

**Skoonheid, Harmonie en Wysheid:  
Reformatoriese Ontwikkeling van 'n  
Transmoderne Idee in die Teologie**

**C.A. Swanepoel**



**Skoonheid, Harmonie en Wysheid:  
Reformatoriese Ontwikkeling van 'n Transmoderne  
Idee  
in die Teologie**

**deur**

**Cornelius Alwyn Swanepoel**

**Verhandeling voorgelê om te voldoen aan die vereistes vir  
die graad D.Th. in die Departement Dogmatologie aan die  
Universiteit van die Vrystaat**

**Desember 2010**

**Promotor: Prof. S.A. Strauss**



*“Christian freedom is a quiet laughter, not the harsh laughter of a defensive apocalypticism that cannot distinguish a minor cultural crises from the End of Days. It is a laughter rooted in unmerited grace and historical awareness that knows that it need not grovel before either the dogmas or the myopias of a particular time. This freedom is what I prefer to call liberated orthodoxy ...”*

*~ Thomas Oden ~*



## VOORWOORD

By die afhandeling van hierdie proefskrif is dit twintig jaar sedert my teologiese studies op 'n formele vlak begin het. Terugskouend kan daar drie basiese fases onderskei word op my teologiese reis. Daar was aanvanklik die oorwegend piëtistiese fase. Hierdie fase het later al hoe meer plek gemaak vir 'n reformatories-rasionalistiese fase. In die derde fase het die vorige fase verruim tot dit wat as 'n reformatories-transmoderne fase beskryf sou kon word en waarvan die neerslag in hierdie studie waarneembaar is.

My teologiese reis was tot hier vol avontuur. Gevaarlike afgronde was nie uitgesluit nie. Maar die opklim teen die steiltes om tot by 'n volgende plato te kom vanwaar die teologiese landskap tesame met soveel ander landskappe waardeer kon word was al die moeite werd. Aan die lewende God wat Homself aan ons openbaar het in Jesus Christus, en deur sy Woord en Gees steeds kragtig onder ons werksaam is al die eer. Ek dank en eer Hom van harte vir wat Hy vir my bestem het – ook om hierdie studie in sy Naam en krag te voltooi.

Hierdie reis is natuurlik nie in isolasie afgelê nie en verskeie mense moet met groot waardering vermeld word. Aan my ouers, Hannes en Annet, wat deur die genade nog albei lewe wil ek hulde bring. Pa en Ma, dankie vir al jul liefde en ondersteuning en veral dat julle my in 'n verbondshuis in die vrees van die Here opgevoed het. My geliefde broer Bertus was en is alles wat 'n mens op aarde van 'n broer kan begeer. Veral hy moes dit ontgeld in my worsteling om tot klarigheid oor baie sake te kom. Broer, dankie vir jou liefde en saamworstel. Ek glo en vertrou dat die ruimer en vryer visie op God en die lewe dit ook vir jou die moeite werd gemaak het en steeds maak.

My dosente by die (toe nog) Afrikaanse Protestantse Teologiese Skool wil ek bedank vir hul aanvanklike vorming. Ook twee huidige dosente by die Afrikaanse Protestantse Akademie verdien besondere vermelding. Hulle is Koos Adendorff en Johan Bosman. Hul stimulerende gesprekke en insette word hoog op prys gestel. Johan, 'n besondere woord van dank aan jou wat in die laaste fase van die studie gehelp het om waarde toe te voeg. Ook my promotor, professor Sybrand Strauss, wil ek bedank vir sy begeleiding tot wyer horisonne in die teologie. Sy eenvoud, nugterheid en betoog vir 'n klassieke teologie wat groter is as beide apartheidsteologie of post-apartheidsteologie, het 'n belangrike bevestigende invloed in my ontwikkeling gehad. Wat gespreksgenote betref wil ek ook drie ander kollegas en vriende uitsonder en bedank vir voortgesette gesprek en ondersteuning: Izak Brink, Aubrey Hough en Johan Schütte.

Met betrekking tot die afronding van die proefskrif, moet vier persone uitgesonder word. Dank en erkenning word hiermee gegee aan Francois de Bruin (hulp met die bibliografie), Dinah Nel (hulp met diagramme en tabelle), Tinus Kuhn (hulp met taalversorging) en Rian Venter (hulp met ortografiese afronding). Sonder hulle sou die tegniese afronding van hierdie proefskrif baie armer wees. 'n Besondere woord van dank aan Francois de Bruin vir hulp tot laat in die nag om die bibliografie betyds gereed te kry.

Mag hierdie proefskrif diensbaar wees daaraan dat ander deur die voetpad van hierdie studie dalk makliker tot hoër plato's sal klim. En mag die uitsig aanleiding gee tot verwondering voor en oor die HERE, tesame met groter diens in sy koninkryk.



# INHOUDSOPGAWE

<b>HOOFSTUK 1</b>	<b>1</b>	
<b>INLEIDING</b>	<b>1</b>	
WAAROM 'N <i>IDEE</i> ?	2	
WAAROM <i>TRANSMODERN</i> ?	4	
WAAROM <i>SKOONHEID, HARMONIE EN WYSHEID</i> ?	10	
DIE ANALOGIE MET SAYERS	12	
TIPERING VAN HIERDIE STUDIE	17	
<b>DEEL I</b>		
<b>HOOFSTUK 2</b>	<b>21</b>	
<b>HISTORIES-HERMENEUTIESE VERANTWOORDING</b>		
<b>2.1</b>	<b>INLEIDING</b>	<b>21</b>
<b>2.2</b>	<b>KERKVADERS</b>	<b>21</b>
	2.2.1 IRENAEUS (± 130-202) EN TERTULLIANUS (160-220)	22
	2.2.2 ORIGENES (185-254)	25
	2.2.2.1 Misverstande oor Allegorie	25
	2.2.2.2 Tussen Allegorie en Tipologie	29
	2.2.3 ALEXANDRYNSE SKOOL	32
	2.2.4 ANTIOCHEENSE SKOOL	33
	2.2.5 HIERONIMUS (347-420)	34
	2.2.6 AUGUSTINUS (354-430)	35
	2.2.6.1 Postmoderne Hanterings van Augustinus	37
	2.2.6.1.1 Heidegger en Gadamer	37
	2.2.6.1.2 Derrida en Caputo	38
	2.2.6.1.3 Ward	39
<b>2.3</b>	<b>VOORLOPIGE EVALUERING (1)</b>	<b>40</b>
<b>2.4</b>	<b>MIDDELEEUE</b>	<b>42</b>
	2.4.1 THOMAS AQUINAS (1224-1274)	43
	2.4.1.1 'n Reformatoriese Evaluering	45
	2.4.1.2 'n Postmoderne Evaluering - Die Radikale Ortodoksie	46
	2.4.1.3 Arbitrasie	48
<b>2.5</b>	<b>DIE NOMINALISME</b>	<b>50</b>
	2.5.1 AGTERGROND	50
	2.5.2 KRITIESE VERWYSINGSPUNT	51
<b>2.6</b>	<b>DIE REFORMASIE</b>	<b>53</b>
	2.6.1 <i>SOLA SCRIPTURA</i> VS. <i>SOLO SCRIPTURA</i>	54
	2.6.2 EKSISTENSIËLE AARD	55

	2.6.3 HERMENEUTIESE BENADERING VAN LUTHER EN CALVYN	56
	2.6.4 DIE KERK AS MOEDER	57
<b>2.7</b>	<b>VOORLOPIGE EVALUERING (2)</b>	<b>59</b>
	2.7.1 SKRIF EN TEOLOGIE	59
	2.7.2 SKRIF EN EKSISTENSIËLE BELEWENIS	60
	2.7.3 SKRIF EN TRADISIE	60
	2.7.4 SKRIF EN EKSEGESE	61
<b>2.8</b>	<b>IMMANUEL KANT (1724-1804)</b>	<b>61</b>
	2.8.1 DIE KOPERNIKAANSE WENDING	62
	2.8.2 KANT SE DENKE	63
	2.8.3 KANT SE INVLOED OP DIE TEOLOGIE	65
<b>2.9</b>	<b>FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768-1834)</b>	<b>66</b>
	2.9.1 AGTERGROND	67
	2.9.2 HOOFDTREKKE VAN SCHLEIERMACHER SE BENADERING	68
	2.9.3 BYDRAE TOT DIE HERMENEUTIEK	70
<b>2.10</b>	<b>JOHANN GABLER (1753-1826)</b>	<b>72</b>
	2.10.1 DIE HISTORIES-KRITIESE METODE	74
	2.10.1.1 Die Postmoderne Insig in Vooroordele	75
	2.10.1.2 Die Postmoderne Blinde Kol: Ekskursie met Deist	77
	2.10.1.2.1 <i>Deist se Tese</i>	77
	2.10.1.2.2 <i>Reformatoriese Reaksie op Deist</i>	78
	2.10.2 REFORMATORIESE REAKSIE OP DIE BEWEGING	81
<b>2.11</b>	<b>VOORLOPIGE EVALUERING (3)</b>	<b>82</b>
<b>2.12</b>	<b>KARL BARTH (1886-1968)</b>	<b>85</b>
	2.12.1 HISTORIESE AGTERGROND	86
	2.12.2 DIE BEGIN VAN DIE DIALEKTIESE TEOLOGIE	87
	2.12.3 BARTH SE GROOT “NEE”	88
	2.12.4 BARTH SE GROOT “JA”	89
	2.12.5 REFORMATORIESE REAKSIE	90
<b>2.13</b>	<b>RUDOLPH BULTMANN (1884-1976)</b>	<b>94</b>
	2.13.1 BULTMANN SE DENKE	95
	2.13.2 AANSLUITING BY HEIDEGGER	96
	2.13.3 REFORMATORIESE REAKSIE	98
<b>2.14</b>	<b>VOORLOPIGE EVALUERING (4)</b>	<b>101</b>
<b>2.15</b>	<b>HANS-GEORG GADAMER (1900-2002)</b>	<b>105</b>
	2.15.1 AGTERGROND	105
	2.15.2 GADAMER SE DENKE	106
	2.15.3 <i>WIRKUNGSGESCHICHTE</i>	106
	2.15.4 VIER BELANGRIKE METAFORE	107
	2.15.5 KRITIESE WAARDERING	109

<b>2.16</b>	<b>PAUL RICOEUR (1913-2005)</b>	<b>111</b>
	2.16.1 OOREENKOMSTE EN VERSKILLE MET GADAMER	111
	2.16.2 OOREENKOMSTE EN VERSKILLE MET SCHLEIERMACHER	113
	2.16.3 OOREENKOMSTE EN VERSKILLE MET BULTMANN	114
	2.16.4 NARRATIEWE TEKSTE EN METAFOOR	116
	2.16.5 RICOEUR EN TRACY	117
	2.16.6 EKSKURSIE MET FREI EN VANHOOZER	118
	2.16.7 MANIFESTASIE VS. PROKLAMASIE	120
<b>2.17</b>	<b>VOORLOPIGE EVALUERING (5)</b>	<b>121</b>
<b>2.18</b>	<b>SAMEVATTENDE GEVOLGTREKING</b>	<b>124</b>
	2.18.1 SKOONHEID	125
	2.18.2 HARMONIE	127
	2.18.3 WYSHEID	131

## DEEL II

### HOOFSTUK 3 SKOONHEID **135**

<b>3.1</b>	<b>INLEIDING</b>	<b>135</b>
	ANALOGIE MET SAYERS	137
	APPÈL OP DIE VERBEELDING	138
	GRAMMATIKA VAN TEKS VS. KONTEKS	140
<b>3.2</b>	<b>BYBELS-TEOLOGIESE SKOONHEID</b>	<b>141</b>
	3.2.1 ORGANISATORIESE SKOONHEID	143
	3.2.2 ARGITEKTONIESE SKOONHEID	143
	3.2.3 NARRATIEWE SKOONHEID	144
	3.2.4 DIENENDE SKOONHEID	147
	3.2.5 HEILSHISTORIES-ONTVOUENDE SKOONHEID	150
	3.2.6 LITERÊRE SKOONHEID	152
	3.2.7 KORPORATIEWE SKOONHEID	154
<b>3.3</b>	<b>HISTORIESE OORSIG OP BYBELSE TEOLOGIE</b>	<b>155</b>
	3.3.1 SLEUTELMOMENTE TOT ONGEVEER 1960	155
	3.3.2 VERTEENWOORDIGENDE FIGURE NA 1960	158
	3.3.2.1 James Barr	158
	3.3.2.2 Brevard Childs	159
	3.3.2.3 Walter Brueggemann	161
	3.3.3 EVALUERING	163
<b>3.4</b>	<b>REFORMATORIESE VADER: GEERHARDUS VOS (1862 -1949)</b>	<b>166</b>
	3.4.1 AGTERGROND	166
	3.4.2 TEOLOGIESE KONTEKS	167
	3.4.3 HOOFKONTOERE VAN VOS SE BENADERING	168
	3.4.3.1 Die Benaming <i>Bybelse Teologie</i>	168

3.4.3.2	Uiteensetting	169
3.4.3.3	Die Twee “Eras”	170
3.4.4	KRITIESE OORWEGINGS	171
3.4.4.1	Teologiese Oorweging	171
3.4.4.1.1	<i>Coccejus</i>	172
3.4.4.1.2	<i>Edwards</i>	173
3.4.4.1.3	<i>Owen</i>	173
3.4.4.1.4	<i>Oehler en Von Hofmann</i>	174
3.4.4.2	Filosofiese Oorweging – Historisme en Verbond	175
3.4.4.3	Bibliologiese oorweging – Tipologie en Allegorie	177
3.4.4.3.1	<i>Basiese Aannames</i>	178
3.4.4.3.2	<i>Misverstande</i>	179
3.4.4.3.3	<i>“Tupos” in die Skrif</i>	182
<b>3.5</b>	<b>BYBELS-TEOLOGIESE POSISIONERING</b>	<b>183</b>
<b>3.6</b>	<b>VOORSTELLE VIR BYBELS-TEOLOGIESE VERWONDERING</b>	<b>189</b>
3.6.1	VERHAAL	190
3.6.1.1	Narratief	191
3.6.1.2	Temas	194
3.6.1.2.1	<i>Kaiser: Die Belofte</i>	194
3.6.1.2.2	<i>Robertson: Die Verbond</i>	194
3.6.1.2.3	<i>Van Gemeren: Skepper-Verlosser-Koning</i>	195
3.6.1.2.4	<i>Goldsworthy: Koninkryk en Verbond</i>	196
3.6.1.3	Spanningslyn	198
3.6.1.3.1	<i>Jordan en Leithart: Vyf Fases</i>	198
3.6.1.3.2	<i>Kline en Vanhoozer: Uittog-Huisbou Skema</i>	199
3.6.1.4	Karakters	200
3.6.1.5	Plasing	201
3.6.2	SIMBOLE	202
3.6.3	RITUELE	205
<b>3.7</b>	<b>GEVOLGTREKKING</b>	<b>207</b>
	<b>HOOFSTUK 4</b>	<b>213</b>
	<b>HARMONIE</b>	
<b>4.1</b>	<b>INLEIDING</b>	<b>213</b>
	SAYERS SE ANALOGIE	214
	HISTORIESE TEOLOGIE EN SISTEMATIESE TEOLOGIE	215
	ESTETIESE RASIONALITEIT	216
<b>4.2</b>	<b>KOÖRDINERENDE HARMONIE</b>	<b>217</b>
4.2.1	SONDER OM TE SKEI ...	217
4.2.2	ONDERSKEI	218
<b>4.3</b>	<b>ORTODOKSE HARMONIE</b>	<b>220</b>
4.3.1	ROEMRYKE WOORDE OOR ORTODOKSIE	221
4.3.2	’N ONVERMYDELIKE KONSEP	224
4.3.3	INSIGTE VAN DIE PALEO-ORTODOKSIE	224

4.3.3.1	Teen Enige Vorm van <i>Hairesis</i>	224
4.3.3.2	Vincentius se Voorwaardes vir Ortodoksie	225
4.3.3.3	Kerkvaders van die Ooste en die Weste	226
4.3.3.4	Basiese Motivering	226
4.3.4	<b>KLASSIEKE TEOLOGIE</b>	227
4.3.4.1	Konsentriese Sirkels	228
4.3.4.2	Improvisasie	228
4.3.4.3	Bybelgetroue Reformatoriese Katolisiteit	229
<b>4.4</b>	<b>ANALOGIESE HARMONIE</b>	<b>230</b>
4.4.1	<b>METAFORIEK</b>	231
4.4.1.1	Van Huyssteen se Basiese Benadering	231
4.4.1.2	Die Problematiek: Univokasie en Ekwivokasie	231
4.4.1.3	Van der Merwe se Verduideliking	232
4.4.1.4	Strauss se Kritiek op Van Huyssteen en Durand	233
4.4.2	<b>REFORMATORIESE STANDPUNTINNAME</b>	234
4.4.2.1	Idee-gebruik Teenoor Begripsgebruik	234
4.4.2.2	Geheiligde Verbeeldingryke Aanbidding	235
4.4.2.3	Inkarnasioneel	236
4.4.2.4	Akkommodasie en Analogie	237
4.4.2.5	Die Clark-Van Til Debat in Reformatoriese Kringe	238
4.4.3	<b>GEVOLGTREKKING</b>	240
<b>4.5</b>	<b>KONTEKSTUELE HARMONIE</b>	<b>241</b>
4.5.1	<b>VISAGIE EN SOORTE PARADIGMAS</b>	241
4.5.1.1	Denkriktings (Verwysingsraamwerk Paradigmas)	242
4.5.1.2	Denkbeelde (Metafoor Paradigmas)	243
4.5.1.3	Denkskemas (Konseptuele Basisformule Paradigmas)	243
4.5.1.4	Konsekwensies	244
4.5.2	<b>GEVOLGTREKKING</b>	245
<b>4.6</b>	<b>KANONIES-LINGUISTIESE HARMONIE</b>	<b>248</b>
4.6.1	<b>LINDBECK SE KULTUUR-LINGUISTIESE MODEL</b>	248
4.6.2	<b>REFORMATORIESE REAKSIE</b>	249
4.6.2.1	Frame	249
4.6.2.2	McGrath	250
4.6.2.3	Vanhoozer	251
4.6.3	<b>GEVOLGTREKKING</b>	253
<b>4.7</b>	<b>FONDASIONELE HARMONIE</b>	<b>254</b>
4.7.1	<b>KLASSIEKE FONDASIONALISME</b>	254
4.7.2	<b>POSTMODERNE REAKSIE</b>	255
4.7.2.1	Postfondasionalisme	256
4.7.2.2	A-fondasionalisme	257
4.7.3	<b>FILOSOFIESE AGTERGROND</b>	257
4.7.4	<b>REFORMATORIESE VERANTWOORDING</b>	258
4.7.4.1	Identifisering van die Denktradisie	258
4.7.4.2	Kritiese Notas op Wittgenstein	259

4.7.4.3	'n Reformatoriese Alternatief	260
	4.7.4.3.1 Kreitzer	260
	4.7.4.3.2 Vanhoozer	262
4.7.5	GEVOLGTREKKING	263
<b>4.8</b>	<b>KRITIES-REALISTIESE HARMONIE</b>	<b>264</b>
4.8.1	'N VERSKEIDENHEID POSISIES	264
4.8.2	'N BASIESE VERSKILPUNT	264
4.8.3	'N REFORMATORIESE WEERGAWE	265
	4.8.3.1 Bhaskar aan die Hand van McGrath	265
	4.8.3.2 Dooyeweerd aan die Hand van Strauss	266
4.8.4	GEVOLGTREKKING	268
<b>4.9</b>	<b>SIMFONIESE HARMONIE</b>	<b>269</b>
4.9.1	POSISIE VAN DIE DIRIGENT	269
	4.9.1.1 Tipes Dirigente	269
	4.9.1.1.1 Wye klassifikasie: Cauthan	270
	4.9.1.1.2 'n Reformatoriese afgrensing: Ouweneel	270
	4.9.1.1.3 'n Postliberale afgrensing: Frei	271
	4.9.1.1.4 'n Reformatories-multiperspektiwiese staanplek:Frame	272
4.9.2	DIE SIMFONIE IN AKSIE	274
	4.9.2.1 Normatief	274
	4.9.2.2 Situasioneel	275
	4.9.2.3 Eksistensieel	277
<b>4.10</b>	<b>SAMEVATTING</b>	<b>278</b>
	<b>HOOFSTUK 5</b>	<b>282</b>
	<b>WYSHEID</b>	
<b>5.1</b>	<b>INLEIDING</b>	<b>282</b>
	ANALOGIE MET SAYERS	284
	WYSHEID EN POSTMODERNE TEOLOGIE	285
<b>5.2</b>	<b>VENNOTE VAN WYSHEID: FILOSOFIE EN TEOLOGIE</b>	<b>285</b>
5.2.1	VERBAND TUSSEN TEOLOGIE EN FILOSOFIE	286
	5.2.1.1 Postmoderne Weergawes	286
	5.2.1.2 Dooyeweerd se Wysbegeerte van die Wetsidee	288
	5.2.1.3 Stoker se Alternatief: Wysbegeerte van die Skeppingsidee	289
	5.2.1.4 Smith se RO Amendement	291
5.2.2	GEVOLGTREKKING	292
<b>5.3</b>	<b>DIE MILIEU VAN WYSHEID: KULTUUR</b>	<b>293</b>
5.3.1	DIE VOORWETENSKAPLIKE UITGANGSPUNT	293
5.3.2	DIE MATERIAAL WAARNA GEKYK WORD	294
5.3.3	DIE HART EN SIEL VAN 'N KULTUUR	296
5.3.4	WISSELWERKING IN 'N KULTUUR	298
5.3.5	GEVOLGTREKKING	299

<b>5.4</b>	<b>WERKSTERREIN VIR WYSHEID: POSTMODERNITEIT</b>	<b>300</b>
5.4.1	ORIËNTERING EN DEFINISIE	300
5.4.2	KLASSIFIKASIE	302
5.4.3	HISTORIESE KONTEKS	304
5.4.3.1	Basiese Uitkenning: Appolonius vs. Dionisius	305
5.4.3.2	Basiese Stamboom	305
5.4.3.2.1	<i>Tweeling in die Moederskoot van Moderniteit</i>	305
5.4.3.2.2	<i>Die Irrasionalistiese Lid van die Tweeling</i>	306
5.4.3.3	Die Romantiek	307
5.4.3.4	Die Nominalisme	308
5.4.3.4.1	<i>Radikaal Ortodokse Analise</i>	308
5.4.3.4.2	<i>Reformatoriese Analise</i>	309
5.4.3.5	Die Sofisme	310
5.4.4	WÊRELDBESKOULIKE ONDERSOEK	312
5.4.4.1	Woord- en daadrituele	312
5.4.4.1.1	<i>Woorde</i>	312
5.4.4.1.2	<i>Dade</i>	313
5.4.4.1.3	<i>Die universiteit as mikro-kosmos</i>	315
5.4.4.2	Verhale	317
5.4.4.2.1	<i>Liotard se kritiek op “grand reçits”</i>	317
5.4.4.2.2	<i>Taalinstrumente</i>	318
5.4.4.3	Simbole	319
5.4.4.3.1	<i>Wortelmetafore</i>	319
5.4.4.3.2	<i>Kuns</i>	320
5.4.4.3.3	<i>Argitektuur</i>	321
5.4.4.3.4	<i>Populêre simbole</i>	323
5.4.4.3.5	<i>Wetenskaplike simbole</i>	324
5.4.4.4	Antwoorde op die groot vrae	325
5.4.4.4.1	<i>Wie is ons?</i>	325
5.4.4.4.2	<i>Waar is Ons?</i>	326
5.4.4.4.3	<i>Wat is Verkeerd?</i>	326
5.4.4.4.4	<i>Wat is die Oplossing?</i>	328
5.4.4.4.5	<i>Watter tyd in die geskiedenis is dit?</i>	329
5.4.5	GEVOLGTREKKING	331
<b>5.5</b>	<b>UITDAGING VIR WYSHEID: CHRISTUS EN KULTUUR</b>	<b>331</b>
5.5.1	RICHARD NIEBUHR SE MODEL	332
5.5.1.1	Onlangse Kritiek op Niebuhr	332
5.5.1.2	Evaluasie	333
5.5.2	DIE “EMERGENT”-BEWEGING	334
5.5.2.1	Subgroepe	334
5.5.2.2	Beklemtonings	336
5.5.2.2.1	<i>Waarop die Beweging Reageer</i>	336
5.5.2.2.2	<i>Waarvoor die Beweging Staan</i>	336
5.5.2.3	Beoordeling aan die Hand van Liederbach en Reid	337
5.5.3	INDIVIDUELE FIGURE	339
5.5.3.1	Leonard Sweet	339
5.5.3.1.1	<i>Sweet se Model</i>	339
5.5.3.1.2	<i>Kritiese Evaluering</i>	340

5.5.3.2	Craig Carter	343
5.5.3.2.1	<i>Carter se Model</i>	344
5.5.3.2.2	<i>Kritiese Evaluering</i>	344
5.5.3.3	James Davison Hunter	346
5.5.3.3.1	<i>Hunter se Tese</i>	346
5.5.3.3.2	<i>Kritiese Evaluering</i>	347
5.5.4	EVALUERING	349
5.5.5	DIE REFORMATORIESE ALTERNATIEF	355
5.5.5.1	Konstantinisme of Teokrasie?	356
5.5.5.2	Reformatoriese Modelle	358
5.5.5.3	Posisionering	359
<b>5.6</b>	<b>MODUS VAN WYSHEID: APOLOGETIES</b>	<b>359</b>
5.6.1	MOTIVERING	360
5.6.2	METODE	361
5.6.2.1	'n Postmoderne Teologiese Benadering	361
5.6.2.1.1	<i>Webber se Uiteensetting</i>	361
5.6.2.1.2	<i>Kritiese Waardering</i>	362
5.6.2.2	'n Reformatoriese Benadering	365
5.6.2.2.1	<i>Multi-perspektiwiese Identifisering van Afgode</i>	366
5.6.2.2.2	<i>Multi-perspektiwiese Kulturele Hermeneutiek</i>	369
5.6.2.2.3	<i>Multi-perspektiwiese Apologetiek</i>	372
5.6.3	DIE STYL: JOERNALISTIEK	376
5.6.3.1	Kultureel Omvattend	376
5.6.3.2	"Seismografies sensitief"	377
5.6.3.3	Praktiese Konsekwensies	378
<b>5.7</b>	<b>SAMEVATTING</b>	<b>380</b>
	<b>HOOFSTUK 6</b>	<b>383</b>
	<b>KONKLUSIE</b>	
	<b>VALKUILE</b>	<b>383</b>
	<b>REFORMATORIESE OPDATERINGS</b>	<b>384</b>
	<b>REFORMATORIESE WYSBEGEERTE</b>	<b>386</b>
	<b>BYBELSE TEOLOGIE, HISTORIESE TEOLOGIE EN APOLOGETIEK</b>	<b>389</b>
	<b>BIBLIOGRAFIE</b>	<b>393</b>
	<b>SLEUTELBEGRIPPE</b>	<b>424</b>
	<b>OPSOMMING</b>	<b>425</b>
	<b>SUMMARY</b>	<b>426</b>







# HOOFSTUK 1

## INLEIDING

“Bloed, sweet en tranen.”

“Vrede, brood en grond.”

“Schoonheid, harmonie en wysheid.”

Winston Churchill en Vladimir Lenin het met die eerste twee uitsprake mense geïnspireer, op heilsame maar ook onheilsame wyse. Hulle en talle ander instellings en persone het dit deur die eeue heen reggekry deur die gebruik van dit wat ’n triade genoem word. ’n Triade is ’n deftige woord om ’n drieslag aan te dui, sê die Handwoordeboek van die Afrikaanse taal (vgl. Odendal & Gouws [1965]2005). Afvaardigings, advertensies en betoë maak dikwels hiervan gebruik. Oor die universele verskynsel daarvan in betoë merk Mayer (2005:95, 96) fenomenologies op dat daar in die praktyk eenvoudig net iets is wat krag aan ’n triade verleen. Teologies beoordeel, het dit waarskynlik iets te doen met die feit dat ’n driedubbele lyn nie maklik verbreek word nie (Pr. 4:12), dat in die mond van twee of drie getuies iets vasstaan (Dt. 19:15; Mat. 18:16; 2 Kor. 13:1), en ten diepste met die Drie-enige God. Ook hierdie studie wil die aandag trek met behulp van die derde genoemde triade: *schoonheid, harmonie en wysheid*.

*Schoonheid, harmonie en wysheid* is ’n berekende drieslag wat in samehang met die titel as geheel roep om drie inleidende motiverings oor die belang van hierdie studie. Dit sal aan die hand van drie vrae gedoen word: Waarom ’n idee in die teologie? Waarom transmodern? Waarom die woorde *schoonheid, harmonie en wysheid*? Hierdie drie vrae sal aandag kry aan die hand van die ander groot woord in die titel: *reformatories*.

Nie net in hierdie aanvanklike motivering nie, maar dwarsdeur die studie is die bedoeling om oor alle sake te besin vanuit die reformatoriese tradisie en vertrekpunte. Hierdie tradisie kan beskryf word as ’n tradisie wat in die teologie getrou wil wees aan die Bybel se “selfverstaan” (*Selbstverständnis*). Dit is ’n tradisie wat baie bewustelik poog om erkenning aan die prioriteit van die teks van die Skrif bo die konteks te gee. In hierdie tradisie is daar ’n bewustelike teosentriese en teonome benadering met ’n Christologiese swaartepunt. Dit bring mee dat hierdie tradisie aansluit by die klassieke teologie van die kerk van die eeue en daarvoor op kenmerkende wyse besin aan die hand van die slagspreuke van die Reformasie: *sola scriptura, solus Christus, sola gratia, sola fide* en *soli Deo gloria*. Behalwe hierdie kenmerke is daar ook ander insigte in hierdie tradisie wat van onskatbare waarde in die hedendaagse teologie is. Vanweë die besondere

sig van die reformatoriese tradisie op verbandhoudende sake soos byvoorbeeld teks en konteks, konstansie en dinamiek, eenheid en verskeidenheid, protologie en eskatologie, is 'n reformatoriese bydrae nie net waardevol nie maar uiters noodsaaklik. Die bedoeling in hierdie studie is om aan te toon dat hierdie tradisie lewenskragtig is en in staat is om met alle nuwe gesigspunte in gesprek, ook strydspraak as dit nodig is, te tree. Met hierdie basiese uitgangspunt in plek word daar oorgegaan na die inleidende vrae.

## **WAAROM 'N IDEE?**

Eerstens die vraag: waarom 'n idee in die teologie? Met die woord *idee* word 'n hele paar komplementerende dinge beoog, maar eers sal daar kortliks gestel word wat dit nie beoog nie. Dit het geen verbande met die leer van aangebore idees nie – die sogenaamde *ideae innatae*. Die onhoudbare dualisme tussen objek en subjek waarvan hier sprake is, is met reg deur talle teoloë afgewys (vgl. Bavinck GD I: 226). Daar is egter soveel ander betekenisvelde waarin die woord *idee* positief benut kan word.

Dit wil eerstens uitdrukking gee aan dit wat bedoel is om 'n bydrae te wees tot wat algemeen bekend staan as teologiese metodologie en wat val onder die *prolegomena* van die teologie. Hoewel daar al vele stemme opgegaan het oor die potensiële gevaar hiervan – te veel keel skoonmaak, sonder om te praat (Stout [1988]2001:163) en die slyp van messe, sonder om te sny (Jonker, soos aangehaal deur Smit 1989:15) – beteken die misbruik daarvan nog geensins dat die lewensbelangrike gebruik daarvan opgeskort moet word nie. Dit is insiggewend dat juis vanuit postmoderne kringe, daar stemme van teoloë soos Grenz en Franke (vgl. 2001:11-12) is wat van mening is dat daar by die postmoderne wending besonder kritieke gesprek oor teologiese metodiek nodig is. Hulle toon aan dat teologiese metodiek nie 'n neutrale aangeleentheid is nie en dat teologiese, hermeneutiese en filosofiese verbintenisse onvermydelik is en sterk invloed uitoefen op die hele wyse waarop teologie beoefen word. Hulle verwyrt veral die evangelikale teologie daarvan dat dit dikwels juis hierom in die verlede modernistiese uitgangspunte in die metodiek ingespan het.

Voorvrae in die teologie is egter iets wat nie vir die reformatoriese teologie nuut is nie. Waaroor daar wel vandag verdere verantwoording nodig blyk te wees, is dat selfs die wyse waarop voorvrae hanteer is, van modernisme beskuldig word. Die ironie is dat ook Grenz en Franke (vgl. 2001:14-15) self nie kan ontkom aan hul eie kritiek nie en wanneer hul alternatiewe na vore tree, blyk duidelik dat die postmoderne wyse van die voorvrae hanteer ook bepaalde teologiese, hermeneutiese en filosofiese verbintenisse suggereer wat nie genoegsaam rekening hou met die gevaar van postmodernistiese ballingskap nie (vgl. Strauss 2001:71-88). Die beklemtoning van

die sosiale konteks, en die historiese en talige aard van ons teologiese refleksie, is tipiese benaderings wat die invloed van die postmodernisme veronderstel, maar die teologie ook op nuwe wyses kan verkneeg. Ons almal werk met modelle en raamwerke en paradigmas wat patologies kan word. Daar is seker min plekke waar die uitdrukking “huise van glas” so gepas is as juis hierdie kwessie van kritiek op metodiek.

Hierdie werklikheid maak die gebruik van modelle en raamwerke nie oorbodig of selfs bedenklik nie. Dit is trouens onmoontlik om dit nie te gebruik nie. Dit is nou maar eenmaal so dat egte rekenskap van standpunte vereis dat ’n mens mettertyd jouself duidelik en deeglik moet verantwoord binne een of ander model wat ten diepste van een of nader teoretiese werklikheidsbeeld uitgaan. Die postmoderne tydvak waar modelle maklik met suspisie bejeën word, noop egter tot groter verantwoording hieroor en stel groter uitdagings. Deeglike verantwoording word veral met betrekking tot sake soos modernisme, rasionalisme, logosentrisme en fondasionalisme vereis. Enige model word van meet af aan maklik gebrandmerk as net nog ’n soeke na magsuitoefening.

Konsekwentheid in laasgenoemde magskaart wat gespeel word, moet egter noodwendig die eie standpunt onttrag. Die absolute stelling dat enige geordende model ’n nuwe manier is om mag uit te oefen, moet tog erken dat hierdie stelling selfverwytend en selfrelativerend is en met die blinde sambok werk. Niemand wat op hierdie wyse konsekwent volhou, kan werklik geloofwaardige alternatiewe bied nie. In ’n tydvak waar daar so ’n geweldige bewussyn is van verskillende benaderings, invalshoeke en situasies, is die gevaar vir eklektisisme en selfrelativering juis baie groot. Die vraag is dus nie soseer óf studies wat met modelle werk, steeds nodig is nie, maar eerder hóé modelle lyk nadat die insigte van postmoderniteit ook verreken is.

Deur die woord *idee* wil hierdie studie die woorde skoonheid, harmonie en wysheid, op ’n baie spesifieke wyse gebruik. Dit wil nie bloot as ’n spesifieke metaforiese rasionaliteitsmodel verstaan word nie (vgl. Van Huyssteen [1986]1987:149-214). Met die woord *idee* wil daar eerder aangesluit word by Strauss (1973) se bedoeling waarvolgens woorde soms gebruik word as grensbegrippe buite hul normale betekenisdomein. Wanneer woorde se betekenis so as modaliteitsanalogie funksioneer wat die grense van ons normale bedoeling van die woorde oorskry, word dit ’n idee-gebruik genoem. Dit is op hierdie wyse van idee-gebruik wat die woorde skoonheid, harmonie en wysheid hier ingespan word. Dit het die gevolg dat daar van meet af aan nie naïef met hierdie woorde omgegaan word as sou dit bloot mooi op die oor val nie. Hierdie studie is baie bewus daarvan dat die keuse van hierdie woorde veral appelleer op die estetiese aspek (skoonheid en harmonie), sowel as op beide die totaliteitsvisie en die funderende

logiese aspek (wysheid). Dit word berekend gedoen in die oortuiging dat teologie sonder gebruikmaking van hierdie grensbegrippe baie armer sou wees. Hierdie studie wil dus met 'n kombinasie van onder meer geheelvisie, rasionaliteit en estetika aantoon waarom dit so is.

Die gebruik van die woord *idee* bied ook 'n verdere belangrike betekenismoontlikheid – om die stameling in ons teologie in samehang met 'n omvattende en lewende verwondering te beskrywe. Heidegger ([1988]1999:10) wys hierdie verskil met betrekking tot hermeneutiek uit wanneer hy Augustinus en Schleiermacher met mekaar vergelyk. By Augustinus vind hy 'n vitale en komprehensiewe *idee* van hermeneutiek teenoor Schleiermacher waar hy 'n meer formalistiese hermeneutiek vind wat as 'n tipe tegniek vir verstaan beskrywe kan word. Dit is hierdie verskil wat die gebruik van die woord *idee* ook hier in die oog het. Dit bied die moontlikheid om deur middel van die woord *idee* te waardeer dat daar in die teologiese hermeneutiek 'n verskil is tussen die formele beskrywing van verstaanstechnieke en materiële aangegrepenheid, tussen die beoefening van hermeneutiek en die aangegrepenheid deur dit wat interpreteer word, tussen informasie en kragdadige vormasie. Veral in die teologie is die bedoeling nie om bloot 'n stel reëls of 'n tegniek te gee wat gevolg moet word vir sinvolle interpretasie nie. Dit wil hierdie studie geensins in die eerste plek wees nie. Dit wil eerder 'n heilsame *idee* van hermeneutiek in die teologie stimuleer wat 'n lewende verwondering oor God in die hele lewenswerklikheid wek. Die bedoeling met die bediening van 'n teologiese idee is dus om op reformatoriese wyse 'n bydrae te lewer tot die teologiese hermeneutiek op 'n wyse wat tegelyk stamelend en voorlopig, maar tog ook seker en vol verwondering en aangegrepenheid durf spreek oor Hom wat Homself aan ons geopenbaar het.

## **WAAROM TRANSMODERN?**

Die tweede vraag dring spontaan na vore: Waarom spesifiek 'n transmoderne teologiese idee? Die term *transmodern* is by James Parker III (2004:310-321) gekry. Hy haal vir Paul Vitz aan wat die woord gebruik het en daarmee die volgende bedoel: iets wat modernisme transformeer, transendeer en verder beweeg. In die proses verwerp dit egter nie alles wat modern is nie en is verre daarvandaan om bloot reaksionêr te wees. Dit kom kortliks volgens Parker neer op die verwerping van die ooptimistiese aansprake van die modernisme sowel as die nihilistiese absurditeite van postmodernisme, terwyl dit tog voordeel trek uit die winspunte van beide. Parker gaan dan verder en probeer aantoon dat hierdie benadering reeds sigbaar word in verskillende segmente van die kultuur soos musiek, beeldende kunste, argitektuur, digkuns, films, etiek en sosio-politieke filosofie. In sy gevolgtrekking wys hy uit dat die benadering nie oral 'n eenvormige visie het nie, maar dat dit wel uitgesproke objektiewe en normatiewe waarheid aanvaar. Dit gee nie oor aan 'n naturalisme nie en bevestig egte morele waardes en

deugde. Parker gebruik dan spesifiek die woorde skoonheid, harmonie en wysheid (2004:320-321) om die egte moontlikhede van hierdie visie te beskrywe en voer aan dat dit veral 'n visie van hoop is waarvan die tyd sal uitwys hoe uitnemend dit werklik is.

Die reformatoriese ontwikkeling van hierdie idee wil by die versigtige voorlopigheid aansluit, maar tog ook nie skroom om in aansluiting by die visie dit op 'n eiesoortige reformatoriese wyse in die teologie uit te werk nie. Daar is waarskynlik diegene wat bogenoemde beskrywing tegnies as bloot net nog 'n postmoderne variant sal wil tipeer en sal aanvoer dat postmoderniteit juis breed genoeg is om ook hierdie beskouing te akkommodeer.<sup>1</sup> Vanweë misverstande en grondliggende reformatoriese kritiek op vele postmoderne alternatiewe, kies hierdie studie egter bewustelik om eerder met behulp van die woord *transmodern* sigself duidelik af te baken teenoor beide modernisme en postmodernisme, rasionalisme en irrasionalisme. Nie dat die reformatoriese teologie vry te pleit is van rasionalistiese en irrasionalistiese tendense nie. Ouweneel (1995:15) kan byvoorbeeld wys op die konflik tussen neocalvinisties-aktivistiese objektivisme en paleocalvinisties-ervaringsmatige subjektivisme. Ook die reformatoriese teologie, sê Ouweneel (1995:12), kan mank gaan as gevolg van die invloed van skolastiese, biblisistiese en sekulêre wêreldbeskouings, of selfs 'n eklektiese mengsel daarvan. Hy is byvoorbeeld van mening dat Velema en Van Genderen (1992) se onlangse werk nie vry te pleit is van skolastiek nie en te min verantwoording doen oor die wyse van teologie-beoefening (vgl. 1995:35,57). Hierdie studie moet dus rekening hou met afbakening na buite, maar ook binne die reformatoriese tradisie. Vanweë die konteks is 'n paar standpunte met betrekking tot postmodernisme egter gepas om daarmee van meet af aan te dui wat in hierdie studie met *transmodern* bedoel word: (1) Die postmodernisme (wat deur sommige eerder as postmoderniteit beskrywe word<sup>2</sup>) is in vele opsigte eerder hipermodernisme en ultramodernisme en val saam met modernisme steeds onder die noemer van moderniteit. Saam met Strauss (1999:128, 129) word daar standpunt ingeneem dat ook die postmodernisme steeds in die ban van die moderne Nominalisme is wat sigself eers rasioneel en toe irrasioneel in die onlangse geskiedenis uitgedruk het. (2) By elke historiese wending is een of ander aspek van die werklikheid verabsoluteer. Hierin is postmoderniteit nie 'n uitsondering nie en moet die sosiologiese en taalbeklemtonings van postmoderniteit gesien word as invalshoeke wat neig om oorspan te word (vgl. Botha 2002:217). (3) Hieruit volg dat daar nie bloot teruggekeer wil word na 'n premoderne

---

<sup>1</sup> Vir tiperings van verskillende soorte postmoderne teologieë, raadpleeg Vanhoozer (2003a), Griffin *et al* (1989) en Tilley (1995). Vanhoozer tipeer tot soveel as sewe tipes: anglo-Amerikaanse postmoderniteit, postliberale teologie, post-metafisiese teologie, dekonstruktiewe teologie, rekonstruktiewe teologie, feministiese teologie en die Radikale Ortodoksie. Du Toit (2005:396) tipeer die verskillende soorte tereg as "wye en uiteenlopende reaksie".

<sup>2</sup> Raadpleeg Smith (2009:internet) en Van Aarde (2004a:505) vir hierdie onderskeid. Die onderskeid word in hierdie studie by 5.4.2 uitvoeriger bespreek.

fase nie, aangesien die winspunte van elke tydvak op verantwoordelike wyse die voortgaande studie moet verryk. Soos moderniteit bied ook postmoderniteit waardevolle nuwe invalshoeke. (4) Die voorafgaande lei tot die standpunt dat die term postmodern nie bloot gedemoniseer of bloot omhels wil word nie. Dit vra juis om oordeelkundig die winspunte sowel as die afgronde uit te wys en dienooreenkomstig daarmee te handel. Hierdie transmoderne model wil dus poog om waardevolle aksente uit alle tydvakke te integreer en oop wees vir die meerkantigheid van die werklikheid, maar dan die meerkantigheid van die een werklikheid.

Hierdie studie bely dat daar uiteindelik net een werklikheid is – God se werklikheid. Dit wil daarom ook erken dat ons net ten dele ken en bewustelik werk met die meerdimensionaliteit sowel as die veelkantigheid van die een werklikheid. Juis dit is wat dikwels in postmoderne uitsprake nie genoegsaam uit die verf kom nie. Die oneindige aantal perspektiewe lei tot perspektiwiese, in plaas van aspektiwiese beskouings (vgl. Vanhoozer 2005:289).<sup>3</sup> Hierdie studie wil egter wel baie bewustelik met die uitgangspunt werk dat eenheid en verskeidenheid nooit ten koste van mekaar werksaam is nie, soos wat dit konsekwente gelowiges betaam wat in die Drie-enige God glo. Integrasie van ’n verskeidenheid aspekte is dus onvermydelik. Selfs postmoderne teoloë doen dit.<sup>4</sup> As voorbeeld kan weereens verwys word na Grenz en Franke (vgl. 2001:4-11). Nadat daar gewys is op die fragmentariese aard van die werklikheid en dat die ou onderskeidings tussen liberalisme en konserwatisme nie meer geld nie en dat nuwe onderskeidings hulself oor die spektrum heen voltrek, word uiteindelik onvermydelik met universele begrippe wat eenheid veronderstel, tot die gevolgtrekking gekom dat die wording van ’n nuwe intellektuele wêreld met sy nuwe spelreëls, die verklaring bied.<sup>5</sup> Uiteindelik word die fragmentariese werklikheid dan tog met behulp van integrale noemers en dus met begrippe wat universaliteit veronderstel verklaar – die postmodernisme wat die modernisme uitdaag.<sup>6</sup> Hierdie verklaring is nie moontlik sonder die gebruikmaking van integrale denke en universele begrippe nie. Wanneer Grenz en Franke sake soos objektivisme, rasionalisme en proposisionalisme onder die noemer van die modernistiese

---

<sup>3</sup> Perspektiwiese beskouings neig om veelheid ten koste van eenheid te beklemtoon terwyl aspektiwiese beskouing die veelheid en die eenheid by mekaar hou.

<sup>4</sup> Beukes (2004:884) stel dat die gebruik van die begrip postmoderne teologie (en daarmee ook postmoderne teoloog) problematies is. Dit verraai na sy mening steeds modernistiese opvattinge en is te gelade, onhandig en polemies. Hy betoog daarom dat die volgende beskrywings eerder gebruik moet word: modernkritiese, redekritiese of selfs estetiese teologie. Vgl. hieroor ook Van Aarde (2004a:505). Die gebruiksfrekwensie van die woord postmoderne teologie binne die eie konteks (wat ironies genoeg volgens modernkritiese opvattinge juis betekenis skep) gee vrymoedigheid om in hierdie studie wel deurgaans die begrip postmoderne teologie of postmoderne teoloog te gebruik.

<sup>5</sup> Vergelyk in dié verband veral die werk van Murphy (1996:x, 85). Die titel van haar publikasie is insiggewend: *Beyond Liberalism and Fundamentalism*.

<sup>6</sup> Let byvoorbeeld ook op hoe Herholdt (1998:223) met sy beskrywing van ’n gebroke integrasie nie wegkom van ’n universele stelling nie: “A suitable metaphor for integration is the recognition that all things interpret one another in a fractal (broken or irregular) way.”



benadering tuisbring, is dit duidelik dat integrasie binne die verskeidenheid en terminologie wat universaliteit veronderstel ook in postmoderne benaderings en bewerings onvermydelik is.

Die realiteit van spesialisering en diversifisering in ontwikkelende samelewings maak integrerende denke in elk geval noodsaaklik om oorspesialisering te voorkom. Vakidiote is seker een van die vernaamste gevare en probleme in 'n gespesialiseerde samelewing. Die spreekwoordelike doktor wat al hoe meer van al hoe minder af weet, is humoristies maar ook tragies. Weereens is die vraag nie of integrerende denke nodig is nie, maar eerder hoe dit sal uitsien met inagneming van die postmodernistiese gesigspunte wat naïewe veralgemening wantrou. Dit geld (veral) ook die teologie. Die netto effek van spesialisering in die teologie is dikwels dat daar sovele teologieë ontstaan, dat dit pluralisties gesproke, oneerlik begin lyk – en dit wys baie postmoderne teoloë graag uit – om hoegenaamd nog van teologie in die enkelvoud te praat. Die verskeidenheid begin dus om die eenheid te versluier en selfs te verslind. Die transmoderne benadering waarvoor hier betoog word, poog om hierdie oorspesialisering te voorkom.

Binne hierdie situasie is die dogmatikus/sistematiese teoloog veral maklik in die verleentheid maar ook bevoorreg om hierdie uitdagings onder die oë te sien en te probeer aanspreek. Uit die aard van hierdie vakgebied is die dogmatikus die een wat die resultate van verskillende teologiese dissiplines in hulle verskeidenheid probeer integreer. Heyns (1987:27) praat van die dogmatiek as die integrasiesentrum waar nie net teologiese vakrigtings nie maar ook die geesteswetenskaplike denke van ons tyd ontmoet. Behalwe dus vir 'n denkklimaat wat groot eise aan integrerende pogings stel en dit maklik met agterdog en selfs argwaan bejeën, is die dogmatikus ook verder in 'n bepaalde dilemma vanweë die feit dat die dogmatikus deur die besondere posisie binne die teologie, soos Miskotte dit gestel het, beide dilettant en dirigent is (vgl. Berkhof 1982:53). Aan die een kant bly die dogmatikus iemand wat nie volledig in ander teologiese vakgebiede ingegrawe kan wees nie; aan die ander kant moet die dogmatikus soos geen ander nie, ook ander teologiese velde ken en as voorsitter (vgl. Berkhof 1982:54) bymekaar bring en boonop 'n waardige dirigent wees. Die doel is om uiteindelik, soos Poythress (1987) dit stel, simfoniese teologie te laat hoor wat al die verskeidenheid in samehang laat weerklink – doksologies laat weerklink. Hieraan wil die voorgestelde transmoderne teologiese idee diensbaar wees en wel op simfonies-integrerende wyse.

Die resultaat hiervan hoef nie beperk te bly tot akademiese kringe nie. Dit gaan daarvoor om voornemende predikante geïntegreerd voor te brei om met die volle seën van die volle boodskap na mense te kom. Daarvoor is onder meer 'n visie op die verskeidenheid en die samehang van die teologie nodig. 'n Geïntegreerde en gebalanseerde bediening van die Woord is hieronder

byna ondenkbaar. In hierdie verband is daar ook die eksistensiële situasie van die skrywer wat hom dring om 'n bydrae op hierdie gebied te maak. Hy is deel van die tweede generasie van die Afrikaanse Protestantse Kerkverband. Dit is dikwels die taak van die tweede generasie om berekend verantwoording te doen van dit waarop die eerste generasie intuïtief en soms ook reaksionêr gereageer het. Midde-in 'n bepaalde stryd is ons eenvoudig net te subjektief betrokke om alle sake genuanseerd genoeg aan die orde te bring. Dit is dikwels die tweede generasie op wie die mantel val om met kritiese solidariteit te konsolideer, te sistematiseer en te nuanseer. So moet byvoorbeeld Algra (1965:146) dit stel dat die afskeiding in 1834 in Nederland aanvanklik begin het met 'n gevarieerde groep. Die jong leiers moes nog tot klaarheid kom oor baie sake. Dit was die taak van die tweede generasie, van mense soos Noordtjij, Bavinck en Gispens om die nodige nuanserings te verskaf.

Hoewel die skrywer homself nie op dieselfde *vlak* as laasgenoemde persone ag nie, bevind hy homself tog in dieselfde *posisie* en voel homself geroepe om vanuit sy bevoorregte posisie as tweede generasie leraar 'n bydrae tot 'n teologiese metode te maak wat vir sy kerkverband, maar hopelik ook wyer, van groot waarde sal wees. Die kerkverband van die skrywer (wat in 1987 tot stand gekom het) is nog jonk en die teologiese identiteit en metodologie is nog in 'n fase wat besonder oop is vir krities-solidêre bydraes uit eie kring. 'n Teologiese metode wat op hierdie stadium aangebied word, is dus 'n bydrae wat in 'n ontvanklike stadium van die kerkverband 'n rigtinggewende bydrae mag lewer. Terselfdertyd wil dit dan ook help om verantwoording af te lê teenoor vriend en vyand van wat in die kerkverband se teologie beoog word en hoe daar berekend op huidige metodologiese en hermeneutiese tendense gereageer word.

Hoe verloop die integrering van 'n verskeidenheid winspunte in die geskiedenis in 'n transmoderne model dan anders as in 'n postmoderne model? McLaren (2004:315-316) se postmoderne aanslag kan hier as voorbeeld geneem word. McLaren is een van die leiers in die "emergent church"-beweging (deur Niemandt vertaal as "ontluikende kerke" – vgl. 2007:46, e.v.). As sodanig is hy 'n belangrike voorbeeld aangesien sy invloed in Suid-Afrika merkbaar is. Hy noem kortweg die volgende tipiese denkwyses van modelle wat die postmodernisme nie meer as toereikend beskou nie: Daar is die diskursiewe denke wat die ontwikkeling van 'n idee liniêr volg; daar is ook die polemiese denke wat wil oorwin oor ander idees; die derde tipe noem hy die analitiese denke wat die komplekse geheel afbreek tot eenvoudiger dele en komplekse sake terug herlei na eenvoudiger oorsake. Die opsie wat McLaren verkies, verduidelik hy aan die hand van 'n nuwe boomerang wat gevorm het – dit omhels alles wat vooraf gegaan het. Hy noem hierdie denke "emergent thinking". Ook die woorde *integraal* en *integreerend* word gebruik om

hierdie denkwysse te beskrywe. Die oogmerk van hierdie studie is onder meer om 'n reformatoriese antwoord op hierdie tipe benadering wat op baie wyses manifesteer, te bied.<sup>7</sup>

Dit is belangrik om van McLaren se standpunt kennis te neem aangesien dit verteenwoordigend is van baie ander benaderings in die postmoderne teologiese beweging. Dit blyk selfs dat hier aan die begin van die een-en-twintigste eeu, die “emergent”-beweging die nuutste stimulus in die teologie vir baie kan word (vgl. Niemandt 2007 vir 'n positiewe waardering en Wells 2008 vir 'n negatiewe waardering). Daarom sal daar in hierdie studie noodwendig in gesprek getree word met postmoderne teologiese denkwyses. Dit sal dan ook telkens die geleentheid bied om aan te toon waar die voorgestelde transmoderne idee anders verloop as ander postmoderne modelle.

Hierdie reformatoriese ontwikkeling van 'n transmoderne teologiese idee vertoon verwantskappe met die multi-perspektiwiese benadering van Poythress (1987) wat sterk werk met die eenheid en die verskeidenheid in die teologie wat hy beskrywe as “simfoniese teologie”. Behalwe vir reformatoriese gesigspunte uit hierdie oord, word daar ook sterk aangesluit by bepaalde gesigspunte van hedendaagse reformatoriese teoloë wat deeglik die postmoderne benaderings ondersoek het soos McGrath, Horton, Vanhoozer, en Leithart — wat elk ook spesifieke denkskole verteenwoordig. Die studie toon ook, wat filosofiese gesigspunte betref, verwantskappe met die reformatoriese Wysbegeerte van die Wetsidee van Dooyeweerd in dié sin dat dit ook die verskillende aspekte van die werklikheid in sy verskeidenheid wil eerbiedig, sonder om een aspek te wil verabsoluteer (vgl. Strauss 2002b:127).<sup>8</sup> Daar is verder ook ooreenstemming met 'n spesifieke benadering van die kritiese realisme (verteenwoordig deur Bhaskar soos verduidelik in McGrath 2002:195-244, anders aangepak as Van Huyssteen [1986]1987:149-214). Ook die bydraes van die bewegings van die Radikale Ortodoksie sowel as die Paleo-Ortodoksie<sup>9</sup> word betrek in die daarstelling van 'n reformatoriese bydrae wat wel rekening hou met nuwere insigte, sonder om die reformatoriese identiteit prys te gee. Die basiese bydrae van hierdie studie is om deur 'n getroue verruiming van die reformatoriese teologie aan te toon dat dit steeds springlewendig is en in staat is om die eer van God, en die saligheid van mense van die een-en-twintigste eeu te dien.

---

<sup>7</sup> Van die bekendste manifestasies hiervan is wanneer menigvuldige tradisies of metafore naas mekaar gestel word met die beroep op “wysheid” om in 'n bepaalde geval te beoordeel watter tradisie of metafoor meer van pas is in 'n bepaalde konteks.

<sup>8</sup> Duvenage (2000:723-742) onderskei drie filosofiese denkstrome in Suid-Afrika. Daar is volgens hom die kontinentale en analitiese tradisies wat beide sterk teen die Britse idealisme reageer en derdens ook die Christelike tradisie. Laasgenoemde tradisie staan ook as die reformatoriese wysbegeerte bekend en hierin speel iemand soos Dooyeweerd se Wysbegeerte van die Wetsidee 'n prominente rol. Dit is veral DFM Strauss in Suid-Afrika wat tans wêreldwyd met sy werk, *Philosophy: Discipline of Disciplines* (2009) in hierdie tradisie toonaangewend is.

<sup>9</sup> Hierdie twee genoemde bewegings sal soms afgekort word: RO vir Radikale Ortodoksie en PO vir Paleo-Ortodoksie.

## **WAAROM SKOONHEID, HARMONIE EN WYSHEID?**

Dit bring reeds die derde vraag na vore: Waarom juis die woorde *skoonheid*, *harmonie* en *wysheid* wat gebruik word in hierdie studie?

Die antwoord hierop het 'n geskiedenis en kan nie anders as om in 'n kortverhaal vertel te word nie. In die soeke na 'n dinamies-voortbouende reformatoriese teologie het die skrywer dikwels by een of ander triade uitgekom wat blyk handige invalspoorte te wees om die uitdagings in teologiese metodiek op eenvoudige wyse onder die oë te sien. Een van die eerste bewuswordings hiervan het plaasgevind met die lees van my promotor, SA Strauss (1991:110), se peiling van die dogmatiek in Suid-Afrika. Met betrekking tot die groot publiseerders in die onlangse verlede, naamlik JA Heyns, WD Jonker en A König, merk Strauss op dat elkeen van hulle spesifiek vanuit 'n bepaalde unieke invalspoort werk: Heyns veral vanuit die sistematiese hoek, Jonker veral vanuit die historiese hoek en König veral vanuit die Bybels-teologiese hoek. Hy suggereer dan dat daar dalk in die toekoms gepoog moet word om duideliker vanuit al drie werksywyses gelyktydig te werk deur ons wat op hulle skouers staan. In 'n persoonlike gesprek het SA Strauss dit ook onafhanklik aan die skrywer genoem dat hy sou reken dat goeie dogmatiek uit drie dele behoort te bestaan: 'n eksegetiese gedeelte waar 'n bepaalde leer stelselmatig in die boeke van die Bybel nagegaan word, 'n dogma-historiese gedeelte waar gelet word op hoe die leer in die geskiedenis sy beslag gekry het, en laastens 'n dogmatiese gedeelte wat opnuut sistematiseer en toepas binne die huidige tydsgewrig.

In retrospeksie blyk dit dat die saad vir hierdie studie alreeds daar in die grond was. Verdere soeke het ook ander boeiende triades na vore gebring. SA Strauss (2005) identifiseer die volgende drieslag: Konfessionaliteit, Kontekstualiteit en Katolisiteit van die Kerk. Von Balthasar (vgl. Webster: [1988]2001) werk in sy teologie met die volgende bekende beginsels: waarheid ("truth"), goedheid ("goodness") en skoonheid ("beauty"). Aan die einde van sy dienstermyn beskryf Durand (2002:64-70) sy teologiese fases soos volg: Ewige waarhede, kontekstualiteit, metafoor. In 'n boeiende artikel waarna later teruggekom sal word, reageer DFM Strauss (2002b:127, 130-131) hierop deur daarop te wys dat hierdie fases nie vereensydig moet word nie, maar juis in hul onverbreeklike samehang die teologie beter mag eer. Getz (1974) weer skryf oor die kerk vanuit drie konvergerende lense: Nuwe Testamentiese beginsels, kerkgeskiedenis en kontemporêre behoeftes. Met die kennismaking van al hierdie variasie het die vraag spontaan na vore gedring of daar nie 'n wyse was waarop die meeste van hierdie drietalte in 'n effektiewe integrerende idee verreken kon word nie. Die antwoord op hierdie vraag vind neerslag in hierdie studie.

Via die “Classical Christian School”-beweging (vgl. Wilson 1991) het die skrywer die eerste keer kennis gemaak met die bekende lesing van Dorothy Sayers (vgl. Sayers [1947]1991), “Rediscovering the Lost Tools of Learning” wat in 1947 gelewer is. Hierin stel sy voor dat die klassieke Middeleeuse opvoedingsmodel steeds ongeëwenaard is en help om enige vakgebied te leer ken. Aan die hand van die bekende woorde in die retoriese tradisie - grammatika, dialektiek en retoriek – gaan sy kreatief te werk om aan te toon hoe elke vakgebied eintlik hierdie drie logiese fases het wat die diepgang van elke vakgebied inlei in hul onderling wederkerige werkinge. Voortspruitend hieruit het daar onlangs in Amerika die reeds genoemde “Classical Christian School”-beweging ontstaan wat getuig dat haar voorstel verstommend goeie resultate lewer. Die opvoedingsmodel word hier bewustelik ingerig aan die hand van die drie fases uit die klassieke *Trivium*-model. In reformatoriese teologiese kringe word meermale waarderend gewys op die waarde van Sayers se werk vir die teologie en spesifiek die genoemde lesing se waarde vir teologiese metodologie kom dikwels aan die orde (vgl. Poythress 2009: 34-35, 42; Clark 2003:internet; 2010:internet). Toe die skrywer in Suid-Afrika ook by Smit (2002:102, 103) vanuit ’n ander invalshoek en sonder enige verwysing na Sayers, van ’n soortgelyke voorstel as Sayers verneem vir teologiese metodologie, is bevestiging gevind vir die voorneme van hierdie studie. Smit is deeglik bewus van kritiek op modernistiese benaderings en steeds wil ook hy die benadering van die Middeleeuse retoriese tradisie, naamlik grammatika, dialektiek en retoriek inspan om behulpsaam te wees in ’n teologiese benadering wat sistematies en integrerend werk. Die vrugbaarheid van hierdie benadering vir die teologie word dus duidelik deur meer as een denkskool raakgesien.

Wat hierdie studie wil doen, is om spesifiek die gedagtes van Sayers oor die klassieke retoriese tradisie analogies in te span en kreatief te verwerk vir die beoogde transmoderne teologiese idee. Veral drie bronne was behulpsaam in hierdie verwerking: Eerstens was daar die genoemde “Classical Christian School” se beweging wat Sayers se bydrae alreeds uniek verwerk het met behulp van die woorde kennis, insig en wysheid. Andersyds was daar die genoemde studie van Parker wat in sy uiteensetting van die transmoderne model met die begrippe skoonheid, harmonie en wysheid werk. Laastens was daar die bydrae van ’n tydgenoot van Sayers, CS Lewis. By nadere ondersoek blyk dat ook die “Classical School”-beweging baie van Lewis se insigte verwerk het. Wat veral in hierdie studie se verwerking ’n rol gespeel het, is Lewis se uiteensetting van die verband tussen die verbeelding, die rede en die wil (vgl. Ward 2005:internet). Hierin is bevestiging gevind dat die rol van die verbeelding as orgaan van betekenisgewing belangrik is en dat nie net postmoderne denkers nie, maar ook iemand soos Lewis wat alreeds in sy tyd strydend met baie sentimente was wat vandag deur postmoderne

denkers hoog geag word, die belang van die verbeelding kon insien en inspan.<sup>10</sup> Hierdie genoemde bronne was veral diensbaar in die proses om Sayers se model analogies in te span en verbeeldingryk te probeer omwerk vir die transmoderne teologiese idee. Dit het geblyk dat Sayers se gebruikmaking van grammatika, dialektiek en retoriek inderdaad op reformatoriese wyse in verband gebring sou kon word met die transmoderne idee van skoonheid, harmonie en wysheid.

## **DIE ANALOGIE MET SAYERS**

Om verskeie redes is Sayers se gebruikmaking van die insigte van die klassieke retoriese tradisie die analogie vir hierdie studie. Sayers ([1947]1991:164) vestig byvoorbeeld die aandag daarop dat jy met baie harde werk en vele vakke nog steeds nie van iemand 'n selfstandige leerling gemaak het nie. Sy sluit haar betoog af met die volgende woorde:

*What use is it to pile task on task and prolong the days of labor, if at the close the chief object is left unattained? ... For the sole true end of education is simply this: to teach men how to learn for themselves; and whatever instruction fails to do this is effort spent in vain.*

Hierdie gevaar is nie denkbeeldig nie en die onrus bestaan wel dat baie studente, ook in die teologie, in die bestek van ses of sewe jaar se opleiding steeds 'n kakofonie van vakstemme met moeitevolle inspanning in die korttermyn geheue ingeswoeg het sonder om ooit werklik te integreer. Die vraag is dan of ons die binnewêreld van dit waaroor 'n bepaalde “wetenskap” gaan, in hierdie geval teologie, hoegenaamd leer ken het. Sayers ([1947]1991:149) is presies hieroor bekommerd:

*... although we often succeed in teaching our pupils "subjects", we fail lamentably on the whole in teaching them how to think: they learn everything, except the art of learning. It is as though we had taught a child, mechanically and by rule of thumb, to play "The Harmonious Blacksmith" upon the piano, but had never taught him the scale or how to read music; so that, having memorized "The Harmonious Blacksmith," he still had not the faintest notion how to proceed from that to tackle "The Last Rose of Summer".*

Sayers is oortuig dat die groot probleem daarin geleë is dat ons die “tools of learning” self verwaarloos het. Hierdie studie wil Sayers se oortuiging en voorstelle omskakel in iets wat van hulp kan wees om effektiewer te wees met teologiese opleiding en om 'n basiese wyse van

---

<sup>10</sup> Vergelyk in hierdie verband ook Lewis se bekende fantasieverhale van Narnia waar hy die verbeelding besonder effektief inspan. Vergelyk ook sy stryd teen tipiese postmoderne sentiment in Lewis ([1944]2007) se kritiese blik op die kultuur in sy werk *The Abolition of Man*.

integrasie en metodiek nie net oor te laat aan elkeen se eie kreatiwiteit nie. Sayers ([1947]1991:151) stel dit so:

*... modern education concentrates on "teaching subjects," leaving the method of thinking, arguing, and expressing one's conclusions to be picked up by the scholar as he goes along. Medieval education concentrated on first forging and learning to handle the tools of learning, using whatever subject came handy as a piece of material on which to doodle until the use of the tool became second nature.*

Dit is die gebruik van hierdie leergereedskap wat afkomstig is uit die Middeleeuse model van die *Trivium* wat sy wil rehabiliteer vir die gebruik van enige vakgebied. Hiervoor maak sy ([1947]1991:162) geen verskoning nie:

*But I am not here to consider the feelings of academic bodies: I am concerned only with the proper training of the mind to encounter and deal with the formidable mass of undigested problems presented to it by the modern world. For the tools of learning are the same, in any and every subject; and the person who knows how to use them will, at any age, get the mastery of a new subject in half the time and with a quarter of the effort expended by the person who has not the tools at his command. To learn six subjects without remembering how they were learnt does nothing to ease the approach to a seventh; to have learnt and remembered the art of learning makes the approach to every subject an open door.*

By hierdie punt sal die postfondasionele kritiek waarskynlik met krag na vore tree en wys op modernistiese en positivistiese voorveronderstellings. Let egter daarop dat Sayers haar model by die Middeleeue, 'n tydvak voor die modernisme, gaan haal. Sy praat voorts van die “art of learning”, iets wat meer as blote kognisie suggereer. Ook haar verwysing na teologie as die “mistress science” gee blyke dat sy teologie nog as die koningin van die wetenskappe beskou, iets wat nader aan postmoderne teologie lê as die modernisme (vgl. Grenz 2000:231-235). Verder het hierdie studie juis die doel om haar insigte te verwerk en nie klakkeloos oor te neem nie.

Sayers se voorstel behoort ten minste enige moeë onderwyser, maar ook teologiese professor en dominee vir 'n oomblik opgewonde te maak as daar aan werksladings gedink word. Vir die teologiese professor en dominee geld dit spesifiek met betrekking tot sy worstelinge oor hoe om vakspecialisasie en uitsig op die geheel van die teologie by mekaar te hou. Hierdie studie wil Sayers se voorstelle vir onderrig analogies in die teologie aanwend om effektiewe geroepe dissipels die wêreld in te stuur. Die bedoeling is dus dat nie net teologiese formasie en informasie aan fakulteite nie, maar ook gelowiges in die algemeen, gedien mag word deur middel van hierdie ontwerp — 'n idee wat diensbaar is aan teologie wat op alle vlakke prakties en doksologies wil wees. Dit is insiggewend dat Sayers ([1947]1991:158) reeds in 1947 antwoord op die beskuldiging wat eintlik as postmodern beskou word. Dit gaan daaroor dat haar

model te kognitief is en nie genoegsaam aandag gee aan die intuïtiewe sy waardeur ons eintlik gekondisioneer is nie:

*Logic has been discredited, partly because we have come to suppose that we are conditioned almost entirely by the intuitive and the unconscious. There is no time to argue whether this is true; I will simply observe that to neglect the proper training of the reason is the best possible way to make it true.*

Sayers se opmerking kom in postmoderne terme daarop neer dat die protes teen een vorm van kondisionering (logosentrisme) nie 'n ander vorm van kondisionering (die sosiale konteks wat inwerk op die intuïtiewe en onderbewuste) aanvaarbaar maak nie. Dit word voorts meermale in postmoderne werke erken dat postmodernisme in 'n seker sin radikaal nuut is en in 'n ander sin aspekte van modernisme insluit (vgl. Heroldt 1998:219; Niemandt 2007:24). Aangesien dit nie altyd so duidelik is waar die een ophou en ander begin nie, sal Sayers se model in oënskou geneem word met verrekening van postmoderne kritiek en die postmoderne paradigma.

Sayers se antipersipering van kritiek met 'n postmoderne toon help egter om te besef dat hierdie kritiek nie so uniek is nie en dat nuwe eensydighede nie aangespoor moet word nie. Wat wel belangrik in hierdie studie is, is om in die analogiese gebruikmaking van Sayers rekening te hou met die stortvloed van geskifte wat in reaksie teen die rasionalisme van die modernisme geskryf is. Dit hou ook in dat daar krities-waarderend gelet sal word op tipiese kenmerke en benaderings van die postmoderne paradigma.

Moontlike besware binne postmoderne konteks oor die gebruikmaking van Sayers se model sou die volgende kon wees: Postmoderne kurrikulering ag sisteemdenke en koherensie hoog en wil daarom prinsipiël anders te werk gaan. 'n Nie-liniêre interkonnektiewe benadering word eerder gekies en daarom sou daar reeds 'n basiese weerstand wees om liniêr te werk te gaan soos wat by Sayers die geval is. In postmoderne benaderings gaan dit eerder oor prosesse, selforganisasie en terugvoer. Boonop word nie-konseptuele wyses van ken soos intuïtiewe en mistieke wyses eksplisiet ingesluit in teologiese metodologie. Hierdie benaderings hang ook saam met die oortuiging dat die navorser realiteit konstrueer. Postmoderne benaderings sien voorts elke aspek as 'n uitdrukking van die geheel en wat die geheel veronderstel vanuit die spesifieke perspektief. Die geheel en die dele wat mekaar veronderstel word dus baie meer bewustelik ingesluit in die metodologie (vgl. Herholdt 1998:222-223).<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. in hierdie verband ook die onlangse opvoedkundige model van Marzano & Kendall (2006) met die tydbeproepte en opgedateerde weergawe van Bloom (Anderson & Krathwohl: 2000). Marzano stel 'n nuwe taksonomie voor op grond van postmoderne insigte. Verla die begrippe "metakognisie" en "self-sisteemdenke" speel 'n belangrike rol.



Dit is 'n vraag of standpunte wat as modernisties geëtiketteer word totaal mank gaan aan bogenoemde beskrywings. Nuwe modelle moet in elk geval eers wys dat dit die toets van die tyd deurstaan. Versigtige komplementering met nuwe benaderings lyk na 'n beter opsie. Met betrekking tot Sayers kan voorts gestel word dat dit opval dat sy in haar benadering wil aansluit by die bevatlikheid van die kind. Hoewel haar benadering liniêre en hiërargiese trekke vertoon (wat nog gladnie op sigself beteken dat dit wegwerplik is nie<sup>12</sup>), moet volledigheidshalwe ook genoem word dat sy aansluit by 'n model wat naas die kognitiewe perspektief in opvoedkundige sielkunde, bekend staan as die ontwikkelingsperspektief. Dit beteken dat 'n groter moontlikheid bestaan om insig te ontwikkel in inter- en intrapersoonlike verskille (vgl. Wikipedia 2010a:internet).

Verder kan ook genoem word dat Sayers in haar voorstel juis nie die rede wil verabsoluteer nie. Binne haar toepassing van die *Trivium*-model word woorde soos verbeelding (vgl. [1947]1991:157) van meet af aan gesuggereer. Sy kan later ook oor die dialektiese fase (vgl. [1947]1991:160-161) opmerk dat juis die verbeelding daartoe aanleiding gee dat besef word dat die rede en logika op sigself beperk is en dat 'n poëtiese benadering nodig is waar gewerk kan word met nuwe kontekste en telkens nuwe verbande wat getrek moet word:

*The imagination — usually dormant during the Pert age — will reawaken, and prompt them to suspect the limitations of logic and reason. This means that they are passing into the Poetic age and are ready to embark on the study of Rhetoric. The doors of the storehouse of knowledge should now be thrown open for them to browse about as they will. The things once learned by rote will be seen in new contexts ...*

Hierdie studie wil Sayers se voorstelle analogies verreken, juis omdat haar model in die finale poëtiese fase daarop uit is om die interrelasies van alle kennis met mekaar in verband te bring. Die interdisiplinêre benaderings wat tans baie gewild is (vgl. Gregersen & Van Huyssteen 1998; Van Huyssteen 1999) word dus ook in haar model geantisipeer. Vir haar is alle kennis verweef en ag sy juis die teologie uitnemend geskik om reg aan hierdie insig te laat geskied. Verwysend na teologie as die “mistress science” stel sy ([1947]1991:161) die volgende oor die finale fase van die *Trivium*:

*It would be well, I think, that each pupil should learn to do one, or two, subjects really well, while taking a few classes in subsidiary subjects so as to keep his mind open to the inter-relations of all knowledge ... for Dialectic will have shown all branches of learning to be inter-related, so Rhetoric will tend to show that all knowledge is one. To show this, and show why it is so, is pre-eminently the task of the Mistress science.*

---

<sup>12</sup> Vgl. die akroniem DIKW (Wikipedia 2010b:internet) wat baie nou by Sayers se voorstelle aansluit. Tot vandag toe nog word dit in verskillende sektore gebruik om te wys op 'n bepaalde relasie tussen *Data*, *Informasie*, *Kennis* en *Wysheid* en wat die moontlikheid van 'n bepaalde hiërargie en liniêre verband wel oophou.

Teologie wat nie daarop uit is om die hele lewe voor die aangesig van God in verband te bring nie, is nie die naam teologie werd nie. Sayers se voorstelle kan juis diensbaar wees aan die werklikheid hiervan met die teologie as uitgangspunt .

'n Verdere beswaar wat oor die keuse van hierdie model mag opduik, is dat teologie nie deur 'n vooraf opgestelde sisteem in 'n bepaalde drukgang geplaas moet word nie. Hierop kan geantwoord word dat een of ander metodologie in elk geval gevolg sal word. Die oogmerk met hierdie metodologie is in elk geval nie om 'n drukgang nie, maar eerder om ingange en uitgange te wees. Oor die *Trivium* kan Sayers stel dat die aard daarvan nie is om te leer nie, maar eerder 'n goeie voorbereiding is om te leer (vgl. Sayers [1947]1991:153). Dit is wat hierdie studie ook met die metodologie beoog — 'n ontwikkeling van 'n metodologie wat nie geslote is nie, maar wel verantwoord en as goeie wegspringplek dien om basiese hermeneutiese vaardighede met verskillende invalshoeke sinvol te kombineer. Dit is in elk geval ook 'n vraag of linière benaderings totaal prysgegee moet word net omdat postmoderne sentimente daarteen in reaksie is. 'n Benadering wat aspekte hiervan behou en inreken saam met postmoderne insigte, sou heel gemaklik binne postmoderne konteks verantwoord kon word.

Verder is dit ook so dat die die *saak* waarom dit in die Trivium gaan en wat hier as analogiese model gebruik word, wel meermale in die Skrif opduik. Harvey en Laurie Bluedorn (2001:483-495) bied in hul opvoedkundige handleiding wat geskoei is op die *Trivium* omvattende getuienis uit die Skrif om aan te dui waar die idee van die *Trivium* in die Skrif oral aan die orde kom. Uit 'n groot aantal tekste word aangetoon hoe die begrippe waaroor dit in die *Trivium* gaan — kennis, insig en wysheid — dikwels saam en interafhanklik gebruik word. Daar sal hier kortliks gewys word op verteenwoordigende voorbeelde. In die wysheidsgeskrifte is die begin van Spreuke (1:2-7) besonder treffend en is die verband tussen kennis, insig en wysheid opvallend. Ook in die profeties-apokaliptiese geskrifte van Daniël (1:4;2:21) vind ons die woorde. :

*... vernuftig in allerhande wysheid en in besit van kennis en insig in wetenskap, en wat bekwaam was om in die paleis van die koning te dien; en om hulle die skrif en die taal van die Chaldeërs te leer ... . Hy tog verander die tye en die geleenthede; Hy sit konings af en stel konings aan; Hy verleen wysheid aan die wyse manne en kennis aan die wat insig het ... (eie onderstreping).<sup>13</sup>*

Die bekendste voorbeeld hiervan is seker Kol. 1:9,10:

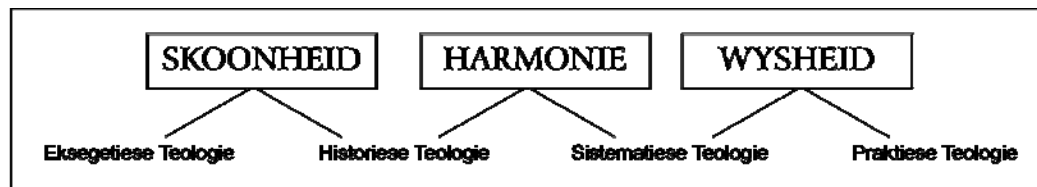
*Daarom hou ons ook nie op nie, van die dag af dat ons dit gehoor het, om vir julle te bid en te vra dat julle vervul mag word met die kennis van sy wil in alle wysheid en*

---

<sup>13</sup> Alle Afrikaanse Bybeltekste sal in hierdie studie geneem word uit die Ou Afrikaanse Bybelvertaling (OAB) van 1953.

*geestelike insig, sodat julle waardiglik voor die Here mag wandel om Hom in alles te behaag en julle in elke goeie werk vrug mag dra en in die kennis van God mag groei...*(eie onderstreping).

Dit is by hierdie betekenisvelde van kennis, insig en wysheid waarby hierdie studie wil aanhaak en ondersoek instel hoe die betekenisvelde aangewend kan word om as hermeneutiese invalshoeke in die teologie te dien. Die verskillende teologiese dissiplines en vakgroepe kan met die voorgestelde metodologie uit hul dikwels benoude eensaamheid gehaal en aan mekaar verbind word. Dit kom op die volgende wyse na vore wat 'n basiese voorstel en bydrae van hierdie studie is: Sou 'n mens die breë indeling van die teologie op die tradisionele wyse (vgl. Vos 1959:12) doen, sou die motief en basiese ondersoek van hierdie studie sketsmatig soos volg voorgestel kon word:



**Diagram 1**

Bostaande skets wil aantoon hoe die drie fases van Sayers se model, getransponeer in transmoderne terme, diens kan doen as integrerende brugdissiplines tussen die groot vakgroepe wat dan ook gebruik kan word om die hele teologiese veld in die oog te hou. Die doel hiermee is om die hele teologiese spektrum in eenvoud by mekaar te hou. Uiteindelik moet erken word dat daar nie 'n strakke liniêre voortgang van die een fase na die volgende fase is nie. Die fases deurdring en beïnvloed mekaar deur voortdurende terugvoer op mekaar. Tog is daar 'n orde waarmee daar ook nie sonder meer weggedoen wil word nie. Wat hierdie studie wil doen, is om ondersoek in te stel na hoe Sayers se model, getransponeer in 'n transmoderne idee, op reformatoriese wyse ontwikkel kan word. Dit bring mee dat daar spesifiek gesoek sal word hoe om die woorde *skoonheid*, *harmonie* en *wysheid* as brugdissiplines te gebruik wat die hele teologiese spektrum nader aan mekaar hou, maar ook te fokus op die wedersydse deurdringing en onderlinge beïnvloeding.

## **TIPERING VAN HIERDIE STUDIE**

Uit die aard van die navorsing val hierdie studie onder die tipering wat Mouton (2001:176-178) as meta-studie, modelbouend en filosofies-analities klassifiseer. Dit maak verder van analogiese beredenering gebruik, dit wil sê dat dit 'n model konstrueer op die basis van ooreenkomste met 'n ander verskynsel (vgl. Mouton 2001:177). Dit plaas onvermydelik hierdie studie in bepaalde bane met sy unieke voor- en nadele.

Mouton (2001:177, 178) noem as voordeel dat dit onder meer konseptuele koherensie in 'n veld van ondersoek mag bring en ons verstaan van die wêreld kan help vereenvoudig. Dit is ook behulpsaam met konseptuele verheldering asook met ideologie-kritiek. Hierdie voordele moenie gering geskat word nie. Dit is eenvoudig 'n feit dat mense op voetsoolvlak nie getrek word deur 'n saak wat te ingewikkeld voorkom nie. Dit is tog die taak van wetenskaplikes om te soek na wyses waarop komplekse sake op bevatlike wyse na almal oorgedra word. Dit is waarskynlik een van die redes waarom die krag van die metafoer nog altyd so intens waardeer is. Dit bring iets ingewikkelds op grondvlak tuis. Churchill se genoemde triade van “bloed, sweet en tranen” was in 'n sekere sin kragtiger as sy *History of the English-Speaking People*. Dit, eerder as volume op volume van nuansering, het gewone mense geïnspireer om heroïes te veg (vgl. Wilson 2010a:internet).

Hierdie feit kan geweldige positiewe, maar ongelukkig ook negatiewe gevolge hê. Ideologieë wat op grondvlak werksaam is, kan so doeltreffend bekamp maar ook bevorder word. Reynolds (2006:internet) wys daarop dat dit juis die eenvoud van Vladimir Lenin se eenvoudige, konsekwente wêreldbeskouing was wat Rusland omgekeer het. Hy het 'n antwoord gehad op die vraag hoe ons dan sal lewe. Sy genoemde triade van eenvoud, “vrede, brood en grond”, het baie vir sy saak gewen. Indien dit aanvaar word dat elke wêreldbeskouing ten diepste te make het met een of ander teologiese verankering, moet erken word dat 'n eenvoudige, konsekwente en getroue teologiese model baie kan beteken om behulpsaam te wees in die vestiging van 'n Godvererende wêreldbeskouing en lewe.

Mouton (2001:177, 179) wys as nadele van so 'n studie uit dat dit juis maklik nie in hierdie doel slaag nie en dan meer verwarring as klarigheid kan bring. Aan die ander kant kan dit weer oorvereenvoudigend te werk gaan. Hy wys ook daarop dat so 'n studie maklik so abstrak kan raak dat dit moeilik is om te sien hoe dit in die praktyk kan diens doen. Reduksionisme kan inderdaad baie maklik in hierdie studie gepleeg word. Die hele kruitvat van hermeneutiek wat kort-kort in die teologie ontplof, het hier 'n lont wat eenvoudig nie geïgnoreer kan word nie. Binne 'n konteks waar talle sake uiteindelik na hermeneutiese beslissings teruggevoer word, is dit baie belangrik dat die metodologie 'n baie berekende hermeneutiek sal reflekteer.

Vosloo (2009:281) verwys by geleentheid in 'n ander verband na “'n verantwoordelike historiese hermeneutiek.” Dit is wat ook hier beoog word. Dit blyk die beste manier te wees om hermeneutiese debatte van tans binne wyer konteks in die oog te kry. Indien hierdie studie nie deeglike hermeneutiese verantwoording kan aflê van hoe die woorde *skoonheid*, *harmonie* en *wysheid* ook hermeneuties ingespan word nie, is die gevaar van oppervlakkigheid en reduksionisme inderdaad groot. Om daarom blyke van respek vir die hermeneutiese plofkrag te

toon en dit so te hanteer dat die krag daarvan diensbaar gestel word in hierdie studie, sal daar in die eerste afdeling histories by sleutelmomente in die hermeneutiese geskiedenis stilgestaan word ten einde basiese sake in hul mindere komplekse gestalte in die oog te kry en na te gaan hoe dit uitgegroeï het tot die gestaltes waarin ons tans daarmee te doen kry. Die doel is om hierdeur ingeligte hermeneutiese verantwoording af te lê van die oortuigings wat rigtinggewend in hierdie studie is. Hierdie verantwoordelike historiese hermeneutiek sal dan help om in die tweede afdeling waar die model gestalte vind gemaklik terug te verwys na hermeneutiese beslissings wat reeds gemaak is.

Mouton noem egter ook die gevaar van abstraksie. Om hierdie gevaar gedeeltelik te probeer ondervang, sal die studie telkens poog om aan die einde van 'n afdeling voorstelle te maak van hoe hierdie benadering deur middel van brugdisiplines daar mag uitsien. Vanuit die meta-teoretiese aard van hierdie studie sal van genoegsame verteenwoordigende tekste gebruik gemaak word om tot geldige afleidings te kan kom. Vanweë die omvang van die veld van ondersoek is dit onvermydelik dat daar in gesprek getree sal word met en gebruik gemaak sal word van verteenwoordigende denkskole en bestaande modelle. Die verteenwoordigende tekste sal dus ook dikwels gekies word uit tekste wat bepaalde denkskole van die reformatoriese teologie en wysbegeerte, asook die postmoderne teologie en filosofie verteenwoordig. Die studie is van so 'n aard dat daar nie in volle detail op kleinere nuanserings ingegaan kan word nie. Daar sal dus dikwels op verteenwoordigende tipes en modelle gefokus word wat oor tyd heen in 'n bepaalde veld geïdentifiseer is. Hiervoor moet daar noodwendig staatgemaak word op tiperings in sekondêre literatuur. Dit gee verdere aanleiding tot die kritiek van reduksionisme. Hiermee word die verwyte bedoel dat nie net modelle oorvereenvoudigings inhou nie, maar ook dat 'n spesifieke eksponent se model verder oorvereenvoudig word om in te pas by 'n breë meta-tipering. Hierdie induktiewe werkswyse het tot gevolg dat oorvereenvoudiging 'n definitiewe gevaar is in die daarstelling van 'n meta-model.

Hierop kan daar soos volg geantwoord word: Daar sal altyd die verwyte wees teenoor enigeen wat hom/haar op die veld van meta-tipering begeef dat 'n spesifieke eksponent se benadering oorvereenvoudig is om in te pas by 'n breë tipering. Solank die tiperings verantwoordbaar gedoen word, bring dit egter 'n bepaalde gesprek op gang wat help om bewus te word van die verskillende modelle en paradigmas wat in die mark (of op die "speelgrond") beskikbaar is en selfs van denkskole waarin daar maklik naïef rondgeswem kan word. 'n Studie soos hierdie kan vanweë sy omvang eenvoudig nie daarop aanspraak maak om alle primêre bronne in detail te beheers nie. Om die metafoor van die dirigent te gebruik — die studie veronderstel onderlegdheid in bepaalde instrumente en sou as dit moes, tyd kon maak om bepaalde

instrumente beter onder die knie te kry maar die aard van die huidige staanplek vra eerder dat die bespeling van die instrumente waardeer en in verband gebring word met ander instrumente se bespeling ten einde die simfonie te dien.

Wat wel gedoen kan word om die potensiële gevaar te probeer voorkom, is om tiperingstudies met mekaar te vergelyk en waar moontlik en nodig, wel terug te gaan tot primêre bronne. Om die gevaar van verkeerde induktiewe gevolgtrekkings aan te dui, is uiteindelik ook 'n saak van proe. Indien Thielicke (1962:26) reg is, is daar ook die resonansie in die hart van die gelowige wat intuïtief wil saamsing waar die bediening van die Woord van God geëer word. Die teologiese palet word dus deur hierdie studie op die proef gestel, maar het uiteindelik net waarde as dit in die praktyk 'n verskil maak in predikante en professore se bediening. Net tyd wys werklik uit of 'n studie soos hierdie meer waarde het as bloot 'n (baie duur) deurstopper. Wat hierdie studie egter wel kan doen, is om die akkoorde van skoonheid, harmonie en wysheid so aan te bied dat dit ten minste na 'n geloofwaardige poging lyk, smaak en klink om 'n bydrae te maak op die meta-vlak van modelvormende bydraes.

# DEEL I

## HOOFSTUK 2

### HISTORIES-HERMENEUTIESE VERANTWOORDING

#### 2.1 INLEIDING

Hermeneutiek is so oud soos die mens self en kan teruggevoer word na die tuin van Eden waar die vraag opklink: “Het God werklik gesê?” Die kanon self verskaf reeds die belangrikste hermeneutiese aanduiders vir getroue hermeneutiek.<sup>14</sup> Maar wat is dit presies? Dit is hierdie basiese teologies-hermeneutiese oorwegings waarvoor daar in die geskiedenis geworstel is, met die teks van die Skrif asook die konteks van die bepaalde tydperk voor oë waarop daar in hierdie afdeling ingegaan sal word.<sup>15</sup> In hierdie studie word daar begin om hierdie boeiende verhaal van interpretasie te vertel vanaf die tydperk van die Patristiese vaders. Natuurlik is hierdie vertelling ook hermeneuties! In hierdie afdeling word dit bewustelik gedoen met die oogmerk om tot ’n verantwoorde hermeneutiese standpunt te kom wat diensbaar mag wees aan die teologiese idee wat in hierdie studie voorgestel word. Dit wil dus soekend aan die hand van die geskiedenis die verskillende interpretasies interpreteer en daarvoor verantwoording doen in die ontwikkeling van ’n ingeligte transmoderne hermeneutiek.

#### 2.2 KERKVADERS

Bray (1996:95) wys daarop dat die tyd van die Patristiek ’n tydperk was waarin Christene hulle moes verantwoord teenoor die (1) Judaïsme, (2) die misteriekultusse asook (3) die Hellenistiese filosofie. Hierdie feite kan maklik te lig getakseer word. Die transmoderne verbeelding vind reeds hier tendense wat gebruik kan word vir improvisasie in nuwe kontekste.<sup>16</sup> Word die sake waarvoor dit gegaan het vir hierdie studie oorgeklank, word die relevansie van hierdie tydperk dramaties verhoog: (1) die verhouding tussen Ou en Nuwe Testament; (2) die optrede teenoor sinkretisme; (3) die invloed van filosofiese strominge. Trimp (1986:18, 19) wys op ’n basiese teologiese oorweging wat belangrik is om die konteks van daardie tyd asook die relevansie tot in ons dag te verstaan. Hy kontrasteer die horisontale verlossing wat met God se volk in die geskiedenis plaasvind met ’n vertikale reis van verlossing waarvoor gedroom, gefantaseer en

---

<sup>14</sup> Vgl. die belydenis *scriptura sui ipsius interpres*: Die Skrif verklaar homself.

<sup>15</sup> Diepte-onderzoek sou sekerlik ook moes stilstaan by die hele vraagstuk na hoe die Joodse hermeneutiek en die Nuwe Testament interpretasie van die Ou Testament met mekaar vergelyk. Vir die doeleindes van die studie sal dit hier slegs aandag kry soos wat die hermeneutiese geskiedenis sedert die kerkvaders die saak beoordeel het.

<sup>16</sup> Vir die kwessie van improvisasie in nuwe kontekste, raadpleeg 4.3.

gefilosofeer word en waar die mens teruggaan tot die goddelike lig. Hierdie tweede gedagtegang verbind hy dan met die platonisme, die neo-platonisme en ook Oosterse gedagtekonstruksies. Hy wys daarop hoe hierdie tweede gedagtegang vermeng is met die Joodse mistiek asook met woorde en begrippe uit die Nuwe Testament om 'n mengsel van religieuse denkbearde te vorm wat as die Christelike gnostiek bekendstaan. Dit sou vanaf die kultuurstad Alexandrië mettertyd tot 'n invloedryke gedagtegeheel uitgroe.

Trimp (1986:22) stel hierteenoor dat die erkenning van die historisiteit van die werk van God, sy heil en sy openbaring, dié wapen teen platonisme, gnostisisme en dualisme is. Gegewe die uitdagings van die sogenaamde Nuwe Hervorming wat deur middel van die panenteïsme vandag weer die gnostisisme wil rehabiliteer, asook die Oosterse gedagtekonstruksies waarvoor die postmodernistiese filosofie 'n besondere affiniteit het, is hierdie opmerkings van Trimp belangrik om die hermeneutiese en teologiese relevansie van daardie tydperk uit te wys. Dit wys ook alreeds in watter rigting die kritiese stellinginnames gesoek moet word. Hierin funksioneer Irenaeus en Tertullianus as belangrike figure.

### 2.2.1 IRENAEUS (±130-202) EN TERTULLIANUS (160-220)

Voordat daar spesifiek na hierdie persone gekyk word, is daar 'n algemene opmerking van Bray (1996:97) wat belangrik is om die algemene benadering van die tydperk te verstaan. Dit is dat die pre-sistematiese Bybelse eksegeese deur 'n baie definitiewe Christologiese en Christosentriese benadering gekenmerk is. Volgens Bray is dit foutief om hierdie hermeneutiek bloot as allegories of tipologies te tipeer:

*It is therefore wrong to say that typology or allegory formed the basis of their hermeneutic. The factor which gave unity to their exegesis was the person and work of Christ.*

Hy wys daarop dat hierdie uitgangspunt beide allegoriese en tipologiese tendense tot gevolg gehad het en dat die verskillende skole hul eie weergawes daarvan gehad het maar dat almal dit eens was dat die uitleg radikaal Christologies en ook geestelik moes wees in die sin dat die betekenis uiteindelik in Christus eers tot sy volle reg kom.<sup>17</sup> Hierdie uitspraak is belangrik omdat daar so maklik uitgegaan kan word van gekykte tiperings van allegorie of tipologie. Dit sal weldra onder bespreking kom, maar hier is dit reeds belangrik om daarop te let waarom die verskille tussen sake soos tipologie en allegorie baie meer genuanseerd aan die orde gestel moet word. Sekere weergawes van die *allegoria* van die Alexandrynse skool en *theoria* van die

---

<sup>17</sup> Oor die hedendaagse relevansie van die verband tussen Christosentriese uitleg en tipologie, kyk Vanhoozer (2005:221-223). Vir verdere bespreking hiervan, kyk 3.4.4.3.



Antiocheense skool wat later aan die orde kom, kom baie naby aan mekaar en die rede hiervoor moet in bogenoemde aanhaling van Bray gesoek word. Dit roep reeds die vraag na vore na hoe Christosentriese uitleg legitiem beoefen word en hoe beide allegorie en tipologie hiermee in verband gebring moet word.

Die heilshistoriese benadering wat kenmerkend van hierdie tydperk is, word deur die genoemde twee verteenwoordigende figure op verskillende wyses uitgewerk – Irenaeus werk dit rekapitulerend uit en Tertullianus liniêr (vgl. Bray 1996:98).

Irenaeus, veral bekend vir sy werk *Adversus Haereses Omnes*, sien die nuwe bedeling na Christus nie as bedoel om die ou bedeling te verplaas nie, maar eerder om dit in Christus te herstel. Christus kom doen alles oor wat verkeerd gegaan het en herstel dit so. So kan die skepping in die voleinding terugkeer tot die volkome staat waarin dit oorspronklik was deur die reddende werk van Christus (vgl. Osborn 2001:115, 116). Trimp (1986:22) sit Irenaeus se basiese benadering helder uiteen:

*Het was de polemiek van Irenaeus tegen de gnostiek, die deze leerling van Polycarpus uit Smyrna ... in de tweede eeuw deed nadenken over de heilsgeschiedenis en hem de kernbegrippen voor een heilshistoriesche kijk op de bijbelse geschiedenis deed formuleren. Irenaeus heeft ernaar gemaakt met de kernwoorden van Paulus' lange volzin in Ef. 1:3-14 en hij heeft voor deze woorden (met name voor het woord oikonomia) plaats ingeruimd in de dogmatische bezinning. Zo heeft deze man de grondslag gelegd voor wat in de formules van het Apostolicum tot het bezit van de kerk der eeuwen zou worden: de belijdenis van de levende God overeenkomstig zijn trinitarisch-historische openbaring.*

Dit is nodig om 'n wyle langer by Irenaeus stil te staan. Hy is die uitnemende en relevante voorbeeld vir hierdie studie in die tweede eeu. Luister jy na hom, klink dit of jy inluister by 'n hedendaagse reformatoriese gespreksgroep.<sup>18</sup> Wat hier volg, is verdere opsommende gedagtes oor Irenaeus wat by Grant & Tracy (1963[1984]:48-51; vgl. ook Childs 1992:30-33 en Osborn 2001:97-140) teruggevind kan word.

Irenaeus word as die vader van die sg. outoritatiwe eksegetiese gesien wat die reël van die geloof (die *regula fidei*) voorop gestel het en wat 'n kenmerkende trek in vele patristiese geskrifte was. Daar moet iewers vastigheid vir gelowiges wees in hul interpretasie van die Skrifte en dit moet gesoek word in hoe gelowiges oor tyd heen algemeen die Skrifte verstaan het. Die verhouding tussen die Ou en die Nuwe Testament word by hom meer histories as enigiemand verstaan en die blywende waarde van die wet word gehandhaaf. Die Ou Testament is binne hierdie siening vol

---

<sup>18</sup> Vgl. byvoorbeeld in hierdie verband Noms (2007:560) se uitspraak: "It is his opponents' worldview and not their exegetical method that Irenaeus systematically repudiates."

van tipes van die evangelie. Sy groot beswaar teenoor sy teenstanders is dat hulle die volgorde en konteks van die Skrif nie in berekening bring nie en dat duideliker dele in die lig van moeiliker dele verklaar moet word. Ook vir die gelowige vandag sou Irenaeus, wat hierdie basiese reformatoriese gesigspunte reeds so helder uiteengesit het, dus steeds baie kon beteken het. Dit bevestig ook dat die reformatoriese gesigspunt van hierdie studie sy wortels baie verder terugvind as net die sestiende eeu.

Die benadering van Irenaeus kontrasteer Bray (1996:98-99) op insiggewende wyse met Tertullianus. Tertullianus takel verskillende Gnostiese sektes sowel as Marcion in sy bekende werk *De Praescriptione Haereticorum*. Bray wys daarop dat Tertullianus teenoor Irenaeus se meer sikliese benadering 'n meer liniêre benadering tot die geskiedenis het waarvolgens die openbaring van die Vader en die Seun en die Heilige Gees mekaar opvolg. Wat vir hierdie studie van besondere waarde is en wat hier onderstreep kan word, is dat hy daarop wys dat beide hierdie verteenwoordigende benaderings binne 'n tipologiese benadering 'n tuiste kon vind. Dit is egter nog 'n vraag wat hiermee spesifiek bedoel word. 'n Paar toepaslike opmerkings hieroor is van pas.

Dit is belangrik om raak te sien dat die tipologiese metode 'n geskiedenis toon wat saamloop met heilshistoriese benaderings. In die nabye verlede het gewaardeerde geleerdes soos Goppelt ([1939]1982) en Von Rad ([1975]1979:364-371), hoewel verskillend, die saak van tipologie opnuut aanhangig gemaak. Die standpuntinname hieroor word ontwikkel soos die studie aangroei.<sup>19</sup> Hier moet reeds gelet word op die konteks waarin die saak reeds vroeg in die kerkgeskiedenis aan die orde gekom het.

Let op die relevansie: Die verskillende benaderings van Irenaeus en Tertullianus sou in die geskiedenis homself herhaal. Kreitzer (1997:66-69) toon aan dat iemand soos Moltmann en die Wêreldraad van Kerke baie sterk met 'n derde artikel-teologie werk wat ooreenstem met 'n anabaptistiese *nova creatio* benadering. Hiervolgens is dit wat die era van die Heilige Gees bring, 'n totale *novum* in die geskiedenis.

Hierteenoor stel Kreitzer dan die gereformeerde benadering wat baie nouer aansluiting vind by Irenaeus se *recapitulatio* benadering. Word hierdie saak verder vergelyk met Tertullianus wat alreeds in sy tyd met sy liniêre benadering selfs ruimte vir die Montaniste gemaak het, versterk dit die vermoede dat daar uiteindelik definitiewe teologiese konsekwensies in hierdie twee benaderings is. Bray (1996:99) self maak die toepassing dat die hele verskil tussen die benaderings van die kerk in die Ooste en Weste ook hierna teruggevoer kan word.

---

<sup>19</sup> Kyk in hierdie studie veral 2.2.2 en 3.4.4.3.

Om die hermeneutiese verhaal verder te voer: Grant & Tracy (1963[1984]:51) wys daarop dat Irenaeus nie die taal van die opgevoede Alexandrië kon praat nie. Die gesag van die Skrif was belangrik maar binne die konteks van Alexandrië moes dit duideliker uitbring word dat dit ook redelik (rasioneel) was. 'n Ander vorm van interpretasie is hiervoor gesoek. Of dit geslaagd was, is 'n ander saak maar dit bring die metode van die Alexandrynse skool en sy hoofeksponeer, Origenes, na vore.

## 2.2.2 ORIGENES (185-254)

Die konteks waarbinne Origenes optree, het bepaalde eise aan gelowiges gestel. Alexandrië met sy rykdom en Hellenistiese kultuur het unieke uitdagings vir Christene ingehou. Bray (1996:99) maak spesifiek melding van die Hellenistiese literêre kritici. Dit klink eintlik baie kontemporêr, veral as onthou word dat daar aangesluit is by die gangbare uitlegmetodes en literêre teorieë van die tyd.<sup>20</sup> Die metodes het veral duidelik na vore getree in hoe die Homeriese gedigte uitgelê is. Dit het gegaan om die uitdaging oor hoe daar in die hede sin gemaak moes word uit geskrifte van die verlede, wat soms of dikwels in 'n veranderde wêreldbeeld nie sin gemaak het in die hede nie. Hierdie uitdaging wat steeds relevant is sou by Origenes met krag na vore tree. In wese gaan dit oor die kwessie van allegorie. Voordat daar by Origenes stilgestaan word, is dit belangrik om ter wille van misverstand eers 'n duideliker beeld te vorm van wat in die geding is wanneer daar in die hermeneutiek sprake is van allegorie.

### 2.2.2.1 Misverstande oor Allegorie

Grondin ([1991]1994:23,24) noem dit die “experience of unintelligibility” wat ouer geskrifte veroorsaak het. Die verband wat hy aantoon met allegorie is van uitnemende belang vir elkeen wat die gebruik van allegorie denkend wil gebruik:

*Such consideration first begins when understanding is put to the test by passages in religions and mythic tradition that have become objectionable ... Thus such passages required 'allegorical' reinterpretation. The beginnings of this reinterpretation lead back to Stoic philosophy, which worked out a procedure for systematic, rationalizing, and hence allegorical interpretation of myth.*

As Grondin dan kan praat van allegoriserings as sistematiese rasionalisering en selfs herinterpretasie en later (vgl. [1991]1994:31) selfs kan noem dat die metode voortleef in die onderskeidings van letterlike/figuurlike en betekende/betekenis wat steeds gebruik word, word besef dat daar 'n sin is waarin allegorie 'n onvermydelik algemene verskynsel in hermeneutiek

---

<sup>20</sup> Let op die relevansie: Die versoeking tot kontekstualisme en die invloed van taalteorieë op die teologie is eeu-oud.

genoem kan word. Dit is 'n basiese saak wat na vore tree, die oomblik dat jy jou in 'n latere verstaansituasie bevind. Die gonswoord “herinterpretasie” is vandag seker een van die duidelikste tekens van die aktualiteit van die saak.<sup>21</sup>

Silva ([1987]1996:44, 45, 57) wys in hierdie verband uit dat dit duidelik verstaan moet word dat die woord allegorie dikwels, soos by Origenes, gebruik is om *alle* figuurlike gebruike soos metafoor, antropomorfisme, tipologie, *sensus plenior* en onthistorisering in te sluit.

Dit wil dus blyk dat daar 'n goeie en 'n slegte sin is waarin van allegorie gepraat kan word. Ook Hirsch (vgl. 1984;1994:562-566) merk hieroor op dat daar 'n allegoriese element noodwendig en noodsaaklik teenwoordig is wanneer betekenis in 'n latere tyd bepaal word. Hy noem dit die vermoë om betekenis te vind wat nie die oorspronklike outeur of gehoor direk kon konstrueer nie en beskou dit as 'n implisiete kenmerk in die interpretasie van alle geskifte wat bedoel om oor tyd heen toepaslik te wees. In die lig van die literêre teorie van iemand soos Paul Ricoeur met sy sogenaamde *reservoir* van betekenis en die feit dat daar juis deur latere lesers betekenis toegevoeg kan word, maak hierdie allegoriese element so “(post)modern” as wat kan kom (vgl. Silva [1987]1996:50). So gesien, kan die Christologiese uitleg ook as 'n bepaalde legitieme vorm van allegoriese uitleg gesien word wat van buite (vanuit Christus) sin gee. Daarom kan Jeanrond (vgl. [1991]2002:18, 19) ook daarvan praat dat, vanuit die Ou Testament alleen beskou, Christologiese betekenis allegories was. Dit is waarskynlik in hierdie rigting wat die positiewe uiteensetting van allegorie verstaan moet word, wat ook voorkom in Galasiërs 4 en waarnatoe daar terugkeer sal word.

Binne hierdie breëre verstaan van die woord is enige metode wat van buite af betekenis aan 'n teks gee dus allegories van aard. Dit sluit enige metode in wat bo, onder, langs, of agter die teks na 'n verstaansprinsipe gaan soek om die teks aanvaarbaar in die nuwe tyd te maak. In hierdie breëre verstaan gaan dit dus nie daaroor óf allegorie ingespan word nie, maar eerder hóé dit ingespan word.<sup>22</sup> Die hermeneutikus Gadamer (vgl. [1960]1989:69) is tans dan ook daarvoor bekend dat hy allegorie se rehabilitasie in die hermeneutiek uitgewys het.

Dit is waarskynlik in hierdie sin dat dit waardeer moet word dat iemand soos Tolkien (1981:145) oor allegorie die volgende kon sê: “And, of course, the more ‘life’ a story has the more readily will it be susceptible of allegorical interpretations ...” Sy tydgenoot en vriend, CS Lewis

---

<sup>21</sup> Die stilte oor die verband tussen allegorie, kontekstualisme en herinterpretasie word tans nog te min in teologiese gesprekke gelê. Raadpleeg ook 2.13;2.16 en 5.5

<sup>22</sup> Die reformatoriese struktuur-rigting onderskeid sou dus ook op allegorie toegepas kon word.

([1936]1973:60) kan hierdie saak ook op metaforiek betrek: “... every metaphor is an allegory in little.”

Wanneer selfs ’n Bybelkritikus uit ’n totaal ander oord en van die formaat van James Barr (1989:15) erken dat allegoriese interpretasie toelaatbaar is onder moderne geleerdes en ook reeds aan die gang is, word besef waarom Brett (1995:78) kan stel dat sommige histories-kritiese metodes wat sterk met politieke motiewe as verklarings werk wat die teks se ontstaan help vorm het, eintlik met politiese allegorie as verstaansprinsipe werk.<sup>23</sup> Hy beskou die volgende as voorbeeld van polities allegoriese interpretasie:

*Scholars see no impropriety in suggesting motives such as legitimating the appropriation of Jerusalem and its cult.*

So word dit duidelik dat allegorie onvermydelik is en daarom is die vraag eerder wanneer dit dan veroordeel moet word. Die rooi ligte behoort te flits wanneer dit bloot probeer om dokumente vir ’n nuwere tyd aanvaarbaar te maak (vgl. Trimp 1986:24). Wanneer dit die tydsgees is wat die deurslag gee in betekenisgewing en daar geen ander kontrolemiddel is nie, kan feitlik enigiets kwytgeraak word.

Hans Frei (1974) het in die onlangse verlede baie gedoen om gesofistikeerde weergawes van hierdie misbruik aan die kaak te stel. Hy het Bybelkritici gedaag dat hulle die betekenis van die teks los van die literêre vorm soek en dit in feite “agter” die teks of “bo” die teks wil soek. Dikwels word betekenis in iets anders as die verhaal self gesoek. Die literêre sin word as middel tot ’n ander doel gebruik – om agter die letter te gaan soek na ’n vermeende historiese konteks. Dit is presies waaroor allegorie gaan. ’n Bepaalde allegoriseringsmetodiek word los van die bedoeling van die teks ingespan om die “experience of unintelligibility” te oorkom. Vanhoozer (1998:308) het waardering vir Frei se insigte en pas hierdie saak verder toe. Sy toepassings kan as nuwe ontmaskerings van moderne en postmoderne vorme van allegoriserings beskou word:

*Frei brilliantly demonstrates meaning and truth of the Gospel eclipsed whenever one seeks to interpret in terms of independent description of subject matter. This happens in gnosticism and demythologising alike ... ascribing primacy or centrality to ... existential possibilities, social liberation, rights of women.*

---

<sup>23</sup> Dit sou interessant wees om te verneem hoeveel Ou en Nuwe Testamentici dit sou erken dat ’n reconstruering van die ontstaansgeskiedenis van ’n teks op ’n vorm van politieke allegorie neerkom. Reinstorf en Van Aarde (2002: 727-728) noem wel verskeie bronne met betrekking tot die Nuwe Testamentiese bydraes wat die terugkeer van allegorie verwelkom. Hulle wys op onderskeide tussen allegorie (as retoriese instrument wat figuurlike betekenis anderkant die letterlike betekenis dien), allegoriseer (anakronistiese interpretasie) en allegorisasie (as uitbreiding van ’n eenvoudiger allegorie in die teks). Hulle is van mening dat die onderskeide maklik ’n semantiese debat kan raak, maar het tog bepaalde simpatie met die onderskeid wat nie soseer allegorie nie, maar eerder allegoriserings (anakronistiese interpretasie) onaanvaarbaar vind. Hulle is ook positief oor die mening dat allegorie ’n modus van dink en verstaan is. Die vraag is egter of bogenoemde voorbeeld van politieke allegorie as allegoriserings erken sal word.

Die ander saak wat hierby aansluit en wat Frei nie genoegsaam waardeer het nie, is die historiese karakter van God se heilswerk op aarde. Trimp (1986:23) neem hieroor sterk standpunt in. Hy wys daarop dat die aanvaarbaarmaking van tekste nie meer aanvaarbaar is as dit alles wat histories beskryf is, ombuig tot 'n simbool van 'n hoëre werklikheid nie. Dit is dan niks anders nie as weereens 'n strewe om die tydlose, ewige waarhede agter en bo die simbole te ontdek. So is ons dan opnuut besig om die horisontale weg van God in die geskiedenis om te buig tot die vertikale weg van ons diepsinnige interpretasies wat in diens staan van ons weg terug na die ligbron, en dus gnostisisme toe.

Veral die onthistorisering van die teks blyk telkens die kritiese punt van oortreding te wees. “Die historiese feitelijkheid doet op geen enkele manier ter sake”(1986:23). Oor hierdie misbruik moet daar sterk standpunt ingeneem word en hierin is Trimp (1986:25) se toepassing op die Ou Testament leidinggewend:

*Want het Oude Testament is een door en door historisch boek, waarin wij de openbaring van de levende God ontmoeten. Deze God heeft Zichzelf in de geschiedenis geopenbaard en heeft Zich met zijn volk op weg begeven naar de toekomst van de beloofde Messias. Daarom moet het Oude Testament een open einde hebben.*

Trimp wys dan daarop dat enige allegoriese verklaring wat bloot wys hede aan die teks wil ontwing die teks van die Ou Testament verkrag en vermink. Hy bring ook hierdie saak soos volg in verband met die heilsgeskiedenis:

*Wie dat doet, grijpt in de dynamiek van de geschiedenis in en zet een rijdende wagen stil. Hij heeft geen oog voor het voor-lopig karakter van het oude verbond.*

Tog gee hy toe dat Paulus die woord allegorie in Galasiërs 4 gebruik, maar dan, “zonder ook maar één moment aan de historische feitelijkheid van het gebeure in Abrahams tent ... tekort te doen.” Hiermee erken hy indirek dat daar tog 'n wyse is waarop daar vanuit die geskiedkundigheid “allegories” met die teks omgegaan mag word deur 'n Christologiese verstaansprinsipe – weliswaar stewig in die literêre sowel as die geskiedkundige begrond. Daar is dus wel 'n wyse waarop allegorie in 'n goeie sin in die kerk verstaan kan word. Hierdie saak sou in die stryd tussen die Antiocheense en Alexandrynse skole telkens na vore kom en oor tyd heen fyner genuanseer word.

Om egter so ietwat vooruit te gryp: Presies wanneer is allegorie onaanvaarbaar? Silva ([1987]1996:58) gee soos volg leiding:

*We must admit that, as long as the allegorical method is perceived as the attempt to look for “deeper” or “higher” or “spiritual” meaning in the text, then the difference between it and typology seems trivial or even artificial. On the other hand, if we*

*narrow the meaning of allegorical so that it describes a playing down or even a rejection of historicity, then the distinction becomes valid, useful and important.*

By hierdie uitkenning voeg Silva ([1987]1996:60) nog 'n belangrike uitkenning by. Die relevansie hiervan het nog geensins afgeneem nie:

*Finally, we may define the method as requiring the presence of an elite group of interpreters ... This feature of allegory is in some respects the most disagreeable one ...*

Wat dus hier al hoe duideliker word, is dat die hedendaagse hermeneutiese bewussyn ironies genoeg nog dikwels naïef en uit die hoogte met die woord allegorie omgaan, terwyl alle spreke van herinterpretasie dit volledig veronderstel. In hierdie verband is dit insiggewend om van die negatiewe evaluering by Vanhoozer (1998:120) te verneem met betrekking tot beide modernistiese en postmodernistiese weergawes daarvan:

*... the similarities between contemporary literal theory and rabbinic and gnostic interpretations are not coincidental: a similar theology finds respective literal practices. The new element in modern and postmodern allegorizing is above all, the a/theology that governs its practice ... Derrida is aiming not at the spiritual sense, but to multiply the carnal senses of the text. The new allegorism locates textual meaning not in a system of higher truths, but in a sea of indeterminacy.*

Bogenoemde bespreking was noodsaaklik voordat daar verder na Origenes self gekyk word aangesien dit die moderne en postmoderne leser voorberei om meer simpatiek-krities met die allegoriserings van hierdie geleerde om te gaan.

#### 2.2.2.2 Tussen Allegorie en Tipologie

Silva ([1987]1996:38) spreek oor hom grootse woorde uit wat as tydige waarskuwing teen oorhaastige veroordeling en afskeid beskou moet word:

*He anticipated virtually every substantive hermeneutical debate in the history of the church, included some that have persisted to this day. It would no doubt be an exaggeration to say that the history of biblical interpretation consists of a series of footnotes to Origen ...*

Dit is reeds genoem dat hy binne die intellektuele klimaat van sy tyd die Bybel wil verklaar. Hierin kan die invloede van sy voorgangers op daardie gebied, Philo en Klemens, nie ontken word nie.

Die Jood, Philo, leer van die Stoïsyne dat die filosofie in stygende orde uiteenval in drie dele: die logiese, die fisiese en die etiese. Teologie word dan veral in verband met die etiese gesien en sluit aan by 'n Platonistiese benadering. Hierdie was dan ook gewettigde literêre metodes — vanuit Platonistiese invloed weliswaar — om byvoorbeeld die Homeriese gedigte mee te

analiseer (vgl. Bray 1996:82; Grondin [1991]1994:23-26). Wanneer Platonistiese teorieë van literêre analise verstaan word as die gangbare en aanvaarde norm in wetenskaplike kringe wat allegorie ingesluit het, kan verstaan word waarom die allegoriese metode so 'n krag kon uitoefen op die kerk. Dit bied dus ook 'n goeie spieël om die kerk se hermeneutiek vandag met betrekking tot die aanvaarde literêre teorieë te beoordeel.

Grant en Tracy ([1963]1984:52-56) toon die lyn vanaf die Jood, Philo, na Origenes soos volg aan: Philo pas die aanvaarde norme veral op tekste toe as die letterlike sin onwaarskynlik lyk. So ontdek hy dan 'n meervoudigheid van betekenis. Dit is belangrik om daarop te let dat hy op hierdie wyse juis apologeties teenoor die Grieke wou aantoon dat daar nie groot verskille tussen hulle en die Jode was nie. Hierdie werkswyse neem Klemens oor vir Christene en gee vyf wyses waarop 'n teks verstaan kan word – histories, doktrinêr, tipologies, filosofies en misties. Dit is op hierdie weg wat sy leerling Origenes 'n hele sisteem in sy *De Principiis* (veral die vierde boek; vgl. Origenes 1869) uitgewerk het en toonaangewend geword het in die Alexandrynse skool.

'n Belangrike uitgangspunt in sy denke en wat hom in bepaalde vaarwaters laat beland, is dat die doel van die Skrif die openbaring van intellektuele waarhede is eerder as God se daede in die geskiedenis. Dit hou verband met die Platonistiese inslag wat die Bybel eerder sien as 'n kodeboek met simboliese taal wat hulle wat geoefen is, help om ewige, geestelike waarheid daaruit te put en af te lei (vgl. Grant & Tracy [1963]1984:57; Bray 1996:99,100). Wanneer in laasgenoemde sin die woord “simboliese” met “metaforiese taal” vervang word, word weereens besef hoe relevant hierdie geskiedenis is. Horton (2002:54) se identifisering van die mitologies-simbolies-metaforiese interpretasie-tradisie in die huidige era blyk definitiewe verbande te hê met sentimente wat reeds hier na vore tree.

Tog kan hiermee maklik 'n eensydige beeld van Origenes ontstaan. Dit is insiggewend dat Grondin ([1991]1994:30) Philo in sy standaardwerk tipeer as dat hy die allegoriese uitleg wou universaliseer, maar Origenes eerder as dat hy die tipologiese wou universaliseer. Hierme bedoel hy dat daar 'n baie sterk Christologiese motief in Origenes se allegorie was en wat later dikwels eerder tipologie sou heet. Hy wys daarop dat die belangrikste hermeneutiese uitdaging wat die vroeë Christene moes aanpak, die Christologiese interpretasie van die Ou Testament was. As die vroeëre voorstelling van allegorie aanvaar word, plaas Grondin ([1991]1994:29) se verduideliking die interpretasie van Origenes in 'n nuwe lig:

*Thus, an allegorical interpretation was needed that could unlock the scriptures with the hermeneutic key offered by the person of Jesus. Much later, 'allegoresis' relating the Old Testament to Jesus came to be called 'typology.'*



Grondin wys op die bekende Galasiërs 4:21-25 waar Paulus meld dat hy gebruik maak van *allegoria*, maar dat die interpretasie-metode later in die kerkgeskiedenis eerder as tipologie beskryf is. Dit het later dan ook die verweer geword van die Antiocheense skool as hulle uitgedaag is oor Paulus se woorde in Galasiërs 4. Grondin ([1991]1994:29) kom tot die volgende gevolgtrekking: “Allegory then, was the name given by the early church to typological interpretation.”

Hy waarsku dan ook teen die gangbare onderskeid tussen allegorie en tipologie en wys in die besonder op die werk van die Rooms-Katolieke geleerde, Henry De Lubac, wat baie gedoen het om die onderskeid minder skerp te stel. Teenoor ’n ander Rooms-Katoliek, Jean Danielou, wat stel dat die kerkvaders te veel deur Plato beïnvloed is, oordeel hy dat allegorie meer Paulinies by die kerkvaders beoordeel moet word. Die antwoord is waarskynlik dat dit Platonies of Paulinies is, afhangende of dit in meer tipologiese sin gebruik word, al dan nie. Gegewe die bespreking hiervan in hierdie studie is dit dus beter om te aanvaar dat allegorie ’n algemene en onvermydelike praktyk is en dat tipologie ’n spesifieke meer aanvaarbare Christologiese weergawe daarvan is.

Die fout wat Origenes volgens Grondin ([1991]1994:31) gemaak het, was om *alle* gedeeltes ook geestelik te interpreteer en so die tipologiese dimensie universaliseer het. So het dit geblyk dat die Skrif in elke letter iets weggesteek het. Sekere verreënde allegoriserings het teologie toe eerder in diskrediet gebring.<sup>24</sup>

Dit moet egter duidelik gestel word dat die beheersende beginsel by Origenes Christosentries gebly het. Die Skrif se drievoudige verstaan moes korrespondeer met liggaam, siel en gees. Hiervolgens is daar die letterlike sin wat met die liggaamlike korrespondeer, die morele wat met die siel korrespondeer, en die allegoriese/mistieke wat met die gees korrespondeer. Laasgenoemde is *theoria* genoem en is later deur die Antiocheense skool oorgeneem as kontrasterende beskrywing vir *allegoria*. In die praktyk het dit egter dikwels net op die onderskeid tussen die letterlike en die geestelike neergekom (vgl. Grant & Tracy [1963]1984:59; Bray 1996:11) Belangrik is ook Origenes se beskouing dat die Bybel Goddelike openbaring verberg in menslike vorm is. Die Skrif verberg en openbaar gelyktydig geestelike waarheid. Hierdie beskouing sou in die teologie herhaaldelik na vore tree.

Origenes se werkwyse moet simpatiek-krities verstaan word as ’n apologetiese metode wat na twee kante toe wou reageer. Teenoor die eenvoudige gelowiges wou hy aantoon dat alles in die Skrif nie bloot letterlik te verstaan is nie. Teenoor die teenstanders wou hy aan die ander kant

---

<sup>24</sup> Hierdie versoeking sal nuwe krag kry wanneer tipologie oor ’n wye front gerehabiliteer is.

ook intellektueel waardig probeer bly (vgl. Grant & Tracy [1963]1984:60-62) Origenes het met sy werkwyse hierdie uitdagings probeer aanspreek. Trimp (1986:24) kan om hierdie rede praat van allegorie as apologetiese wapen. Bray (1996:101) stel as positiewe van hierdie benadering dat dit wou aantoon dat daar op relevante en geestelike wyse met die Skrif omgegaan moes word en dat dit in 'n uitdagende tyd 'n lewende boek in die belewenis van die kerk was. Hy wys egter ook die bitter prys wat ongelukkig in die proses dikwels betaal is uit: Die geskiedenis is prysgegee — iets wat vir die geloof lewensbeslissend is. Hierteen het die Antiocheense skool van later in reaksie gekom. Nuwe aandag is aan die historiese en literêre aspekte gegee (vgl. Grondin 1994:32). Dit klink eintlik so kontemporêr as kan kom en laat huidige lesers besef hoe arm ons is wat dikwels so min vertrou is met die worstelinge en geskrifte van hierdie tydperk.

### 2.2.3 ALEXANDRYNSE SKOOL

Alhoewel Origenes by uitstek as verteenwoordigende figuur van hierdie skool gesien kan word, vind die skool as sodanig eers ná sy lewe sy beslag en floreer tussen die konsilie van Nicea en Chalcedon (325n.C – 451n.C.). Tiperend van hierdie skool is dan ook die allegoriese uitlegmetode wat bokant die letterlike sin en betekenis van die teks 'n hoër sin soek wat aan skynbare moeilikhede met die teks verbygaan.

Twee positiewe opmerkings moet hieroor aangeteken word: Die allegoriese metode is toenemend met verloop van tyd genuanseer en dit het vas gestaan dat die kerk se amptelike leer op die letterlike gebaseer moes word (Bray 1996:104). Boonop sal Athanasius hier as verteenwoordigende figuur gekies word om aan te toon dat daar beslis in hierdie kringe waardevolle negatiewe maar ook positiewe lesse te leer is. Spesifiek die teologiese oorweging in Athanasius se benadering verdien aandag.

By Athanasius word die vleeswording van Christus (inkarnasie) as sleutel gebruik om die Skrifte te benader. Hiervolgens word die Platonistiese skeiding tussen die materiële en die geestelike verwerp. Die Skrif word as direk eweredig met die inkarnasie verstaan – voluit menslik en voluit Goddelik. Daarom is die Skrif vir hom nie maar bloot 'n talige dop waarin die eintlike teologiese waarhede lê nie. Dit is juis die Woord van God in sy letterlike (inkarnasionele) sin (vgl. Bray 1996:104). Wat vir hierdie studie belangrik is, is om te let hoe spesifiek teologiese oorwegings invloed uitoeven in die hermeneutiek. Omgekeerd sou ook gestel kon word dat daar voortdurend ondersoek moet word hoe teologiese ontsporrings weerklank vind in die metodes wat gebruik word.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Dit is alom bekend dat dwalinge telkens net maar met nuwe baadjies hul verskyning maak en hier kan reeds opgemerk word dat die baadjie van die teologie dikwels 'n bypassende das in die hermeneutiek dra.

Athanasius maak ook baie daarvan dat dit nie genoeg is om die interpretasie alleen op die Bybelse teks te baseer nie. Die konteks van interpretasie geskied binne die kerk. Volgens Bray (1996:105) was Athanasius die eerste om die sanksionering van die kerk so stewig in die sentrum van sy hermeneutiek te stel. Hierdie werkwyse vind aansluiting by Irenaeus wat die kerk ook reeds 'n belangrike posisie in die verstaansproses laat inneem het. Die relevansie daarvan blyk steeds 'n belangrike deel van teologiese hermeneutiek uit te maak soos wat dit duidelik in die stryd van die reformasie en ook daarna telkens na vore sou tree.

#### 2.2.4 ANTIOCHEENSE SKOOL

Die agtergrond van Antiochië speel by die Antiocheense skool 'n belangrike rol. Grant en Tracy ([1963] 1984:63) wys daarop dat die Joodse gemeenskap vir eeue daar invloedryk was. Die geskiedenis van Israel en die werklikheid daarvan het waarskynlik 'n invloedryke rol gespeel om die allegoriese metode met agterdog te bejeën. Hulle was onwillig om die geskiedenis in 'n wêreld van simbole en skadu's te verloor. Grant en Tracy ([1963]1984:66) stel dat hulle in filosofiese terme meer Aristoteliaans en minder Platonies was. Dit is belangrik om te let op die alternatief wat die Antiocheense skool vir die allegorie gestel het. Hulle het dit eerder met die woord *theoria* beskrywe. Hiervolgens was daar wel 'n sin waarin die Skrif hoër en dieper was as die letterlike en onmiddellik historiese betekenis. Hulle het dan egter baie streng daarby gehou dat dit stewig in die letterlike self gegrondves was (vgl. Grant & Tracy [1963]1984:66; Bray 1996:105). Bray (1996:105) maak die belangrike opmerking dat hierdie saak gekorrespondeer het met hul Christologie wat beklemtoon het dat die menslikheid van Christus op geen enkele wyse deur sy Goddelikheid in gedrang gebring is nie. Dit sal uitvoeriger in een van die verteenwoordigende figure, Theodorus van Mopsuestia, behandel word.

Theodorus van Mopsuestia word as die grootste eksponent van hierdie skool beskou (vgl. Grant & Tracy [1963]1984:66). Bray (1996:88, 106) wys daarop dat sy benadering in sy kommentare tot die linguïstiese en historiese aspekte hoogs wetenskaplik is en die toets van vergelyking met moderne kommentare kan deurstaan, en dat die saak van historisiteit hom die meeste gehinder het. Hy het byvoorbeeld ingesien dat die blote geskiedenislose allegoriese uitleg van Adam die effektiwiteit van die aanspraak van Christus om die tweede Adam te wees, ondermyn het. Hy het ingesien dat as die val van die mens bloot 'n fabel was, dit die vraag na vore roep of geskiedkundige verlossing werklik nodig is. Hierdie saak het steeds definitiewe gevolge in die hele teologie, en met name die versoeningsleer. Theodorus bevestig dat die stryd oor historisiteit in die Skrif glad nie nuut is nie.

Sy antwoord op die feit dat Paulus in Galasiërs 4:24 van allegorie gebruik maak en dit ook so noem, is in lyn met die nou bekende verklaring daarvan. Ook Theodorus stel dat Paulus die woord *allegorein* in 'n ander sin gebruik as wat later gangbaar was. Volgens hom het Paulus dit met behoud van historiese korrespondensie gebruik en wat daarom in Theodorus se tyd eerder gelykstaande is aan wat hulle toe tipologie sou noem (vgl. Bray 1996:106). Hierdie uitspraak bevestig weereens dat dit daarom telkens belangrik is om presies na te vors hoe 'n bepaalde kerkvader die woord ingespan en ook toegepas het. Die gebruiksbetekenis van die woorde *allegoria* en *theoria*, kom dikwels baie naby aan mekaar te staan, afhangende daarvan of allegorie in 'n beter of 'n slegter sin gebruik is.

Daar moet in gedagte gehou word dat ook hierdie Antiocheense skool sy kwota mense gelewer het wat later as dwaalleraars uitgewys is (vgl. Grant & Tracy [1963]1984:68). Bray (1996:107) skryf dit daaraan toe dat hulle nie in staat was om 'n bevredigende Christologie te ontwikkel nie en dit het ook onvermydelik suspisie met betrekking tot hul eksegeese tot gevolg gehad. Theodorus was die leermeester van Nestorius wie se Christologie verwerp is. Theodorus self wou ook boeke soos Job, Esra, Nehemia en Kronieke uit die kanon laat.

Hieruit kan daar ook afleidings vir die studie gemaak word. Dit blyk dat 'n bepaalde fundamentalisme reeds hier deurgebreek het wat, hoewel met vele regverdigbare uitgangspunte, tog in slegte vaarwaters beland het vanweë 'n literalisme wat ingetree het. Soos wat filosofiese allegorisme deur die kerk verwerp is, sou ook literalisme verwerp word (vgl. Bray 1996:107). Dit sou later nodig word by iemand soos Augustinus om hieroor duidelike verantwoording te verskaf.

Daar moet afsluitend ook op die positiewe in hierdie denkskool gewys word. Hulle wat nie verdink is nie, soos Chrysostomos, het die populêrste van almal geword (vgl. Bray 1996:107). Dit is weereens 'n aanklag teen die (post)moderne mens, dat iemand soos Chrysostomos bitter min deur lidmate en selfs leraars gelees word, terwyl hy by iemand soos Calvyn dikwels genoem word. Hoogstens weet leraars dat hy as die man met die goue tong beskrywe is, maar van gaan lig opsteek by hom weet ons maar min.

### 2.2.5 HIERONIMUS (347-420)

Hieronimus, vertaler van die Vulgaat en die groot kerkvader in die Weste, word deur Bray (1996:91) genoem “the greatest biblical scholar that the Latin Church ever produced.” Hy was leerling by Appolinaris en het groot bewondering vir Chrysostomos gehad. Hieronimus het aanvanklik Origenes vertaal, maar beweeg geleidelik al verder van hom en allegorie af weg (Bray 1996:91). Hy leer dat die dieper betekenis gebou word moet word op die letterlike self en

nie teenoor dit moet staan nie. Tog leer hy duidelik dat die interpretasie van die Skrif meer is as bloot grammatikale analise. Williams (2006:118) wys daarop dat hy in sy kommentaar op Habbakuk in 393 nC, tog wel op die vryheid van leesmetodes wys wat nie bloot op die historiese betekenis let nie:

*The historical sense is narrow, and it cannot leave its course. The tropological sense is free, and yet it is circumscribed by these laws, that it must be loyal to the meaning and to the context of the words, and that things strongly opposed to each other must not be improperly joined together.*

Hy heg ook verder waarde aan die rede en stel dat aan die redelikheid van die geloof vasgehou moet word. Hy kon selfs sê dat hy net dit glo wat die rede nie verkeerd kan bewys nie. Hierdie apologetiese benadering sal later weer onder die loep geneem word. Hieronimus is o.a. deur Augustinus beïnvloed. By hierdie groot kerkvader sal daar vanweë sy blywende relevansie ook in die postmoderne teologie ietwat langer stilgestaan moet word.

#### 2.2.6 AUGUSTINUS (354-430)

Dit is insiggewend om te verneem dat Augustinus juis vanweë die allegoriese uitlegmetode die realiteit van Christenwees in nuwe lig gesien het (vgl. *Belydenisse* 6.4; ook *De Doctrina Christiana*<sup>26</sup> 3. 5 en 6). Die Manicheërs by wie Augustinus betrokke geraak het, het literalisme gebruik om byvoorbeeld die aartsvaders te diskrediteer. Die allegoriese uitlegmetode het hierin vir Augustinus bevryding gebring.<sup>27</sup> Later het Augustinus geleidelik meer en meer letterlik geword, alhoewel hy nooit die allegoriese metode ten volle wou versaak nie. In sy *De Doctrina Christiana* (3.10) stel hy dit duidelik dat dit wat letterlik is, nie figuurlik opgeneem moet word nie maar dat dit wat figuurlik is ook nie letterlik opgeneem moet word nie. Hoe onderskei 'n mens dan tussen die twee? Augustinus stel dat wat ook al in die Woord van God gevind word en nie duidelik na suiwerheid van leer of lewenswandel verwys nie, as figuurlik gereken kan word.

Augustinus was onder die invloed van die Platonisme. Grant en Tracy ([1963]1984:80) beskryf hom as die een wat Irenaeus en Tertullianus geneem het en hul insigte in 'n hoër sleutel getransponeer het. Die outoritiewe metode word in sy werk stewig gevestig. In sy *De Doctrina Christiana* sit Augustinus sy sienings duidelik uiteen. Hy bou in sy werk die beroemde sewe reëls van Tikonius uit (vgl. Bray 1996:92). Sy benadering sal vervolgens onder twee hoofde bespreek word – sy hermeneutiese uitgangspunte en daarna die basiese hermeneutiese benadering self.

---

<sup>26</sup> Hierna soms afgekort as DDC.

<sup>27</sup> Van Wyk (2002:595) wys daarop dat Augustinus se verbintenis met hulle nie bedoel het om sy Christenskap te verlaat nie, maar deel te word van die intellektuele elite.

As uitgangspunt stel Augustinus dat ondersoek ingestel moet word na die kommunikatiewe funksie van 'n teken. Daar moet onderskei moet word tussen 'n teken en dit waarna die teken verwys (*De Doctrina Christiana* 2:1). Dit maak hy ook van toepassing op die teks van die Bybel. Daar moet nie by die teks self vasgesteek word nie, maar oorgegaan word na dit waarna die teks verwys – God self. Hy wys hiermee saam daarop dat daar vele dinge is wat gebruik kan word, maar net dit wat van ewigheidswaarde is werklik geniet kan word. Die Skrifte moet ook so gebruik word dat daar by die *genieting* van God self uitgekom word. Die gesindheid wat hier werksaam is, is die gesindheid van liefde. Jeanrond ([1991]2002:23) wys daarop dat Augustinus hiermee aansluit by beide denkskole van Antiochieë en Alexandrië. Hy verskaf wel 'n algemene semiotiese raamwerk vir enige teks maar bring tog ook die liefdesbeginsel wat altyd geldend is, ter sprake. Dit moet hier ook genoem word dat Augustinus die ingesteldheid van die leser sterk aangespreek het. Daar kan nie sonder God se verliggende werking werklik verstaan word nie en daarom is gebed baie belangrik (*De Doctrina Christiana* 3:37. Vgl. Grondin [1991] 1994:35).

Wat die hermeneutiese benadering (DDC 2.1-5 vgl. Jeanrond [1991]2002:24, 25) self betref, onderskei Augustinus natuurlike tekens soos rook wat ook konvensionele tekens genoem kan word. Onder konvensionele tekens tel alle linguïstiese tekens. Dit is daarom ook belangrik dat hierdie algemene linguïstiese konvensies geken word. Die basiese probleem by sulke literatuur, sê Augustinus, is om te onderskei of iets letterlik of figuurlik gebruik word. Die algemene uitgangspunt is die letterlike en by Augustinus is die basiese aanname daar dat die basiese boodskap van die Bybel selfs deur 'n kind verstaan kan word (*De Trinitate* 1:1; vgl. Grondin [1991]1994:34).

As die teks egter onverstaanbaar bly, moet daar 'n paar basiese sake in gedagte gehou word. Daar moet opnuut na die konteks gekyk word. Verder moet die kerk asook die algemene reël van die geloof (*regula fidei*) geraadpleeg word. Op figuurlike vlak moet daar gesoek word na hoe die drie basiese deugde — geloof, hoop en liefde — gevoed word (DDC 1:35-40). Wanneer dit steeds onduidelik bly, moet die liefdesreël die deurslag gee: Die interpretasie wat God en die naaste liefhet en die naaste geen kwaad doen nie, word aanvaar. Augustinus was ook ten gunste van tipologiese toepassing. Hy stel duidelik dat interpretasie nie net letterlik is nie, maar ook figuurlik (DDC 3:32). Baie bekend is dan ook sy uitspraak dat die Nuwe Testament in die Ou Testament verskuild is en die Ou Testament in die Nuwe openbaar word. Wat by Augustinus dus sterk deurkom, is die gesag van die kerk, die *regula fidei*, insigte oor die figuurlike gebruik, asook die meerdere betekenismoontlikhede wat in die teks opgesluit lê, selfs al sou die oorspronklike outeur dit nie besef het nie. Laasgenoemde twee sake verdien verdere bespreking.

Dit moet raakgesien word dat by Augustinus die betekenis van die teks uiteindelik in die bedoeling van God self lê, en dat die bedoeling van die outeur, hoewel belangrik, nie die volle betekenismoontlikheid ontsluit nie. Dit is juis oor hierdie saak dat Steinmetz (1980) se beroemde artikel oor die superioriteit van pre-kritiese eksegeese ook vir hierdie studie baie belangrik is. Steinmetz reken dat dit 'n fundamentele fout is om die betekenis te beperk tot die oorspronklike bedoeling van die outeur. Dit bring die hele kwessie van die sogenaamde *sensus plenior* na vore. Moo (1986:179-211) ondersoek die hele saak en kom tot die gevolgtrekking dat 'n kanoniese benadering die saak onderlê en dat die teks wat dieper betekenis aanneem soos God se plan ontvou, 'n siening van *sensus praegnans* veroorsaak wat definitief duidelik in ag geneem moet word. Soos wat daar verder in die studie beweeg word, sal blyk waarom Steinmetz se artikel steeds soveel aandag sou trek. Dit bevestig die groot bydrae wat Augustinus in die geskiedenis gelewer het.

Die bevrydende effek van Augustinus se bydrae kan moeilik onderskat word. Jeanrond ([1991]2002:23) wys op bepaalde voordele wat deur sy bydrae ontstaan het: kru literalisme sowel as gevaarlike allegorieë word vermy. Verder is die eksegeese Bybels geïnformeerde en praxis georiënteerd. Die tipiese biblisisme wat tot in ons dag juis die fokus van God afhaal, sal goed doen om weer by Augustinus te gaan hoor hoe die Skrif benader moet word. Grondin ([1991]1994:33) wys op Ebeling wat stel dat sy *De Doctrina Christiana* in die geskiedenis die invloedrykste hermeneutiese werk is wat gepubliseer is. Dit is alom bekend dat Calvyn (dubbeld) meer na Augustinus as enige ander kerkvader verwys (vgl. Gerrish 2004:291) en dikwels na hom terugkom as die een wat rigting binne verwarrende interpretasie bring.

In baie kringe word hy tot in ons dag selfs onder postmoderne waardeer. Dit het waarskynlik met die eksistensiële aard van sy geskrifte te doen. Grondin ([1991]1994:34) stel dat hy selfs die reputasie het om as proto-eksistensialis benoem te word. Van Wyk (2002:594) stel dat dit nie oordrewe is om te sê dat die denkkaders van premodernisme, modernisme en postmodernisme in Augustinus terug te vind is nie. Hierdie uitspraak van Van Wyk bring die besef dat Augustinus baie belangrik is in die teologie vandag en ook dat daar gewaak moet word om nie hom nie in een denkkader in te wring nie. Daarom word vervolgens kortliks by onlangse interpretasies en pogings tot die rehabilitering van Augustinus binne postmoderne konteks stilgestaan.

## 2.2.6.1 Postmoderne hanterings van Augustinus

### 2.2.6.1.1 Heidegger en Gadamer

Heidegger soos in die inleiding genoem (vgl. [1988]1999:10) waardeer die vitale en komprehensiewe idee van hermeneutiek wat hy by Augustinus vind. Hy kontrasteer dit met

iemand soos Schleiermacher wat na sy mening baie meer met 'n kuns en tegniek vir verstaan werk. Grondin ([1991]1994:33) vertel hoe Heidegger teenoor die metafisiese idealisme sy gehoor by Freiburg en Marburg betower het met die insigte oor *actus signatus* en *actus exercitus* wat van Augustinus afkomstig is.

Ook Gadamer wy 'n hele hoofstuk in die derde deel van sy bekende werk. *Wahrheit und Methode* (vgl. Gadamer [1960]1989:418-428) aan Augustinus. Hy gebruik Augustinus as bewys dat die universaliteit van taal in die hermeneutiek al lankal werksaam was. Veral Augustinus se verstaan van die innerlike woord (*verbum cordis*) gee vir Gadamer die sleutel om te velde te trek teen die fiksering op proposisies as die een en al. Hy vind nie die abstrakte logiese nie, maar die aktuele interspel van taal wat ingebed is in dialoog, omdat die interpretasie om meer gaan as net dit wat voorhande is, by Augustinus terug (vgl. Grondin [1991]1994:37-39).

#### 2.2.6.1.2 Derrida en Caputo

Dit is egter ook so dat juis in die bespreking van hermeneutiek daar ook verskillende interpretasies van Augustinus in die hedendaagse denkskole is. Derrida (vgl. 1993:117-129; Bennington & Derrida [1993]1999) en sy Amerikaanse groot volgeling, Caputo (2001; vgl. Caputo & Scanlon:2005) werk ook waarderend met Augustinus hoewel Caputo van meet af aan erken dat daar soms onortodokse kinke in sy werk mag bestaan wat Augustinus se toorn op die hals sou haal (vgl. Caputo 2001:2). Die primaat van geloof voor kennis en die sentraliteit van liefde in godsdiens word wel oorgeneem maar Smith (2004:112) wys daarop dat dieselfde sake tog ook heelwat anders verpak word:

*... despite its emphasis on faith, this Derridean religion without religion – offered in the name of Augustine – is an Augustinianism without revelation. Despite all its talk about love, it is an Augustinianism without credo amoris, and despite its attentiveness to injustice, it is an Augustinianism without sin.*

Smith se basiese beswaar is dat dieselfde kategorieë as Augustinus gebruik word maar in 'n heel ander rigting as wat Augustinus dit gebruik het. Smith (2004:114) maak oor hierdie ander rigting 'n verdere belangrike opmerking oor Caputo se benadering waarna telkens teruggekeer kan word in die weergawes van postmoderne teologie:

*What this demonstrates is that Caputo's account lacks the criteria for naming false religion, or what Augustine would simply describe as idolatry. It is not that there aren't idolatries for Caputo (ardent capitalism seems to be one); it is just that he does not offer criteria to distinguish true religion from false religion because he has baptized the structurally religious as authentic.*



### 2.2.6.1.3 Ward

Smith (2004:116-120) wys in teenstelling hiermee ook op 'n ander benadering uit een van die lede van die denkskool van die Radikale Ortodoksie – dié van Graham Ward. Ward se Augustinus is volgens Smith nader aan Augustinus, maar ook hier het hy bepaalde voorbehoude. Ward kies vir Schleiermacher as voorbeeld en wys daarop dat Schleiermacher in teenstelling met ander weergawes wat godsdiens van die konkrete lewe wil losmaak, sy weergawe gee. Schleiermacher gee sy ervarings binne die konteks van 'n spesifieke godsdienstige openbaring, praktyk en tradisie. Smith (2004:118) som die posisie soos volg op:

*According to Ward, authentic religion in a post-secular climate is not a liquidated religion of diremption, denuded of any particularity; rather, there is the growth of confessional religion, of public theology ... suggesting something like a new Reformation ...*

Smith gee erkenning dat Ward wel 'n ent verder aan Augustinus getrou is, maar is tog van mening dat die voorstel van 'n teologiese, belydende gemeenskap steeds nie genoeg is nie:

*True religion, according to Ward, is theology. But what is “true theology”? Given that Ward does not articulate an answer to this question, it is here that we need to stage a further retrieval of a robustly christological Augustine, for Augustine would agree that true religion is confessional and theological, but he would also claim that ‘Jesus is Lord’ is the true confession and that only an account of the Triune God rooted in revelation constitutes authentic theology. Here the Augustinian retrievals of Milbank and Hanby seem more substantive and christologically robust.*

Ook hierdie weergawe van Ward is belangrik om te onthou, aangesien daar in die oplewing van belangstelling in Schleiermacher binne die postmoderne klimaat maklik nou aangesluit kan word by hierdie weergawe van Augustinus wat steeds nie reg laat geskied aan die volle Augustinus nie.

Wat hier wel baie duidelik blyk, is dat daar verskillende interpretasies van Augustinus is. Die algemeen godsdienstige, sowel as teologiese weergawes van Augustinus bly nie werklik trou aan die volle Augustinus nie. Hieruit blyk dat deel van teologiese verantwoording vandag ook daarin sal bestaan om veral binne die klimaat van hoordershermeneutiek onbeskaamd te getuig en te stry vir getroue volbloed interpretasies van die ortodokse leiers in die geskiedenis van die kerk. Dit is een van die kenmerkende sake in postmoderniteit om wel met nuwe oë waarderend met die verlede om te gaan, maar dan dikwels onbeskaamd gegewens in postmoderne lig eklekties te interpreteer.

Met die belangrike bydrae van Augustinus en die afronding van hermeneutiese benaderings wat by hom net voor die Middeleeue sigbaar word, is dit gepas om 'n evaluering te doen van die reis wat tot dusver afgelê is.

### **2.3 VOORLOPIGE EVALUERING (1)**

Die boeiende verhaal van die hermeneutiek tot dusver het telkens die relevansie daarvan vir vandag bevestig. Dit blyk dat sake soos die verstaan van die verhouding tussen die Ou en Nuwe Testament letterlik eeue oud is. Veral die Christologiese betekenis van die Skrifte bly deurgaans 'n groot saak op die agenda. Elke geslag moet opnuut standpunt hieroor inneem en dit bly 'n troos om te weet dat daar 'n diep myn van insigte hieroor bestaan vir diegene wat nie vasgevang is in een of ander snobistiese hedendaagse beskouing van die Skrifte nie.

Ook die invloed van heersende filosofiese strominge sowel as die dreiging van mistisisme en selfs Oosterse gedagtekonstruksies is nie nuwe versoekinge vir die kerk nie. Indien die aanname gemaak kan word — wat hierdie studie inderdaad ook doen — dat die Here al lankal 'n pad met sy kerk stap en dat daar al wonderlik groeiende hermeneutiese insigte ontwikkel het, kan die kerk in die een-en-twintigste eeu met vrymoedigheid die hermeneutiese lesse van die verlede gaan leer waarop daar dan voortgebou kan word.

In die bespreekte geskiedenis het dit geblyk dat daar belangrike beslissings val in die wyse waarop allegorie hanteer word. Dit het duidelik geword dat allegorie op sigself onvermydelik is in latere kontekste. Die versoeking wat hiermee ontstaan, is om die konteks dan 'n beheersende invloed op die verklaring van die teks te laat uitoefen. Dit is reeds uitgewys dat moderne en postmoderne misbruike hiervan ook vandag oorvloedig aanwesig is. Dit word egter min as allegoriserende taal getipeer. Dit is een van die bydraes wat hierdie studie wil maak – om baie meer bewustelik teologie wat deur die konteks eerder as die Skrif bepaal word deurgaans as kontekstualisme te beskrywe en die allegoriserende Skrifomgang daarvan aan te toon.

In die studie tot dusver het geblyk dat veral die onthistorisering van die Skrif in die hande van onaanvaarbare allegorie speel. Die (heils)historiese interpretasie van die teks blyk vir die gelowige in Christus 'n ononderhandelbare saak te wees. Dit het ook geblyk dat tipologie as Pauliniese allegorie wel 'n belangrike rol speel in die erkenning van die heilshistoriese aard van die verlossing wat God in Jesus Christus gebring het. Aangesien die vraag dus eerder is watter vorm van allegorie aanvaarbaar is, het dit ook geblyk dat die kerk se rol hierin nie onderskat moet word nie. Wanneer die kerk nie hierdie gesagsbasis getrou vervul nie, verskuif dit noodwendig na 'n ander gesagsbasis wat gewoonlik saamhang met een of ander interpreterende elite-groep. Hierdie groep verskaf dikwels die interpreterende beginsels op grond van die

aanvaarde literêre norme en dinkmodes van die dag. Allegoriserings vind dan in 'n nuwe toonaard plaas en die ou-ou deuntjie van korrelasie-teologie word herhaal. Die belangrikheid van 'n kerk wat van die nuuste wetenskap kennis dra, maar tog getrou bly aan dit wat ononderhaalbaar is, lyk dus noodsaaklik as daar nie in die hand van kontekstualisme gespeel wil word nie.

Hieruit blyk ook dat daar 'n belangrike apologetiese element teenwoordig is in hermeneutiek en teologie. Vanweë die onvermydelike konteks waarin teologie en hermeneutiek plaasvind, moet daar noodwendig verantwoording gedoen word van die geloof. Die verdediging en bevestiging en stryd van die evangelie (vgl. Fil. 1:7, 27) is 'n voorreg en verantwoordelikheid wat die beste van ons kragte vra, ook in ons hermeneutiek en teologie.

Dit is egter nie net die hermeneutiese modes van die dag wat in teologiese hermeneutiek invloed hoef uit te oefen nie. Ook die teologie mag en moet invloed uitoefen op die hermeneutiek. Daar is reeds gewys op die effek wat die belydenis van die vleeswording van Christus gehad het op die benadering van die Skrif. Hierdie debat oor die verband tussen teologie en hermeneutiek is steeds baie belangrik. Dit het definitiewe gevolge vir die hele manier waarop teologie beoefen word soos ook verder aan in hierdie studie sal blyk. Wat alreeds by Augustinus na vore tree, is die komprehensiewe idee van hermeneutiek eerder as bloot net 'n tegniek van hermeneutiek. In 'n sekere sin sou die twintigste eeu eers hierdie kenmerk van Augustinus se hermeneutiek met nuwe oë kon waardeer.

Om hierdie voorlopige evaluering op 'n eksistensiële noot af te sluit: Dit is bemoedigend om te verneem dat Augustinus as proto-eksistensialis beskrywe word. Dit is bemoedigend vir die gelowige om te verneem hoe Augustinus selfs vir die postmoderne mens antwoorde mag bied om eksistensiël te wees. Dit bevestig die feit dat die lewende verhouding met die God van die Bybel oorloop van liefde, blydschap en verlustiging. Die ou saak van wie vir wie na-aap word hiermee weer met krag aan die orde gestel. Dit roep ons as teoloë op om in die tradisie van Augustinus so te doen en te dink dat daar 'n getuienis in die wêreld sal uitgaan wat ons as prototipes van egte eksistensiële belewenis sou identifiseer. Dit is egter baie belangrik dat ons hierin waardige navolgers van Augustinus sal wees wat nie bloot algemeen godsdienstige sowel as teologiese weergawes van Augustinus oorneem nie. Dit blyk dat getroue volbloed interpretasies van die ortodokse leiers in die geskiedenis van die kerk een van die uitdagings in teologiese hermeneutiek is. Hierin het die reformatoriese teologie 'n belangrike taak.

Die vraag is nou: Hoe sou daar voortgebou word op hierdie tradisie van Augustinus in die Middeleeue? Dit is die fase wat in die volgende afdeling die aandag vra.

## 2.4 MIDDELEEUE

Grant en Tracy ([1963]1984:83) en Grondin ([1991]1994:39) wys daarop dat daar min in die Middeleeuse tydperk is wat werklik treffend nuut is. Dit was egter wel 'n tydperk van oorgang vanaf eksegetiese teologie na 'n skeiding tussen eksegeese en teologie wat by Thomas Aquinas definitiewe afmetings aangeneem het. Tydens die Middeleeue kristalliseer 'n uitlegmetode vanaf die vyfde eeu wat uiteindelik as die *quadriga* (vier-perde wa), die klassieke formulering van die allegoriese metode bekend staan. Hiervolgens is daar vier betekenis in elke Ou Testamentiese teks: (1) die letterlike betekenis, (2) die allegoriese betekenis (die belangrikste basis vir die leerstelling van die kerk), (3) die “tropologiese” betekenis (wat die morele implikasies van 'n teks uitspel) en (4) die “anagogiese” betekenis (wat die eskatologiese betekenis vervat het) (vgl. Moo 1986:182).

Steinmetz (1980:27-28) toon duidelik aan dat die viervoudige manier van Skrifverstaan in die ou kerk gladnie lukraak was nie. Die letterlike verstaan het gewoonlik die drie teologiese deugde met betekenis bedien. Wanneer dit nie gebeur het nie, kon die eksegeet appelleer op die drie addisionele geestelike wyses van verstaan wat gekorreleer het met die drie teologiese deugde – geloof, hoop en liefde: die allegoriese sin het geleer wat die kerk behoort te glo en het gekorrespondeer met geloof. Die tropologiese sin het individue geleer wat hulle behoort te doen en dus ooreengestem met liefde. Die anagogiese sin het verwys na die toekoms en die kerk se verwagting en so ooreengestem met hoop. Hierdie hermeneutiese teorie het die kerk gehelp om selfs 'n moeilike gedeelte soos Ps. 137 direk te kon bid.

Die belang van hierdie hermeneutiek is in die vorige eeu weer op geloofwaardige wyse met krag laat herleef in die werk van die Rooms-Katolieke, Henri de Lubac. Ook 'n gereformeerde hermeneutikus soos Vern Poyhtress ([1988]1996:524) wat met 'n multi-perspektiwiese benadering werk, is nie bloot afwysend teenoor die *quadriga* nie:

*The fourfold medieval allegorical approach to interpretation, though subject to excess, might be seen as a confused and poorly formulated attempt to see passages from a multiplicity of perspectives. In particular, we may ask whether passages are related to immediate propositional truth ('literal' meaning), to moral applications ('psychical' or 'moral' meaning), to fulfillment in Christ and the church ('spiritual' meaning), or to the promise of the heavenly Jerusalem to which our history is progressing ('analogical' meaning). In fact, many passages will to some degree manifest all four of these dimensions and other dimensions as well, when we see them in the context of the total canon of Scripture. The allegorical approach could not have survived as long as it did if it had not a grain of truth.*

Grant en Tracy ([1963]1984:86) wys daarop dat baie Franciskane al vier betekenis as van gelyke waarde beskou het maar dat Thomas Aquinas die letterlike betekenis as die basis vir die

ander drie beskou het. Daar sal vervolgens in diepte by hierdie invloedryke figuur in die tweede helfte van die Middeleeue stilgestaan word.

#### 2.4.1 THOMAS AQUINAS (1224-1274)

Om die werk van Thomas Aquinas te waardeer, moet ten minste vier belangrike sake in aanloop tot sy teologiese werk verreken word. Daar is eerstens die subtile skuif wat plaasgevind het in die verband tussen die gesag van die Skrif en die kerk. Jeanrond ([1991]2002:26) wys daarop dat die belang van die lees van die tekste van die Skrif self geleidelik op die agtergrond begin staan het. Die tweede saak sluit hierby aan. Geleidelik het daar 'n skeiding ontstaan tussen Bybelse interpretasie en teologiese reflektoring op die Bybelse interpretasie. Hierdie skeiding het gekulmineer in die werk van die skolastieke teoloë (vgl Jeanrond [1991]2002:26). Dit bring die derde saak na vore. Leithart (2007:144-155) wys daarop dat die beginpunt van die Skolastiek en die hele skeiding tussen teologie en Bybelse eksegeese terug herlei kan word na Abaelardus. Die rede hoekom hierdie terugherleiding belangrik is, is omdat daar binne die verhaal van die Middeleeue vandag twee prominente weergawes is van waar dinge nou eintlik begin skeefloop het. Die een weergawe is dat Thomas Aquinas die groot sondebok is. Die ander weergawe wil Thomas onthef en dit eerder by Scotus of Ockham soek. Die inagneming van Leithart se uitwys van Abaelardus mag egter 'n beter uitsig verskaf vanwaar daar met groter insig na die verskillende weergawes gekyk kan word. Die vierde saak wat verreken moet word, is die herontdekking van Aristoteles in die twaalfde eeu, wie se konsepte ruim gebruik is in die teologie van die dag.

Reg aan die begin van Thomas se groot werk, *Summa Theologica* (Ia. I,10), word 'n saak genoem wat vir die doel van hierdie bespreking belangrik is. Dit is die wyse waarop hy aan die letterlike verstaan van die Skrif die ereplek gegee het:

*That God is the author of holy Scripture should be acknowledged, and he has the power, not only of adapting words to convey meanings (which men also can do), but also of adapting things themselves. In every branch of knowledge words have meaning, but what is special here is that the things meant by the words also themselves mean something. That first meaning whereby the words signify things belongs to the sense first mentioned, namely the historical or literal. That meaning, however, whereby the things signified by the words in their turn also signify other things is called the spiritual sense; it is based on and presupposes the literal sense ... Consequently holy Scripture sets up no confusion, since all meanings are based on one, namely the literal sense.*

Die allegoriese verklaringsmetode word dus by Thomas getemperd gevind. Steinmetz (1980:27-28) wys daarop dat Thomas Aquinas voortbou op Augustinus se onderskeiding tussen “dinge” en “tekens.” Woorde is tekens van dinge en dinge kan in die Skrif weer tekens wees van ander

dinge. Die letterlike sin van die Skrif het te doen met die teken-karakter van woorde as “tekens” vir die “dinge” en die geestelike sin het te make met die “dinge” waarna die woorde verwys en selfs dit waarna die “dinge” as tekens verwys het. So was hy in staat om aan te toon dat die geestelike sin altyd gebaseer is op die letterlike sin en daarvan afgelei is. Aangesien die Bybel die enigste boek is wat mens en God as skrywers het, kan net die Skrif hierdie tweevoudige sin hê. Thomas se oplossing het wye aanvaarding geniet (vgl. ook Moo 1986:182).

Hierdie sober werkswyse van Thomas het nie sonder Augustinus nie, maar ook nie sonder Aristoteles plaasgevind nie. Paddison (2005:83) beskryf die invloed van Aristoteles verhelderend:

*... the rigour with which Thomas endeavours to understand the text is testimony to the seriousness with which he wants to understand through the sensible form of the text ... . This Aristotelian insight that we know universal ideas through the objects of the visible world represented a departure from those who saw endless allegories spinning off from the language of the text ... Reading Aristotle encouraged Thomas to see how letter and spirit, language and thought, history and spiritual meaning could be fruitfully read together ... Hence the importance of words, and extracting the meaning of words by a forensic (not genetic) examination of their context. Thomas' reading of (and commentary on) Aristotle's On Interpretation had convinced him that words were the outward expressions of interior thoughts. In contrast to Platonic understandings of the text, the text was no mere copy, for there is truth in the "whatness" or "materiality" of the text itself.*

Die vraag is of hierdie sober wyse van gebruikmaking van Aristoteliaanse konsepte net positief was. Thomas verwerp die gedagte dat teologie niks meer is as eksegeese met 'n allegoriese doel nie en vestig teologie as 'n aparte wetenskap, gebaseer op die beginsels van Aristoteliaanse filosofie. Dit lei hom daartoe dat hy teologiese spekulاسie begrond in die rede tesame met Goddelike openbaring (vgl. Bray 1996:152,153). Bray (1996:153) wys daarop dat die Bybel steeds die bron by uitnemendheid was, maar dat dit nou met filosofiese eerder as mistieke oë gelees is. Hy voeg hierby dat die resultaat hiervan die prominensie van die letterlike sin in Thomistiese skole definitief bevorder het. Die vraag van Leithart (2007:159) blyk 'n belangrike vraag te wees. Hy vra of Thomas die Christelike geloof in Aristoteliaanse of neoplatoniese vorme gegiet het en of dit eerder gestel moet word dat hy Aristoteliaanse en neoplatoniese diensapparaat gebruik het wat hom in staat gestel het om die Christelike geloof uit te lê.

Om hierdie vrae te beantwoord, is dit eerstens nodig om te let op die verskillende interpretasies van Thomas. Hierdie studie onderskei tussen veral vier interpretasies van Thomas Aquinas wat steeds belangrike invloed uitoefen. Daar is vandag twee groot strominge in die neo-Thomisme werksaam onder die name van (1) transendentale Thomisme (verteenwoordig deur Rahner en Lonergan) en (2) neo-skolastiese Thomisme (verteenwoordig deur Gilson en Maritain). Daar is

die interpretasie van (3) die reformatoriese teologie (verteenwoordig deur Schaeffer, Dooyeweerd en Van Til) asook (4) die Radikale Ortodoksie (verteenwoordig deur Milbank en Pickstock en Ward).<sup>28</sup>

Dit is hier nie nodig om omvattend op al die rigtings in te gaan nie. Die groot vraag wat beantwoord moet word, is of die lesing van Thomas Aquinas, soos steeds gelees deur die aanvaarde Rooms-Katolieke teologie en die neo-skolastiese Thomisme, waarin daar 'n selfstandige ruimte aan die natuur toegeken word, steeds 'n geldige interpretasie is. Dit blyk steeds die geval te wees en daar sal ter wille van die dialoog begin word by die basiese reaksie vanuit die reformatoriese oord hierop, waarna daar veral gefokus sal word op hoe die postmoderne verstaan van Thomas daar mag uitsien. Hierdie antwoorde sal dan geëvalueer word ten einde by 'n ingeligte hermeneutiese verantwoording te kom.

#### 2.4.1.1 'n Reformatoriese Evaluering

Reg aan die begin van Thomas Aquinas se *Summa Theologica* (Ia.I,1) word 'n ander aanhaling gevind waarin sy siening van die geloof en rede implisiet dualisties teenoor mekaar te staan kom:

*Admittedly the reason should not pry into things too high for human knowledge, nevertheless when they are revealed by God they should be welcomed by faith.*

Later bevestig Thomas ook dat die mens sekere dinge wel sonder genade kan ken en onderskei tussen natuurlike lig en bonatuurlike lig waardeur die mens kan ken. Thomas is ook bekend vir sy Godsbewyse wat 'n sekere mate van outonomie vir die menslike rede veronderstel. Die klassieke formulering van Thomas dat die genade die natuur nie vernietig nie maar wel tot volmaaktheid bring, word met inagneming van bogenoemde dan dualisties verstaan: *gratia non tollat naturam sed perficiat* (vgl. ST Ia.I,8)<sup>29</sup>.

Goldsworthy (2006:109) wys daarop dat Thomas voortbou op 'n onderskeiding wat Irenaeus in Gen. 1:26 maak en dit uitbou tot 'n reuse teologiese konsep. Dit behels die interpretasie van beeld en gelykenis in Gen.1:26 waarvolgens beeld meer op die natuurlike bekleding van die mens slaan en gelykenis meer op die bonatuurlike wat gewin of verloor kan word. Hierdie siening bou Thomas dan uit tot 'n magistrale teologiese konsep waar daar telkens onderskei word tussen die natuurlike en die bonatuurlike. Dit word mettertyd 'n duidelike natuur-genade

---

<sup>28</sup> Aangesien die Radikale Ortodoksie deur Vanhoozer (2003a:20) as 'n postmoderne variant in die teologie getipeer word, is dit belangrik om hier insig te probeer verkry in hoe sekere postmoderne en reformatoriese benaderings tot Thomas Aquinas verskil.

<sup>29</sup> Dit word in ander weergawes ook vertaal as *gratia non tollit naturam sed perficit*.

skema wat volgens Nichols (1991:46), self 'n Rooms-Katolieke geleerde, met die volgende skemas korrespondeer: skepping-verlossing; rede-geloof; filosofie-teologie.

Dooyeweerd ([1959]2003:117,118) as reformatoriese evalueerder van Thomas, herlei hierdie hele benadering terug na Griekse grondmotiewe van vorm en materie wat nie deurbreek is nie. Hy wys op Aristoteles wat godsdienstige prioriteit aan die vorm-beginsel gegee het en dus vir “natuur” die definisie gegee het van die substansiële *vorm* van dinge wat in hulself die beginsel van beweging (wording, groei en volwassewording) besit. So het hy probeer om die beginsels van vorm en materie te versoen. Thomas neem dan hierdie Aristoteliaanse denkwysse oor en omvorm dit as volg: natuur is materie vir 'n hoër *vorm* van perfeksie. Hierdie hoër vorm vind plaas wanneer die genade bykom en die natuur dan met die bykomende genade bekleed word. So ontstaan dan 'n tweeledige struktuur wat 'n nuwe grondmotief verteenwoordig — die grondmotief van natuur-genade. Dit word volgens Dooyeweerd se reformatoriese analise feitlik 'n permanente dwaling waarop selfs hedendaagse teoloë steeds stuit en dus steeds met skolastieke natuur-genade skemas werk.

Tog moet daar ook geluister word na diegene wat Thomas *in bonam partem* anders wil verstaan. Daar is lank reeds 'n pleitrede om Thomas op 'n ander wyse te interpreteer. Dit sou hierdie studie kon dien as die verskil in evaluering sekere basiese weë van skeiding kon aantoon. Die Radikale Ortodoksie as voorbeeld van postmoderne evaluasie sal hier onder die loep kom.

#### 2.4.1.2 'n Postmoderne Evaluering - Die Radikale Ortodoksie

Hierdie beweging gebruik die evaluering van die *nouvelle théologie* binne die Rooms- Katolieke tradisie self en met name Henri de Lubac om te wys op 'n ander interpretasie van Thomas. De Lubac doen moeite in sy werk om aan te toon dat Thomas nie soseer met 'n natuur-genade skema werk nie, maar eerder met 'n natuur-morele skema. Hiervolgens word die genade wat reeds op besondere wyse in die natuur werksaam is, baie beter na vore gebring. De Lubac is van mening dat die dualistiese verstaan van Thomas teruggevoer kan word na die sestiende eeuse weergawe daarvan soos verwoord deur Thomas de Vio (1469-1534), beter bekend as Cajetanus, wat met Luther in 1518 in dispuut was. De Lubac voer aan dat Cajetanus een van die groot stimuleerders van die natuur-genade denkskema was, soos dit dan ook beslag gekry het in die Rooms-Katolieke teologie (vgl. Kerr 1997:113, 114).

Uiteraard was daar heftige reaksie op die werk van De Lubac, veral omdat die genade-aard van genade hiermee in die gedrang kom en 'n hele rits ander gevolge vir die soteriologie het. Voordat dit geëvalueer word, moet die transendentale teologie van Rahner hier ook genoem word, aangesien daar ten spyte van die verskille in beide gevalle met 'n integrale perspektief van die



verhouding tussen natuur en genade gewerk word. Daar is voorts binne die postmoderne teologie diegene wat verkies om meer met De Lubac te werk en ander wat weer kies vir Rahner met sy toepassing oor die sogenaamde anonieme Christendom.<sup>30</sup> Garver (s.a:internet) dui die verskil aan:

*The difference between Rahner's approach and that of de Lubac (and the nouvelle théologie) can be summarized, very roughly and schematically, in the following way: while Rahner's thought tends to naturalize the supernatural, de Lubac tends to supernaturalize the natural. Thus, where Rahner begins with the subjectivity of the human person, the individual's infinite spiritual horizon, and its continuity with God's nonetheless gracious self-revelation, the nouvelle théologie begins with God and his self-revelation as Trinity in the event of Christ as both fulfilling every human aspiration and yet totally unexpected and incomparable.*

Terwyl Rahner dus die sakrale wil sekulariseer, wil De Lubac volgens Garver die sekulêre sakraliseer, 'n tendens wat binne die postmoderne teologie in beide rigtings kenmerkend is en waarna teruggekeer sal word. Hier word daar nou egter stilgestaan by die verband tussen natuur en genade wat by beide genoemde groepe integraal verstaan word. Aangesien die transendentale Thomisme sterk werk met Kantiaanse opvattinge wat weldra aan die orde kom, word daar hier spesifiek gefokus op die groepering van die Radikale Ortodoksie wat die beskouing van die *nouvelle théologie* oorneem.<sup>31</sup> Binne Milbank en Pickstock ([2001]2002:21) se verstaan van Thomas is die natuur altyd-alreeds begenadig en kan daar nie sprake wees van 'n outonome natuur by Thomas nie. Wat dan van die gedeeltes by Thomas wat op 'n outonome natuur dui? Milbank en Pickstock se antwoord is:

*... [it] cannot be rendered consistent with certain other crucial passages in his writings and therefore must be reinterpreted.*

Wat hier sterk werksaam is, is 'n ontologie van deelname – 'n beklemtoning van die deelnemende aard van die natuur en genade wat voortdurend op mekaar betrek is (vgl. Smith 2004:160; Goosen 2007:92). Smith (2004:160) som hierdie siening op:

*...the distinction between nature and grace is not one of kind, but one of degree, in particular the degree of intensity of participation in the divine. Therefore it is not the case that nature is an autonomous in-itself to which a relationship to the divine is super-added; rather, nature is always already graced in the sense that it participates in the Creator.*

---

<sup>30</sup> Vir 'n kort bespreking van Rahner met betrekking tot religieuse pluraliteit en waarheid, vgl. Louw (2005:57-64).

<sup>31</sup> Vir 'n bespreking van Kant waarby die transendentale Thomisme se opvattinge per implikasie ook onder die loep kom, raadpleeg 2.8.

### 2.4.1.3 Arbitrasie

Dit bring hierdie kort uiteensetting dan by die punt van beslissing. Leithart (2007:159-167) ondersoek hierdie saak en kom tot die gevolgtrekking dat die evaluering ten minste drie sake moet verreken. Daar is eerstens 'n definitiewe natuur-genade dualisme in Thomas se werk te bespeur, veral in die eerste gedeelte van sy *Summa Theologica*. Hy wys egter tweedens ook daarop dat daar met reg baie gedeeltes in Thomas uitgewys kan word wat gladnie as dualisties afgemaak kan word nie en waar filosofiese apparaat bloot as instrument gebruik word om die heilige leerstelling te ondersoek. Hy kan selfs stel dat Thomas se grondmotief Christelik was en verstommend Bybels. Tog moet hy in 'n derde rondte daarop wys dat dit nie ontken kan word dat Thomas Christelike teologie aan die konseptualiteit en taal van filosofie aangepas het nie. Die taal en 'n goeie deel van die struktuur van die *Summa* is filosofies, selfs as die inhoud gewoonlik Skriftuurlik is. Leithart voer hierdie tendens terug na die skeiding van vorm en substansie wat reeds by Abaelardus in werking getree het. Dit het die gevolg dat daar nie meer in die taal van die Bybel oor God gepraat word nie en die begin van onto-teologie aandui, al is dit dan nog net in vorm, maar nog nie in die inhoud opmerklik nie. Die kwessie van onto-teologie waar metafisiese konsepte uit die filosofie gebruik word om die God van die Bybel te beskrywe is 'n belangrike besprekingspunt in postmoderne teologiese kringe vandag (vgl. Westphal 2001) en dit is dus belangrik om dit alreeds hier uit te wys.

Dit is verder duidelik dat die natuur-genade skema waarin daar 'n sekere outonome terrein is wat selfstandig opereer, 'n definitiewe gevaar is wat binne hierdie teologie nie denkbeeldig is nie. Die tradisionele Rooms-Katolieke teologie werk ook duidelik met hierdie teenstelling en word bevestig in die werk van die neo-skolastiese Thomisme. Hoewel daar ook uit hule eie oorde lankal reeds stemme hieroor opgaan, kan die realiteit daarvan nie ontken word nie. Die twee terreine-leer waarvolgens die kerk die eintlike genade verteenwoordig en alle ander samelewingsverbande as minder geestelik beskou word, is steeds springlewendig.

Daar moet egter ook versigtig gewerk word om nie elke teologiese siening sonder meer in 'n natuur-genade skema te plaas nie. As voorbeeld kan Flip Theron (1982:130) genoem word wat by geleentheid nie dualisme nie, maar dualiteit wil aandui tussen kerk en wêreld, nie op grond van 'n vertikale skeiding nie, maar eerder op tydsvlak die onderskeid tussen kerk en wêreld wil handhaaf op grond van die eskatologiese gerig wat nog nie voltrek is nie. In die praktyk kan dit egter maklik gebeur dat Theron afgemaak word as dat hy steeds vassit in die twee terreine-leer (vgl. Swanepoel 2004:19-26). Ook Jonker (1983:269) wys daarop dat die gereformeerde onderskeid tussen die algemene en besondere werk van die Heilige Gees nie as 'n natuur-genade

skema geëtiketteer mag word nie. Hierdie voorbeelde behoort ten minste groter versigtigheid te bewerkstellig in die algemene tipering, ook by Thomas Aquinas.

Uiteindelik moet erken word dat die natuur-genade dualisme 'n werklikheid is binne die Rooms-Katolieke teologie en nie ontken kan word nie. Die alternatiewe interpretasies van Thomas sou ten minste eers in eie kring oortuiging moes bewerkstellig alvorens dit verder veld kon wen. Selfs al sou die weergawe van die Transendentale Thomisme en die *nouvelle théologie*, met inbegrip van die Radikale Ortodoksie aanvaar word, is daar egter bepaalde probleme wat 'n reformatoriese teologie daarmee sou hê.

Wat die Radikaal-Ortodokse interpretasie van Thomas betref, kan die geldige kritiek van Smith (2004:122, 165) ondersteun word. Eerstens wys hy daarop dat Thomas die natuur wat in hierdie interpretasie nie outonoom funksioneer nie, steeds nie werklik in genadeterme beskryf nie. Die sondeval word binne hierdie verstaan óf geïgnoreer óf onmiddellik ontoepaslik gemaak op 'n wyse wat geen impak meer maak in 'n postlapsariese wêreld nie. Smith wys op die konsekwensies van hierdie onderbektoneering van die sondeval wat kan uitmond in 'n universalisme wat weer in verband gebring sou kon word met 'n tipe natuurteologie. Die konsekwensies van hierdie "sagter" lesing bring dus nuwe probleme wat verband hou met die taal van die Skrif wat nie voluit gehonoreer word nie. Soortgelyke kritiek sou ook ingebring kon word teen Rahner as verteenwoordiger van die Transendentale Thomisme met sy weergawe van die anonieme Christendom (vgl. Jonker 1983:256, 268-269, 272) wat ook 'n tipe universalisme suggereer.<sup>32</sup>

Dit blyk dus dat Thomas tog, hoewel nie so bedoel nie, diensbaar was aan die skeiding tussen geloof en rede. 'n Teelaarde is geskep vir die rede om minder gebonde aan die teks te funksioneer. Grant en Tracy ([1963]1984:90) wys daarop dat 'n bres geslaan is tussen eksegeese en teologie wat verreikende gevolge vir beide sou inhou. Die paring van teologie met filosofie kon nou makliker plaasvind en die teks van die Skrif is blootgestel aan ander denkraamwerke wat los van geloof en teologie daarmee wou werk. Hierdie afparing van die rasonele bring dan ook die moderne era in die oog. Voordat daar hierna voortbeweeg sal word, is dit eers baie belangrik om stil te staan by die definitiewe wendingspunt waar die weg geopen is vir groot konsekwensies wat sou volg binne die teologie sowel as die filosofie: die Nominalisme.

---

<sup>32</sup> Vir 'n onlangse postmoderne variant waarin hierdie selfde tendense sigbaar is, vgl. McLaren (2004:297).

## 2.5 DIE NOMINALISME

Waar het die oorgang na die Verligtingstydperk begin? Allen (1985:151-152) voer aan dat die Nominalisme 'n belangrike baken is in die proses van oorgang vanaf die Middeleeuse oorheersing van Aristoteles (via Thomas Aquinas) na die Verligtingstydperk. Aristoteles se onderskeid tussen bv. *genera* en *species* was nie meer genoeg nie, al het hy ook Plato se universele idees verwerp. Slegs die uniek-individuele was vir die Nominalisme van waarde. Dit sou verreikende gevolge hê in wat vandag die moderne Nominalisme genoem kan word. Maar eers moet iets begryp word van die agtergrond en ontstaan van die Nominalisme.

### 2.5.1 AGTERGROND

Die Nominalisme wat by Ockham (1288-1348) duidelik beslag gekry het, moet verstaan word in verband met die voorafgaande werk van Duns Scotus (1266-1308). Albei kom in reaksie teen die Thomistiese sintese van geloof en rede. In reaksie teen korrupte wêreldse invloede en met die bedoeling om die geloof te beveilig, doen Scotus afstand van wêreldse filosofie en verdedig die Franciskaanse oortuiging dat God net deur openbaring geken kan word en nie deur die rede nie. Ongelukkig het hulle in die proses die natuur/genade dualisme aanvaar en selfs verdiep (vgl. Leithart 2007:169). Een van die sentrale argumente binne die kringe van die Radikale Ortodoksie is juis dat daar 'n groot verandering in ontologie waarneembaar word in Duns Scotus se denke wat daadwerklike gevolge gehad het in die tydperk daarna. Dit gaan basies om sy univokale ontologie in teenstelling met Aquinas se analogiese ontologie. Smith (2004:97) verduidelik hierdie verskil en die implikasie daarvan:

*Creation 'is' only insofar as it participates in – or is suspended from ... the Creator. In contrast Scotus asserts that 'to be' is predicated univocally; that is, both the Creator and the creature exist in the same way or in the same sense. Being, now, becomes a category that is unhooked from participation in God and is a more neutral or abstract qualifier that is applied to God and creatures in the same way ... The result is that the vertical suspension of creation from the Creator is unhooked, and because being is 'flattened', the world is freed to be an autonomous realm.*

Hierdie ontologie het tot gevolg dat daar 'n verselfstandiging van die skepsel intree. Voorts word metafisika van openbaring geskei, wat 'n outonome metafisika los van die openbaring na vore laat tree. So word die openbaring en die rede van mekaar losgemaak wat die moontlikhede van 'n outonome en sogenaamd sekulêre terrein borg. Die gevolg hiervan is 'n epistemologie wat outonoom wil funksioneer, wat op sy beurt weer aanleiding gee tot die sekulêre filosofieë van immanensie (vgl. Smith 2004:96-100). Die invloede daarvan op die hermeneutiek kan onmoontlik uitbly.

Ook Ockham was soos Scotus 'n opponent van Thomas se sintese en het die gebruik van Aristoteles in beide teologie en filosofie gewantrou (vgl. Leithart 2007:173, 174). Hy het die konsep van *universalia* in beide Plato en Aristoteles as die grootste fout in die geskiedenis van die filosofie beskou. Dit lei tot sy nominalistiese filosofie wat die uniek-inviduele alleen wil eer. Sy radikaal individualistiese siening van die werklikheid het hy wel in verband gebring met sy verstaan van God se wese en sy verband tot die wêreld. 'n Spesifieke voluntaristiese visie waar onderskei is tussen God se absolute en verordineerde mag sou die skeiding tussen geloof en rede egter verder beïnvloed. Dit blyk uit die voortgang van die geskiedenis dat die Nominalisme 'n kritiese verwysingspunt vir baie geleerdes is. Daar word vervolgens stilgestaan by 'n paar van die vernaamste redes hiervoor.

## 2.5.2 KRITIESE VERWYSINGSPUNT

Goosen (2007:224, 225) beskou die verselfstandiging van die wil wat by Ockham plaavind as die oorsprong van moderniteit:

*[Die modernisme] het reeds vanaf sy vroegste oorspronge in die nominalisme van die laat-Middeleeue die wil (en in verskillende gedaantes ook die wil tot oorheersing, libido dominandi) vanuit sy samehang met en meestal onderhorigheid aan die rede geïsoleer en uiteindelik uitgesonder as die eintlike wêreld wat alles onderlê. ... Die moderniteit is in 'n gewisse sin van die woord niks anders as 'n isoleringsakte waarvolgens die wil uit sy samehang met die rede geabstraheer en tot 'n selfstaande werklikheid verabsoluteer is nie.*

Goosen hou Ockam self nie verantwoordelik nie, maar voer tog aan dat die werkswyse van Ockham verreikende gevolge sou hê:

*Willem van Ockam het ... die wil in sy eintlike gestalte nog met God geïdentifiseer. Die wyse waarop hy dit doen, antisipeer egter die ganse moderniteit ... By latere moderne figure soos Hobbes, Spinoza en Schöpenhauer, word die wil natuurlik 'gesekulariseer'. Maar soos by die nominalisme van Ockam het die wil ook by dié moderne figure 'n geïsoleerde instansie geword wat sy samehang met die groter en redelike geheel van dinge deursny het ... As sodanig het die moderne wil nie noodwendig na 'n gemeenskap met die transendente uitgerek nie.*

Die kern van Goosen se argument is dat daar met die aanbreek van die Nominalisme 'n anti-dramaturgiese impuls intree wat op verskeie wyses en dikwels teenoorgestelde wyses beide dualistiese en gnostiese skeeftrekkings tot gevolg gehad het.<sup>33</sup> In hierdie opsig is die uitwys van die Nominalisme wat aanleiding gee tot 'n wilsmatige transendente werklikheid en 'n

---

<sup>33</sup> Goosen se analise is vanuit 'n filosofies-dramatologiese perspektief waarin die transendente en die immanente deur bemiddeling by mekaar gehou word en daarom wys hierdie benadering telkens uit waar dit nie meer gebeur nie.

geatomiseerde immanente werklikheid (vgl. Goosen 2007:311) wat tot in die hede deurwerk, nuttig.

Ook Straus en Visagie wys daarop dat die Nominalisme 'n moderne gedaante het wat geweldige krag uitoefen. Strauss (1994:8) wys daarop dat die moderne Nominalisme teen die vytiende eeu sigself heeltemal losgemaak het van geloof in 'n Godgegewe skeppingsorde. Hy beskryf die saak verhelderend:

*Gedurende die Middeleeue is ... [in] die realisme ... derhalwe ... vasgehou aan 'n drievoudige bestaan van universalia: ante rem (voor die skepping as skeppingsidees in God se Gees – invloed van Plato); in re (as die immanente wesensvorme van die dinge – invloed van Aristoteles); en post rem (agterna as universele begrippe in die menslike gees – invloed van beide) ... Die moderne Nominalisme het egter 'n streep getrek deur die eerste twee universalia: buite die menslike gees bestaan geen universaliteit nie ... Buite die menslike gees bestaan uitsluitlik konkreet-individuele dinge.*

Visagie (1994:116, 117) sluit hierby aan en noem die Nominalisme dié moderne denkvorm wat by die aanbreek van die sewentiende eeu reeds sterk gevestig was. Hy wys daarop dat die nominalistiese denkradisie ruimte maak vir 'n rasionalistiese, maar ook 'n irrasionalistiese inset:

*... enersyds die moontlikheid om aan orde en wetmatigheid in die vorm van bloot mentale konstruksie voorrang te verleen (rasionalisme), andersyds die moontlikheid om op subjektiwiteit en individualiteit as die empiries gegewene klem te lê (irrasionalisme).*

Visagie maak dit baie konkreet deur te wys op hoe hierdie rasionalistiese en irrasionalistiese lyne binne die Nominalisme tot in die hede deurgewerk het – enersyds van die Verligtingdenkers tot by Bloom en Habermas, en andersyds die gang deur Nietzsche, Heidegger, die Franse postmoderne kritici (Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard) tot by Rorty. Strauss (1999:128, 129) sluit by hierdie gedagterigting aan. Hy beskou die rasionalistiese inset van die Nominalisme klassiek gedemonstreer in die denke van Immanuel Kant. Die irrasionalistiese kant bied volgens hom weer vrugbare grond vir 'n verskeidenheid van tendense van die moderne filosofie soos historisisme, eksistensialisme en pragmatisme. Hy wys uit dat hier alle eer gegee word aan die uniek-individuele, soos nou spesifiek vergestalt in die postmodernisme.

Dit is insiggewend dat die Nominalisme deur beide die Reformatoriese wysbegeerte sowel as die Radikale Ortodoksie as kritiese verwysingspunt beskou word in die evaluasie van postmoderniteit. Waaroor daar verskil bestaan, soos in die vorige punt aangetoon, is of dit reeds by Thomas Aquinas antisipeer is of nie. Dat die Nominalisme 'n definitiewe verwysingspunt is

in die evaluasie van postmoderniteit, kan nie ontken word nie. Later wanneer die stamboom van postmoderniteit nagegaan word, word hieraan verdere aandag gegee.<sup>34</sup>

Soos aangetoon, antisipeer die Nominalisme alreeds wat sy rasionalistiese inset betref, die optrede van Immanuel Kant. Voordat na hierdie invloedryke verteenwoordigende figuur gekyk word, is daar egter 'n ander kragtige beweging wat die outonomie van die mens fundamenteel sou aanspreek en skeiding tussen die Skrif en spekulatiewe teologie sou uitdaag. Dit sou gebeur in die Reformasie onder leidende figure soos Martin Luther en Johannes Calvyn.

## 2.6 DIE REFORMASIE

Aangesien die huidige postmoderne tydsgewrig deur vele beskou word as 'n revolusionêre tydvak, is dit belangrik om daarop te wys dat die tyd van die Reformasie geensins agteruit staan met betrekking tot sulke beskrywings nie. Dit sou ook kon help om die bysindheid binne die eie situasie te verlig as daar kennis geneem word van ander onstuimige tye. Mathison (2001:83) beskryf die rustelose toestande ten tye van die Reformasie:

*Virtually every aspect of life in Western Europe experienced upheaval in the sixteenth century, the likes of which had not been seen since the fall of Rome. The Renaissance was changing the way men thought about themselves and the world. The political structure of Europe was painfully shifting under the weight of an emerging nationalism. The economy was gradually transforming from the old guild system to a nascent capitalism. The discovery and exploration of the new world was expanding man's geographical horizons. The use of the printing press was expanding his intellectual horizons. In the midst of this were heard cries for reform in the Church, cries which could not and would not be ignored.*

Hierby sou ook verder gevoeg kon word die nuwe industrieë wat ontstaan het met die invoer van edelmetale uit die Spaanse ryk, asook die ontdekkings en uitvindings in wetenskap en tegnologie wat die era van wetenskap ingelei het. Verder was Europa bedreig deur die opmars van die Turke op 'n skaal wat ongekend was sedert die vroeë Middeleeue (vgl. Amos 2007:206).

Binne hierdie konteks is dit belangrik om duidelik voor oë te hê waarteen die Reformasie wel gereageer het. Binne enige protesbeweging kan dit maklik gebeur dat die werklike motiewe versluierd of verlore raak en juis daarom is meer as protes nodig. Dit is in hierdie sin juis belangrik om daarop te let dat die woord *reformasie* 'n belangrike beskrywing is. Die Reformasie was vrug van 'n toenemende ontevredenheid wat oor tyd heen ontstaan het oor toestande binne die kerk. Amos (2007:209) wys daarop dat dit veral te wyte was aan twee ontwikkelings uit die hoë Middeleeue. Eerstens was dit die poging om die Griekse filosofie en

---

<sup>34</sup> Vgl. 5.4.3.4.

Bybelse lering te versoen en tweedens die poging om die gesag van die Skrif te versterk met filosofiese lering. Binne hierdie klimaat het die gesag van die Skrif in die kerk weggesyfer. Die skeiding wat plaasgevind het tussen Bybelekegese en teologie het sigself in die praktyk gewreek met die feit dat daar nie meer persoonlik en eksistensiël oor die God van die Bybel gepraat kon word nie. Oor hierdie eksistensiële aard van die Reformasie sal daar weldra meer gesê word. Dit is wel hier reeds belangrik om dit duidelik voor oë te hê waarteen die Reformasie dit nie gehad het nie.

### 2.6.1 SOLA SCRIPTURA VS. SOLO SCRIPTURA

McGrath ([1988]1993:140) wys daarop dat dit nie soseer om die status van die Skrif nie, maar om die *definisie* en *interpretasie* van die Skrif gegaan het.<sup>35</sup> Hierdie interpretasie het baie te make gehad met die verband tussen die Skrif en tradisie. Mathison (2001:20, 86, 120) wys daarop dat die wyd verspreide opvatting dat dit in die Reformasie gegaan het om die Skrif teenoor die tradisie reggehelp moet word. *Dit het eerder gegaan om twee wedersyds uitsluitende konsepte van tradisie – Tradisie I en Tradisie II.* In die eerste drie eeue het die kerk by 'n opvatting gehou wat Tradisie I genoem kan word. Hiervolgens is die Skrif deur die kerk geïnterpreteer binne die konteks van die *regula fidei*. Die kerk was die interpreteerder en bewaarder van die Woord van God en die *regula fidei* was die opsomming van die apostoliese prediking en die hermeneutiese konteks van die Woord van God. Buite hierdie konteks sou die Skrif onvermydelik misbruik word. Slegs die Skrif was die Woord van God en daaraan moes alles binne die kerk getoets word. In die vierde eeu het die eerste tekens van 'n tweeledige bron as konsep van tradisie begin posvat waar buite-Bybelse openbaring as net so gesagvol as die Skrif beskou is. Dit word dan Tradisie II genoem. Die Hervorming moet dus nie as Skrif teen tradisie geïnterpreteer word nie, maar eerder as voorstanders van Tradisie I in teenstelling met die latere ontwikkeling van Tradisie II. Hierdie benadering, sê Mathison (vgl. 2001:237-281), help om te onderskei tussen *sola scriptura* en *solo scriptura* wat in die gees van die Anabaptisme tot vandag toe los van die kerklike konteks en ortodokse tradisie wil opereer.<sup>36</sup> Binne die kerklike konteks wat Tradisie I aangehang het, sou daar egter hervorming plaasvind om die Skrif werklik weer as *sola scriptura* te ag. Spesifiek die eksistensiële aard van die Reformasie, is belangrik vir hierdie studie binne postmoderne klimaat.

---

<sup>35</sup> Indien dit aanvaar word, beteken dit dat daar meer parallele met die postmoderne konteks is as wat baie mag dink.

<sup>36</sup> Let daarop dat die “solo” van *solo scriptura* nie in skuinsdruk is nie. Daarmee word aangedui dat dit nie as gepaste Latynse naamval gebruik word nie. Die solo druk retories in Afrikaans en Engels wel effektief uit dat die reformatoriese *sola scriptura* en individualistiese benaderings nie gelyk aan mekaar is nie.



## 2.6.2 EKSISTENSIËLE AARD

Die Reformasie mag nie verstaan mag word as lewelose intellektuele strydgesprekke nie. Dit was eerder kokende intellektuele passie wat in die hart gegryp is deur die bevrydende boodskap van die evangelie. Die Reformasie vermaan juis die huidige konteks dat borrelende stryd nie kan geskied sonder oortuiging wat op beide hart en verstand appelleer nie.

In hierdie verband moet die eksistensiële ontdekking van Martin Luther spesifiek in verband met sy omgang met die Skrif self gebring word. Jeanrond ([1991]2002:32) wys daarop dat Luther se primêre akademiese belang Bybelse eksegeese was. Dit is hier waar hy vrede gevind het. Insiggewend genoeg het Luther se pad na ontdekking en genesing langs die weg van 'n doktoraat en prediking en professoraat gekom. Skynbaar staan geleerdheid nie in die pad as dit op die teks van die Skrif self fokus nie. Mathison (vgl. 2001:88) gee met sy beskrywing indirek waardevolle bemoediging dat geleerde omgang met die Skrif nie by teologiese studente, predikante, doktore of professore tot eksistensiële honger hoef te ly nie:

*Staupitz eventually decided to try a radical spiritual cure for this young monk. He informed Luther that he should study for his doctorate, begin preaching, and assume the chair of professor of Bible at the university. Luther assumed the tasks and in 1513 began lecturing on the book of Psalms.*

Hieruit blyk dat die probleem van geleerdes nie by die geleerdheid lê nie, maar eerder daarby dat die geleerdheid nie aan die Skrif onderwerp word nie. Of dat die teologie te veel los van die Skrif beoefen word en onvermydelik moet oorgaan in spekulasie. Juis dit is wat Luther so ernstig teengegaan het. Die persoonlike God het in die teologie los van die Skrif 'n blote konsep in Aristoteliaanse kategorieë geword. Amos (2007:211) se opmerking oor Luther se eksistensiële ontdekking hoort in elke teoloog se studeerkamer:

*Luther's radical departure from medieval thought resulted from his work in exegeting Scripture, not in 'doing theology'.*

Ook by Calvyn is die eksistensiële aard van sy teologie voortdurend uit te ken. Gerrish (2004:299) wys daarop dat selfs Schleiermacher Calvyn se *Institusie* kon aanbeveel aangesien dit volgens Schleiermacher nooit kontak verloor het met die godsdienstige emosies nie. Thompson (2004:72) wys dan ook daarop dat Calvyn se ideaal soos volg beskryf kan word:

*... to discern throughout one's reading of Scripture a union of Word and Spirit, criticism and faith, text and practice, hearing and obedience.*

Gegewe dié kulturele klimaat, gekombineer met die intense teosentriese perspektief in hul geskrifte, is dit ondenkbaar om enigsins aan die reformatore te dink as nie eksistensiël aan die brand nie. Die almag, majesteit en heiligheid van God wat van toepassing gemaak word op

mense wat swak en sondig is, kon nie anders as om eksistensieel te wees nie, in kontras met die formele, gekompromitteerde Aristoteliaanse teosentrisme van die Middeleeue (vgl. Amos 2007:207). Dit bring die vraag na vore: hoe is daar met die Skrif omgegaan? Daar word vervolgens kortliks gefokus op die benaderings van Luther en Calvyn

### 2.6.3 HERMENEUTIESE BENADERING VAN LUTHER EN CALVYN

Uit 'n vergelyking tussen Luther se eerste (1513-1515) en tweede (1519) stel lesings uit die Psalms wat weerskante van die beginpunt van die Reformasie gestaan het, blyk dit dat hy aanvanklik sterker met die viervoudige benadering van die Middeleeue gewerk het maar hom later afgekeer het van die allegoriese metode. Tog het hy nie in die praktyk volledig daarvan afstand gedoen nie (vgl. Jeanrond [1991] 2002:32).

Luther se ontdekking van die evangelie bring hom daartoe dat hy die hele Skrif in terme van wet en evangelie verstaan. Enige gedeelte in die Skrif kan of as wet (letter), of as evangelie (gees) verstaan word. By Luther hang dit saam met die Christologiese uitleg van die Skrif. Die hele Skrif moet in terme van die evangelie verstaan word. So word daar deurgedring na die gees en word daar nie vasgesteek by die letter nie. Dit lei by Luther daartoe dat daar in die Ou Testament twee letterlike betekenisse is – die gewone en die (Christologies-) profetiese. Op grond van laasgenoemde, sê Jeanrond ([1991]2002:34), het Luther vry gevoel om selfs allegories te interpreteer. Dit is egter 'n vraag of tipologies nie die beter woordkeuse is nie. Wat egter belangrik is om as kritiese punt uit te wys, is dat hierdie tipologie nooit los van die historiese verwysing gestaan het nie.

Moo (1986:183) wys op Preus wat aandui dat Luther se herstel van 'n ware geskiedkundige waardering van die Ou Testament 'n sleutelfaktor in sy teologie was en uiters betekenisvol vir die gang van die Reformasie. Sodoende het die Ou Testament weer unieke heilsbetekenis gekry en was dit nie meer net 'n delfplek vir Christelike simboliek nie. Hierdie aspek is belangrik om te onthou in die verdere besinning. Goldsworthy (2010:internet) wys daarop dat hierdie benadering tot die Ou Testament die visie op die objektiewe geskiedkundige heilsgebeure in die geskiedenis weer wakker gemaak het en aangesien ware sekerheid van jou saligheid slegs buite jouself in objektiewe heilsgebeure gevind kan word, het hierdie benadering inderdaad weer die historiese evangelie herontdek wat in die brandpunt van die Reformasie gestaan het.

Wat by Calvyn so kosbaar is is dat eksegeese en teologie weer so nou by mekaar gebring word. Bybelse teologie en sistematiese teologie word by hom ineengevleg in sy beroemde *Institusie*. Ook Calvyn spreek homself duidelik uit teen allegoriese verklaringsmetodes. Tog kan Thompson (2004:64) ook van hom sê:

*Nevertheless, as we turn to examine Calvin's actual exegetical practice, we will see how his seemingly absolute dismissal of allegory was heavily modified in the field.*

Calvyn se verklaring van Galasiërs 4, waar Paulus stel dat hy van allegorie gebruik maak, is 'n goeie voorbeeld van Calvyn se omgang met figuurlike betekenis. In sy kommentaar van Calvyn (1957:135-136) uit teenoor iemand soos Origenes en andere wie se onverantwoordelike allegorie die gesag van die Skrif aantas. Op die vraag hoe Paulus dan verstaan moet word wat self van allegorie gebruik maak, antwoord Calvyn in lyn met Chrysostomus en Theodorus van Mopsuestia, dat dit wat Paulus doen, eerder tipologies van aard is. Thompson (2004:68) is van mening dat Calvyn se benadering hier letterlik boekdele spreek:

*Calvin's exposition of Galatians 4 is a dense microcosm of much of his biblical work. Without a doubt, he wants to leave room for "figurative" readings of Scripture, yet he always strains to find a direct tie to the literal or historical sense, even if he has to read the historical narrative and the 'mind' of the writer somewhat generously. Thus he generally shies away from 'allegory' but will happily embrace plausible analogies, types, metaphors, and so on ... so long as he sees a warrant in the context of the narrative that serves as the source of the type or analogy or application.*

Hierdie hele omgang met die Skrif het nie individualisties plaasgevind nie, maar soos reeds gestel, volgens die Tradisie I-benadering. Hier was 'n definitiewe verband tussen die Skrif, die kerklike ruimte en die ortodokse tradisie. Dit het ook 'n bepaalde siening van die kerk veronderstel.

#### 2.6.4 DIE KERK AS MOEDER

Calvyn (*Inst.* IV.1.1) se uitspraak oor die kerk as moeder is alom bekend:

*Nou sal ek met die kerk begin. In die skoot hiervan wil God sy kinders versamel, nie alleen om deur die bystand en bediening daarvan gevoed te word solank hulle suigeling en kinders is nie, maar ook om deur die moederlike sorg daarvan gestuur te word totdat hulle wasdom bereik en uiteindelik die doel van die geloof bereik. Dit is ons immers nie geoorloof om dinge wat God saamgevoeg het, te skei nie, sodat die kerk ook vir diegene vir wie God hulle Vader is, hulle moeder is ...*

Die hele wyse waarop Calvyn die kerk behandel in die vierde boek van sy *Institusie*, is vir die huidige konteks baie relevant. Die huidige beklemtoning van die sigbare kerk binne die postmoderne teologie is nie iets nuut nie. Reeds Calvyn lê baie klem op die plaaslike gemeente as sigbare gestalte van God se kerk. Die hele manier waarop Calvyn die kerk met sy sakramente en ampte behandel, het ten doel om op die konkreetheid van die kerk as moeder te wys. Dit is juis hier waar die Woord bedien word. Hy kan selfs stel dat daar buite die kerk geen saligheid is nie (vgl. *Inst.* IV.1.4):

*Omdat ek egter my voorgeneem het om nou oor die sigbare kerk te praat, moet ons net uit die enkele woord moeder leer hoe nodig, ja, hoe noodsaaklik dit is dat ons haar moet leer ken. Daar is trouens geen ander toetrede tot die lewe tensy die kerk ons in haar skoot ontvang, aan ons geboorte skenk, ons aan haar borste voed en ons onder haar beskerming en leiding bewaak totdat ons ons sterflike vlees afgelê het en soos die engele is nie. En ons swakheid laat immers ook nie toe dat ons van haar skool af weggaan voordat ons ons hele lewe haar leerlinge was nie. Hierby is daar buite haar skoot geen hoop op sondevergifnis en geen hoop op saligheid nie ...*

Die doel van die Reformasie was om die Rooms-Katolieke Kerk te reformeer op basis van die Skrif en met die oorspronklike Tradisie I-benadering, maar dan só dat die kerk juis die ruimte kon bied waar die Woord kon gedy. So kon die radikale teosentriese boodskap van die Bybel floreer. Die hele lewe is hierby betrek. By Luther is hier nog van 'n dualisme sprake met sy leer van die twee ryke. By Calvyn en sy navolgers word die hele lewe, insluitend die staat, betrek by 'n visie wat daarna streef om alles tot eer van God in te rig. Van Ruler (vgl. Jonker 1994:42; vgl. ook Van Ruler 1947a:15) kan om hierdie rede praat van die brandende vuur van die visioen van 'n samelewing waarin geregtigheid woon. Calvyn het die hoogste agting vir die magistraat en ag dit 'n hoë eer om op hierdie wyse in diens van God te staan (vgl. *Inst.* IV.20.4). Letterlik alles moet tot eer van God geskied. Amos (2007:233) maak wel die opmerking dat hierdie gedagtes van Calvyn nog binne die konteks van die *corpus Christianum* plaasvind waar die verhouding tussen kerk en staat nog baie nou is. Tog gee die spesifieke geval van Calvyn se werkplek, Geneve, 'n duidelike beeld dat die gedagtes van Calvyn deur stryd en vervolging heen sy inslag gekry het. Die kwessie van die *corpus Christianum* is vandag weer onder druk bespreking en die Reformasie word selfs daarvoor gekritiseer (vgl. Hunter 2010:154). Dit is waarskynlik een van die redes waarom die reformatoriese teologie so maklik met modernisme vereenselwig word (vgl. McLaren in Horton 2003:131). Aangesien hierdie saak skynbaar maklik as 'n lakmoestoets in postmoderne kringe aangelê word om modernisme uit te ken met die etikettering van “Konstantinisme”, is dit belangrik dat hierdie studie hieroor later 'n ingeligte standpunt sal inneem.<sup>37</sup> 'n Voorlopige opmerking oor die nie-revolutionêre aard daarvan is egter hier reeds van pas.

Jonker (1994:41-43) maak daarvan melding dat die gereformeerde vleuel juis op hierdie punt die naaste kom aan sekere weergawes van anabaptistiese sentimente wat betref die droom oor die Godsryk wat gestalte sal kry. Tog word dit anders as by die Anabaptisme uitgewerk aangesien natuur en genade nie dualisties teenoor mekaar gestel word nie. Dit veroorsaak dat daar nie van 'n radikalisme sprake is op dieselfde wyse as by die Dopers nie. Jonker is van mening dat dit is omdat die Gees nie op spiritualistiese wyse verabsoluteer word nie, maar dat die verhouding

---

<sup>37</sup> Vgl. 5.5.3.3; 5.5.5.1.

tussen Gees en Christus, die Gees en die Woord, die Gees en die geskape werklikheid, die Gees en die verbond nie verbreek of verwaarloos word nie. Wat hieruit duidelik word, is dat hermeneutiese beslissings oor die verbond en die wyses waarmee die verbond in verband met die hele lewenswerklikheid staan, uiteindelik verreikende gevolge het. Dit gaan uiteindelik oor 'n hele manier van lewe wat gevolge het vir alle terreine van die lewe.

Amos (2007:238) stel dat die sentraliteit van die Bybel in die lewe van 'n baie groter deel van die liggaam van Christus seker die mees revolusionêre saak is wat uit die Reformasie voortgespruit het. Die Boek was in die huise van mense in hul eie taal en bemiddel deur die bediening van die kerk. “Soos nooit tevore nie”, sê Jonker (1994:10), “is die volk self betrek by wat kerklik gebeur het en teologies gedink is.” Sou die mense gebonde bly aan hierdie omgang met die Skrif binne kerklike konteks en waar beide kerk en tradisie ondergeskik bly aan die Woord van God? Dit is een van die groot vrae wat telkens in die geskiedenis met nuwe variasie beantwoord sou word.

## **2.7 VOORLOPIGE EVALUERING (2)**

Die tydperk vanaf Aquinas tot en met die Reformasie word in hierdie evaluering onder vier groot punte bespreek: Skrif en teologie, Skrif en eksistensiële belewenis, Skrif en tradisie en Skrif en eksegeese.

### **2.7.1 SKRIF EN TEOLOGIE**

Wat Skrif en teologie betref, blyk dit duidelik dat die dood in die pot is wanneer daar 'n skeiding tussen Skrif en teologie begin plaasvind. Soos by Thomas Aquinas vind daar dan teen wil en dank 'n bepaalde dualisme plaas waar daar 'n verselfstandiging van die rede intree. Die natuurgenade skema van die skolastiek bly dan ook 'n wesentliche gevaar vir iedereen wat bolangs probeer om 'n sintese tussen geloof en rede te bewerkstellig en nie moeite maak om Skrif en teologie van meet af aan dig by mekaar te hou nie. Wat meer is, dit blyk ook uit Scotus en Ockham dat 'n blote reaksie teen 'n sintese van geloof en rede ook maar die dualisme net kan verdiep wanneer daar in reaksie teen die sintese ontvlugting geneem word in die genadekant van die dualisme. So word die natuurkant opnuut bevestig. Die Nominalisme sou hierdie natuurkant tot 'n geatomiseerde immanente werklikheid stempel wat buite die menslike gees slegs tot 'n eindelose aantal uniek-individueles kon reduceer. Hierdie irrasionalistiese inset is een van die kenmerke waarmee die postmodernisme beskryf kan word. Daar is reeds gewys op die historisme, eksistensialisme en pragmatisme wat hierdeur gekenmerk word en dus ook invloed uitoefen op die hermeneutiek. Soos wat daar nader beweeg word aan ons eie eeu sal hierdie saak hernude aandag verlang.

Dit blyk ook dat daar 'n baie fyn lyn is wanneer die filosofie in diens van die teologie ingespan word. Aristoteles funksioneer by Thomas Aquinas meestal in diens van die teologie en tog veroorsaak dit dat daar nie meer op Bybelse wyse oor God gepraat word nie. Die begin van onto-teologie word só sigbaar waar die God van die Bybel meer in spekulatiewe metafisiese terme benoem word as op Bybelse wyse. Dit is juis waarteen Luther so sterk gereageer het. Die persoonlike God kan nie meer in sy majesteit en heerlikheid gehoor word in die spekulatiewe teologie nie. Dit is dan ook juis by iemand soos Calvyn wat die band tussen eksegeese en teologie so nou aan mekaar gebind word en waarskynlik deel van die oorsaak is dat hy tot vandag boeiend en sprekend gevind word. Dit bring reeds die kwessie van Skrif en eksistensiële belewenis na vore.

### 2.7.2 SKRIF EN EKSISTENSIËLE BELEWENIS

As daar een saak is wat skynbaar die eksistensiële belewenis smoor, is dit dat die Skrif losgelaat word en daar op selfstandige wyse in teologie inbeweeg word. Dit is hier wat God so maklik net 'n konsep word waaroor daar veel gepraat word, maar waar dit nie meer met die hand op die mond en soos by Calvyn met 'n mus oor die oë gebeur nie. Geen wonder nie dat selfs Schleiermacher kon erken dat die gevoel by Calvyn nie ontbreek nie. Ook by Luther verneem ons dat geleerdheid nie in die pad van diep ervaring staan as dit in onderworpenheid aan die Skrif geskied nie. Dit alles veronderstel natuurlik die werking van die Heilige Gees, maar dit is ook so dat die Heilige Gees nie sonder middele werk nie en dié middel by uitstek God se Woord is. Geleerde omgang met God se Woord en in onderworpenheid daaraan, mag getroos wees dat dit nie in die pad staan van God se openbaring nie. Intendeel! Dit bring nuwe reliëf aan die woorde van 2 Tim 2:7: “Dink na oor wat ek sê; en mag die Here jou insig gee in alles!”

### 2.7.3 SKRIF EN TRADISIE

Die eksistensiële belewenis in onderworpenheid aan die Skrif moet egter ook nie los gesien word van die samehang tussen Skrif en tradisie nie. Daarmee word bedoel dat die individuele omgang met die Skrif nie mag verword tot individualisme nie. Die gevaar van solo *scriptura* in plaas van *sola scriptura* word dan meteens baie groot. Die Skrif mag nie los van die ortodokse tradisie soos bevestig deur die kerk as moeder beskou word nie. Die verskil is egter dat die tradisie nooit 'n selfstandige karakter naas die Skrif verkry soos wat dit ongelukkig meermale in die geskiedenis gebeur het nie. In die postmoderne teologie met die klem op die interpreterende belang van die gemeenskap, moet opnuut ondersoek ingestel word of daar nie weereens 'n selfstandige tradisie naas die Skrif ontstaan met medebepalende seggenskap nie.

Ook die tradisie en kerk of gemeenskap moet telkens self onder die soeklig gestel word, maar dan so dat die bekende en geseënde en beproefde pad van interpretasie in die verlede in ere gehou word. Hiermee word eintlik net maar erken dat die konteks van die Skrif groter is as bloot die hede. Die konteks omvat ook die verlede wat in verband gebring moet word met getroue interpretasie.<sup>38</sup> Hierin is die kerk 'n ware moeder juis wanneer sy soos 'n egte moeder ook self bereid is om onder die soeklig van die Woord te kom. Om dit effektief te doen is sake soos deursigtigheid en verantwoording en getroue ampsvervulling 'n noodsaaklikheid. Die Reformasie herinner ons dus aan 'n belangrike verantwoorde pad van interpretasie wat nie simpatie het met individualisme of groepsindividualisme nie. Dit bring ook die meer spesifieke vraag na die verband tussen Skrif en eksegeese aan die orde.

#### 2.7.4 SKRIF EN EKSEGESE

Die letterlike sin van die Skrif bly die vertrekpunt maar 'n verantwoorde Christologiese omgang met die Skrif het ook ruimte vir figuurlike en tipologiese uitleg op voorwaarde dat dit aan die letterlike en historiese sin van die teks getrou bly. Dit het dus ruimte vir die digtheid van die teks wat nie bloot op die oppervlakte uitgeput kan word nie maar wel tog ook altyd op legitieme wyse uit die teks en historiese situasie in Christus afgelei mag word.

Aan die einde van die afdeling is gevra of die mense van die Reformasie gebonde sou bly aan die noue omgang met die Skrif binne kerklike konteks en waar beide kerk en tradisie ondergeskik bly aan die Woord van God. Met die opkoms van die Verligting en geleerdes soos Bacon (1561-1626) en Descartes (1596-1650) wat die rasionaliteitsideaal gedrywe het, sou die outonomie van die rede ongelukkig met nuwe krag in die brandpunt kom staan. Vir die doeleindes van hierdie studie sal daar oorgegaan word na die hoogtepunt van integrering van die Verligtingsdenke. Hier het ook die spanning tussen die teosentriese en antroposentriese denke merkbaar tot 'n klimaks gekom (vgl. Hoffecker 2007:262). Dit het gebeur in die denke van Immanuel Kant, die denker wie se denkskemas tot in ons dag sy invloed laat geld.

### 2.8 IMMANUEL KANT (1724-1804)

By die Nominalisme is gewys op die voorrang van mentale konstruksie sowel as van die empiries individuele. Dit roep Kant se onderskeiding tussen die *phenomena* en die *noumena* op. Dit kan nie anders nie as om hier pertinent te wys op die langdurige invloed wat vanaf Immanuel

---

<sup>38</sup> In terme van die beklemtoning van die sosiale konteks van interpretasie wat in die postmoderne teologie hoog geag word, kan dus die volgende gesê word: Die kerk is die sosiale konteks vir die interpretasie van die Woord, maar hierdie sosiale konteks beslaan nie net 'n bepaalde ruimte nie, maar ook tyd. Juis die dimensie van tyd help dat daar nie ruimtelik so maklik in ideologie verval word nie.

Kant met betrekking tot hierdie saak uitgegaan het. Dit word dan ook algemeen die Kopernikaanse wending in die kennisteorie genoem.

### 2.8.1 DIE KOPERNIKAANSE WENDING

Strauss (1994:4, 5) wys daarop dat Kant getref was deur die wyse waarop Gallilei sy traagheidswet geformuleer het. Deur 'n gedagte-eksperiment lei Gallilei 'n wet af en pas dit dan toe op sintuiglik-waarneembare verskynsels. Hierdie saak lei volgens Stauss dan tot 'n radikale sprong:

*Die radikale sprong waartoe Kant deur hierdie gedagte-eksperiment geïnspireer is, is die volgende: die wette wat die dinge in die natuur gehoorsaam (dit wil sê die natuurwette) is by voorbaat (a priorie) in die menslike verstand opgesluit ... 'die verstand skep sy [a priorie] wette nie uit die natuur nie, maar skryf dit aan die natuur voor'... Hierdie wending in die kennisleer by Kant ... na die konstruerende krag van die denkende subjek – staan ook bekend as sy Kopernikaanse wending in die moderne kennisteorie.<sup>39</sup>*

Die bepalende invloed van hierdie gedagterigting van Kant kan nie onderskat word nie. Spykman (1992:29) stel dat Kant se sintese net so vormend was vir die moderne era as wat Thomas vir die Middeleeue was. Hy kan selfs stel dat feitlik alle opvolgende filosofie en teologie met hom as basis hul vertrekpunte neem. Spykman stel dit sterk: “All of us walk in his shadow.”

Die boeiende van Kant lê in die wyse waarop hy die idealistiese en die empiriese denktradisies probeer versoen het en so basiese denkstrukture daargestel het wat die wêreldbeskouing van die moderne denke vorm (vgl. Spykman 1992:29, 30). Hy gee op definitiewe wyse gestalte aan die natuur-vryheid skema van die moderne denke. In hierdie proses dien hy as verwysingspunt by die derde fase van die Westerse filosofie volgens Dooyeweerd se analise. Dooyeweerd deel hierdie geskiedenis in (1) die vorm-materie skema van die Grieke, (2) die natuur-genade skema van die Middeleeuse skolastiek en (3) die natuur-vryheid skema van die moderne tyd in. Frame (1995:356-357) som hierdie reformatoriese analise soos volg op:

*Nature-grace thinkers accept the form-matter scheme as a description of nature, but then superimpose upon nature another level of reality, grace, in which occur the events of creation and redemption. In the third phase, the nature-freedom scheme, the medieval realm of grace becomes secularized. Rather than a realm of sovereign divine actions, it becomes a realm in which man can act in autonomous freedom, without the restrictions of nature. None of these three motifs represents the biblical worldview ... In Kant, the nature-freedom scheme received its definitive formulation.*

---

<sup>39</sup> Vir waardevolle besprekings van Kant vanuit die reformatoriese tradisie, vgl. Clark ([1957]1997:395-433 ) en Bahnsen (1999:CD).



Daar sal in die beskrywing van Kant se denke sterk gesteun word op die uiteensettings van Frame (1995:356-358), Spykman (1992:29-30) en Silva ([1987]1996:82-84) as verteenwoordigers van reformatoriese evaluering van Kant, soos dit afkomstig is uit die denkskole van Cornelius van Til en Herman Dooyeweerd.

## 2.8.2 KANT SE DENKE

Kant bewerkstellig in sy bekende *Kritiek van die Suiwre Rede* 'n sintese tussen die idealistiese en empiriese tradisies, waarna hy in sy kritiek op die praktiese rede 'n plek vir godsdiens oophou waar hy sake soos moraliteit wil hanteer. Die ou filosofiese probleem van die verband tussen rede en geloof, wetenskap en godsdiens, word deur hom opgelos deur die twee van mekaar te skei. So word die suiwre rede dan beskou as die ryk van harde feite en empiriese data wat ons kan waarneem met ons sintuie. Hier is die rede gebind aan wette van logika en wetenskaplike metodes. Dit gaan oor die wêreld soos dit vir ons voorkom deur middel van ons sensoriese waarneming en word die *phenomena* genoem. Dit is die wêreld van objektiewe feite en wetenskaplike wette. Hiernaas en onderskeidend van die *phenomena*, is die *noumena*, die werklikheid soos dit werklik is – op sigself (“Ding an sich”), los van ons menslike waarneming. Omdat al ons kennis deur menslike ervaring kom, is hierdie noumena dan nie op sigself kenbaar nie.

Dit hou dus in dat die wêreld van objektiewe feite en wette uiteindelik nie die wese van dinge uitmaak nie en slegs in die wêreld van die *phenomena* bly waar die menslike rede 'n bepaalde struktuur of konstruksie daarop plaas vir bevatlikheid. So het Kant probeer om te ontkom aan die vernietigende kritiek van David Hume op die empirisme met betrekking tot iets soos byvoorbeeld oorsaak-en-gevolg relasies, terwyl hy terselfdertyd plek oophou vir die wêreld van die *noumena* wat nie met behulp van empiriese waarneming deurvors kan word nie. As determinisme in die wêreld van die *phenomena* heers, heers vryheid in die wêreld van die *noumena* en dit is waar godsdiens, etiek, moraliteit en waarde-oordele tuishoort. Deur die praktiese rede evalueer ons dan watter idees van die ryk van die *noumena* die mees praktiese en voordeligste is om te glo. Let egter daarop: Dit is nie konstitutief nie, maar bloot regulerend. Dit gee dus nie informasie oor die *noumena* nie. Dit kan per definisie nie. Maar dit verskaf wel praktiese gereedskap om die menslike rede te reguleer. Dit beveel sigself egter sterk by ons aan as morele imperatief.

'n Paar kritiese aantekeninge op Kant is van pas. Bahnsen (1999:CD) noem dat Kant die wetenskap wou red, maar eintlik die objektiwiteit daarvan vernietig het. Hy het in wese maar net herhaal wat Hume gesê het, maar toe slegs die rede verpsigologiseer. Wat die geloof betref, het

hy slegs ruimte gemaak vir 'n nie-kognitiewe mistisisme en 'n “asof” god wat jy net kan voel en kan reduceer tot moralisme. Daar was dus plek vir geloof, solank dit 'n irrasionele mistieke moralisme is. Hy wys ook daarop dat Kant sterwe by die draai van die eeu en so ook einde van die Verligtingstydperk inlei.

Silva ([1987]1996:86) wys verder daarop dat alhoewel Kant gestel het dat ons nie die aard van dinge in hulself ken nie, hy tog bygevoeg het dat ons modus van waarneming gedeel word deur alle mense. So het hy dus deur hierdie kwalifikasie by die agterdeur ruimte oopgehou vir 'n betekenisvolle element van objektiwiteit wat tussen mense mag geld. Hierdie aanname kon nie op die lange duur staande bly nie en het die grond voorberei vir die uitgesproke kritici teen objektiewe interpretasie. Silva wys uit dat dit daarom noodsaaklik is om die Kantiaanse wêreldbeskouing uit te daag.

Spykman (1992:30) beskryf die netto effek van Kant as dat die lank gekoesterde dualisme opnuut voortgesit word – nou as fundamentele interne strukturering om die lewe mee aan te durf. Hy stel dat daar bloot 'n nuwe variasie na vore tree. Die natuur-genade skema word nou omgesit in wetenskap-moraliteit, feite-waarde en natuur-vryheid digotomieë. Dit bring mee dat teologie nie meer as wetenskap beskou kan word nie aangesien wetenskap met harde feite werk waar waardes nie van toepassing is nie. Teologie is nou eerder te vergelyk met iets soos kuns en het geen vaste feitelike basis of rasonale metode nodig nie. Dit is beperk tot die vel van waardeoordele. Dit werk dus nie soseer met suiwere rede nie maar eerder met morele intuïsie.

Dit is daarom geregverdig om te vra of Kant werklik plek gemaak het vir die geloof deur die wetenskap te beperk. Frame (1995:358) wys daarop dat dit per definisie nie geloof kan wees wat opkom uit die wonderwerkende of voorsienige binne-historiese gebeure in die wêreld van *phenomena* nie, aangesien die *phenomena* beheers word deur natuurlike reëlmaat. Kantiaanse geloof kan verder nie deur openbaring beheers word nie, want daar is geen openbaring in die wetenskap van *phenomena* nie. Dit kan ook nie ons denke begelei in die wêreld van die *noumena* nie, want dit sou die outonome vryheid geweld aandoen wat ons met betrekking tot die *noumena* het. Hy wys aan die hand van Van Til daarop dat Kant se filosofie 'n paradigmitiese geval is van die rasionalisties-irrasionalistiese dialektiek. Frame se beoordeling is skerp: Kant moet nie gesien word as filosoof van die Protestantisme nie, maar eerder van die liberale teoloë van die negentiende en twintigste eeue.

Dit is juis met betrekking tot hierdie invloede wat hy vir die doel van die bespreking so belangrik is. Daar word vervolgens gelet op die invloede van Kant in die teologie.

### 2.8.3 KANT SE INVLOED OP DIE TEOLOGIE

Spykman (1992:41, 42) verwoord die basiese dualistiese patroon wat die moderne en postmoderne teologie in navolging van Kant nie deurbreek nie:

*He states his case something like this: there are but two universes of rational discourse, that of pure reason (science) and that of practical reason (religion understood as morality). God, and theology as the study of the things of God, must therefore belong to the one realm or the other. If God is thought of as belonging to the world of verifiable factuality, then he is not the God of Christian faith. For, as Spirit, he is not subject to empirical research. If, on the other hand, we conceive of God as existing outside this world of scientific reality, then too, quite obviously, he cannot be the object of theoretical reflection. He belongs to the realm of noumenal things. This is the quandry of modern theology ... The world is, therefore, Godless, and God is worldless ... The modern period in theology has witnessed many ingenious variations on this Kantian dilemma. Few theologians however were able to break with this basic pattern and launch a radically new departure.*

Spykman wys daarop dat die opsies binne hierdie skema eintlik baie beperk is en uiteindelik neerkom op óf 'n model van akkommodasie, óf 'n model van konfrontasie. Aan eersgenoemde verbind hy dan pogings om meer kontinuïteit tussen hierdie wêreld en God te bewerkstellig. Vir hom is Schleiermacher die uitnemendste voorbeeld hiervan. Hy sien dit ook werkzaam in die tradisionele Rooms-Katolieke teologie, maar wys daarop dat moderne teoloë hierdie geïmpliseerde ontologie verwerp het en nou in hierdie raamwerk merendeels gebruik maak van godsdiensfilosofie, kulturele antropologie, historiese kritiek, fenomenologie en positivistiese wetenskap. Die gevolg is dat óf dualistiese lyne sterk sigbaar bly, óf dat monistiese oplossings gesoek word, óf in kombinasie dat komplementerende of dialektiese verhoudings tussen geloof en wetenskap gesoek word.

Die ander opsie is die model van konfrontasie wat hy by uitnemendheid werkzaam sien in die neo-ortodokse teologie van Barth en Brunner. Hy is van mening dat Barth ten spyte van sy protes nie ontkom aan die suigkrag van Kantiaanse denkpatrone nie en dat dit by hom bloot gefilter word deur die kategorieë van die eksistensiële filosofie. Hy doen bloot die omgekeerde van Schleiermacher. In plaas van brûe van mens na God, poneer Barth 'n oneindige afgrond tussen hulle en hou God as die gans Andere voor, maar op so 'n wyse dat die verhouding met die aardse werklikheid nie meer enigsins van onder af verstaan kan word nie.

Spykman (1992:43) maak veelseggende opmerkings wat baie belangrik is om in ag te neem en op te volg in die voortgang van die geskiedenis. Hy stel Barthiaanse eksklusivisme en Schleiermacherse inklusivisme as die twee dominante maar opponerende teologiese modelle van ons tyd voor. Volgens hom is beide egter terug te voer na Kant, met inbegrip van die meeste

moderne teoloë. Spykman stel dan insiggewend genoeg dat dit blyk dat nie metodes van Barth nie, maar eerder die metodes van Schleiermacher tans skynbaar die meeste aandag geniet:

*... it appears that the Barthian interlude is past. Following the temporary holding action of neo-orthodoxy, the onward march of Schleiermacherian methodologies is evident in the reemergence of classic liberal theology in the form of secular theologies, now in the monist molds of process theologies. Instead of prolegomena laying a foundation for dogmatics by working its way 'upward' toward God, it seeks to do so by working its way 'backward' toward God as some indefinable starting point in the historical process, or 'inward' toward God as the 'Ground of Being', or 'forward' toward God as the future goal of history. The theoretical potentials for this very complex development, with its cacophony of theological sounds, are still deeply embedded in the profoundly formative thought patterns of Kantian philosophy.*

Dit is dus duidelik dat die Kantiaanse skaduwee nie onderskat mag word nie. Daar sal ook in die verdere besinning nagegaan moet word in hoe 'n mate Spykman se indruk van Schleiermacherse tendense in hierdie skaduwee geldig is.<sup>40</sup>

Kant kan as 'n tipe oorgangsfiguur vanaf die rasionalistiese kennisideaal gesien word. Strauss (1994:5, 6) noem dat denkers uit uiteenlopende tradisies die 18de eeu benoem as die eeu van die rasionalistiese kennisideaal. Hy wys egter onmiddellik daarop dat dit 'n kennisideaal was wat nog nie werklik sensitief was vir die historiese wordingsproses waarin ook ons kennisvorming begrepe is nie. Hy noem dan die naam van Herder wat baanbrekerswerk in hierdie opsig verrig het en wat as die Duitse weergawe van Rousseau 'n sleutelfiguur in die afkeer van die Aufklärung en die voorbereiding van die romantiese historisisme was en wat meer op die uniek individuele in sy geskiedkundige veranderingsprosesse gefokus het. Dit sou lei tot die historistiese kennisideaal in die 19de eeu wat as reaksie op die 18de eeu ontstaan het.

Hierdie ideaal tree alreeds na vore in die werk van twee verteenwoordigende figure wat min of meer in dieselfde tydvak die begin van twee onafhanklike dissiplines, Bybelse teologie en Hermeneutiek sou inlei (vgl. Thiselton 1992:520). Die name van hierdie twee figure is Schleiermacher en Gabler. Daar sal eerstens by Schleiermacher stilgestaan word.

## **2.9 FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768-1834)**

Spykman (1992:30) merk oor Schleiermacher op dat as Kant die oupa van die moderne denke is, is Schleiermacher die onbetwiste vader van die moderne teologie. Om verskeie redes is hy belangrik. Goldsworthy (2006:125) wys daarop dat Schleiermacher beskryf word as die vader van beide die liberale teologie (vgl. ook Heron 1980:23) asook van die moderne filosofiese hermeneutiek. Barth (1972:425) beskryf hom as die stigter, nie van 'n denkskool nie, maar 'n

---

<sup>40</sup> Vgl. 2.16.

hele era. Jeanrond ([1991]2002:vii, viii, 181) gaan selfs sover om sy hele studie oor teologiese hermeneutiek breedweg in te deel in die tydperk voor en na Schleiermacher. Om die inleidende opmerkings oor die belangrikheid van die invloed van sy denke af te sluit, kan Heron (1980:26, 27) aangehoor word:

*... it is the measure of his greatness that few others in ancient or modern times have attempted, let alone carried through, a comparable essay in the reorientation of Christian thought. (It is also remarkable how commonly ideas similar to his have kept re-surfacing up to the present day, often without any apparent awareness on the part of their authors that Schleiermacher had already developed them, or that the subsequent movement of theology was to expose serious inadequacies in them).*

Daar word vervolgens stilgestaan by die agtergrond waarteen Schleiermacher opgetree het.

### 2.9.1 AGTERGROND

Om Schleiermacher binne sy konteks te waardeer, is dit belangrik om daarop te let dat hy deel was van die klassiek-romantieke reaksie op die Verligtingsera. Insiggewend genoeg meen Tillich (1968:379) dat dit af te lei is uit Kant se “Kritiek op die Oordeel”, en dus nie sy “Kritiek op die Suiwre Rede” nie. Harrisville en Sundberg (1995:69, 70) wys op die hele siening van waarheid wat met behulp van Rousseau anders as voorheen gesien is. Let op die ooreenkomste in Harrisville en Sundberg se beskrywing van Rousseau met postmoderne sentimente: Waarheid is nie ’n saak van eksakte definisie nie, maar kan eerder beter geken word as dit opgeroep word deur metafoor of emosionaliteit. Die waarde en outoriteit van ’n kunswerk, teks of sosiale instelling is geleë in die vermoë om te dien as ’n voertuig vir kontemplasie en verbintenis tot die diep en blywende misterie wat in die sentrum van die lewe staan. Hulle noem verder dat die weerstand van waarheid teen vasgestelde proposisionele vorm subjektiwiteit belangrik maak vir die ware verstaansproses. Hiervolgens is subjektiwiteit nie die vyand van die waarheid nie, maar eerder metgesel.

Heron (1980:39) wys in hierdie verband op een van die gunsteling temas van die Romantiek, naamlik die *coincidentia oppositorum* – die toeval van teenoorgesteldes. Hiervolgens geskied daar meer reg aan die aard van lewe en die beweging en ontdekking van waarheid as die aandrag van die rasionalis op die “wet van non-kontradiksie”. Dit is volgens die Romantiek te staties, te absoluut en laat geen ruimte vir ontdekking, beweging, die innerlike en die uiterlike, die geheel en die dele nie. Skynbare teenstrydighede moet nie net toegelaat word nie maar verheerlik word aangesien dit uiteindelik opgelos sal word in ’n groter harmonie. Dit bring onvemydelik die filosofie van Hegel in die speelveld, maar hier word daar volstaan met die relevansie van die Romantiek vir die postmodernistiese tydvak. Indien die postmodernisme beskryf kan word as die irrasionalistiese inset van die Nominalisme, moet die trekke van die

romantieke oupa ook nie uit die oog verloor word nie. Die ooreenkoms in agtergrond tussen postmodernisme en die van Schleiermacher veroorsaak dat Spykman se opmerking hierbo met erns bejeën moet word as hy stel dat dit lyk na 'n herlewing van Schleiermacher in die teologiese wêreld. Wie dus nie aandag gee aan Schleiermacher nie, kan baie maklik naïef rondwandel binne die teologiese wêreld en ou gedagtes net minder kreatief herhaal.

Weliswaar wys Grenz (2000:202, 203) as verteenwoordiger van 'n postmoderne teologie daarop dat daar 'n belangrike verskil is tussen postmoderne teologie en die ou liberalisme wat die primaat van die ervaring voorop gestel het. Aangesien die sosiale groep nou binne die postmoderne teologie baie meer as die filter van ook religieuse ervaring gesien word, is daar volgens Grenz 'n ander gevolg: die godsdienst (nou van die groep) bepaal die ervaring, en nie omgekeerd nie. Daar is egter in hierdie verweer van Grenz 'n groot leemte: Die vermyding van waarheidsaansprake buite die groep. Hierdie vermyding van waarheidsaansprake veroorsaak egter dat daar steeds in subjektiwiteit vasgesit word, al is dit nou net die subjektiwiteit van die groep. Gevolglik vertoon die oortuiging van die groep, en daarmee volgens Grenz se beskrywing ook die individu in die groep, dieselfde trekke as Schleiermacher. Dit kom duidelik na vore in die wyse waarop Grenz (2000:281) byvoorbeeld op tipiese Schleiermacherse wyse probeer aantoon hoe Christene die beste vergestaltung gee van dit wat reeds by alle godsdienste werksaam is – in hierdie geval nou net die belewenis van gemeenskap.<sup>41</sup> Grenz sien dus nie genoegsaam in dat die subjektiewe grondprobleem steeds werksaam is nie. Dit word net verdubbel deur die subjektiewe belewenis van die subjektiewe individu binne die subjektiewe gemeenskap. Die herwaardering van Schleiermacher binne postmoderne kringe lyk dus onvermydelik. 'n Hermeneutiese beoordeling van Schleiermacher is dus reeds ook verantwoording teenoor sommige postmoderne teologieë. Daar word vervolgens by die hooftrekke van Schleiermacher se benadering stilgestaan.

## 2.9.2 HOOFTREKKE VAN SCHLEIERMACHER SE BENADERING

Schleiermacher het Kant se beskouing dat die voorwerpe van godsdienstige geloof geen “objektiewe” status het nie aanvaar. Hy het egter gemeen dat dit onvoldoende is om soos Kant 'n plek vir godsdienstige geloof in die ryk van die praktiese rede te vind. Nie die metafisika of die godsdienst is die ware tuiste van godsdienst nie. Dit word nie in 'n vorm van dink of doen gevind nie. Dit word te veel deur ons beperkinge gekenmerk. Die diepere vlak in ons waarmee die godsdienstige resoneer, is *Gefühl*, wat ter wille van misverstand met die vertaling daarvan eerder as “onmiddellike selfbewussyn” vertaal moet word – dit wat aan die basis van alle

---

<sup>41</sup> Let ook op die sosiologiese beklemtoning wat so kenmerkend van postmoderne denke is.

ervaring lê. Hy noem dit verder ook die bewussyn van absolute afhanklikheid, waarmee bedoel word dat die bewussyn van nie selfgenoegsaam te wees nie, die bewussyn na vore bring van die een op wie staatgemaak word (vgl. Schleiermacher Deel 3 en 4).

In die samevatting van Schleiermacher se opvatting word daar sterk gesteun op Heron (1980:27-30). Schleiermacher se aanslag bring hom daartoe om die leerstellige van die geloof te definieer as verantwoordings van die Christelike godsdienstige sentimente wat in taal uitgedruk word. In vergelyking met ander godsdienste sien hy Christenskap as die hoogste, suiwerste en volledigste uitdrukking van hierdie Godsbewussyn (vgl. Schleiermacher, Deel 11-14).

Die betekenis van die Christelike geloof lê hy soos volg uit: Vanuit die onmiddellike selfbewussyn is daar die besef van beide pyn en plesier (Schleiermacher, Deel 62). Hierdie antitese gebruik Schleiermacher as inleiding tot die verlossingsleer. Hy ontvou dit as antitese tussen sonde en genade waar sonde te make het met die bewussyn van tekortkominge, beperkinge, onvolmaaktheid en sonde. Dit is die pynvolle aspek van die selfbewussyn. Die ander aspek is die bewussyn van volmaaktheid en seën wat ons herken as bemiddel deur Jesus en tot ons gekommunikeer deur Hom. Dit hou dus in dat watter vervreemding daar ook al van God beleef word, ons dit sal erken as dat dit sy oorspronge in onself vind en dat ons dit sonde noem. Watter gemeenskap daar egter ook met God mag wees, weet ons dat dit berus op kommunikasie vanaf die Verlosser en dit noem ons genade (Deel 63).

Die selfbewussyn wat ook die Godsbewussyn tot gevolg het, verskaf ook die sleutel tot die persoon en werk van Jesus Christus. Jesus is God(delik) in die sin dat hy te onderskei is van alle ander mense in sy volgehoue Godsbewussyn. Die Godsbewussyn wat gefragmenteerd in alle mense bestaan, was volmaak in Hom gevorm en versprei van Hom na almal wat in Hom glo. Dit is dan die essensiële betekenis van die dogma wat Hom beskryf as God wat mens geword het en as ons Redder en Verlosser volmaak en sonder sonde is.

Voordat daar oorgegaan word na Schleiermacher se bydrae tot die hermeneutiek is 'n paar kritiese opmerkings van pas aangesien dit die verband met sy hermeneutiese aanpak duideliker behoort te maak. Soos reeds aangedui, het hierdie kritiese opmerkings ook betrekking op sommige postmoderne teologieë en veral die sosiologies gekondisioneerde beklemtoning in metodologieë.

Heron (1980:31) wys daarop dat dit, gegewe Schleiermacher se definisie van leerstellinge, onseker is of dit wat Schleiermacher poneer, enigsins waar is van God self, of net *ons verstaan* van God. Sy identifisering van die onmiddellike selfbewussyn met die Godsbewussyn is 'n aksioma, wat eweneens deur sowel 'n pure humanistiese filosofie as deur 'n teologie wat daarop

staan dat God baie meer is as die omgekeerde van ons beperkinge, bevraagteken sal word. 'n Bietjie later (1980:46) nadat hy ook die ontwikkelinge deur Hegel geanaliseer het, vra Heron belangrike vrae oor Hegel, Ritschl en Schleiermacher. Die belangrikheid daarvan neem toe wanneer dit wat betrekking het op die subjektiwiteit van die individu ("his" en "man") met die subjektiwiteit van die groep ("their" en "the group") vervang word:

*Although they all speak with great seriousness of God, their procedure concentrates very much on man – whether on his religious awareness, his moral striving, or his rational understanding. Does their theology then really speak about a real God, or merely about man himself? ... While they, unlike Feuerbach, certainly did not intend to turn theology into anthropology, did they nevertheless risk doing precisely that?*

Spykman (1992:44-45) sluit by hierdie kritiek aan:

*... Schleiermacher joined Kant in resting his case on an equally, though different, humanist line of reasoning. He, too, shifted the norm for theology from the God-side to the man side. Human response was made normative for dogmatics. This leaves us with an essentially nonrevelational base for religion. By defining "religious feeling" as naturally present to human consciousness, Schleiermacher opens the floodgates to the primacy and autonomy of human experience ... The result is, instead of theology, a form of anthropology.*

Die ander belangrike saak wat Heron (1980:32) aantoon, het te make met die kategorieë van denke binne die romantieke era waarin Schleiermacher reeds geleef het, en die wyse waarop dit Christus en ander godsdienste betrek. Hy wys daarop dat die Godheid van Christus en sy verlossingswerk kwalik in terme van Godsbewussyn genoegsaam beskryf kan word en dat daar 'n reduksie plaasvind ter wille van romantieke kategorieë van innerlikheid en historiese ontwikkeling. Hierdie kategorie van historiese ontwikkeling hou dan ook die gevaar in om uiteindelik die Christengodsdiens as net nog 'n godsdiens naas andere met sy eie spelreëls voor te stel. Schleiermacher se hele beskrywing van die Christelike geloof as die hoogste uitdrukking wys op gevaartekens in hierdie rigting. Spykman (1992:45) gaan selfs sover as om te sê dat Schleiermacher se hele teologiese metode staan en val by die aanname van ongebroke kontinuïteit tussen wêreldgodsdienste en die Christelike geloof. Hy wys dan daarop dat in Schleiermacher se tweede uitgawe van sy *Christelike Geloof* hierdie ideaal skielik verander het en dat dit as 'n drastiese inkonsekwentheid in sy metodiek verstaan moet word. Hiermee kan daar nou voortgegaan word na Schleiermacher se bydrae tot die hermeneutiek wat hom ook vader van die moderne hermeneutiek gemaak het.

### 2.9.3 BYDRAE TOT DIE HERMENEUTIEK

Vanuit bogenoemde beskrywing kan reeds geraai word in watter rigting hy die hermeneutiek sou aanpak: Die selfbewussyn van die mens moet tot 'n bepaalde verstaan kom. Dit bring die hele



vraag van die gronde waarop verstaan en interpretasie wel kan plaasvind na vore. Vir Schleiermacher beteken dit uiteindelik dat hierdie saak as universele probleem eers uitgeklaar moet word voor daar van die algemene aanbeweeg kan word na die meer besondere uitdaging om Bybeltekste te verstaan. Soos in die voorafgaande benadering wil hy eers vanuit die algemene konkludeer tot die besondere – nou van die Skrifopenbaring. Dit bring hom daartoe om hermeneutiek in die algemeen te definieer as die kuns van interpretasie. Dit het hermeneutiek nou 'n filosofiese vraagstuk gemaak (vgl. Thiselton 1992:521; Jeanrond [1991]2002:48). Jeanrond ([1991]2002:44-45) openbaar sy eie sentimente maar wys ook in die proses duidelik uit wat dit was van Schleiermacher se benadering wat hom so “aantreklik” bly maak het vir latere geslagte:

*... he was the first thinker who appreciated the universal scope of the hermeneutical problem and as a result demanded a philosophical theory of understanding. Thus redefining the nature and scope of hermeneutics he also freed theological hermeneutics from the prison of ecclesiastical ideologies into which Roman Catholicism and Protestant Orthodoxy have led it ...*

Ook hier is daar dus duidelik sprake van die outonome mens wat skynbaar onafhanklik die probleem raaksien en die basiese filosofiese gronde soek waarop die algemene teorie orent gebring kan word. Eers vanaf hierdie gronde kan daar dan voortbeweeg word om onbevange na tekste, ook Bybeltekste, te kyk. Dit is dan juis hierdie benadering wat reaksie uitlok. Is dit werklik moontlik om onbevange die filosofiese gronde in plek te kry?

Schleiermacher toon in sy algemene benadering reeds dat hy hom laat lei deur bepaalde voorveronderstellings. Sy algemene benadering plaas groot prioriteit op beide linguïstiese kundigheid as die vermoë om mense te ken. Die linguïstiese is so belangrik dat hy op hierdie wyse die sin van die teks eerder as die konteks in ag wil neem. Wat die vermoë betref om ander mense te ken, stel hy dat dit baie belangrik is dat jy in staat moet wees om buite jou eie verwysingsraamwerk te kan klim om binne dié van die outeur te klim (vgl. Thiselton 1992:521; Jeanrond [1991]2002:48).

Vanhoozer (1998:25, 222) wys daarop dat Schleiermacher homself hiermee onderskei het as die klassieke eksponent van die outeur-georiënteerde hermeneutiek. Hy wys ook daarop dat sy benadering betekenis gelykstel aan sielkunde, omdat hy werk met die outeur se bewussyn wat duidelike invloede openbaar van die Romantiek wat hierdie bewussyn wil ontsluit deur middel van intuïsie. Al hierdie trekke toon aan hoedat Schleiermacher se vooronderstellings reeds werkzaam is en verdere resultate by voorbaat kleur. Die filosofiese onderbou was dus baie minder neutraal as wat Schleiermacher sou wou erken.

Schleiermacher open hiermee die baan vir die hermeneutiek as selfstandige dissipline wat uiteindelik nie anders as interdissiplinêr of multidissiplinêr kon word nie. Jeanron ([1991]2002:181) sien hierdie gebeure as 'n winspunt. Hy toon aan dat daar aanvanklik onder die kerkvaders en selfs reformatore 'n aktiewe deelname was aan die algemene hermeneutiek. Daar het egter 'n onttrekking in die moderne hermeneutiek plaasgevind wat volgens hom beklagenswaardig is. Aan die einde van sy publikasie meld hy dat Schleiermacher na sy mening in wese korrek was om teologie te laat deelneem aan die ontwikkeling van 'n algemene hermeneutiek. Hierdie deelname aan 'n algemene hermeneutiek verteenwoordig 'n bepaalde tradisie wat ook in 'n postmoderne klimaat sy volgroeide weergawe het in iemand soos Paul Ricoeur. Dit bevestig weereens dat hermeneutiese beslissings nie uit die lug val nie en dat verantwoordelike kritiek op postmoderne hermeneutiek die voorgangers moet verreken.

Schleiermacher se akkommoderende model geld dus nie net wat sy teologie betref nie, maar ook sy hermeneutiek. Daar is reeds gewys op Barth wat met sy konfronterende model die teenpool van Schleiermacher was, weliswaar onder dieselfde skaduwee van Kant. Dit sou dus die moeite loon om na te vors of dieselfde soort kritiek van Barth op Schleiermacher, ook later sou opduik in die kritiek op Ricoeur.<sup>42</sup> Oor Barth se reaksie op Schleiermacher en die vraag of Barth werklik 'n beter weg aangedui het, word daar weldra verder besin. Daar word vervolgens egter eers stilgestaan by 'n ander verteenwoordigende figuur in die 19de eeu wat 'n belangrike teologiese vakgebied wat in hierdie studie bespreek word naamlik Bybelse teologie, op 'n sekere hermeneutiese baan sou plaas.<sup>43</sup> Sy naam is Johann Gabler.

## **2.10 JOHANN GABLER (1753-1826)**

Dit is insiggewend hoe algemeen Gabler aanvaar word as die persoon wat die begin van Bybelse teologie as afsonderlike dissipline inlei, sonder dat hy ooit self 'n merkwaardige boek geskryf het. By hom gaan dit meer oor die merkwaardigheid van die titel van sy intreerede as oor die inhoud daarvan. Vertaal in Afrikaans, klink dit so: “Redevoering oor die gepaste onderskeiding tussen Bybelse en dogmatiese teologie en die spesifieke doelstellings van elk”(vgl. Gabler 1992 vir die volledige rede). Dit het veral gegaan om die onafhanklike status van Bybelse teologie teenoor dogmatiese (of sistematiese) teologie, iets wat nie heeltemal sy bedoeling was nie (vgl. Ollenburger, Martens & Hasel 1992:490).

Ollenburger en ander (1992:490) wys daarop dat die intellektuele konteks dié was van 'n fase tussen agtiende eeuse rasionalisme en die dekonstruksie daarvan onder Kant se kritiek aan die

---

<sup>42</sup> Vgl. 2.16.

<sup>43</sup> Vir die relevansie hiervan, vgl. 3.3.

een kant, en die idealisme waaraan dit geboorte gegee het aan die ander kant. In hierdie verband is dit belangrik om te noem dat Gabler 'n neologisme was. Bray (1996:257) definieer dit as 'n reaksie teenoor die agtiende-eeuse rasionalisme wat beïnvloed is deur die Piëtisme en Romantiek. Hy wys ook op die bekende Semler wat die stigter van die beweging was en 'n groot rol gespeel het om eksegetiese en dogmatiese teologie van mekaar te skei op 'n wyse wat kenmerkend geword het vir die negentiende eeu.

Deist (1987:4-5) is baie uitgesproke daarvoor dat Gabler se rigting juis teenoor die geloof in die menslike rede baie meer histories te werk gegaan het. Hy bring dit dan in verband met die histories-kritiese benadering en stel baie duidelik dat die histories-kritiese metode nie, soos algemeen aanvaar word, 'n uitvloeisel van die rasionalisme was nie, maar juis 'n reaksie en korreksie op die rasionalisme. Dit is 'n belangrike stelling wat Deist maak en hierop sal daar teruggekom word. Tog wys Bray (1996:257) daarop dat die benaderings feitlik identies was as dit by die gebruik van die kritiese metode gekom het. Hy beskou die beweging in Gabler se tyd as 'n poging tot sintese binne die denkklimaat van daardie tyd. Wat egter bygevoeg moet word, is dat dit 'n benadering op gang gebring het wat tot vandag toe sy aanhangers het. Voordat hierdie benadering verder bespreek word, word daar net kortliks stilgestaan by die inhoud van Gabler (vgl. 1992:493-502) se rede.

Gabler onderskei Bybelse teologie en dogmatiese teologie soos volg van mekaar: Bybelse teologie is van historiese oorsprong en dra oor wat die heilige skrywers oor goddelike sake gevoel het (let op die formulering wat alreeds hier die onderskeid tussen woorde van God en woorde oor God in die gesigsveld bring). Dogmatiese teologie daarenteen leer waaroor elke teoloog rasioneel filosofeer omtrent goddelike sake, volgens die maat van sy vermoëns en van die tye, ouderdom, plek, sekte, skool en ander soortgelyke faktore (Ollenburger *et al.* 1992:495, 496; vgl. Hasel [1972]1991:16). Hasel (vgl. [1972]1991:16, 28-30) beskryf sy metodiek vir Bybelse teologie as 'n induktiewe, historiese en deskriptiewe benadering en verbind later hierdie deskriptiewe benadering aan 'n hele tradisie wat hy die Gabler-Wrede-Stendahl tradisie noem en wat baie sterk met die onderskeid tussen deskriptiewe en normatiewe benaderings van die Skrif werk, en daarmee saam die onderskeid tussen Bybelse teologie en dogmatiese teologie.

In hierdie verband erken Deist (1987:3) dat Gabler se benadering tot Bybelse teologie nie net Bybelse teologie as godsdiensgeskiedenis herdefinieer het nie, maar ook kerklike en Bybelse teologie twee weë laat opgaan het. Die tydperk vanaf die Verligting tot en met die Eerste Wêreldoorlog word dan ook deur Hasel ([1972]1991:18) beskrywe as die tydperk wat Bybelse teologie sigself nie net bevry het van die ondergeskikte rol aan dogmatiek nie, maar meer as dit,

ook teenstander geword het. Wat in hierdie tydperk besonderlik begin floreer het en bespreking verdien vanweë die diepliggende hermeneutiese uitgangspunte, is die histories-kritiese metode.

### 2.10.1 DIE HISTORIES-KRITIESE METODE

Vir hierdie doel moet daar eers 'n entjie terug beweeg word in die geskiedenis, aangesien hierdie metode reeds voor Gabler sy oorspronge het maar gaandeweg al hoe meer momentum in verskillende gedaantes en variasies verkry het. Die oorspronge moet saam met die aanvang van die modernisme gesoek word. Harrisville en Sundberg (1995:26) wys daarop dat die uitdaging van die modernisme op die kerk af geforseer is deur die opkoms van die liberale politieke filosofie van die 17de eeu. Hulle wys op figure soos Spinoza wat onder die eerstes was om moderne historiese kritiek op die Bybel uit te oefen en dat die moeilike taak om hul bevindinge in die kerklike omgewing te akkommodeer, deur die liberale Protestantisme onderneem is. Dit het volgens hulle die koms van modernisme in die kerk aangehelp en die konsep van teologiese kennis fundamenteel verander. Veral hul baie belangrike uitspraak oor die oorlog tussen twee wêreldbeskouings verdien aandag:

*The doctrinal crisis of Western Christianity is the clash of Augustinianism with this new worldview. Where Augustinianism teaches that human nature is corrupted by the Fall, the Enlightenment asserts boldly the innocence of human nature. Where Augustinianism professes that salvation requires the direct intervention of God to rescue humanity from the sorrows of the world, the Enlightenment declares that the end of existence is the good life on earth. For Augustinianism humanity stands under the sovereignty of God's election. In the view of the Enlightenment, humanity is capable of directing its own fate. Augustinianism affirms trust in the church and the scriptures; they provide knowledge of the truth for individual life. The Enlightenment counters that truth is obtained by pursuing critical knowledge and obtaining freedom from superstition and oppressive institutions ... What we are dealing with here is not a simple either/or, but a complex debate about the range of deeply held theological, philosophical, and political assumptions. Indeed, it is no exaggeration to say that the history of modern Protestant theology since the Enlightenment is the warfare between these two worldviews. This warfare has broken out again and again on many fronts. Historical-critical study of the Bible is only one of them; but it is perhaps the most important one.<sup>44</sup>*

---

<sup>44</sup> Aangesien die histories-kritiese metode ook postmoderne gestaltes het (vgl. die verdere bespreking asook 3.3.2), is die bespreking hiervan steeds baie relevant. 'n Verdere rede vir hierdie uitvoerige aanhaling is dat daar soms gestel word dat die histories-kritiese metode op die teks kenmerkend was van die modernisme, maar dat die sosiologies-kritiese metode van die teks sowel as konteks eerder kenmerkend is van postmoderniteit (vgl. Vanhoozer 2003b:158-159; Van Aarde 2004b:1109). Die implikasie is dan vir sommige dat die twee sake nie veel met mekaar te make het nie. Indien egter aangetoon kan word dat dieselfde onderliggende probleme by beide benaderings aan te toon is, moet ten minste gevra word of die fundamentele botsing waarvan Harrisville en Sundberg melding maak nie ook relevansie het binne postmoderniteit nie. As in ag geneem word wat in die bespreking van Augustinus oor postmoderne vertolkings gestel is (vgl. 2.2.6.1), moet die belangrike vraag gevra word wat daar gemaak moet word met slegs gedeeltelike rehabiliterings van Augustinus. Moet dit as heilsaam of as 'n bedekte aanval gesien word? Vir die bespreking van heilsame en onheilsame weergawes, vgl. 5.4.2.

Binne hierdie histories-kritiese beweging is daar uiteindelik heelwat variasie. Harrisville en Sundberg (1995) beweeg in hul hul ondersoek van die histories-kritiese metode deur uiteenlopende metodes en name, beginnende by Spinoza en eindigend by Käsemann. Heelwat variasie kan aangetoon word en daar moet gewaak word om die hele beweging onder een noemer te wil tuisbring. Plantinga (vgl. Goldsworthy 2006:143) opper in hierdie verband iets wat Deist se beswaar teen die beskuldiging van rasionalisme deels beantwoord. Dit is naamlik dat daar ten minste drie benaderings tot die histories-kritiese metode was. Hy noem as verteenwoordigende name Spinoza, Duhem en Troeltsch. Tog word hulle saamgebind deur een gemeenskaplike uitgangspunt – dat die metode vry sal wees van enige teologiese voorveronderstellings. Dit sou uiteindelik ook die groot kritiek teen hierdie metode en teen iemand soos Deist wees wat baie daarvan maak dat die histories-kritiese metode nie met rasionalistiese uitgangspunte gewerk het nie – dat dit tog steeds geweldig bewus is van “dogmatiese voorveronderstellings” en selfs rasionalistiese voorveronderstellings, maar skynbaar nie so streng is met historistiese voorveronderstellings nie.

Dit is egter iets wat wel gedeeltelik deur die postmoderne teologie opgevang en erken word. Daar word vervolgens eers op hierdie positiewe aspek van die postmoderne teologie ingegaan alvorens daar gewys word op leemtes wat steeds ontbloot word deur ’n reformatoriese evaluasie.

#### 2.10.1.1 Die Postmoderne Insig in Vooroordele

Daar is ’n kenmerkende saak uit te ken in veral die modernistiese histories-kritiese metodes. Dit het wel variasies maar word tog telkens op dieselfde kenmerkende wyse sigbaar. Brueggemann (1997:10, 13, 14) as verteenwoordiger binne die Ou Testament teologie van die postmoderne benadering, vat dit besonder raak as hy wys op die nuwe belangrikheid van die individuele geleerde in die akademiese gilde wat los van die kerk ontstaan het. Dié word nou baie belangrik en deur hul geleerde kriteria — ten minste metodies — stel hul die Bybelse teks ondergeskik aan die interpreterende elite. ’n Verligtingsepistemologie was aanwesig wat redelik en “objektief” werksaam was. Of dit nou aanvanklik die geskiedenis van die dokumente was, of later die geskiedenis van Israel of van Israel se godsdiens, of die geskiedenis van Israel se sienings oor God (let wel, nie God self nie) — die onderliggende epistemologie was dieselfde in die negentiende eeu as in die agtiende eeu. Die menslike kenner was ’n onbelemmerde objektiewe interpreteerder wat onbevooroordeeld en onbetrokke ’n leser was van die data. Dit het volgens Brueggemann bepaalde resultate gehad: Teologies is baie wat krities belangrik was in Israel se geloof weg verduidelik. Literêr is baie wat insiggewend en opeisend en kunssinnig was omtrent die literatuur, opgelos deur die dekodering van die sogenaamde opsny in bronne en lae. Hy noem dan dat hierdie geleerdheid glad nie so onskuldig was as wat dit gedink het dit was nie. Ook

Brueggemann (1997:11) som die kennisideale in die tydperk vanaf die sewentiende tot die negentiende eeu in lyn met DFM Strauss se analise soos volg op:

*Thus, in broad outline, we may say that in the seventeenth and eighteenth centuries, intellectual categories were those of rational science, which sought to establish what is bedrock true; and in the nineteenth century new issues were posed in terms of historical development, which moved away from a settled reality to a developing reality.*

Die feit is dat die histories-kritiese metodes telkens omvorm is deur hierdie ideale. Eindelik moes dit baie duideliker erken word: Die dogmatiese voorveronderstellings is net vervang met filosofiese en kulturele voorveronderstellings van die tyd. Uiteindelik kan niemand los en vry van voorveronderstellings werk nie. Een stel voorveronderstellings met sy gesagsbasis word bloot ingeruil vir 'n nuwe en hierin is die mens glad nie so outonoom as wat hy/sy graag sou wou dink nie.

Harrisville en Sundberg (1995:263, 267) formuleer dit klassiek:

*The fundamental lesson of the story we have told is this: no method of interpretation can transcend its cultural milieu. This means that no biblical critic can escape the reach of history to achieve by the use of reason and critical method, true meaning. There is no 'absolute moment' in which the interpreter of the Bible becomes the objective outsider who exercises disinterested awareness, uncovers the facts, and pronounces final judgment. Yet this was the primary assumption that shaped the Enlightenment tradition of criticism from its origins in Spinoza and Reimarus through its development in liberal Protestantism in the work of Schleiermacher, Strauss, Baur, and Troeltsch ... scholars in the Enlightenment tradition need to examine not only the 'meaning' of the Bible but the 'truth' to which they pledge their intellectual loyalty. We have learned from the examples we have studied that what has functioned as truth for those who stand in the Enlightenment tradition has been the cultural assumptions that have dominated their social milieu. These assumptions have too often operated as uncritical criteria of judgment; indeed, they have served as the equivalent of 'revelation'. Whether it was deistic rational religion (Spinoza and Reimarus), romantic devotion to feeling (Schleiermacher), the Hegelian dialectic (Strauss and Baur), or the demands of historicism (Troeltsch), the Enlightenment tradition has been motivated by its need to make apology for its 'faith' in the Enlightenment worldview.*

En tog blyk dit dat die postmoderne teologie 'n bepaalde blinde kol het as dit gaan oor die erkenning van postmoderne voorveronderstellings. Reeds by Brueggemann word 'n bepaalde dubbelslagtigheid gevind. Aan die een kant oefen hy kritiek uit op histories-kritiese metodes. Aan die ander kant maak hy self daarvan gebruik. Dit moet waarskynlik verklaar word deur die feit dat dat hy wel 'n oog het vir die onderskeid tussen die modernistiese histories-kritiese benadering tot die teks, in teenstelling met die postmoderne sosiologies-kritiese benadering van die teks sowel as konteks (vgl. Vanhoozer 2003b:158-159). Maar daar is steeds 'n onderliggende ooreenkoms: Die beheersing deur die kennisideale van die eie tyd. Die kennisideale het wel

geskuiwe. Hierin is Brueggemann reg as hy dit in die agtiende en negentiende eeu aandui. Maar skynbaar is die agterdog oor die kennisideaal van die twintigste eeu met die beklemtoning van sosiale konteks en taal nie so verdag nie. Daar word later verder op Brueggemann se benadering ingegaan.<sup>45</sup> Hier sal ter wille van nadere relevansie gefokus word op 'n groot geleerde wat op eie bodem geleef het: Ferdinand Deist. Ook hy maak van postmoderne histories-kritiese metodes gebruik en maak beswaar teen beskuldigings van rasionalisme en daarmee modernisme. Maar ook hy hou uiteindelik nie genoegsaam met filosofiese invloede en die oorspanning van die kennisideaal van die eie tyd rekening nie.

#### 2.10.1.2 Die Postmoderne Blinde Kol: Ekskursie met Deist

Deist (vgl. 1994:362) wil binne die Suid-Afrikaanse konteks 'n alternatief bied op die Calvinistiese teologiese paradigma wat sedert die helfte van die vorige eeu heersend was. Op 'n eietydse wyse poog hy as eksponent van die nuwe benadering om wetenskap en belydenis byeen te bring. In die proses is hy egter baie duidelik onder die invloed van bepaalde filosofiese denkstrome. Reeds Troeltsch maak melding van die oneindige variasie in die geskiedenis en meld dat historisme die aanvaarding van die relatiwiteit van die lewe beteken. Dit gaan oor die menslike lewe wat in 'n konstante proses van wording is waarin individue en institute oor konkurrente waarhede in geding is (vgl. Harrisville en Sundberg, p.156 e.v.). Hierdie invloed van die historisme vind heelwat weerklank in die opmerkings wat Deist maak. Daar sal hier gebruik gemaak word van 'n artikel van Deist wat die wese van sy benadering bondig saamvat.

##### 2.10.1.2.1 *Deist se Tese*

Soos reeds vermeld, lê Deist (1987:5, 6) sterk klem op die feit dat die agtergrond van die historiese kritiek nie die rasionalisme was nie, maar juis die anti-rasionalistiese van die romanties-historiese benadering: "... die romantiese geskiedideaal was om die eenmalig, unieke en individuele vas te vang en te verstaan."

Deist (1987:7) meen dat die probleem gekom het toe hierdie resultate in 'n nuwe nie-historistiese filosofiese raamwerk verpak is. Hy noem dan in hierdie verband die liberaal-teologiese fase wat op 'n stadium geneig was om die godsdien van Israel in 'n reglynige evolusionistiese skema te pak, maar reken dan dat dit selfs toe Bybelnavorsing gered het van die naturalisme en rasionalisme. Dit het gebeur deur sy klem op die volgende:

*... minitueuse **bronnestudie** en die **historiese konteks** van Bybeltekste, en daarmee bly vashou het aan die Reformatoriese sola scriptura-belydenis en die idee van 'n*

---

<sup>45</sup> Vgl. 3.3.2.3.

*letterlike lees van die Bybel ... Die vyand van die historiese kritiek is derhalwe ook 'n vyand van die sola scriptura-belydenis en die sensus literalis. (outeur se eie beklemtoning).*

Deist (1987:7-10) sien wel die probleem van die unieke, individuele en onherhaalbare raak. Binne die historistiese aanpak laat dit die teks verstom en wat later sou roep om aangevul te word met “eksistensiële, allegoriserende of fundamentalistiese sprong”. Die uitweg wat hy sien, is om die geskiedbeskouing te verander. Dit is hier waar bepaalde woorde begin opval wat Heyns (vgl. 1987:18-28) in sy reaksie op Deist — hoewel andersins vol insig — nie genoegsaam aangetoon het nie.

Deist sien die geskiedenis as 'n “veeldimensionele **proses**.”

*Wie daardie proses op 'n gegewe moment wil stol, verloor die dimensie van tyd, dit wil sê beweging of energie, en relativer daarmee die **betekenis** van die **bewegings**aspek van die historiese proses ... (outeur se beklemtoning).*

Soos 'n refrein duik die woord *proses* verder deur sy rede op. Veral die proses van metafoorvorming, metafoor-yking, metafoorsterftes en metafoorherlewing moet probeer begryp word (1987:11). Hy kan selfs later (1987:12) praat van die ideaal van 'n soort Bybelse teologie wat “insig gee in die geskiedenis van ons taalspel” en “die proses van teologiese taalvorming.” Die volgende aanhaling (1987:12) bied 'n goeie idee van hoe Deist se gebruik van die histories-kritiese metode sy uiteindelijke benadering beïnvloed:

*'n Insig in hierdie historiese proses van metafoorvorming en veranderende Godsbeelde kan 'n dieptedimensie verleen aan die sistematiese teoloog se kontemporêre taal oor God, asook aan die proses waaraan hy self deelneem, want die geskiedenis stroom nog steeds voort. Teologiese taal sal só blyk altyd onaf, voorlopig, groeiend, kreatief te wees; maar ook altyd blyk deel te wees van die Bybelse spreke oor God.<sup>46</sup>*

#### 2.10.1.2.2 Reformatoriese Reaksie op Deist

Die bedoeling van hierdie postmoderne uiteensetting uit die laat twintigste eeu van die histories-kritiese metode — van 'n groot geleerde op eie bodem — is die volgende: Dit wil die relevansie van die bespreking van die histories-kritiese metode ook binne postmoderniteit aantoon, asook hoe daar met variasie op die aanpak steeds vasgesit word in 'n onderliggende dilemma van die histories-kritiese metode wat van die begin af problematies was.

---

<sup>46</sup> Die belangrikheid van hierdie bespreking van Deist blyk uit die voortgaande relevansie daarvan. Vyftien jaar na Deist word dieselfde gedagtegang steeds voortgesit deur Du Toit en Spangenberg (2002:1141): “Daar is 'n wesenlike verband tussen die veranderde metafore van 'n kultuur en die veranderde metafore van so 'n kultuur se teologie. Met ander woorde: Teologiese diskoerse (belydenisskrifte) kom nooit tot stilstand nie, is nooit onbeweeglik en onbuigsaam nie, maar altyd aan die beweeg. Mense se verstaan van God verander soos wat veranderinge in hulle kultuur plaasvind en hulle ander metafore skep.”



Deist is van mening dat daar in die historiese benadering wat die uniek individuele eer, groot waarde is. Hierin moet sy eie nominalistiese filosofiese voorveronderstellings raakgesien word. Hy sluit hom hiermee aan by die moderne denkvorm van die Nominalisme soos vergestalt in die irrassionele kant daarvan. Dit is verder verbasend om op te merk hoeveel ooreenkomste daar tussen Deist se genoemde uitsprake en die denke van die postmoderne neo-pragmatis, Richard Rorty is.

Rorty (1989:16) sien intellektuele geskiedenis saam met Davidson as “the history of metaphor ... Old metaphors are constantly dying off into literalness, and then serving as a platform and foil for new metaphors.” Rorty (vgl. 1991:57) sluit weer aan by Hesse wat wetenskaplike revolusies sien as “metaphoric redescription.”

Strauss (1994:11) se evaluering van onder andere Rorty, sou hier woordeliks ook op Deist van toepassing gemaak kan word. Na ’n uitvoerige bespreking van Strauss oor die kennisideale van die afgelope drie eeue kan Strauss oor die twintigste eeu as agtergrond van Rorty opmerk:

*Hierdie ontwikkelingslyn, waarin die spanningsverhouding tussen die individuele en die universele ’n nuwe tuiste in die taal gevind het, belig die gegewe dat daar inderdaad ’n bedding gelê is vir ’n nuwe kennisideaal – dié ideaal wat die hele 20ste eeu gaandeweg steeds meer in sy greep sou kry: die taal as omvattende noemer word nou die subtiele onderbou van talle nuwe ontwikkelinge in die kontemporêre eeu ... Dit verklaar die groeiende belangstelling in sake soos teks, konteks, hermeneutiek, metaforiek en so meer. (Strauss se beklemtoning).*

Spesifiek oor Rorty maak Strauss (1994:12-14) dan ’n paar opmerkings waarvan sommige netso teenoor Deist opgemerk kon word. Hy noem dat Rorty se benadering steeds vashou aan die onderbou van die historisme wat alle klem wou plaas op die uniek-eenmalige en kontingente. Hy wys verder uit dat Rorty selfs op die punt waar hy pertinent afskeid wil neem van die Verligtingsrasionalisme van die 18de eeu – steeds iets essensieels daarvan kontinueer: “... die Verligtingsideaal van *vooruitgang* ... Hierdie gekontinueerde vooruitgangsgeloof moet uiteraard op gespanne voet staan met die relativistiese effek van ’n stellingname wat skuil gaan agter voortdurend veranderde metaforiese klem-gewings ...”. Strauss laat in sy slotsom homself hieroor sterk uit:

*Die benutting van die nuwe onderliggende taal-paradigma loop onafwendbaar uit op die slagwoord wat hierdie perspektief dra, soos gegee in die (taal-gedrenkte) stelling: alles is interpretasie! ... Dat hierdie imperialistiese alles-uitspraak nie besef dat dit slegs één onder véle in ’n eeue-oue Westerse denkradisie is nie – wat by die Pythagoreërs begin het met die adagium: alles is getal – demonstreer slegs die uiteindelijke suigrag van ’n afvallige moderne tydsgees wat perspektief op God as Skepper en Voleinder verloor het en gevolglik nie anders kan as om ’n vermeende laaste rus te vind in die pseudo-anker van taalgebondenheid nie! (Strauss se beklemtoning)*

Die antwoord van Heyns (vgl. 1987:18-28) op Deist verdien ook aandag. Die rede is enersyds omdat Deist in bepaalde voetnotas daarop geantwoord het en dit die verskilpunte en uitdaging aan hierdie studie in die gesigsveld bring. Andersyds kom spesifiek teologiese uitgangspunte hierdeur aan die orde.

Heyns het probleme met Deist se uitspraak dat die Godsbeeld verander namate die taal verander. Hy bemerk 'n outonome funksie wat aan die Bybelskrywers toegedig word en wat hulle 'n kreatiewe, eerder as 'n reseptiewe funksie laat vervul en wat hulle medebepalend maak vir wat as Woord van God erken word. Dit wil volgens hom lyk asof die Godsbeeld hiervolgens volgens die mens se selfervaring gekonstrueer word. Dit word vir hom duidelik in die wyse hoe Deist 1 Samuel 3:1 in sy toepassing hanteer as dat hermeneute en profete verwant is. Hierin mis hy weereens die erkenning van die openbaring van Godswê, “die beslissende inisiatief van die Goddelike handeling in die daad van sy woordopenbaring.”

Heyns gaan dan voort om te onderskei tussen openbaringsfeite, openbaringsgetuienis en openbaringsverkondiging en waarby hy dan veral die Goddelike inisiatief by elk betrek. Hy wys ook later (1987:24) weereens daarop dat die taalspel waarvan Deist praat, nie los van en buite die norm van die die openbaringsgetuienis gespeel word nie en dat die waarheid van die openbaring nie van die taalspel afhanklik gemaak kan word nie. Volgens hom is dit wat in die sogenaamde taalspel gebeur – dit word as handige medium teen alle vorme van metafisika aangegryp. Daarom mag die taalspel en sy korrektheid nie sêlf tot nuwe openbaring of tot verlengstuk van die Bybelse openbaring verhef word nie.

Heyns stel dit nie self so nie, maar die probleme wat hy het, lyk na tipiese Kantiaanse opvattinge wat in Deist se bewoordinge na vore tree. Die kreatiewe en konstruerende krag van die Bybelskrywers word so hoog aangeslaan dat dit wil lyk asof die openbaring self in besondere duisterheid gehul was. Telkens gaan dit in Deist se rede oor woorde *oor* God wat tipies is binne hierdie denkskema. Tereg wys Heyns ook uit hoe die taalfilosofie juis dikwels wars staan teenoor enige metafisika. Die latere Wittgenstein kan met 'n stok aangevoel word in die uitdrukkinge oor taalspel. Daar kan dus gevra word of Deist nie ook maar uiteindelik eindig waar al die voorgangers van die histories-kritiese metode geëindig het nie – *los van dogmatiese voorveronderstellings, in diens van die filosofie van die tyd* (eie beklemtoning). Dit is dan ook een van die basiese probleme wat Doubell en Strauss (vgl. 1995:475, 479) met Deist se benadering het – dat hy die belydenis in die lig van die wetenskaplike bevinding wil interpreteer en daarby wil laat inpas. Aangesien hy egter op 'n manier ook aan die belydenis wil bly vashou, ontstaan na hulle mening 'n teologiese skisofrenie wat 'n tipiese probleem van die etiese teologie is. Dit blyk dus dat die ou saak van herinterpretasie en allegorie so weer sy verskyning maak.

Wanneer Doubell en Strauss (1995:479) by Deist besondere bande met James Barr vind, is dit insiggewend, aangesien hierdie studie ook besondere bande met Brueggemann raaksien wat later in onderskeid van Barr as deel van die post-liberale denkskool aan die orde sal kom en wat die taalwending sterker verreken het. Dit kan verklaar word uit die feit dat beide groepe, hoewel verskillend, steeds met 'n histories-kritiese uitgangspunt werk.

In Bybelse taal (vgl. Hebr. 8:1) moet nou na hierdie ekskursie gesê word: “Die hoofsaak nou van wat ons gesê het, is dít”: Die vraag wat gevra moet word, is of die histories-kritiese metode wat so duidelik los wou funksioneer van dogmatiese voorveronderstellings, wel so los is van ander filosofiese voorveronderstellings. Dit blyk nie die geval te wees nie. Hasel ([1972]1991:18, 19) wys bv. uit hoe De Wette met 'n Kantiaanse aanpak gewerk het en dat Vatke, die groot leermeester van die bekende Julius Wellhausen, baie sterk met 'n Hegeliaanse skema gewerk het. Die hele wending wat na Wellhausen vir ongeveer veertig jaar geheers het, dié van godsdiensgeskiedenis, moet eenvoudig teen die agtergrond van die historisme van die negentiende eeu verstaan word. Al hierdie dinge sou iemand soos Deist waarskynlik erken. Hy sou bloot stel dat daar nog nie histories genoeg gedink is nie. As hy egter in die metaforiek en die taalspel voorlopige antwoorde wil vind, is dit ironies dat ook hy met die filosofiese voorveronderstellings van die dag werk en dus weereens die resultate verpak – nou net met die taalfilosofie en die prosesfilosofie.

## 2.10.2 REFORMATORIESE REAKSIE OP DIE BEWEGING

Hierdie hele beweging kan beoordeel word aan die hand van die wortels, maar ook die vrug van hierdie hele beweging. Wat die wortels betref, is reeds gewys op die voorveronderstellings, aannames en vooroordele. Die ontstaan daarvan wat saamhang met die opkoms van die liberale politiek van die sewentiende eeu en die kontrasterende wêreldbeskouing met dié van Augustinus mag nie uit die oog verloor word nie. Dieselfde tendens word steeds voortgedra. Die (geleerde) individu los van dogmatiese verbintenisse, maar tog geblinddoek of gebril deur ander kulturele verbintenisse, gaan vrylik krities met die Bybelteks om.

Maier ([1974]1977) wys op twee sake, een oor die wortels en een oor die vrug van hierdie beweging wat belangrik vir hierdie studie is. Oor die wortels wys hy daarop ([1974]1977:11) dat die hele metodiek van die histories-kritiese metode nie pas by dit wat bestudeer word nie:

*Modern physical research could teach theology in this area how the selection of a method of study can predetermine and prefigure the scope, extent, and type of results. Accordingly, a critical method of Bible interpretation can produce only Bible-critical interpretations ... For the justification and authority of the outcome are still*

*established by the critical scholar himself and, due to the method, cannot come only out of Scripture.*

Ook oor die vrug van hierdie beweging laat hoor hy opspraakwekkende woorde. Hy wys daarop (vgl. [1974]1977:49) dat die poging om te soek na dit wat bindend is in die Skrif, onvermydelik neerkom op die vind van 'n kanon binne die kanon. Hieroor laat hy hom sterk uit en wys selfs op die gevaar van Dosetisme in nuwe gedaante:

*The above exposition showed that the method had to fail because it was not suited to the subject ... What kind of horrible providence would it be for God to let us search for a binding canon so long and so despairingly with only the result of increasing uncertainty! The constant witness of Scripture confirms that certainty is the goal of God's love ... If there should really be a canon in the canon, then not only would Scripture have to be divorced from the Word of God, but also Christ from the Scriptures, the Holy Ghost from the Scriptures, and the one Christ of Scripture from the other Christ of Scripture. The light of a new docetism would then fall on the event of the Incarnation and on certain parts of Scripture.*

En Dosetisme kan ook weer veral met die Gnostisisme in verband gebring word. Howel Goosen (2007) dit dalk nie so sou inspan nie, pas dit in by sy argument van gnostieke vlugreaksies wat ontstaan wanneer daar nie meer bemiddeling is tussen die transendente en immanente nie. Die verinnerliking van die liberale Protestantisme is 'n noodwendige gevolg as daar nie meer met vrymoedigheid genader kan word tot die Christus wat die Skrifte verkondig nie.

Om terug te keer na Gabler: Daar is reeds gewys op die verband met die histories-kritiese metode tot en met die Eerste Wêreldoorlog wat beskrywe sou kon word as die tydperk waarin Bybelse teologie sigself bevry het van die ondergeskikte rol aan dogmatiek en teenstander geword het. Hasel ([1972]1991:18) merk op dat dit na die Eerste Wêreldoorlog nuwe lewe gekry het in die dialektiese teologie. Dit is na hierdie nuwe fase wat daar gekyk word nadat daar eers weer voorraadopname geneem is oor die afgelope paar verteenwoordigende figure.

## **2.11 VOORLOPIGE EVALUERING (3)**

Die mens is nou eenmaal nie sonder voorveronderstellings nie. Ons lewe word altyd geanker in een of ander oortuiging en met een of ander vorm van gesagsbasis. Ten diepste gaan dit om oorlog tussen botsende wêreldbeskouings. Dit blyk steeds dat die volgende vertrekpunt 'n belangrike maatstaf is: Die Augstiniaanse wêreldbeskouing wat in getrouheid aan die boodskap van die Skrif op ortodokse wyse funksioneer, teenoor dit wat as openlike en bedekte botsende alternatiewe aangebied word. Hierin moet veral gelet word op die gesagsbasis en voorveronderstellings wat dikwels op verskuilde wyse in die alternatiewe opereer.

Dit het aan die lig gekom dat die kennisideale, veral dié wat die afgelope drie eeue beheers het, duidelik verreken moet word. Dit is naamlik die rasionalisme van die agtiende eeu, die romantiese historisme van die negentiende eeu, en die taalwending van die twintigste eeu. Die verskuilde wyse waarop dit voorveronderstellings beïnvloed en selfs paradigmas tot gevolg het, moet eenvoudig verreken word. Hierin kan die filosofie 'n waardevolle bydrae lewer om minder naïef met hermeneutiese uitgangspunte om te gaan.

Dit is verder ook belangrik om die natuur-vryheid dualisme sedert Kant baie deeglik te verreken as 'n basiese grondmotief wat invloed bly uitoefen te midde van die verskillende kennisideale. Hierdie motief kan ook verder verbind word aan die rasionalistiese/irrasionalistiese insette van die Nominalisme. Waar die rede as konstruerende krag orde probeer aanbring met betrekking tot die uniek-individuele, het ons te doen met die natuurpool wat beheersend is in die dialektiek, en waar die menslike gees hierdie poging laat vaar, begin die vryheidspool met sy beheersende werking en ook die gepaardgaande irrasionalistiese trekke. Spykman se vermaning dat die moderne teologie steeds in die skaduwee van Kant rondwandel, moet ter harte geneem word deur hulle wat graag wil hê dat die son van geregtigheid met sy genesende strale onbelemmerd in die teologie sal skyn. Duidelike rekenskap moet byvoorbeeld in die teologie na Kant plaasvind met betrekking tot die akkommoderende en konfronterende teologiese modelle wat sedert Kant uitgekristalliseer het. Aangesien die konfronterende model by Barth hierna behandel word, moet hier vir 'n wyle by akkommoderende modelle in die tradisie van Schleiermacher stilgestaan word.

In hierdie verband moet die ooreenstemming in agtergrond tussen die Romantiek en die postmoderne konteks raakgesien word. Die ooreenkoms in waarheidsbeskouing wat sterk werk met aspekte soos die intuïtiewe en die *coincidentia oppositorum*, is merkwaardig. Die verdere ooreenkoms met postmoderne teologieë, naamlik dat Christenwees as die hoogste uitdrukking voorgehou word van dit wat reeds in ander godsdienste werksaam is, versterk verder die ooreenkoms. Spykman se stelling dat alle proses- en monistiese teologieë wat terugwaarts, inwaarts en voorwaarts na God toe werk, steeds in die tradisie van Schleiermacher werk, behoort voorts ook ernstige oorweging te ontlok in die evaluering van postmoderne teologieë.

Dit behoort veral te maan tot die belangrikste kritiek wat teen Schleiermacher ingebring is. Die grootste hiervan is die vraag of daar werklik iets oor God gesê word in hierdie teologiese benadering en of dit ten diepste maar net oor die mens en sy/haar projeksies gaan. Die reaksie in die Barthiaanse tradisie, naamlik dat God Homself juis totaal anders aan ons openbaar, kan op hierdie punt waardevolle diens lewer teenoor postmoderne teologieë wat bewus of onbewus in die voetspore van Schleiermacher stap.

Schleiermacher se ooreenstemmende hermeneutiek toon ook dat daar 'n onderliggende metodiek werksaam is wat vanaf die algemene orentbring van 'n filosofie eers daarna tot die besondere van die Skrifopenbaring teruggewerk word. Uiteindelik gaan dit om 'n sielkundig intuïtiewe ontsluiting van die outeur wat voorrang geniet in sy hermeneutiek. As egter in ag geneem word wat die belangrikste teologiese kritiek is wat genoem word, sou dieselfde egter ook hier gevra kon word: Is dit werklik die outeur self, of eintlik maar net die persoonlike projeksie? Met ander woorde, is dit die sender of die outeur wat betekenis verleen? Hiermee begin 'n geskiedkundige proses waar die hermeneutiek uiteindelik die klem sou verskuif vanaf die sender na die boodskap self en uiteindelik na die ontvanger. Reeds by Schleiermacher is dit egter 'n vraag of daar nie reeds van 'n verskuilde beklemtoning van die ontvanger sprake is nie.

In Gabler en die histories-kritiese metodes van die negentiende eeu word die invloed in die Bybels-teologiese vakgebied duidelik uitgekien. Dit word gekenmerk deur die beheersing van die historistiese kennisideaal wat uiteindelik uitmond in die beklemtoning van taal in die twintigste eeu. Dit is duidelik dat die histories-kritiese metode se kennisideale wel kan skuif, maar die grootste probleem is geleë in die outonome wortels daarvan. Die implisiete vooruitgangsgeloof, gepaar met die blindheid vir eie vooroordele, kan nooit werklik reg laat geskied aan die teks van die Skrif wat ondersoek moet word nie. Los van dogmatiese voorveronderstellings en die gesag van die kerk, het die histories-kritiese metodes in verskillende gedaantes telkens net in diens van filosofiese voorveronderstellings beland met die gesagbasis dikwels dié van konsensus van elite-interpreteerders. Hierin is 'n duidelike alternatiewe wêreldbeskouing werksaam wat in stryd met Augustinus is. Die onlangse herwaardering van Augustinus is in hierdie opsig in die postmoderne filosofie bemoedigend, maar daar moet ook gewaak word teen die halwe interpretasies van Augustinus wat hierin reeds aangetoon is.

Wat insiggewend is, is die wyse waarop die uniek-individuele sentiment van die Nominalisme sigself voortsit in die twintigste eeu met behulp van die taalwending. Dit blyk dat die vereensydiging van die historiese aspek en die uniek-individuele wat nie konsekwent sinvol vasgehou kan word nie, 'n uitkoms vind in die taalwending in die twintigste eeu. In hierdie opsig is dit merkwaardig om te sien hoe die oplossings van Deist in terme van metaforiese verplasing ooreenstem met dié van die filosoof Rorty. Dit bevestig opnuut dat die moderne Nominalisme inderdaad die moderne denkvorm is wat in taal die nuutste modus van uitdrukking gevind het. Die hele kwessie van metaforiek wat in die onlangse teologie soveel aandag gekry het en wat later weer aan die orde kom, kan nie sonder hierdie ingeligte agtergrond na waarde geskat word

nie.<sup>47</sup> Daar kan hier reeds voorlopig saam met Strauss gestel word dat die drie kennisideale van die afgelope drie eeue juis nie verabsoluteer moet word nie, maar in samehang met mekaar juis beter diens kan doen om vereensydiging te vermy en beter reg te laat geskied aan al die aspekte van die werklikheid wat hierdeur in ons teologiesering na vore tree.

Dit blyk dus duidelik dat by die bespreekte figure vir die hermeneutiek hier 'n hele aantal belangrike vrae na vore tree waaroor daar steeds verantwoordig behoort te wees:

- Hoe word daar posisie ingeneem teenoor die Augustiniaanse wêreldbeskouing?
- Hoe word die grondmotief van natuur/vryheid hanteer?
- Hoe word standpunt ingeneem teenoor die vraagstuk van rasionalisme/irrasionalisme?
- Watter kennisideaal beheers die denke?
- Hoe word in die teologiese model standpunt ingeneem teenoor die akkomoderende/konfronterende alternatiewe?
- Alternatiewelik, wat is die verband van immanensie en transendensie?

Bogenoemde vrae laat die besef weereens ontstaan dat ons nie teologie in 'n lugleegte beoefen nie. Wanneer ons nie gebonde aan die Skrif en belydenis arbei nie, sal een of ander alternatiewe gebondenheid sigself van ons meester maak en is die krag van die dwaling (vgl. 2 Tes. 2:11) 'n gewisse gevaar. Met Gabler en die histories-kritiese tydperk daarna het die tyd aangebreek waarin die noodlottige gevolge van 'n skeiding tussen Bybelse en dogmatiese teologie duidelik sou blyk. Dit is eers in die dialektiese teologie wat vele aannames, hoewel nie almal nie, werklik uitgedaag is. Daar sal vervolgens na Karl Barth as verteenwoordigende hermeneutikus in hierdie tradisie gekyk word.

## **2.12 KARL BARTH (1886-1968)**

Karl Barth word allerweë beskou as dié teoloog wat die Protestantse liberale tradisie grondliggend in die twintigste eeu uitgedaag het en mense weer geleer het om “God” te sê. Die aanleidende historiese gebeure is boeiend.

---

<sup>47</sup> Vir 'n bespreking van metaforiek in die teologie, vgl. 4.4.

## 2.12.1 HISTORIESE AGTERGROND

Harrisville en Sundberg (1995:203-211) noem drie van die vernaamste belangrike bakens in hierdie tydperk. Daar was eerstens die Protestantse liberalisme wat die dogmatiese tradisie verwerp het en slegs na die resultate van die histories-kritiese geleerdes gekyk het. Dit was egter ook sterk gekoppel aan die Duitse kultuur wat daaraan geboorte geskenk het. Die gevolg was dat Jesus die ideale van die opgevoede elite verpersoonlik het en dat die koninkryk van God se koms in 'n groot mate met die ideale van die moderne mens se vooruitgang vereenselwig is. Die ironie van hierdie posisie is veral deur Schweitzer aangetoon. Harrisville en Sundberg (1995:204) wys daarop dat Schweitzer in sy gevierde artikel oor die vraag na die historiese Jesus in 1906, baie duidelik aantoon dat die Jesus wat deur die liberale teologie “ontdek” is, die spieëlbeeld was van die geleerdes wat die soektog begin het. Die liberalisme wat daarop uit was om Jesus vry te maak van die gevangenskap van kerklike dogmatici het Hom uiteindelik net maar gebind aan die begeertes van die Europese intellektuele elite.

By hierdie aanleidende oorsaak voeg Harrisville en Sundberg die voortgang van die histories-kritiese metode self. Daar was in die nuwere metodes ontdekkings wat die optrede van Jesus baie meer apokalipties verstaan het en dit was totaal uit pas met die morele benadering in die liberale Protestantisme wat Jesus met die moderne kultuur geïdentifiseer het. Die derde groot saak wat hulle noem, is die Eerste Wêreldoorlog. Die Protestantse liberale tradisie met sy sterk vooruitgangsgeloof en moralisme het skielik begin tuimel in die aangesig van die Eerste Wêreldoorlog. In kort kan dit opgesom word as dat die sogenaamde sekerheid van 'n klomp sake meteens sterk begin bevraagteken is. Dit lei dan tot 'n veranderde godsdienstige sensitiwiteit:

*...nothing less than the reassertion of Augustinian faith with its harsh view of the human condition, its austere spirituality, and its exaltation in the strangeness and otherness of God.*

Hulle noem spesifiek die boek van Rudolf Otto, *Das Heilige*, wat in 1917 verskyn het en vyf en twintig uitgawes in twintig jaar beleef het, wat hierdie sentimente sterk verwoord. Dit was egter Barth wat die nuwe era in teologie aan die begin van die twintigste eeu ingelei en verteenwoordig het. Binne die oorlogsituasie is pastors soos Barth uitgedaag om Sondag na Sondag God se Woord tot die mense te bring. Die soeke lei by hom tot die publikasie van sy bekende *Römerbrief*, veral die tweede uitgawe, wat soos Harrisville en Sundberg (1995:210) dit stel, geborrel en gekook het soos 'n vulkaan.



## 2.12.2 DIE BEGIN VAN DIE DIALEKTIESE TEOLOGIE

In sy *Römerbrief* stel Barth elke poging van menslike kant, selfs en veral die godsdienstige, aan die kaak as pogings om God nie God te laat wees nie. Heron (1980:77, 78) skryf oor die inhoud hiervan besondere verhelderende woorde:

*It contradicts and condemns us in our pride, our self-sufficiency, our ethics, our politics, and our religion which, far from being our point of closest access to God, is the house we build in order to hide ourselves from him, to convince ourselves that we have him in our control ... The cross of Jesus is God's final and decisive 'No!' to all that: it leaves us with literally nothing of our own on which we can rely. But that is only the first stage, the negative side of the matter. God's 'No!' to any form of self-reliance on our part is spoken in order to enable us to put our trust solely in him, and to hear beyond his 'No!' the even deeper and more final promise of his 'Yes!' ... It is that that makes real and radical faith possible, faith which lives from nothing in itself, but solely from the promise and the invitation of God.*

So word die dialektiese teologie dan ingelei met die name van Brunner, Gogarten en Bultmann, met Barth aan die spits. Dit is 'n teologie wat die oneindige kwalitatiewe verskil tussen God en mens onderstreep. Juis daarom wil hierdie teologie elke uitspraak oor God dadelik kwalifiseer met die keersy om iets aan te toon van die stameling waarmee skepsele oor God behoort te praat. Die benaming *dialekties* wil dus iets weergee van die feit dat ons nie afgerond klaar kan praat oor God nie.<sup>48</sup> Heron (1980:79, 80) noem drie basiese beklemtonings van die dialektiese teologie wat ook sentraal in Barth se teologie gestaan het en wat help om 'n greep op sy teologie te kry: (1) Die Godheid van God, (2) die realiteit van die Woord van God in Jesus Christus en (3) die onmoontlikheid om teologie self op enige ander fondasie te bou. Hy voeg dan by dat Barth in sy vroeër jare veral (1) en (3) beklemtoon het, maar dat die tweede beklemtoning – God wat Homself gegee het om geken te word in Jesus Christus – altyd die fokus was en meer en meer beklemtoon is soos die jare verbygegaan het en hy wegbeweeg het van die noodsaaklike aanvanklike eensydige reaksie. Hierdie handige greep van Heron bied die moontlikheid om die hooflyne van sy denke opsommend in hierdie oorsig te beskrywe aan die hand van Barth se groot “Nee” en sy groot “Ja”. Voordat dit egter gedoen word, word daar eers gefokus op die algemeen teologies-hermeneutiese wending wat Barth gebring het en wat in hierdie studie belangrik is. Bruegemann (1997:17, 18) verwoord dit voortreflik:

*... Barth programmatically reached behind Descartes to Anselm's notion of 'faith seeking understanding' ... In this enormous epistemological maneuver, Barth placed in*

---

<sup>48</sup> Juis hierdie gedagte is vir die postmoderne teologie baie aantreklik. Let egter daarop dat ook Bultmann aanvanklik deel van hierdie kring was. Dit gebeur maklik dat genoemde sentiment aan Barth toegeskryf word en daar dan voorgegee word om in Barth se voetspore te wandel. By nadere ondersoek mag dit egter dalk blyk dat daar van meet af aan meer in dieselfde denkkaders as Bultmann beweeg is. Vgl. Bultmann se redes vir die wegbeweeg van Barth hierna (2.13) en vgl. ook later by Ricoeur (2.16) die debat oor in wie se spore Ricoeur nou eintlik volg.

*question the entire enterprise of modern criticism, which sought to conform the text to the canon of modern reason ... It is relatively easy to indict Barth for fideism and theological positivism, and that indictment has been reiterated often ... The counterindictment is somewhat less obvious and has only more recently been mounted: that the Cartesian program of autonomous reason, which issued in historical criticism, is also an act of philosophical fideism ... Because such critical thought and method have seemed detached and objective, it has not been so obvious that 'objective scholarship' is not neutral but is itself theory-laden, engaged in an ideological practice ... there is no innocent or neutral scholarship, ... all theological and interpretive scholarship is in one way or another fiduciary ... liberalism must be critiqued, not because it is not neutral, but because it flies in the face of the subject it purports to study – namely, the work and presence of the Holy God who cannot be grasped in such conventional and autonomous categories. (Brueggemann se beklemtoning).*

Hierdie uitspraak van Brueggemann is ironies as in ag geneem word hoeveel hyself nog aanleun op bepaalde resultate van die histories-kritiese wetenskap.<sup>49</sup> Tog wys hy tereg op die belangrike wending wat Barth in teologiese benadering inlei. Vervolgens word die teologies-hermeneutiese waarde van Barth bekyk vanuit die groot “Nee” en die groot “Ja” wat sy teologiese arbeid diepgaande gekenmerk het.

### 2.12.3 BARTH SE GROOT “NEE”

Die groot “Nee” van Barth wat in sy Römerbrief so radikaal deur elke valse steunpunt gesny het en wat hy later as sy eensydige, dog noodsaaklike reaksie uitgewys het, word waarskynlik die beste onthou in die beroemde debat met Emil Brunner. Na die aanvanklike gesamentlike reaksie teen die liberale Protestantisme, begin Brunner mettertyd meer geïnteresseerd raak in die algemene openbaring (vgl. Heron 1980:85-88). Brunner wil nie daaraan ’n selfstandige plek toeken nie. Hy wil egter net daarteen waak dat die openbaring in Christus nie los van die algemene openbaring en uiteindelik in ’n vakuum bedink word nie. Die openbaring in Christus het ’n “kontakpunt” nodig met die algemene openbaring en so word die moontlikheid ook vir ’n polemiese apologetiek asook opvoedkundige geleentheid binne die lewenswerklikheid geskep. Juis so kom die teologiese relevansie van die algemene openbaring in die gesigsveld. Hiermee het Brunner tereg gemeen dat hy in pas met die Calvinistiese tradisie is.

Die beroemde “Nein!” wat Barth in 1934 hieroor teen Brunner laat hoor het, bring die visie van Barth met besondere helderheid na vore. Barth wil van geen “kontakpunt” weet waarbinne die openbaring werkzaam is nie. Die openbaring van God in Christus is ’n totaal wonderwerkende nuwe begin wat in totale diskontinuiteit met die voorafgaande skepping is. Daarom is daar geen

---

<sup>49</sup> Vgl. 3.3.2.3.

kontaktpunt vanself in die werklikheid nie, behalwe as God dit self bewerkstellig. Enige betrekking tot die geskape en gevalle werklikheid los van Jesus Christus is oorbodig.

Juis dit word dan die kenmerkende van Barth se teologie – hy wil van geen faset van die teologie los van Jesus Christus praat nie. Dit lei daartoe dat hy uit sommige oorde van Christomonisme beskuldig word. Hierdie kritiek gaan egter nie op nie. Sy benadering kan eerder ’n Christosentrisme (vgl. Jenson 1997:27, 33; Heron 1980:88) genoem word. Daarmee word bedoel dat hy inderdaad trinitaries te werk gaan, soos die eerste band van sy dogmatiek alreeds sterk benadruk (vgl. Barth 1975). Hierin sit Barth die grondstruktuur van sy teologiese aanpak uiteen. Dit is naamlik dat God Homself in Jesus Christus aan ons bekend gemaak het. Hierin is drie momente vervat – God wat *Homself* openbaar *in Christus* en Hy openbaar Hom *aan ons*. Dit is niks anders as die struktuur van die Drie-eenheid nie en verskaf dus die grondplan en innerlike dinamiek van die hele teologie (vgl. ook Heron 1980:82; Jenson 1997:29, 31-33). Die wyse waarop hy dit doen, is boeiend, en daar kan nie hierby stilgestaan word nie. Dit moet egter benadruk word dat hy beslis nie van Christomonisme beskuldig kan word nie. Jenson (1997:31) stel die saak oor die Triniteit so:

*It is from Barth that twentieth century theology has relearned that this doctrine has and must have explanatory and regulatory use in the whole of theology, that it is not a separate puzzle to be solved but the framework within which all theology's puzzles are to be solved.*

Die wyse waarop Barth te werk gaan, hou egter ’n definitiewe Christosentriese eksklusiwiteit in. Dit is in die lig van Christus en slegs in die lig van Christus wat elke aspek van die geloof bedink moet word. Waar dit nie gebeur nie, moet die valse steunpunte uitgewys word vir wat dit is – bedekte natuurteologie. Een van die uitnemendste voorbeelde van hoe hierdie “Nee” in Barth se lewe self gestalte gevind het, is sy betrokkenheid by die Barmenverklaring en die totstandkoming van die ‘Bekennende Kirche’ wat die natuurteologiese sanksionering van die bewind en veldtogte van Hitler teengestaan het.

#### 2.12.4 BARTH SE GROOT “JA”

Die keersy van Barth se “Nee” vind egter ’n antwoord in die hartlike “Ja” wat dan in Christus self gevind word. As voorbeeld van hierdie benadering wat opspraak verwek het, kan genoem word die wyse waarop Barth die uitverkiesingsleer hanteer. Die rede vir hierdie keuse is die volgende: Dit verskaf ’n unieke uitkykpunt op die “Ja” van sy teologiese denke. Jenson (1997:30) noem sy verstaan van die uitverkiesing die hart van die Christologiese omdopping wat in sy dogmatiek plaasvind. Hierby sluit Jonker (1989:121) aan:

*Die ortodoksie het die uitverkiesingsleer tot die sentrale leer in die dogmatiek gemaak, en daarin van Calvyn afgewyk. Barth doen dieselfde. Die uitverkiesing is die uitgangspunt van sy hele teologiese sisteem, die archimediese punt van waaruit hy dink.*

Omdat ook die uitverkiesing net vanuit Christus verstaan moet word, bring dit Barth daartoe om beide die verwerping en die uitverkiesing in Christus voltrek te sien. Christus is beide die verkiesende God en die verworpe mens. Daar hoef nie agter Christus na God se verborge wil gesoek te word nie. In Christus is Hy aan ons geopenbaar soos Hy werklik is. Jonker (1989:133) som sy aanpak en die gevolge daarvan soos volg op:

*Barth doen in sy 'gesuiwerde supralapsarisme' dus presies wat die ortodoksie ook gedoen het, om die dubbele predestinasie voorop te stel en tot beheersende prinsipe van die hele dogmatiek te maak, maar hy betrek uitverkiesing en verwerping albei dialekties op Christus alleen, en hef so in feite die moontlikheid van die verwerping van die mens op.*

Dit is nie hier die plek om in diepte in te gaan op hierdie aspek van Barth se denke nie. Die bedoeling is eerder om enigsins die groot "Ja" in Barth se teologie aan die orde te stel en 'n idee te kry van die implikasies daarvan. Daar moet egter tot 'n evaluering en interpretasie van sy teologies-hermeneutiese benadering gekom word wat behulpsaam kan wees in die idee wat in hierdie studie ontwikkel wil word.

## 2.12.5 REFORMATORIESE REAKSIE

Die vraag moet gevra word: Hoe kan iemand wat met 'n klinkende "Nee" afskop en selfs 'n wending bring na 'n teosentriese hermeneutiek, tog uiteindelik eindig in iets wat baie naby aan heilsuniversalisme lyk? Die rede is waarskynlik te soek in sy "Ja" wat binne die denkraamwerk van die moderne filosofie met sy moderne weergawe van die natuur-genade dialektiek nie volle reg kon laat geskied aan die volle boodskap van die Skrif nie. Die gebrek aan die struktuur- rigting onderskeid in die natuur wat met sy groot "Nee!" gepaardgaan, veroorsaak dat natuur en sonde te maklik aan mekaar gelyk gestel word en dat daar dan enersyds nie reg kan geskied aan die waardering van die struktuur van die skepping nie en andersyds die wese van sonde nie voldoende gepeil kan word nie. Die gevolg is dat dit met betrekking tot die konkretisering van die heiligmaking op alle terreine van die lewe, nie effektief weerstand kan bied teen alle uitdrukkings van humanistiese ideologieë nie. Daarvan was Barth se weerstand teen die Nazi's maar sy sagte optrede teenoor die kommuniste 'n sprekende bewys.

Omdat binne hierdie natuur-genade dialektiek die genade die natuur as 't ware verslind, dreig dit om die hele natuur as gelyk aan genade te sien. Twee basiese opsies doem dan op: Jy kan alle genade in die wêreld vanuit Christus se heilswerk verstaan en daarteen waak om tog nie die

algemene werk van die Heilige Gees en sy besondere werk te identifiseer nie. Binne hierdie verstaansraamwerk is dit dan veral die kerk wat die wêreld voorgaan om aan te toon hoe die genade eintlik lyk en in die praktyk manifesteer. Dit kan egter ook daartoe lei dat jy meer konsekwent die algemene werk van die Gees en sy besondere werk vereenselwig op so 'n wyse dat die algemene ook die besondere is en dat die natuur ook die genade is. Die konsekwensies daarvan vir 'n politieke teologie spreek vanself (vgl. Jonker 1983:265-266).

Spykman (1992:35) wys op die onderliggende natuur-genade skema by Barth. Hy stel dat die wyse waarop Barth ewigheid en tyd, "Geshichte" en geskiedenis in dialektiese spanning by mekaar hou, tekenend is van natuur-genade skemas. Hy stel dat ongeag Barth se protes, die verband tussen hierdie teenstellings gekleur word deur die voluntaristiese invloed van Ockam asook die eksistensialistiese filosofie se invloed deur Kierkegaard.

Ook Dooyeweerd ([1959]2003:143-147) gaan in sy analise van die grondmotiewe wat die Westerse denke gerig het op die dialektiese teologie in en wys op die natuur-vryheid grondmotief wat voortbou op die natuur-genade skema. Hy stel dat dit 'n skadelike effek het op die uitleef van Christenskap op alle lewensterreine. Volgens hom het die dialektiese teologie die natuurkonsep van die Grieke en die skolastiek ingeruil vir 'n nuwe humanistiese variant wat in dialektiese spanning met die humanistiese siening van vryheid gestaan het. Later noem hy dit die nuwe natuur-vryheid grondmotief wat in die moderne tyd sigbaar word. Dooyeweerd (2003 [1959]:146, 147) verduidelik dit so:

*Thus it is still the same ground motive of nature and grace which brought division even within the camp of dialectical theology. In Barthianism it led to such a rigorous dualism that the scriptural ground-motive, the dynamic power of the Christian life in this world, was cut off at its root. Christian scholarship, Christian political life, Christian art, Christian social action – Barth, and to a lesser degree Brunner, considered them impossible. In their eyes, such efforts compromise the very name of Christ and express the synthesis scheme of Rome which proceeds from a hierarchic continuity between nature and grace ... In its religious root, dialectical theology persistently demonstrates the inherent dialectic of the Roman Catholic ground-motive in a modern way ... Without a doubt, an unmistakable Gnostic tendency asserted itself in dialectical theology.*

Wingren (1979) is ook hierdie mening toegedaan. Na sy mening kon die dialektiese teologie in afwesigheid van 'n robuuste reformatoriese skeppings- en wetsbepaalde raamwerk nie humanistiese ideologieë effektief hokslaan nie en het dit eerder net 'n Christelike sousie oorgegooi. Die beklemtoning van Christus as die enigste openbaring van God het 'n eensydige konsentrasie op die Kerk tot gevolg. Die hoofrede vir die prominensie van die ekklesiologie in sy tyd, is na sy mening te vind in die isolering van die tweede artikel van die belydenis. Wingren (1979:79) wys ook daarop dat dit juis Marcion en die Gnostici was wat gesê het dat God Hom in

Christus geopenbaar het en nêrens anders nie en stel dan: “Against just this view of life the Apostolic Creed with its three parts was built.”

Spykman (1992:175) vat dit so saam:

*Barth leaves us with a strictly second-article theology (redemption in Christ). The first article of the apostel's Creed (God the Father and creation) and the third article (The Holy Spirit and sanctification) suffers serious eclipse ... Creation is made subservient to and finds its meaning in redemption. Soteriology takes over center stage ... Barth's christological epistemology dictates a christological ontology. Methodologically, therefore, creation is rendered non-operative in his theology. It serves only as a relatively autonomous, religiously neutral domain, a nonrevelational given. 'Grace and nature' makes way for 'grace against nature.'*

Aangesien daar in 'n onlangse werk oor die geskiedenis van die NG Kerk getitel, *Moeisame pad na Hernuwing*, deur sy kerkhistorici (Du Toit, Hofmeyer, Strauss & Van der Merwe 2002:221-228) uitdruklik verklaar word dat die NG Kerk meer Barthiaans in sy teologie geraak het, is dit ook belangrik om te let op tipiese gevolge wat in die verlengde van hierdie denke mag lê. Jonker (1983:249-252) stel dat Barth wel aanvanklik via Hoekendijk in die Wêreldraad van Kerke invloed uitoefen maar dat dit mettertyd daarop uitloop dat die kerk haar agenda van die wêreld ontvang. Later word Barth teen sy bedoeling in gebruik vir 'n massiewe teologie van aanknoping by die aanhangers van ander godsdienste. Die grond daarvoor moet gesoek word in die universele betekenis van Christus. Dit het weer daartoe gelei om aandag te gee aan die universele en kosmiese betekenis van die Heilige Gees. So word uiteindelik uitgekóm by die Gees wat ook werksaam is in ander godsdienste asook die revolusionêre en politieke werk van die Heilige Gees. In hierdie verband word die naam van Moltmann spesifiek deur Jonker genoem.

Kreitzer (1997: 66-69; 1998:72-73) sluit hierby aan. Hy stel dat hy in die NG Kerk se dokument van 1986, *Kerk en Samelewing*, reeds tekens van 'n derde artikel reduksionisme ingebed sien wat hy spesifiek verbind aan die teologie van Moltmann en die Wêreldraad van Kerke. Hierin gaan dit om vanuit die “nova creatio” uit te gaan in plaas van die reformatoriese benadering waar die genade die natuur nie tot niet maak nie, maar eerder herskep en herstel. In lyn met Jonker se mening dat die politieke teologie eintlik 'n doperse teologie van revolusionêre teologie is (vgl. Jonker 1983:264) is Kreitzer ook van mening dat die “nova creatio” benadering wat na vore tree, só nuut dink oor die toekoms, dat alle bestaande strukture omver gewerp moet word. Juis so word dit moontlik om revolusies, die vrou in die amp en homseksuele in die amp te regverdig, sê Kreitzer. Hierby sou ook gevoeg kon word die anonieme Christendom van Rahner wat in ander godsdienste betrokke is. Kreitzer (1998:62-66) sien hierin definitiewe gevolge: Die hele skeppingswerklikheid se inkleding word so oorgelaat aan afvallige filosofieë wat die vakuum kom vul wat deur 'n ekklesio-sentriese teologie veroorsaak is. Wat meer is, Kreitzer bevind dat

die sosiale teologie gelaai word met inhoud afkomstig vanuit veral die filosofiese holisme, juis omdat 'n Calvinistiese teologie vervang is met 'n Barthiaanse teologie. Uiteindelik lê daar vele gevolge opgesluit in die wyse waarop die verband tussen skepping en herskepping, protologie en eskatologie verstaan en uitgeleef word.

Oor filosofiese invloed op Barth moet daar ook verder ingegaan word. Hoewel Strauss (2002b:123, 124) erken dat dit nie algeheel is nie en dat daar perke is in die Skrifmatige geloof van Barth, wys hy aan die hand van Zuidema watter noue verbande daar is tussen Barth en die historistiese filosofie van Karl Jaspers:

*Soos wat die 'wese' van die menslike bestaan in die eksistensie-filosofie in die menslike vryheid gegee is, só is in Barth se teologie die 'wese' van God in die vryheid van God gegee. Soos wat vir die eksistensie-filosofie die sentrum van die menslike eksistensie saamval met die eksistensiële daad (terwyl die syn van die mens die wording van die selfkonstituerende is), só is by Barth die 'wese' van God identiek aan Sy 'Akt', terwyl die 'syn' van God geen rustende syn is nie, maar die Sigsself konstituerende daad van God, actus purus. Soos wat die 'wese' van die menslike eksistensie in die eksistensie-filosofie keuse-daad is, die daad van die sigself verkiesende vryheid, só is in Barth se teologie die 'wese' van God keusedaad, die daad van die sigself verkiesende God. Soos wat die mens mens-in-gemeenskap is volgens die dualistiese vleuel van die eksistensie-filosofie (met name by Jaspers), só is God in Barth se teologie die God-in-gemeenskap, die Drie-enige God, God-in-relasie en is God tewens identiek met sy relasie ...<sup>50</sup>*

Dit laat opnuut die besef posvat hoe belangrik dit is om die filosofiese strominge van die eie tyd te verreken. Dit is daarom ook hier van pas om terug te verwys na Kant en die basiese pole wat sedert sy filosofie in die moderne teologie uitgekristalliseer het. Aan die een kant is daar teologieë wat merendeels aansluiting vind by Schleiermacher se benadering en aan die ander kant is daar dié wat meer aansluiting vind by Barth. Daar behoort dus nou, nadat ook Barth bespreek is, gevra te word hoe die lyne vanaf Kant via Barth en via Schleiermacher verder sal loop. Natuurlik kan verwag word dat daar na middelgrond tussen die twee gesoek sal word, maar uiteindelik val die oorwig na een van die twee kante toe. So kan Spykman (1992:58) byvoorbeeld uitwys dat Harry Kuitert oor Hendricus Berkhof opmerk dat sy middeweg-benadering 'n inkonsekwente hersiening van Barthiaanse fundamente is. Spykman merk dan op dat Berkhof ewe goed sou kon stel dat Kuitert 'n inkonsekwente hersiening van Schleiermacherse fundamente is. Dit is insiggewend dat Kuitert (vgl. 1977:197-209) reeds sedert 1977 bewus is van die moderne Kantiaanse dilemma en dat hy juis bewustelik poog om self uit

---

<sup>50</sup> Hierdie beklemtonings is steeds gewild binne die postmoderne teologie. Dit blyk dat Barth na vele kante toe aangegryp is en vir nuwe doelstellings, selfs teen sy bedoeling in, gebruik word – die Wêreldraad van kerke, soos reeds aangetoon, maar ook die postmoderne teologie. Van Aarde (2004a:505) kan byvoorbeeld praat van die “dialektiese redekritiek”. Dit is egter veral die postliberale teologie wat ook deur Vanhoozer (2003a:20) as 'n postmoderne variant getipeer word wat die getrouste aan Barth se eie bedoeling bly.

die dilemma te kom. Word daar egter na sy voorgestelde uitweg gekyk, is dit moeilik om in te sien dat sy benadering nie 'n hersiening van Schleiermacher is nie. Tipies van die negentiende eeuse denke probeer hy meer histories dink, en soos dit in die twintigste eeu veral omgeslaan het, is die gevaar van 'n tipe prosesteologie op die horison. Spykman (1992:58) verwoord dit so:

*Our cumulative historical fund of experiences, however, is not revelation, and is therefore not normative. If human culture is taken to be the criterion for prolegomena to dogmatics, then human response becomes normative for doing theology. Then the danger of refined forms of historicism, cultural relativism, and scientism begins again to loom large. Moreover, without a firm creational base, the only choice left to Christian theology is to take flight into an eschatological openness to God's future for man.*

Dit is dan ook tragies, maar nie onverwags nie, om te verneem dat Kuitert na sy aftrede die weg konsekwenter begin bewandel het van iemand wat nie die openbaring van die Skrif as vertrekpunt in sy denke geneem het nie.

Die polarisering tussen Barth en Schleiermacher word 'n insiggewende verskynsel binne die moderne teologie. Daar sal weldra in die meer onlangse teologie stilgestaan word by Hans Frei en David Tracy as van die nuutste weergawes hiervan. Intussen word daar eers gekyk na die tipe middewegsoeke wat reeds in Barth se eie tyd na vore getree het.

### **2.13 RUDOLPH BULTMANN (1884-1976)**

Ongeveer twintig jaar na Barth se Römerbrief die teologiese wêreld laat gons het, verskyn Bultmann se teks *Neues Testament und Mythologie* (vgl. [1941]1985). Hierin inisieer hy die nuwe wending in die teologiese wêreld waarvoor byna elke teoloog voortaan verantwoording sou moes doen. Voordat daar op die breë lyne van sy denke ingegaan word, moet dit eers herhaal word dat hy hom aanvanklik in dieselfde groep as Barth bevind het in die dialektiese teologie. Ook Bultmann het hom verset teen die Protestantse liberale teologie. Die manier waarop hy te werk gegaan het, laat egter die vraag ontstaan of hy nie maar weer by die agterdeur ingelaat het wat hy by die voordeur uitgejaag het nie.

Heron (1980:81) toon in sy bespreking van die dialektiese teologie aan hoe hierdie polarisering tussen Barth en Bultmann kon plaasvind. Dit het juis te make met die oneindig kwalitatiewe verskil tussen God en mens wat in die openbaringsmoment van Godswêë alleen oorbrug en deur die geloof ontvang word. Die vraag wat hierdeur ontstaan het, was: Waaroor kon daar dan in die teologie direk gepraat word? Kon daar oor die openbaring gepraat word, of eintlik maar alleen oor die geloof se verstaan daarvan? Het God se openbaring blywende inhoud, of kan daar hoogstens na verwys word, maar nie behou word nie? Heron sê dan hieroor dat Barth in sy



tweede uitgawe van sy Römerbrief laasgenoemde antwoord gegee het en dat Bultmann en Gogarten voortgegaan het om hierdie selfde antwoord te gee. Hulle het gekonsentreer op dit waarvan wel gesprek kan word — die geloof se verstaan van die openbaring wat plaasgevind het. So skei die weë dan met Barth en Brunner wat op die openbaring self begin fokus het en so ontstaan wat meer algemeen — ook by Heron — as die “verdeelde denke van die moderne teologie” bekend staan.

Die vraag of Bultmann hierdeur met ’n omweg eintlik maar weer by negentiende-eeuse voorvaders beland het, iets waarvan Barth hom ook beskuldig het (vgl. Heron 1980:84), is belangrik. Dit bied aanduiders waarop hedendaagse postmoderne teoloë ook vanaf aanvanklike Barthiaanse beklemtonings, met ’n omweg nader aan Bultmann en Scheleirmacher kan beland. Om insig hierin te verkry, moet daar eers ondersoek ingestel word na die hooflyne van Bultmann se denke.

### 2.13.1 BULTMANN SE DENKE

Bultmann het veral vanweë sy genoemde publikasie oor mitologie en spesifiek sy ontmitologiseringsprogram bekendheid verwerf. Die wese van *Neues Testament und Mythologie* word vervolgens aan die hand van Harrisville en Sundberg (1995:215, 216) opgesom. Bultmann stel dat die denkpatrone van die Nuwe Testament mities van aard is. Dit werk met ’n wêreldbeeld wat drie dele bevat, naamlik die aarde in die middel, omvou deur die hel en die hemel wat die bo-natuurlike wêreld is. Die Bybelse beskrywing van die gebeure van verlossing korrespondeer hiermee en die moderne mens is teen hierdie wêreldbeeld onversoenbaar gekant. Die mite is deel van die primitiewe era en kan nie vandag net so herhaal word nie. Dit sou daarop neerkom om die intellek op te offer ter wille van die geloof. Die basiese bedoeling van die Nuwe Testament is om selfverstaan te bied en die mitologiese moet nie in die pad hiervan staan nie.

Die ou kritiese metodes wat die kern uit die omhulsel wou uithaal, kan nie meer voortgaan nie aangesien die evangelie eerder met ’n ui as ’n neut vergelyk kan word – as daar klaar geskil is, bly niks meer oor nie. Dit moet daarom eerder die mitologie ernstig opneem, maar dit dan ontmitologiseer of anders gestel, herinterpreteer in terme van selfverstaan.<sup>51</sup> Dit kom dus neer op eksistensialistiese selfinterpretasie. Hiervoor, sê Bultmann, het Paulus en Johannes reeds die pad gebaan.

---

<sup>51</sup> Let op die allegoriese seine hiervan. Vgl. 2.2.2.

Die term *mite* moet nie verstaan word asof dit bloot ideologie beteken nie. Dit is eerder 'n modus van konseptualisering waarin wat onwêrelds en goddelik is as wêrelds en menslik voorgestel word. Dit is dan juis 'n objektiverende modus van denke wat die *mite* se ware bedoeling versluier.

Die woord *mite* val nie by Bultmann uit die lug nie. Dit vertoon vele verwantskappe met wat al 'n eeu vantevore ingelui is en waarvan die definisie die volgende sou kon wees: waarheid wat indirek uitgedruk word (vgl. Heron 1980:44,45; Dreyer 2003:317-324; Ward 2005:internet). Dit wil iets wees tussen ware geskiedskrywing en die rasionalistiese verwerping daarvan. Bultmann gaan in hierdie trant voort en volg Reitzenstein na wat stel dat die Verlosser-*mite* ouer as die Christendom is. Die neerkoms na die aarde van 'n hemelse wese is hiervolgens 'n dramatiese verhaal van hoe die hemelse wese as 'n man verskyn het en openbaring gebring het terwyl hy gely het, maar ook die dood oorwin het. Dit het volgens hom waarskynlik sy oorsprong in Iraniese Zoroastrianisme (vgl. Heron 1980:103). Hierdie dinge moet eksistensiële geherinterpreteer word.<sup>52</sup>

Voor sy aansluiting by Heidegger aan die bod kom, moet nog een belangrike saak genoem word waarop Heron (1980:103,104) wys en waarsonder dit maklik gebeur dat Bultmann verteken word. Heron noem dit die mees basiese bousteen en die sleutel tot Bultmann se teologie. Dit hou verband met sy aanvanklike aansluiting by die dialektiese teologie en die klem op die absolute kwalitatiewe onderskeid tussen God en alles anders. Soos reeds gestel, beteken dit by hom dat daar nie objektief oor God se openbaring as sodanig gepraat kan word nie, maar slegs van die geloof waarin ons gekonfronteer word met die gans andere God. Slegs deur hierdie geloof ken ons God. Dit is dan hierdie geloof wat indirek deur die *mites* verkondig word en waarin ons in die kerugma tot selfverstaan gebring word en waar God in die geloof geken word as die Een wat ons in Christus bevry van die sonde, skuld en angsk vir die dood.

### 2.13.2 AANSLUITING BY HEIDEGGER

Harrisville en Sundberg (1995:218, 219) wys daarop dat in teenstelling met Barth ontwikkel Bultmann ook 'n tipe natuurlike teologie wat hy as noodsaaklik ag en wat kontinuïteit tussen geloof en ongeloof bring. Dit is vir hom noodsaaklik dat die geloof nie iets anderwêrelds word nie. Om hierdie toestand te beskrywe, maak Bultmann gebruik van Heidegger se beskrywing van die menslike bestaan. Reeds hierdie keuse behoort baie insig in die denke en sentimente van Bultmann te verskaf. Heron (1980:105) wys daarop dat dit spesifiek teenoor die

---

<sup>52</sup> Vgl. Lewis (1970:63-67) vir 'n alternatiewe interpretasie van *mite* en Vanhoozer (2010) se resente hantering daarvan met die insiggewende titel: *Remythologizing Theology: Divine Action, Passion, and Authorship*.

onpersoonlikheid van Hegel se absolute idealisme staan. Die agtergrond daarvan kan gesoek word by Kierkegaard en Dostojevski en die invloede daarvan kan nagespeur word by Sartre, Buber, Jaspers, Marcel en Berdyaev. Dit gaan hierin volgens Heron veral om 'n oortuiging dat betekenis slegs geopen en ontsluit word vanuit ons eie ervaring as wesens wat op 'n sekere wyse verantwoordelik is vir ons eie bestaan. Heidegger (vgl. [1953]1996) se primêre belangstelling is die syn wat hy as die sentrale vraag van die filosofie sien. *Dasein* is die spesifieke woord wat hy gebruik om die spesifieke wyse van bestaan van mense te benoem. Hy is bekend vir die stelling dat ons onself bevind as altyd-alreeds in die syn ingewerp te wees (vgl. Heidegger [1953]1996:127). Dit is 'n toestand van moontlikheid, nie van gearriveerdheid nie. Tesame hiermee is dit ook 'n toestand van gevallenheid. Hierdie toestande van ingewerp wees, moontlikhede en gevallenheid som Heidegger op met die woord “sorg.” Die tipe bestaan wat ons nou voer wanneer die skok van die situasie ons tref in een of ander grenssituasie soos die nabyheid van die dood, het óf outentieke óf nie-outentieke lewe tot gevolg. Nie-outentieke bestaan kan op tweeledige wyse manifesteer. Dit kan aan die een kant anoniem raak en in die massa verlore raak en deel van die “hulle” raak in die sin van “hulle sê”. Dit kan aan die ander kant ook 'n aptyt vir die wêreld, dinge en ander mense ontwikkel om te besit en te misbruik. Outentieke bestaan daarenteen bestaan daarin om die angs en sterflikheid en tydelikheid in die gesig te staar, dit te omhels en so dit te transendeer en 'n ware self te word.

Bultmann reken nie dat Heidegger se oplossing deur die mens self bereik kan word nie. Hy is egter wel van mening dat dit ooreenstem met die Bybelse beskrywing van menslike bestaan en die verstaansraamwerk verskaf waarbinne die kerugma in die hede die moontlikheid tot outentieke bestaan kan bring.

Dit is dan juis die evangelie wat die oorgang as 'n ware moontlikheid verkondig as iets wat die kruis moontlik gemaak het. Daar word ons gekonfronteer met God se aanvaarding van ons in ons skuld en sterflikheid en so bevry tot die vryheid van geloof en 'n outentieke bestaan waarin ons gekruisig met Christus, oorwinnend oor die wêreld kan leef.<sup>53</sup> Omdat ook Bultmann, soos Barth, egter sterk werk met die onderskeid tussen “Historie” en “Geschichte” wat aan Martin Kähler ontleen is, raak die geskiedkundige van die Paasgebeure by hom totaal op die agtergrond ten gunste van die eksistensiële trefkrag van die betekenis daarvan. Selfs die opstanding moet verstaan word as die trefkrag van die kruisboodskap wat in mense 'n werklikheid geword het, eerder as 'n historiese gebeurtenis self (vgl. vir voorafgaande bespreking Heron 1980:105-109; Pannenberg [1991]1994:343-362; Harrisville & Sundberg 1995:220-222).

---

<sup>53</sup> Die gelowige hart word deur hierdie woorde geraak en dit is daarom ook te begrype waarom gelowiges wat net na sy boodskappe geluister het, binne hul eie kerklike verstaansraamwerk wel die evangelie by Bultmann sou gehoor het.

Harrisville en Sundberg (1995:235) stel dat die gevaar by Bultmann daar was dat die *pro me* die *extra nos* sou verswelg, maar dat hy ten minste nie aan die teenoorgestelde gevaar homself skuldig gemaak het nie. Hulle wys ook daarop dat daar sterk Lutheraanse trekke in sy denke was wat selfs Barth uitgewys het (1995:232). Tog is dit 'n vraag of dit hoegenaamd aanvaarbaar is om die geloofsbeslissing (*fides qua*) en die geloofsinhoud (*fides quae*) teen mekaar af te speel (vgl. Van Wyk 2002:611). Voorts moet Harrisville en Sundberg se oor die algemeen ligte taksering bevraagteken word. Dit is opvallend dat in hul studie van die histories-kritiese metode vanaf Spinoza tot Käsemann, Bultmann nie beskou word as deel van die histories-kritiese tradisie nie.<sup>54</sup> Hierdie ligter evaluering kom meermale na vore (vgl. ook Heron 1980:117) en het waarskynlik te doen met die dialektiese en Lutheraanse invloed en denkwyses in Bultmann se denke. By geleentheid het Bultmann oor sy kritici blykbaar gevra (vgl. Harrisville en Sundberg 1995:234): “Waarom wil hulle nie verstaan dat ek maar net probeer om die Pauliniese Lutheraanse verstaan van geloof tot sy logiese konklusie te voer nie?” Hierop sou die volgende geantwoord kon word: Omdat u verstaan gekompromitteer is deur 'n Kantiaanse feite-waarde dialektiek en omdat u op 'n moderne wyse die hermeneutiese realisme van die teks soos wat dit deur al die groot kerkvaders, insluitend Luther self hanteer is, weg allegoriseer.

### 2.13.3 REFORMATOERIESE REAKSIE

Dit bring reeds die kritiese evaluering van Bultmann na vore wat vir die doel van hierdie studie veral op die volgende konsentreer: Die allegoriese tendens, die bande met die sogenaamde “nuwe hervorming” vandag, en die verskil in teologies-hermeneutiese aanpak met Barth.

Eerstens die allegoriese tendens. Hierdie aspek is reeds genoem toe die metode aanvanklik behandel is maar kan hier uitgebou word. Allegorie, soos reeds aangetoon, is by uitstek die metode om sin te maak van vroeëre geskrifte wat vir volgende geslagte nie sin maak nie. Grant en Tracy ([1963]1984:148) wys op die Rooms-Katolieke geleerde Danielou wat verbande tussen die metode van allegoriserings en ontmitologiserings trek. As Grant en Tracy ([1963]1984:54) vroeër reeds daarop wys dat die Gnostici die mees militante allegoriseerders van die tweede eeu was, rus daar 'n swaar las op Bultmann-aanhangers om aan te toon waarom sy program nie ook 'n gnostiese allegoriseringsprogram genoem kan word nie. Vanhoozer (1998:306-307) trek dan ook hierdie lyn:

*The standard critical reflex, much like that of their premodern forebears, is to conclude that the Bible's basic truth lies on another level than that of the literal sense. Rudolf Bultmann, for instance, interprets the resurrection of Jesus not as an event in*

---

<sup>54</sup> Hier het ons te make met 'n goeie aanduiding dat Bultmann se betekenis binne postmoderne konteks steeds relevant mag wees.

*history but as a symbolic expression of what happens to present readers when they put their faith in the crucified Jesus. Perhaps Barr is right to conclude that modern biblical scholarship has certain affinities with allegory.*

Die gewig van die gnostieke beskuldiging neem verder toe as gelet word op Bultmann se mening dat die verlosser-mite waarskynlik vroeër is as die Christendom self. Hierdie gedagtegang sluit uitstekend aan by die “nuwe hervorming” wat dieselfde mening toegedaan is en wat juis van mening is dat die gnostieke geskifte oor Christus onderwaardeer is. ’n Verbandlegging met die “nuwe hervorming” is dus hier van pas.

Durand (2005:34-36) stel in sy evaluering van die beweging dat dit eintlik ou gedagtes in ’n nuwe gewaad is wat maar net die gedagtes van Bultmann, hoewel nou nie meer transendent nie, voortsit. Hierteen maak Spangenberg (2008:internet) in sy resensie van die boek ernstig beswaar. Hy noem talle ontdekkings sedert Bultmann wat hulle beweging in hul denke tog onderskei van Bultmann. Hierin is Spangenberg reg, maar ook verkeerd. Om dit te verstaan, moet twee sake in die denke van Bultmann in gedagte gehou word – sy aansluiting by die gnostieke tradisie, maar ook by Heidegger wat die gedaante daarvan dualisties kleur. Goosen se analise van Heidegger sal vir die doel kortliks bespreek word.

Goosen (2007:340-342) verwys na die radikaliteit van die sinsvergetelheid wat onoorkomelik is volgens Heidegger en dat dit dikwels ’n stemming van reddeloosheid tot gevolg het met net een versugting: ’n Gans andere god moet ons red. Hierop sou Bultmann waarskynlik geantwoord het dat dit presies is waarom hy Heidegger as verstaansraamwerk wou gebruik en die antwoord van die kruisevangelie wou bied. Goosen wys egter daarop dat Heidegger die grondstruktuur van die dualistiese denke herhaal – die onoorbrugbare gaping tussen transendensie en immanensie, die andere en die self. Weereens, Bultmann sou dit as gevolg van sy dialektiese sentimente waarskynlik toejuig en sou wys op Goosen wat in elk geval te gemaklik fideïsme aan Luther toedig.

Die uitwysing van die grondstruktuur van dualisme by Heidegger deur Goosen, dring egter daartoe dat daar ’n verband getrek moet word met die kritiek van die Kantiaanse feite-waarde dialektiek wat by Bultmann aangetoon is. Dit roep die opmerkings van Goosen en Spykman op wat daarop wys dat beide dualisme en monisme manifestasies van dieselfde fenomeen kan wees. Daarom kan die volgende verband met die sogenaamde Nuwe Hervorming getrek word: Terwyl Bultmann in sy aansluiting by die gnostieke tradisie en sy eksistensialistiese interpretasie meer gnosties-dualisties is, is die “nuwe hervorming” in sy aansluiting by die gnostieke tradisie en hul meer panenteïstiese beklemtoning meer gnosties-monisties. Dit het tot gevolg dat gestel moet word dat Spangenberg reg het as hy verklaar dat hulle nie sonder meer afstammeling is van

Bultmann nie. Hy is egter verkeerd as hy nie raaksien dat beide diepliggend in dieselfde gnostiese tendense verstrengel is nie. Bultmann is dus nie 'n oupa nie, maar 'n oom.<sup>55</sup> Die grondprobleem lê daarin dat allerhande buite-Bybelse gegewens gebruik word om die teks te verstaan en te interpreteer, eerder as om na die literêre betekenis self te soek en dat 'n Kantiaanse feite-waarde dialektiek steeds ten grondslag van die aanpak lê.<sup>56</sup>

Daar moet ook stilgestaan word by die verskil tussen Barth en Bultmann se teologiese hermeneutiek. Jeanrond ([1991]2002:129, 130) wie se simpatie meer by Bultmann lê, verduidelik die saak so:

*Although both theologians agreed in their critique of the old theological liberalism and in their call for a new understanding of God's otherness, Bultmann held a much more positive view of the world and of history and of the mediating role of philosophy than Barth ... For Barth, God must always remain the subject who interprets us ... Barth's hermeneutics is characterised by a pre-apprehension of the Bible's overall theological meaning ... Bultmann tried to analyse the process of human understanding first ... while Barth's hermeneutics is material, Bultmann's is formal ... Barth started with a macro-hermeneutics, Bultmann with a micro-hermeneutics which Barth rejected as too modest.*

In 'n oomblik van besondere helderheid som Jeanrond ([1991]2002:135) wat simpatiek teenoor Bultmann is dit soos volg op:

*... for Bultmann the connecting-point between God and us is the hermeneutical process itself, whereas Barth begins already with the positive fact of God's revelation as witnessed to by the text. Barth starts extra nos, Bultmann intra nos.*

Jeanrond (vgl. [1991]2002:136, 137) wat Bultmann se benadering kies en verder wil uitbou, waardeur Barth se bydrae wat weer die aandag op die teologiese boodskap van die teks kom plaas het. Hy voel egter dat die kulturele kondisionering van die leser se konteks nie genoegsaam verreken word nie. Dit sien hy wel by Bultmann gebeur wat eerlik sy filosofiese raamwerk op die tafel kom plaas, waarbinne hy dan die teks wil laat spreek.<sup>57</sup> Jeanrond wys daarop dat eerlike gekondisioneerde vooronderstellings nog glad nie beteken dat dit die interpretasie by voorbaat bepaal nie. Hierin kan daar nie met hom akkoord gegaan word nie. Die blote vrug van Bultmann se benadering behoort reeds aan te toon hoe sy uitkoms deur sy vooronderstellings bepaal is. Om maar een voorbeeld te noem, waarom is dit nie belangrik of Christus waarlik uit die dode opgestaan het nie en waarom het dit nie wesenlike gevolge vir die interpretasie nie?

---

<sup>55</sup> Hierdie analogie is meermale waardevol om ondersoek in te stel na historiese herkomste ("stambome") van idees.

<sup>56</sup> Daar kan verder ook gewys word op Van Niekerk (2007:678-681) se reaksie op 'n soortgelyke beskuldiging van Spangenberg (2007:188-201) as wat Spangenberg teenoor Durand maak - dat hy nie die nutste Bybelnavorsing verreken nie. Van Niekerk se antwoord is terugwerkend ook waardevolle notas op Bultmann. Hy stel dat Spangenberg nie die nutste hermeneutiek wat tradisie waardeur (vgl. Gadamer by 2.15) verreken nie en steeds blyke gee van 'n positivistiese manier van wetenskapsbeoefening.

<sup>57</sup> Let op die ooreenkomste hiervan met postmoderne benaderings.

Ironies genoeg kan eerder gestel word dat dit wat Jeanrond as ideaal sien, wel by Barth funksioneer. Die bedoeling van vooronderstellings wat bereid is om deur die Bybelse teks aangespreek te word, kom baie duideliker by Barth na vore as by Bultmann. Dit is dan ook belangrik om kennis te neem dat Jeanrond ([1991]2002:141) Bultmann uitdruklik in die hermeneutiese tradisie van Schleiermacher plaas en ook die verskuiwing in klem na die teks, eerder as die outeur, aantoon:

*... Bultmann's hermeneutics reconnected theology again with the movement of philosophical hermeneutics which Schleiermacher had initiated ... However, whereas Schleiermacher and Dilthey aimed at the imaginative reconstruction of the text's original sense Bultmann ... now in the light of Heidegger's existentialist's hermeneutics, shifted the hermeneutical goal towards retrieving the subject-matter of the biblical texts.*

Hy is egter saam met Ricoeur oortuig dat Bultmann nog nie hermeneuties genoeg is nie en dat daar 'n tekort is aan denke oor taal as 'n sisteem van tekens. Hy neem Bultmann kwalik dat hy nie die latere Heidegger se taalfilosofie verreken het nie en neem dit met verrassing en teologiese suspisie waar (vgl. Jeanrond [1991]2002:145-147). Die rede waarom Jeanrond se analise vir hierdie studie belangrik is, is omdat dit die aandag vestig op 'n denktradisie wat steeds by Schleiermacher aansluit maar net telkens stel dat dit nog nie ver genoeg ontwikkel was nie. Met ander woorde, dit help om die stamboom in kaart te bring. Hierdie denktradisie sal verder nagespeur word in die meer onlangse verlede soos dit in die literêre hermeneutiek na vore getree het. Dit sal na die evaluering in die volgende afdeling behandel word.

## **2.14 VOORLOPIGE EVALUERING (4)**

Omstandighede kan 'n heilsame, realiteitskoddende effek hê op godsdienstigheid. Jesaja (26:9) kan by geleentheid sê:

*Met my siel begeer ek U in die nag; ook met my gees in my binneste soek ek U; want as u oordele op die aarde is, leer die inwoners van die wêreld geregtigheid.*

Dit sou ook gesê kon word van mense wat die Eerste Wêreldoorlog in die gesig gestaar het. Binne sulke omstandighede het mense toenemend onvergenoeg geword met die Protestantse liberalisme en projeksies van die godsdienstige lewe wat meer gelyk het soos menslike tradisies en projeksies as enigiets anders.

In hierdie sin moet die dialektiese teologie waardeur word wat mense ten minste weer geleer het om met ontsag met en oor God te praat. Dit konfronteer ook ons tydperk wat soms so hoog kan opgee oor verreikende paradigmaskuiwe van ons tyd met die feitelike gebrek aan bewussyn oor die oordele van God. Hoe sal ons teologie daar uitsien wanneer die werklikheid van oorlog ons

in die gesig staar? Niemand kan vooruit presies sê nie, maar die dialektiese teologie is 'n belangrike herinnering, veral wat sy beginfasies betref, aan die “Gans Andere God” wat ook oor al ons teologiese gesofistikeerdheid mag uitroep: Nee!

Die belangrike wending in die hermeneutiek wat ook weer geleer het om te verwag dat God j   daarmee sal interpreteer, kan in hierdie sin as baie belangrik aangemerkt word. En tog moet daar by al die waardering nie misgekyk word dat grondige reformasie verder moet strek as godsdienstige sensitiwiteit wat verander het. Daar moet seker gemaak word dat daar nie in die reaksiefase steeds in dieselfde onderliggende filosofie vasgesit word nie. Daar is reeds gewys hoe op Kantiaanse wyse vanaf 'n akkommoderende model oorbeweg kan word na 'n konfronterende model, sonder om werklik die Kantiaanse natuur-vryheid skema te verlaat. Ten diepste is hierdie skema nie verlaat nie en kan die eenvoudigste teken daarvan gesien word in die benoeming van die Gans Andere. Horton (2002:8) wys daarop dat die reformatoriese teologie wel vanwee die Skepper-skepsel onderskeid na God as die Andere moet verwys, maar dat Hy vanwee sy openbaring aan ons nie in hipertransendente sin as die Gans Andere beskryf hoef te word nie. Wanneer die onoorbrugbare kloof so gehandhaaf word dat God se Woord aktualisties verstaan word en as bloot insidenteel effektief, word daar ruimte geskep vir allerlei nuwe uitwasse soos wat alreeds sigbaar word in die verdeelde denke van die moderne teologie in Barth en Bultmann.

Bultmann was hierin konsekwent, naamlik dat teologie eintlik net maar kan verwys na die menslike geloofsverstaan van God.<sup>58</sup> Hiermee het hy in wese vir Schleiermacher met 'n omweg weer bygehaal. Die herinterpretasie van die Skrif deur middel van ontmitologisering is een van die duidelikste vorme van moderne allegorisering wat tans bestaan en in lyn met die identifisering hiervan in hierdie studie, ook een van die duidelikste vorme van korrelasie-teologie. Dit kan as een van die duidelikste negatiewe voorbeelde vandag beskou word van dit waarteen die teologie moet waak – om in diens van filosofie, in hierdie geval die eksistensie-filosofie, teologie te wil beoefen.<sup>59</sup>

Die Pauliniese klanke van Paulus en Luther kan weliswaar gehoor word, maar die skeiding van feite en waardes en die ontkenning van referensiële verwysing in belang van 'n nuwe wêreldbeeld, is fataal. Dit is tog insiggewend dat iemand soos CS Lewis wat ook baie van mites gemaak het, kan getuig dat die regte verstaan hiervan hom juis gereed gemaak het om 'n

---

<sup>58</sup> Hiermee bevestig Bultmann sy relevansie vir sekere postmoderne beklemtonings.

<sup>59</sup> Dit sou vir die huidige konteks ook beteken dat om in die diens van die postmoderne filosofie - wat die opvolger van die eksistensie-filosofie is (vgl. Smith 2006:21) - teologie te beoefen, ook 'n vorm van korrelasie-teologie mag wees.



Christen te word en volledig ook aan die historisiteit van die Bybelse verhaal vas te hou (vgl. Lewis 1970:63-67; Ward 2005:internet). Bultmann se bekende uitspraak dat niemand in vandag se lewe wat die radio gebruik meer in engele kan glo nie, is een van die klassieke *non sequitur* voorbeelde in die teologie (vgl. Frame 1987:364). Dit beklemtoon opnuut dat teologiese, historiese en literêre benaderings dig bymekaar gehou moet word in onderworpenheid aan Skrif en belydenis. Waar dit nie gebeur nie, wys Bultmann uit, moet daar 'n ander moderne filosofie gevind word wat as verstaanskader gebruik moet word. Dit is ook in hierdie sin wat die algemene hermeneutiese teorie wat eers opgerig moet word, af te keur is. Latere hermeneutici het wel gemeen dat Bultmann se fout net daarin bestaan het dat hy die sprong na die hede te gou gemaak het. Dit kry in die bespreking van Paul Ricoeur aandag.<sup>60</sup>

Hierin het Barth ten minste nader aan die bedoeling van die teks gebly en wou voor alles teologies wees. Daar kan met hom saamgegaan word, op voorwaarde dat een of ander filosofie nie heimlik meer werksaam is as wat erken wil word nie. Dit blyk egter wel by Barth die geval te wees en onderstreep die belangrikheid daarvan dat die vrae wat in die vorige evaluering geïdentifiseer is, belangrike vrae is waaroor daar in die teologie verantwoording moet wees indien daar nie uiteindelik in die skadu van een of ander filosofie in plaas van die kerk geskuil wil word nie.

Een van die wyses waarop filosofieë juis uitgeken word, is wanneer dit gekonfronteer word met die aardse skepping en 'n wetsbepaalde raamwerk. Wanneer aanvaar word dat 'n volbloed reformatoriese lewensvisie juis daarna soek om hierdie raamwerk op alle terreine van die lewe toe te pas, blyk dit dat dit noodsaaklik is dat 'n volledige drie artikel-teologie werksaam moet wees om skeeftrekkings te voorkom.<sup>61</sup> Dit help nie om in reaksie teen misbruike van 'n eerste artikel-teologie, die uitweg in 'n tweede artikel-teologie of derde artikel-teologie te soek nie. Dit is juis nodig dat al drie artikels noodsaaklik is om ons daarvan te vrywaar dat daar op subtile wyse in die hande van alternatiewe filosofieë gespeel word.

In hierdie sin moet daar gevra word of die teologie in Suid-Afrika wat die Barthiaanse model gekies het, nie weer sal moet herbesin oor die riglyne vir die samelewing wat voortbou op die Kuyperiaanse teologie soos dit byvoorbeeld gestalte vind in die beweging in Kanada nie (vgl. The Center for Public Justice:internet) Hier word dit duidelik dat Kuyperiaanse teologie nog glad nie noodwendig gelyk te stel is aan apartheid indien dit die groot vrees in Suid-Afrika is nie. Daadwerklike riglyne wat nie in die hand speel van politieke stelsels nie, maar op

---

<sup>60</sup> Vgl. 2.16.

<sup>61</sup> Vir verdediging van beskuldigings van modernisme en fondasionalisme in hierdie uitspraak, vgl. 2.5; 4.7 en 5.4.3.4.

Calvinistiese wyse poog om publieke teologie te beoefen, is uiters noodsaaklik indien kerkmense daarvan wil oortuig dat dit om meer gaan as piëtistiese waarde-oordele of korrelasie-teologie wat handlangers is van een of ander politieke agenda.<sup>62</sup>

Dit blyk ook dat Barth se hartlike “Ja” in Christus universalisties neig en nie meer by die grense van die Skrif bly nie. Dit laat vermoedens ontstaan oor wat dan eintlik die beheersende van sy teologie vorm. Hoewel hy nie die grens oorsteek nie, lei sy teologie by sy navolgers al meer daartoe die kerk sy agenda van die wêreld ontvang en dat alle heil as Christelike heil verstaan word – iets wat in die postmoderne teologie nou maklik in nuwe rigtings gevoer word. Ook die sintesepogings tussen Barth en Schleiermacher blyk inkonsekwente verwerkings te wees wat of nader aan Barth of nader aan Schleiermacher eindig. Die vraag moet dus gevra word of dieselfde wysie weer en weer gehoor gaan word indien die Kantiaanse denkraamwerk nie fundamenteel in die teologie uitgedaag word nie. Sterker gestel: Een van die eerste ondersoeke na die huidige post-fondasionele beweging binne die postmoderne klimaat behoort hierdie ondersoek te wees.

Intussen het daar verdere ontwikkeling in die hermeneutiek plaasgevind wat onvermydelik sy merk sou maak in die teologie. Daar sal vervolgens ingegaan word op twee van die belangrikste hermeneutiese denkers van die twintigste eeu, naamlik Hans-Georg Gadamer en Paul Ricoeur. Die vraag sou gevra kon word waarom daar nie stilgestaan word by Ebeling en Fuchs as teologiese hermeneutici nie. Hierop sou geantwoord kon word dat hulle sentimente tog deels reeds via Barth behandel is. Jeanrond (vgl. Jeanrond [1991]2002:158) kom byvoorbeeld tot die gevolgtrekking dat hulle in wese slegs ’n variasie of hersiening van Barth is. Andersyds kan ook daarop gewys word dat iemand soos Gadamer wel sterk ooreenkomste vertoon met Fuchs wat betref die onderskeid tussen subjek en objek wat minder skerp gestel word (vgl. Thiselton 1992:522). Veral vanweë die bedoeling van hierdie studie word daar op hierdie meer onlangse invloedryke hermeneutici gefokus wat meer lig werp op die postmoderne konteks. Oor Gadamer en Ricoeur kan Vanhoozer (1998:106) die volgende sê:

*Perhaps no twentieth-century philosophers have done more on behalf of hermeneutics than Hans-Georg Gadamer and Paul Ricoeur. In similar ways, Gadamer and Ricoeur have tried to explain how interpretation is possible after the metaphysical shift away from the author and after the epistemological shift away from Newtonian objectivity.<sup>63</sup>*

---

<sup>62</sup> Vgl. in hierdie verband Strauss (2006:5-8) se keuse vir ’n klassieke teologie wat nie in die hand van fundamentalisme, konserwatisme of kontekstualisme wil speel nie.

<sup>63</sup> Vgl. in hierdie verband Stiver (2003:181-185) wat sy postmoderne teologiese metodologie spesifiek aan die hand van Gadamer en Ricoeur wil inrig.

## 2.15 HANS-GEORG GADAMER (1900-2002)

Hans-Georg Gadamer word deur sommige (vgl. Jeanrond [1991]2002:64) die hoofsegsman van filosofiese hermeneutiek van die twintigste eeu genoem. Thiselton (1992:312) wys daarop dat hy meer as enigeen gedoen het om die gesprek lewend te hou sedert 1960 en stel (vgl. 1992:314) dat deel van die fassinering met hom daarin bestaan dat hy homself op die grens tussen modernisme en postmodernisme gestel het. Hy wys ook daarop (1992:10) dat Gadamer 'n paradigma van hermeneutiek daargestel het wat as 'n onderskeidende derde benadering naas die sogenaamde romantieke model van Schleiermacher en Dilthey en die eksistensialistiese model van Bultmann en andere gestel kan word. Ingram (2004:1007) beskrywe Gadamer se bydrae as rigtinggewend om die subjek-objek digotomie verby te steek. Voordat daar oorgegaan word tot 'n poging om die hoofkontoere van sy denke te skets, word daar kortliks iets oor sy agtergrond genoem.

### 2.15.1 AGTERGROND

Gadamer volg as student van Heidegger in die fenomenologiese tradisie waarin ook Husserl figureer (vgl. Jeanrond [1991]2002:58-65). Sy werk kan nie sonder hierdie werke verstaan word nie. Grondin ([1991]1994:111) kan hieroor selfs die volgende opmerk:

*Not until after Husserl reevaluated the life world and Heidegger developed the more fundamental hermeneutics of facticity did it become possible to overcome historicism's obsession with epistemological foundations. Starting with the ground they had prepared, Gadamer elaborates ... in ... his magnum opus.*

Die naam van sy *magnum opus*, *Wahrheit und Methode*, verskyn sedert 1960 as metakritiese filosofiese hermeneutiek op grond van hierdie genoemde voorafgaande grondwerk van sy voorgangers en hy werk binne 'n bepaalde filosofiese konteks wat volgens Thiselton (1992:318) vanuit veral drie rigtings verstaan moet word: (1) die radikale historiese eindigheid ("finitude") van hierdie werklikheid, (2) die konstitutiewe rol van taal in die verstaansproses, en (3) die toenemende ongemak in baie akademiese dissiplines, veral die sosiale wetenskappe, met die basis van hul metodiek.

In die voetspore van Heidegger sien Gadamer die hele verstaansproses as altyd aangevuur deur 'n bepaalde voorverstaan (vgl. Jeanrond [1991]2002:65). Anders as Heidegger egter, bring dit hom in reglynige konflik met historisme (vgl. Grondin [1991]1994:107). Hiermee is daar egter reeds oorgegaan tot die hoofkontoere van sy denke.

## 2.15.2 GADAMER SE DENKE

Oor die oorspronklike impetus vir *Wahrheit und Methode* laat Grondin ([1991]1994:108) homself so oor Gadamer se groot werk uit:

*If a book can be understood only by framing the question to which it is an answer, we can say it was Helmholtz's simple question about the way of knowing proper to the human sciences that provided the original impetus for Truth and Method.*

Hierdie vraag kom op vanuit die ou vraag van hoe die geesteswetenskappe hulself moet verstaan en posisioneer teenoor die natuurwetenskappe. Gadamer argumenteer teen die idee van die historisme en positivisme dat die geesteswetenskappe gepaste “metodes” moet uitwerk voordat daar tot die status van wetenskap gekom kan word. Hierin reageer hy teenoor al die metodologiese pogings van Dilthey, Droysen en die neo-Kantianisme (vgl. Grondin [1991]1994:108).

Volgens Gadamer was die noodlottige estetisering en versubjektivering van basiese konsepte soos oordeel en smaak via Kant se kritiek van oordeel een van die hooforsake. Wat ook al hierna nie die toets van die objektiwiteit en metodologie van die natuurwetenskappe geslaag het nie, is bloot as subjektief en esteties beskou. In die eerste deel van sy *magnum opus* kritiseer hy hierdie uitgangspunt grondig (vgl. Gadamer [1960]1989: 42-169; vgl. Grondin [1991]1994:109, 110).

In die tweede deel van sy werk opper hy verder grondige kritiek teen die gangbare metodiek van die historisme. Dit is juis hier waar hy twee bydraes maak wat Jeanrond ([1991]2002:67) as sy twee belangrikste bydraes ag: Die produktiewe rol van vooroordele en sy propagering van die begrip *Wirkungsgeshichte*.

## 2.15.3 WIRKUNGSGESHICHTE

Op die skouers van Husserl en Heidegger wys Gadamer uit dat voorverstaan die hermeneutiese proses eerder stimuleer as inhibeer. Historisme, self in die greep van ’n bepaalde agtergrond en tydsgees, wou iets objektiefs daarstel en het bepaalde metodologie in die plek van die vooroordele geplaas om dit te bereik. Hy toon egter aan dat hier maar net ’n nuwe vooroordeel teen vooroordeel (vgl. Gadamer [1960]1989:276) werksaam is en pas dus die metodiek op sigself toe. Gadamer voer aan dat vooroordeel onontwykbaar is en eerder ingespan moet word om die hermeneutiese proses aan te help. Tesame hiermee gebruik hy die begrip *Wirkungsgeschichte*. Dit het vir hom die status van ’n beginsel en Grondin ([1991]1994:113) kan selfs stel dat feitlik sy hele hermeneutiek hieruit afgelei kan word. Dit gaan hierin om historiese

inwerking op ons bewussyn wat ons vooroordele en dus ook ons verstaan op spesifieke wyse kleur. Hierin is ons egter meer uitgelewer aan ons geskiedenis as wat ons geskiedenis uitgelewer is aan ons bewussyn. Gadamer (vgl. Grondin [1991]1994:114) se bekende uitspraak in hierdie verband nadat sy *magnum opus* reeds verskyn het, is: *Wirkungsgeschichtliches Bewußtsein ist mehr Sein als Bewußtsein*. Ons waardes, denkprosesse en oordele is hiervolgens dus baie meer gekondisioneerde deur die geskiedenis as wat ons dink. Gadamer ([1960]1989:276) se vroeëre uitspraak wys alreeds ook in hierdie rigting:

*History does not belong to us, but we belong to it. Long before we understand ourselves through the process of self examination, we understand ourselves in a self evident way in family, society, and state in which we live.*

Juis daarom is dit ook belangrik om die positivistiese wortels van veral die historisme raak te sien wat aanspraak maak op (gewaande) objektiwiteit. Vir Gadamer beteken dit nie dat daar nie gepoog moet word om die historiese inwerking te peil nie. Dit moet steeds onderneem word, maar met die bewussyn dat dit net ten dele kan wees.<sup>64</sup> Daar is dus 'n groter bewussyn van die beperkte aard van ons verstaansvermoë, maar dit lei ook tot 'n beter refleksie op die hele proses (vgl. Grondin [1991]1994:114, 115). Daar sal vervolgens gefokus word op vier metafore wat Gadamer gebruik en wat baie help om insig in sy aanpak te verkry.

#### 2.15.4 VIER BELANGRIKE METAFORE

Die modelle is afkomstig uit die spelwêreld, die kunswêreld, die wêreld van dialoog en wêreld van praktiese deugde, redelikheid en oordeel (vgl. Thiselton 1992:320-321; 327).

Die vergelyking met die speel van 'n spel gebruik Gadamer om aan te toon dat daar in die verstaansproses iets gebeur wat vergelykbaar is met die spel wat sigself so meester maak van die spelers en selfs die toeskouers, dat hulle hulself as't ware in die spel verloor (vgl. Gadamer [1960]1989:101-110). Ook die kunswêreld bied 'n handige verstaansmodel aangesien die waardering ook daar nie so maklik met 'n bepaalde metodiek of verstaansreëls vasgevat kan word nie. Met hierdie beelde kan Gadamer maklik in 'n postmoderne rigting verstaan word. Thiselton (1992:320) sê hieroor:

*The weight which Gadamer places on this ... human experience as a paradigm for being open to truth situates him precisely on the borderline between modern and post-modern thought. In one direction he is 'post-modern'. Consciousness takes a secondary place, and reflection is replaced by reflexivity.*

---

<sup>64</sup> Vergelyk Deist se genoemde hantering van dieselfde saak by 2.10.1.2.1 hiermee asook die evaluering daarvan by 2.10.1.2.2.

Hy wys egter ook daarop dat die ander model wat hy gebruik, hom weer baie meer konserwatief maak en glad nie versoenbaar met postmodernisme is nie.<sup>65</sup> So is Gadamer in teenstelling met Heidegger byvoorbeeld baie positief oor die tradisie van die praktiese rede en veral praktiese wysheid wat hy na aanleiding van Aristoteles en die Romeinse reg *phronesis* noem. Dit verkies hy bo die teoretiese wysheid wat hy *sophia* noem (vgl. Gadamer [1960]1989:21-22).<sup>66</sup> Verder is daar ook nog die beeld van die dialoog waarbinne waarheid na vore tree in die heen en weer beweeg tussen gespreksgenote. Binne die struktuur van die taligheid daarvan, stel Gadamer dit veral op teen die proposisionele logika wat die Westerse filosofie domineer. Grondin ([1991]1994:118) stel dit so:

*Like Heidegger, Gadamer considers the ‘construction of logic on the basis of the proposition’ to be one of the ‘most fateful decisions of Western culture’ ... To reverse this decision is the primary intent of Gadamer’s hermeneutics of dialogue. Its simplest insight can be expressed thus: ‘Language is most itself not in propositions but in dialogue’ ... The privileging of method is clearly connected to the privileging of propositions in Western and especially modern consciousness, for the idea of method draws its power from the fact that certain objects and processes can be experimentally isolated and thereby controlled. Such isolation does violence to language however.*

Teenoor die primaat van die proposisionele logika stel Gadamer die dialoog van vraag en antwoord waarbinne verstaan as deelname aan ’n betekenis en tradisie moontlik word (vgl. Grondin [1991]1994:119). In hierdie verband kan ook die bekende begrip van hom oor die versmelting van horisonne (“fusion of horizons”, vgl. Gadamer [1960]1989:306, 374-375) genoem word. Hiervolgens vind verstaan plaas wanneer die horison van die teks met sy historiese agtergrond en die horison van die leser met sy agtergrond aan mekaar deelneem en so met mekaar versmelt om iets nuuts in die verstaansproses tot stand te bring. Hierdie verstaan kan slegs moontlik word langs die weg van dialoog waarin daar werklik deelname tussen teks en leser is.<sup>67</sup> Alhoewel bogenoemde maar kort uittreksels is uit hierdie hoofsegsman van die twintigste eeu se denke, bied die genoemde metafore ’n handige greep op die hoofkontoere van sy denke vir die doeleindes van hierdie studie. Daar sal vervolgens ingegaan word op waardevolle kritiek wat ingebring is teen Gadamer.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Vgl. die genoemde debat tussen Spangenberg (2007:188-201) en Van Niekerk (2007:678-681) vir ’n klassieke voorbeeld van hierdie kenmerk in Gadamer se denke wat tot verskillende waarderings lei.

<sup>66</sup> Ingram (2004:1016) verduidelik *phronesis* as praktiese insig waardeur ons ons verstaan wat ons altyd reeds van ons relasie met die wêreld het, interpreteer en van toepassing maak op nuwe unieke situasies. Vir Ingram is hierdie benadering belangrik, juis omdat dit nie met ’n subjek-objek skema werk nie. Dit gaan dus nie by iemand soos Ingram en Van Niekerk hierbo om konserwatief nie. Hulle sou dit eerder in die kategorie van ’n nuwe relasionele denkskema wou plaas wat, soos Murphy (1996:x, 85), verby liberalisme en fundamentalisme beweeg het. Vir ’n latere toepassing van *phronesis* in die ontwikkeling van die voorgestelde transmoderne idee, vgl. 5.6.2.2.1.

<sup>67</sup> Vir ’n waardering van hierdie deelname binne die dramatologiese filosofie, vgl. Goosen (2007:72-74).

<sup>68</sup> Hierdie kritiese evaluering kan beskou word as basiese oorwegings wat telkens behoort te geld in besprekings van postmoderne teologie. Vir ’n gebruik van Gadamer in die teologie, vgl. behalwe vir Stiver (2003:181-185) ook Westphal (2009:69-156).

## 2.15.5 KRITIESE WAARDERING

Habermas (vgl. [1967]1996) waardeer Gadamer se aanval op positivisme en rasionalisme maar voel tog dat sy geweldig positiewe waardering van die tradisie naïef mag wees en nie genoeg ruimte maak vir die moontlikheid van ideologiese versteuring nie. Hy vra of dit binne hierdie denkskema ooit moontlik sou wees om op die teks te appelleer as rede om teen die tradisie te wees. Jeanrond ([1991]2002:69-70) sluit hierby aan en wys daarop dat enige groep hierdie argument sou kon aangryp ter legitimering van hul eie tradisie. Behalwe hierdie bekende kritiek, is daar ook iets anders wat minder dikwels na vore tree.

Vanhoozer (1998:106) wys daarop dat daar binne Gadamer se weergawe nie sprake is van 'n teks wat een enkele korrekte interpretasie kan hê nie, aangesien elke leser 'n ander horison na die teks bring. Betekenis lê dan noodwendig eerder in die leesaksie as in die teks self. Dit roep noodwendig vrae op wat byvoorbeeld deur iemand soos Rorty aangegryp is en heeltemal in 'n ander rigting gevoer is binne sy neo-pragmatisme.<sup>69</sup> Natuurlik is Rorty se kritiek dan in die teenoorgestelde rigting, naamlik dat Gadamer nie ver genoeg gegaan het in sy relativisering van positivisme en die beweging om waarheid meer pragmaties te maak nie (vgl. Rorty [1979]1980:315-317, 357-365).

Vanhoozer (1998:409) voeg hierby dat ook die teks in hierdie proses nie onderskei word van die geskiedenis van interpretasie nie en so word realisme aan pragmatisme prysgegee. Leunend op CS Pierce se siening van pragmatisme wys hy dan ook by Gadamer op 'n affektiewe denkfout:

*The confusion of horizons ultimately succumbs to the affective fallacy: 'The affective fallacy is a confusion between the poem and its results (what it is and what it does), a special case of epistemological scepticism'.*

Vanhoozer (vgl. 1998:390, 410) wys ook op die logiese implikasie van 'n verstaansproses wat altyd deur tradisie medebepaald is – dit kan nie meer onderskei tussen betekenis en betekenisvolheid (*meaning and significance*) nie. Dit hou ook verder in dat die versmelting van horisone nie meer 'n ware dialoog is nie maar in plaas daarvan om twee stemme te onderskei, val dit in mekaar ineen.<sup>70</sup>

Strauss (2009:283) wys verder daarop dat die natuur-vryheid dialektiek ook nog duidelik by Gadamer inwerk. Hy neem dit waar in Gadamer wat baie huiwerig is om die term oorsaak in die geskiedenis te gebruik, aangesien dit vryheid aan bande lê. Andersyds kan hy wat die natuurwetenskappe betref, maklik praat van tegniek en kontrole. Dit is daarom ook belangrik om

---

<sup>69</sup> Vir die ooreenkomste met Rorty in postmoderne teologie, vgl. die evaluering van Deist by 2.10.1.2.2.

<sup>70</sup> Vir Vanhoozer se voorgestelde alternatief aan die hand van Mikhail Bakhtin, vgl. 4.6.2.3.

te vra of die vryheidspool in sy hermeneutiek nie inderdaad 'n willekeurigheid in die hand werk wat ten regte deur mense soos Habermas en Vanhoozer uitgewys word nie.

Gadamer sterf in 2002 in die ouderdom van 102 jaar. Hierdie studie wil Gadamer veral waardeur en onthou vir sy rehabilitering van vooroordeel en tradisie vir die verstaansproses. In die proses het hy 'n nuwe paradigma naas die romantieke en eksistensialistiese gebring wat nuwe horisonne geopen het. Miskien moet eerder in die lig van sy bydrae gestel word dat hy horisonne bymekaar gebring het. Wat hom hierin so boeiend maak, is dat hy hom vestig op die rand van die modernisme en die postmodernisme. Dit verklaar ook waarom hy deur uiteenlopende posisies aangehaal word vir hul eie saak. Dit bring egter ook bepaalde ongemak. Waarheen wil Gadamer uiteindelik? Die rede vir hierdie weerbarstigheit in sy hermeneutiek kan veral aan twee redes toegeskryf word. Gadamer worstel steeds binne 'n bepaalde natuur-vryheid dialektiek wat na vore tree in die wyse waarop hy die versmelting van horisonne toepas. Hierin dreig die vryheid van die leser om die betekenis van die teks te relativeer. In die natuur-vryheid, feite-waarde, teks-konteks, betekenis-betekenisvolheid en gedig-effek dialektiek word voorrang verleen aan die pool van vryheid, die waarde, die konteks, die betekenisvolheid, die effek. Gadamer het egter wel waardevolle kritiek teen die historisme en die positivismes ingebring. Hierin was hy een van die eerstes om die leemtes van die modernisme uit te wys. In die proses was hy egter ook besig om die taalwending van die twintigste eeu en die oorgang na die postmodernisme te dien. As sleutelfiguur het hy ook 'n vertakkingsfiguur geword. Hierop word kortliks ingegaan voordat daar na die volgende sleutelfiguur oorbeweeg word.

Ná Gadamer vertak daar in die hermeneutiek verskillende groepe. Thiselton (1992:11-13) gee hieroor waardevolle tiperings. Wat vertakkings betref, onderskei hy veral vier groeperinge: (1) metakrities (bv. Pannenberg, Habermas, Apel, Ricoeur), (2) sosio-pragmaties (bv. Rorty), (3) sosio-krities (bv. Habermas, Apel) en (4) tradisioneel (bv. Hirsch). Hy wys ook op die verdere kenmerkende tendense in post-Gadameriaanse hermeneutiek (vgl. Thiselton 1992:13-16): Die hermeneutiek van suspisie, hermeneutiek van bevryding (soos bv. die swart en feministiese hermeneutiek), die hermeneutiek van literêre teorie in samehang met filosofiese wêreldbeskouing, asook die lesersgeïntereerde hermeneutiek. Hierdie studie sal, gegewe die doelstelling, nie op al hierdie strominge fokus nie. Daar word wel gefokus op 'n sleutelfiguur wat waarskynlik op die voortreflikste wyse bogenoemde rigtings en tendense akkommodeer en uitwerk op 'n wyse wat van hom saam met Gadamer die invloedrykste hermeneutikus van die twintigste eeu gemaak het – Paul Ricoeur.



## 2.16 PAUL RICOEUR (1913-2005)

Met Paul Ricoeur wat drie jaar na Gadamer in 2005 gesterf het, word hierdie hermeneutiese afdeling tot 'n einde gebring by die draai van die een-en-twintigste eeu. Verdere resente hermeneutiese ontwikkelinge kry in die volgende afdelings aandag. Ter bevestiging van sy belangrikheid as sleutelfiguur, kan Thiselton (1992:344) as getuie ingeroep word:

*Paul Ricoeur (b. 1913) stands probably alone with Gadamer in the extent of his influence on, and importance for, late twentieth-century hermeneutical theory.*

Onder die belangrikste van sy werke tel *Conflict of Interpretations*, *The Rule of Metaphor*, *Finitude and Guilt*, *Freud and Philosophy*, *Time and Narrative* en *Oneself as Another*. Wat hom so gesog maak, is die wyse waarop hy hermeneutiek op interdisiplinêre wyse beoefen. Die volgende taksering van Thiselton (1992:344, 345) toon waarom juis Ricoeur gekies word as toonaangewende sleutelfiguur wat in post-Gadameriaanse hermeneutiek verskillende denkrigtings kombineer:

*A further reason for the immense importance of Ricoeur's hermeneutical theory lies in its constructively interdisciplinary character. He began with interests in phenomenology and existentialism and moved into questions of interpretation in linguistic theory, psychoanalysis, structuralism, theories of texts, metaphor, and narrative and Christian theology and religions.*

In 'n poging om die hoofkontoere van Ricoeur se denke te skets, word daar veral gelet op die ooreenkomste en verskille met drie sleutelfigure wat reeds geskets is en wat ook verantwoordelik was vir basiese paradigmas: Schleiermacher, Bultmann en Gadamer. Binne hierdie proses van beskrywing is die hoop dat die unieke van sy aanpak nie net duidelik uit die verf sal kom nie, maar ook dat sy denke in verband met ander strominge duideliker sal wees. Daar word by Gadamer begin.

### 2.16.1 OOREENKOMSTE EN VERSKILLE MET GADAMER

'n Belangrike prinsipiële verskil met Gadamer lê in die waardering van die teks. Waar Gadamer die afstand tussen teks en leser jammer vind, beskou Ricoeur dit as die basiese vereiste vir die leser om die teks toe te eien. Hy kan selfs praat van die hermeneutiese akte van distansiasie. So word die teks by hom beskou as outonoom die oomblik dat die skrywer dit in die openbare arena stel. Hierdie outonome teks roep dan om nuwe toe-eieninge wat onafhanklik kan funksioneer van die oorspronklike bedoeling en konteks. Daar mag selfs 'n veelheid van interpretasies ontstaan weens verskillende belange en doelstellinge wat selfs in konflik met mekaar staan (vergeelyk byvoorbeeld die titel van 'n keurbundel van sy werk, *Conflict of Interpretations* [1974b]). Hy

verwerp een oorheersende metode en stel eerder dat alle metodes van verstaan hulle genoegsaamheid moet bewys (vgl. Jeanrond [1991]2002:71, 72).

Dit bring Ricoeur dan by die dialektiek tussen verstaan en verduideliking wat hy bepleit teenoor iemand soos Gadamer wat geen plek aan metode wou gee nie. Ricoeur sluit hom aan by die kritiek van Habermas dat Gadamer in die proses te veel ruimte vir ideologie in die verstaansproses laat. Anders as Habermas egter, beskou hy hierdie kritiese aspek as deel van die hermeneutiese proses (vgl. Jeanrond [1991]2002:74). Dit bring Ricoeur daartoe om sy hermeneutiek op te bou rondom die bekende frase: 'n hermeneutiek van herwinning asook suspisie (*retrieval and suspicion*). Jeanrond ([1991]2002:74) gee die basiese formule van Ricoeur se verstaansproses soos volg weer:

*Initial understanding (or guess) + explanation = critical comprehension*

Thiselton (1992:344) gee hiervan 'n besonder bondige en helder uiteensetting:

*Where explanation is critical, socio-critical, or metacritical, understanding may nevertheless operate at a 'post-critical' level. Explanation entails the willingness to expose and to abolish idols which are merely projections of the human will; understanding requires a willingness to listen with openness to symbols and to 'indirect' language. The major areas of hermeneutics, explanation and understanding, thus invite respectively metacritical or socio-critical suspicion which in return bring about re-valuations, and also post-critical retrieval embodying openness towards a new 'possibility' which may entail renewal or change. For humankind is fundamentally finite and deeply fallible, and yet is able to reach 'beyond' to what Heidegger termed 'possibility'. (Thiselton se beklemtoning).*

Ricoeur (vgl. Jeanrond [1991]2002:74) skryf oor hierdie wedersydse penetrasie van verstaan ("retrieval") en verduideliking ("suspicion") woorde wat die moeite werd is om te onthou vir enige hermeneutiese aktiwiteit:

*The moment these two interests become radically separate, then hermeneutics and critique will themselves become no more than ... ideologies.<sup>71</sup>*

Jeanrond ([1991]2002:74) het baie waardering vir hierdie aanpak en beskou dit as 'n verbetering op die hele proses sedert Schleiermacher tot Gadamer. Hy noem Ricoeur se poging selfs die eerste om kritiese besorgdhede in die hermeneutiese teorie te integreer. Tog kontinueer Ricoeur in sy beoordeling belangrike tendense wat met Schleiermacher begin is. Dit sal vervolgens

---

<sup>71</sup> Ideologie-kritiek is een van die kenmerke van postmoderne hermeneutiek. Van Aarde (2004b:1110) dui op drie moontlike betekenis van ideologie. Daar is (1) die Marxistiese definisie waar dit gaan oor die protes teen 'n valse bewussyn van "dit is hoe dinge maar is". Daar is ook (2) 'n vae en algemene betekenis wat in verband staan met 'n publieke agenda, opinie of oortuiging. Dan is daar ook (3) sosiale kondisionering wat betekenis aan ons gedrag toeken. Van Aarde stel dat vir hom veral (1) en (3) van toepassing is op Bybelse hermeneutiek.

bespreek word aan die hand van 'n vergelyking van ooreenkomste en verskille met Schleiermacher.

## 2.16.2 OOREENKOMSTE EN VERSKILLE MET SCHLEIERMACHER

Ricoeur se klem op die verstaan van die teks dring tot die hernude waardering van tekstualiteit wat sedert Schleiermacher nog nie weer so sterk na vore getree het nie. Beide verdedig 'n dipolêre teorie van interpretasie waarvolgens daar 'n gedetailleerde ondersoek na die teks se linguistiese eienskappe is ("objektief"), asook 'n gedetailleerde ondersoek van die individu se perspektiewe ("subjektief"). Beide hierdie dimensies word ook belangrik geag (vgl. Jeanrond [1991]2002:72, 73). Tog is dit belangrik om daarop te wys (vgl. Jeanrond ([1991]2002:73) dat daar 'n belangrike verskil is in die doel van hul interpretasie. Waar Schleiermacher die betekenis van die teks nog soek in die bedoeling van die oorspronklike outeur, het dit vir Ricoeur nie veel waarde nie. By hom gaan dit om die ontvangs daarvan in altyd nuwe kommunikatiewe kontekste. Hierdie waarneming illustreer treffend hoe daar beweeg is vanaf die klem op die outeur na die klem op die ontvanger. Dit bied ook aanduidings van eensyds die objektief oordraagbare moontlikheid van betekenis teenoor andersyds die relatief onoordraagbare moontlikheid van betekenis. Juis hierdie kenmerk bemoeilik die kwessie van historiese verwysing by Ricoeur, soos wat later aangetoon word.

Jeanrond ([1991]2002:77) wys ook op 'n bepaalde simmetrie in die werke van Schleiermacher en Ricoeur. Schleiermacher wou 'n deeglik filosofiese hermeneutiese begronding aan teologiese interpretasie gee. Ricoeur wil weer die interpretasie van godsdienstige tekste insluit by die ontwikkeling van filosofiese hermeneutiek om die eksistensiële situasie te verreken. Uiteindelik is sy gevolgtrekking dat Ricoeur die interpretasieteorie vir 'n filosofiese hermeneutiek daargestel het waarna Schleiermacher twee eeue vantevore begin vra het. Waarin hy reg is, is dat daar by beide sprake is van 'n onafhanklike basisteorie in die filosofiese hermeneutiek waarby die Bybelse tekste hoogstens inspraak kan lewer. Hierin plaas Ricoeur homself gevolglik binne die Schleiermacher-tradisie.

Op die vraag van Vanhoozer (1990:149) moet vir sy tweede opsie gekies word: "Has Ricoeur secularized sacred hermeneutics, or has he sacrilized secular hermeneutics?" Die belangrikheid van hierdie antwoord neem toe wanneer in ag geneem word dat Grenz (2000:235-245) presies met hierdie postmoderne benadering werk wanneer hy die verband van teologie met wetenskap wil aantoon. Grenz kies teen die modernistiese model waar teologie as een van die wetenskappe met bepaalde metodiese reëls werk, sowel as die Middeleeuse model waar die teologie as die koningin van die wetenskappe beskou is. In die benadering wat hy voorstaan word die hele

wetenskap nou self teologie. Grenz sakraliseer dus soos Ricoeur die sekulêre en hierin manifesteer 'n basiese tendens van die postmoderne hermeneutiek waarna daar later teruggekeer sal word.

### 2.16.3 OOREENKOMSTE EN VERSKILLE MET BULTMANN

Wanneer daar bande met Schleiermacher aan te toon is, het dit ook die gevolg dat daar na aanleiding van hierdie studie verwantskappe met Bultmann vermoed mag word. Hierdie vermoede word versterk wanneer daar van Jeanrond ([1991]2002:76, 77) verneem word van belangrike eksistensiële klanke by Ricoeur:

*... we have seen that the consideration of interpretation theory was a necessary detour for Ricoeur on his way towards a more adequate understanding of human existence in this universe .... Thus Ricoeur's hermeneutical reflection has always been motivated by existential concerns.*

Hierdie eksistensiële oriëntasie blyk ook uit die wyse waarop Ricoeur (1970:43) die moderne filosofie sedert Descartes beskryf en aanvul om tog op 'n nuwe wyse baie eksistensiel te wees:

*I am, I think; to exist, for me is to think; I exist in as much as I think. Since this truth cannot be verified like a fact, nor deduced like a conclusion, it has to posit itself in reflection; its self-positing is reflection; Fichte called this first truth the thetic judgement. Such is our philosophical starting point ... The first truth – I am, I think – remains as abstract and empty as it is invincible; it has to be 'mediated' by the ideas, actions, works, institutions, and monuments that objectify it. It is in these objects, in the widest sense of the word, that the Ego must lose and find itself. (Ricoeur se beklemtoning).*

Met betrekking tot Bultmann kan Ricoeur (1974a:399-401) selfs stel:

*I would reproach Bultmann with not sufficiently following the Heideggerian 'path' ... He has taken a shortcut ... [my own hermeneutical work functions] not at all as a rejection of Bultmann or even as a supplement to his work, but as somehow as a foundation supporting it.*

Tog moet hierdie verklarings nie verstaan word asof Ricoeur homself gesien het as bloot in die tradisie van Bultman nie. Hy het hom eerder nader aan die tradisie van Barth gesien (vgl. Vanhoozer 1990:148).<sup>72</sup> Hy het dit eerder so gesien dat Bultmann self ontmitologiseer moes word omdat hy te vinnig na die oomblik van beslissing beweeg het sonder om eers die volle pad van die betekenis van die teks self na te gaan. In hierdie verband is dit belangrik om Ricoeur se voorgestelde weg enigsins beter te begryp soos wat hy dit verduidelik in terme van sy "hermeneutiese boog"(vgl. [1984]1990:53).

---

<sup>72</sup> Vgl. in hierdie verband die potensiele verwarring waarna verwys is (2.12.2 en 2.13) binne postmoderne konteks oor wie nou eintlik nagevolg word in die dialektiese teologie - Barth of Bultmann.

Ricoeur ([1984]1990:45-74) onderskei drie fases in hierdie boog wat hy mimesis<sup>1</sup>, mimesis<sup>2</sup> en mimesis<sup>3</sup> noem. Mimesis<sup>1</sup> noem hy prefigurasie en dit handel oor die aktiwiteit van die outeur of verteller. Mimesis<sup>2</sup> noem hy konfigurasie en dit gaan oor die betrokkenheid van die leser of hoorder. Mimesis<sup>3</sup> noem hy refigurasie en dit gaan oor die leser of hoorder se voortgaande lewe of veranderde lewe na die tyd. Laasgenoemde is die uiteindelijke doel – ’n proses van interaksie wat daarop uitloop dat die leser of hoorder se eie storie verander (vgl. Dreyer 2003:326). Daar is dus duidelik sprake van ’n eksistensiële toe-eiening wat moet plaasvind. Na Ricoeur se mening kan eksistensiële toe-eiening egter eers plaasvind nadat betekenis deur ’n proses van verstaan en verduideliking vasgestel is (vgl. Vanhoozer 1990:134). Juis so het hy gemeen om beter reg te laat geskied aan die eksistensiële bedoeling van Bultmann waarmee hy simpatie gehad het.

Die vraag is dus of Ricoeur dan werklik in Bultmann se tradisie staan as hy bloot simpatie het met die eksistensiële bedoeling, veral indien hy homself meer in die lyn van Barth sien. ’n Hele groep afkomstig uit die Yale University en met name Hans Frei aan die voorpunt, het van harte met Ricoeur hieroor verskil. So het die bekende debatte tussen Chicago (waar Ricoeur op ’n stadium werksaam was) en Yale ontstaan. Vanhoozer (1990:148) peil hierin die stand van sake en dui ook die weg aan waarin daar hierin klarigheid mag kom:

*Indeed, one could say that the Barth-Bultmann debate over theological method and hermeneutics is being rehearsed again between Hans Frei and Paul Ricoeur, but this time the field of hermeneutical battle is biblical narrative ... The solution to this paradoxical state of affairs – Ricoeur’s claim that he is Barthian and the Yale Barthians’ denial of this claim – turns on the extent to which Ricoeur’s reading of the biblical narrative is determined by a philosophical or a theological hermeneutics.<sup>73</sup>*

Hierdie vraag na filosofiese of teologiese hermeneutiek is alreeds in die vergelyking met Schleiermacher beantwoord en ook Vanhoozer (1990:119-189) sluit hom aan die hand van veral Frei aan by die beoordeling van Jeanrond – weliswaar met teenoorgestelde waarderings daarvoor — dat Ricoeur eerder van ’n filosofiese as teologiese hermeneutiek gebruik maak. Vanhoozer (1990:140, 141) beoordeel Ricoeur se bydra as ’n narratiewe korreksie op Bultmann se eksistensiële teologie, maar vra dan die vraag:

*Do we ever get beyond the reader’s subjectivity, even if it is subjectivity in a new key? Ricoeur continues to associate interpretation and faith with self-understanding.<sup>74</sup>*

Sy gevolgtrekking is dat Ricoeur wel ’n basis verskaf vir Bultmann asook post-Bultmannse teologie. Hy vra veral die vraag na die realisme van die historiese gebeure in die Bybelse narratief waarby daar langer stilgestaan moet word vanweë die belangrikheid daarvan.

---

<sup>73</sup> Hierdie debat is ’n belangrike debat wat in die postmoderne teologie verreken behoort te word.

<sup>74</sup> Ook hierdie vraag behoort voortdurend in die postmoderne teologie gevra te word.

## 2.16.4 NARRATIEWE TEKSTE EN METAFOR

Hierdie hele saak moet beskou word na aanleiding van Ricoeur se reeds genoemde uitgangspunt van die outonomie van die teks asook sy waardering van die simboliese in tekste. Veral sy sig op die metafoor asook narratiewe tekste kom hier onder die soeklig. Veral Ricoeur se twee opeenvolgende publikasies *The Rule of Metaphor* en *Time and Narrative* is hier van belang. Thiselton (1992:351, 355) stel hieroor die volgende:

*In his later writings, especially in “The Rule of Metaphor”... and “Time and Narrative” ... Ricoeur focuses increasingly on the creative power of language not only in symbols but also particularly in metaphor and in narrative ... Metaphor produces new possibilities of imagination and vision; narrative creates new configurations which structure individual or corporate experience.* (Thiselton se beklemtoning).

Wat van narratiewe geld, geld in hierdie geval ook van metafore. In sy inleiding tot *Time and Narrative* wys Ricoeur ([1984]1990:ix) daarop dat die twee publikasies ’n paar vorm en saam ontstaan het. Dit is daarom ook belangrik om kennis te neem van Ricoeur se basiese denke oor dit wat metafore in tekste vermag.

Ricoeur verleen in sy metafoorteorie voorkeur aan diafoor bo epivoor. Diafoor beskrywe hy as ’n ’n “tension theory” en epivoor as “substitution theory”. In hierdie “tension theory” gaan dit om ’n interspel tussen verskille en ooreenkomste wat dan ’n bepaalde spanning veroorsaak wat uiteindelik die moontlikheid bied om ’n nuwe visie te laat ontspring wat nie deur gewone woordgebruik moontlik is nie. Die oorstyging van die objektiewe wêreld maak so plek vir die openbaring van ’n nuwe dimensie van realiteit en waarheid (vgl. Dreyer 2003:329). Dit is duidelik dat Ricoeur se beskrywings religieuse ondertone het. Verwysend na Ricoeur se mimesis<sup>3</sup> wat hy refigurasië noem en in verband staan met die “new possibilities” maak Thiselton (1992: 355) die volgende insiggewende uitspraak oor Ricoeur se beskouing:

*...when the reader is seized by this ‘re-figured’ world, the narrative effects, Ricoeur argues, become revelatory and transformative.* (Thiselton se beklemtoning).

Die vraag wat hierdeur ontstaan is of die realisme van objektiewe historiese verwysing hoegenaamd nog ’n rol moet speel indien hierdie benadering op Bybelse tekste toegepas sou word. Hoe hanteer Ricoeur die historiese narratief? Thiselton (1992:360, 361) beoordeel die saak en kom tot die gevolgtrekking dat Ricoeur op hierdie gebied nie trou bly aan sy eie kombinasie van verstaan (“understand/retrieval”) en verduideliking (“explanation/suspicion”) nie. Ricoeur toon hier ’n gebrek aan verduideliking wat historiese narratief kan begrond in meer as net wat in die teks verstaan moet word. Hy bring dit dan ook in verband met die outonomie wat die teks by Ricoeur ontvang en wys daarop dat hierdie eensydigheid vermy kon gewees het indien hy

toegegee het aan die benaderings van die kommunikatiewe handeling-teorieë (vgl. Thiselton 1992:367, 368).

Ricoeur se waarheidsbegrip sluit aan by Heidegger se weergawe van waarheid as manifestasie (vgl. Thiselton 1992:361). Hierop sal daar dieper ingegaan moet word. Dit is reeds hier belangrik om raak te sien by wie Ricoeur aansluit in sy benadering van waarheid, asook die woord “moontlikheid” (“possibility”) wat so ’n groot rol speel in sy waardering van metafore en narratiewe tekste. Vanhoozer (1990:51-52; vgl. Thiselton 1992:351) herlei die hele beklemtoning van “moontlikheid” (“possibility”) na Heidegger en selfs na Kant:

*... Ricoeur's narrative theory provides a surer linguistic and literary foundation for many of their ideas. Together, Heidegger and Kant constitute for Ricoeur a way to conceive human beings as finite while preserving the possibility of hope. By virtue of the imagination, we may go beyond both the present (Heidegger) and the limits of empirical knowledge and practice (Kant) towards the possible ... It is to this conception of human existence, framed in the shadows of Heidegger and Kant, that narrative ultimately responds.*

Uit bogenoemde blyk dus dat Ricoeur beskou kan word as iemand wat die gedagtegang van mense soos Kant, Heidegger en Bultmann op beter literêre voetstukke gestel het. *Hy het waardevolle amendemente op sy voorgangers gelever, maar in wese nie hul voorstelle verander nie* (eie beklemtoning). Daar kan dus met reg gevra word of Ricoeur nie ook maar steeds vassit in ’n natuur-vryheid dialektiek nie. Sy beklemtoning van die begrip moontlikheid versterk hierdie vermoede. Die belang van sy benadering asook die evaluering daarvan is belangrik aangesien hy deur sommige, o.a. Jeanrond ([1991]2002:77), gesien word as iemand wat uiteindelik ’n hermeneutiese teorie daargestel het wat na afronding begin neig. Dit word ook bevestig indien daar ’n moderne teoloog uitgewys kan word wat Ricoeur se insigte en benaderings gebruik maak. So ’n persoon is David Tracy.

#### 2.16.5 RICOEUR EN TRACY

Oor die verband tussen Ricoeur en Tracy wat op ’n stadium beide aan die *University of Chicago* verbonde was, laat Vanhoozer (1990:156) hom met ander bevestigende aanhalings uiteindelik soos volg uit:

*Perhaps the best way to construe their relation is to say that Tracy is a thorough theological performance of Ricoeur's philosophical hermeneutics.*

Die belangrikheid van hierdie verbandlegging groei as in ag geneem word hoe prof. Jaap Durand binne die Suid-Afrikaanse konteks oor David Tracy oordeel. In ’n beknopte artikel (2002:64-70) neem Durand voorraadopname van sy teologiese pad met die opskrif: Hoe my gedagtewêreld

verander het: Van ewige waarhede tot kontekstuele metafore. Durand wat sy derde fase as die fase van kontekstuele metafore beskryf, verwys in hierdie verband uitdruklik na die werk van David Tracy wat hom met vars insigte bedien en in nuwe weivelde ingelei het. Durand is duidelik van mening dat hierdie fase positief is. Smit (2002:103) kan selfs verwys na die verskil wat hierdie insigte gemaak het op die herskryf van sy boek *Die Lewende God* (vgl. Durand [1976]1985). Die hermeneutiek van Ricoeur via Tracy oefen groot invloed in gesiene teologiese geselskap uit en daarom is verantwoording hieroor nodig. Die wyse waarop dit gedoen word is deur 'n ekskursie met Hans Frei te onderneem aan die hand van Vanhoozer.

## 2.16.6 ESKURSIE MET FREI EN VANHOOZER

Hans Frei, soos reeds genoem, was deel van die Yale denkskool wat heftig afwysend op Ricoeur gereageer het. Wat Frei se bydrae belangrik maak, is dat hy in baie kringe beskou is as die verteenwoordiger van die Anselmiaanse en Barthiaanse aanpak waar die teologie nog op sy eie voorwaardes beskryf en beoefen word (vgl. Vanhoozer 1990:153, 154).

In sy bekende werk *The Eclipse of Biblical Narrative*, maak Frei (1974:124) 'n sterk saak uit teen wat hy noem “mediating theology”. Hy definieer die begrip (1974:129) so:

*In other words, there is an area of human experience on which the light of the Christian gospel and that of natural, independent insight shine at the same time, illuminating it in the same way ... on the substantive point that both modes must be present and correlated they are all agreed.*

Vanhoozer (1990:151) beskryf dit verder as 'n teologie wat die skeiding aanvaar tussen historiese feit, literêre betekenis en godsdienstige waarheid, maar dan tog poog om vas te hou aan beide die godsdienstige waarheid van “Christus” en die historiese aktualiteit van “Jesus”. Verder aan verduidelik hy die saak so:

*In other words, the mediating theologians required a conceptual framework within which to read the biblical narratives if they were going to be meaningful – and this quite apart from the question of their truth. This is for Frei the great reversal that took place across the theological spectrum in the late eighteenth century: ‘interpretation was a matter of fitting the biblical story into another world with another story rather than incorporating that world into the biblical story’.*

Dit is 'n plek soos hierdie waar die sin van 'n histories-hermeneutiese verantwoording weer duidelik word, ook die sin van liniêre benaderings wat 'n saak vanaf minder komplekse beskrywings na meer komplekse beskrywings volg. Allegorie word hier meer kompleks en in nuwe terme beskrywe en bedrywe, maar in wese kom dit op dieselfde saak neer.<sup>75</sup> Dit word hier

---

<sup>75</sup> Vgl. 2.2.2; 2.13.



ook as *mediating theology* beskrywe, maar in wese gaan dit om die begrip wat in hierdie studie geïdentifiseer is as korrelasie-teologie.

Dit is presies dit wat Frei ook by Ricoeur bespeur en Vanhoozer gaan voort om David Tracy as binne dieselfde raamwerk uit te wys. Hy toon aan (vgl. 1990:157) dat Tracy se artikel oor sy voorgenome teologiese program alreeds in sy vyf stellings 'n manifest vir *mediating theology* uitreik deurdat Christelike feit saam met menslike ervaring van meet af aan as uitgangspunte gestel word. Hy meld dan:

*Tracy fits the Christian text into a general conceptual framework of meaningfulness provided by a phenomenology of religious experience. Such an enterprise is a variation on natural theology to which both Barth and Frei respond "Nein!"*

Vanhoozer (1990:158-159) wys verder daarop dat die hele argument van Tracy se *magnum opus*, *The Analogical Imagination* (1981) staan en val by die analogie tussen sekulêre en godsdienstige klassieke werke ("classics") en die wyse waarop hulle waarheid openbaar. Dit gaan daaroor dat ons in hierdie werke met belangrike waarhede oor onself gekonfronteer word. Hy wys later daarop hoe Tracy ook kunswaarheid op hierdie selfde wyse beskrywe. Vanhoozer toon dan aan dat Tracy hiermee erken dat sy interpretasie van die Bybelse verhaal bloot nog 'n geval is wat volgens 'n algemene prosedure hanteer word:

*In Tracy's opinion the Bible is the Christian religious classic that presents, as do other classics, permanent and essential possibilities for human existence. Moreover, as with art, the truth of the Bible does not depend upon the events recorded therein actually having happened. Classic paintings and stories can reveal the truth of the human condition even if their reference is fictional rather than factual. ... Tracy's Ricoeurian analysis of the gospel narratives permits him to see not only the parables but the story of Jesus itself as symbolic expression of universal truth. ... Ricoeur and Tracy follow Bultmann's lead in claiming that the the NT offers the reader a new possibility for self understanding. There is a price to pay for this hermeneutic strategy, however. Frei charges Ricoeur and Tracy with failing to preserve a 'literal reading of the Gospels and thereby failing to preserve the indispensability of the person and actions of Jesus for Christian theology. (Vanhoozer se beklemtoning).*

Vanhoozer (1990:159, 160) wys daarop dat Tracy (vgl. 1975:221) by geleentheid opmerk dat "the principal referent of the Gospel narratives 'is the disclosure of a certain limit-of-being-in-the-world.'" Hy gaan dan voort om Frei se reaksie hierop te gee:

*Frei suggests that on this account, the character of Jesus 'is simply a temporary personal thickening' of a certain set of attitudes. ... Frei judges this reading of the Gospel narratives to be 'far closer to traditional allegorical than literal reading.'*

Om hierdie ekskursie af te sluit, kan daar billikheidshalwe net ook melding gemaak word van Frei se ewewigtige analise. Vanhoozer (1990:160) wys daarop dat Frei toegee dat Ricoeur en

Tracy wel poog om 'n unieke betekenis aan Jesus Christus te gee, terwyl hulle algemene godsdienstige ervaring die verwysing van die Evangelieverhale maak. Hy is egter van mening dat dit 'n ongemaklike alliansie is wat werk met hermeneutiese doelstellinge wat in konflik met mekaar is.

### 2.16.7 MANIFESTASIE VS. PROKLAMASIE

Voordat daar tot 'n beoordeling gekom word, word daar nog op een ander samehangende verskynsel gewys by Ricoeur, sowel as Tracy – die kwessie van manifestasie. Ter verduideliking kan daar eers gewys word op Tracy (1981:202-203) wat daarop wys dat die betekenisvolle van die Christusgebeure op twee wyses uitgedruk kan word – proklamasie of manifestasie. In proklamasie gaan dit dan veral om die transendensie van God, sy oordeel en genade en die “nog nie” kant van die geloof. In manifestasie daarenteen, gaan dit om die immanensie van God, die “alreeds”, waar God teenwoordig is in die gewone dinge en ons ons deelname ontdek.

Vanhoozer (1990:168) wys via Frei daarop dat daar ernstige implikasies is as die Evangeliebeskrywing onder die noemer van manifestasie in bogenoemde sin hanteer word:

*The contrast between manifestation and proclamation could not be sharper: do the Gospels disclose a universal truth, or do they announce something new and unprecedented?*

Sy eie gevolgtrekking (vgl. Vanhoozert 1990:168, 169) is dat Ricoeur en Tracy, alhoewel hulle poog om beide proklamasie en manifestasie te inkorporeer, aan die manifestasiepool voorrang verleen. In die blote verbandlegging van die waarheidsaansprake van godsdienste met kuns vind hy bevestiging vir sy standpunt. Hy vind dit ook spesifiek bevestig in Tracy se hantering van die analogiese verbeelding (vgl. sy boek *Analogical Imagination*). Daarin gaan Tracy selfs so ver as om gesprekke tussen verskillende gelowe aan te moedig. Sy aanname is dat alle godsdienstige tradisies glo in die uiteindelijke goedheid van die syn en dat hul moet ontdek hoe hierdie goedheid binne hul eie kring manifesteer. Vanhoozer sien hierdie projek van die analogiese verbeelding as 'n voorbeeld van metaforiese herbeskrywing waarin godsdienstige tradisies naby mekaar gebring word. Hy wys dan op Frei wat tereg hierin sien dat die Bybelse verhale sowel as Christenskap binne 'n verstaansraamwerk en waarheidsraamwerk geplaas word wat nie hul ware tuiste is nie.

As Tracy (1981:221) dan met betrekking tot hierdie saak vir Ricoeur as “classically Reformed” beskryf, bedoelende dat hy in teenstelling met die Rooms-Katolieke benadering (visueel/sakramenteel) baie meer Woordgerig is, maak Vanhoozer (1990:170) dié belangrike onderskeiding:

*I believe that Tracy has missed the really interesting point about Ricoeur's philosophical hermeneutics in seeing him as a Reformed theologian of the Word. He is a theologian of the Word, to be sure, but the Word he hearkens to is more a word of manifestation than proclamation. That is, for Ricoeur the poetic word functions sacramentally. The sacramental function of the poetic/religious text consists above all in its power to disclose a graced world over and above the natural world. (Vanhoozer se beklemtone).*

Dit is dan ook nie verbasend om te verneem dat die Yale teoloë reken dat Ricoeur in die slaggat van die *analogia entis* op literêre vlak getrap het nie. Vanhoozer (1990:181) wys daarop dat hulle reken dat hy dit twee maal op verskillende wyses pleeg. Eerstens verbind hy openbaring aan die narratiewe vorm self waar dit 'n funksie van poëtiese tekste word. Tweedens interpreteer hy Bybelse narratiewe as onthulling van 'n wêreld wat altyd-alreeds gevul is met goddelike teenwoordigheid:

*Just as nature reveals the Creator, so narratives reveal the religious dimension of human experience and point to the world as Creation. .. Ricoeur therefore makes space for faith and revelation in his general theory of narrative by sacralizing secular hermeneutics. ... If there is one lesson that Barth was concerned to drive home, it was that man cannot find a way to God, so God must find a way to us. Revelation for Barth is not an aspect of human experience or a function of poetic texts; rather, it is the miracle of God taking words and texts captive to his Word. If 'religion' is understood in Barth's sense as referring to man's attempt to reach God, then Barth would have no problem with calling Ricoeur a philosopher of 'religion' – but he would not be a Barthian.*

Hierdie evaluering van Ricoeur dui op die vernaamste besware wat reeds ingebring is teen die neiging tot 'n ongenueanseerde sakralisering wat in postmoderne teologiese benaderings gevind word.<sup>76</sup> Die implikasies vir die beoordeling van Tracy spreek vanself. Dit blyk dat daar uiteindelik baie meer tuisgekome word by Schleiermacher as by Barth. Is Vanhoozer en die Yale skool geregverdig in hul afleidings? Hul afleidings word bevestig wanneer iemand soos Jeanrond wat simpatiek teenoor Ricoeur en Tracy is, in sy toepassings van hoe hy die toekoms van teologiese hermeneutiek sien, hul vermoedens bevestig. Ook Jeanrond ([1991]2002:163-165; 174-177) interpreteer byvoorbeeld iemand soos Tracy baie positief oor die feit dat hy in dialoog met ander godsdienste tree. Ook Jeanrond plaas uiteindelik per implikasie vir Ricoeur en Tracy en Schleiermacher in dieselfde tradisie (vgl. [1991]2002:77, 181). Daar kan nou tot 'n evaluering gekom word.

## **2.17 VOORLOPIGE EVALUERING (5)**

In die bydraes van Gadamer en Ricoeur word die verskuiwing vanaf sender na boodskap en nou na die ontvanger baie duidelik. By Gadamer is daar die gevoel dat die afstand tussen teks en

---

<sup>76</sup> Vgl. weer Grenz (2000:235-245) se benadering wat by 2.16.2 ter sprake gekom het.

hoorder jammer is, en daarom dat die historiese werkingsgeskiedenis nog 'n belangriker plek vervul. By Ricoeur, egter, word dit nie as probleem geag nie en verkry die vrygestelde teks in elke nuwe konteks 'n lewe van sy eie. Hiermee kan daar twee basiese wyses geïdentifiseer word van hoe daar in die postmoderne hermeneutiek, wat die klem op die ontvanger plaas, te werk gegaan word.

Gadamer sal vir sy identifisering van vooroordeel en 'n geskiedkundige bewussyn met waardering onthou word. Die uitwysing van ontvangers van die teks wat meer uitgelewer is aan omstandighede buite hulself as wat hulle sou wou dink, het waardevolle diens verrig om postmoderne hermeneutiek minder bevrees te maak vir die gewraakte kritiek van sogenaamd onbevooroordeeldes teen “dogmatiese voorveronderstellings”.

Dit sou egter hiermee die legitimering van menige interpretasie vergemaklik maar ook terselfdertyd ideologiekritiek bemoeilik. Dit sou ook in die gee van betekenis aan 'n teks, te veel mag gee aan die verwagtinghorison van die ontvanger. Aangesien interpretasie plaasvind in die versmelting van horisonne, het dit die gevolg dat elke nuwe horison van die ontvanger nuwe interpretasie moontlik maak. Hierin word die blywende waarde van die horison van die teks nie genoegsaam geëer en die ideologiserende aard van ontvangshorisonne nie genoegsaam verreken nie. Betekenis en betekenisvolheid word nie genoegsaam onderskei nie en die gevolg is dat die horison van die teks nie genoegsaam in sy unieke posisie erken word nie.

Gadamer sal onthou word vir die indentifisering van die dinamiek wat betrokke is in interpretasie. Sy warsheid met betrekking tot metodes wat meen om interpretasie vir altyd vas te vang, is belangrik in die verrekening van beide konstansie en dinamiek in ons interpretasies. Dit roep egter om 'n metode wat duideliker die neiging tot ideologie, ook van die groep, by ontvangershorisonne sou kon uitwys.

Die bydrae van Ricoeur wat meer interdisiplinêr te werk gaan, en ook bewustelik ideologie probeer aanspreek, lyk op die oog af meer gesofistikeerd en word ook deur baie as die beste hermeneutiese benadering tot op hede beskou. Sy openheid vir die teks self, in samehang met die suspisie met betrekking tot afgode wat in die interpretasieproses mag insluip, kan as een van sy waardevolle bydraes beskou word wat help om nuwe openheid vir die boodskap van die teks te bewerkstellig.

Uit die ondersoek het egter geblyk dat hy heelwat nader aan die Schleiermacher-tradisie se bedoelings bly. In wese blyk dit dat hy eerder amendemente, weliswaar belangrike amendemente, ingedien het op voorgangers soos Kant, Schleiermacher, Heidegger en Bultmann.

Dit sit egter die wese van hul benadering voort en die basiese probleem bestaan daarin dat daar op basis van 'n algemene hermeneutiese teorie met 'n eksistensialistiese uitgangspunt na tekste, ook die Bybel, gekyk word. Die feit dat Ricoeur die teks as selfstandig en los van die outeur verstaan wat telkens in nuwe kontekste 'n lewe van sy eie kry, laat die vraag na referensie in hierdie eksistensialistiese klimaat opnuut ontstaan. Die versubjektivering van die teks word hierin 'n definitiewe gevaar en daar moet gevra word of daar in hierdie benadering tot die teks van die Bybel werklik nog enigsins iets uniek en anders gehoor word wat nie in enige ander klassieke teks gehoor sou kon word nie. Ironies genoeg behoort Ricoeur se eie basiese formule hierdie tendens met suspisie aan te spreek.

Wat kenmerkend is by Ricoeur en sy teologiese manifestasie in Tracy, is die sakraliserende wyse waarop daar met die teks omgegaan word. Hierdie sakraliserende benadering is, soos reeds aangetoon, iets wat kenmerkend word in die postmodernisme. Hierin word 'n manifestasie eerder as proklamasie-waarde aan die teks verbind. Dit blyk dat daar in hierdie eksistensialistiese benadering 'n religieuse veronderstelling vervat is wat daarop neerkom dat die besondere en algemene genade nie meer werklik onderskei word nie. In die praktyk maak dit die weg oop om in die tradisie van Schleiermacher met ander godsdienste in gesprek te tree, nou met behulp van sakraliserend en metafories gelade tekste en te wys op diepliggende ooreenkomste wat in Jesus Christus die duidelikste word. Smith (2004:35) se teologiese verbandlegging met Tracy is in hierdie opsig insiggewend. Hy noem die hele werkswyse korrelasie-teologie en verbind dit aan spesifieke teologiese sentra en bepaalde name:

*... the project associated with Tübingen emigrated to Union Seminary in New York and the University of Chicago (David Tracy's Catholic correlationist project carries on this tradition)... We could associate Tübingen with the center of the classic liberal theological project that could be described as 'correlationist.' Here the agenda is to correlate the claims of Christian revelation with the structures of a given culture or politico-economic system such that both, in some sense function as a normative source for the theological project. Classic representatives would include Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Reinold Niebuhr, and, more recently, David Tracy.*

Hierdie tipering van Smith help om die teologiese landskap in kaart te bring. Die reaksie van Frei en sy medestanders in die Barthiaanse tradisie is in hierdie opsig waardevol aangesien dit op nuwe wyse, ook wat betref die narratiewe hermeneutiek, uitwys dat die literêre inhoud juis nie geëer word deur die vooraf opgestelde algemene filosofiese basisteorie nie. Dit blyk dat die konfronterende model van Barth waardevolle diens bly verrig in die teenstelling met nuwe vorme van akkommodasiemodelle. In die weergawes van postmoderne teologie wat die akkommoderende modelle van Schleiermacher voortsit, sal die reaksie van die konfronterende

model van Barth voortdurend waardevolle diens kan lewer. Veral die kritiek op die *analogia entis* blyk so nuwe relevansie te verkry.

Dit roep egter opnuut die figuur van Immanuel Kant na vore as die een in wie se skaduwee hierdie twee modelle opereer. Dit is duidelik dat Ricoeur steeds in Kant se tradisie werk en dit selfs op beter literêre voetstukke wou plaas. Die beoordeling van Immanuel Kant se onderliggende filosofie bly dus steeds een van die kernpunte wat ernstig bespreek behoort te word in die hermeneutiek.

## 2.18 SAMEVATTENDE GEVOLGTREKING

Om bogenoemde besprekings en evaluering sinvol saam te vat en te groepeer, word daar gebruik gemaak van Smit ([1987]1995) se skemas in sy gewaardeerde populêre hermeneutiese werk in Afrikaans.<sup>77</sup> Smit onderskei die volgende aspekte in die hermeneutiese proses: (1) die teks, (2) die wêreld agter die teks, (3) die wêreld voor die teks, (4) agterdog en kritiek, (5) die verstaanspiraal en (6) die konteks. Hierdie ses aspekte verdeel Smit dan twee-twee onder drie noemers. Die teks en die wêreld agter die teks verenig hy onder die eksegetiese komponent; die wêreld voor die teks (werkingsgeskiedenis) en agterdog en kritiek verenig hy onder die hermeneutiese komponent; en die verstaanspiraal en konteks verenig hy onder die homiletiese komponent wat in lyn met sy bedoeling ook die profetiese komponent genoem sou kon word.

Skematies lyk dit so:

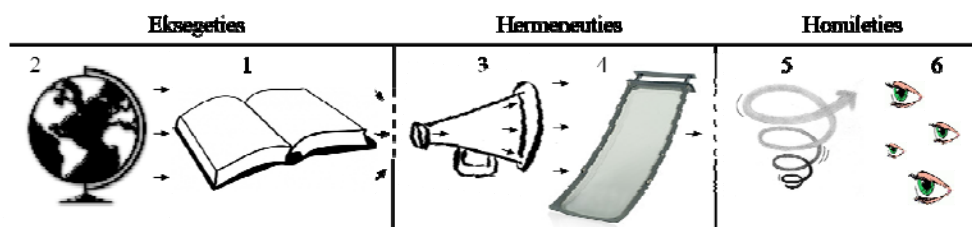


Diagram 2

Daar word van hierdie skema van Smit gebruik gemaak, maar weliswaar net met ander name vir die drie noemers. In lyn met die voorstel van die studie word daar reeds hier, in plaas van eksegetiese, hermeneutiek en homiletiek, van die voorgestelde begrippe skoonheid, harmonie en wysheid in die plek daarvan gebruik gemaak. Die redes hiervoor word in die verloop van die studie duideliker. Eerstens dan word die woord *skoonheid* gebruik om as noemer op te tree vir dit wat in hierdie afdeling bespreek is oor (1) die teks en (2) die wêreld agter die teks.

<sup>77</sup> Hierdie werk is onlangs omvattend bygewerk (vgl. Smit:2006), maar hier sal gebruik gemaak word van die basiese skema wat reeds in die 1987-weergawe bestaan het en met die sketse duideliker is.

### 2.18.1 SKOONHEID

Oor die teks as teks kan Smit ([1987]1995:24) stel dat dit as't ware 'n oorfloed van betekenis besit wat nooit finaal uitgediep kan word nie. Oor die wêreld agter die teks (vgl [1987]1995:60) kan hy weer sê dat hier ongetwyfeld van die opwindendste beloftes skuil vir eksegeese in die komende jare. Dit gaan dus hier om verwondering en daarom is die keuse vir die noemer "skoonheid", heel gepas. Dit is wat beleef word wanneer daar sprake is van noue kontak met die teks der tekste, die Woord van God.

Van die vroegste tye af is daar oor die interpretasie van hierdie Teks stryd gevoer. Dit blyk dat 'n onthistorisering van die teks nog altyd gedreig het. Een van die grootste oorsake hiervan is om verstaanbaarheid binne nuwe kontekste te wil dien. Wanneer die konteks egter oor die teks begin heers, is allegoriese uitleg altyd naby. Dit is egter juis só wat die skoonheid van die teks self bedreig word. Die antwoord van die kerk was om geskiedkundig (histories) en in die lig van die verlossing in Christus (heil) met die Skrif om te gaan – dus heilshistories. Die heilshistoriese interpretasie van die kerk was van die vroegste tye die antwoord op hierdie bedreiging. Dit gaan dus nie hier om 'n blote denkskool nie, maar om ortodoksie. Dit is juis hierdie interpretasie wat van twee eensydighede bewaar wat vandag nog met ons is. Enersyds bewaar dit van onthistorisering wat so maklik plaasvind; andersyds bewaar dit van 'n tipe fundamentalisme wat nie meer die heil in die teks honoreer nie. Dit help dus dat die verstaan van die Ou Testament nie stol nie. Die benadering beteken nie dat die letterlike betekenis geïgnoreer word nie. Intendeel, dit wil juis die letterlike betekenis honoreer. Maar omdat dit die letterlike betekenis honoreer, moes dit daarom ook die Ou Testament as boek van verwagting en as onafgehandelde werk wat om 'n opvolg roep, hanteer. So kon aanvanklik teenoor beide die Jode en die heidene die heil en die historiese werklikheid van die heil deur die boodskap van die Ou en Nuwe Testament verkondig word.

Die Christologiese heilsbetekenis van die Skrifte het hierin sentraal gestaan. Teenoor allegorie wat die teks wou onthistoriseer, was tipologie die antwoord van die kerk waarin nie net die historiese betekenis nie, maar ook die heilshistoriese betekenis in Christus geëer is. Die letterlike betekenis van die teks was hierin die uitgangspunt maar dit het nie 'n versterkte verletterliking beteken nie. Solank die letterlike betekenis as basis gehandhaaf is, was daar ruimte vir figuurlike betekenis wat daaraan toegevoeg kon word. Poythress se uitspraak dat die *quadriga*-metode wat om veelvuldige betekenis roep, nie totaal verwerplik is nie, moet met erns bejeën word. Vandag word meer as ooit besef dat literêre werke veel ryker is as bloot die letterlike sin en dat simboliek 'n kragtige rol speel. Op voorwaarde dat die letterlike betekenis die basis bly, kan die skoonheid van die teks op menigvuldige wyses nagespeur word in die wete dat ons met digte beskrywings

te make het wat nie sommer uitgeput sal word nie – inderdaad ’n opwindende vooruitsig vir transmoderne hermeneutici.

Hierdie opwindende vooruitsig geskied egter nie lukraak nie. Dit beteken byvoorbeeld nie dat die histories-kritiese benadering nuwe simpatie kry nie. Die outonome aard daarvan, die blindheid vir vooroordeel, asook diensbaarheid aan ’n bepaalde filosofie kan nie meer volgehou word in ’n transmoderne benadering nie. Eerder kan daar nou met nuwe waardering na die dogma en gesag van die kerk gegaan word as alternatief op die dogma en gesag van die tydsges. Voorveronderstellings wat in elk geval onvermydelik is, word eerder in gemeenskap met die kerk van die eeue gekies as in gemeenskap met die filosofie van die eeu. Dit is die beter alternatief wat dan as hermeneutiese raamwerk dien.

Hierdie benadering tot die teks is nie armer nie, maar juis ryker as talle alternatiewe wat al aangebied is. Dit is ’n benadering waar die literêre, die historiese en die teologiese aspekte in samehang bydra om die rykdom van die teks te ontgin. Waar dit nie gebeur nie, is dit een van die eerste aanduidings dat ontsporing dreig. Hierin bly Bultmann ongelukkig een van die klassieke voorbeelde. Aangesien historiese verwysing nie erken is nie, moes hy onvermydelik die — ironies genoeg — beperkte wêreldbeeld van sy eie tyd gebruik om sin aan te dui, en kon sy ontmitologiseringsprogram sigself uiteindelik nie ontworstel aan moderne allegorisering nie.

Hierdie moderne allegorisering gaan ook nie weg bloot omdat Bultmann se modernistiese wêreldbeeld laat vaar word nie. Ook met postmodernistiese wêreldbeelde kan daar postmoderne vorme van allegorisering ontstaan. In die geval van Tracy wat ’n teologiese weergawe van Ricoeur is, is gesien dat die proklamasie van die Woord subtiel ingeruil word vir manifestasie van die Woord en waar historiese verwysing binne die taalwending nie meer werklik ’n groot verskil maak nie. So word tipologiese eksegeese, wat aangewese is op historiese verwysing, opnuut ingeruil vir allegorie waar die teks in terme van huidige literêre taalreëls, tans veral metaforiese taalreëls, waardeur word. Die ou probleem waarmee Luther destyds voor die Reformasie geworstel het, word so voortgesit: Die teks word versubjektiveer voordat die objektiewe waarde daarvan die grondslag gebied het waarop subjektivering eers deeglik tot sy reg kom. Die affektiewe vergissing word so weereens ’n groot gevaar. Vir hierdie studie wat in die tradisie van die Reformasie wil voortarbei, is historiese verwysing ononderhandelbaar. Daarom wil hierdie studie wat die skoonheid van die Teks der tekste juis maksimaal wil dien, dit doen deur ’n benadering wat histories, literêr en teologies soekend is om in gemeenskap met die kerk van die eeue, ook in hierdie een-en-twintigste eeu, ou en nuwe dinge uit God se Woord op te diep. Hiermee is reeds ook die geskiedenis van die kerk ter sprake gebring waarmee daar in harmonie opgetree wil word. Onder hierdie noemer word die gevolgtrekkings verder gevoer.



## 2.18.2 HARMONIE

Onder die noemer van harmonie word daar hier gefokus op wat Smit noem (3) die wêreld voor die teks, tesame met (4) agterdog en kritiek. Oor die wêreld voor die teks gaan dit vir Smit veral om die werkingsgeskiedenis, oftewel leestradisie van die teks. Niemand van ons staan los hiervan nie, soos veral deur Gadamer ook in hierdie studie uitgewys. Smit ([1987]1995:61) maak dan hieroor 'n baie toepaslike opmerking:

*Dit is immers hierdie 'werkingsgeskiedenis' of 'leestradisie' van die teks wat byvoorbeeld maak dat Lutherse kommentare op Romeine so merkwaardig Luthers is, en Katolieke kommentare so opvallend Katoliek, ondanks die feit dat die skrywers dalk probeer het om nie konfessioneel te werk te gaan nie, maar net as vakeksegete.*

Aan die hand van Ebeling wys Smit ([1987]1995:63) dan dat kerkgeskiedenis die geskiedenis van die uitleg van die Woord is. Dit is net nie moontlik om in egte rekenskap nie deeglik hiermee rekening te hou nie. Hiermee saam neem Smit ([1987]1995:65) egter ook die saak van agterdog en kritiek op. Hy wys daarop dat dit wel nodig is om krities om te gaan met die uitlegtradisie:

*Die hele tradisie kan op 'n dwaalspoor wees, kon die teks verkeerd uitgelê het, kon verkeerde assosiasies gemaak het, kon verkeerde belange gedien het, kon ideologiese misbruik gewees het, ensovoorts. Dit is daarom ook nodig om krities na die tradisie te kyk. In die teologiegeskiedenis was dit miskien juis een van die sake wat die Reformasie die felste onder woorde gebring het, en wat die destydse kerk van Rome die moeilikste gevind het om te aanvaar.*

Dit is dan onder die noemer *harmonie* wat hierdie genoemde twee sake gebruik word om op reformatoriese wyse gevolgtrekkings uit die studie tot dusver te maak. Op die vraag of harmonie nie te min op die strydaspek van die kerkgeskiedenis sal ingaan nie, met ander woorde, met te min agterdog, kan geantwoord word dat die bedoeling van harmonie hier nie 'n valse harmonie is nie. Net so min as die vredemakers in Christus se saligsprekinge (vgl. Mat. 5:9-11) kompromitteerders genoem kan word, net so min dui harmonie hier op kompromittering. Die doel van stryd is juis om te kom tot harmonie in die veelheid, wat nie noodwendig alles dieselfde klink nie maar tog wel harmonieer en in guns is by God. Dit is wat hier met harmonie bedoel word as daar dan nou spesifiek gefokus sal word op die werkingsgeskiedenis asook agterdog en kritiek.

Van die vroegste tye af is die kerk voor die uitdaging gestel om nie ingepalm te word deur heersende filosofiese paradigmas in die uitleg van die Skrif nie. Die reeds genoemde allegoriese weg bly dan ook die tiperende kenmerk waar dit wel gebeur. Dit is dan ook een van die bydraes van hierdie studie om enige beheersende filosofiese paradigma wat invloed uitoefen op die teologie as allegorie in nuwe gedaante uit te ken. Dit blyk dat die kerk as gesagsbasis hierin nie

opsioneel is nie. Wanneer die kerk hierdie taak nie getrou nakom nie, is dit bloot die gesagsbasis wat verskuif vanaf die kerk na een of ander interpreterende groep, dikwels 'n elite-groep, wat met behulp van die aanvaarde literêre modes en dinkmodes van die dag die toon aangee.

Die vraag kom op na wat die kerk self daarvan vrywaar om nie ook op 'n dwaalspoor te gaan nie. Hierin spreek die *sola scriptura*-beginsel die finale woord. Ook die kerk moet homself voortdurend aan die Skrif self onderwerp. Daarmee moet egter nie verstaan word dat die kerk en sy tradisie geen plek het in die uitleg van die Skrif nie. Hierom is die onderskeid tussen die Tradisie I- en Tradisie II-benaderings belangrik. Die tradisie speel 'n belangrike rol maar bly in die een geval ondergeskik aan die Skrif, terwyl dit medebepaler is met die Skrif in die ander geval. Dit is daarom belangrik dat die *sola scriptura*-beginsel van die reformasie nie as solo *scriptura* vertolk word soos wat meermale gebeur in individualiserende kontekste waar die ekklesiologie nie funksioneer soos dit moet nie.

Wanneer die werkingsgeskiedenis van die tradisie nagegaan word, beteken dit ook dat die kwessie van agterdog reeds werksaam is. Daar word ook histories nagegaan watter skeeftrekkings gedreig het en hoe dit in die werkingsgeskiedenis hanteer is. Dit het in die studie aan die lig gekom dat die skeiding tussen geloof en rede, teologie en filosofie wat geleidelik al vanaf Abaelardus homself begin voltrek het, aanleiding daartoe gegee het dat 'n natuur-genade dualisme sigself sou voltrek wat skadelik sou inwerk op die reikwydte van die boodskap van die Skrif. Spesifiek in die huidige natuur-vryheid skema waarin dit sedert Kant al werksaam is, oefen dit skadelike effek uit op die boodskap van die Skrif op alle lewensterreine. Dit beteken egter nie dat teologie en filosofie nie in samehang beoefen moet word nie. In 'n sekere sin is dit onvermydelik. Wat wel skadelik is, is wanneer teologie onto-teologie word en nie meer op grond van die Skrif en eksegeese nie, maar op grond van spekulatiewe filosofiese terme bedryf word.

Die reformatoriese filosofie sou egter wel handige diens kon doen om die beïnvloeding van die tydsges op selfs eksegeese uit te wys. In hierdie studie word byvoorbeeld spesifiek gewys op die Nominalisme in sy moderne gewaad as een van die vernaamste sondebokke. Nadat dit aanvanklik in rasionalistiese vorm sy invloed uitgeoefen het, oefen dit tans veral in irrasionalitiese vorm geweldige krag in die postmoderne klimaat uit. Hierdie saak is ook op 'n ander manier uitgewys deur te wys op die kennisideale wat die afgelope drie eeue beheers het, te wete die rasionalisme van die agtiende eeu, die historisme van die negentiende eeu en die taalwending in die twintigste eeu. Hierdie kennisideale, hoewel verrykend, het in hul vereensydiging skade gedoen aan die verstaan van die Skrif. Indien die agterdog en kritiek op die werkingsgeskiedenis van interpretasies wel belangrik geag word, blyk dit dat die reformatoriese filosofie handige diens in hierdie verband sou kon verrig. So word dit moontlik om nie op

naïewe wyse en met die belydenis van *sola scriptura* Skrifresultate in die Skrif terug te vind wat eerder produk van die tydsges is nie. Natuurlik is die dogma van die kerk ook daar om skeeftrekkings te help aantoon, maar die dogma is tog nie bedoel om diepere en breëre bestudering van die Skrif aan bande te lê in die lig van verdere ontsluiting van verskillende aspekte van die werklikheid nie. In die oortuiging dat ons niks teen die waarheid kan doen nie, maar wel vir die waarheid, is die dogma dan ook nie bevrees vir egte nuwe insigte in enige aspek van die werklikheid wat kan help om die Bybel beter te verstaan nie. Die verwagting is eerder, gegrond op God se voorsienigheid en leiding, dat die dogma hierdeur verryk en verdiep mag word. Met ander woorde, nuwe harmonieë sou dalk gevind kon word wat help om die rykdom van God se Woord meerdimensioneel te ontgin.

Maar dan moet dit egte harmonieë wees. Die agterdog en kritiek van 'n reformatoriese wysbegeerte moet hierin deeglik sy werk doen. Die waarde daarvan het byvoorbeeld duidelik na vore gekom in die identifisering van die skaduwee van Kant wat tot beide akkommoderende (verteenwoordig deur Schleiermacher) sowel as konfronterende teologiese modelle (verteenwoordig deur Barth) in die moderniteit aanleiding gegee het. Dit blyk dat veral Schleiermacher se aanpak tans weer in gevarieerde vorm baie aanhang geniet en dit het waarskynlik te make met die ooreenkomste tussen die romantieke periode van sy tyd en die herlewing van baie sentimente hiervan binne postmoderniteit. Hierin is die vernaamste gevaar sekerlik subjektivisme, tans veral groeps subjektivisme, waar daar gevra moet word of daar enigsins in die teologie nog sprake is van 'n objektiewe woord van buite wat meer is as menslike projeksies. Die algemene orentbring van 'n filosofie waarvan Christenwees die toppunt illustrasie is, blyk tans weer groter aanhang te geniet in die postmoderne era. In hierdie verband verrig die teologie van Barth, veral sy eerste fase waarin die "Nein!" weerklink het, steeds waardevolle diens om mense te leer om "God" met ontsag te sê. Ongelukkig is dit nie genoegsaam nie aangesien die neiging tot hiperimmanensie nie op die lange duur deur hipertransendensie reggestel word nie. By Barth self beteken die neiging tot aktualisme dat die hele skepping nie meer reformatories in verband met God gebring kan word nie en lei sy Christologiese vereensydiging tot 'n tipe ekklesiosentrisme wat 'n versmalde visie het op die reformatoriese betrokkenheid in die hele lewenswerklikheid. Uiteindelik neig sy hartlike "Ja" in Christus wat volg op die aanvanklike "Nee" sonder Christus tot 'n universalistiese tendens waarin opvolgers uiteindelik weer uitkom by Schleiermacher. Die kuur hiervoor is 'n drie-artikel reformatoriese teologie waar protologie en eskatologie met mekaar in verband gebring word en waar Kantiaanse voorstellings van die werklikheid bestry word met 'n skeppingsteologie waar God se orde van en orde vir hierdie skepping onbeskaamd gehandhaaf word.

Daar is tot dusver redelik sterk gebruik gemaak van die kwessie van agterdog en kritiek wat noodsaaklik is in die soeke na egte harmonie in die interpretasiegeskiedenis van die teologie. Voordat hiermee verder gegaan word, is dit belangrik om waardering uit te spreek vir die bydrae van Gadamer se hermeneutiek wat die rehabilitering van die tradisie weer met krag na vore gebring het. Hoewel die onmoontlikheid van neutraliteit in die reformatoriese tradisie reeds sedert Kuyper sterk opgeleef het, het die bydrae van Gadamer op die rand van die postmoderne tydvak daartoe bygedra dat die positiewe bydrae van tradisie groter byval vind as vroeër. Die hernude ontmaskering van vooroordeel teenoor vooroordeel by Gadamer, het daartoe bygedra om binne die postmoderne klimaat met groter vrymoedigheid in die klassiek ortodokse tradisie van die kerk te staan, sonder om van verstarring beskuldig te word. Ongelukkig is elke ander tradisie in die proses ook gesanksioneer en word ideologiekritiek bemoeilik. Dit is juis in hierdie opsig dat die hermeneutiek van Habermas en Ricoeur waardevolle bydraes gelewer het met betrekking tot die bywerking van kritiek en suspisie. Hoe vind die kritiek plaas? Dit is juis hier waar Ricoeur nie trou kon bly aan sy eie beginsels nie, vanweë 'n beklemtoning van die manifestasie van die Woord ten koste van proklamasie. Vir die reformatoriese teologie is die antwoord oor die hoe van kritiek, weereens *sola scriptura*, soos gedefinieer deur die Tradisie I-benadering. Juis hierdie weergawe van *sola scriptura* is in staat om die kritiek van kultuurgekondisioneerde *sola scriptura* uitsprake effektief te beantwoord, aangesien die Tradisie I-benadering die konteks van meer as net die eie gemeenskap veronderstel.

Hierdie benadering vind nuwe reliëf en relevansie in die postmoderne tydvak waar die hermeneutiek van Gadamer en Ricoeur benut word. By al Gadamer se positiewe waardering van tradisie verbind hy dit nogtans met 'n versmelting van horisonne tussen die teks en die leser. Aangesien die horisonne egter versmelt in die betekenisgewing is daar nie meer genoegsame ruimte om aan ideologiese tendense te ontkom nie. Dit beteken in die praktyk dat indien Gadamer se omgaan met tekste op die Skrif toegepas sou word, hy met 'n Tradisie II-benadering werk, aangesien die tradisie van die konteks medeskeppende betekenis verkry op 'n wyse dat die *sola scriptura*-belydenis nie meer volledig sy Tradisie I-benadering kan handhaaf nie.

Hoewel Ricoeur die noodsaak van ideologie-kritiek raaksien, kan hy die Skrif nie op reformatoriese wyse benader nie, aangesien die outonomieit van die teks sonder noodwendige eksterne verwysing en sonder die noodsaaklike Tradisie I waarmee dit saamgaan, dit aan bande lê. Die beskuldiging teen hom oor die dubbele *analogia entis* fout op literêre vlak is regmatige kritiek en bevestig dat die uniek proklamerende objektiwiteit van *sola scriptura* in sy historiese verwysende aard nie tot sy reg kom nie.

Uiteindelik blyk dit dat werkingsgeskiedenis van 'n bepaalde tradisie onvermydelik is. Die vraag is dan eerder watter werkingsgeskiedenis meer in lyn met die Skrif as geheel is en minder uitgelewer aan die verskillende ideologieë waarvan voorbeelde soos rasionalisme, historisme en sosio-pragmatisme uitgewys is. Dit is wat met die woord harmonie beoog word — daardie tradisies wat in harmonie met die Skrif is en deur middel van gesonde geloofsuspisie gesuiwer is van ideologiese wanklanke. Uiteindelik is dit nie so moeilik om hierdie tradisie uit te ken nie. Dit gaan om die klassieke ortodoksie wat in al sy harmonieë omhels word en gebruik word om in nuwe kontekste te soek na nuwe harmonieë. Met die noem van nuwe kontekste is daar egter reeds oorgegaan na die laaste noemer wat in hierdie studie wysheid heet.

### 2.18.3 WYSHEID

Die laaste twee aspekte wat Smit (vgl. [1987]1995:78) in sy hermeneutiese proses onderskei, is (5) die verstaanspiraal en (6) die konteks. Smit verenig dit in sy werk onder die noemer “homileties” vanweë die bedoeling daarvan in sy werk vir die prediking. Dit sou, soos reeds genoem, ook heel gepas onder die noemer *profeties* kon staan. Smit (vgl. [1987]1995:68-70) sê oor die verstaanspiraal dat dit gaan om nie net te verklaar nie, maar om self aangespreek te word op so 'n wyse dat dit 'n woord is wat sáák maak en 'n nuwe verstaan bied van jou lewenswerklikheid en geskiedenis. Dit gaan om onverwagte lig wat bedoel is om ons evangelies te verander en daarom in nuwe gehoorsame dae uitmond. Oor die konteks kan Smit ([1987]1995:72) noem dat dit dikwels meer kompleks is as wat ons sou wou toegee, maar dat nogtans hard gewerk moet word om juis deur verskeie middele soos wysbegeerte, ander literêre tekste, dagblaie en tydskrifte 'n beter prentjie te kry oor die konteks waar die Woord van God profeties gespreek moet word. Ook hier moet moontlike ideologiese kontekste egter nie uit die oog verloor word nie. Hierdie beskrywings van Smit word baie effektief met die woord *wysheid* beskryf. Dit is onder hierdie noemer wat die genoemde aspekte van die hermeneutiese proses wat in die ondersoek na vore gekom het, saamgevat sal word.

Dit moet sekerlik eerstens genoem word dat die Augustiniaanse werklikheidsbeskouing steeds aangemeld het as die Skrifgetroue wyse waarop wysheid in die spesifieke konteks neerslag vind. Hierdie oorkoepelende aanspraak maak dit moontlik om nie so in die partikuliere te verval dat daar eintlik niks vir 'n volgende konteks gesê kan word nie. Die wyse waarop dit wel in 'n bepaalde konteks vergestaltung kry, vra telkens sy eie aandag. Dit het met die uitbreek van die reformasie, en weer ten tye van die Eerste Wêreldoorlog, duidelik na vore getree dat wanneer groot krisisse opduik, die ware troos nie lê by 'n positiewe antropologie nie, maar 'n realistiese diepgrypende Augustiniaanse mensbeeld wat die mens aan hom of haarself voorstel in al hul gevallenheid soos hul sonder God, ja meer nog, onder sy oordeel is. Juis binne hierdie realiteit is

dit moontlik om mense met die verrassend genadige God van die Bybel te troos soos Hy Hom in Christus aan ons geopenbaar het.

Dit is dan ook verblydend om waar te neem hoedat juis Augustinus vandag weer met nuwe belangstelling in postmoderne kringe gelees word. Dat juis Augustinus as proto-eksistensialis beskryf word, spreek boekdele. Dit bevestig vir die Christen dat die ervaringsmatige kant van ons lewe ook deur Christene toonaangewend uitgeleef kan word. Binne die huidige klimaat wat dikwels belangstelling in die verlede het, maar dan telkens neig om die verlede deur die bril van die hede te sien en nie werklik daardeur gekorrigeer wil word nie, moet daar egter gewaak word om die volle Augustinus toe te eien en nie die postmoderne Augustinus nie.

Dit is egter wel insiggewend dat die ervaringsmatige kant nie net by Augustinus nie, maar ook by Luther en Calvyn waarneembaar is, op so 'n wyse dat niemand minder nie as Schleiermacher dit van Calvyn toegee. Word daar ondersoek ingestel hierna, staan een saak by Augustinus, sowel as Luther, sowel as Calvyn uit – hulle was manne van die Woord. Die verblydende wete dat direkte kontak met die Skrif teoloë nie afstomp nie, maar juis lewend hou, behoort elke teoloog kragtig te bemoedig. Dit is juis eerder spekulatiewe filosofieë los van die Skrif wat ons van die persoonlike God van Abraham, Isak en Jakob, die Vader van ons Here Jesus Christus, weghou. Om dus in die verstaanspiraal waarvan Smit praat, opgeneem te word, beteken dat daar naby die Skrif self gebly en geleef moet word. Dit is die basiese voorwaarde vir egte aangegrepenheid, en egte ervaring. Dit het 'n basiese Augustiniaanse wêreldbeskouing tot gevolg waarbinne met wysheid geluister en geleef word oor die spesifieke toepassing daarvan in die spesifieke konteks.

Indien kontekstualisme egter vermy wil word, beteken dit dat daar ook 'n basiese bewustheid sal wees van die tydsgees en ideologiese invloede wat mag insypel. Wat genoem is as invloede onder die werkingsgeskiedenis moet ook in die eie konteks van toepassing gemaak word. Gebeur dit nie, kan die affektiewe misgissing so maklik posvat, naamlik dat nie die Woord van God self nie, maar eerder die emosies wat die Woord sneller as woord beleef word. Binne die hedendaagse klem op hoordershermeneutiek is dit 'n wesenlike gevaar. Die weg van wysheid lê dan daarin om enersyds gelei te word deur die klassieke ortodokse tradisie van die kerk en andersyds om wysgerig bewus te wees van die filosofiese strominge van die verlede en die hede. In hierdie verband moet die Kantiaanse natuur-vryheid denkstrukture en spesifiek die irrasionalistiese kant van die moderne Nominalisme beslis in die postmoderne tydvak in die oog gehou word. Veral die eksistensialisme en pragmatisme as manifestasies hiervan kan nie geïgnoreer word nie. Op teologiese gebied beteken dit dat enige prosesteologie of monistiese teologie of metaforiese teologie met gesonde agterdog beskou behoort te word. Die hedendaagse

beklemtoning van die sosiale konteks van elke groep as verwysingspunt en vormer het ook die ironiese gevolg dat groepsideologie makliker as tevore gesanksioneer kan word, spesifiek dié van die groep wat met hierdie beklemtoning werk. Wanneer alle heil as Christelike heil in die eie konteks verstaan word, is daar aanduidings dat die algemene en besondere genade nie meer onderskei word nie en die netto effek hiervan sal dan wees dat die ore nie meer werklik gespits vir die Woord van God sal wees nie.

Die verband tussen die romantieke tydperk en die postmoderne tydperk kan ook help om bewus te wees dat tipiese Schleiermacher-sentimente — nou toegepas op die groep — tiperend van die postmoderne konteks mag wees. Die beklemtoning van paradokse, gesprek met ander godsdienste op basis van dieselfde ervaringe, en beskrywinge oor God wat eerder as antropologiese projeksie beskryf moet word, moet binne die postmoderne konteks meer as tiperend ideologiese insigte en minder as teologiese insigte waardeer word. Die stortvloed voorbeelde daarvan in dagblaie en tydskrifte mag dan eerder dien as apologetiese materiaal waarop die strale van die Woord van God moet val, terwyl die oog vir God se algemene genade ook nie toegehou word nie. Apologetiek was nog altyd deel van die kerk se verstaan en verkondiging van die evangelie.

Sedert die vroegste tye was dit al nodig om so aan allegoriserings te ontkom. Soos aangetoon, is daar 'n baie sterk verband tussen allegorie, kontekstualisme en korrelasie-teologie. Dit is juis so dat die wêreld van die hoorder die verwysing vir die wêreld van die teks word, in plaas van omgekeerd. Hierdie omskakeling is fataal en bring doofheid mee vir die lewende stem van die evangelie (*viva vox evangelii*). Dit is juis waarom benaderings soos die van Schleiermacher, Bultmann, Ricoeur en Tracy uiteindelik afgewys word en denkskole soos die universiteite van Tübingen en Chicago nie vir die reformatoriese teologie aanvaarbaar is nie. Wat meer is, dit word 'n eenvoudige toetssteen om vele teologieë uit te ken wat nie aanvaarbaar is nie – heers die konteks oor die Woord, of andersom? Anders gestel, wanneer dit nie meer gebeur dat die Woord die mens en sy konteks interpreteer op wyses wat teen ons grein ingaan nie, wanneer die Woord nooit meer ons teenstander (*adversarius*) is wat ons verander nie, behoort die profetiese sirenes lankal aan te gegaan het.

Uiteindelik is daar een konteks waar die besondere verwagting mag leef dat die lewende Woord van God vir die eie konteks gehoor sal word. Dit is die konteks van die kerk. Hier behoort die wysheid van die eeue werksaam te wees om rigtinggewend in die hede te kan aandui wat in pas is met die Woord van God. Die onvermydelikheid van 'n bepaalde konteks, die onvermydelikheid van 'n bepaalde werkingsgeskiedenis behoort die voorneme te versterk om dié konteks op te soek wat daarop bedag is om meer as enige ander instelling God se Woord te eer.

Juis daarom behoort die kerk die plek en konteks te wees waar die beginsel van *sola scriptura* in die Tradisie I-benadering kan gedy. Wanneer dit op so 'n wyse geskied dat beide die tradisie en die eie konteks ondergeskik aan die Skrif bly, kan verwag word dat God sy Woord in sy genade in die hede 'n lewende Woord vir ons sal maak.

Dit is op hierdie Augustiniaanse weg wat hierdie studie ingelig verantwoording wil doen oor teologies hermeneutiese uitgangspunte waarvoor daar gekies word. Dit is ook die weg waarop hierdie transmoderne benadering sy werk wil voortsit met behulp van die woorde *skoonheid*, *harmonie* en *wysheid*. Die vraag wat nou ontstaan is: Wat sou gebeur as nie net sekere aspekte van die hermeneutiese proses onder die noemers van skoonheid, of harmonie of wysheid getipeer word nie, maar die hele teologies-hermeneutiese proses telkens afsonderlik onder een van hierdie gesigspunte as lens beskou word? Met ander woorde, die hele hermeneutiese proses word nou drie maal deurloop, met telkens 'n ander aspek van die drie fases wat Smit geïdentifiseer het wat as die lens op die hele proses dien. Dit is op hierdie opwindende proses waarop daar in die volgende hoofstukke ingegaan word.



## DEEL II

### HOOFSTUK 3

### SKOONHEID

#### 3.1 INLEIDING

Pascal (1995:193) het by geleentheid gesê dat die mens byna altyd tot geloof kom, nie deur bewyse nie, maar deur dit wat aantreklik is. Hy stel dan dat dit nie die edel weg is nie, onwaardig en vreemd, en juis daarom weier almal om dit te erken. Vandag word dit dalk meer ruitelik erken: Ons word bekeer deur dit wat ons bekoor.

Die mens word op 'n diep wyse deur skoonheid geraak en daar is reeds in hierdie studie gewys op die reaksie van die Romantiek teen die rasionalisme wat ingehou het dat die toegangspoort van die estetiese as die beter weg na waarheid gekies is. Daar is ook gewys op die postmoderniteit wat hierdie sentimente bewustelik voortsit. Is die keuse vir die woord *skoonheid* hier dus alreeds teken van die postmoderne aard van hierdie studie? Hierop is die antwoord dat die transmoderne idee juis die volle swang van die geskiedenis deur beide modernisme en postmodernisme wil verreken. Wanneer hier gekies word vir die woord *skoonheid*, wil daar wel erkenning verleen word aan die feit dat ons deur skoonheid hartgrondig geraak word, maar dan skoonheid wat nie losgemaak word van waarheid nie en juis met prag skitter omdat dit ook waar is. Jones (in Jones & Wilson 1998:21, 22) verduidelik hierdie verband tussen skoonheid en waarheid aldus:

*Why are we so confident that beauty isn't a path to truth? More modern lies I suspect. Scripture tells us that God beautifies a people by salvation (Ps. 149:4) and that holiness itself is beautiful (Ps. 29:2). If beauty points us to salvation and holiness, then beauty points us to truth.*

Wanneer hierdie tekste nagegaan word, is dit duidelik dat skoonheid ook met eer en heerlikheid vertaal sou kon word. Daarom het iemand soos Bavinck (GD II:256-259) moeite met die woord skoonheid. Hy stel dat die begrip skoonheid van God (*pulchritudo Dei*) wel gebruik is deur die kerkvaders, skolastici en Rooms-Katolieke teoloë maar dat die Bybelse woord vir dit wat bedoel word, eerder heerlikheid is. Protestantse teoloë, sê Bavinck, praat eerder van die *majestas* en *gloria Dei*. Wentsel (1987:465-467) gaan op die saak in en kom tot die gevolgtrekking dat Bavinck hierin te skerp is. Hy vind 'n anti-estetiese tradisie wat vanaf Zwingli werksaam is en wat in Nederland dieper deurgewerk het as in Calvyn se teologie. Verwysend na Von Balthasar met sy verbandlegging van heerlikheid en teologiese estetika, is Wentsel van mening dat ook die

Protestantse dogmatiek hieraan meer aandag moet bestee. Die idee van die skoonheid van God vind Wentsel dwarsdeur die Skrif. Venter (2006:218) wys dan ook daarop dat estetika nie 'n luuksheid vir die teologie is nie en wys ook op teoloë wat die begronding van skoonheid juis in die Trinitariese lewe van God wil begrond. Hierdie studie sluit op bepaalde voorwaardes implisiet hierby aan. Skoonheid funksioneer hier veral as idee om iets te verwoord van die noue verband tussen bekoring en bekering. Kortom: doksologie. Skoonheid staan in direkte verband met verlossing en heiligheid soos deur Jones hierbo uitgewys. Skoonheid staan ook in verband met twee ander sake — waarheid en goedheid — waaroor Wilson (in Jones & Wilson 1998:26) belangrike woorde kwytraak:

*In order to recover a sense of the beautiful, we must come to see it in connection with the two other questions – ‘What is true?’ and ‘What is good?’ ... Theology is seen by us as a dry and dreary pursuit, conducted by scholars who, to use a phrase of Keats, cough in ink ... Sound theology leads always to the love of beauty. When there is no love of beauty, we may say, reasoning “modus tollens”, that there is no sound theology.*

Dit is wat hier beoog word. Doksologiese teologie dra noodwendig die idee van skoonheid wat diep in die wese van waarheid ingegraveer is. McGrath (2002:87, 243-244) wys byvoorbeeld in die teologie van die befaamde Jonathan Edwards daarop dat die skoonheidsaspek wat in sy Calvinistiese teologie so 'n belangrike plek ingeneem het, nie dieselfde waardering gevind het by sy navolgers nie en dat dit uiteindelik 'n minderwaardige toonaard aan die navolgers se teologie verleen het.

Die transmoderne idee wil graag hierdie afdeling begin met die spesifiek doksologiese motief van skoonheid as eerste uitdrukking van dit waaroor dit in die teologie gaan. Die wyse waarop dit gedoen word, is om eerstens aan die hand van die model van Sayers analogies ondersoek in te stel of daar raakpunte is en of hierdie transmoderne idee iets uit Sayers se model kan leer wat gemaklik getransponeer kan word. Ook die wyse hoe die transponering mag plaasvind, sowel as verskil in uitgangspunte met ander studies wat ook grammatika as metafoor gebruik kom aan die orde. Daarna word voortgegaan om op reformatoriese wyse ondersoek in te stel na 'n spesifieke brugdisipline wat in diens van hierdie idee kan staan.

## ANALOGIE MET SAYERS

Aan die hand van die *Trivium*-model van die Middeleeue, identifiseer Sayers die eerste fase as die grammatikale fase. Hier moet die basiese “taal” van enige vakgebied eers aangeleer word.<sup>78</sup>

Sayers ([1947]1991:156) is van mening dat elke vakgebied sy eie basiese grammatika het:

*The grammar of History should consist, I think, of dates, events, anecdotes, and personalities.... Geography will similarly be presented in its factual aspect, with maps, natural features, and visual presentment of customs, costumes, flora, fauna, and so on; and I believe myself that the discredited and old-fashioned memorizing of a few capitol cities, rivers, mountain ranges, etc., does no harm. ... The grammar of Mathematics begins, of course, with the multiplication table ... and with the recognition of geometrical shapes and the grouping of numbers.*

Dit gaan dus in hierdie benadering om die basiese “boustene” wat nodig is om enige vakgebied te begin verstaan. Dit sou daarom baie interessant wees om te verneem na wat Sayers reken die basiese “grammatika” in teologie is. Hoewel Sayers ([1947]1991:157) haar model op kinders van toepassing maak, is dit tog insiggewend dat sy die grammatikale fase wat die teologie betref aan onder meer die volgende wil wy:

*At the grammatical stage, therefore, we should become acquainted with the story of God and Man in outline - i.e., the Old and New Testaments presented as parts of a single narrative of Creation, Rebellion, and Redemption ...*

Dit is hierby wat hierdie studie wil aanhaak in dié afdeling – die verhaal van God en die mens in sy breë trekke – die Ou en Nuwe Testament as dele van een narratief van Skepping, Val, Verlossing. Daar ontstaan so ’n besondere vakgebied wat met mening herleef in die reformatoriese teologie – die vakgebied wat Bybelse Teologie genoem word. Voordat daar in diepte hierop ingegaan word, word daar net na nog ’n paar opmerkings van Sayers gekyk wat van waarde kan wees in die analogiese transponering vir hierdie studie.

As dit om die grammatikale gaan, is Sayers ([1947]1991:155) van mening dat geen vakgebied so *begrunderend* soos Latyn is nie en meen dat juis kinders meer *bevatlik* daarvoor is as wat vermoed word: “... when the chanting of ‘Amo, amas, amat’ is as ritually agreeable to the feelings as the chanting of ‘eeny, meeny, miney, moe.’”

Sayers praat oor kinders, maar dit prikkel reeds die vraag op analogiese vlak na hoe teologie ook in hierdie fase kan poog om by maksimale *bevatlikheid* oor die algemeen aan te sluit. Dit is dus

---

<sup>78</sup> Die taalmetafoor is ’n bekende analogie in die teologie. Vgl. Smit (2002:99-100) vir die ryke verskeidenheid daarvan in teologie en filosofie. Hy wys o.a. na Milbank wat selfs kan stel dat die linguïstiese wending eintlik ’n teologiese wending was.

ten minste die moeite werd om in te luister op hoe Sayers ([1947]1991:155) dit op kinders van toepassing maak ten einde toepassingsmoontlikhede vir hierdie studie te ondersoek. Sy kyk bewustelik na watter aspekte van die kind besonder vatbaar is en waarby aangesluit behoort te word:

*Observation and memory are the faculties most lively at this period; and if we are to learn a contemporary foreign language we should begin now, before the facial and mental muscles become rebellious to strange intonations. Spoken French or German can be practiced alongside the grammatical discipline of the Latin.*

## APPÈL OP DIE VERBEELDING

Sy is ook *nie* veel begaan om in hierdie fase by kinders sterk met die rasonale te werk nie. Die verbeelding is egter wel baie belangrik. Die appèl op die verbeelding moet wel duidelik met konkrete inhoud gevoed word, sê Sayers ([1947]1991:157):

*The modern tendency is to try and force rational explanations on a child's mind at too early an age. Intelligent questions, spontaneously asked, should, of course, receive an immediate and rational answer; but it is a great mistake to suppose that a child cannot readily enjoy and remember things that are beyond his power to analyze — particularly if those things have a strong imaginative appeal (as, for example, "Kubla Kahn"), an attractive jingle (like some of the memory-rhymes for Latin genders), or an abundance of rich, resounding polysyllables.*

Hierdie studie wil die appèl op die verbeelding analogies probeer inspan. Dit wil in hierdie afdeling ondersoek instel na hoe die appèl op die verbeelding met basiese kennis gekombineer kan word, ook by volwassenes, om te verseker dat 'n sterk raamwerk gelê word waarin teologiese arbeid kan gedy. Die studie wil spesifiek ondersoek instel na 'n werkswyse waar kennisname verbeeldingryk plaasvind en in terme van skoonheid uitgedruk word. Vir hierdie doel is dit belangrik om die rol van verbeelding in ons lewe nie mis te verstaan of gering te skat nie.<sup>79</sup>

Verbeelding word misverstaan indien dit bloot as ondeug vertolk word. Dit vind plaas wanneer die reformatoriese struktuur-rigting onderskeid nie ook op verbeelding toegepas word nie. Die verbeelding is in staat tot onnoembare kwaad soos reeds net na die sondeval (vgl. Gen. 6:5) blyk as van die mens getuig word dat “al die versinsels (NKJV<sup>80</sup> – “every imagination”) wat hy in sy hart bedink, altyd deur net sleg was.” Maar dan moet die kwaad hier as die verkeerde rigting gesien word waarin die verbeelding aangewend word.

---

<sup>79</sup> Die verbeelding speel oor die algemeen 'n belangrike rol in die postmoderne teologie en hermeneutiek (vgl. Green 2000). Op bepaalde voorwaardes kan die reformatoriese teologie hierby aansluit.

<sup>80</sup> New King James Version.

Die verbeelding kan egter kragtig aangewend word om die eer van God en die heil van mense te dien. Om 'n voorbeeld te noem, Horton (vgl. 2002:245) wys daarop dat wanneer ons opgeroep word om te “reken dat julle wel vir die sonde dood is, maar lewend is vir God in Christus Jesus, onse Here” (vgl. Rom. 6:11), dit gaan oor verbeeldingryke herkonfigurasie van ons identiteit.

Dit gaan egter om nog meer as dit. Vanhoozer (2005:80) stel dit sterk wanneer hy die gebrek daarvan in verband bring met woorde soos atrofieer, verlies aan kontak met opperste realiteit en geestelike wanvoeding. Hy noem dan ook die verbeelding die Benjamin van die verstandelike vermoëns (2005:280). Hy verwys na iemand soos Bernard Ramm wat lankal gesê het dat die Skrif op sowel die verstand as die verbeelding appelleer en dat die verbeelding die self baie kragtiger affekteer as konseptuele denke.<sup>81</sup>

Horton (2002:243-245) vereenselwig homself met hierdie siening van verbeelding en wys uit dat die begrip verbeelding ly onder beide konserwatisme en liberalisme omdat die verbeelding verstaan word as “maak asof”. Hy verduidelik dat dit gebeur wanneer die Bybel gereduseer word tot óf 'n dogmatiese handboek óf 'n handboek vir morele wysheid óf terapie óf bestuursbeginsels óf ideologie. Hier is geloofsverbeelding nie meer nodig nie en die voorwerp “God” word verbruik en nie meer aanbid nie. In beide konserwatiewe en liberale gevalle ontstaan so 'n neiging tot afgodery, aangesien die God van die Bybel nie op dieselfde wyse aan die orde kom as in die Skrif nie.

Die belang van die verbeelding tree ook met krag na vore in die lig van die feit dat vandag meer as ooit ingesien word dat dit nie net gaan om *wat* die boodskap van die Skrif is nie, maar ook *hoe* dit aan die orde kom.<sup>82</sup> Vorm en inhoud kan nie van mekaar geskei word sonder om die betekenis te verander nie. Dit het tot gevolg dat daar vandag in die teologie meer as tevore klem gelê word op die literêre vorm en spraakhandeling waarin die Woord van God tot ons kom.<sup>83</sup> Hierdie vorme waarin dit tot ons kom, open nuwe moontlikhede om ook te vra hoe die verbeelding juis in hierdie “hoe” vraag aan die orde gestel word.

Die vorm-kwessie bring natuurlik ook die kwessie van skoonheid ter sprake. As daar dan erken word dat vorm saam met inhoud betekenis gee, beteken dit ook dat skoonheid as idee gebruik

---

<sup>81</sup> Dit is nodig om vir 'n oomblik oor hierdie uitsprake te besin. Hou ons genoeg daarmee rekening in die opvoeding van ons kinders, katekisasie, selfs in predikante-opleiding? Die verwyte word gereeld geuite dat iemand wat opgewonde was om vir die Here te werk en passievol om uit te reik, iewers langs die pad in die teologiese opleiding dit verloor het. Dit sou 'n baie dieper ondersoek hierna vra, maar in hierdie studie wil alreeds geantwoord word dat ook die ondersoek na die verband tussen kennis en verbeelding nie in so 'n ondersoek uit die oog verloor moet word nie.

<sup>82</sup> Vir 'n kragtige betoog vir die samehang van vorm en inhoud, vgl. Nussbaum (1990).

<sup>83</sup> Vir 'n omvattende verrekening hiervan in die teologie, raadpleeg Vanhoozer (2005) se kanonies-linguïstiese benadering.

kan word om uitdrukking te gee van waardering vir die gesamentlike effek van die vorm en inhoud in die boodskap. Met analogiese gebruikmaking van Sayers se grammatikale fase word daar dus ondersoek ingestel na hoe daar op verstand met inbegrip van verbeelding appelleer word wanneer die wat en die hoe van die boodskap in terme van skoonheid uitgedruk word.

## GRAMMATIKA VAN TEKS VS. KONTEKS

Hierdie idee van grammatikale skoonheid moet spesifiek gekontrasteer word met die gebruik van die begrip *grammatika* soos wat George Lindbeck (1984) dit in die postliberale teologie inspan in sy bekende werk, *The Nature of Doctrine*. Lindbeck gebruik die begrip grammatika om die konteks van 'n bepaalde gemeenskap se teologiese bedoelings en betekenisgewing in onderskeid van ander gemeenskappe aan die lig te bring. Dit roep Wittgenstein se tese op wat stel dat konsepte verander as die taalspel verander. Hoewel die belang van konteks nie ontken word nie, kan die verskil met die postliberale idee van grammatika by Lindbeck kortliks soos volg uitgewys word: Die analogiese gebruikmaking van grammatika is hier meer teksbepaald en by Lindbeck meer konteksgebepaald. Die reformatoriese verskil sal in die volgende afdeling verder aangetoon word.<sup>84</sup>

Dit is waarskynlik ook hierdie selfde verskilpunt wat die oorsaak is vir die verskil met Smit (vgl. 2002:102-103) se genoemde voorstel wat ook met die klassieke retoriese tradisie en daarom met grammatika as metafoor werk.<sup>85</sup> In sy toepassing van die *Trivium* slaan die grammatikale fase nie net op die inhoud van die Skrif nie, maar ook op die hele worsteling om verstaan in die geskiedenis, waarskynlik om die konteks en kondisionering van ons Skrifinterpretasie beter te probeer verreken.

Juis hier wil hierdie studie bewustelik 'n ander weg bewandel. Dit wil die grammatikale fase baie digter by die inhoud van die Skrif self hou. Hierop sou geantwoord kon word dat Smit se werkwyse eerliker is in die sin dat dit erkenning wil verleen dat ons nie as neutrale mense nie, maar as mense met 'n geskiedenis en konteks na die teks van die Skrif gaan. Hierdie oorbeklemtoning van die sosiale kondisionering van ons arbeid, tesame met die irrasionalistiese inset van die Nominalisme, kan egter ook veelheid ten koste van eenheid beklemtoon. Terwyl daar nou sprake was van Latyn, sal 'n beeld hieroor ingespan word om duidelik te maak hoe die grammatika-metafoor hier werkzaam wil wees en wat ook aansluit by hoe Smit die taalmetafoor inspan. Smit (2002:106) wys na aanleiding van ons verskillende kontekste daarop dat daar met behulp van die taalbeeld gesê kan word dat daar wat die geloof betref, geen moedertaalsprekers

---

<sup>84</sup> Vgl. 4.6.

<sup>85</sup> Vgl. 1.3.

is nie, maar slegs dialekte. Hiermee kan akkoord gegaan word. Dit hang egter baie af van waar die beklemtoning in hierdie konstatering wat met beide eenheid en veelheid te make het, geplaas word. Is die beklemtoning op die dialekte of op die dialekte van die een taal?<sup>86</sup> Eenheid en verskeidenheid hoef nie teenoor mekaar te staan nie. Latyn is byvoorbeeld 'n taal met verskillende dialekte, maar dit bly Latyn wat met basiese vervoegings werk, ook in enige dialek. So wil hierdie studie ook eerder die klem plaas op die basiese vervoegings van die een taal en dit later uitvoeriger verdedig dat die Skrif steeds te midde van vele kontekste en hermeneutiese winde, die koersbepaler (*sola scriptura*) bly en die middel is waardeur die Heilige Gees ons leer om soos Luther dit gestel het, nuut te vervoeg.

### 3.2 BYBELS-TEOLOGIESE SKOONHEID

Dit is die oortuiging van die skrywer dat die reformatoriese wyse van Bybelse teologie die moontlikheid bied om in terme van die vereistes vir hierdie grammatikale fase, die verbeelding grondleggend en bevatlik met skoonheid aan te gryp. Hierdie oortuiging is eerstens in die Skrif self gegrond. Die Christologiese hermeneutiek waarvan daar hier sprake is, is terug te herlei na die hermeneutiek van Christus en die apostels self (Joh. 5:46; Joh. 8:56; Luk. 24:44; Mat. 1:22-23; 1 Kor. 10:4; Gal. 4:24; 1 Pet. 1:10-12). Die Here Jesus het self verklaar dat Moses van Hom geskrywe het en het na sy opstanding uit die wet, profete en geskrifte alles aangetoon wat op Hom betrekking het. Die apostels het hierdie hermeneutiek in hul geskrifte voortgesit. Die klassieke belewenis hiervan word verwoord deur die Emmausgangers in Luk. 24:32:

*... Was ons hart nie brandende in ons toe Hy met ons op die pad gepraat en vir ons die Skrifte uitgelê het nie?*

Vir elkeen wat erns maak met die belydenis van *sola scriptura* is dit 'n ernstige vraag wat om te maak met die hermeneutiek van Christus en die apostels. Was dit bloot deskriptief en in aansluiting by die uitlegmetodes van daardie tyd, of het ons te make met basiese beginsels en patrone van Skrifuitleg wat ononderhandelbaar is vir hulle wat glo dat Christus waarlik die sin van die geskiedenis en sin van die Skrifte is? Hierdie hoofstuk toon aan dat die reformatoriese wyse van Bybelse teologie uitnemend geskik is om steeds diensbaar te wees om brandende harte op die wek. Die rede is onder meer omdat dit die geleentheid bied om in die verbeelding aangegryp te word deur 'n skoonheid wat teologies, literêr en geskiedkundig op ons appelleer.

---

<sup>86</sup> Hierdie vraag blyk telkens baie belangrik te wees binne postmoderneit. Dit sluit aan by Vanhoozer (2005:289) se onderskeid tussen perspektief en aspektief.

Inleidend kan daar gewys word op twee groot uitsprake van Frame en Goldsworthy wat hierdie oortuiging versterk. Frame (1987:207) verwys uit ondervinding met teologiese studente na Bybelse teologie as die plek wat hulle dikwels as 'n fassinerende verrassing beleef:

*Biblical theology is an exciting discipline. Seminary students often find it a fascinating surprise. As developed by Reformed biblical scholars like Geerhardus Vos, H. N. Ridderbos, Richard B. Gaffin, and Meredith G. Kline, biblical theology opens the Scriptures in a fresh new way.*

Ook Graeme Goldsworthy (2002a:280) sluit hierby aan en gaan verder en kan Bybelse teologie selfs die polsslag van bediening en opvoeding noem:

*... biblical theology needs to be the heart of our preaching and of all Christian education in the local church ...*

Is Goldsworthy ekstreem in sy opmerkings? Waarom beleef studente Bybelse teologie dikwels as verrassend vars volgens Frame? Waarom moet spesifiek hierdie dissipline onder die noemer van skoonheid as die eerste van 'n drietal struktureringsprinsipes voorgestel word?

Eerstens word die staanplek van hierdie vakgebied bevestig as die belang van 'n brug tussen eksegetiese en sistematiese teologie in ag geneem word wat inleidend reeds aan die orde gestel is.<sup>87</sup> Meer as een teoloog (vgl. Heyns 1987:23-27; Carson 2000:CD) suggereer of is van mening dat Bybelse teologie 'n noodsaaklike brugdissipline tussen eksegetiese en dogmatiek is. Die belangrikheid en waarde van 'n brugdissipline kan eenvoudig nie onderskat word in enige opset waar die eenheid deur die veelheid bedreig word nie.

Dit is egter nie bloot die posisie van hierdie vakgebied wat dit bevestig nie. Dit is veral die inhoud wat bevestigend werk dat skoonheid een van die beste wyses is om dit te beskrywe waarvoor dit in Bybelse teologie gaan. Daar word hier begin met die betoog aan die hand van die vader van gereformeerde Bybelse teologie, Geerhardus Vos. In sy inaugurale rede (vgl. Vos [1894]1980:3-24) bied Vos vyf basiese aansprake wat sedertdien op verskillende wyses herhaal is. Wat hierdie studie doen, is om die punte aan die orde te stel maar dan vir die teenswoordige tyd verder op te dateer en te verdiep. Hierna sal daar ook bykomend by Vos verdere redes aangedui word waarom hierdie veld so uitnemend geskik is om as basiese brugbaken in die teologiese proses te dien.

---

<sup>87</sup> Vgl. Diagram 1.



### 3.2.1 ORGANISATORIESE SKOONHEID

Die wonder van die organisatoriese struktuur van die Skrif word deur middel van Bybelse teologie op so 'n voortreflike wyse aan die orde gestel. Hierdie studie wil aansluitend hierby dit berekend as organisatoriese skoonheid beskrywe. Vos ([1894]1980:21-22) verwoord dit so:

*It shows ... that in the Bible there is an organization finer, more complicated, more exquisite than even the texture of muscles and nerves and brain in the human body; that its various parts are interwoven and correlated in the most subtle manner, each sensitive to the impressions received from all the others, perfect in itself, and yet dependent upon the rest, while in them and through them all throbs as a unifying principle the Spirit of God's living truth.*

Vos reken dat hierdie organisasie die student van die Bybel behoort te oortuig dat God self die vakman is. Hy vergelyk dit selfs met die sogenaamde Godsbewys van ontwerp. Selfs al sou bogenoemde vanweë die konnotasie met die sogenaamde Godsbewys juis daarom nie oortuig nie, moet dit wel erken word dat dit op die wedergebore Bybelstudent bevestigend inwerk en nuwe waardering laat ontstaan vir die boodskap van die Bybel as die komplekse organisasie van die Skrif begin skitter.<sup>88</sup>

### 3.2.2 ARGITEKTONIESE SKOONHEID

Vos se tweede argument sluit hierby aan. Behalwe vir die organisasie wys hy ook op die organiese geheel. Hy wys daarop dat juis hierdie waardering van die organiese geheel van die Bybel die beste teenvoeter is teen vernietigende kritiese teorieë. Die innerlike disorganisasie van die Skrifte word juis so makliker uitgeken. Dit is juis hier waar talle histories-kritiese werksywyses met hul eie konstruerings uitgeken word, maar nie in defensiewe sin nie. Vos ([1894]1980:22) verduidelik:

*It thus meets the critical assaults, not in a negative way by defending point after point of the citadel, whereby no total effect is produced and the critics are always permitted to reply that they attack merely the outworks, not the central position of the faith; but in the most positive manner, by setting forth what the principle of revelation involves according to the Bible, and how one part of it stands or falls together with the others. The student of Biblical Theology has the satisfaction of knowing that his treatment of Biblical matters is not prescribed for him exclusively by the tactics of his enemies, and that, while most effectually defending truth, he at*

---

<sup>88</sup> Die irrasionalisme van postmoderniteit is geneig om iets soos komplekse organisasie maklik na mistisisme te herlei. Hier is die bedoeling om juis aan te toon dat die rasionele ingespan word en die verbeelding betrek word om kompleksiteit te waardeer.

*the same time is building the temple of divine knowledge on the positive foundation of the faith.*<sup>89</sup>

Ook Vos se beeld van die “temple of divine knowledge” appelleer op kennis wat in terme van argitektoniese skoonheid beskrywe sou kon word. Dit suggereer weereens eenheidsvisie gepaar met ’n oog vir verskeidenheid. Insiggewend genoeg het ons hier ook te make met ’n sterk argument van koherensie – iets wat binne postmoderne konteks baie hoër aangeslaan word en wat daarom in die huidige konteks ’n definitiewe gehoor en nuwe waardering behoort te vind. In die kringe van die Radikale Ortodoksie by iemand soos John Milbank (1990:1, 279) sou dit besondere weerklank kon vind. Hierdie beweging is juis daarop uit om eerstens die pseudo-teologiese karakter van sogenaamde neutrale bewegings aan die kaak te stel, waarna daar dan op “apologetiese” wyse gepoog word om te oortuig (“persuade”) van die beter alternatief deur as’t ware die “neutrale” verhaal te oortref met ’n beter verhaal (vgl. 1990:330). Die eenheidsvisie met ’n oog vir verskeidenheid word hier nou eerder met behulp van verhaal verstaan. Tog is daar verband met Vos se argitektoniese beeld. Die beste apologetiek is volgens Milbank om soos volg te werk te gaan: Nadat die onderliggende narratief van die teenparty aangetoon is, die heerliker uiteensetting van die eie narratief so weer te gee dat dit die verbeelding aangryp en oortuig dat dit wel die beter weergawe is.

Dit is wat Vos ook reeds met sy argitektoniese beeld wou sê. Daarmee word die belangrikheid van Bybelse teologie bevestig aangesien dit juis hier is, sê Vos, waar Bybelse teologie alreeds die skoonheid van die verhaal in sy organiese eenheid aantoon. Hiermee is reeds ’n verband gelê met narratiewe skoonheid – iets wat Vos ook reeds gesuggereer het.

### 3.2.3 NARRATIEWE SKOONHEID

Vos ([1894]1980:23) voer verder aan dat daar deur Bybelse teologie nuwe lewe en varsheid gegee word aan ou waarhede. Die rede waarom dit so is, voer Vos veral terug na die dramatiese belang wat veral deur die historiese aanpak aan die lig kom.:

*It is certainly not without significance that God has embodied the contents of revelation, not in a dogmatic system, but in a book of history, the parallel to which in dramatic interest and simple eloquence is nowhere to be found.*

Veral hierdie saak is in die onlangse verlede op nuwe wyses waardeur. Bartholomew en Goheen (2010:internet) wys daarop dat daar oor verskeie dissiplines heen in die onlangse verlede

---

<sup>89</sup> Let op Vos se kombinasie van fondasionele taal met koherensie. In hierdie benadering sluit korrespondensie en koherensie mekaar in. Dit is een van die argumente (vgl. McGrath 2002:38; Carson 2004:53) teen postmoderne benaderings wat korrespondensie en koherensie teenoor mekaar wil afspeel. Vgl. ook 4.7 vir ’n verdere bespreking van fondasionalisme.

besondere waardering na vore getree het vir die narratiewe benadering. In die velde van filosofie en teologie is die huidige narratiewe waarderings redelik bekend. Name soos die van Paul Ricoeur, Alasdair MacIntyre en Charles Taylor word met betrekking tot filosofie genoem. Met betrekking tot die teologiese wêreld noem Bartholomew en Goheen die name van die volgende drie bekende denkskole: Yale, met name soos Frei, Lindbeck en Hauerwas wat aan hierdie denkskool georiënteer is; Chicago met die hoofname van Tracy en Ricoeur; California, met die hoofnaam van McClendon. Al drie hierdie denkskole gaan op 'n eie wyse te werk, maar almal werk berekend met die narratief.

Bartholomew en Goheen wys ook daarop dat daar binne verskillende teologiese velde met die narratiewe aksent gewerk word. Spesifiek die velde van pastorale teologie, etiek, homiletiek en missiologie word genoem. 'n Paar gesaghebbendes wat deur hulle genoem word se kernsienings sal hier herhaal word om die invloedryke belang van Bybelse teologie aan te toon. Die pastorale teoloog Gerkin (1986:26) stel in sy werk, *Widening the Horizons*, die volgende:

*All things human are in some way rooted in, or find their deepest structural framework in a narrative or story of some kind.*

Ook Stanley Hauerwas (1983; vgl. Hauerwas & Jones 1989) werk sterk in sy etiek met die Bybelse verhaal en beskou die verhaal as 'n basiese wêreldbeskoulige kategorie. Dit is veral Leslie Newbigin (vgl. 1989:33-38, 89) wat binne die missiologie baie hiervan maak. Newbigin stel vanuit sy ervaring dat die kulturele verhaal van 'n gemeenskap eers grondig deur die Bybelse verhaal uitgedaag moet word, voordat daar verwag kan word dat die wêreldbeskoulige van iemand of 'n groep werklik verander sal word. Bartholomew en Goheen (2010:internet) verduidelik dit dan so:

*If the story of the Bible is fragmented into bits (historical-critical, devotional, systematic-theological, moral) it can easily be absorbed into the reigning story of culture. Newbigin's recognition of this, and thus his passion for the importance of seeing the Bible as one story, comes from his missionary experience. In India he saw how easy it was for the Bible to be absorbed into a more comprehensive and alien worldview. The Bible as one comprehensive story in contrast to the comprehensive worldview of Hinduism was a matter of life and death.*

Uit Newbigin se werk is dit duidelik hoe nou die verband tussen universele geskiedenis, universele verhaal en universele wêreldbeskouing is. Dit gaan uiteindelik om wêreldbeskoulige vorming in hierdie vakgebied. Vos se waardering vir die unieke van die historiese aanpak verdiep dus in die hedendaagse waardering van die narratief op voorwaarde dat narratief en

historiese verwysing nie van mekaar geskei word nie.<sup>90</sup> Dit gaan hier oor 'n benadering wat vrug dra oor die hele veld van die teologie heen en behulpsaam is met vestiging van 'n raamwerk en wêreldbeskouing wat sin aan die hele lewe gee.

Die krag van die verhaal as universele geskiedenis tree juis via Bybelse teologie uitmuntend na vore en verskaf die raam waarbinne 'n lewenskragtige wêreldbeskouing tot uiting kan kom. Hierdie saak kom baie duidelik na vore as gelet word op die nuutste uitgawe van Al Wolters ([1985]2005:119-143) se bekende en dikwels vertaalde reformatories-wêreldbeskoulike boekie, *Creation Regained*. In hierdie werk is daar in die nuutste uitgawe juis 'n addendum saam met Goheen bygewerk, wat die krag van die groot verhaal as 'n wêreldbeskoulik-vormende saak waardeer. Bybelse teologie wat by uitstek diensbaar daaraan is om die “groot verhaal” aan die lig te bring, word hiermee per implikasie bygetrek in die nuutste denke oor wêreldbeskouing. Die sou as een van die hermeneutiese bydraes van postmoderniteit beskou kon word dat dit so kragtig en omvangryk aantoon wat die waarde van die verhaal is om te beskrywe hoe mense die wêreld sien en verstaan (vgl. Brown 2007:44).

Lusk (2004a:internet) kan oor hierdie saak opmerk dat opnuut besef moet word dat die Bybelse teologie nie 'n filosofie of 'n ideologie is nie, maar 'n (ware) verhaal. Reagerend op die bekende werk van Sayers (2004), *The Dogma is the Drama*, vra hy of dit nie dalk soos volg gestel moet word nie: “The drama is our dogma.”

Hoe die Bybel se groot verhaal beskou moet word binne hedendaagse kritiek op die meta-narratief is natuurlik 'n belangrike vraag. Is dit bloot nog 'n “grand-narrative” wat onderdrukkend is? Smith (2006:59-79) het onlangs uitgewys dat daar opnuut nagegaan moet word wat Lyotard se oorspronklike doel met die woord “grand narrative” was. Hy toon aan dat Lyotard juis sekulêre denkskemas in die oog gehad het wat bedoel om objektief vanuit 'n onbevange kyk op die werklikheid oordele te vel. Hy wys dan daarop dat hierdie kritiek eerder teen die sogenaamde neutraliteit van die sekulêre beskouings gewig dra en dat die Bybelse verhaal nie hieraan skuldig is nie. Iemand soos Westphal (vgl. 2001:viii) verkies gevolglik om eerder van mega-narratief te praat. Self al sal sou daar diegene wees wat hierdie benadering van 'n meesternarratief as verdag beskou, kan gewys word op die opmerking van Middleton en Walsh (1995:75). Hulle stel dat dit nie noodwendig net groot verhale is wat onderdrukkend is nie en het verder twyfel daaroor of postmoderne benaderings nie ook met 'n benadering werk wat 'n groot verhaal veronderstel nie. Bartholomew en Goheen (2010:internet) se stelling dat 'n groot

---

<sup>90</sup> Vgl. Trimp (1991:180-195) se kritiek op narratiewe benaderings wat die heilshistoriese aard van die Bybel versluier.

verhaal onvermydelik is, dra dus gewig en die vraag na 'n bedekte meesternarratief wat in postmoderniteit werksaam is, is die moeite werd om te ondersoek. Die saak waarom dit hier gaan hoef nie van modernisme beskuldig te word nie. Bartholomew en Goheen noem die genre waarin die hele Bybel tot sy volle reg kom na aanleiding van 'n bydrae van Baucam 'n “non-modern narrative”, en 'n “capricious narrative” na aanleiding van 'n bydrae van Peterson. Hierby sou ook die benoeming van Tolkien (1981:100) – “eucatastrophy” – genoem kon word. Hoe dit ook benoem word, die saak waaroor dit gaan, is dat die narratiewe aard van die Bybel nie ontken kan word nie en dat dit juis langs die weg van Bybelse teologie is wat hierdie aard na waarde getakser kan word. Die verband met Vos wat reeds die historiese benadering se dramatiese belang kon waardeer en waarop daar voortgebou kon word, word goed saamgevat as Bartholomew en Goheen (2010:internet) hieroor die volgende kan sê:

*It is apparent from the above that the impetus toward the recovery of the Bible as one story has been polyphonic – voices in philosophy, theology, ethics, and practical theology push us in this direction. ... Irenaeus worked with a narrative understanding of the Bible as a whole. The redemptive historical approach to the Bible, stemming from Calvin and exemplified in Geerhardus Vos and Herman Ridderbos, also works with an understanding of the Bible as one unfolding story, although it precedes the contemporary stress on literature and narrative.*

Hiermee word die verbandhoudende literêre skoonheid alreeds opgeroep, maar hierna word teruggekeer nadat al vyf van Vos se waarderingse verdiepend aan die orde gekom het.

### 3.2.4 DIENENDE SKOONHEID

Vos ([1894]1980:23) wys in die vierde plek op die belangrikheid van Bybelse teologie, spesifiek met betrekking tot sistematiese teologie. Hy reageer sterk teen die opinie dat Bybelse teologie sistematiese teologie as Skriftuurlik ongefundeerd uitwys. Hy wys wel daarop dat die twee dissiplines met twee verkillende konstruktiewe beginsels werk – sistematiese teologie s'n is sistematies en logies en Bybelse teologie s'n is histories. Vos ([1894]1980:24) gaan selfs so ver as om te stel dat dogmatiek die kroon is wat groei uit al die werksaamhede van Bybelse teologie. Hierdie uitspraak sou in twee rigtings verstaan kon word. Dit sou enersyds verstaan kon word dat Bybelse teologie kulmineer in dogmatiese teologie. Dit sou egter ook so verstaan kon word dat dogmatologiese teologie baie meer Bybels-teologies van aard moet wees. As voorbeeld van laasgenoemde oortuiging kan Richard Gaffin (1976:298) genoem word. Hier val die fokus spesifiek op die wyses waarop Bybelse teologie in beide rigtings diensbaar aan dogmatologiese teologie mag wees, en daarom ook bevestiging vind vir die funksie as brugdissipline. Om egter effektief te dien, beteken ook dat die bereidheid daar moet wees om gedien te word. Dit kom eerste aan die orde.

Die dienende funksie van Bybelse teologie neem af wanneer dit nie meer bereid is om ook self gedien te word nie. Bybelse teologie kan eenvoudig nie sonder die insigte van die sistematiese teologie werk nie, veral nie as dit konfessioneel wil wees nie. Dit was juis een van die hooforsake van die afvallige rigting wat dit sedert die agtiende eeu ingeslaan het – dat Bybelse teologie nie konfessioneel gebonde gebly het nie en daarom dikwels onbewus die denkraamwerk van die heersende filosofiese stroom aangeneem het.<sup>91</sup>

Frame (1987:209-212) skroom nie om die konsekwensies van 'n vereensydiging uit te wys nie. Hy wys daarop dat die historiese benadering van Bybelse teologie ook nie volle reg kan laat geskied aan die volheid van die openbaring nie en nie die beheersende prinsipe gemaak moet word nie. Die gebruik van meer Bybelwoorde is volgens hom (vgl. 1987:211) ook nie noodwendig die finale bewys dat dit meer Bybels is nie. Frame gaan voort om te waarsku teen die fanatiese waardering en hoogmoed wat mag ontstaan by aanhangers van hierdie aanpak. Hy wys ook daarop dat die anti-abstraksie argument wat geliefd is by aanhangers van Bybelse teologie nie so waterdig is nie. Niemand kan ooit in hierdie lewe volkome konkreet of volkome abstrak wees nie en daarom reken hy dat hierdie tipe argumentasie eerder laat vaar moet word (vgl. 1987:190). Sy argument het te doen met die universele teenoor die uniek individuele wat volgens hom in hierdie argument teenoor mekaar gestel word en nie op die lange duur kan standhou nie. Hierdie waarskuwings moet ter harte geneem word. Die oogmerk van die studie is dan ook juis om uiteindelik die bydrae van Bybelse teologie ook met die ander fases te komplementeer. Met dit in gedagte, kan daar voortgegaan word om spesifiek die dienende skoonheid van Bybelse teologie aan die sistematiese teologie aan die orde te stel.

Vos ([1894]1980:24) noem drie besondere wyses waarop Bybelse teologie aan sistematiese teologie diensbaar kan wees. Die eerste gaan daarvoor dat Bybelse teologie juis daartoe bydra om te wys dat om reg te glo, nie 'n luukse is nie. Bybelse teologie is diensbaar daaraan om aan te toon watter oneindige sorg die Vader gedra het om op volmaakte wyse ontvouend te openbaar wie Hy is en wat Hy vir ons redding gedoen het. So word dit duidelik dat dit nie bloot daarom gaan *dat* jy glo nie, maar spesifiek *wat* jy glo. Hy wys ook verder daarop dat Bybelse teologie op unieke wyse diensbaar daaraan is om aan te toon dat die fundamentele leerstelling van ons geloof nie berus op die bevraagtekenbare verklaring van geïsoleerde bewysplase nie. Dit word bewerkstellig, nie deur bewysplase nie, maar eerder deur organies aan te toon hoe dit uitgroeit uit die stam van die openbaring. In die derde plek wys hy ook uit dat Bybelse teologie daartoe bydrae om sistematiese teologie in lewende kontak te hou met die openbaring self, die enigste plek vanwaar krag verkry kan word om verder te ontwikkel.

---

<sup>91</sup> Vgl. 2.10 en 3.3.

Hierdie lewende, eksistensiële geloofslewe in kontak met die Skrif is alreeds in die eerste afdeling uitgewys by die reformatore. Die eksistensiële dimensie van sistematiese teologie is ook hierin begrepe. Dit is een van die redes waarom die *Institusie* van Calvyn so 'n lang rakleef tyd het. By Calvyn is Bybelse teologie en dogmatiese teologie, hoewel nog nie gedifferensieerd nie, tog ryklik geïntegreerd beoefen. So is aan die spekulatiewe teologie wat al hoe meer begin posvat het, ontkom. Dieselfde saak het ook in die praktyk vir elke predikant relevansie.

James Oscar Boyd (2010:internet) brei hieroor uit in 'n artikel met die titel *Biblical Theology in the Study and the Pulpit*. Hy beskrywe die probleem van die predikant as dikwels tweeledig: enersyds is die prediking elke Sondag dikwels losstaande en geïsoleerd van die vorige week se boodskap; andersyds verval die prediking maklik in blote bewysplase wat vir opinies gegee word. Dit veroorsaak maklik 'n onvergenoegdheid in die predikant se Bybelstudie en voorbereiding vir die prediking. Boyd kan selfs praat van 'n patologie van Bybelstudie. Hy maak dan die volgende veelseggende en vir die doel hier, ook verdiepende opmerking: "The best remedy for such pathological conditions is a liberal administration of Biblical theology." Hy voeg ook later by dat dit die beste wyse is om bepaalde modegiere en trefwoorde in kerklike kringe vry te spring.

Gaffin (1976:299) kan hieroor selfs noem dat Bybelse teologie aan die gemeente 'n meer bevredigende ervaring met die Skrif gee en dié manier is om piëtisme, sowel as intellektualisme teen te werk. Hierdie waardering van Vos bring dan ook 'n definitiewe beskuldiging na vore waarop geantwoord moet word. Dit gaan oor die beskuldiging dat Bybelse teologie die leerstellinge van sistematiese teologie op losse skroewe plaas.

Van ouds af was hierdie verwyrt werksaam op 'n wyse wat vandag nog dikwels in teologiese fakulteite gereflekteer word wanneer Ou en Nuwe Testamentici aan die een kant en dogmatici aan die ander kant in debatte slaags raak. Dit is insiggewend dat dieselfde polarisering ook plaasvind, selfs wanneer daar gepoog word om op gereformeerde wyse Bybelse teologie te beoefen. Gaffin (2002:internet), hoewel nie self beswaard teenoor Bybelse teologie nie, som die beswaar raak op as hy dit verwoord as 'n besorgdheid dat die leerstellige stabiliteit verminder deur kwynende belangstelling en vertroue in die formulerings van die klassieke gereformeerde teologie.

Hierdie beswaar het onlangs met nuwe krag opgevlam rondom die debat oor die regverdigingsleer wat in gereformeerde kringe in Amerika woed. Baie modder is oor en weer gegooi, maar in kort kan die hoofproblematiek opgesom word deur te stel dat in plaas van te soek hoe die logiese en historiese benaderings sinvol op mekaar inwerk, 'n eensydige regulering

deur of die historiese of die logiese benadering plaasvind wat nie ruimte vir mekaar wil laat om tot 'n voller, meerdimensionele sig op die geopenbaarde waarheid te kom nie. Hierdie saak sal later van die teenoorgestelde kant benader word, maar onder hierdie afdeling waar dit spesifiek gaan oor die dienende skoonheid van Bybelse teologie is dit belangrik om te noem hoe noodsaaklik die komplementerende funksie van Bybelse teologie vir sistematiese teologie is.<sup>92</sup>

Gaffin (1976:292) som hierdie komplementerende funksie so op:

*The “tendency to abstraction” of which Murray speaks as an ever present danger for systematics can be described more pointedly as a tendency to de-historicize the tendency to arrive at ‘timeless’ formulations in the sense of topically oriented statements which do not adequately reflect the ... historical, covenantal dynamic ... and so lose their vitality and meaning. Vos observes that ‘the circle of revelation is not a school, but a ‘covenant’ and that ‘the Bible is not a dogmatic handbook but a historical book full of dramatic interest.’ ... It has in view the undeniably intellectualistic tendency within traditional orthodox dogmatics as well as the rationalism of the ‘critical’ tradition.*

Hierdie dienende taak wat help om abstraksie, intellektualisme en rasionalisme teen te werk, is 'n grootse taak. Maar omdat die taak dienend gedoen word in belang van die teologie, kan dit ook beskou word as die dienende skoonheid van Bybelse teologie.

### 3.2.5 HEILSHISTORIES-ONTVOUENDE SKOONHEID

Vos se finale waardering in sy inaugurale rede gaan daaroor dat die hoogste doel van enigiets moet wees om aan God diensbaar te wees. Bybelse teologie gee op 'n unieke wyse nuwe visie op die eer van God. Die God wat na ons neerdaal en ons ontmoet waar ons is, het tot ons in die vorm van tyd wat ons kon verstaan gespreek en daarom van die beginsel van organiese groei oor tyd heen gebruik gemaak om Homself te eer. Bybelse teologie is diensbaar daaraan om eer te bring aan God deur spesifiek organies ontvouend na te gaan hoe God Homself op organies-ontvouende wyse aan ons geopenbaar het.

Ook hierdie waardering van Vos kan verdiep word. Deur die hele saak van Bybelse teologie onder die noemer van “grammatika” tuis te bring, wil die eer van God juis gedien word. Dit wil die taal van die Bybel leer praat op die wyse waarop dit na ons in die Bybel kom. Langs die weg van die ontvouende geskiedenis van die Godsopenbaring word die basiese grammatika dan aangeleer. Hierdie aanleer gaan egter om eksistensiële gewisse kennis soos wat die refomatore kennis dan ook verstaan het.<sup>93</sup> Dit gaan daaroor om tot die ware kennis van God te kom soos wat Hy Homself aan ons geopenbaar het en om in verwondering voor Hom te buig wanneer die

---

<sup>92</sup> Vir beredenering oor die omgekeerde, vgl. 4.2.

<sup>93</sup> Vgl. die Heidelbergse Kategismus, vraag en antwoord 21.



ontvouende prag hiervan deur middel van Bybelse teologie op besondere wyse voor ons skitter. Iewers in die lewe van gelowiges begin dit en dit is die oortuiging van die skrywer dat hetsy op die sendingveld, of binne die kerk en verbondsgesinne waar kinders opgevoed word, of op die terrein van teologiese opleiding, die verbeeldingryke impak van die evangelieboodskap baie nou saamhang met die waardering van die dramatiese-ontvouende verhaal van die Skrif wat in die Bybelse teologie so treffend na vore tree.

'n Praktiese voorbeeld hiervan is die werk wat deur *New Tribes Mission* (2010:internet) gedoen word. Hierdie sendingorganisasie is een van die grootstes ter wêreld en stel hul eer daarin om net daar te gaan waar die evangelie nog nooit gebring is nie. Geleidelik het die oortuiging by hierdie organisasie gegroei dat die standvastigheid van die bekeerlinge baie beter daar uitsien wanneer die Bybel in die hoofstadia van die ontvouende Godsopenbaring aan die mense verkondig is. Dit het daartoe gelei dat onder die leiding van Trevor McIlwan 'n hele stelsel ontwikkel is wat op hierdie benadering gebaseer is. Die interessante is verder dat sy metode later ook aangepas is om kinders, ook verbondskinders, oor vyftig lesse heen in te lei in die Godsopenbaring en wat ontvouend kulmineer in die verlossingshandeling van Christus. Die verband wat bestaan tussen heidene wat die eerste keer hoor en kinders wat vir die eerste keer hoor (hoewel nou binne verbondskonteks), het bepaalde raakpunte en die waarde van die ontvouende benadering van Bybelse teologie word so bevestig as praktiese werkswyse om tot doksologiese verwondering oor God in Christus te kom.

In hierdie verband is daar ook verder gegaan om aandag te skenk aan die hele kwessie van 'n mondelinge Bybel in die sendingveld. Verhaal op verhaal word progressief — heilshistories ontvouend — aan persone oorgedra in 'n nie-literêre kultuur. Persone wat hiermee gemoeid is, het bevind dat die boodskap juis so baie gouer, sonder dat literêre vaardigheid 'n vereiste is, vasgelê kan begin word. Die rede is eenvoudig. Dit sluit aan by die vermoë van die mens om besonder vatbaar vir verhale te wees. As Sayers dan haar eerste fase wou laat aansluit by die bevatlikheid van kinders, is hierdie eerste fase deur middel van Bybelse teologie besonder geskik om aan te sluit by die bevatlikheid van mense oor die algemeen. Die verband met 'n post-literêre postmoderne samelewing word deur diegene wat betrokke is by *Chronological Bible Storying* (2010:internet) ook uitgewys. Dit bevestig net verder die waarde van hierdie vakgebied, ook vir 'n postmoderne samelewing. Behalwe Vos se opmerkings wat hier met opdatering aan die orde gekom het, is daar ook 'n aantal verdere opmerkings wat sy oorspronklike betoog vir die belang van Bybelse teologie wil uitbrei. Dit sluit nou aan by sekere verdiepende opmerkings wat reeds gemaak is.

### 3.2.6 LITERÊRE SKOONHEID

Volgens Long ([1994]1996) is daar drie basiese impulse in Bybelse literatuur – ’n teologiese (of ideologiese), ’n historiese (of referensiële) en ’n literêre (of estetiese) impuls. In ’n verrykende studie oor *The Art of Biblical History*, toon Long (vgl. [1994]1996:358-387) dan die grondliggende redes aan vir die verskil tussen hedendaagse geleerdes in die teologie. Hy toon aan dat daar anti-teologiese tendense in sommige histories-kritiese benaderings is; anti-literêre tendense in sommige sosiaal-wetenskaplike benaderings; en anti-historiese tendense in sommige literêre benaderings.<sup>94</sup> Die verband met die waardering van Bybelse teologie is nou die volgende: Carson (2000:CD; vgl. 1995:21, 29) wys daarop dat die benadering van Bybelse teologie die voordeel het dat dit minder versteurend inwerk op sake soos die genre en spraakhandelinge van die teks self. Dit beteken dat Bybelse teologie se benadering beter diensbaar daaraan is dat ook die impulse van die Bybelse literatuur na vore sal tree. In ’n postmoderne tyd waarin die talige aard van teologie meer as ooit tevore besef word, is dit gerusstellend en opwindend om te weet dat iets soos die verskillende genres en spraakhandelinge van die Bybelse teks verreken word in die Bybels-teologiese omgang met die teks. Dit is egter ook belangrik om met inagneming van Long se uiteensetting, die literêre sy nooit los te maak van historiese en teologiese oorwegings nie. Wanneer hieraan gehoor gegee word, kan daar na hartelus oorgegaan word om ook die literêre aspek te myn vir die goud wat daar teenwoordig is.

As voorbeeld van wat onder meer hiermee bedoel word, kan Leland Ryken ([1992]2006) se literêre inleiding tot die Bybel genoem word. Ook Ryken onderskei die drie benaderings wat gekombineerd in die benadering tot die Skrif verreken moet word, te wete die teologiese, historiese en literêre impuls. Hy fokus in sy werk dan spesifiek op die literêre benadering en verduidelik wat dit inhou en waarom dit belangrik is. Hy wys eerstens op die belangrikheid van betekenis wat nie net deur inhoud nie, maar ook deur vorm oorgedra word. Betekenis kan misverstaan word as konvensies van genres byvoorbeeld nie in ag geneem word nie. Verder help hierdie benadering met geheelbeelde, aangesien die eenheid van gedeeltes en boeke baie belangrik geag word. Dit oefen sodoende byvoorbeeld regmatige kritiek uit op beide iets soos redaksie-kritiek asook vers-vir-vers-kommentaar waar die teks maklik versnipper kan word. Ryken ([1992]2006:22) wys verder daarop dat ’n literêre benadering sensitief is vir die verbeeldingryke appèl van die Skrif. Dit neem byvoorbeeld die beeldrykheid ernstig op en span ook die regterkant van die brein meer in:

---

<sup>94</sup> Hierdie tipe analise kan as wegspringplek gebruik word in baie teologiese debatte. Basiese eensydighede behoort so vinnig geopenbaar te word. Vgl. byvoorbeeld Frei (1974) se kritiek op korrelasie-teologie wat nie getrou bly aan die literêre aard van die teks nie in sy bekende werk: *The Eclipse of Biblical Narrative*. Vgl. besprekings hieroor by 2.2.2 (wat ook kritiek op onthistorisering insluit) en 2.16.6.

*It operates on the assumption that the stories and poems and visions of the Bible give us pictures of the world as part of an overall world view.*

Ryken wys ook op die universaliteit van ervaring waarvoor literêre benaderings sensitief is en sodoende baie help om die universele betekenis van 'n teks aan te dui. Die meestersimbole en arche-tipes sal daarom ook later in hierdie afdeling groter aandag kry.<sup>95</sup> Verder is daar ook die genot van die artistieke skoonheid wat deur 'n literêre benadering gewaardeer word. Ryken ([1992]2006) praat ook hieroor gloeiend en noem dat ook die volmaaktheid van die literêre tegniek gesmaak behoort te word in sake soos die verhaaltëgniek, metafore wat ingespan word en die kundigheid waarmee woorde ingespan word.

Die sensitiwiteit vir taal word in die literêre benadering hoog geëer. Die spesifieke woorde wat gebruik word, die figuurlike taal, die woordspel en ironie – alle linguistiese nuanses wat meer doen as net fokus op wat woorde bloot beteken – daarvoor is die literêre benadering sensitief as deel van die betekenis van die Bybel. Binne die taalwending van hierdie eeu wat in die eerste afdeling uitgewys is, is hierdie beklemtoning in hedendaagse teologie redelik bekend en word soms ongelukkig vereensydig ten koste van die historiese en teologiese impulse. Die uitdaging is egter om die taalaspek van die werklikheid op legitieme wyse binne die teologie tot sy reg te laat kom. Hiervoor is dit nodig om literêr sensitief te wees in die vertroue dat die God wat homself aan ons geopenbaar het, ook van die talige aspek gebruik maak in sy openbaring aan ons.<sup>96</sup>

Linguistiese sensitiwiteit is daarom iets wat om belonende aandag vra. Dit is veral via die literêre benadering wat hierdie sake duidelik aan die orde mag kom. Die aandag waarom dit vra, behoort egter nie tot versierende bysake nie. 'n Teologiese ensiklopedie genaamd *Dictionary of Biblical Imagery* (Ryken, Wilhoit & Longman 1998) waaraan Ryken meegewerk het, het spesifiek as fokus die beelde, simbole, motiewe (“motifs”), metafore, stylfigure en literêre patrone van die Bybel. Die rede vir hierdie publikasie word in die voorwoord soos volg begrond:

*These images, in turn, are important to a person's worldview, which consists of images and stories as well as ideas. Recent brain research has given us a new slant on this. That research has found that the two sides of the human brain respond differently to different types of stimuli. The left hemisphere's forte is analysis, reason, and logic. The right hemisphere is dominant in visual and other sensory processes, as well as in the exercise of emotion and the recognition of humor and metaphor. Conceptual and emotionally neutral words activate the left hemisphere, while words that name images and are emotionally laden activate the right*

---

<sup>95</sup> Vgl. 3.6.2.

<sup>96</sup> Let daarop dat die vereensydiging van 'n aspek wat mag intree die reformatoriese teologie nie daarvan weerhou om weg te skram van die ontsluiting en verdieping wat in daardie aspek ingetree het nie. Dit sluit ook die taalpek in. Die reformatoriese teologie en filosofie wil egter wel die samehang daarvan met ander aspekte van die werklikheid verreken.

*hemisphere. The focus of this dictionary is on the aspects of the Bible that make it rightbrain discourse.*

Dit is waarskynlik een van die redes waarom vroeër verwys kon word na die varsheid wat studente in Bybelse teologie beleef. Ook die regterbrein word betrek en geaktiveer. Of bogenoemde aanspraak op wetenskaplike bevinding egter nou aanvaar word of nie, die feit is dat vir diegene wat glo dat God se openbaring ook die literêre dimensie insluit, die opgawe bestaan om dit verantwoordelik in te span in ons teologiebeoefening. Dit is juis binne die veld van Bybelse teologie waar daar ook groter ruimte bestaan om in nouer gebondenheid aan die teks aandag te gee aan die literêre skoonheid waarmee die teoloë hulself mag besig hou.

### 3.2.7 KORPORATIEWE SKOONHEID

Daar word binne postmoderne konteks baie meer klem gelê op gemeenskaplikheid. In reaksie teenoor die individualisme van die modernisme ontvang die korporatiewe aard van die heil baie meer klem as vroeër. Hierop sou dadelik gestel kon word dat die individuele en korporatiewe aspek van die heil nie wedersyds uitsluitend werksaam hoef te wees nie. Tog is die beklemtoning van die korporatiewe aard belangrik en teenoor anabaptistiese individualisme het die gereformeerde teologie nog altyd vanuit die Skrif gewys op korporatiewe verbondslyne.

Daar is egter min plekke waar dit so duidelik word as binne Bybelse teologie. Hier word daar gelet op die ontvouende openbaringshistoriese en heilshistoriese lyne wat in die Skrif sigbaar word en as daar een plek is waar die groter plan van God in Christus vir al die geslagte van die aarde sigbaar word, dan is dit in die Bybels-historiese aanpak. Horton (2002:7) verduidelik dit so:

*Another advantage of this redemptive-historical pattern in scripture itself is that it brings together the personal and corporate dimensions of redemption. Much of modern theology, from pietism to liberalism, has concentrated on individual salvation and the subjective experience of redemption, at the expense of the holistic vision that is found in scripture, which unites the “ordo salutis” to the “historia salutis”. In this model, that which God is doing in the experience of believers will be treated as derivative of that which God is doing in the world, in history.*

Die indiwidu, die geskiedenis, en die wêreld – dit is die omvang waarmee hierdie vakgebied besig is. Bybelse teologie is inderdaad uitnemend geskik om die verbeelding aan te gryp. Dit het vanweë sy status as kroon van die eksegetiese arbeid moontlikhede om die prag en skoonheid van die Skrif aan die orde te stel op ongeëwenaarde wyse. Soos wat ’n talentvolle man egter ook groot skade aan ander kan doen, so kan Bybelse teologie ook groot skade in die teologie aanrig soos duidelik uit die geskiedenis blyk. Vele ontsprings kan na hierdie gebied terug herlei word. Dit is derhalwe noodsaaklik om deeglike verantwoording af te lê van die Bybels-teologiese

aanpak waarvoor daar in hierdie studie gekies word. Om dit te doen word daar eerstens oorsigtelik in die geskiedenis nagegaan hoe die spoorverwisselings plaasgevind het. Dit word gedoen met inagneming van standpunte hieroor wat reeds in die eerste afdeling hieroor ingeneem is.<sup>97</sup> Hierna kom prominente verteenwoordigende figure van die huidige tydvak aan die orde ten einde tot 'n verantwoorde en ingeligte Bybels-teologiese aanpak te kom.

### 3.3 HISTORIESE OORSIG OP BYBELSE TEOLOGIE

Om tot 'n goeie uitsig op en insig in die gang van Bybelse teologie te kom, kan talle standaard ensiklopediese inskrywings nageslaan word.<sup>98</sup> Daar is ook die standaardwerke in boekformaat soos byvoorbeeld dié van Hasel ([1972]1991) en Kraus (1970) wat omvangryk hieraan aandag gee. Uit die aard van die saak kan hierdie studie slegs oorsigtelik hierby stilstaan, maar die voordeel daarvan is dat dit in hierdie meta-studie daartoe gedring word om sleutelmomente te identifiseer wat behulpsaam kan wees om die verskillende denkskole in kaart te bring.<sup>99</sup> Vir hierdie doel sal die oorsig in veral twee dele uiteen val. Daar word eerstens op die sleutelmomente en breë lyne vanaf die ontstaan van Bybelse teologie tot en met ongeveer 1960 gelet. Hierna word daar in die tyd wat nader aan ons lê, gelet op drie verteenwoordigende figure wat drie van die vernaamste benaderings in die onlangse verlede verteenwoordig.

#### 3.3.1 SLEUTELMOMENTE TOT ONGEVEER 1960

Oor die oorspronklike gebruik van die woord Bybelse teologie wys Carson (1995:20-21) op drie kringe wat aan die term Bybelse teologie bewustelik 'n bepaalde betekenis wou gee. Daar is diegene uit die kringe van die piëtisme soos Spener wat sedert die tweede helfte van die sewentiende eeu reeds die woord gebruik het om hul af te grens teenoor die dooie ortodoksie van die tyd (*theologia biblica* teenoor *theologia scholastica*). Daar is verder ook die reaksie teenoor die ortodoksie wat sedert die 1770s binne die rasionalisme reageer het en dit in ooreenstemming met die rede wil verstaan. Dersens was daar ook behoudende teoloë soos Von Hoffmann wat in reaksie teenoor die vrysinnigheid die woord in meer historiese sin wou gebruik. Die ooreenkoms met hedendaagse tendense rondom dieselfde saak is opmerklik en dit is 'n geldige vraag of hierdie drie kategorieë nie maar steeds die eintlike kategorieë bly nie. Beide die piëtiste en die rasionaliste het gereageer teen die ortodoksie van die dag (vgl. Gaffin 1976:283-284). Dit sou ook genoem kon word die reaksie van die ervaring-georiënteerde en wetenskaplik-georiënteerde

---

<sup>97</sup> Vgl. 2.10.

<sup>98</sup> Vgl. bv. Reventlow (1992:483-505); Morgan (1990:86-89); Ladd (1979:498-505); Taylor (1975:593-600); Marrow (1967:545-550); Stendahl (1962:418-32); Betz (1962:432-37); Barr (1976:104-111).

<sup>99</sup> Soos by baie ander plekke in hierdie meta-studie lê die bydrae daarin dat dit omvangryke debatte bevatlik wil verpak om uiteindelik die beoogde eenvoud op die geheel te probeer behou.

benaderings. Die reaksie teenoor die vrysinnigheid sou weer die wetenskaplik-ortodokse reaksie genoem kon word wat met behoud van verantwoording teenoor die wetenskap tog beheers wou word deur ortodokse, eerder as afvallige filosofiese voorveronderstellings. Met hierdie algemeen oriënterende raamwerk word daar dan nou kortliks na die strominge gekyk.

Dit is veral Gabler wat die algemene verwysingspunt geword het in Bybelse teologie en daarom is hy reeds as verteenwoordigende sleutelfiguur in die eerste afdeling uitgelig.<sup>100</sup> Oor sy uitgangspunte merk Gaffin (1976:283) op dat die kenmerkende daarvan tot vandag toe herhaal word. Met inagneming van die evaluering wat reeds plaasgevind het, word die geskiedkundige spoor hier vanaf Gabler hervat.

'n Belangrike gebeure na Gabler is die skeiding wat ontstaan tussen Ou en Nuwe Testament teologie. George Lorenz Bauer word die eerste in 1796 om Bybelse teologie te verdeel in OT en NT teologie (vgl. Hasel [1972]1991:17). Hierdie gebeurtenis is belangrik om in ag te neem, aangesien dit help om daarvan bewus te wees dat alle OT en NT teologieë sedertdien in noue verband staan met Bybelse teologie as dissipline. 'n Baie goeie voorbeeld hiervan is James Barr (1999) wat in sy gesaghebbende werk praat oor die konsep van Biblical Theology en dan fokus op tendense in Ou Testament teologie. Dit moet aangemerkt word dat die verdeling tussen Ou en Nuwe Testament ontstaan het toe die histories-kritiese rasionalisme in hoogbloei was en die vraag moet gevra word of daar met afskeid van hierdie wetenskapsideaal nie opnuut gedink sal moet word oor die skeiding tussen Ou en Nuwe Testament nie.

Oor die hoofmomente sedert die Verligting tot en met die dialektiese teologie, laat Hasel ([1972]1991:18) in 'n baie handige opsommende paragraaf, homself soos volg uit:

*... during the age of the Enlightenment the discipline of Biblical theology freed itself from a role subsidiary to dogmatics to become its rival. The subsequent development reveals that the new historical discipline succumbed to and was dominated by various philosophical systems, then experienced the challenge of conservative Biblical scholarship, and finally was eclipsed by the 'history-of-religions' (Religionsgeschichte) approach. In the decades after World War I it received new life in the period of dialectical theology.*

By hierdie oorsig op die hoofmomente kan die volgende notas aangeteken word: Dit blyk duidelik uit die gang van die geskiedenis dat, soos Gaffin (1976:295) dit stel, die skeiding tussen Bybelse teologie en sistematiese teologie verkeerd en naïef is. Die losbreek van die sistematiese teologie het nie vryheid gebring nie, maar slegs (naïewe) gebondenheid aan nuwe filosofiese denkraamwerke. Oor die inwerking van die benadering van die *Religionsgeschichte* merk Hasel

---

<sup>100</sup> Vgl. 2.10.

([1972]1991:23, 24) op dat dit sedert die publikasie van Wellhausen in 1878 vir oor die vier dekades oorheers het en 'n volskaalse historisme in benadering tot gevolg gehad het. Dit bevestig opnuut die identifisering van die historistiese kennisideaal van die agtiende eeu soos wat dit in die eerste afdeling geïdentifiseer is. Dit onderstreep ook die belangrikheid van die hermeneutiese verantwoording in die eerste afdeling. So is dit moontlik om hier duidelik aan te toon watter belangrike invloede daar vanaf die filosofiese denkstrominge op die vakgebied ingewerk het en dat vakgeleerdes dikwels minder oorspronklik en meer voorspelbaar funksioneer as wat hulle sou wou toegee. Ook hier was dit skynbaar 'n wêreldoorlog wat eers moes plaasvind voordat daar na nuwe weë begin soek is.

Na die Eerste Wêreldoorlog het daar 'n kentering gekom in sowel OT en NT teologie. Daar was 'n onbehaaglikheid met die progressief evolusionêre denkraamwerk en sogenaamde objektiwiteit wat so sterk deur die gebeure van die oorlog onder die soeklig gekom het. Tog is daar steeds vasgehou aan sekere metodes van die liberale teologie soos die historiese kritiek. Weliswaar is die ekstreme vorme van histories-kritiese werksaamheid gekritiseer, maar in beginsel is daar steeds trou gebly aan die veronderstellings, metodes en prosedures van die histories-kritiese metodes. Die Bybelse teologie-beweging wat vanaf 1945 tot ongeveer 1965 gefloreer het, is die klassieke voorbeeld hiervan. Met behulp van die dialektiese teologie is daar meer definitief gevra na die teologiese aard van die geskrifte maar sonder om werklik die grondliggende werkswyse van die liberale teologie agter te laat (vgl. Hasel [1984]1987). Hierop het Childs (1970) in sy bekende werk, *Biblical Theology in Crisis*, die beweging as bankrot verklaar op grond van basiese vertrekpunte wat nie genoegsaam bevraagteken is nie. Hasel ([1984]1987:152) laat homself hieroor in 'n ensiklopediese beskrywing van die beweging opsommend so uit:

*In short, the biblical theology movement was a major attempt for a full generation in the twentieth century to correct liberal theology from within itself. It did not succeed because it ultimately remained a captive of the basic modes, thought patterns, presuppositions, and methods of liberal theology itself.*

Hierdie evaluering is belangrik, aangesien dit hierdie studie wat met reformatoriese oorwegings werksaam wil wees, help om sensitief daarvoor te wees om nie basiese modusse, gedagtepatrone, voorveronderstellings en metodes van die liberale teologie te kontinueer nie.

Die voorafgaande evaluering wat strek tot by 1965 bring die geskiedenis van Bybelse teologie in die era van die hermeneutiese aksente wat sedert die sestiger jare van die vorige eeu sterk na vore getree het en waar die invloed van die postmoderne benaderings met krag na vore tree.<sup>101</sup> Sosiale kritiek en literêre benaderings ontvang nou meer aandag soos in die hermeneutiese

---

<sup>101</sup> Vgl. hieroor die bespreking van Gadamer en Ricoeur in die vorige afdeling – 2.15 en 2.16.

verantwoording aangetoon, maar die groot vraag wat beantwoord moet word, is die genoemde kritiek wat Hasel teenoor die Bybelse teologiese beweging uitgespreek het: Is basiese gedagtepatrone, voorveronderstellings en metodes werklik deurbreek?

Aangesien daar in hierdie fase nou so naby aan die eie tyd gekom word, word daar by drie verteenwoordigende figure stilgestaan wat nie net vir die tyd verteenwoordigend is nie, maar ook in hulself die verskeidenheid van invloede van die geskiedenis van Bybelse teologie omdra. Vir hierdie doel word 'n keuse gemaak van verteenwoordigende figure wat in die Ou Testament teologie werksaam is. Dit doen geensins afbreuk aan hierdie Bybelse teologie afdeling nie aangesien daar reeds gewys is op die feit dat beide OT en NT teologie sy herkoms in Bybelse teologie het. Dit bied die moontlikheid om, gegewe die huidige konteks van Bybelse teologie, magistrale figure naas mekaar te plaas wat in dieselfde kader werksaam is. Verder beslaan die OT die groter deel van die Bybel en is dit juis hier waar dit so besonder duidelik word hoe die verband met NT teologie nou eintlik, indien enigsins, daar uitsien.

Om tot 'n ingeligte keuse te kom van figure wat verteenwoordigend is, nie net vir vandag nie, maar ook verteenwoordigend van Bybels-teologiese benaderings wat in die geskiedenis van die vakgebied stewige staanplek ingeneem het, word na drie figure gekyk – James Barr, Brevard Childs en Walter Brueggemann.

### 3.3.2 VERTEENWOORDIGENDE FIGURE NA 1960: BARR, CHILDS EN BRUEGGEMANN

Hierdie drie figure kom implisiet aan die orde as daar gelet word op die persone waarop Barr (vgl. 1999) in sy groot publikasie die sterkste reageer – Childs (hoofstuk 23, 24) en Brueggemann (hfst. 32). Gegewe die magistrale geleerdheid van hierdie drie figure, is dit in elk geval moeilik om werklik anders te kies. Daar word vervolgens kortliks stilgestaan by James Barr.

#### 3.3.2.1 James Barr

James Barr het bekendheid verwerf in sy werk *The Semantics of Biblical Language* ([1961]1962) vir die indringende kritiek wat hy uitgespreek het op die metodologie van die reuswerk van Kittel se teologiese woordeboek. Hy is bekend vir sy stryd teen fundamentalisme (vgl. Barr 1977; 1984). Hy vermy ook enige korrelasie met die dogmatiek van die Christelike kerk en is selfs teen die hele benadering van Barth (Brueggemann 1997:96).



Barr word deur Wells (1980) getipeer as neo-liberaal. Barr bevestig hierdie tipering as daar na sy groot werk *The Concept of Biblical Theology: an Old Testament Perspective* (1999) gekyk word. Barr is 'n uitgesproke voorstander van die volgende aspekte: evolusionêre konsepte, die histories-kritiese werkswyse asook “Religionsgeschiede”, besondere waardering vir die Joodse benadering, die waardering van die apokriewe boeke en natuurteologie. Brueggemann (1997:97) maak oor hom 'n uitspraak wat skerper sny as wat Brueggemann daarmee bedoel. Hoewel hy bepaalde waardering uitspreek stel Brueggemann dat Barr se gehoor eerder onder die kritiese gilde gevind sal word as in die kerk. Vir die reformatoriese teologie is dit 'n verdoemende uitspraak. Teologie wat nie die oor van die kerk vind nie is ondenkbaar en indien dit een van die redes was vir Barr se weerstand teen die kerklike dogmatiek van Barth, kan Barth se kant in hierdie sin beslis gekies word. Hierdie studie sal daarom nie baie langer by Barr stilstaan nie. In 'n sekere sin het Barr nie werklik 'n werwingskrag nie en sal daar eerder langer stilgestaan word by weergawes wat wel die oor van die kerk vind.

Barr se benadering toon verder heelwat verwantskappe met die sogenaamde “nuwe hervorming”-beweging in ons land en help om persone in hierdie groepering se Bybels-teologiese benaderings in kaart te bring. Dit is eintlik niks anders nie as 'n kontinuering van aanvanklike liberale reaksie teenoor die verstarde ortodoksie.<sup>102</sup> Wat werklik insiggewend is, is dat Barr (1999) sy felste kritiek inbring teen Childs en Brueggemann. Voel hy self aan dat in hierdie benaderings die grootste uitdagings aan sy werkswyse gestel word? Dit word duidelik as daar ook kortliks na hulle benaderings gekyk word.

### 3.3.2.2 Brevard Childs

Childs wat bekendheid verwerf het vir sy kanoniese benadering verteenwoordig die teenpool van die *religionsgeschichtliche* benadering. Oor hom kan Brueggemann (1997:89) opmerk:

*Childs has become the most formidable practitioner of biblical theology, and his work is something of a reference point for all subsequent work. Therefore any student of Old Testament theology must take careful account of his work.*

Reeds in 1970 begin Childs om te roep vir 'n wending in Ou Testamentiese teologie met die aankondiging dat Bybelse teologie bankrot is (vgl. Childs 1970). Dit het na sy mening grootliks te make met die beperkinge wat die histories-kritiese metode stel. Aanvanklik wil hy die aandag vestig op Nuwe Testamentiese aanhalings van die Ou Testament. Hierna begin hy sy kanoniese

---

<sup>102</sup> Barr se voorbeeld beklemtoon dat sekere metodes wat deur sommige postmoderne teoloë as modernisties tipeer word, nie weggaan net omdat dit deur sommige 'n etiket ontvang het nie. Dit blyk selfs dat daar diegene in hierdie kamp is wat hulself ook as postmodern sou wou klassifiseer. Vgl. byvoorbeeld die genoemde nuwe hervormer-beweging wat sterk aansluiting by Barr sou vind, maar nogtans as voluit postmodern gesien wil word.

benadering uitbou en in sy kommentaar op Eksodus (1974) bou hy dit konkreet uit waar hy ook spesifieke aandag skenk aan die geskiedenis van ontvangs. Tog bly histories-kritiese werk deel van die proses. In sy volgende belangrike werk, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979), gee Childs ook aandag aan die spesifiek literêre vorm van die boeke van die Bybel as deel van die teologiese boodskap. Ook dit bou Childs verder uit en stel in sy werk *Old Testament Theology in Canonical Context* (1985) dat 'n tema in verband met die geheel van uitsprake daarvoor verstaan moet word. Alle dele van die Ou Testament is aan mekaar verwant. In sy groot werk, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (1992), wat as sy kulminerende werk beskou kan word, kom die Christologiese aspek van sy werk duidelik na vore.

Wat wel duidelik blyk in die evaluerings van Barr en Childs is dat die twee teenpole duidelik na vore kom. Barr wil mede as gevolg van sy natuurteologie baie ruimte aan buite-Bybelse tekste gee as hermeneutiese apparaat, terwyl Childs by die tekste van die kanon wil bly. McConville (2001:internet) formuleer hierdie verskil treffend:

*The point illustrates how far apart Barr and Childs are in their theological methods. Barr's openness to natural theology is in proportion to critique theological positions within the canon. ... For Childs in contrast it is the voices of the biblical writers that have the final say ... it is therefore clear why there is a complicated issue of methodology at the highest level of organization (that is, a canonical-theological approach or a religious-historical one).*

Hoe moet Childs beoordeel word? Dit is insiggewend om die beoordeling van Brueggemann (1997:91) as een van die ander groot figure aan te hoor:

*... the vexing problem is adjudication between the interpretive authority of the church and the interpretive authority of the critical, academic community. These interpretive authorities are at times in profound tension and at times in a dialectical relation with each other. It is clear that Childs proposes to solve that problematic simply by moving completely to one side of the tension.*

Brueggemann toon hiermee die dialektiek aan waarbinne hyself probeer om sy oplossing te bied waarby daar hierna stilgestaan word. Dit is egter 'n vraag of Childs werklik heeltemal binne die interpretasie van die kerk bly. Watson (1997:213) wys daarop dat Childs in sy latere werk (vgl. Childs 1992:107-113) in feite met sy hele benadering afstand doen van die kanoniese projek. Hy wys daarop dat Childs reeds aan die begin in die hoofstuk oor die skepping praat oor die groei van die tradisie in die orale en literêre stadia en die priesterlike en Jahwistiese narratiewe apart hanteer: "... and in which the hegemony of German critical scholarship is effectively re-established."

Ook McConville (2010:internet) maak die afleiding dat Childs klaarblyklik eers die teks histories met behulp van histories-kritiese apparaat interpreteer, waarna hy tot teologiese interpretasie

oorgaan, iets wat hy ook by Brueggemann waarneem. McConville gaan ook verder en merk op dat Childs vaag bly oor presies hoe die verwantskap tussen die Ou en Nuwe Testament daar uitsien. Weliswaar word daar vasgehou aan die diskrete getuienis van elke testament maar presies hoe die verband gelê behoort te word, bly onduidelik.

Hieruit blyk dat daar by Childs ten spyte van sy bedoelings nie volkome losgebreek kan word van die bande van histories-kritiese oorwegings nie. Indien Barr as neo-liberaal beskryf kan word, kan Childs as post-liberaal beskryf word. Daar sal dan nou oorgegaan word na Brueggemann wat bewustelik probeer om 'n bepaalde dialektiek tussen die kerk en die akademie te bly handhaaf. Ook Brueggemann tipeer homself as post-liberaal. Soos dit in die evaluering egter duidelik word, word hy in onderskeiding van Childs eerder as meer konsekwent postmodern getipeer.

### 3.3.2.3 Walter Brueggemann

Brueggemann (1997:39) bied in sy inleiding tot sy groot OT teologie werk, *Theology of the Old Testament*, 'n handige greep op die bydraes Von Rad en Eichrodt se OT teologie wat daarmee ook die kenmerkende van sy eie teologie begin aandui. Eichrodt was verteenwoordigend van diegene wat op soek was na konstansie in OT teologie terwyl Von Rad verteenwoordigend was van diegene wat die dinamiese wou beklemtoon. Brueggemann is van mening dat daar nie 'n ruspunt tussen hierdie posisies is nie en dat dit help om ons te laat besef dat die Een oor wie dit in die tekste gaan, nie gesistematiseer kan word nie.<sup>103</sup> Brueggemann is van mening dat die historiese benadering te dun en eendimensioneel was en die terme “density of the text” weerklink soos 'n refrein in sy kritiese evaluering. Hy is van mening (1997:59) dat die sosiologiese en retoriese benaderings in die onlangse verlede baie daartoe bygedra het om nuwe weë in interpretasie oop te breek en dit is in hierdie bane wat hy sy benadering verder voer. Dit is merkwaardig om Brueggemann se hermeneutiese aanpak in die Ou Testament te vergelyk met dit wat in die hermeneutiese afdeling bespreek is, veral met betrekking tot die benaderings van Gadamer en Ricoeur. Dit bevestig weereens dat dissiplines dikwels en maklik in dieselfde filosofiese denkstrome swem. Brueggemann (1997:86), wat hieroor nie naïef is nie, tipeer dan ook self sy benadering:

*My own effort in what follows is an attempt to be postliberal, or nonfoundational, as this approach is variously articulated by Hans Frei, George Lindbeck, and Stanley Hauerwas.*

---

<sup>103</sup> Hierdie belydenis weerklink gereeld in postmoderne kringe, maar het eintlik reeds in die dialektiese teologie basiese geformuleerde uitdrukking gevind. Dit is dus verstaanbaar waarom iemand soos Van Aarde (2004a:514) kan beweer dat die dialektiese teologie eintlik die teologie is wat meer dimensies van rasionaliteit en daarmee per implikasie ook postmoderniteit kan akkommodeer.

Binne hierdie benadering gaan hy op tipiese wyse van die dialektiese teologie om met die teks. Hy verduidelik hierdie benadering (1997:64):

*Much that the scholarly community has regarded as editing or redaction is in fact that ongoing work of adjudication, in which any settled point is reached only provisionally and is in turn subject to reconsideration. ... This process, moreover, applies not only to this or that subject, but to the very character of Yahweh, the God of Israel. Yahweh, in the life of the text, is pulled this way and that by the adjudicating rhetoric of Israel. And any theological interpretation must take care not to cover over the process by which the God of the Bible is made available to us.*

Dit is hieruit te verstaan dat Brueggemann dus dialekties en dialogies te werk sal gaan en in lyn met die huidige sentimente voorrang sal verleen aan retoriese kritiek wat met sosiale kritiek gepaar word (vgl. 1997:64-114). As Van Aarde (2004b:1110) byvoorbeeld stel, verwysend na postmoderne hermeneutiek, dat postmoderne denke manipulerende en opponerende idees in dieselfde teks ontbloot en meesternarratiewe en kontranarratiewe uitlig, word dit duidelik dat Brueggemann hierdie beweging voluit meegemaak het. Sy sakramentele benadering van die teks (1997:66) lyk egter problematies, veral wanneer dit saamhang met 'n verabsoluerende taalbeklemtoning. En dit, ironies genoeg, van iemand wat pluralisties bewus is:

*I shall insist, as consistently as I can, that the God of Old Testament theology as such, lives in, with and under the rhetorical enterprise of this text, and nowhere else and in no other way.* (outeur se beklemtoning)

Uiteindelik is dit baie duidelik dat ook Brueggemann (vgl. 1997:71) tuiskom in die filosofiese wending na die taal en gepaardgaande dinamiese karakter daarvan:

*In sum, then, our postmodern situation, which refuses to acknowledge a settled essence behind our pluralistic claims, must make a major and intentional investment in the practice of rhetoric, for the shape of reality finally depends on the power of speech. ... Yahweh, it appears, is always prepared for some new, outrageous self-disclosure, depending on the courage and freedom of Israel's boldest speakers.*<sup>104</sup>

Brueggemann (vgl. 1997:119-142) openbaar twee basiese uitgangspunte wat telkens na vore tree. Die een is dat die aktiwiteit van die Bybelse interpreteerder, eerder as die Bybelse teks, betrokke is by die voortdurende proses van aktualisering om die bevrydende woord van God te laat weerklink. Die ander is sy besondere voorkeur om vanuit die perspektief van die sogenaamde gemarginaliseerdes en verdruktes na die teks te kyk. Hierdie sentimente kan reeds van vroeg af al in sy werk, soos byvoorbeeld die bekende *The Prophetic Imagination* ([1978]2001) bespeur word. In die 2001-uitgawe van hierdie werk wat in 1978 die eerste keer verskyn het, sê

---

<sup>104</sup> Let op die ooreenkoms in die laaste sin met Deist se benadering (vgl. 2.10.1.2.1) waar hermeneut en profeet ook so in mekaar verweef word dat die openbaring van Godswê hoogstens medeseggenkap verkry.

Brueggemann: “Much has changed for me since then, but the basic thesis that I articulated there holds for me and continues to frame my ongoing work.”

Sumpter (2010:internet) wys daarop dat Brueggemann, gegewe sy basiese voorveronderstellings, juis daarom ander profetiese stemme hoor as dit wat voor die hand liggend in die teks self lê:

*Later, he distinguishes again between this Mosaic or prophetic point of view and the Egyptian/imperial point of view. He insists in the face of piles of evidence to the contrary that the prophetic consciousness is typified by imagination, creativity, and poetry while the imperial consciousness is all about uniformity, standardization, and law, intent on holding the status quo.*

Sumpter kom tot die gevolgtrekking dat dit moeilik is om nie uit die hele benadering tot die oortuiging te kom dat Karl Marx die eintlike profeet was nie. Childs (2002:43-44) verwoord ook hierdie besorgdheid. Verwysend na die feit dat beide rasionalistiese en sosialistiese interpretasies dieselfde hermeneutiese skuif maak, beoordeel hy Brueggemann se benadering met teleurstelling:

*Brueggemann’s attraction to Gottwald’s thesis derives from the latter’s providing a quasi-Marxist analysis of an alleged social reality lying behind the text which he can identify with the prophetic voice of the Bible. The result is fully predictable. The theological appeal to an authoritative canonical text that has been shaped by Israel’s witness to a history of divine, redemptive intervention has been replaced by a radically different construal. The saddest part of the proposal is that Walter Brueggemann is sincerely striving to be a confessing theologian of the Christian church, and would be horrified at being classified as a most eloquent defender of the Enlightenment, which his proposal respecting the biblical canon actually represents.<sup>105</sup>*

### 3.3.3 EVALUERING

Bogenoemde figure kon nie in diepte aan die orde kom nie, maar weereens lê die belang van hierdie studie daarin dat dit daarom die hoofkontoere aan die lig moet bring, veral soos dit in verband met die breëre kennisideale en hermeneuties-filosofiese strominge gebring word. In hierdie verband help ook Martens (1997:internet) se identifisering van fases in die geskiedenis van Bybelse teologie baie om die verskillende kennisideale wat by die geïdentifiseerde figure aan die orde gekom het, in perspektief te bring:

*One way of analyzing the “fortunes” of biblical theology is to note stages of differentiation in its history. Biblical theology originated as a discipline when it became unhooked from dogmatic theology. Another burst of activity came when it*

---

<sup>105</sup> Hier word ’n verband getrek tussen die historiese-kritiese benadering van moderniteit en die sosiologies-kritiese benadering van postmoderniteit. Childs se kritiek kom daarop neer dat daar uiteindelik nie ’n verskil is in die voorveronderstellings nie en wys op die kontinuïteit tussen moderniteit en postmoderniteit wat hier as hipermoderniteit of ultramoderniteit verstaan kan word. Vir ’n verdere bespreking van hiervan, raadpleeg 5.4.2.

*was liberated from the history of religion. Still another significant chapter opened with some options beyond the historical paradigm: sociology and literature. The current fascination with the latter, while temporarily stimulating, may need to be superseded by a further detachment. In this new stage, one may envision biblical theology to be more clearly a branch of theology, not of historical, sociological, or literary criticism.*

Met hierdie basiese oriëntering word daar dan oorgegaan tot 'n basiese evaluering van die genoemde figure. Barr en Brueggemann wat – soos blyk uit die bespreking — as onderskeidelik neo-liberaal en post-liberaal/post-fondasionalisties getipeer kan word, laat blyk op kenmerkende wyse die invloede van die modernisme en postmodernisme in hul werk. By Barr is 'n kombinasie van die historiese kennisideaal, gepaard met 'n rasionaliteitsideaal en taalbeklemtoning werksaam, maar só dat die kenmerkende strominge van die agtiende en negentiende eeu eintlik nog die hoofraamwerk is. Die vooroordeel teenoor voordeel waarop Gadamer gewys het en wat by Brueggemann groter erkenning geniet, funksioneer nie werklik by Barr nie. Sy reaksie teen Brueggemann bevestig ook dat hy die taalwending en sosiologiese gekondisioneerdeheid van ook sy eie konteks nie in sy volheid meegemaak het nie.

Brueggemann toon 'n groter sensitiwiteit vir laasgenoemde sentimente van die postmoderne paradigma. Sy voortgaande gebruik van histories-kritiese metodes laat blyk egter dat onderliggende aannames van die liberale teologie steeds sterk aanwesig is. Die strukturering van die werklikheid deur taal en die retoriese waardering, tesame met die sakramentele benadering tot die teks, laat blyk dat die taalwending tesame met sosiologiese kritiek sy benadering beheers. Beide Barr en Brueggemann staan negatief teenoor die invloed van die dogma, maar bevestig deur hul werk opnuut dat daar los van die dogma bloot tuisgekome word in die diens van filosofiese strominge, ook genoem die dogma van die tydsgees. Natuurlik is daar ook winspunte in elke filosofiese aksent, maar die vraag is of die winspunte werklik met sekerheid uitgeken kan word sonder die dogma van die kerk.

Childs verskaf waardevolle behoudende insette maar is tog in bepaalde opsigte steeds gekompromitteer soos blyk uit sy aanvaarding van sommige uitgangspunte van histories-kritiese benaderings. Dit blyk ook dat die kanon nie werklik die beheersende prinsipe is nie. Ook die geskiedenis van ontvangs van die kanon speel 'n rol op 'n wyse wat die kanoniese gestalte van die teks uiteindelik nie voluit honoreer nie. Childs kan dus beskou word as 'n reaksie op die selfstandig-wetenskaplike omgaan met die teks, maar wat hom nog nie genoegsaam losgewikkel het van die invloede van die histories-kritiese metodes nie.

Aan die begin van die een-en-twintigste eeu blyk dit dat daar uiteindelik baie verwantskappe bestaan met die oorspronklike kringe waaruit die benaming Bybelse teologie ontwikkel het.<sup>106</sup> Wat hier duidelik na vore tree, is dat daar steeds die kontinuering is van die lyn wat in reaksie teenoor die ortodoksie selfstandig 'n eie weg wil opgaan. Hiervan is Barr die onbetwiste weergawe. Daar is ook die meer behoudende beweging in reaksie wat meer gebonde aan die Skrif die unieke aanpak van die Bybelse teologiese weg wil bewandel, soos verteenwoordig deur Childs. Tussen hierdie twee is die posisie van Brueggemann. Aangesien hy egter aan beide die kerk en die wetenskap in dialektiese spanning wil vashou, beland hy uiteindelik nader aan Barr as aan Childs. Uiteindelik gee ook by hom die filosofiese stroming, eerder as die kerklike ortodoksie, die deurslag. Ook Childs se behoudende reaksie bevredig uiteindelik nie volledig nie en hierdie studie wil dan hier met behoud van waardering vir wat wel by hierdie figure gevind kan word, 'n ander weg voorstel waarop die reformatoriese teologie met oorgawe kan deelneem aan die fassinerende wêreld van Bybelse teologie.

Die hoofrede vir ongemak by al die genoemde verteenwoordigende figure is dat daar op een of ander wyse tog uiteindelik voorrang gegee word aan die beheersende invloed van die filosofiese strominge van die dag. Dit gebeur telkens omdat die ortodokse leer van die kerk as dempend en beklemmend beskou word. Telkens blyk dit egter dat daar net in die greep van 'n ander gesag beland word. Dennison (2010b:internet) noem by geleentheid die verskillende strominge wat die Bybelse teologie beheers het soos volg: Die Reformasie, Protestantse Skolastiek, Piëtisme, Verligting, Deïsme soos vergestalt in die Duitse Rasionalisme in die agtiende eeu, Romantieke Idealisme in die negentiende eeu en Eksistensialisme en Linguistiese Analise in die twintigste eeu.

Het hierdie strominge geen bydrae gelewer in die ontwikkeling van Bybelse teologie nie? Die antwoord hierop sou wees dat daar ongetwyfeld nuwe invalshoeke aan die lig gekom het. Die vereensydiging los van 'n teologies-ortodokse raamwerk sou egter veroorsaak dat dit telkens op die rotse loop. Die winspunte kan egter in 'n reformatoriese Bybelse teologie meegeneem word. Dit is egter net so belangrik dat die afvallige invloede agterweë gelaat sal word. Oor die waardering van 'n uniek reformatoriese Bybelse teologie wat nie los van hierdie proses aan die lig gekom het nie, kon niemand minder nie as die stoere gereformeerde Benjamin Warfield (vgl. Lints 1992:252-253), reeds lankal 'n nugtere siening inneem:

---

<sup>106</sup> Daar is nie hier ingegaan op die kontinuering van die piëtistiese lyn nie, maar dit sou redelik maklik aangetoon kon word by enige groepering wat los van 'n heilshistoriese en verbondsmatige aanpak op grond van 'n hoë agting vir die Bybel met "terug na die Bybel"-benadering werk. Vgl. 3.5 vir 'n verantwoording teenoor sulke benaderings.

*... 'biblical theology' came to us indeed wrapped in the swaddling clothes of rationalism and it was rocked in the cradle of the Hegelian recasting of Christianity; it did not present at first, therefore, a very engaging countenance and seemed to find for a time its pleasure in setting the prophets and apostles by the ears. But already in the hands of men like Schmid and Oehler it began to show that it was born to better things. And now as it grows to a more mature form and begins to overtake the tasks that belong to its adulthood, it bids fair to mark a new era in theological investigation by making known to us the revelation of God genetically — that is, by laying it before us in the stages of its growth and its several stadia of development. If men have hitherto been content to contemplate the counsel of the Most High only in its final state — laid out before them as it were, in a map — hereafter it seems that they are to consider it by preference in its stages, in its vital processes of growth and maturing. Obviously a much higher form of knowledge is thus laid open to us; and were this discipline the sole gift of the 19th century to the Christian student, she would by it alone have made good a claim on his permanent gratitude.*

Warfield se hele waardering sinspeel daarop dat daar uiteindelik een of ander vorm van kontrole moes wees om korrek te kan sif. Word daar gekyk na die wyse waarop die negentiende eeu die historiese aspek van die openbaring wou honoreer, kan met Warfield akkoord gegaan word dat dit die impetus was vir die meer openbaringshistoriese benadering wat voortaan aandag sou vra en wat ook in reformatoriese kring tot 'n spesifieke vorm van Bybelse teologie sou ontwikkel. Dit het egter juis ook die gereformeerde teologie nodig gehad ten einde die historiese proses op 'n reformatoriese bane te hou. Dit is in hierdie opsig wat die benadering, verteenwoordig deur Geerhardus Vos, onder die soeklig sal kom as die beter reformatoriese benadering waarop Bybelse teologie in sy regmatige heilshistoriese gestalte kan blom. Hierdie aanpak is intussen verder gevoer deur die werk van mense soos Herman Ridderbos, Meredith Kline, George Eldon Ladd, David Wells, Henri Blocher, Edmond Clowney, Richard Gaffin en Vern Poythress (vgl. Lints [1993]1999:182-183). Dit gaan dus nie om die opgraving van 'n fossiel nie, maar om die lewende tradisie van Geerhardus Vos weer vanuit sy oorsprong vir die reformatoriese tradisie af te stof en te waardeer.

### **3.4 REFORMATORIESE VADER: GEERHARDUS VOS (1862 -1949)**

#### **3.4.1 AGTERGROND**

Geerhardus Vos is in 1862 in Heerenveen van die provinsie Friesland in Nederland gebore. Hy emigreer in 1881 saam met sy ouers na die Verenigde State waar sy pa 'n beroep as predikant na die Christelike Gereformeerde Kerk in Grand Rapids aanvaar het. Vos studeer in die teologie in Grand Rapids en later te Princeton. Hy voer sy studies verder in Duitsland te Berlyn en Straatsburg waar hy uiteindelik in 1888 'n doktorsgraad in Arabiese studies by die filosofie fakulteit verwerf.



Hoog in aanvraag is Vos die nuwe stoel van professor in Ou Testament teologie by die Vrije Universiteit in Amsterdam aangebied en is hierin deur Kuyper en Bavinck aangemoedig. Hy besluit egter om eerder by die teologiese skool in Grand Rapids betrokke te raak. In 1892 aanvaar hy 'n nuwe leerstoel wat geskep is vir Bybelse teologie by Princeton Seminary. Bekwaam in Engels, Nederlands en Duits was hy daar vir byna veertig jaar werksaam tot en met sy aftrede op sewentig in 1832 (vgl. Webster 1978:304-317).

### 3.4.2 TEOLOGIESE KONTEKS

Om Vos se unieke bydrae te waardeer, moet iets van die teologiese landskap in sy tyd in ag geneem word. Vos begin sy werksaamheid midde-in die hoogbloeï van die sogenaamde *Religionsgeschichte* wat vir veertig jaar die toon aangegee het en waarna daar reeds in die historiese agtergrond van Bybelse teologie verwys is.<sup>107</sup> In sy land was die bekende Briggs saak pas agter die rug en was die behoefte groot om op reformatoriese wyse die geskiedkundige aard van die Bybel te hanteer.<sup>108</sup> In reformatoriese kringe was daar reeds tekens dat hierdie rigting voortaan meer aandag moes kry. Kuyper bespreek in sy werk *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid* (1894:166-180) die belang van die geskiedenis van die openbaring en verwelkom verdere studie hieroor. Ook Bavinck (GD I:359) meld in die afdeling oor die besondere openbaring van sy groot werk, *Gereformeerde Dogmatiek*, dat die historiese karakter van die openbaring beter verreken is in die meer onlangse teologie van sy tyd en om ernstige beoefening aandag vra. Nader aan Vos se huis was ook Warfield (vgl. Gaffin 1976:285-286) van mening dat Bybelse teologie die sintetiese kroon en rypste vrug van eksegetiese teologie is — die basis en bron van sistematiese teologie en hy erken ook die historiese element wat verbonde is aan Bybelse teologie.

Juis vanweë bogenoemde uitlatings in voorlopige sin word Gaffin (1976:287) daartoe gebring om, hoewel genuanseerd, tog te stel dat Vos binne die gereformeerde tradisie geen werklik beduidende voorgangers het in sy spesifieke uiteensetting van Bybelse teologie nie. Dit is om hierdie rede dat daar na hom as verteenwoordigende figuur gekyk word. Dit gee die geleentheid om die basiese boustone in hierdie aanpak mooi in die oog te kry.

---

<sup>107</sup> Vgl. 3.3.1.

<sup>108</sup> Die Briggs-saak het gehandel oor Charles Augustus Briggs wat in sy inaugurale rede (1891) by Union Theological Seminary (UTS) in die leerstoel van Bybelse teologie, met behulp van die moderne Bybel-kritiese benadering in stryd met die belydenis van sy kerk (Presbiteriaans) gespreek het. Hy is uiteindelik deur sy sinode geskors en die sinode het bande met UTS verbreek.

### 3.4.3 HOOFKONTOERE VAN VOS SE BENADERING

Aangesien Vos pionierswerk in hierdie reformatoriese benadering moes doen, word daar weereens in diepte na sy inaugurale rede gekyk waar hy op bondige wyse reeds die hoofkontoere van hierdie benadering uiteen gesit het. Op hierdie inaugurale rede genaamd *The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline*, sou hy sy lewe lank voortbou. Die hoofpunte daarvan kom hier aan die orde met verdere verheldering soos wat dit veral in sy twee bekende werke, *Biblical Theology* (1959) en *The Pauline Eschatology* ([1930]1994) na vore tree.

#### 3.4.3.1 Die Benaming *Bybelse Teologie*

Vos gaan in sy rede stelselmatig te werk om 'n duidelike definisie van Bybelse teologie te gee. Dit moet egter hier genoem word dat hy vanweë liberale konnotasies in 'n voetnota verkies om eerder van die vakgebied as Geskiedenis van die Openbaring te praat (vgl. [1894]1980:21). Beide Kuyper (1894:166-167) en later Heyns (1987:25) het 'n prinsipiële probleem om van Bybelse teologie te praat, aangesien teologie volgens hulle verstaan eers ontstaan nadat met die openbaring van God gewerk is. Die historiese benadering van die teks is egter nog nie, volgens hulle, hiermee besig nie. Hieroor kan lank geredeneer word en waarskynlik gaan dit om die inhoud waarmee die woord teologie gevul word. Hier kan Gaffin en Van Til (vgl. Geehan 1980:228-243) se reaksie op Kuyper help om tot klarigheid te kom.

Gaffin toon aan dat daar tog reeds in die Skrif sprake is van teologiese interpretasie en omwerking. Hierdie teologie en interpretasie behoort net so oorgeneem te word, wat dus beteken dat daar oorvleueling bestaan. In sy antwoord hierop wys Van Til ook verder uit dat Kuyper wat hierdie saak betref, 'n skeiding tussen Skrif en belydenis inbou wat saamhang met 'n vooraf beskouing van die pistiese aspek van menswees wat hy op outonome wyse inspan om ateïstiese denkwyses te beveg. Wanneer dit aanvaar word dat die mens nie outonoom is nie maar in alles agter God aan dink of nie dink nie, beteken dit dat die onderskeid tussen Skrif en teologie nie tot 'n skeiding word nie, maar bloot onderskei word. Wanneer dit aanvaar word, is dit nie onaanvaarbaar om tog op die regte wyse oor die begrip Bybelse teologie te praat nie; daarom sal die woord nie in hierdie studie negatief beoordeel word nie.

Ook Frame (1987:212) stel dat "Geskiedenis van die Verbond" 'n beter benaming is om hierdie studieveld te benoem. Die woord *Bybelse teologie* sal egter hier behou word om daarmee duidelik te maak dat dit die reformatoriese alternatief is op dit wat hedendaags onder of OT of NT of Bybelse teologie deurgaan in akademiese kringe wat hulself nie konfessioneel gebonde ag nie. Hier is dit wel belangrik om te verneem dat ook Vos aanvanklik eerder gekies het vir die

begrip “Geskiedenis van die Openbaring” of dan kortweg “Openbaringsgeskiedenis.” Met verantwoording hieroor word daar dan nou voortgegaan met die hoofkontoere van Vos se denke.

### 3.4.3.2 Uiteensetting

Vos ([1894]1980:3-24) se uiteensetting word ter wille van duidelikheid puntsgewys behandel om die basiese aanpak duidelik voor oë te hê.

1. Vos ([1894]1980:15) gee in sy rede ’n stelselmatige uiteensetting van waaroor Bybelse teologie gaan. Dit bring hom dan by sy definisie van Bybelse teologie:

*Biblical Theology, rightly defined, is nothing else than the exhibition of the organic progress of supernatural revelation in its historic continuity and multiformity.*

2. Wanneer Vos hierdie definisie uitlê, begin hy by die Goddelike openbaringskarakter daarvan. Dit is die uitgangspunt.

3. Van hieruit gaan hy voort om die historiese en organiese karakter van sy studieveld in sy ryke omvang te beskrywe. Wat die historiese aspek betref, wys hy daarop dat die Skrif nie as abstrakte proposisies in gesistematiseerde vorm aan ons voorgedhou word nie, maar as “groeïende waarheid”, juis omdat God Homself aan ons akkommodeer en dit vir alle eeue, nasies, klasse en toestande bestem is.

Die aard van die openbaring is ook nie ’n geïsoleerde akte nie en omspan alles waarmee God in hierdie wêreld besig was en is. Vos wys voorts daarop dat hierdie historiese wyse waarop God Homself aan ons openbaar baie prakties is. Die tipies praktiese wyse wat hierdeur teenoor die intellektualisme van die Griekse benadering na vore tree, bevestig die lewensgetrouheid van God se handeling met mense. Die duidelikste uitdrukking hiervan sien Vos in die verbond as God se progressiewe kommunikasie van Homself met Israel. Hy stel hieroor die volgende (vgl. [1894]1980:10):

*God has not revealed Himself in a school, but in the covenant; and the covenant as a communion of life is all comprehensive, embracing all the conditions and interests of those contracting it. There is a knowledge and an imparting of knowledge here, but in a most practical way and not merely by theoretical instruction.<sup>109</sup>*

4. Hy beskou die beskrywing van die organiese karakter van die Skrif ook as ’n noodsaaklikheid om sodoende beter reg te laat geskied aan die studieveld waarmee hy besig is. Die waarheid van

---

<sup>109</sup> Hierdie woorde behoort groot byval in postmoderne kringe te vind. Dit bevestig die feit dat die verbondsmatige wyse van omgang met God se Woord wat in die reformatoriese teologie gehuldig word besliste ontmoetingspunte het met die postmoderne tydvak waarin ons tans leef. Die reformatoriese ontwikkeling van ’n transmoderne idee wil juis moeite doen met sulke ontmoetingspunte.

die Openbaring is van die begin af van Goddelike oorsprong en die groei daarvan word die beste in organiese terme beskrywe (vgl. [1894]1980:12):

*... For, although the development of the root may be slow and the stem and leaves may grow almost imperceptibly, there comes a time when the bud emerges in a day and the flower expands in an hour to our wondering sight. Such epochs of quickened revelation were the time of Abraham, of Moses, of David, and especially the days of the Son of Man.*

Die woord *epog* word hier gebruik en ook dit word kenmerkend by Vos om die verskillende stadia in die groeiproses van die openbaring te beskrywe.

6. By hierdie organiese beskrywing voeg Vos verder die kenmerk van veelvuldige wyses – verwysend na die verskillende genres — waarop ons die openbaring ontvang het. Vos gebruik hier die beeld uit Ef. 4 van die liggaam wat goed saamverbind word deur die ondersteuning van elke lid.

Bogenoemde uitleggings van die historiese en organiese kenmerke van sy studieveld van die Goddelike openbaring bring Vos dan uit by sy definisie wat hier ter wille van groter duidelikheid herhaal word:

*Biblical Theology, rightly defined, is nothing else than the exhibition of the organic progress of supernatural revelation in its historic continuity and multiformity.*

7. Van hier af gaan Vos voort om die aard en funksie van sy studieveld te beskrywe en uit die aard van die saak grens hy hom duidelik af teen die metodes wat onder dieselfde benaming gangbaar was in kringe wat nie die inspirasie van die Skrif geëer het nie. Hy toon verder ook die waarde van hierdie studieveld aan wat in hierdie studie reeds op verdiepende wyse aan die orde gekom het.

### 3.4.3.3 Die Twee “Eras”

Die ander kenmerkende saak wat later in Vos se werke duideliker na vore sou tree is die uitgangspunt van die twee “eras” (“two ages”). Hiervolgens is daar voortdurend in die horisontale komponent van die historiese voortgang ’n vertikale komponent teenwoordig van die transendente wat vanuit die ewigheid werksaam is in die aardse historiese werklikheid.<sup>110</sup> Dit bring Vos se navolgers daartoe om dit op verskeie wyses te formuleer. Horton (2002:5) argumenteer dat eskatologie op hierdie wyse ’n lens en nie bloot ’n lokus aan die einde van die teologie is nie:

---

<sup>110</sup> Vgl. in hierdie verband veral Vos se publikasie *The Pauline Eschatology* ([1930]1994).

*In other words, it affects the way we see everything in scripture rather than only serving as an appendix to the theological system. ...we will be referring to eschatology in the broader sense as the form and shape in which redemptive revelation comes.*

Dennison (2010a:internet) verduidelik hierdie eskatologiese aanpak soos volg: Eskatologie kom voor soteriologie en alle soteriologie is eskatologies georiënteer. Dennison noem hierdie insig die Kopernikaanse revolusie in hermeneutiek. Dit beteken dat die Skrif deur gelowiges gelees word vanuit 'n bepaalde eskatologiese perspektief wat alreeds 'n werklikheid is. Gelowiges is in die hemel gesetel in Christus en hulle lewe met Hom is verborge in God (vgl. Ef. 2:6; Kol 3:3). Dit beteken dat geen deel van God se Woord ooit weer geïsoleer en geabstraheer van hierdie posisie gelees mag word nie en dat die openbaringshistoriese en organiese konteks in die verlossingsgeskiedenis altyd in terme hiervan verreken moet word. Ook Horton (2002:6,7) verwys hierna in revolusionêre terme:

*... we often fail to recognize the revolutionary logic of biblical (especially Pauline) eschatology, in which the future is semi-realized in the present and the individual is included in a wider eschatological activity. The cross and the resurrection form the horizon of expectation for the people of God, holding in check overrealized and underrealized eschatologies respectively.*

Hiermee is dan die hoofkontoere van die reformatoriese vader van die openbaringsgeskiedenis weergegee as wegspringplek vir 'n reformatoriese wyse van Bybelse teologie. 'n Aantal kritiese oorwegings moet vervolgens aan die orde kom voordat daar oorgegaan kan word na die konsekwensies hiervan.

### 3.4.4 KRITIESE OORWEGINGS

#### 3.4.4.1 Teologiese Oorweging – Reformatoriese en Ander Voorgangers

Die vraag wat natuurlik gou gevra moet word, is of Vos werklik so 'n teologiese *novum* is as wat sommige van hom wil maak. Kan dit met reg gestel word dat ook hy 'n Kopernikaanse revolusie teweeg gebring het? Daar is reeds gewys op Gaffin wat dit, hoewel genuanseer, gestel het dat Vos die vader van die reformatoriese Bybelse teologie genoem sou kon word. Gaffin (20002:internet) wys egter daarop dat daar in werklikheid reeds in die tweede eeu tekens was van hierdie benadering. In hierdie verband is daar reeds op die werk van veral Irenaeus gewys. Die stryd teen Gnostisisme het reeds gestaan op die insig dat verlossing uiteindelik nie net gegrond is in wie God is en wat Hy gesê het nie, maar veral wat Hy eens en vir altyd kom doen het — in Christus, in die geskiedenis. Hy wys ook op Vos wat self sy werk in verband bring met die verbondsteologie in die voorafgaande geskiedenis.

In hierdie verband kan na verskillende belangrike bakens verwys word. Van die vernaamstes is sekerlik Coccejus, Edwards, Owen en Von Hofmann. Daar sal by elkeen van hierdie figure net kortliks stilgestaan word ten einde 'n idee te kry van moontlike ooreenkomste met Vos.

#### 3.4.4.1.1 Coccejus

Coccejus (1603-1669) laat sien in 1648 reeds sy werk *Systema doctrinae de foedere et testamento Dei* (vgl. Coccejus [1648]1990). Hierin werk hy met veral die verbondsoopvatting van Bullinger (Jonker 1989:63-64). Die unieke van sy aanpak lê egter daarin dat hy die dogmatiese stof vanuit die verbond wil indeel en daarmee wou poog om 'n meer Bybels-teologiese, anti-skolastiese dogmatiek daar te stel. Hy ontwikkel bewustelik 'n verbondsleer met 'n heilshistoriese raamwerk. Hierin rangskik hy die stof histories en met opeenvolging van verbonde waarin die werkverbond geleidelik volledig afgeskaf word. Sy indelings is sonde, Christus, nuwe verbond, liggaamlike dood en opstanding (vgl. Coccejus [1648] 1990). Die nuwe in Coccejus was nie die verbondsleer nie, maar die “foederalistiese metode” (Bavinck GD I:183; vgl. Van Genderen & Velema [1992]1993:495). Bavinck vind hierin 'n vereensydiging:

*... de theologia scripturaria teenover de theologia traditiva, het foedus teenover het decreet, de historie teenover de idee, de antropologiesche methode teenover de theologische; het gevaar dezer methode bestond daarin, dat zij het eeuwige, onveranderlijke (substantia foederis) neertrok in den stroom van het tijdelike, historische (oeconomia foederis) en zoo op God zelf de idee van het worden overbracht.*<sup>111</sup>

Hy meld ook (vgl. Bavinck 1906:93-94) dat dit te min dogmaties is en die onderskeid tussen die historiese openbaring en dogmatiek uitwis. Hierdie kritiek is insiggewend, aangesien dit steeds die tipe kritiek is wat dikwels gegee word op teoloë wat 'n passie het vir Bybelse teologie. Dit moet ook baie duidelik in ag geneem word dat Jonker (1989:91) daarop wys dat die lyn van die verbondsteologie vanaf Bullinger en Olevianus na Coccejus loop en dat dit ander gesigspunte in die gesprek ingedra het as die lyn wat vanaf Beza en die Puriteine na die Nadere Reformasie loop. Jonker onderskei uiteindelik tussen twee verbondsoopvattinge in die gereformeerde wêreld en plaas Coccejus prominent binne die stroom wat vloei vanaf Bullinger.

Bavinck (GD I:184) noem dat daar later onderskeide ontstaan het tussen groene en dorre Coccejane, asook vrye en stywe Coccejane. Insiggewend genoeg, meld Bavinck dat Brakel se

---

<sup>111</sup> Hiermee antisipeer Bavinck reeds die “Open Theism” teologie wat onlangs ook met behulp van Bybelse teologie in hierdie rigting opgaan. Vgl. König (2007) wat van hierdie sentimente oorneem in sy publikasie *God, waarom lyk die wêreld so?* Vir 'n reformatoriese reaksie hierop, raadpleeg Wilson (red.) (2001).

*Redelijk Godsdienst* een van die laaste dogmatieke in hierdie gees was voordat dit verplaas is deur ander strominge. Daar word vervolgens kortliks stilgestaan by Jonathan Edwards.

#### 3.4.4.1.2 Edwards

Aan die einde van sy lewe word 'n werk van Edwards na aanleiding van sy preke gepubliseer met die titel, *A History of the Work of Redemption* (Edwards 2010:internet).

Lints (vgl. [1993]1999:178-180) wys op 'n paar kenmerkende sake in hierdie werk. Hy wys op Edwards se basiese oorweging om die skoonheid van die werk van verlossing op die harte van mense te druk deur dit helder voor te stel. Hierin maak hy uitvoerig gebruik van tipes en skadu's in die Ou Testament wat sou heenwys na Christus, asook van verbondsmatige taalgebruik. Dit is veral die verbandlegging tussen skoonheid en Bybelse teologie wat vir hierdie studie belangrik is. Daar is reeds in die inleiding verwys na Edwards se passie om God en skoonheid in sy teologie dig by mekaar te hou. Lints ([1993]1999:175-176) beskryf hierdie werkswyse van Edwards met betrekking tot Bybelse teologie verhelderend:

*It seemed natural to Edwards that this aesthetic sense also held the clue to the systematization of doctrine. Theology was not supposed to be merely a rational framework placed over the scriptural revelation in order to make the Scriptures intelligible to modern man, he believed. Rather, he saw the aesthetic harmony of the Scriptures as the underlying fabric for the theological framework . ... As Edwards conceived of the 'body of divinity in an entire new method' that was to constitute his climactic project, his chief concern was how to convey the 'beauty' of the model of revelation given in Scripture. He had to manifest some of the inherent structure of the revelation itself, and so in this sense his work would have to be primarily historical ...*

Ongelukkig het Edwards gesterwe voor hy hierdie voorneme volledig op skrif kon stel. Die basiese aanpak daarvan kan egter wel gevind word in sy genoemde werk. Dit blyk egter wel dat ook hier sprake is van die historiese benadering tot die Skrif. Ook Edwards sou as 'n voorlopers van die werk van Vos aangetoon kan word.

#### 3.4.4.1.3 Owen

Barcellos (2010) het in 'n onlangse werk ingegaan op die verband tussen Vos en die federale teologie van die sewentiende eeuse reformatore. Hy het spesifiek die verwantskappe tussen Vos en John Owen ondersoek. Hy bevind dat reeds Owen al met die insigte van die organiese en die progressiewe beklemtonings gewerk het. Sy gevolgtrekking is dat Vos na die Verligting 'n kontinuering van die pre-kritiese federale teologie van die sewentiende eeuse ortodoksie was. Barcellos stel dat die uitspraak oor Vos wat die vader is van die reformatoriese Bybelse teologie

'n bykomende stamboomperspektief nodig het. Na sy mening is Owen (naas baie ander federale teoloë) die oupa.

Ook buite reformatoriese kring is daar ooreenkomste te bemerk. Dit is veral die name van GF Oehler en JCK von Hofmann wat hier aangestip moet word.

#### 3.4.4.1.4 Oehler en Von Hofmann

Hoewel onder die invloed van bepaalde Hegeliaanse trekke (vgl. Hasel [1972]1991:21), beskou Kraus (1970:106) Oehler se Ou Testament teologie as die uitstaande heilshistoriese werk van die negentiende eeu:

*Oehler's 'Theologie des Alten Testaments' is der herausragende Entwurf heilsgeschichtlicher Darstellung biblischer Theologie im 19. Jahrhundert. In seiner Vereinigung heilsökonomischer Leitprinzipien und grammatish-historischer Exegese nimmt das Werk eine Sonderstellung ein.*

Kraus maak dan ook melding van spesifiek G Menken en JCK von Hofmann wat keuriger modelle later daar sou stel. Veral die naam van JCK von Hofmann moet in verband met hierdie heilshistoriese denkskool van die negentiende eeu genoem word. Hasel ([1972]1991:22) som sy gedagtes soos volg op:

*Von Hofmann found in the Bible a record of linear saving history in which the active lord of history is the triune God whose purpose and goal it is to redeem mankind. Since Jesus Christ is the primordial goal of the world to which salvation history aims and from which it receives its meaning, the OT contains salvation-historical proclamation. This an OT theology has to expound. Each book of the Bible is assigned its logical place in the scheme of salvation history. The Bible is not to be regarded primarily as a collection of proof-texts or a repository of doctrine but a witness to God's activity in history which will not be fully completed until the eschatological consummation.*

Bogenoemde blitsondersoek laat blyk dat die basiese van Vos se denke reeds lankal in die reformatoriese teologie werkzaam was. Dit blyk dat twee sake hierdie benadering van Vos besonder gestimuleer het – die verbondsbenadering van Bullinger wat meer op historiese wyse te werk gegaan het, sowel as die geskiedkundige bewussyn wat na die Verligting hierdie benadering besonder gestimuleer het. Gaffin (1976:288) se stelling dat daar in Vos se tyd 'n definitiewe bewussyn was dat in die teologie nog nie genoegsaam aandag geskenk is aan die geskiedkundige aard van die Bybel nie, is belangrik. Dit beklemtoon ook die feit dat aspekte van die werklikheid wat ontsluit word nie noodwendig bedreigend is vir die ontwikkeling van reformatoriese teologie nie. Dit sou dus gestel kon word dat Vos se benadering 'n definitiewe stroomversnelling in die reformatoriese teologie was wat reeds lank sluimerend werkzaam was



en alreeds vroeër ook stroomversnellings beleef het. In Vos se tyd was die tyd egter ryp en 'n begaafde man is beskik om hieraan nuwe prominensie te gee.

#### 3.4.4.2 Filosofiese Oorweging – Historisme en Verbond

Daar moet ook duidelik ondersoek ingestel word na die geskiedkundige aspek wat in die teologie meer tot sy reg gekom het. Die vraag moet ook gevra word of daar nie dalk 'n ooraksentuering van die geskiedkundige plaasgevind het ten koste van ander aspekte nie. Anders gestel, is daar dalk by Vos nog oorblyfsels van die nawerking van die historisme aanwesig?

Black (1998:67) stel in sy kritiese waardering van Vos dat laasgenoemde na sy mening wel in sy twee kenmerkende hoofbepalinge deels gevorm is deur die filosofiese konteks van sy tyd. Na sy mening is Vos se beskouing oor (1) die historiese voortgang van die verlossing en die openbaring tog beïnvloed deur die historisme en (2) sy siening van die twee eras ("aeone") deur die moderne natuur-vryheid skema. Black (1998:69) verwys na die werk van Mendelbaum, *History, Man & Reason* waar die konstruksie van die historisme soos volg opgesom word:

1. Dit poneer 'n verenigde historiese proses.
2. Dit poneer 'n substansie wat verander volgens die wette van daardie proses.
3. Dit poneer die organiese aard van die substansie.
4. Dit poneer dat nie slegs die proses as geheel nie, maar ook elke stadium van die proses asook die organiese substansie wat binne daardie proses verander, almal teleologies ingestel is op die einddoel en slegs in terme daarvan verstaan kan word.

Black vind dat hierdie algemene beskrywing van die historisme Vos se werkswyse besonder raak weergee. Binne hierdie historistiese perspektief meen hy verder dat die twee-era konstruksie van Vos tog ook die karakter aanneem van 'n moderne natuur-vryheid skema waar die aardse werklikheid teenoor die hemelse geestelikheid opgestel word. In 'n opsommende gedeelte (1998:101), gee hy dit so weer:

*... Vos was attempting to save the discipline of Biblical Theology, as well as orthodox hermeneutics, from the destructive influence of liberalism. As such it is not a great surprise that even in his general success Vos was not able to remove all the traces of the thinking of liberalism.*

Black meen dat die volheid van die verbond sodoende nie tot sy reg kom nie, aangesien die substantiewe aspek van die verbond nie ook soos die formele aspek gekontinueer word nie. Hy stel dit as een van die grondprobleme dat vele vandag met 'n verabsoluteerde teleologie werk ten

koste van die net so noodsaaklike protologie (1998:110). In 'n konkluderende sin (1998:140) merk hy aldus op:

*I'm not trying to exclude the guiding function of the goal. But my general concern is to avoid an absolutizing of the goal such that it excludes its foundation remains; we must emphasize the foundation and goal as equally ultimate, and insofar as the foundation is primary, treat it as primary, the goal as secondary. It is on this point that I have found much conservative redemptive-historical thought wanting.*

Iets van Black se kritiek moet waar wees as daar maar net gekyk word na die debatte tussen die heilshistoriese en eksemplariese benaderings in die helfte van die vorige eeu. Strydom (1989:57) ondersoek hierdie stryd en kom tot die gevolgtrekking dat die stryd eintlik 'n valse dilemma was. Hy is van mening dat dit in die verbondsmatige aanpak van die historiese teks ten volle verreken kan word. Dit onderstreep opnuut die feit dat die verbondsbenadering 'n krities belangrike rol speel in die benadering tot Bybelse teologie. Na die mate waarin dit wel gebeur, sou die benadering van Bybelse teologie daarvan vry kon bly om nie bloot 'n historisistiese akkommodasie te wees nie. Dit bring alreeds die vraag na Bybelse teologie se verband met die verbond ter sprake.

Daar kan billikheidshalwe begin word om te vra na die beste wyse waarin Vos se bydrae verstaan moet word. Horton (2002:6) kontrasteer hierdie benadering uitdruklik met dominante moderne en veral Hegeliaanse teleologieë waarin die karakter of proses van die organiese proses histories immanent is. Oor die sogenaamde historisme en die verband tussen die ou en die nuwe laat hy homself so uit:

*Furthermore, the covenant itself is stable, though hardly static; historical, though not historicist. The vertical "intrusions" keep redemptive history from being 'one damned thing after another,' while the horizontal stride keeps eschatology from being subsumed into some ahistorical event. The 'new thing' is a true novum, yet not 'wholly other.' The new creation is both new and creation – that is, both that which transcends creation and that which renews and therefore has some continuity with it.*

Dit is egter juis die uitdrukking in die laaste sin, "some continuity," wat iemand soos Black sal noop om te vra om duideliker te wees hieroor, sodat die substantiewe aspek van die verbond nie in vaagheid vervlugtig nie. Nogtans toon Horton se hantering aan dat Vos in die beste moontlike lig asook die swakste moontlike lig verstaan kan word.<sup>112</sup> Hierdie studie sal poog om in dit in die beste moontlike lig te stel en uit te bou. Daar word nou tot 'n ingeligte interpretasie van Vos gekom.

---

<sup>112</sup> Vgl. Frame (1987:372) vir die belangrikheid om analyses in beide die beste en slegste moontlike lig te interpreteer.

Dit blyk dat Vos 'n kontinuering is van wat vroeg in die tweede eeu reeds sterk op die agenda van die kerk gestaan het – die verlossing van God in die geskiedenis van hierdie wêreld. Soos genoem, het veral die federale teoloë van die sewentiende eeu verder gewerk voordat die Verligting aangebreek het en dit tydelik lamgelê is. Aan die einde van die negentiende eeu het Vos egter hierdie saak verder geneem en duidelik vorm daaraan gegee binne die historistiese en organistiese denke van sy tyd. Vos se benadering staan dus definitief in 'n tradisie wat baie groter is net die kennisideale van die historisme. Binne sy eie konteks het hy voortreflik te werk gegaan om die afvallige denkstrome se invloed te minimaliseer en om teologie meer histories te beoefen. Die opmerkings van Black lyk egter belangrike oorwegings te wees waarmee rekening gehou behoort te word deur hulle wat op Vos se skouers staan. Daar moet baie duidelik rekening gehou word in die verbond met die verbande tussen die kontinuïteit en die diskontinuïteit van die verskillende verbonde. Spesifiek die verband tussen protologie en eskatologie moet voortdurend ondersoek word om skepping en herskepping op die regte wyse by mekaar te hou. Wanneer daar oor kontinuïteit en diskontinuïteit tussen die verbonde sprake is, word die verband tussen Ou en Nuwe Testament een van die belangrike oorwegings om aan aandag te skenk. Spesifiek die kwessie van tipologie en allegorie wat in die eerste afdeling bespreek is, vra om verdere verantwoording.

#### 3.4.4.3 Bibliologiese Oorweging – Tipologie en Allegorie

Reeds in die eerste afdeling van hierdie studie is gewys op die prinsipiële verskil tussen tipologie en allegorie wat by die kerkvaders ontstaan het, al is die terme soms uitruilbaar gebruik. Daar is ook gewys hoe die verskynsel van allegoriserings in moderne vorme telkens weer sy verskyning gemaak het, spesifiek Bultmann en diegene wat sy tradisie volg en waarvan selfs Ricoeur nie uitgesluit is nie.<sup>113</sup> Juis omdat moderne hermeneutiese sisteme tekens van allegorie omdra, word dit so belangrik om die teenwoord van die kerkvaders met behulp van tipologie in die hedendaagse hermeneutiek duidelik te verantwoord. Ook Vos se hele histories-ontvouende benadering wat in Christus die sin van die Skrifte vind, vibreer op die kwessie van die aanvaarding van tipologie. Aangesien dit so 'n belangrike skarniersaak is waarop die hele reformatoriese Bybelse teologie draai, word daar hierop enigsins langer stilgestaan.

Van tipologie is daar al soveel misbruik gemaak dat die reaksie by baie is dat dit nie rehabiliteerbaar is nie. Misbruik kan egter nooit in reformatoriese benaderings die regmatige en noodsaaklike gebruik ophef nie. Daarom sal daar hier op 'n bepaalde apologetiese wyse te werk gegaan word om nie net Vos nie maar ook hierdie transmoderne projek te verdedig.

---

<sup>113</sup> Raadpleeg 2.2.2; 2.13; 2.16.

Daar word eerstens gewys op twee basiese aannames met betrekking tot tipologie wat duidelik uitgeklaar moet word. Hierdie uitklaring open dan die weg om verdere misverstande aan te spreek. Nadat hierdie misverstande aangespreek is, is die weg gebaan om na te gaan hoe die Skrif self van die woord *tipos* in eksplisiete gedeeltes gebruik maak. Daarna word na 'n werkbare definisie gekyk sodat dit as oriënterende uitgangspunt kan dien in die verdere bespreking. Langs hierdie weg word daar dan ondersoek gedoen na die rehabilitasie van hierdie praktyk in diens van die voorgestelde transmoderne teologiese idee van hierdie studie.

#### 3.4.4.3.1 *Basiese Aannames*

Twee basiese aannames verdien besonder aandag in hierdie bespreking. Dit sou kortweg die tydlose en Christologiese oorwegings genoem kon word. Aangesien die een aanname negatief inwerk en die ander positief, word daar met die negatiewe begin. Leithart (2009:39) toon aan dat diegene wat tipologie vreemd vind met die basiese uitgangspunt werk dat tekste en betekenis tydloos is. Hy wys daarop (2009:41) dat enige gebeure in die verlede in die lig van nuwe omstandighede nuwe betekenis kan aanneem. Dit beteken dat tekste nie tydloos is nie en dat ons nie presies weet wat in hoofstuk een gebeur het alvorens ons nie die latere hoofstukke gelees het nie. Aan die hand van Steinmetz gebruik hy die voorbeeld van spurverhale wat in die lig van die ontknoping anders na klein detail vroeër in die verhaal kyk (vgl. 2009:66). Wanneer die valse aanname van tydloosheid in tekste laat vaar word, sê Leithart (vgl. 2009:39), word tipologiese hermeneutiek die natuurlikste ding in die wêreld.

Hiermee kan daar dan oorgegaan word na die positiewe aanname. Indien daar wel 'n verhaal veronderstel word, moet daar een of ander basiese gom wees wat die verhaal bind. Vanhoozer (2005:221, 222) wys daarop dat tipologie daardie basiese eenheid verskaf. Hy wys daarop dat dit 'n kanoniese praktyk is en dat daar niks meer Christologies is as die tipologiese praktyk nie. Vanhoozer (2005:223) gebruik in hierdie verband die term *tipologiese realisme*:

*To insist on theo-dramatic unity is to affirm what we could call, for lack of a better term, typological realism. Typological realism insists that history, like the biblical narrative, finds its coherence in Jesus Christ.*

Enigiemand wat saam met Vanhoozer oortuig is dat die geskiedenis van Jesus Christus die hermeneutiese sleutel bied tot die Bybelse kanon in sy geheel, kan derhalwe nie anders as om tipologiese realisme as basiese hermeneutiese gereedskap in hierdie oortuiging te sien nie. Met hierdie basiese aannames wat bespreek is, word daar nou voortgegaan om verdere misverstande uit die weg te probeer ruim. Hier word veral gebruik gemaak van die werk van Leithart wat verspreid oor verskillende werke heen gevind word.

#### 3.4.4.3.2 *Misverstande*

Eerstens, tipologie is nie in stryd met die letterlike sin van die Skrif nie. Frei (1974:2) toon aan dat dit eerder 'n natuurlike verlenging van die letterlike interpretasie is. Hy wys daarop dat dit hier maar net oor 'n letterlike lees op die vlak van die hele Bybelse verhaal gaan.

Tweedens is dit ook belangrik om te weet dat tipologie nie dieselfde as metafoor is nie. Hierdie onderskeid is baie belangrik in 'n tyd waar metaforiek in die postmoderne klimaat baie hoog geag word. Lindbeck (1984:118) wys die kritieke verskil uit wat in tipologie werksaam is:

*Typology does not make scriptural contents into metaphors for extrascriptural realities, but the other way around ... the cross is not to be viewed as a figurative representation of suffering nor the messianic kingdom as symbol for hope in the future; rather, suffering should be cruciform, and hopes for the future messianic. ... It is the text so to speak, which absorbs the world, rather than the world the text.*

Hierdie onderskeid is krities, ook vir die reformatoriese teologie. Dit het uiteindelik daarmee te make of die Bybel werklik as openbaring hanteer word, of bloot as algemene inligting wat metafore is vir belewenisse wat ons in elk geval ook via ander ervarings en literatuur sou kon opdoen (vgl. Leithart 2003a:24). Dit bring die ander saak — allegorie — wat reeds in die eerste afdeling aan die orde gekom het, na vore.

Derdens is tipologie ook nie allegorie nie. Dit is wel nodig om hierdie belangrike saak nog verder uit te bou. Die verskil met allegorie kan in hoofsaak op twee hooffronte uitgewys word – gekiedkundig en wêreldbeskoulik.

Die historiese komponent lê aan die basis van hierdie verskil met allegorie. Goppelt ([1939]1982:19) toon aan dat die verskil veral met die geskiedenisbeskouing te doen gehad het:

*The symbolical and allegorical interpretation of the mythology was well known in the Greek world, but typology was not because typology presupposes a divine history in past, present, and future. ... Hellenism and the extrabiblical world in general knew only the conception of the return of the golden age and a cyclical view of history ... it knew nothing about divinely ordained types that point to a real and great fulfillment.*

Dit is in hierdie verband ook insiggewend om te let op 'n vooraanstaande Ou Testamentikus van die twintigste eeu, naamlik Eichrodt (1963:227) wat hierdie beklemtoning bevestig. Hy verduidelik die onderskeid tussen allegorie en tipologie so:

*It differentiates it, first from allegory, which has often been lumped together with typology, so that the latter has often had to bear the burden of the former's errors. Yet it is quite impossible to confuse the two if we look to them closely. For typology, the historical value of the text to be interpreted forms the essential presupposition*

*for the use of it. For allegory, on the contrary, this is indifferent or even offensive, and must be pushed to one side to make room for the 'spiritual' sense which lies behind.*

Hierdie geskiedkundige komponent het verreikende gevolge wanneer dit konsekwent deurgetrek word. Jordan (1988:50-51) stel selfs dat tipologie op hierdie wyse die fundamentele Bybelse filosofie van die geskiedenis is:

*Typology means that history is under God's control, not man's. It means that the successive stages of world history have meaning, a meaning related to the heavenly pattern and God's purpose ... the Biblical typological worldview answers man's idols of history. God superintends history so that events of the past shed light on events of the future.*

Aansluitend hierby sou ook die hele kwessie van wêreldbeskouing betrek kon word. Leithart (2003a:20-23) stel hieroor dat allegorie uiteindelik niks anders is nie as om een of ander buite-Bybelse sisteem, hetsy Neoplatonisme of evolusionêre wetenskap, te gebruik as eintlike verwysingspunt wat betekenis aan die teks gee.<sup>114</sup> Leithart is van mening dat die moderne kerk se verlies aan tipologie tiperend is van die kategorieë van die wêreld wat die kerk in beslag geneem het. Dit bevestig so die sekulêre modernisme wat die kerk lamlê. Dit moet daarom ook ter harte geneem word as hy kontekstualisme in die teologie verdoem (vgl. 2003a:58):

*Contextualization be damned. We have our own story, and if it clashes with the stories we find around us, so much the worse for the other stories.*<sup>115</sup>

Vierdens is tipologie nie privaat nie. Bogenoemde invloed van die sekulêre modernisme in die kerk word verder versterk deur die neiging tot individualisering en vergeesteliking van die Bybelse boodskap. Hieraan hoef tipologie nie aandadig te wees nie. Inteendeel, egte tipologie is volgens Leithart (2003a:56) die enigste effektiewe antwoord hierop, maar dan is dit tipologie wat met die *totus Christus* te make het. Dit beteken dat die kerk as liggaam van Christus in hierdie tipologie betrek word, soos wat kerkvaders soos Augustinus dit dan ook hanteer het. Die hele Bybel word dan 'n boodskap oor Christus en vir sy kerk. Die kerk word dan nie gesien as privaatinstansie nie, maar publieke instansie (vgl. 2003a:58) wat God se besondere instrument in hierdie wêreld is.<sup>116</sup>

*By emphasizing that the Church as a real historical institution and communion was prophesied and typified under the old order, typology makes clear that it is of the essence of the Church to occupy public terrain and to occupy it as a public community.*

---

<sup>114</sup> Vgl. 2.2.2.1 en 2.2.2.2; 2.13; 2.16.

<sup>115</sup> Die verband van Leithart se woorde toon dat hy van kontekstualisme praat en nie van kontekstualisering nie.

<sup>116</sup> Vgl. in hierdie verband die uitdrukking van die kerk as "polis" by Hauerwas (1983:102), Smith (2004:235-239) en Leithart (2003:25-27).

Hierdie oorweging lei Leithart daartoe om tipologie nie maar as marginale oorweging te beskou nie, maar as kernwapen in die stryd teen sekulêre moderniteit. Hierdie standpunt sal sterker word namate aangedui kan word dat tipologie meer as blote estetiese afronding is. Dit bring reeds die volgende punt ter sprake.

Tipologie is vyfdens nie bloot estetiese afronding nie. Leithart (2003b:19) toon in 'n ander publikasie aan dat tipologie anders as wat dikwels gemeen word, baie praktiese en leerstellige gevolge het. Hy wys op die bekende debat tussen die eksemplariese en heilshistoriese voorstanders in Nederland.<sup>117</sup> Leithart is van mening dat een basiese saak in hierdie debat en voortgaande debatte maklik uit die oog verloor word. Dit gaan oor die wyse hoe ons etiese besluite neem:

*The question 'What has typology to do with the practical details of the Christian life?' is similar to the question 'What have story and metaphor to do with ethics?' And the answer in both cases is, 'Much every way'... premodern typological interpretation was ... [that] the pattern of life found in the type shaped the pattern of life found in the antitype, and both type and antitype were to impress their pattern of life on the reader.<sup>118</sup>*

Leithart (2003b:15) wys ook uit dat leerstellige kwessies glad nie so tipologie-loos is as wat dikwels gedink word nie. Hy wys eerstens hoe ontkenning van tipologie mag lei tot verkeerde interpretasies wanneer eggo's van vorige verhale wat op bepaalde sake sinspeel nie in ag geneem word nie. Hy gaan egter ook verder en wys daarop dat die hele Nuwe Testamentiese Christologie gebou is op tipologiese ooreenkomste tussen byvoorbeeld Jesus en Aäron, Jesus en Moses, Melgisedek, Dawid, Jeremia, ensovoorts. Hy wys daarop dat selfs oënskynlike letterlike Christologiese titels fundamenteel tipologies is soos byvoorbeeld Seun van die mens (die laaste Adam) en Seun van God (troonerfgenaam van Dawid). Hy wys verder ook daarop dat nie net teologiese nie, maar ook etiese gevolgtrekkings gemaak word deur iemand soos Paulus in sy allegoriese lees van Ismael en Isak in Galasiërs 4 en van die Israeliete in die woestyn in 1 Kor. 10. Leithart is van mening dat tipologie die enigste grond is waarop die teologiese bydrae van die Ou Testament werklik verstaan kan word. Indien die Christologiese aanname wat aan die begin genoem is, hier in ag geneem word, is Leithart se woorde gewigtig.

Tipologie is sedens nie geforseerde hermeneutiek nie. Hierdie standpunt is reeds by die aannames gesuggereer, maar sal hier ter afsluiting van misverstande verder verduidelik word. Leithart (2009:39) wys daarop dat tipologie nie net plaasvind by Bybellees nie. Dit vind

---

<sup>117</sup> Vir 'n evaluasie van hierdie debat, kyk Strydom (1989).

<sup>118</sup> Vgl. in hierdie verband weer 3.2.3 waar die waarde van die narratief wat hiermee saamhang op sovele gebiede aangetoon is.

noodwendig plaas wanneer daar na ou gebeure in die die lig van nuwe verwickelinge gekyk word. As voorbeeld wys hy daarop hoe Hitler se uitsprake retrospektief nuwe betekenis gee aan bepaalde uitsprake van Darwin en Darwin in die lig van Naziïsme met nuwe oë gelees word. Hierdie praktyk vind voortdurend plaas en daarom is Leithart van mening dat om Hosea in die lig van Jesus te lees, soos wat in Mattheus gebeur, nie geforseerd voorgestel hoef te word nie (vgl. 2009:74). Dit gaan dus nie soseer om Joodse hermeneutiese praktyke wat gevolg is nie maar om algemene hermeneutiese praktyke wat onvermydelik is. Hiermee word daar akkoord gegaan. Die enigste saak wat hierdie betoog sou kon laat skipbreuk lei, is om aan te toon dat Christus nie die tipologiese verwysingspunt van die Skrifte is nie. Dit sou egter onverstandigheid, blindheid en harte wat traag is om te hoor alles wat die profete gespreek het (vgl. Luk. 24:25,27,44-47) vra. Daardie weg wil hierdie studie met gesonde geloofsvooroordeel vermy.

#### 3.4.4.3.3 “*Tupos*” in die Skrif

Hiermee is die tafel vir hernude ondersoek na die gebruik van tipologie vir hierdie studie voorberei. Davidson (1981) het in sy redelik onlangse werk oor tipologie een van die standaard verwysings geword vir gesaghebbende spreke oor tipologie. Naas die gedateerde dog waardevolle werk van en Fairbairn (1963) en later Ramm (1970) is dit waarskynlik een van die omvattendste besprekings van die onderwerp. Davidson gaan na die Skrif toe om in die Nuwe Testament al die verwante woorde te ondersoek wat uitdruklike betrekking het op tipologiese uitleg. Hy ondersoek spesifiek ses *tupos*-gedeeltes in die Nuwe Testament wat te make het met die verband tussen OT en NT, nl. 1 Kor. 10:6,11; Rom. 5:14; 1; Pt. 3:21; Hebr. 8:5 en 9:24 (vgl. 1981:191-367). ’n Belangrike bydrae wat hy in die proses lewer, is dat *tupos* in Bybelse gebruik ’n horisontale, sowel as ’n vertikale betekenis kan hê. Davidson (1981:405, 406) se definisie is soos volg:

*A study of certain OT salvation historical realities (persons, events, or institutions) which God has specifically designed to correspond to, and be prospective/predictive prefigurations of, their ineluctable ... and absolutely escalated eschatological fulfillment aspects (Christological/ecclesiological/apocalyptic) in New Testament salvation history.*

Tipologie gaan dus om baie meer as net ’n definisie daarvan te kan gee. Dit gaan om die sin van die Skrifte te vind en dit in Christus te vind. Dit gaan om die liggaam van Christus wat daardeur op ’n verskeidenheid van wyses gevorm word. Dit gaan om ’n filosofie van die geskiedenis te ontwikkel en om bemagtig te word om sekulêre kategorieë uit te ken en teen te staan. Uiteindelik gaan dit om die lied van die evangelie in sy verskeidenheid te kan hoor en met mekaar in verband te kan bring. Dit gaan om ’n melodie wat oor en oor gehoor word, telkens met nuwe



variasie. Twee uitsprake van Jordan is in hierdie verband die moeite werd om op te wys. Hy wys daarop (vgl. Jordan 2005:CD) dat die sogenaamde *leitmotif* telkens onderskei moet word in die melodie van Bybelse teologie. Omdat dit iets is waarvoor 'n aanvoeling alleen deur oefening en tyd heen groei, kan dit wees dat dit wat vir 'n gevorderde student duidelik is, nog nie vir die beginner so duidelik is nie. Hy wys daarom ook in 'n ander geskrif (1992:internet) daarop dat dit baie goeie oefening vir hulle is wat hierin wil groei, om dit met betrekking tot musiekstukke te oefen om in ingewikkelde musiekareas die deurlopende melodie in sy variasie uit te ken. Hierdie oefening help om die verbeelding oop te hou vir die deurlopende *leitmotif*. Dit gaan dus hier om 'n benadering waarin die intertekstualiteit van die Skrif bewustelik as 'n eenheid beskou word en die deurlopende lyne telkens onderskei word, ja “gehoor” word. Die bedoeling is dat die skoonheid daarvan sy impak sal hê. Oefening in die uitkenning van tipologie is dus oefening om skoonheid uit te ken.

### **3.5 BYBELS-TEOLOGIESE POSISIONERING**

Die hele bespreking van Bybelse teologie het definitiewe hermeneutiese implikasies. In die reformatoriese ontwikkeling van 'n transmoderne idee is dit belangrik dat standpunte hieroor ingelig geneem sal word, maar ook dat die alternatief duidelik aan die orde gestel word. In beginsel het die ingeligte kennisname in drie rondtes plaasgevind. Daar was eerstens die bespreking van Gabler in die eerste afdeling en tweedens die evaluering van die geskiedenis van Bybelse teologie. In die derde rondte is meer spesifiek ingegaan op die evaluering van drie basiese verteenwoordigende benaderings in die onlangse verlede. Die alternatief is in beginsel aangedui in die arbeid van die reformatoriese vader van Bybelse teologie, Geerhardus Vos. Dit is nodig om hierdie ingeligte kontrastering nou uit te bou en toe te spits.

Dit word gedoen deur dit op Suid-Afrikaanse bodem vergelykend te kontrasteer met die benadering van König. König (1998:11-14) onderskei vier verskillende wyses waarop Bybelse teologie gedoen word. Daar is (1) die werkswyse wat Bybelse teologie sien as in ooreenstemming met die Bybel. Hier word daar direkte lyne getrek tussen die Bybelse teologie en dit wat in die Skrif staan en ondersoek ingestel na die onderlinge verband. Daar is ook (2) 'n ander werkswyse wat te make het met die standpunt dat ons teologiese werk teoreties reflekteer op die Bybelse boodskap en daarom duidelik onderskei moet word van die Skrif self. Hy verwys veral na ouer vorme van gereformeerde teologie wat met hierdie onderskeid gewerk het.<sup>119</sup> König noem (3) verder ook 'n ander vorm van Bybelse teologie wat met geen betekenisvolle interafhanklike verbande in die Skrif werk nie. In hierdie benadering word die Skrif beskou as 'n

---

<sup>119</sup> Ook hier het dit aan die orde gekom by 3.4.3.1.

verskeidenheid materiaal van verskillende skrywers wat in verskillende tye bydraes gemaak het en waar die gegewens bloot langs mekaar geplaas word. König self verkies eerder 'n benadering (4) waar die winspunte van die vorige moontlikhede gekombineer word. Hy erken dat daar sterker met een benadering geassosieer kan word terwyl dit dan tog sekere aspekte van die ander aanvaar. Die rede vir König (1998:14) se keuse gee hy. Hy verkies die krities-eklektiese metode bo 'n eksklusiewe streng dogmatiese metode:

*It is more enriching to foster such a critical-elective approach rather than a more exclusive and strict dogmatic one.*<sup>120</sup>

Daarmee toon König ook dat hy nie sensitief genoeg is vir die filosofiese invloede wat ook op hom inwerk nie. Die dogma van die tydsgees kan ook sterker en strenger en meer eksklusief op ons inwerk as wat ons dink. Dit word duidelik as König se metodologie in oënskou geneem word. König (vgl. 1982:8-11, 90-94; 1988:226, 231, 232) gaan met inagneming van die histories-kritiese benadering op tipies pespektiwiese wyse te werk met Bybelse gegewens. Dit beteken dat hy verskillende tradisies wat in die Skrif geïdentifiseer word bloot naas mekaar stel as verskillende boodskappe en met verskillende gerekonstrueerde sosiale agtergronde. Hierdie verskillende tradisies word dan perspektiwies naas mekaar geplaas met die gevolgtrekking dat ons eie konteks die verskillende beklemtonings naas mekaar moet waardeer as verskillende invalshoeke. Die ekumeniese betrokkenheid help dan om breë perspektief op al hierdie beklemtonings te behou. Die gevolg is soos wat König self erken 'n krities-eklektiese benadering wat gevolg word.

Hierin het König egter reeds bepaalde voorveronderstellings van die histories-kritiese werksmetodes aanvaar en per implikasie die filosofiese invloede van daardie benaderings nie genoegsaam verreken nie.<sup>121</sup> Die blote naas mekaar-stelling van verskillende tradisies maak hiermee 'n prinsipiële keuse teen die heilshistoriese benadering. Om op grond van König se eerste groep wat hy geïdentifiseer het te stel dat hy wel van sekere insigte gebruik maak, beteken egter nog nie 'n prinsipiële keuse vir die benadering as sodanig nie.<sup>122</sup> König se eklektiese benadering moet egter 'n prys betaal. Uiteindelik kan hy vanweë belangse integrasie van Skrifgegewens nie die diepere grondslae van die heilshistoriese benadering waardeer en gebruik nie. Aangesien König die verskeidenheid Skrifgegewens nie bewustelik deur middel van

---

<sup>120</sup> Hedendaags vind hierdie benadering verdere toepassing wanneer dit veral beteken om die verskillende metafore in die Skrif te onderskei en naas mekaar te plaas. Daar word dan geappelleer op wysheid om die deurslag te gee.

<sup>121</sup> Vgl 2.8.1.

<sup>122</sup> Dit is een van die probleme met eklektisme. Die willekeur het uiteindelik geen begrip van basiese redes waarom juis daardie benadering gekies is nie. Die benadering is daarom geneig om gesigspunte van verskillende tradisies slegs bolangs te integreer. Hierdie tendensieuse benadering sal moet ondersoek instel of dit nie eerliker is om eerder standpunt in 'n bepaalde groep met definitiewe historiese wortels in te neem vanwaar die nuwe insigte dan beproef word nie. Dit is een van die basiese vertrekpunte van hierdie studie in die reformatoriese tradisie.

tipologiese realisme inbed in die groter verhaal van die Skrif en die onderlinge progressiewe verwantskappe op hierdie wyse identifiseer nie, beteken dit dat dit baie maklik gebeur dat die verhaal van die hedendaagse wêreldbeskouing die parameters verskaf waarbinne perspektiewe bloot naas mekaar geplaas word om sin te maak. Dit is dan ook hierdie grondtrekke in König se teologie waarmee Strauss (2004:122-141) by alle ander waardering, probleme het. Hy vind by König 'n vermoë om wel die invloed van die Griekse filosofie in die teologie uit te ken, maar skynbaar nie werklik bewus te wees van die invloed van die modern-humanistiese filosofie nie. Hy vind verder by König 'n tendens om die kofessionele teologie te relativer in belang van 'n ekumeniese teologie met meerdere gesigspunte. Hierdie keuse hang saam met 'n ander grondtrek wat hy identifiseer en dit is dat die Skrifteks soms aan die oorwegings van die konteks prysgegee word.

By nadere ondersoek blyk dit dat die drie hoofsaake wat Strauss uitlig, mekaar komplementeer. Wanneer die invloed van die raamwerk van die tydsgees nie duidelik verreken word nie, beteken dit dat die konteks neig om oor die Skrifteks te heers. Binne ekumeniese klimaat is dit meer aanvaarbaar aangesien meerdere sienings die uitgangspunt is. Dit het weer die gevolg dat die kofessionele benadering makliker afgewys word as slegs nog 'n perspektief naas ander. Die *gewig* van die reformatoriese teologie word egter só maklik nie genoegsaam in ag geneem nie en dit is die groot Achilles-hiel van eklektiese metodes. Kwantitatief word daar aan baie opvattinge 'n plek gebied, maar kwalitatief kan dit so maklik die gewigtige bydraes ter wille van kwantitatiewe oorwegings te lig takseer. As vergelykende en kontrasterende voorbeelde kan Hasel en veral Carson se Bybels-teologiese benaderings genoem word. Daar word eers op bepaalde ooreenkomste van laasgenoemde twee gelet waarin hulle anders as König te werk gaan.

Nadat Hasel die verskillende benaderings geklassifiseer het, beveel hy 'n multiplekse benadering aan (vgl. [1972]1991:111-114). Dit beteken dat daar in die individuele boeke en groepe van boeke eerstens gesoek word na die temas, motiewe en konsepte van die bepaalde teologiese aksente wat daar voorkom. Hiermee saam moet daar dan in 'n lengte-deursnit gesoek word na die verbande met ander boeke en groepe van boeke sodat die multiplekse aard sinvol, dog nie oorvereenvoudig nie, geïntegreer kan word. Ook Carson (vgl. 1995:35-36) waarsku teen 'n alte maklike vereenvoudiging wat kan intree. Hy wys daarop dat die metode van Bybelse teologie onlangs in basies twee groepe uiteen geval het – die wat induktief omgaan met individuele *corpora* en dit dan aan mekaar bind met min integrasie, en die wat 'n tema of temas oor die *corpora* heen navors, met min aanvoeling vir die unieke bydrae van 'n bepaalde korpus in die Bybel. Hy is van mening dat die twee benaderings mekaar moet verryk en vir die doeleindes van hierdie studie is die volgende voorstel oor die tweede opsie belangrik:

*In the second kind, those in which the control is a theme or a selection of themes traced out through the biblical documents, there would be improvement if several demonstrably central, interlocking themes were chosen, and if those interlocking themes were placed, for each corpus, in the context of the corpus contribution to the canon.*

Reeds hier is daar 'n belangrike verskil met König te bespeur. Dit gaan daaroor dat die histories-kritiese resultate nie in die benadering ingebou word nie. Daar word baie meer gewerk met die kanon wat voorhande is. Dit is juis wanneer die heilshistoriese benadering in hierdie werkswyse in teenstelling met die histories-kritiese benadering gebruik word, dat dit duidelik blyk dat dit nie moontlik is om om die twee benaderings bolangs te versoen nie. Hierdie verskil word veral duidelik geïllustreer in Carson (2008) se onlangse publikasie oor Christus en kultuur. Carson kyk nie bloot na die verskillende opsies van tradisies en metafore wat ons in die Skrif vind nie. Woorde soos *integrering* en *interrelasies* (vgl. 2008:62) in die lig van die heilsgeskiedenis klink baie meer op:

*... we shall ask in what sense they are grounded in the Scriptures, and ponder their interrelations within the Scriptures, and how and when they should be emphasized under different circumstances exemplified in the Scriptures.*

Op hierdie wyse speel die heilshistoriese posisie en die onderlinge verbande en kontekste by Carson 'n baie groter rol wat uiteindelik lei tot 'n meer genuanseerde interpretasie van die Skrif. Vir die reformatoriese wyse van Bybelse teologie is dit 'n prinsipiële saak en daarom is die resultate van König se benadering nie bevredigend nie. König maak aanspraak op ekumeniese oorwegings vir sy benaderings van verskillende tradisies. Dit is egter 'n vraag of sy benadering nog met volle sterkte die reformatoriese *sola scriptura*-belydenis in die Tradisie I-benadering kan handhaaf as sy gebruikmaking van histories-kritiese resultate in ag geneem word. Die histories-kritiese metode, so is aangetoon, is nog te veel blind vir eie vooroordeel en in die greep van die dogma van die tydsges tees wanneer die dogma van die kerk verlaat word. So honoreer hy juis nie die ekumeniese kerk wat nie net wêreldomvattend is nie maar ook eeue-omvattend.

Wanneer die *sola-scriptura*-belydenis in sy Tradisie I-benadering gehandhaaf word, bly daar net 'n paar opsies van Skrifomgang oor wat getrou hieraan probeer wees. Die *Two-age* webwerf (vgl.2008:internet) wat verbind is tot die heilshistoriese benadering van Vos dui die volgende opsies as uitlegmetodes aan:

- (1) Die fundamentalistiese-dispensasionele uitleg,
- (2) die grammaties-historiese uitleg,
- (3) die verbondshistoriese uitleg,

- (4) die heilshistoriese uitleg,
- (5) die analities-eklektiese uitleg, en
- (6) die mono-dispensasionele uitleg.

Die tekortkominge van ander stelsels as (4) is volgens die Two-age-webwerf die volgende: 'n Tekort aan insig in literêre sensitiwiteit (kritiek op [1]); 'n tekort aan waardering van God se soewereiniteit in die progressiewe openbaring van sy verbode (kritiek op [2]); 'n tekort aan waardering vir die finaliteit van Christus se werk en die progressiwiteit van die openbaring (kritiek op [1] en [5] en [6]); 'n tekort aan eskatologiese glorie en hemelse etiek (kritiek op [3]); 'n tekort aan evangeliese interpretasie en 'n oormaat moralisme, wettisme en outonome rasionalisme (kritiek op [2] en [5] en [6]). Daar word ook erken dat (4) soms met antinomisme gepaard kan gaan.

Hierdie studie betoog vir 'n kombinasie van (3) en (4). Die rede is dat dit al die genoemde tekortkominge ondervang terwyl dit ook een verdere tekort uitwys wat in hierdie afdeling as 'n belangrike oorweging aangetoon is. Dit is die potensiële verlies van die verband van protologie met eskatologie wat mag plaasvind en 'n gepaardgaande antinomisme wat die voorstanders van die benadering ook as potensiële gevaar van die heilshistoriese uitleg erken. Die antinomisme ontstaan wanneer die Christologiese aksent daartoe lei dat eerste artikel-teologie nie met volle sterkte gehandhaaf bly nie. Dit lei daartoe dat skepping en wet nie meer in samehang met die evangelie hanteer word nie.<sup>123</sup>

Dié potensiële verlies het onlangs met nuwe krag na vore getree in 'n publikasie wat juis verskillende simpatieke voorstanders van die heilshistoriese benadering met mekaar in interaksie laat tree het (vgl. Meadors 2009). Vier modelle is behandel: Die beginselsoekende model (WC Kaiser), die heilshistoriese model (DM Doriani), die drama-van-verlossing model (KJ Vanhoozer) en die model van progressief-bewegende heil (WJ Webb). By nadere ondersoek blyk dat die verlies van die verband van protologie met eskatologie sowel as die gepaardgaande antinomisme inderdaad iets is wat dreigend is in sommige modelle. Wolters (2009:319) wat aan die einde van die publikasie 'n oorsig gee, bevestig hierdie analise. Hy het waardering vir die heilshistoriese/teodramatiese benadering tot die Skrif. Hy stel egter ook dat dit in samehang met 'n regte waardering van die skeppingsopenbaring moet staan. Wolters (2009:314) wys daarop dat dieselfde reformatoriese tradisie wat die heilshistoriese benadering promoveer het, ook ander lewenskragtige promoverings gedoen het:

---

<sup>123</sup> Vir 'n bespreking van die konsekwensies wanneer 'n drie artikel-teologie nie meer konsekwent gehandhaaf word nie, vgl. Kreitzer (1997:55-56; 1998:62-72, 138-139).

*It is no accident that the same tradition that did so much to promote a redemptive-historical approach to Scripture and therefore warned against moralism and biblicism is also the tradition that has an especially robust doctrine of creation ... 'creation revelation'.*

Kreitzer (vgl. 1997:60-65; 1998:74-76) wys daarop dat die wet wat ons in die skepping vind (onder meer in mense se gewetes), op Sinai, en in ons harte gegraveer deur Christus se vervulling, dieselfde wet is. Dit sluit aan by Black se beklemtoning van die substantiewe karakter van die verbond wat nie moet vervlugtig nie.<sup>124</sup> Sonder om in detail verder op hierdie saak in te gaan, kan Jordan (1992:internet) se hantering van die wet binne heilshistoriese opset as 'n goeie voorbeeld geneem word:

*To expound the law adequately, we have to ask what this law meant to the people at that time, in terms of the horizon of the Mosaic covenant as a package affair. Then we have to ask how this law was fulfilled by Christ. Then we have to ask how the Church, in union with Christ, manifests the fulfillment of this law. And fourth and finally, we ask what possible relevance this law may have for believers in the new covenant situation.*

Met hierdie verduideliking word hierdie reformatoriese weergawe van Bybelse teologie dan as basiese hermeneutiese metodologie gekies. Die waarde van hierdie Bybels-teologiese benadering is dat dit nie die historiese, die literêre of teologiese impulse teen mekaar afspeel nie, maar ryklik met mekaar integreer. Dit bied dus 'n werklik nie-gnostiese geskiedkundige verhaal. Maar dit is ook gelaai met simboliek. Omdat dit ook literêr is, mag iets soos interpreterende maksimalisme (vgl. two-age.org:internet) regmatig geskied. Dit beteken dat dit heeltal normaal is om met geloofsvooroordeel aan te neem dat in die Bybelse verhaal, soos met enige klassieke verhaal, die Groot Outeur die basiese spanningslyn ook in karakters, hoofstukke, afdelings en beelde ingebed het. Die postmoderne sentiment wat baie klem daarop plaas dat die geheel en die dele mekaar voortdurend veronderstel, behoort nie baie probleme te hê om hierdie uitgangspunt te aanvaar nie. En hiermee word weer terugbeweeg na die krag van die narratief wat in sy appèl op die verbeelding op die hele filosofie en teologie onontwykbare gevolge het.<sup>125</sup>

Dit bring ons by 'n praktiese vraag: Hoe kan daar te werk gegaan word om diensbaar daaraan te wees dat waardering en verwondering vir die skoonheid van die Bybelverhaal ontkiem en groei – sodanig so dat die idee van skoonheid in die teologie meer as net 'n formele beskrywing sal wees? Hieroor word daar nou voorstelle gegee.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Vgl. 3.4.4.2.

<sup>125</sup> Vgl. 3.2.3.

<sup>126</sup> Die bedoeling hiermee is onder meer om die filosofies-analitiese aard van die studie toe te lig en te verryk met praktiese voorstelle. Dit moet as 'n bydrae gesien word wat 'n baie spesifieke voorstel maak aan professore in

### 3.6 VOORSTELLE VIR BYBELS-TEOLOGIESE VERWONDERING

Hierdie voorstel wil analogies aansluit by Sayers se voorstel. Daar is aan die begin van hierdie afdeling aangetoon hoe Sayers op speelse en verbeeldingryke wyse in die eerste fase die grondslae wil lê waarvan die nut later op diepere vlakke gebruik en waardeer kan word. Daar is gewys op hoe die rympties van *amo*, *amas*, *amat* later handig te pas kom wanneer Latyn in groter diepte aan die orde gestel word. Op analogiese wyse wil hierdie voorstel met betrekking tot skoonheid van dieselfde insig gebruik maak.

Daar is egter een belangrike saak wat baie duidelik voor oë gehou moet word. In die aanbidding van Bybelse teologie moet daar gewaak word om nie in die slaggat te trap waarvoor die hele betoog oor skoonheid juis sensitief is nie. Dit gebeur wanneer skoonheid op meganistiese wyse aan die orde gestel word en so gereguleer word dat alle gloed verdwyn. Kortom: Die probleem ontstaan wanneer net die rede en nie ook die verbeelding (in samehang met die rede) nie, ingespan word. Hiermee word nie bedoel om 'n nuwe eensydigheid te stimuleer nie. Ryken ([1992]2006:39) wys daarop die Bybelverhale die unieke moontlikheid bied om twee impulse bymekaar te bring wat die mens altyd probeer saamvoeg – rede en verbeelding, feit en misterie.

Die voorstelle wat hier volg, poog om beide hierdie twee impulse te honoreer. Sayers wou op speelse en verbeeldingryke wyse in die eerste fase vir kinders grondslae lê waarvan die nut vir die rede later op diepere vlakke gebruik en waardeer kon word. Hierdie studie wil op speelse wyse die twee impulse waarvan Ryken melding maak – rede en verbeelding, feit en misterie – op kinders en volwassenes van toepassing maak. Ook hier is die doel om grondslae te lê waarvan die nut later op ander vlakke ook mag blyk. Hoe dit geskied is een van die bydraes van hierdie studie.

Ryken dui aan dat dit juis die verhaal is wat hierdie moontlikheid bied om die twee impulse byeen te bring. Dit plaas Bybelse teologie alreeds in 'n goeie posisie, aangesien daar reeds gewys is op die narratiewe aard van Bybelse teologie. Dit beteken dat die basiese metodologie daarin bestaan dat mense blootgestel word aan die grootste verhaal van alle tye. In 'n sekere sin is dit so eenvoudig soos dit en ongelukkig is dit juis hierdie eenvoud wat so maklik verloor kan word. Al die verdere voorstelle werk met hierdie basiese insig en is daarop gemik om spesifiek in ag te neem watter fasette van die verhaal dit is wat normaalweg die rede is dat die verhaal aangryp. Tesame hiermee is daar spesifiek die verrekening van die wêreldbeskoulik-vormende aard van die narratief. In aansluiting by die vraag na wat dit is wat in verhale aangryp, word daar ook

---

hierdie vakgebied sowel as aan predikante wat die oogmerk het om die verbeelding van hul gemeente wêreldbeskoulik aan te gryp.

gebruik gemaak van die insig in die verskillende komponente wat ter sprake is wanneer iemand se wêreldbeskouing gevorm word.

Wright (1996:138) identifiseer vier komponente van 'n wêreldbeskouing: verhale, simbole, rituele en bepaalde vrae en antwoorde (Wie is ons? Waar is ons? Wat is verkeerd? Wat is die oplossing? Watter tyd in die geskiedenis is dit?). Vanweë dit wat hier beoog word, word die laaste aspek van vrae en antwoorde nie nou hier gebruik nie. Dit kom wel in 'n later afdeling aan die orde.<sup>127</sup> Hier word drie van Wright se aspekte spesifiek aangepas om met die verhaal as uitgangspunt as verdere invalshoeke in die een verhaal te funksioneer.

Dit is hierdie rykdom van verskillende invalshoeke wat vervolgens aan die orde gestel word. Die doel met elke invalshoek is dieselfde: Om verskeie moontlike invalshoeke te bied waarop die groot verhaal mag meesleur en op speelse wyse 'n lewensvisie te vorm waar die twee impulse waavan Ryken melding maak – rede en verbeelding, feit en misterie – 'n kragtige rol speel. Die doel is dus met ander woorde ook dat skoonheid nie maar 'n formele beskrywing sal wees nie maar iets wat inderdaad via die mega-verhaal ontdek is. Dit spreek vanself dat die eerste saak wat daarom verdere bespreking verdien, die verhaal self is.

### 3.6.1 VERHAAL

Die narratiewe aard van die Skrif tesame met die verwysings na drama en die meesterverhaal het reeds aan die orde gekom. Sonder die aanvaarding van tipologie wat eenheid in die verskeidenheid aantoon, is dit nie moontlik om die groot verhaal van die Skrif te waardeer en aan te wys nie. Wie se oë daarvoor oopgegaan het en die Skrif soos enige ander klassieke verhaal lees, het 'n leeftyd voor om al die mikro-verhale, verbande en simboliek daarin in geloofsverwondering en geloofsgehoorsaamheid na te speur. Wat hier voorgestel word, is weë hoe om hierdie verwondering te behou en te laat groei.

Daar moet eerstens met die voor die hand liggende begin word. Ryken ([1992]2006:41) wys daarop dat die verhale van die Bybel (wat hier ook oor die meesterverhaal gesê kan word) 'n dubbele respons oproep – 'n nie-literêre en dan ook 'n literêre respons. Daar sal eerstens na die nie-literêre respons gekyk word. Dit mag glad nie onderskat word nie. Hieroor spreek Ryken soos volg:

*At this level they invite us to lose ourselves in the story and not to be preoccupied with how the story is told. ... Such a reading is intuitive, self-forgetful absorption in the action.*

---

<sup>127</sup> Vgl. 5.4.4.4.



Dit sou 'n kwade dag wees wanneer daar in teologie net *oor* die Skrif en nie meer *met* die Skrif omgegaan word nie. Dit sou waarskynlik 'n insiggewende studie wees om in 'n anonieme opname na te gaan hoeveel teoloë self tyd maak om met die geheel van die Bybel om te gaan. Hierin sou iets soos 'n leesrooster wat spesifiek daarop gemik is om die Bybel kronologies deur te gaan, waardevolle diens kon verrig. Die “Bible Reading Schedule” (vgl. 2010:internet) wat die Greenville Presbyterian Theological Seminary vir hul studente voorstel, is op hierdie formaat geskoei. Die (tweede of hoeveelste) “naïewe” lees van die Bybel waar die self vergeet en verloor word in die gelowige omgang met die Skrif, bly iets wat onvervangbaar is.

Vir die geloof is daar egter ook nie 'n skeiding tussen nie-literêre en literêre omgang met die Skrif nie en daarom kan ook die gelowige literêre omgang veel doen om die waardering en verwondering oor die boodskap van die Bybel te verhoog. Hieroor word daar 'n paar spesifieke voorstelle gemaak wat hieraan diensbaar sou kon wees vir teologiese studente, maar ook vir predikante, doktore of dosente wat behoefte daaraan het om die verbeelding tot eer van God se koninkryk te aktiveer. Om waardering te hê vir die noodsaaklikheid hiervan is dit nodig om Kilpatrick (Vgl. Veith 1990:62) hieroor uitvoerig aan te hoor:

*Life is full and rich and complex like a story, not abstract and neat like a theory. The things that happen to us – the great joys, the intense sorrows, the surging passions – are too much like drama to be accounted for by anything less than drama. ... What needs to be seen is that the virtue in large part is also in the realm of imagination. Unless the moral imagination is hooked, the other moral faculties – will, emotion, and reason – are too often over-matched by fear, laziness, and self-interest. The great mistake of modern psychology lies in ignoring this obvious fact while it toys with values clarification and decision-making exercises. That is why I believe that our ancestors, both Christian and non-Christian, were the better psychologists. They knew that you must grasp the imagination, and they knew how to do it.*

Veith (1990:62-74) gaan juis in antwoord hierop in op die vraag *hoe* skrywers van stories in die algemeen die verbeelding aangryp. Hy stel dat dit normaalweg langs die weg van een van die volgende aspekte wat kenmerkend is van verhale gebeur: narratief, spanningslyn, karakters, plasing en tema. Hierdie aspekte word hier tesame met die komponente van wêreldbeskouing gebruik as invalshoeke. Die bedoeling is om spesifiek na te gaan hoe die verbeelding aangegryp kan word deur literêr bewus op hierdie sake in Bybelse teologie te fokus.

### 3.6.1.1 Narratief

Daar is eerstens die saak van die eenheid van die verhaal self. Juis dit is binne 'n postmoderne samelewing glad nie vanselfsprekend nie. Bartholomew en Goheen (2004:196) wys egter daarop dat teologiese, morele, “devotional” of historiese fragmente maklik in 'n ander dominante

kulturele verhaal wat in afgodery ingebed is, kan versink indien die komprehensiewe weergawe van die kosmiese geskiedenis soos verhaal in die Bybel nie toegeëien word nie. Die kwessie van die onvermydelikheid van 'n meestersverhaal is reeds bespreek en daarom sal daar hier nou spesifiek ingegaan word op die eenheid van die verhaal.

Is dit moontlik om hierdie eenheid aan te toon? Dit is 'n bekende feit dat Ou Testamentici byvoorbeeld daarin uitmunt om mekaar te wys op die gebrekkigheid van enige poging wat 'n eenheidsgreep op die ryk geskakeerde boodskap wil bied. Die eenheid waaroor dit in bogenoemde debatte gaan, is egter vrae oor eenheid van die tweede orde. Hierdie studie veronderstel dat die eenheid in die eerste plek in die verhaal lê en eers nadat die eenheid met behulp van 'n bepaalde (weliswaar gebrekkige) manier aangetoon is, mag oorgegaan word tot die rykdom van moontlike alternatiewe strukturerings. Kompleksiteit moet inderdaad later aangedui word, maar nie ten koste van pogings tot eenvoud nie.

Ter bevestiging hiervan kan daar in die Nuwe Testament nagegaan word of daar nie van uitdruklik Skriftuurlike skemas gebruik gemaak word om die eenvoud van die eenheid van die Skrif aan te dui nie. Lusk (2004a: internet) dui die volgende gedeeltes aan: Rom 5:12e.v. (Adam; Nuwe Adam); 2 Petrus 3 (skepping; vloed; 70 AD); Mattheus 1 (Abraham; Dawid; Ballingskap; Jesus - 14 generasies van 3 blokke of 6 x 7 generasies); Hebreërs 8 (Ou Verbond [Moses] – Nuwe Verbond [Christus]). Hy maak dan die volgende uitspraak:

*Depending on the interpreter's purpose, one can use any number of structuring devices to look at the architecture of the biblical narrative.*

Hiermee kan akkoord gegaan word. Die argitektuur van die Bybelse verhaal is net eenvoudig te ryk om dit binne een bepaalde struktuur vas te vang. Die skoonheid en kaleidoskopiese aard daarvan kom juis duideliker aan die lig wanneer verskeie struktureringsmeganismes nuwe panoramas ten toon stel. Dit bring 'n bepaalde bevryding mee, aangesien daar dan nie so ernstig gesoek hoef te word na die finale struktuur nie. Met hierdie bevrydende gedagtes voor oë word daar met vrymoedigheid voorstelle gemaak wat diensbaar daaraan kan wees om die eenvoud en eenheid van die Bybelse verhaal voor oë te kry. Om tot die aanvanklike punt terug te keer, die oogmerk is om ondersoek in te stel na hoe die verhaal-karakter van die Skrif die verbeelding kan aangryp. Oor die narratief as sodanig sê Veith (1990:62) die volgende:

*Narrative presents an experience in chronological order. ... As a result, the reader participates imaginatively in the unfolding action.*

Een van die kragtigste maniere om hierdie kronologiese volgorde en verbeeldingryke deelname aan die ontvouing te dien, is die drama-metafoor. Dit blyk dat die organiese metafoor van die

blom in sy knop-stadium wat oopgaan, in die onlangse verlede sterk gekomplementeer word deur die sosiologiese metafoor van drama.<sup>128</sup> Horton (vgl 2002:10, 11) wat die metafoor veral as gevolg van die invloed van Vos en Macintyre inspan, gaan selfs sover as om te beweer dat die volgende persone in die kerkgeskiedenis reeds hiermee gewerk het: Irenaeus, Athanasius, Dante en selfs Calvyn (na aanleiding van sy gereelde uitdrukking oor die skouburg van God se genade). Hier word kortliks stilgestaan by die aanpak van Bartholomew en Goheen. Bartholomew en Goheen (2004:25-27) sluit aan by die dramamodel van NT Wright soos wat hulle dit aangepas het. Dit lei daartoe dat hulle die hele verloop van die Skrif aan die hand van dramabedrywe soos volg indeel:

**Eerste Bedryf:** God vestig sy koninkryk: Skepping

**Tweede Bedryf:** Rebelle in die koninkryk: Sondeval

**Derde Bedryf:** Die Koning kies Israel: Verlossing in aanvang (Israel se missie)

*Toneel 1: 'n Godsvolk vir die Koning*

*Toneel 2: 'n Land vir die Godsvolk*

**Intermezzo:** 'n Koninkryksverhaal wat wag op 'n einde: Inter-Testamentêre Tydperk

**Vierde Bedryf:** Die koms van die Koning: Verlossing bewerkstellig (Jesus se missie)

**Vyfde Bedryf:** Proklamasie van die nuus van die Koning: Die Kerk se missie

*Toneel 1: Vanaf Jerusalem na Rome*

*Toneel 2: En aan die hele Wêreld*

**Sesde Bedryf:** Die terugkeer van die Koning: Verlossing voltooi

Die voordeel van hierdie model is dat dit sterk met die eenheid van die hele Skrif werk. Veral die verband tussen Israel, Christus en die Kerk kom in hierdie benadering duidelik aan die orde. Vanhoozer (2005:48) wys dan ook daarop dat die drama model beter diens doen as selfs die narratiewe model van die onlangse verlede:

*Narratives require narrators and recount their tales in the first or third person. Dramas, by contrast, show rather than tell. Moreover, in drama, the words are part of the action. Drama, more so than narrative, provides a salient reminder that we should not draw too fine a distinction between 'word' and 'act'.*

---

<sup>128</sup> Let op die die gebruikmaking van die sosiale aspek wat so tiperend van postmoderniteit is maar hier wel ook baie effektief is. Verskeie eksponente van hierdie metafoor kan aangedui word, waaronder Von Balthassar (1988) Bartholomew en Goheen (2004), Vanhoozer (2005), Horton (2002) en insiggewend genoeg vir hierdie studie, ook Dorothy Sayers (2004).

Een van die tekortkominge van die model is dat dit maklik reduksionisties met die Skrif in belang van die model werk. Alhoewel Bartholomew en Goheen (2004:24) die verbond en koninkryk as oorhoofse temas wil gebruik, word die indruk tog gewek dat dit te veel in diens staan van die dramamodel. Tog bly dit 'n waardevolle wyse om te help met visie op die eenheid van die verhaal. Die kwessie van temas bring alreeds die volgende aspek ter sprake wat mag dien om rede en verbeelding te prikkel.

### 3.6.1.2 Temas

Die tema van 'n verhaal bied dikwels groot moontlikhede om die verbeelding aan te gryp. Toegepas op die Bybel is daar meer as een groot tema wat kragtige diens kan verrig om dit te bewerkstellig. Hier word kortliks gefokus word op die bydraes van Kaiser ([1978]1991); Robertson (1980); Van Gemeren (1988) en Goldsworthy ([1991]2003; 2006 ).

#### 3.6.1.2.1 *Kaiser: Die Belofte*

Kaiser ([1978]1991) gebruik die tema van “die belofte” (“the promise”) as basiese tema in die Skrif en gaan diachronies te werk deur die geskiedenis om aan te toon hoe hierdie tema ontwikkel en al hoe ryker en dieper betekenis verkry namate die heilsgeskiedenis ontvou. Baie belangrik in sy benadering is spesifiek die “antecedent theology” wat verreken moet word. Hiervolgens moet telkens in ag geneem word dat die openbaring voortbou op dit wat reeds geopenbaar is en mag die unieke van elke bydrae so skerper onder die oog kom.

Kaiser word gekritiseer daarvoor dat sy temakeuse nie aan alle aspekte van die boodskap van die Skrif reg kan laat geskied nie (vgl. Hasel [1972]1991:53-54). Dit sou wel toegegee kon word maar dit maak Kaiser nie minder bruikbaar nie. Juis die keuse van die een tema bring 'n bepaalde eenvoud wat dit moontlik maak om die verbeelding met die eenvoud van daardie tema aan te gryp. Wanneer die voorstelling te kompleks word, kan dit dalk meer akkuraat wees maar tog minder geslaagd om die oningeleide dissipel aan te gryp.

#### 3.6.1.2.2 *Robertson: Die Verbond*

Om dieselfde rede moet Robertson (1980) se belangrike tematiese hantering van die verbond ook waardeer word.<sup>129</sup> Dit is vir hom egter nie net nog 'n belangrike tema nie. Oor die waarde van

---

<sup>129</sup> Daar sou natuurlik hier na die *magnum opus* van Eichrodt (1961, 1967) verwys kon word wat die verbond sentraal stel. Vanweë die omslagtigheid en histories-kritiese benadering word hier eerder gekies vir 'n bevatlike reformatoriese behandeling. Die doel is om eerder aan meer invalshoeke bloot te stel as om een invalshoek alleen te ondersoek.

die verbond om die verskillende epogge in die Bybel reg te verstaan, maak Robertson (1980:201) die volgende opmerking:

*God's initiatives in the establishment of covenantal relationships structure redemptive history. His sovereign interventions provide the essential framework for understanding the great biblical epochs.*

Hy maak hierdie uitspraak juis teenoor die dispensasionele benadering wat die Bybel in bepaalde dispensasies struktureer. Nadat hy die saak ondersoek het, maak hy (1980:227) die volgende gevolgtrekking:

*It should be remembered that the covenants are explicit scriptural indicators of divine initiatives that structure redemptive history. The dispensations instead represent arbitrary impositions on the biblical order. In the end it is not human design but divine initiative that structures Scripture.*

In 'n onlangse werk tree Horton (2006:95-104) in gesprek met Robertson. In navolging van Meredith Kline is Horton van oortuiging dat daar in Robertson se aanpak nie genoegsaam onderskeid getref word tussen die regsverbonde en die koninklike verbonde nie. Hiervolgens is die hele administrasie van die Mosaïese verbond op 'n hele ander grondslag as die van die Abrahamitiese, Dawidiese en Nuwe verbonde. Die Mosaïese verbond stem weer ooreen met die aanvanklike skeppingsverbond. Die onderwaardering hiervan lei tot bepaalde hermeneutiese flaters wat na vore kom, soos byvoorbeeld sekere nomistiese opvattinge. In 'n sin kom skeep Horton dus hiermee 'n bepaalde ruimte vir dispensasies van wet en evangelie.<sup>130</sup> Hoe hierdie debat ook al verder sal verloop, die belangrikheid daarvan om die hele Skrif aan die hand van een belangrike tema te deurloop, bied 'n unieke geleentheid om die Skrif met nuwe oë raak te sien. Daar is wel ook die moontlikheid om temas te kombineer en daar word vervolgens na Van Gemeren (1988) en Goldsworthy (vgl. 2006) as eksponente hiervan gekyk.

### 3.6.1.2.3 Van Gemeren: Skepper-Verlosser-Koning

Hoewel Van Gemeren nie een tema of sentrum wil kies nie, is dit tog opvallend dat daar 'n bepaalde eenheid in sy uiteensetting na vore kom – die eenheid van skepping en herskepping. Hierbinne gaan dit om 'n herskape mensdom wat die nuutgemaakte skepping onder God as hul Skepper, Verlosser en Koning geniet. Van Gemeren deel die groot verhaal onder die volgende twaalf afdelings in: (1) skepping in harmonie, (2) skepping in vervreemding, (3) verkiesing en belofte, (4) 'n heilige nasie, (5) 'n nasie soos die ander nasies, (6) 'n koninklike nasie, (7) 'n

---

<sup>130</sup> Dit is ook opmerklik dat die sogenaamde R2K teologie (“Radical Two Kingdom Theology”) wat baie ooreenkomste met die twee ryke-leer van Luther het, ook in noue verband met hierdie hermeneutiese benadering staan. Vir 'n kort bespreking van die verhouding kerk en staat, vgl. 5.5.3.3 en 5.5.5.1.

verdeelde nasie, (8) 'n herstelde nasie, (9) Jesus en die koninkryk, (10) die apostoliese era, (11) die koninkryk en die kerk, (12) die nuwe Jerusalem.

Van Gemeren werk in elke afdeling met 'n trifokale benadering wat rekening hou met die literêre aard, die plek in die kanon sowel as die heilshistoriese posisie van die gebeure. Van Gemeren (1988:32-34) gee nie duidelike redes aan vir die indeling in twaalf periodes nie. Hy stel bloot:

*Each period is distinct and relates organically to the previous and succeeding epochs. ... The twelve periods serve as convenient dividers along the road of redemptive history. ... It is easy to focus on one theme or centre, such as covenant or promise, but the twelve periods together provide many avenues of relationships, all of which converge in Jesus Christ. From creation to new creation, the Lord is working out his purpose of creating a renewed humanity to enjoy his restored creation. The integration of redemption with creation reveals God's royal concern as the Creator-Redeemer-King.*

Laasgenoemde sin sou goedskiks wel as tema gekies kon word: God as Skepper-Verlosser-Koning. Dit is ietwat meer kompleks as Kaiser s'n, maar bied in sy historiese voortstuwing ook baie stof wat die verbeelding kan aangryp. Van Gemeren (1988:38) gebruik dan ook spesifiek die beeld van film eerder as album om te illustreer wat hy met sy aanpak wil doen. Die dinamiese voortstuwende aard van die Godsopenbaring is bedoel om mee te sleur. Sy keuse om ook die geskiedenis van die kerk in een van die hoofstukke te betrek, slaag hiermee ook om die bewussyn wakker te hou dat dit in hierdie verhaal gaan om 'n drama waarin elke gelowige in die triomftog meegeneem word.

#### 3.6.1.2.4 Goldsworthy: Koninkryk en Verbond

By Goldsworthy kan die temas van koninkryk en verbond en verlossing weer (vgl. [1991]2003:81-234; 2006:253-256) deur die heilsgeskiedenis nagespeur word wat berekend en omlynd geplaas word binne 'n makro-tipologiese skema. Die basiese uitgangspunte van Goldsworthy se benadering verwoord hy soos volg ([1991]2003:77):

*... we will explore the historical progression of God's revelation with special emphasis upon the covenant relationship, and on how this fits into the rule of God over his creation in what comes to be referred to as the kingdom of God ... through creation and redemption. Because the covenant is first in evidence in God's commitment to his creation at the very beginning, and because the covenant of redemption is God's commitment to renew all things in a new creation, I have chosen the linked themes of the covenant and the new creation as a unifying element in the biblical message.*

Hieruit blyk dat verbond en koninkryk, skepping en herskepping die eenheidsbindende temas is. Binne hierdie benadering maak Goldsworthy gebruik van twee basiese oorwegings wat sy hele aanpak struktureer. Hy definieer eerstens die koninkryk as (1) God se heerskappy oor (2) God se

mense met betrekking tot (3) ’n spesifieke plek (vgl. [1981]2003:54). Hy gaan deur verskillende epogge om aan te toon hoe hierdie basiese kenmerkende eienskap van die koninkryk deur die Bybel heen ontplooi word. Binne hierdie benadering maak hy (vgl. 2006:251) dan tweedens van ’n makro-tipologiese struktuur gebruik om die verband tussen die verskillende epogge aan die orde te stel:

*I am proposing that we can subsume them all under a concept of macro-typology that goes beyond the usually identified elements of typology explicit in the New Testament application of the Old. This macro-typology is the underlying principle of theological structure and biblical unity that makes possible all the various perspectives on the relationship of the Testaments.*

Hierdie makro-tipologiese struktuur val in drie groot dele uiteen. Die eerste groot blok beslaan die Ou Testamentiese heilsgeskiedenis tot en met die ballingskap. Hieronder val die eras van Abraham, Moses en Dawid saam onder die perspektief van die koninkryk wat in Israel se geskiedenis geopenbaar is. Die tweede groot blok handel oor die profetiese eskatologie in die Ou Testament wat telkens die voorafgaande openbaring gebruik om vooruit te kyk en nog heerliker dinge van die koninkryk te openbaar. Die derde blok handel oor die vervulling van al die voorafgaande in Christus.

Goldsworthy (2006: 253-256) gebruik as voorbeeld agtien “major events of salvation history” in die Ou Testament om aan te toon hoe dat die makro-tipologiese driedeling dit moontlik maak om die groot lyne telkens in verband met die profetiese eskatologie en die vervulling in Christus sinvol met mekaar in verband te bring. Om ’n voorbeeld te noem: Wanneer daar in die eerste blok sprake is van ’n nasie onder die heerskappy van God en regters en profete en konings en wyse manne, kan daar lyne getrek word. In die profeties-eskatologiese blok verbind Goldsworthy dit aan die profete wat profeteer oor ’n nuwe nasie wat sal kom en al die ampte wat sal funksioneer onder die heerskappy en aanbidding van God.

Die waarde van Goldsworthy se benadering lê daarin dat hy daarin slaag om die sin van die indeling van Mattheus 1 duidelik aan die orde te stel – vanaf Abraham tot en met Dawid en vanaf Dawid tot en met die Ballingskap en vanaf die Ballingskap tot en met Christus. Hy bied ’n benadering wat onbeskaamd die lyne na die vervulling in Christus uiteensit, terwyl hy ook daarin slaag om deur sy strukture ’n bepaalde spanningslyn aan te toon. Dit is een van die verdere belangrike elemente wat in boeiende verhale die verbeelding aangryp. Daar word vervolgens kortliks hierop as ’n aparte saak en invalshoek ingegaan.

### 3.6.1.3 Spanningslyn

Jordan (1985:xiv) gee deur die spanningslyn wat hy bied 'n belangrike insig in die opbou van Bybelse verhaal:

*The Bible presents one story over and over again, with variations each time, designed for our instruction. This is the story of creation, fall, decline, judgment, and recreation.*

Leithart (2000:37) maak self ook van Jordan se skema gebruik en verduidelik dit verder:

*... the Bible also makes use of repeated plot or story lines. The Bible tells the same story over and over, though never in exactly the same way twice. One of the main story lines of the Bible is the 'Creation-Recreation' story.*

#### 3.6.1.3.1 Jordan en Leithart: Vyf Fases

Jordan is van mening dat daar drie duidelike hoof fases te bespeur is in die Bybelse verhaal. (1) In die eerste lyn gaan dit oor die skepping van die wêreld, die val van Adam en die agteruitgang wat in Genesis 6 vertel word. Die oordeel geskied met die vloed en die herskepping gebeur met Noag. (2) Die tweede fase begin met Noag en die tweede skepping word in sy wyer omvang van die nasies in Genesis 10 en 11 beskrywe, waarna die besondere nasie begin beskrywe word met die roeping van Abraham tot en met die vestiging van Israel en Dawid almal oorwin het. Die val vind plaas met Salomo, waarna 'n progressiewe verval intree tot en met die ballingskap waar die mens weer uitgewerp word soos in die begin. Met Daniël en Esra is daar weer sprake van 'n herskepping.

(3) Die derde fase begin met Daniël en die hervestiging van die heiligdom onder Esra. Die groot val vind plaas as God se volk die Here van die heerlijkheid kruisig. Die verval vind plaas tot en met 70 n.C. toe die heiligdom verwoes is. Die derde herskepping is dan die Kerk wat permanent is hoewel voortdurende herskepping kenmerkend tot en met die wederkoms is. Dit bring mee dat die drie groot heiligdomme geïdentifiseer word as Eden, die eerste tabernakel/tempel en die tweede tempel (onder Esra).

Binne die tweede fase identifiseer Jordan drie verdere kleiner herhalings van dieselfde spanningslyn. (2.1) Vanaf Abraham tot en met die Eksodus is daar sprake van die herskepping, wat by Kades tot 'n val kom. Die verval duur voort totdat daardie hele geslag uitsterf, waarna die land in die herskepping ingeneem word. (2.2) Dit dui die begin van die volgende onderafdeling aan waar die land ingeneem word, maar die volk wat faal om die land volledig in te neem soos verhaal in Rigters 1. Geleidelike verval tree dan in soos vertel in die res van Rigters en die oordeel wat voltrek word in die ark wat weggevoer word. (2.3) Die nuwe begin vind dan plaas



met die terugkeer van die ark en die bewind onder Samuel en Dawid. Die val vind plaas in die tyd van Salomo wat al die wette wat vir konings gestel is in Deutoronomium verbreek en die verval duur voort in die ryk wat in twee skeur, totdat Jerusalem vernietig word en die ballingskap plaasvind. Kleiner manifestasies hiervan vind ook dikwels in die Bybel plaas, maar Jordan is van mening dat die plasing van 'n gebeurtenis binne hierdie groter skema baie help om die betekenis binne die groter opset te verstaan (vgl. Jordan 1985:xiv-xvi). Leithart (2000:38) plaas hierdie lyne in 'n handige skema:

<b>SKEPPING</b>	<b>VAL</b>	<b>AANVANKLIKE OORDEEL</b>	<b>VERVAL</b>	<b>FINALE OORDEEL</b>	<b>HERSKEPPING</b>
Skepping	Sondeval	Gen. 3	Gen. 4-5	Vloed	Noag
Eksodus	Kades	Geen toegang	40 jaar	Dood van eerste generasie	Verowering
Verowering	Faal om volledig te verower (Rigt. 1)	Nasies bly oor	Rigters	Wegvoering van die ark	Terugkeer van die ark
Dawid/Salomo	Salomo	Verdeling	Verdeelde Koninkryk	Ballingskap	Terugkeer
Terugkeer	Jode verwerp Jesus	Na die heidene	Jode verwerp die apostels	Jerusalem, A.D. 70	Kerk

**Tabel 1**

### 3.6.1.3.2 *Kline en Vanhoozer: Uittog-Huisbou skema*

'n Ander belangrike spanningslyn wat dikwels aangetoon word, is die uittog-huisbou skema (vgl. Kline [1989]1997:76-88; Vanhoozer 2005:40-56). Dit staan in verband met die reeks verbannings en terugkere wat in die heilsgeskiedenis plaasvind en wat hierbo aangetoon is.<sup>131</sup> 'n Reeks bouprojekte staan met hierdie terugkere in verband. Vanhoozer (2005:53) maak melding van altare, tempels, mure van Jerusalem en die kerk. Ook Kline ([1989]1997:82) wys daarop dat “decisive royal victory would naturally be followed by the building of a permanent royal house.” Hy identifiseer hierin (vgl. [1989]1997:85) spesifiek die verskillende heiligdomme soos wat dit in die heilsgeskiedenis na vore tree. Dit vervul sleutelrolle in die heilsgeskiedenis:

<sup>131</sup> Vgl. ook Leithart (2000:40).

*The functional essence of biblical canon is thus imaged in that series of divinely revealed sanctuary plans which began with the tabernacle plan delineated by God for Moses in the mount (Exod. 25ff.; cf. Heb. 8:5). This was followed by the temple design given to David and by him transmitted to Solomon (1 Chron. 28, esp. V. 19). A visionary model of the eschatological temple was revealed to Ezekeïl on the high mountain (Ezek. 43:12). And finally there was the revelation of the eternal temple-city given to the apostle John, again in a vision beheld from a great, high mountain (Rev. 21:10ff.).*

Hierdie oorwinnende bevrydings wat met bouwerk in verband staan en spesifiek aan die heiligdom 'n sleutelrol toeken, kan nie bloot as interessantheid afgemaak word nie. Vanhoozer (2005:53, 54) wys daarop dat die tempel wat Salomo gebou het in verband gebring moet word met die groot belofte aan Dawid in 2 Sam. 7:13 dat sy huis vir ewig bevestig sou wees. Hy stel op grond hiervan dat die tempel miskien die enkele belangrikste toneel in die teo-drama is. Dit word later duidelik as hy die verband met Jesus Christus aandui:

*It was the place with which God's presence was especially identified ... and was the dwelling place of God with his people, a tangible sign of the covenant blessing. The Temple was also the place where the people could make sacrifice for sin, thus preserving the integrity of their covenantal relationship with God. Temple action – praise, prayer, sacrifice – symbolized Israel's relationship with God. ... It is probably no coincidence that the single most dramatic scene in Jesus' ministry was his cleansing of the Temple. ... What ultimately makes Jesus' confrontation with the Temple authorities so dramatic is the underlying issue at stake: the identity of God. Where does God really dwell: in the Temple or in Jesus? (outeur se beklemtoning).*

Ook hierdie uittog-huisbou skema bied fassinerende moontlikhede om die gang van die heilsgeskiedenis op nuwe wyses te ontdek en die spanningslyn te volg. Aangesien hierdie aspek later by rituele weer aan die orde kom, word dit tot dan oorgelaat. Intussen word egter nog eers ook die oorblywende aspekte waarna verwys is – karakters en plasing – hanteer.

#### 3.6.1.4 Karakters

Veith (1990:67) wys daarop dat in gewone verhale, na sy mening effektiewe karakters selfs meer as die storielyn die sukses van 'n verhaal bepaal. Aan effektiewe karakters ontbreek dit ook nie in die Skrif nie. Hoewel die Skrif teosentries is, tree die God van die Bybel in verhouding met mense en is Hy die een wat mense en daarom ook karakters belangrik maak. Daar moet egter gewaak word teen die fatale omskakeling wat so maklik kan plaasvind. Menige teoloog met 'n aanvoeling vir die heilshistoriese openbaring het dan ook al gesug wanneer mense in Bybelstudies stel dat hulle graag een of ander karakterstudie in die Bybel sou wou doen. In die lig van wat hier reeds aangetoon is oor die meestersverhaal hoef karakterstudies egter nie noodwendig in moralisme te eindig nie. Hulle kan heenwysers word na die lewende God om wie dit eintlik gaan en wat mense in sy verhaal inspan. Hulle kan as middele dien om lesers en

hoorders se oë daarvoor te laat oopgaan vir wat die eintlike “storie agter die storie” is. Veral die ronde karakters mag met hulle unieke samestellings van deug en ondeug unieke invalshoeke bied hoe die God van oordeel, maar ook genade, met mense van vlees en bloed omgaan.

Om maar kortliks een voorbeeld te gee, sal by die persoon van Elia stilgestaan word. Twee klassieke werke en een kontemporêre werk kan as voorbeelde genoem word om aan te toon dat hierdie weg wel ook in Bybels teologiese sin met vrug ontgin kan word. Die bekende werk van MB van't Veer (1945) genaamd *Mijn God is Jahwe*, bly 'n standaardwerk hieroor. Hierby kan ook gevoeg word die werk van Arthur Pink (1963). 'n Vergelyking van hierdie twee werke toon hoe Van't Veer 'n belangrike bykomende perspektief op Pink bring, juis omdat hy ook met heilshistoriese insigte werk. Meer onlangs kan ook verwys word na die werk van Dillard (1999) wat die lewe van Elia met 'n heilshistoriese bril benader. Die uitgewers (*P&R*) het in hierdie reeks getiteld, *The Gospel According to the Old Testament*, alreeds ook so te werk gegaan met die karakters van Abraham, Isak, Jakob, Dawid en Daniël. Dit sou byvoorbeeld verrykend wees om in hierdie reeks wat onder andere stilstaan by Abraham, na te gaan wat die komplementerende heilshistoriese perspektiewe op Abraham is in vergelyking met iemand soos Calvin (vgl. *Inst.* 2.11; 1898) se reeds aangrypende uitleggings van hierdie vader van ons geloof. Hier wag ryke beloning vir hulle wat bereid is om by die voete te gaan sit van hulle wat karakters via die heilshistoriese doek tot wegwysers na die lewende God wil voorhou.

### 3.6.1.5 Plasing

Oor plasing (*setting*) kan Veith (1990:69) die volgende opmerking in verhale maak wat definitiewe toepassings by hierdie voorstelle vind:

*A story must take place somewhere, at a particular location in a particular moment. Setting is often thought of as part of the background – the stage upon which the characters perform. Actually, setting can provide one of the great delights of fiction, enabling the reader to imaginatively enter into another place and time.*

As voorbeeld van 'n manier om hierdie metode vrugbaar te maak vir Bybelse teologie kan die voorbeeld van Robertson (1996) genoem word. Robertson se betoog is dat die land van die Bybel wat op die kruispunt van Afrika, Asië en Europa is, spesiaal deur God bestem is om die evangelie te verkondig. Hy deurkruis die land eers van wes na oos en daarna van suid na noord. Hy wys uit die geskiedenis hoe die terrein self en die weg waarop mense getrek het, alreeds soveel van die boodskap van die Bybel bevat. Robertson (1996:37) maak hieroor die volgende gevolgtrekking:

*The whole of the land was designed by the Lord for his good purposes as he determined them from before the foundation of the world.*

Nadat Robertson die terrein mooi onder oog gekry het, gaan hy nader in op die verskillende stede. Hy doen dit kronologies en gaan in op wat in die verskillende stede gebeur het in die verskillende tydvakke van die aartsvaders, die rigters, die verenigde en verdeelde koninkryke, sowel as in die tyd van Christus. Hy wys dan ook hoe hulle spesifieke plasing in 'n spesifieke tyd diensbaar daaraan was om die verhaal op 'n spesifieke wyse te vorm. Hierdie benadering lei Robertson (1996:109) om die volgende uitspraak te maak:

*This land was made for Jesus Christ. All its diversity was designed to serve him. Its character as a land bridge for three continents was crafted at Creation for his strategic role in history of humanity. Even today all nations flow constantly to this place, for it is uniquely his land, the focal point of the world.*

Die waarde van so 'n heilshistoriese benadering op die plek waar die Bybelse geskiedenis afspeel, is dat dit die moontlikheid bevat om 'n nuwe invalshoek te bied op die dade van God en hierdie onbekende wyse mag vir vele dalk net die wyse wees waarop die verbeelding op verrassende wyse geaktiveer word.

Wanneer dit nog verder in ag geneem word dat die Bybel ons ook deur die geloof op 'n ander wêreld, die onsienlike, wys, word daar ook moontlikhede deur middel van die apokaliptiese literatuur geopen. Job, Daniël, Esegïel, Sagaria en Openbaring maak gebruik van ryke simboliek. Die insiggewende is dat hierdie gedeeltes in hul simboliek grootliks appelleer op die heilsgeskiedenis.<sup>132</sup> Hierdie invalshoek bied dan ook die moontlikheid om die intimidasie van sekere groepe wat hierdie genre onewewigtig hanteer, gloedvol deur middel van gesonde reformatoriese Bybelse teologie te beantwoord. Dit bring reeds die bespreking van die simboliek in die Skrif na vore. Maar hiermee het ons reeds oorgegaan na iets wat nie net in verhale nie maar ook in wêreldbeskouing 'n kragtige rol vervul.

### 3.6.2 SIMBOLE

Daar is reeds gewys op Wright wat stel dat spesifiek simbole onvermydelik deel is van enige wêreldbeskouing. Aangesien simbole egter ook baie met die groot verhaal van die Bybel te make het, het ons hier met invalshoek te doen wat nie onderskat moet word nie. Hier word daar op die hele kwessie van simboliek self gefokus. Veral klassieke verhale het onvermydelik ook 'n simboliese dimensie. Jordan (1992:internet) verduidelik dit so:

*For convenience, we can say that literature exists on three levels. The first is the narrative. The second is the philosophical, that is, the significant idea content. The third is the symbolic. 90% of modern narrative literature has only the first*

---

<sup>132</sup> Vir 'n goeie voorbeeld hiervan vgl. byvoorbeeld Johnson (2001) wat die boek Openbaring Bybels-teologies in verband met die res van die Bybel bring.

*dimension. Only about 9% has the second dimension as well. That leaves about 1% that has all three levels. ... In the ancient world, the reverse was the case.*

Dit is dikwels een van die leemtes in teologie dat die kwessie van simboliek nie genoegsaam bespreek word nie. Wat Niebuhr (1963:151-152, 161) van beelde, metafore en analogieë sê, het uiteindelik ook betrekking op simbole en simboliek:

*... we are far more imagemaking and image-using creatures than we usually think ourselves to be and ... are guided by images in our minds. ... Man ... is a being who grasps and shapes reality ... with the aid of great images, metaphors, and analogies.*

Hierdie beelde funksioneer dikwels ook as simbole en daarom is 'n sensitiwiteit vir beelde, metafore en analogieë hiervoor belangrik. Daar is reeds gewys op Ryken ([1992]2006:15) wat stel dat die regterbrein juis geaktiveer word deur beeldrykheid.<sup>133</sup> Ryken (2006[1992]:26) bou hierop voort en is van mening dat een van die vrugbaarste literêre benaderings tot die Bybel die verrekening van die sogenaamde arche-tipes is. Dit sou ook meestersimbole genoem kon word:

*Archetypes recur throughout literature because they are also pervasive in life. These master images are the building blocks of the literary imagination – the forms to which the imagination gravitates when it organizes reality and human experience.*

Aangesien juis hierdie arche-tipes dikwels ook simbolies ingespan word, is dit baie belangrik om hiervan kennis te neem. Ryken wys daarop dat daar twee weergawes van elke kategorieë werkzaam is – die ideaal en die anti-ideaal. Ter wille van stimulasie sal grepe van sy skema (vgl. [1992]2006:26-28) hier aangetoon word:

<b>Ideaal</b>	<b>Kategorie</b>	<b>Anti-ideaal</b>
'n Tuin, bos, park; bergtop of heuwel; vrugbare en veilige vallei; herderlike (landelike) omgewings of plase; die veilige pad of die reguit pad.	<b>Landskap</b>	Die wildernis of braakland; die donker woud; die gevaarlike vallei; die ondergrondse rots of graf; die gevaarlike of bose pad.
Groen gras; die roos; die wingerd; die boom van die lewe; die lelie; immergroen plante; kruie of medisinale plante.	<b>Plante</b>	Die doring of die distel; onkruid; dooie of plante wat vergaan; onproduktiewe plante; kaf;
'n Trop skape of beeskudde; die lam; duif of teer voël; enige	<b>Diere</b>	Monsters of roofdiere; die wolf (vyand van die skaap), tier, draak,

<sup>133</sup> Vir 'n bespreking oor die praktiese toepassing hiervan in regterbrein-strategieë vir pastorale terapie, raadpleeg Janse van Rensburg (1998:65-78). Vgl. ook die vorige verwysing hieroor by 3.2.6.

mensliewende dier; voëls wat sing; diere bekend vir hul krag soos die leeu of arend; vis.		aasvoël, uil, of valk; die koue en grondseilende slang; enige gevaarlike wilde dier; die bok; die onreine diere van Ou Testamentiese seremoniële wette.
Musikale harmonie; sang; lag.	<b>Klanke</b>	Dissonante klanke, kakofonie, huil en weeklaag.
Stygende beelde; om op te gaan; hoogte (veral die kruin van die berg of toring); beelde van beweging (as teenoor-gestelde van stagnasie).	<b>Rigting of beweging</b>	Dalende beelde, laag wees; stagnasie of immobiliteit, versmoring, inperking, gevange wees.
Die gemeenskap, stad of stam; beelde van gemeenskap, orde, eenheid, vriendskap, liefde; die huwelik of troue; die fees, maaltyd, of aandete; the harmonieuse gesin; verbond, kontrak of ooreenkoms; en vryheid.	<b>Menslike verhoudinge</b>	Tirannie of anargie; isolasie tussen mense; beelde van slawerny; binding, of marteling (die kruis, brandstapel, galg, martelblok); beelde van oorlog, opstand, vetes of familie-onenigheid.
Die stad; die paleis of kasteel; die militêre bastion; die tabernakel, tempel of kerkgebou; die huis of tuiste; die hoofstad (simbool van die nasies).	<b>Geboue</b>	Die tronk of kerker; bese stad van geweld, seksuele perversie, misdaad of uitspattige weelde; die toring van gevangenskap of bese aspirasie (die toring van Babel); afgodstempels.

**Tabel 2**

Uit die skema is dit insiggewend om te sien dat iets soos menslike verhoudinge ook simbolies kan wees. Dit laat die besef posvat dat baie ander sake ook simbolies kan funksioneer. Leithart (2009:32-34) wys daarop dat die oë oopgehou moet word vir analoë situasies, gebeure en plasing in die hele Bybel. Dit is die vlak waar tradisionele tipologie volgens hom normaalweg gefunksioneer het. Hierby voeg Leithart ook nog verder literêre strukture (soos byvoorbeeld chiasmes) en storielyn strukture (soos hierbo bespreek by spanningslyn) wat analoog mag optree en, baie belangrik, daarom ook simbolies funksioneer.

Leithart se bydrae toon so dat die hele kwessie van tipologie wat reeds voorbereidend aangespreek is, spesifiek op hierdie simboliese vlak funksioneer. Die makro-tipologiese struktuur waarmee iemand soos Goldsworthy werk, funksioneer dus ook op hierdie vlak en sou ook onder Leithart se kategorie van literêre struktuur kon val. 'n Bewussyn van hierdie simboliese dinamiek, wat nie noodwendig teenoor historiese referensie hoef te staan nie, mag die gehalte van literêre lees van die Skrif net verhoog en daarom hermeneuties gesproke op verskillende vlakke ontginningswerk verrig.

### 3.6.3 RITUELE

Wright se genoemde identifisering van wêreldbeskoulike komponente vervat spesifiek rituele. Smith (2009:86) verwys by geleentheid na “rituals of ultimate concern” wat besonder belangrik is wanneer daar ondersoek ingestel word na wat die diepste dryfvere in ’n gemeenskap is. Dit maak daarom ook onteenseglik deel uit van die godsdiens van die mens. Dit toon op besondere wyse die onderliggende wêreldbeskouing op ’n wyse wat andersins nie so maklik op die radar opgetel kan word nie. Hierdie besef laat ’n mens met nuwe belangstelling let op liturgieë wat in die Skrif na vore tree.<sup>134</sup>

Daar is reeds verwys na die tempel as besondere woonplek van God wat ’n sentrale plek inneem in die heilsgeskiedenis en dat daar bepaalde tempelaksies was wat juis die sentrale funksie gehad het om die verbondsverhouding met God te bewaar en in stand te hou. Dit is juis hierdie handeling in en rondom die tempel waarna Vanhoozer as tempelaksie verwys waarna ondersoek ingestel word. Gegewe die sleutelposisie van die tempel wat reeds aangetoon is, word al hierdie rituele in en om die tempel mikroskope waarmee die belang van die tempel op heilshistoriese wyse nagegaan word. ’n Verskeidenheid sake soos lofsange, gebed en offers is hierby ingesluit. Hiermee saam moet die jaarlikse feeste van die Israëliete wat hierby aansluit ook onder die soeklig kom. Dit is redelik algemeen dat gelowiges dikwels in vervoering raak wanneer hierdie geloofspraktyke in diepte ondersoek word en die latente Christologie daarin ontdek wat nuwe perspektiewe vir hulle open.<sup>135</sup> Tans gebeur dit egter dikwels dat hierdie benaderings nie in gevestigde tradisionele kerke aan die orde kom nie en word daar dan by vernuwingsgroepe leiding gekry op ’n wyse wat in sekere opsigte juis die praktyk van verantwoorde Bybelse teologie skade aandoen.

Daar word hier spesifiek aan die hand van Longman III (2001) op hierdie handeling gefokus. Longman ondersoek al die Ou Testamentiese gedeeltes oor aanbidding en bring dit dan op reformatoriese wyse in verband met die vervulling in Christus en die Nuwe Testament. Vir hierdie doel verdeel hy die onderwerp in vier afdelings: Heilige plek, heilige daad, heilige mense en heilige tyd.

Onder die rubriek van heilige plek stel Longman ondersoek in na die rituele van hoe ontmoetings met God op bepaalde plekke plaasvind en veral die tabernakel en die tempel kom onder die

---

<sup>134</sup> Die hedendaagse lewendige belangstelling in liturgiese teologie, moet onder meer toegeskryf word aan die insig in die waarde van herhalende handeling waarin die hele mens, ook sy of haar liggaam, betrokke is. Binne die postmoderne klimaat wat in reaksie teen blote kognisie is, speel hierdie insig ’n belangrike rol en moet as ’n belangrike beklemtoning waardeur word. Fackre (2007:132) kan selfs praat van ’n liturgiese verbeelding wat voedend sowel as missionêr is.

<sup>135</sup> Hierdie uitspraak veronderstel die omhelsing van tipologiese realisme soos wat dit in 3.4.4.3 verdedig is.

vergrootglas. Die funksie in en om die altare en ook die ander tempelmeublement kom onder die soeklig, asook hoe gelowiges na Christus die vervulling hiervan uitleef.

Onder heilige daede stel Longman ondersoek in na die rituele van die verskillende tipe offers wat gebring is en hoe dit in Christus as die finale offer betekenis vir die Christen vind. Onder heilige mense ondersoek hy spesifiek die rituele van die priesteramp, die leefstyl en die dienswerk, om dan uiteindelik weer op Christus te fokus as die ware Priester. Onder heilige tyd stel hy ondersoek in na die betekenis van die Sabbat en die groot feesdae op die feeskalender van die Israeliete waarin bepaalde rituele weereens teenwoordig was om weereens by Christus en die vervulling te eindig. Spesifiek die boeke wat tydens hierdie feestye aan die volk gelees is, kan hiermee saam aandag ontvang en 'n besondere invalshoek bied op wat belangrik geag is. Wat egter voortdurend in gedagte gehou moet word, is dat hierdie invalshoek voortdurend hanteer moet word as 'n invalshoek op die mega-verhaal sowel as 'n komponent van die mega-verhaal. So word 'n ondersoek na “rituele van opperste belang” (Smith se “rituals of ultimate concern”) nuwe wyses om Bybelse teologie te laat skitter.

Tesame hiermee kom natuurlik die lof- en klaagliedere, die voorbidding en danksegging na vore wat by hierdie geleenthede 'n groot rol gespeel het. Ryken ([1992]2006:22) wys daarop dat gesigte, gedigte en briewe 'n besondere vermoë het om die verbeelding aan te gryp. Hierdie woorde laat die betekenis van die gedigte van die Psalms glinster. Die Psalms kan veral handige diens doen om op die verbeelding te appelleer. Hier moet spesifiek gebruik gemaak word van Bybels teologiese kommentare op die Psalms wat nie deur tegniese ontledings die verwondering uit die gedigte haal nie. Ook hier kan byvoorbeeld 'n ander publikasie van Longman vir beginners, tesame met die duisend bladsy-kommentaar van Van Gemeren waar Longman 'n redakteur was, (vgl. Longman III 1988; Van Gemeren 2008) baie waardevol wees. Tesame met die eenvoudige aanslag van die immergroen tweedelige werk van Kidner (1975a; 1975b) is daar genoeg suurstof beskikbaar sodat daar op ryklike Bybels-teologiese wyse asemgehaal kan word. Weereens, dit gaan nie hier om oordadige tegniese vaardighede nie, maar om iemand in vervoering te bring oor die gedigte self. Daar sou selfs op oordeelkundige wyse van persone uit nie-reformatoriese kamp gebruik gemaak kon word wat diensbaar sou kon wees aan hierdie bedoeling. Die bekende werk van Terrien, *The Elusive Presence* (1978), verwoord die tipe verwondering wat by iemand wakker gemaak wil word met die bewuswording van rituele in aanbidding. Terrien, wat aan die einde van sy lewe ook 'n kommentaar op die Psalms gelewer het (vgl. Terrien 2003), kan met vrug gebruik word wanneer historistiese aannames by hom uitgeken kan word. Aangesien dit bekend is hoe geliefd die Psalms by verskeie klassieke teoloë soos Augustinus, Luther en Calvyn was, moet ook hierdie klassieke werke geensins onderskat



word nie. Die sang hiervan nadat beter insig in die Psalms verkry is, mag ook bydra om deur middel van musiek die waarde hiervan verder te verhoog.

Onder die bespreking van rituele is daar natuurlik ook die groot saak van verbondstekens. Hier kan na vele publikasies oor die verbond gekyk word, tesame met vele publikasies oor die kinderdoop en nagmaal wat die verbande daarvan met die Ou Testament aantoon. Behalwe die gewone publikasies hieroor, kan daar ook gefokus word op artikels oor die onderwerp in Bybelse ensiklopedieë, veral Bybelse teologiese ensiklopedieë soos die van Baker (Elwell [1984]1987).

Al bogenoemde invalshoeke moet egter voortdurend in verband met en ingebed in die groot verhaal hanteer word. Hierdie basiese oorweging word goed deur Wright (1992:61) in sy grondleggende Nuwe Testamentiese projek saamgevat:

*... I suggest that we must articulate a theory which locates the entire phenomenon of text-reading within an account of the storied and relational nature of human consciousness.*

Dit is hierdie verhalende raamwerk wat uiteindelik die hele lees van die Skrifteks beïnvloed. Kritiek op die raamwerk waaroor daar in hierdie hoofstuk verantwoording gedoen word, doen dit noodwendig vanuit 'n ander verhalende raamwerk. Die reformatoriese weergawe wat hier aangebied word, is bedoel om winnend en werwend aan te dui waarom juis hierdie weergawe verkies word bo ander weergawes. Dit is gepas dat hierdie keuse aan die einde in 'n gevolgtrekking saamgevat word.

### **3.7 GEVOLGTREKING**

Die geloofstaal het wel baie dialekte, maar dit is nie onverstaanbaar nie. Dit is duidelik, aangesien die Skrif in wese duidelik is. Die duidelikheid van die Skrif (*perspicuitas scripturae*) is een van die reformatoriese belydenisse waarvan die konsekwensies in die postmoderne klimaat besondere relevansie het. Een daarvan is dat die Skrif wel 'n grammatika het wat geëien kan word, selfs al sou ons in verskillende dialekte spreek. Die eiening sowel as die toe-eiening daarvan gebeur egter wanneer die Heilige Gees die verstande open en die bedekking wegneem (vgl. Luk.24:45; 2 Kor. 3:16). Waar dit gebeur, kan die doksologiese reaksie onder meer in terme van skoonheid beskryf word.

Hierdie skoonheid is nie bloot 'n affektiewe gewaarwording waaroor daar nie verantwoording afgelê kan word nie. Dit is eintlik net die opsommende beskrywing van 'n taal wat die taal van die Skrif naspreek. Dit is 'n skone taal, maar dit is ook 'n konkrete taal met 'n basiese grammatika wat hermeneuties verantwoordbaar is. Hierdie basiese grammatika se bedoeling is

uiteindelik om in 'n spesifieke taal die grootste verhaal ooit te vertel. Hierdie verhaal handel oor die geskiedenis van die wêreld. Dit is 'n lang uitgebreide verhaal wat as 'n verbondsdrama bestempel sou kon word en wat ook vol gesigte, gedigte, en wysheid is.

Dit is die tese van hierdie studie dat die Bybelse teologie in die reformatoriese tradisie hierin nie maar bloot 'n denkskool is nie, maar wesensbelangrik vir die egte ontsluiting van hierdie verbondsdrama wat ons in die Skrifte vind. Wanneer Goldsworthy stel dat ons hier met die hartklop van die bediening en die prediking te make het, moet dit as weldeurdagte uitspraak erken en met groot erns opgeneem word. Vele ontsprings in die teologie kan herlei word na die feit dat die basiese Bybelse teologie van die reformatoriese tradisie nie gehonoreer word nie.

Bybelse teologie in die reformatoriese teologie is in die eerste plek 'n dissipline wat die Skrif in sy eie selfverstaan wil naspreek. Hierdie teologie bou voort op die hermeneutiek van Christus en die apostels. Dit is 'n benadering wat daarvan oortuig is dat alles eskatologies afstuur op "Hom wat die hemele moet ontvang tot op die tye van die wederoprigting van alle dinge, waarvan God van ouds af gespreek het deur die mond van al sy heilige profete." (Hd. 3:21). Wie hiervan oortuig is en boonop in die kerkgeskiedenis met reëlmaat van dieselfde soort benadering verneem by Irenaeus, Theodorus van Mopsuestia, Augustinus, Calvyn, Coccejus, die sewentiende eeuse reformatore, die negentiende eeuse geleerdes soos Oehler en Von Hofmann en die twintigste eeuse reformatoriese oplewing daarvan onder leiding van Vos, is oortuig dat die verbondsdrama in Christus 'n hermeneutiese sleutel is waarsonder die Skrifte eenvoudig nie reg ontsluit kan word nie.

Die reformatoriese wyse van Bybelse teologie verrig hierin 'n uiters waardevolle funksie om die skoonheid van die Bybelse verhaal te laat skitter. Hierdie benadering is diensbaar daaraan dat die organisatoriese skoonheid, die argitektoniese skoonheid, die narratiewe skoonheid, die dienende skoonheid, die heilshistories-ontvouende skoonheid, die literêre skoonheid, en die korporatiewe skoonheid wat in die boodskap van die Skrif gevind word, sy verbeeldingryke indruk op mense maak.

Dit is nie naïewe Bybelhermeneutiek waarvan hier sprake is nie, maar hermeneutiek wat in lyn is met die Skrif en die kerkgeskiedenis. Dit is 'n hermeneutiek wat daarin slaag om juis samehangend tred te hou met teologiese, sowel as historiese, sowel as literêre impulse. In die geskiedkundige ondersoek is aangedui dat dit selfs rekenskap kan gee van filosofiese impulse wat in hul eensydigheid vermy is. Hierdie hermeneutiek word berekend gekies nadat die verskillende strominge van Bybelse teologie geïdentifiseer is. Wie die grondslae van die reformatoriese hermeneutiek enigins waardeer, kan nie bloot die winspunte daarvan probeer

verreken in 'n eklektiese benadering nie. Dit het aan die lig gekom dat 'n sentrale oorweging in hierdie verband die kwessie van tipologiese realisme is. Dit is dié wyse van hermeneutiek vir hulle wat Christologies verantwoord in die hermeneutiek wil wees.

Om in die greep van Christus te wees, is in elk geval vir die gelowige duisend maal te verkies bo die greep van die heersende filosofiese denkrigting. In die geskiedenis het dit telkens na vore gekom dat die enigste alternatief vir tipologiese uitleg een of ander vorm van “herinterpretasie” is. Uiteindelik is dit niks anders as allegorie in nuwe gewaad nie. Hierdie alternatief ontkom egter nie aan filosofiese wurggrepe nie. In praktyk beteken dit eenvoudig dat moderne allegoriserings bo Christologiese uitleg verkies word. Die ou allegorie-tipologie-debat word so net met nuwe woorde voortgesit. Dit is 'n belangrike ontmaskering wat hierdie studie as bydrae tot die teologiese debat wil lewer. Konkreet uitgedruk: Wie ook al tipologiese realisme uitdaag, moet eerlik ondersoek instel of die wurggreep van bedekte allegoriese uitleg nie sy mag op die uitdager uitoefen nie.

Hoewel hierdie insig nie nuut is nie en reeds deur sommige skrywers aan die orde gestel is soos in hierdie studie aangetoon, lê die waarde van hierdie studie daarin dat die yl verspreide ooreenstemmende menings hieroor saamgebring is in 'n koor en vanaf 'n mineurtoon oorgesit word in 'n majeuretoon. Veral in die Suid-Afrikaanse konteks blyk hierdie verbandlegging nog maar min gehoor te word. Die beoefening van herinterpretasie in die hermeneutiek is te dikwels naïef uitgelewer aan bedekte allegoriese uitleg wat die literêre konvensie en filosofieë van die dag as hermeneutiese sleutel wil gebruik. Hierdie studie wil eerder uitgelewer wees aan die hermeneutiek van Christus en die apostels en daarmee aan die Skrif wat homself verklaar, asook die interpretasie van die kerk van die eeue.

Wie dit beproef, kan moeilik anders as om die boodskap van die Skrifte in terme van 'n grammatika van skoonheid te beskrywe. Dit is 'n grammatika waarin die gelowige die taal van die aangrypendste verhaal van die wêreld leer – die geskiedenis van wat God op aarde kom doen het om ons te herstel, die geskiedenis wat vir ons heilsgeskiedenis geword het.

Tolkien (1981:100-101) het by geleentheid gesê:

*Man, the story-teller would have to be redeemed in a manner consonant with his nature: by a moving story.*

Bybelse teologie bied die moontlikheid om so 'n manier te bied wat aansluit by die natuur van die mens. Dit bied die geleentheid om ons te bekeer omdat ons bekoor is deur die aangrypendste verhaal ooit, die verhaal waarvan God beide die Slagoffer en die Held is (vgl. Sayers 2004:4).

Bybelse teologie word daarom hier voorgestel as die natuurlikste manier om die basiese grammatika op vars en meesleurende wyse aan te leer – deur middel van die aangrypende verbondsdrama. Hoewel natuurlik, is dit ook so noodsaaklik. Daarsonder kan ons nie werklik ontluik om verdere harmonie en wysheid – soos wat in die volgende afdelings behandel word – te ontwikkel nie. Bybelse teologie word daarom hier as eksegetiese kroon, brugdisipline en wêreldbeskoulik-vormende baken aangebied.

Wie dink dat Bybelse teologie nie werklik self praktiese gevolge het nie, het dit mis. Daar is reeds gewys op die omvangryke invloed van die narratief op beide filosofiese en teologiese velde. Ook die praktiese teologie is hiervan geensins uitgesluit nie. Van die bevrydendste aspekte mag juis plaasvind op die gebied van praktiese teologie.

Die Bybels-teologiese benadering bied die geleentheid om in die praktyk van subjektivisme vry te kom deurdat 'n ander verhaal ons eie verhaal deurkruis en ons aandag daarop vestig. So leer ons om op evangeliese wyse asem te haal in God se verhaal en geskiedenis, en rus te vind, maar ook te werk in Hom wat hierdie verhaal tot 'n heerlike voleinding bring. Vir die gemeente wat in die greep van prediking is wat deur hierdie hermeneutiek beheers word, beteken dit onder meer dat hulle bekragtig word om die wêreld met evangeliese oë en 'n konkrete ander verhaal aan te durf.

In die praktyk lei dit tot lidmate wat nie die Bybel bloot “korrelagtig” as “broodkorrels elke dag” lees met min visie op die groter samehange van die verhaal nie. Die skoonheid van Bybelse teologie werk bevrydend in, ook op ander afwykings soos piëtisme en intellektualisme. Afwykings, en dit sluit ook etiese kwessies in, se krag verminder oor die algemeen, aangesien die visie op en deelname aan die verbondsdrama dit teenwerk.

Wanneer hierdie verbondsdrama geken word is die basiese grammatika daar waarmee die gelowige kan leer om nuut te verwoeg. Die storie van die werklikheid kan nou effektief met “die storie agter die storie” verwoeg en begryp word. So kan alle persoonlike verhale hul eintlike sin ontdek; gelowiges kan met behulp van hierdie grammatika leer om al hoe meer in lyn op te tree met die storie agter hul storie en daarom kan die persoonlike verhale ook verander. Persoonlike maar ook kollektiewe verhale mag so verander word na verhale van hoop en bevryding, van reg en diensbaarheid en seën, omdat dit gegrond is in die groot verhaal van heil wat die individu en ook die groep se lewe dra.

Om nog verder prakties te raak: Die slaapydstories na boekevat wat jy aan jou kinders vertel, word ook gedra deur hierdie basiese grammatika van hoop, bevryding, reg, diensbaarheid en seën. Die vettigheid van sulke stories wat groei uit die grammatika van die meestersverhaal is

verhale waarin kinders (en grootmense) hul kan verlustig. Dit lei tot kinders wat met helder oë vol durf en hoop en verwagting grootword. Hulle word gevestig in die ritmes van verhale wat geskoei is op die groot verbonds-drama. En iewers begin die mega-verhaal om self sy impak op hulle te hê. Hulle maak kennis met Adam, met Abraham en Jakob wat Israel word. Meer as alles, hulle maak kennis met die laaste Adam en die ware Jakob – Jesus Christus. Hy is die ware Israel wat sterf sodat ons ons ou lewe kan afsterf. Hy is die ware Israel van God wat lewe sodat ons in Hom nuut kan lewe. Kinders, lidmate, teologiese studente, predikante en professore het nodig om voortdurend met vars invalshoeke blootgestel te word aan die aangrypendste verhaal ooit.

Verbondskinders word verontreg as ons hierdie verhaal nie in sy eenheid aan hulle bekendstel nie, maar bloot onsamehangende grepe en tekste aan hulle bied. Ons maak van hulle sittende teikens wat wag om deur een of ander afgodsverhaal soos evolusionisme of Westerse sekularisering meegevoer te word. Ongelukkig kan kinders dikwels net 'n stukkie hier en 'n stukkie daar van die Bybel weergee. Hulle ken 'n paar foto's wat uit die album geval het maar het nog nooit die film gesien nie. Die werklikheid van verbondskinders wat eintlik deur die raamwerk van 'n afgodsnarratief beheers word, is dan nie denkbeeldig nie.

Die voorstelle vir verwondering wat hier gebied is, poog juis om hierdie refomatoriese wyse van Bybelse teologie in die praktyk te rehabiliteer. Langs die weg van verskillende invalshoeke soos narratief, temas, spanningslyn, karakters, plasing, simbole en rituele is voorstelle gedoen om die rykdom van die Bybelse verhaal in Christus aan mense voor te stel. Terselfdertyd word so ook reeds begin om die bestanddele van 'n Christelike wêreldbeskouing vas te lê. Die bedoeling is egter nie om die invalshoeke as willekeurige kwessies van smaak te beskou nie, maar as verskeie maniere om dieselfde heilshistoriese benadering onder oë te kry.

Hierdie studie hou egter rekening met die potensiële verlies van die verband van protologie met eskatologie wat mag plaasvind en 'n gepaardgaande antinomisme wat die voorstanders van die voorgestelde benadering as potensiële gevaar van die heilshistoriese uitleg erken. Wanneer die substantiewe karakter van die verbond wel erken en behou word, dra dit daartoe by dat die *totus Christus* en daarom ook sy liggaam, die kerk, effektief en konkreet ingetrek word in die basiese hermeneutiek van die Skrifte. Dit lei daartoe dat die tipologiese realisme 'n magtige wapen word waarmee die kerk die wêreld interpreteer in eie Bybelse kategorieë en die verhaal van moderniteit of watter ander verhaal ook al uitdaag, win en werf. Dit word gedoen deur die eie verhaal in Christus, maar dan 'n verhaal waar protologie en eskatologie, wet en evangelie, nie van mekaar losgemaak word nie. Dit is met ander woorde 'n drie-artikel teologie. Hierdie hermeneutiek bied die konkrete moontlikheid om dan ook die verhaal van 'n ander wêreldbeskouing met 'n konkrete alternatief uit te daag. En omdat die verhaal in Christus sy sin

vind, kan dit ook soos in enige goeie verhaal die volle verhaal retrospektief reeds ingebed sien in klein detail van die ontvouende verhaal. Dit is nie geforseerd nie, maar soos wat postmoderne sentimente vandag makliker erken, 'n konsekwente hantering van die feit dat die geheel en sy dele mekaar voortdurend veronderstel.

Hierdie benadering bied selfs ook moontlikhede om iets soos politieke teologie met Bybelse materiaal te bedien wat met meer kan werk as blote woorde soos versoening, geregtigheid en vrede en wat dikwels meer met betekenis van die filosofiese konteks as die Skrifte self gevul is. Aangesien dit die Bybelse gegewens op 'n trajek kan posisioneer, bied dit die moontlikheid om nie bloot verskillende perspektiewe uit te wys nie, maar meer spesifiek: perspektiewe binne sekere omstandighede en met inagneming van die heilshistoriese ontvouing asook die lig van die groot verhaal.

Hierdie benadering lei daartoe dat Bybelse teologie as besondere baken in hierdie studie geïdentifiseer word. Dit bied die grammatika om 'n teologies-literêr-geskiedkundige verhaal daar te stel waarvan alle ander teologiese arbeid kan vertrek en terugkeer. As daar dan op grond van die kondisionering van ons konteks aangedring word dat hierdie betoog steeds net 'n dialek tot gevolg het, is die antwoord die volgende: Die skoonheid van die moedertaal is so groot dat dit ook in die dialek gereflekteer sal word. Dit kan met min moeite opgetel en toegepas word deur ander dialekte wat ook die moedertaal wil naspreek. En omdat die skoonheid van die moedertaal-verhaal so groot is, mag daardie skoonheid duidelik genoeg in ons dialek-weergawes gehoor word. Wie dit werklik hóór, word bekoor – en bekeer.

## DEEL II

### HOOFSTUK 4

### HARMONIE

#### 4.1 INLEIDING

Die skoonheid wat bekoor en bekeer, verwondering en verandering by die mens bring, lei noodwendig tot die behoefte om indringender te leer ken. As dit om die lewende God gaan, leer die Bybel dat dit geensins ’n individualistiese aktiwiteit is nie. Hier word die liefde van God saam met al die heiliges leer ken. In Paulus se aangrypende tweede gebed vir die Efesiërs (vgl. Ef. 3:14-21) bid hy dat hulle “in staat kan wees om saam met al die heiliges ten volle te begryp wat die breedte en lengte en diepte en hoogte is, en die liefde van Christus te ken wat die kennis oortref, sodat julle vervul kan word tot al die volheid van God.”

Om saam met al die heiliges tot die volheid van God te kom, veronderstel dat daar rekening gehou sal word in getroue teologie met ruimte vir ander wat ook bekoor en bekeer is. Hierdie vervulling veronderstel verder ook dat daar met die tydsaspek rekening gehou sal word. Met ander woorde, by al die verskillende stemme wat weerklink, in ruimte en tyd, behoort *harmonie* gesoek te word met hulle wat dieselfde lied sal sing voor die troon van Hom wat ons liefgehad het en gewas het in sy bloed. Dit beteken nie dat alles presies dieselfde klink nie. Dit beteken wel dat daar nooit eiewillige stemme verdra word wat nie harmonieer met hoe God sy kerk deur die eeue heen tot vandag toe lei nie.

As daar gepraat word van hoe God sy kerk deur die eeue gelei het, is daar ook van harmonie op ’n ander vlak sprake — die worsteling om tot duidelikheid te kom oor hoe verskillende woorde en daede in die Skrif met mekaar harmonieer. Die keuse vir die woord *harmonie* bied hierin belangrike moontlikhede om die een simfonie van ’n verskeidenheid stemme te beskrywe — eerstens van die Skrif, maar daarna ook van die stemme in die kerkgeskiedenis. Dit bied ’n handige greep op die problematiek van veelheid en eenheid. Die keuse vir die woord *harmonie* appelleer soos die woord *skoonheid* — die vorige beskrywende woord van hierdie studie — op die estetiese dimensie. Die beswaar dat dit hier om tipiese postmoderne kategorieë gaan, sal ondervang probeer word deur aan te toon dat hierdie transmoderne voorstel juis anderkant modernisme en postmodernisme, rasonele en estetiese kategorieë en analogieë in samehang wil hanteer. Daar word nou aan die hand van Sayers se model gewys hoe rasionaliteit ook wel in verband met hierdie estetiese benoeming gebring kan word.

## SAYERS SE ANALOGIE

In Sayers se analogie is dit belangrik in die grammatikale fase om deeglik “kennis” te maak met die basiese boustene en raamwerk van dit wat bestudeer word. In die vorige afdeling is die veld van die Bybelse teologie as uitnemend vir hierdie doel geskik, uitgewys. In hierdie afdeling word daar op die spoor van Sayers verder gegaan. Wat geken word en gevestig is, moet ook geïntegreer word. Sayers ([1947]1991:150) beskryf hierdie fase as die dialektiese fase. In terme van die taalbeeld stel sy die verband tussen die eerste en tweede fase so voor:

*First, he learned a language ... the structure of a language ... what it was, how it was put together, and how it worked. Secondly, he learned how to use language; how to define his terms and make accurate statements; how to construct an argument and how to detect fallacies in argument. Dialectic, that is to say, embraced Logic and Disputation.*

In terme van Sayers se analogie beteken dit dat daar in hierdie afdeling daarop gefokus word hoe om die teologiese grammatika onderskeidend en berekend op so ’n wyse te gebruik dat logika en disputasie in die proses ingesluit word en helder kommunikasie en beredenering daarvoor aan die orde moet kom. Sayers is nie skaam om die belang van rasionaliteit in hierdie proses te onderstreep nie. Dit is ook insiggewend om te verneem dat een van die vernaamste reaksies teen rasionaliteit in die postmoderne konteks reeds in haar tyd (genoem “modern standards”) in volle swang was, asook hoe sy daarop reageer:

*For as, in the first part, the master faculties are Observation and Memory, so, in the second, the master faculty is the Discursive Reason. ... It is here that our curriculum shows its first sharp divergence from modern standards. ... Logic has been discredited, partly because we have come to suppose that we are conditioned almost entirely by the intuitive and the unconscious. There is no time to argue whether this is true; I will simply observe that to neglect the proper training of the reason is the best possible way to make it true.*

Sayers is dus van mening dat die intuïtiewe en onbewuste deel van menswees ten minste nie ongebreideld toegelaat mag word nie. Binne postmoderne konteks is dit egter veral die beskuldiging van fondasionalisme teenoor Sayers en die verwyd dat sy nie genoegsaam bekend is met die “feit” dat elke gemeenskap sy eie rasionaliteit het nie, wat sal opklink. Op hierdie beswaar word mettertyd ingegaan. Op die oomblik word daar eers nagegaan hoe Sayers ([1947]1991:158) die verbande trek en toepassings maak:

*On the language side, we shall now have our vocabulary and morphology at our fingertips; henceforward we can concentrate on syntax and analysis (i.e. the logical construction of speech) and the history of language (i.e. how we came to arrange our speech as we do in order to convey our thoughts). ... Our Reading will proceed from narrative and lyric to essays, argument and criticism, and the pupil will learn to try his own hand at writing this kind of thing. Many lessons – on whatever subject*



*– will take the form of debates. ... History, aided by a simple system of ethics derived from the grammar of theology, will provide much suitable material for discussion: Was the behavior of this statesman justified? What was the effect of such an enactment? What are the arguments for and against this or that form of government? We shall thus get an introduction to constitutional history – a subject meaningless to the young child, but of absorbing interest to those who are prepared to argue and debate.*

Wat hier insiggewend is, is die voortbeweeg vanaf narratief en liriek na analise, argumentasie en kritiek, waar debat sentraal staan. Veral gebeure uit die drama van die geskiedenis verskaf die materiaal vir hierdie fase. Sayers ([1947]1991:160) beskryf egter ook die tipe rasionaliteit wat hier bevorder moet word in estetiese en ekonomiese terme:

*Wherever the matter for Dialectic is found, it is, of course, highly important that attention should be focused upon the beauty and economy of a fine demonstration or a well-turned argument, lest veneration should wholly die. Criticism must not be merely destructive; though at the same time both teacher and pupils must be ready to detect fallacy, slipshod reasoning, ambiguity, irrelevance, and redundancy, and to pounce upon them like rats.*

## HISTORIESE TEOLOGIE EN SISTEMATIESE TEOLOGIE

Uit hierdie opmerkings van Sayers wil hierdie studie dan dié fase analogies soos volg inrig en verdiep: Die narratief wat leer ken is in sy verskillende verbande en samehange word nou deur die (geheiligde) rede geanaliseer en geïntegreer. Dit is duidelik dat die belangrike plek van die sistematiese teologie hiermee in die gesigsveld tree. Hier speel die rasonele aspek in die strukturering onvermydelik 'n belangrike rol. Die geskiedenis kan hierin ook waardevol gebruik word as in ag geneem word wat Sayers oor geskiedenis gesê het (“How we came to arrange our speech as we do in order to convey our thoughts”). Die geskiedenis help dus om die sistematiseringsproses in ontwikkeling vanaf die eenvoudiger vorme beter te begryp.<sup>136</sup> Dit sou ook as een van die eerste antwoorde beskou kon word op die beskuldiging van fondasionalisme. Waar rekening gehou word met die geskiedenis van strukturering kan daar ten minste nie meer beskuldiging wees van nuwe strukture nie. In die beoordeling van hierdie strukturering sal verskeie kriteria ingesluit word. Veral twee velde tree hierdeur met krag na vore. Die plek waar hierdie analise en integrering van die verskillende verbande van die meta-narratief histories nagegaan word, is die dogmageskiedenis (of historiese teologie) en die plek waar dit met inagneming van die verlede in die hede plaasvind, is die dogmatiek (of sistematiese teologie). Hiermee word die keuse vir die posisie van harmonie tussen Historiese teologie en Dogmatiese

---

<sup>136</sup> Vgl. Clark ([1957]1997:5) vir die waarde van die geskiedkundige nagaan van die ontwikkeling van denke vanaf die eenvoudige vorme.

teologie wat in die inleiding geponeer is, bevestig.<sup>137</sup> Binne hierdie dissiplines is integrerende denke 'n uitstaande kenmerk. Oor hierdie integrasie tref ons Heyns (1987:27) in passievolle vaart oor sy vakgebied aan:

*In 'n sekere sin is dogmatiek die integrasiesentrum waar die teologiese vakrigtings en die geesteswetenskaplike denke van ons tyd ontmoet en waar die diepe en breë samehange van die Godsopenbaring met behulp van die geheiligde rede, tot in die raad van God deurdink, sistematies georden en appellerend geformuleer word.*

Dit is in besonder hierdie integrasie wat in hierdie afdeling ondersoek word in terme van die harmonie analogie. Dit word gedoen met spesifieke inagneming van die sterk historiese komponent. Daarmee is die hoe vraag egter nie naastenby uitgeput nie.

## ESTETIESE RASIONALITEIT

Onvermydelik kom 'n aantal vrae oor die hoe vraag na vore: Wie doen die integrasie? Watter maatstawwe word vir integrasie gebruik? Watter hulpmiddels word ingespan in die integrasieproses? Watter bakens word as sentrale temas gebruik in die proses? Watter invloede speel 'n rol by die keuse van integrasiebakens? Al hierdie vrae bevestig die feit dat integrasie, ook van Bybelse inhoud, nie in 'n lugleegte plaasvind nie.<sup>138</sup> Carson (2000:CD) is daarom skerp waarnemend wanneer hy opmerk:

*Countless books that ostensibly belong to the domain of systematic theology are in fact an evaluation and critique of some theologian or of some theological position, based on criteria that are an interesting mix of tradition, Scripture, reason, philosophical structures and internal coherence.*

Juis hierom moet daar in hierdie afdeling deeglike verantwoording afgelê word van die wyse waarop die integrasie binne die transmoderne idee gedoen wil word. Harmonie is hier die woord wat handige diens doen om eenheid en veelheid in samehang te beskrywe. Dit is besonder beskrywend vir wat bedoel word met sinvolle integrasie van eenheid en veelheid. Dit is dan ook in besonder hierdie woord wat in hierdie transmoderne voorstel diens sal doen om in antwoord op modernistiese en postmodernistiese reaksies 'n bepaalde estetiese rasionaliteit voor te stel wat diens kan doen om te integreer, maar dan op so 'n wyse dat dit duidelik met multiperspektiwiese en veeldimensionele benaderings werk. Om hieroor te begin praat, moet daar begin word by die plek waar harmoniese verantwoording seker die voor die hand liggendste is. Dit gaan om die vraag na hoe om dit wat diachronies oor die hele Skrif heen verspreid lê, sinchronies onder bepaalde temas saam te vat. Dit gaan dus oor die klassieke vraag na hoe om Ou en Nuwe

---

<sup>137</sup> Vgl. diagram 1 in die inleiding.

<sup>138</sup> Hierdie studie ontken nie die kontekstuele aard van ons werksaamhede nie. Hierdie studie ontken wel die relativerende konklusies wat saamhang met die verabsoluttering van die konteks.

Testamentici te laat harmonieer met dogmatici.<sup>139</sup> Anders gestel: Die verhouding tussen Bybelse teologie en sistematiese teologie. Kortom: Koördinerende harmonie.

## 4.2 KOÖRDINERENDE HARMONIE

Die koördinerende harmonie tussen Bybelse teologie en sistematiese teologie geskied hier langs die weg van onderskeidinge ten einde 'n duideliker beeld te probeer verkry van dit wat gekoördineer moet word. Dit is egter ook belangrik om in hierdie onderskeide eers duidelik te maak wat die belangrike gemeenskaplikheid van die twee dissiplines is.

### 4.2.1 SONDER OM TE SKEI ...

Heyns (1987:23) wys daarop dat albei hierdie teologiese aktiwiteite tot die vlak van die openbaringsverkondiging behoort. Hy onderskei aanvanklik tussen openbaringsfeite, openbaringsgetuieis en openbaringsverkondiging (vgl. 1987:20). Eersgenoemde twee kan breedweg opgesom word as die daad- en woordkarakter van die openbaring wat ons in die Skrif het. Laasgenoemde beskou Heyns as die kerugmatiese laag wat die veld en aktiwiteite aandui waar die getuieis oor die openbaringsgebeure omgewerk word.<sup>140</sup> Hy beskou beide die genoemde dissiplines as aktiwiteite wat op hierdie vlak lê. Ook Carson (2000:CD) wys daarop dat die gemeenskaplike basis van gesag die outoriteit van die kanon is. Hy wys verder ook daarop dat beide dissiplines voorlopig en korrigeerbaar is. Hierdie gemeenskaplikheid is ter inleiding belangrik, aangesien daar nie werklik los van gemeenskaplikheid sinvol onderskei kan word nie. Hierdie gemeenskaplikheid word verder uitgehef wanneer daar gelet word op die interafhanklikheid en onderlinge beïnvloeding (vgl. Heyns 1987:24). Carson (2000:CD) stel hierdie interafhanklikheid soos volg:

*Although in terms of authority status there needs to be an outward-tracing line from Scripture through exegesis towards biblical theology to systematic theology (with historical theology providing some guidance along the way), in reality various 'back loops' are generated, each discipline influencing the others ...*

Dit is baie belangrik dat hierdie klem op die eenheidsvisie behou word en dat daar nooit skeiding te midde van die onderskeiding sal plaasvind nie.<sup>141</sup> Dit is daarom ook nie verbasend dat daar al stemme opgegaan het (vgl. Carson 1995:17-41) wat nie die dissiplines werklik wil skei nie. Ook

---

<sup>139</sup> Hoewel nie humoristies bedoel nie, behoort Ou en Nuwe Testamentici tesame met dogmatici by hierdie sin wel met evangeliese ontspanning te kan glimlag oor die gemak waarmee die woord *harmonie* hier in verband met groot stryde in "binnegevegte" maar ook die geskiedenis gebruik word. Die bespreking by 4.2 in samehang met 2.8 en 3.3 is bedoel om insig bring in waarom koördinerende harmonie soms so moeilik blyk te wees.

<sup>140</sup> Dit is daarom te begrype waarom Heyns 'n probleem sal hê met die term *Bybelse teologie*. Vgl. 3.4.3.1.

<sup>141</sup> Die Afrikaanse taal bied die wonderlike geleentheid om dikwels oor verskeidenheid en samehang in postmoderne konteks die uitdrukking te gebruik wat ook hier vir die sub-opskrifte ingespan is: Onderskei sonder om te skei.

Gaffin (2002:internet) wys daarop dat die saak van Bybelse teologie implisiet van die vroegste tye werksaam was in die invloedryke teologiese werke.

Wanneer iets egter ontwikkel, vind differensiasie plaas en daarom is dit belangrik dat die onderskeid tussen Bybelse en sistematiese teologie helder voor die gees sal staan, juis sodat die komplementering van die twee dissiplines met groter noukeurigheid mag plaasvind.

#### 4.2.2 ONDERSKEI

Die verband tussen Bybelse teologie en sistematiese teologie word ook hier in aansluiting by Vos gehanteer om dit daarna dan met verdere insigte te ontwikkel. Daar is reeds gewys op Vos se onderskeidings waarvolgens die sistematiese teologie met 'n *sirkel* werk en Bybelse teologie met 'n *lyn*; ook dat dit in die sistematiese teologie meer om logiese werkswyses gaan en in Bybelse teologie meer om historiese oorwegings. Daar is ook gewys hoe daar steeds meer sprake was van die bewussyn van die meer historiese benadering van Bybelse teologie en dat die doel daarvan was om diensbaar te wees aan die sistematiese teologie.<sup>142</sup> Die waarde van Vos lê daarin dat hy nie maar bloot formeel hierdie onderskeid geponeer het nie, maar materieel aangetoon het hoe die onderskeid konkretiseer.

In wese is die basiese onderskeid dus reeds deur Vos en andere soos Warfield en Murray uitgewys. In kort kom dit neer op die onderskeid tussen die *historiese invalshoek* en die *logiese invalshoek*. Tog is dit verrykend om na te gaan hoe veelkleurig daar al binne hierdie denkkaders op die onderskeide gewys is. Carson (2000:CD) vat die onderskeid besonder raak:

*Biblical theology tends to seek out the rationality and communicative genius of each literary genre; systematic theology tends to integrate the diverse rationalities in its pursuit of a large-scale, worldview-forming synthesis. In this sense, systematic theology tends to be a culminating discipline; biblical theology, though it is a worthy end in itself, tends to be a bridge discipline.*

In hierdie konkluderende formulering is daar 'n paar sake wat uitstaan en wat verdien om uitgelig te word. Dit is duidelik dat Bybelse teologie nader aan die wêreld van die teks staan en deskriptief reg wil laat geskied aan die historiese, teologiese en literêre kontekste. As kroon van die eksegetiese arbeid is dit eenvoudig onvervangbaar. Dit is andersyds net so duidelik dat sistematiese teologie weer nader aan die teks van ons leefwêreld staan. Vir hierdie konteks moet die resultate van die Bybelse teologie geïntegreer en ook verpak word met inagneming van 'n hele aantal bykomende faktore. Heyns (1987:24) verwys in hierdie verband na die *partikuliere perspektief* van Bybelse teologie teenoor die *universalistiese perspektief* van die sistematiese

---

<sup>142</sup> Vgl. 3.2.4.

teologie. Met laasgenoemde bedoel hy die “totale boodskap van die totale Skrif in die totaliteit van sy dinamiese werkinge.” Die verrekening van “leerstellige implikasies in die buite-Bybelse geskiedenis en die ontwikkeling daarvan, tesame met bepaalde denkstrominge waarteen dit moes reageer en die denkarbeid met behulp van uitgebreide en gesofistikeerde begrippe-apparatuur” maak volgens Heyns deel uit van die omvattende taak waaraan die sistematiese teologie aandag moet gee ten einde sinvol met die boodskap van die Bybel in die leefwêreld van vandag in te leef en te spreek. Dit is daarom te verstane waarom Carson kan praat van ’n grootskaalse wêreldbeskoulik-vormende sintese waarop die sistematiese teologie mik. Dit is inderdaad ’n *kulminerende dissipline* wat besondere respek waardig is. Tog kan dit juis nie sy taak sinvol verrig as die sleutelposisie van Bybelse teologie nie verreken word nie.

Die feit dat Bybelse teologie ’n *brugdissipline* genoem word, het belangrike implikasies, maar kan ook maklik misverstaan word. Deist (1987:12) het dit juis daarteen dat die teologiese dissiplines beskou word as ’n aflosstokkie wat bloot van die een dissipline na die ander oorgegee word, totdat dit uiteindelik kulmineer in die sistematiese teologie wat alles moet saamvat. Hierin is hy gedeeltelik reg. Vanweë die interafhanklikheid beïnvloed al die dissiplines mekaar wedersyds. Dit is ook so dat elke dissipline alreeds ’n bepaalde invalshoek tot die boodskap bied wat nie net by die sistematiese teologie tuishoort nie.

Die verskillende invalshoeke dra juis daartoe by dat die rykdom van die teologiese ondersoek na vore tree. Horton (2002:241) maak in hierdie verband gebruik van die beeld van verskillende soorte kaarte. Hy vergelyk Bybelse teologie met ’n *topografiese kaart* en sistematiese teologie met ’n *straatkaart*. Beide het sy eie regmatige plek en funksie om aan jou ’n greep te bied op die visie van die landskap.

Tog kan dit ook nie ontken word dat juis die sistematiese teologie met sy wêreldbeskoulike bewussyn ook ’n fundamentele rol speel met betrekking tot die invalshoek van byvoorbeeld die Bybelse teologie. In terme van Horton se kaartanalogie, verskaf dit die lengte en breedtegrade waarbinne die hoogte aangedui mag word. Juis dit kan byvoorbeeld die Bybelse teologie daarvan vrywaar om op filosofiese dwaalweë te gaan soos wat dit, soos in die vorige afdeling aangetoon, sedert die agtiende eeu gebeur het. Alhoewel dit destyds juis die punt was waarteen gereageer is, het hierdie studie reeds aangetoon dat dit uiteindelik nie daarvoor gaan of jy beïnvloed word nie, maar eerder oor wie jou beïnvloed en hoe dit plaasvind.<sup>143</sup> Langs die weg van die wederkerende relasie wat hier beskryf word, kan dit met die Skrif as basis op ’n heilsame beïnvloeding uitloop. Goldsworthy (2010b:internet) maak gebruik van die teologiese term *perichoresis* om hierdie

---

<sup>143</sup> Vgl. 3.3.

onderlinge relasie aan te toon. Dit gaan hier oor wedersydse deurdringing en beïnvloeding. Dit gaan daarvoor dat, om terug te keer na die eenheidsvisie, daar letterlik saam gedans word (*perichoresis*) in ’n resiproke relasie waar, om Heyns (1987:24) se uitdrukking te gebruik, die *woord van die saak* en die *saak van die woord* in — let wel — harmonie bly.

Dit sou dus ook so gestel kon word: Hoewel Bybelse teologie ’n *brugdissipline* en die sistematiese teologie ’n *kulminerende dissipline* is, verrig die Bybelse teologie ’n sleutelrol om die brug te slaan vanaf die eksegetiese arbeid na die sistematiese arbeid. Sonder die sleutelrol van die Bybelse teologie het die sistematiese teologie, om dit in die analogie van Sayers uit te druk, ’n belangrike deel van sy Bybelse grammatika verloor. Dan praat die sistematiese teologie baie makliker net in die taal van konteks en te min in die taal van die teks. Wanneer die Bybelse teologie egter sy plek kry, is daar ’n baie groter bewussyn van die basiese grammatika waarmee gewerk word en kan die Bybelse teologie effektiewer gebruik word om sinvol en samehangend te praat. Dit is op hierdie onderskeidende en samehangende wyse waarop daar met die grammatika omgegaan word, wat koördinerende harmonie tot stand kom. Hierdie koördinerende harmonie het ’n lang en ryk geskiedenis. Daarom is dit belangrik om stil te staan by die plek waar worsteling tot harmonie sentraal staan — die historiese teologie. Die geskiedenis van worsteling kan dan tereg ook as ’n vorm van *disputatio* beskrywe word — iets wat ook kenmerkend is van die tweede fase van die *Trivium* se dialektiek (vgl. Smit 2002:102). Dit is egter belangrik om by te voeg dat die einddoel van die *disputatio* is om tot groter harmonie te kom. Daar is dan ook ’n naam gegee aan die einddoel van strydgesprekke – ortodoksie. Daar word vervolgens gefokus op dit wat as ortodokse harmonie beskrywe sou kon word.

### 4.3 ORTODOKSE HARMONIE

Die stryd om ortodokse harmonie kom ’n lang pad. Wie dit nie erken en verreken nie, is van meet af aan op ’n syspoor, indien nie ’n dwaalspoor nie.<sup>144</sup> Oorspronklikheid kan in elk geval nie werklik gebeur as die *oorspronklike* nie die hedendaagse betekenis van oorspronklik rugsteun nie. Vanhoozer (2005:339) verduidelik dit so:

*Paradoxical though it may sound, memory is more important for improvisation than originality. ... Improvisers thus need narrative skills: ‘Improvisers must keep the full picture in memory in order to move the scene forward effectively’ ...*

---

<sup>144</sup> Hiermee word pertinent standpunt ingeneem teen die “revisioniste”. Die ortodoksie waaroor dit hier gaan moet ook onderskei word van ’n tipe evoluerende ortodoksie wat in sekere postmoderne benaderings propageer word. Die betoog vir ’n dinamiese tradisie in teenstelling met ’n statiese tradisie is in postmoderne konteks baie gewild (vgl. Vosloo 2009:286). Dit is egter belangrik om nie die statiese en die dinamiese teenoor mekaar af te speel nie. Afgesien van postmoderne tendense moet ortodoksie ook onderskei word van die Protestantse Ortodoksie as verskynsel na die gloed van die Reformasie (vgl. Durand [1976]1985:30-34, 68, 83).

Hierdie uitspraak kan kwalik oorskat word. Die betekenis van die woord oorspronklik (*original*) het 'n definitiewe betekenisverandering ondergaan. Op die letterlike betekenis af beteken die woord *oorspronklik* dat die oorsprong 'n beduidende rol speel. Hedendaags beteken dit egter dat iemand iets nuuts daarstel in teenstelling met dit wat die oorsprong mag wees. Ware oorspronklikheid het in die teologie egter inderdaad 'n goeie geheue nodig indien daar 'n groter ortodokse prent is wat verreken moet word. “Saam met al die heiliges” beteken dus dat daar hier nie net in ruimtelike sin gewaak moet word teen individualisme nie, maar ook in die tydsin gewaak moet word om in 'n tipe groepsindividualisme teenoor die heiliges van die eeue te verval. Dit is dan ook een van die vernaamste argumente teen sosiale konstruktivisme – die tydspek en in besonder die geskiedenis word met behulp van 'n tipe groepsindividualisme dikwels nie genoegsaam verreken nie.<sup>145</sup> Dit lei daartoe dat die oë nie genoegsaam daarvoor oop is dat daar niks nuuts onder die son is nie (vgl. Pred. 1:9)

#### 4.3.1 ROEMRYKE WOORDE OOR ORTODOKSIE

Indien effektiewe aktualiteit en improvisasie net met 'n goeie geheue kan geskied, is 'n geskiedkundige bewussyn 'n *sine qua non*. 'n Geskiedkundige bewussyn ondersteun nie net effektiewe improvisasie nie; dit vrywaar en bevry ook van gewaande improvisasie. Die belang van 'n geskiedkundige bewussyn in die teologie word wyd oor verskeie tradisies heen herken. Hier sal slegs kortliks stilgestaan word by 'n aantal belangrike verteenwoordigers se roemryke woorde hieroor. Barth ([1959]1972:23-24) het in die neo-ortodokse tradisie die belang van die geskiedenis kragtig ondersteun:

*The condition for a legitimate concern with the theology of the past is rather that we should escape again from the unavoidable intoxication of the moment of our own theological recognition as quickly as possible, and with the utmost speed meet up again with our fathers, with those whose voices we think we have heard often enough before.*

MacIntyre (1984:222) wat in die Aristoteliaanse en Thomistiese tradisies met 'n benadering van filosofiese geskiedenis werk, se leidende motief in sy bekende werk, *After Virtue*, is sy definisie van 'n lewende tradisie. Hy beklaag in sy leefwêreld die gebrek aan deugdelikheid en 'n rasionaliteit wat dit sou kon onderskrywe. Een van sy basiese voorstelle het te make met die herontdekking van 'n lewende tradisie. Dit is waaroor dit ook in die beskrywing van ortodokse harmonie gaan:

---

<sup>145</sup> Vgl. In hierdie verband weer Gadamer se bewusmaking van die werkingsgeskiedenis wat deel is van ons interpretasies en wat eerder verreken as ontken moet word by 2.15.3.

*A living tradition ... is a historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition. Within a tradition the pursuit of goods extends through generations, sometimes through many generations.*

Hall (1997) gee ook in sy Calvinistiese werk wat historiese teologie verdedig treffende verwysings van Lord Acton, CS Lewis en GK Chesterton wat hier gebruik word om die respek vir die verlede te promoveer.<sup>146</sup> CS Lewis (1970:201-202) het as Anglikaan in roemryke woorde in sy voorwoord tot 'n herdruk van Athanasius se werk oor die inkarnasie die voorbehoud oor nuwe teologie so uitgelig:

*It has to be tested against the great body of Christian thought down the ages, and all its hidden implications (often unsuspected by the author himself) have to be brought to light ... The only safety is to have a standard of plain, central Christianity ... which puts the controversies of the moment in their proper perspective. Such a standard can be acquired only of old books. It is a good rule, after reading a new book, never to allow yourself another new one till you have read an old one in between.*

Lewis het nie illusies gehad oor die foute van die verlede nie, maar hy het gemaak oor die illusies van die hede. Hiervoor was daar 'n vars seebries nodig wat in Lewis (1970:202) se opinie net in een opsie bestaan het:

*The only palliative is to keep the clean sea breeze of the centuries blowing through our minds, and this can be done only by reading old books. Not, of course, that there is any magic about the past. People were no cleverer than they are now; they made as many mistakes as we. But not the same mistakes ...*

Hierdie fokus op die verlede moet dus nie verknegtend verstaan word nie. Daar is 'n verskil tussen die aanbidding van die verlede en respek vir die verlede. Lord Acton, 'n Rooms-Katolieke gelowige, het by geleentheid onderskei tussen regering deur die verlede en die bevryding deur die verlede. Hy het gestel dat die kuur vir vooroordeel, en passie en eiebelang die bestudering van die geskiedenis is, ten einde op die gewenste trajek te bly (vgl. Hall 1997:7,13). Hierdie beskrywings kan egter steeds te veel net in defensiewe sin verstaan word. Vir hierdie regstelling is Chesterton, die Anglikaan wat later Rooms-Katoliek geword het, 'n goeie kuur. In sy bekende werk oor ortodoksie verwys hy na die *thrilling romance of Orthodoxy* (vgl. [1908]2006:96). Dit is wat ook hier die oogmerk is. Chesterton ([1908]2006:96-97) beskryf ortodoksie in lewende en dramatiese terme:

*There never was anything so perilous or so exciting as orthodoxy. It was sanity: and to be sane is more dramatic than to be mad... It is easy to be a madman: it is easy to*

---

<sup>146</sup> Let op die treffende titel van Hall se publikasie: *The Arrogance of the Modern: Historical Theology Held in Contempt*.



*be a heretic. It is always easy to let the age have its head. It is always simple to fall; there are an infinity of angles at which one falls, only one at which one stands. ... But to have avoided them all has been one whirling adventure; and in my vision the heavenly chariot flies thundering through the ages, the dull heresies sprawling and prostrate, the wild truth reeling but erect.*

Een van die leiers van 'n hedendaagse oplewende belangstelling in die klassieke ortodoksie (wat Paleo-Ortodoksie genoem word om dit van ander groeperinge te onderskei), Thomas Oden, het langs die weg van dure ervaring binne modernistiese teologie geleer om hernude waardering te hê vir die ortodoksie. Oden (1990:16, 69) is van mening dat ware vryheid juis in die klassieke ortodoksie gevind word en beskrywe hierdie vryheid as postkritiese ortodoksie en bevrydende ortodoksie. Hieroor is Oden (1990:149) gloeiend:

*Christian freedom is a quiet laughter, not the harsh laughter of a defensive apocalypticism that cannot distinguish a minor cultural crises from the End of Days. It is a laughter rooted in unmerited grace and historical awareness that knows that it need not grovel before either the dogmas or the myopias of a particular time. This freedom is what I prefer to call liberated orthodoxy ...*

Die slagspreuk wat hy (vgl. 1990:150) dan ook aanbeveel is: *Freedom now for tradition*. Oden is egter baie bewus daarvan dat daar baie stereotiperings van ortodoksie in omloop is. Hy neem veral universiteite kwalik vir 'n etos wat hy noem *tradition-bashing* (1990:154). Een van die belangrike punte van misgissing in die kritiek teenoor ortodoksie, sê Oden, is die miskyk van die sosiale belewenis van ortodoksie: "Where did we get the twisted notion that orthodoxy is essentially a set of ideas rather than a living tradition of social experience?" (1990:152). Vroeër (vgl. 1990:137) noem hy dit "a context for actualizing freedom, a *koinonia* in which love can be felt and experienced."

Ook Wilson (2001:18 ) in die reformatoriese tradisie wys daarop dat ortodoksie in die geskiedenis meer as net 'n stel idees is:

*... orthodoxy involves far more than mere head-nodding, mere intellectual going-along. Orthodoxy requires all our faculties, our reason, our imagination, our bodily habits, our affections. Straight thinking is inconsistent with crooked lives. ... We fail to see that orthodoxy is actually a bodily habit that, naturally, has to include the mind. And this is why true orthodoxy is lovely and involves the whole man.*

Die rede waarom hierdie saak so prominent uitgelig word, is juis omdat die bespreking van die onderwerp nie los van die praktyk gesien kan word nie, soos dikwels die geval is. Persepsies oor ortodoksie is dikwels geneig om los van ortopraksie gesien te word. Binne die postmoderne konteks is dit veral ook belangrik om daarop te let, aangesien die groter openheid vir die sosiale konteks meebring dat sosiale argumentasie sterker waardering vind, ongelukkig dikwels selfs ten koste van dogmatiese besinning. Dit is dan ook insiggewend om te verneem dat iemand soos

Webber (1999) aantoon dat die pad van die kerk in sekere weergawes van postmoderne kontekste meer as ooit oop is vir die beklemtoning van ou tradisies. Juis om hierdie rede is dit so belangrik om die woord *ortodoksie* te definieer op 'n wyse wat dit meer maak as 'n postmoderne mode-weergawe daarvan.<sup>147</sup>

#### 4.3.2 'N ONVERMYDELIKE KONSEP

Dit is belangrik om daarop te let dat die hedendaagse weergawe daarvan dalk net 'n bepaalde mode-weergawe mag wees. Die rede is dat die konsep *ortodoksie* onvermydelik is. Wilson (vgl. 2001:17) wys daarop dat die woord *orthos* “reguit” beteken en *dokein* “om te dink”, terwyl *doksa* onder meer “opinie” beteken. Dit gaan dus oor reguit geloof of korrekte denke of opinie. Hy wys verder daarop dat elke persoon of groep se uitsprake noodwendig berus op die veronderstelling dat die eintlike korrekte denke of opinie deur die besondere persoon of groep wat ter sprake is, gehuldig word. Elke teologie maak daarom ook implisiet hierop aanspraak. Geen teologiese weergawe, ook nie die dwalings van die kerkgeskiedenis nie, maak nie aanspraak daarop om nie ortodoks te wees nie. Die vraag wat dus aan die orde kom, is dus eerder wat as ortodoks beskou word. Dit kom byvoorbeeld reeds duidelik aan die orde in onder andere die paleo-ortodokse-beweging wat hulself met 'n ekstra paleo-beskrywing moet beskryf om onderskeidend van ander groeperinge soos byvoorbeeld neo-ortodoksie te wees. Dit is van veral hierdie PO-beweging se insigte waarvan hier gebruik gemaak word om ortodoksie vir hierdie studie te definieer.

#### 4.3.3 INSIGTE VAN DIE PALEO-ORTODOKSIE

Oden (1990:157) wys die betekenis van Paleo-Ortodoksie onder meer uit deur te wys op wat die teenoorgestelde van ortodoksie is. Dit is die woord dwaling (Eng. *heresy*) wat van *hairesis* afkomstig is.

##### 4.3.3.1 Teen enige vorm van *Hairesis*

Hy wys daarop dat die woord *harein* beteken “om te neem” en dat die woord *hairesithain* beteken “om vir jouself te kies”. Dit gaan hierin, sê Oden, om 'n alternatiewe selfgekoose siening en lering wat anders is as die van die oorgelewerde tradisie. Hierdie gesindheid daag die eenheid

---

<sup>147</sup> Vosloo (2009:286) kontrasteer byvoorbeeld in 'n ander verband “statische ortodoksie” met 'n “dinamiese verstaan van tradisie”. Die dinamiese of vloeibare aard van sake in postmoderne konteks, word dus ook op die begrip ortodoksie toegepas. Dit maak die uiteensetting van wat in hierdie studie daarmee bedoel word, noodsaaklik. Die voorstel is eenvoudig: Die dinamiese en die statiese kant van ortodoksie moet nie teenoor mekaar afgespeel word nie.

en kontinuïteit van die gemeenskap van die geloof uit, nie net persoonlik nie, maar ook sosiologies (vgl. 1990:159). Hy lig die volgende eenvoudige definisie van *haireisis* uit:

*One of the commonest definitions of the early church was that which we have invented in contrast to what we have received. Yet the mainstream of recent theology persists in thinking of its fundamental task as that of doctrinal innovation, modernization, and supposed improvement of the embarrassingly 'dated' faith of our ecumenical foremothers and forefathers.*

Oden (1990:160) is dan ook baie beslis daaroor dat ortodoksie in 'n baie intrinsieke relasie met *haireisis* staan: "Insofar as that distinction is abandoned, Christian teaching is enervated and immobilized". Dit is daarom vir Oden baie belangrik dat waar ortodoksie as uitgangspunt aanvaar word, twee belangrike vrae gevra sal word: (1) Watter tipe stelling word toegelaat en (2) op wie se outoriteit word dit toegelaat? Daar kan egter nie met 'n *via negativa*-definisie volstaan word nie. Die positiewe keersy is kragtig en kom vervolgens aan die orde.

#### 4.3.3.2 Vincentius se Voorwaardes vir Ortodoksie

In positiewe sin wys Oden (1990:37) op die bekende uitspraak van Vincentius van Lérins: Dit wat oral, nog altyd, deur almal geglo is.<sup>148</sup> Oden verbind dan spesifiek die eerste sewe ekumeniese konsilies se uitsprake hieraan. In 'n meer onlangse werk gaan Oden (2003:156-186) uitvoeriger op hierdie saak in. Vir Oden beteken dit dat die drie aspekte van Vincentius se voorwaardes vir ortodoksie soos volg nader gepresiseer kan word: (1) tyd, (2) ruimte, en (3) 'n regmatige proses. Hy omskrywe hierdie drie sake ook verder in terme van (1) apostoliese antiekheid (2) universaliteit, en (3) kerklike ooreenstemming. Dit beteken dus dat die volgende pare bekrywings gebruik kan word om Vincentius se benadering te omskrywe: (1) tyd-apostoliese antiekheid; (2) ruimte-universaliteit; (3) regmatige proses-kerklike ooreenstemming. Wat laasgenoemde saak betref, beteken dit ook dat die ooreenstemming al deur middel van liturgie en gebede gesanksioneer is.<sup>149</sup> Laasgenoemde kriteria is 'n effektiewe doder van enige teologie wat net op grond van parasitering kan gedy. Dit is juis nuwer vorme van teologie wat daarom met gesonde voorbehoud hanteer behoort te word. Oden wys daarop dat waar enige van hierdie kriteria nie bevredig word nie, regmatige vrae noodwendig oor ortodoksie gevra moet word. Die logiese vraag is om nou te vra hoe die kwessie van kerklike ooreenstemming hanteer behoort te word. Ook hier is Oden se antwoord insiggewend.

<sup>148</sup> *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus, creditur est.*

<sup>149</sup> Wethmar (2002:281-291; vgl. ook Du Toit 2005:490) wys daarop dat daar 'n reduksie tot intellektualisme en "legalisme" in die dogmabegrip ingetree het, maar dat egte dogma ten minste die volgende vyf basiese grondvorme uit die Skrif moet waardeer: gebed, doksologie, getuienis, leerstelling en belydenis. Wethmar (2002:288) wys daarop dat ook nuwe belydenisse al vyf vorme moet vervat. Vir die belangrikheid van kerk en liturgie in hierdie proses, vgl. ook Fackre (2007).

#### 4.3.3.3 Kerkvaders van die Ooste en die Weste

In antwoord op die vraag van kerklike ooreenstemming, bied Oden die volgende insiggewende praktiese wegspringplek vir gesprekvoering indien klarigheid nog nie bereik is nie. Hy stel dat daar in die geskiedenis veral vier doktore van die ooste en vier doktore van die weste as verwysingspunte nagegaan is in belang van ekumeniese vrae: In die Ooste — Athanasius, Basillius, Gregorius van Nazianze en Johannes Chrysostomos. In die Weste — Ambrosius, Augustinus, Hieronimus en Gregorius die Grote. Oor hulle sê Oden ( 2003:170, 171):

*These are teachers of scripture whose names have been widely respected not for a few decades but throughout almost three-fourths of the history of Christianity. They are widely attested as best representing the broadest consent of the believers of all cultures and periods in rightly discerning Christian truth. ... That does not imply that they possessed infallible judgment and never made a misstep. In fact, they themselves warned against making that assumption. Still, they have been on virtually everyone's list of ecumenical teachers through the ages. ... Orthodoxy has learned not to be afraid of any of these voices. It has learned to listen trustingly to all, so that each might benefit from the critique of the others.*

Hierdie beweging het dan ook die daad by die woord gevoeg en gee tans by *Intervarsity Press* onder leiding van onder andere Oden as reeksredakteur van die *The Ancient Christian Commentary on Scripture* (2010:internet), Bybeltekste met verklarende aantekeninge van die kerkvaders uit. Die doel is om sodoende diensbaar te wees aan die klassieke ortodokse teologie. Daar word vervolgens ingegaan op die basiese motivering vir hierdie beweging wat ook in hierdie bespreking van waarde kan wees.

#### 4.3.3.4 Basiese Motivering

In die moderne era ontstaan daar weens die leefstyl opnuut 'n honger na tradisie en wortels. Die sekulêre chauvinisme, soos Oden dit noem, bevredig eenvoudig nie die mens se diepste verlangens nie. Toe hy een vakansie net 'n beperkte aantal boeke kon saamvat en besef dat hy net ou, klassieke werke saamgeneem het, het Oden se eie weg terug na ortodoksie rigtinggewend op dreef gekom. Oden stel egter duidelik dat dit nie 'n religieuse vorm van liefde vir die antieke is nie. Hierdie benadering verwerp juis 'n sentimentele idealisering van sosiale konstrukte van die verlede. Die benadering verwerp egter ook die religieuse vorm van die liefde vir innovasie. Dit wil teenstand bied teen enige afgodery en anderkant relativistiese multikulturalisme, 'n meer diepsinnige multikulturalisme omhels wat uit die openbaring leef (vgl. Oden 2003:33). Oden voer aan dat hierdie tipe ortodoksie beide krities en post-krities kan wees. Daarmee bedoel hy dat dit krities is in die sin dat dit altyd waaksaam is om waarheid en dwaling te onderskei. In retrospek, sê Oden, is ortodoksie ook postkrities in die sin dat dit nie in die greep van moderne vorme van kritiek is nie. Kritiese ortodoksie is juis vandag daarop uit om die analitiese

vaardighede vir onderskeiding te herwin wat gesmee is deur eeue van toetsing. Oden (2003:116, 117) is oortuig dat die kwaliteit van beredenering so juis verhoog word, aangesien die ortodoksie 'n bevrydende effek het:

*It is not the habit of orthodoxy to pit Christianity against critical theory. It is the habit of orthodoxy to incorporate many correlated methods and bring them into coordinate accountability ... Because orthodoxy frees critical reasoning from the templates of narrow modern ideological advocacy, it increases the quality of that reasoning.*

Op die vraag of ortodoksie bloot die verwronge geheue van die weners reflekteer, antwoord Oden aan die hand van Vincentius dat die martelare tog geen voordeel kon trek uit hul geloof nie. Oden wys ook daarop dat Islamitiese martelare ook nie hierdie getuienis relativeer nie, aangesien Christene gesterf het om vir die waarheid te getuig terwyl Islamitiese martelare wil seermaak en wil doodmaak (vgl. 2003:37). Op hierdie klassieke en antieke ekumeniese weg, meen Oden (vgl. 2003:157) kan daar baie verder gevorder word as op die moderne burokratiese ekumenisme. Oden is oortuig dat die eertydse wyse van konsensus in die antieke ekumeniese metode soos uiteengesit in Vincentius se bekende ekumeniese werk *Commonitorium*, die weg aandui om vandag tot groter eenstemmigheid, of moet ons eerder sê, harmonie, te kom.

#### 4.3.4 KLASSIEKE TEOLOGIE

Hierdie omskrywing mag dalk te wyd voortkom. Dit gaan egter hier om die algemene ontwyfelbare Christelike geloof. Dit gaan om die getroue voortsetting van die apostoliese geloof, om doelstellinge wat nie sektariese sentimente wil bevorder nie en om 'n onbeskaamde belydenis van Christus as Middelaar en Hoof van die kerk wat wêreldwyd sy volk vergader (vgl. Sell 1991:1, 107-108, 237). Die reformatoriese teologie het nog altyd die katolisiteit van die kerk bely vanuit die oortuiging dat Jesus Christus die Redder van die wêreld is. Sell (1991:112) stel dat dit daarom ook nie verbasend is dat reformatoriese kerke leiers is in baie ekumeniese bewegings nie. Daar is 'n goeie sin waarin die stroom van klassieke teologie waaruit daar geput mag word, so groot as moontlik gehou wil word. Dit beteken egter nie dat dwalinge verdra moet word nie. Hierin is die klassieke ortodoksie juis behulpsaam. Iets soos byvoorbeeld Pelagianisme wat vroeg reeds afgewys is help om die moderne gestalte van Arminianisme uit te ken. Die verband tussen ou dwalings en nuwe gedaantes daarvan kan so juis makliker in die gesigsveld tree. Tog moet daar gevra word hoe die verband tussen katolisiteit en konfessionaliteit dan verstaan moet word. Die antwoord wat hier aangebied word, sluit aan by die bekende beeld van konsentriese sirkels.

#### 4.3.4.1 Konsentriese Sirkels

Konfessionaliteit en katolisiteit hoef nie teenoor mekaar gestel te word nie. Dit gaan eerder om konsentriese sirkels wat op mekaar inwerk. Katolisiteit bied die basis waarop Christene met mekaar oor die Skrif in gesprek tree. Konfessionaliteit bied weer 'n staanplek vanwaar daar in gesprek met die kerk van die eeue gesoek mag word om die lewe van ortodokse heiligmaking altyd noukeuriger en in groter geloofsgehoorsaamheid te bewandel. Dit is daarom te verstane dat iemand soos Polman (1969) kan betoog vir “Gereformeerde Katholieke Dogmatiek.” So kan Yeago (1996:18) byvoorbeeld stel dat Luther nie die katolieke tradisie verbreek het nie, maar die Augustiniaanse elemente herwin het. Yeago (1996:29) is verder van mening dat Luther die dogmatiese, sakramentele sowel as mistieke teologie van die Katolieke tradisie net verder verdiep het.

Met hierdie oorwegings in gedagte is daar 'n verdere konsentriese sirkel ter sprake voordat die skrywer se eie konteks - die Gereformeerde konfessie soos verwoord in die Drie Formuliere van Enigheid – tersprake is. Dit is die konsentriese sirkel waar al die Protestantse konfessies van die Reformasie met mekaar in gesprek kan tree. Dit is ook 'n belangrike sirkel wat mag help om 'n Gereformeerde-sektariese gees teen te werk. Ook hier is die rykdom van die Protestantse tradisie behulpsaam om kortsigtigheid teen te werk. So word die bewussyn lewendig gehou dat die stroom waarin geswem word breed is en 'n rykdom perspektiewe dra waaruit daar telkens geput mag word in die dinamiese wisselwerking.

Die bedoeling is dat daar met die Skrif in die hand binne hierdie drie konsentriese sirkels dinamiese wisselwerking sal plaasvind wat in diens sal staan daarvan dat die boodskap uiteindelik improviserend uitgeleef sal word vir die eietydse konteks. Op die improvisasie binne nuwe kontekste word daar nou dieper ingegaan.

#### 4.3.4.2 Improvisasie

Die beeld van improvisasie word deur Vanhoozer (vgl. 2005:337-339) effektief in sy drama-metafoor ingespan om die dogma as teodrama te verstaan. Vanhoozer wys in hierdie verband daarop dat improvisasie nie “oorspronklik” in die sin van “totaal nuut” beteken nie. Dit gaan, sê Vanhoozer, nie bloot om kreatiewe reflekse nie, maar improvisasie en selfs spontaneïteit as resultaat van jarelange gedissiplineerde voorbereiding. Dit is die tipe ortodokse harmonie wat hier voorgestel word – improvisasie van ortodoksie in nuwe kontekste as gevolg van jarelange en gedissiplineerde lewe in ortodoksie. Hierdie ortodoksie harmonieer nie net oor die tye heen nie maar ook in ruimte. Ook hier en nou moet gewaak word teen valse ortodokse harmonie wat

tussen mense, ja selfs groepe, mag opduik. Vanhoozer (2005:338) pas die kwessie van dwaling (“heresy”) met behulp van die drama-beeld soos volg toe:

*... where one person stubbornly insists on going his own way instead of playing the game. True improvisers work together; they are ‘one body’ who all contribute to the outcome of the play: ‘True genius in improvisation lies in the players’ achieving a creative harmony.’*

Hoewel bogenoemde aanhaling binne die verband gemaak word van harmonie binne dieselfde ruimte, blyk dit uit Vanhoozer se verdere betoog dat dit ook van toepassing op tyd gemaak sou kon word. Dit is in beide hierdie betekenis wat hierdie studie dan die woord *ortodokse harmonie* wil inspan. Ortodoksie beteken hier dat daar harmonie gesoek word in tyd en ruimte met hulle wat dieselfde lied sal sing voor die troon. Dit beteken nie dat alles dieselfde klink en bloot reprimanderend herhaal word nie. Dit beteken wel dat daar nooit eiewillige stemme verdra word wat nie respek en agting het vir hoe God sy kerk deur die eeue heen gelei het nie. Dit mag wel wees dat daar noukeuriger moeite gemaak moet word met die oog op effektiewe harmonieë. Dit is egter een ding om die regte note swak te bespeel en ’n ander saak om dit eiewillig en moedswillig nie in harmonie te bespeel nie. Om hierdie onderskeid duidelik voor oë te hê, is Bybelgetroue reformatoriese katolisiteit nodig.

#### 4.3.4.3 Bybelgetroue Reformatoriese Katolisiteit

Die keuse vir die beskrywing van Bybelgetroue reformatoriese katolisiteit vind aansluiting by die doelstelling wat Mark Horne in die onderskrif van sy webwerf, *Theologia* (vgl. Horne:internet), aandui oor sy teologiese projek: “Faithfully Biblical, Distinctively Reformed, Comprehensively Catholic.” Hierdie posisie wil getrou aan die Skrif wees met ’n onbeskaamde *sola scriptura* belydenis. Dit is die basiese verwysingspunt vir die klassieke ortodoksie wat hier bedoel word. Aangesien juis hierdie belydenis erns maak met die belydenis van Christus as Verlosser van die wêreld, is dit ’n posisie wat die katolisiteit van die kerk ernstig bedoel. Binne die ortodokse belydenis wil hierdie posisie egter ook op tipies Protestantse wyse verder reformeer. Met inagneming van die hele Protestantse erfenis wil dit vanuit die eie spesifieke weergawe daarvan, opnuut met die Skrif omgaan en met die klassieke ortodoksie in gesprek tree. En so ontstaan dan ’n kringloop wat Bybels getrou, onderskeidend reformatories en katolisiteitsgerig wil wees.

Om die regte note beter te sing en nuwe harmonieë vir nuwe kontekste uit te werk, is die heerlike taak van ortodokse harmonie. Maar soekend na die regte harmonieë, is dit belangrik om te weet dat harmonie tussen verskeie gebroke akkoorde tog nie ’n eenvoudige saak is nie. Tog is katolisiteit gawe en opgawe en daarom iets waarin ons deur die werk van die Heilige Gees kan

ingroei (vgl. Sell 1991:109). Kontekstualiteit, katolesiteit en konfessionaliteit in harmonie, is 'n uitdaging wat die beste van ons kragte vra. Die enigste hoop wat bestaan is wanneer ons ten minste in beginsel ingestel is op Hom wat die Middelaar en Hoof van sy kerk is en wanneer ons gebruik maak van die middele wat aan ons gegee is om ons hierin te rig.

Hiermee is alles nie klaar gesê nie. Die reformatoriese ontwikkeling van 'n transmoderne idee moet noodwendig aandag skenk aan bepaalde vrae wat in postmoderne klimaat hoog geag word: Is dit moontlik om in harmonie te kan praat oor Hom oor Wie dit in die teologie gaan? Is geïntegreerde denke oor Hom hoegenaamd moontlik? Is paradoksale beskrywings nie eintlik maar 'n beter weg nie? Hoe kan ons as beperkte en gebroke mense hoegenaamd spreek oor Hom oor wie ons in 'n sekere sin net sprakeloos kan wees, oor Hom wat elke keer ons formules deurbreek? Hieraan word aandag gegee onder die opskrif van analogiese harmonie.

#### **4.4 ANALOGIESE HARMONIE**

Analogiese harmonie het ten doel om 'n ingeligte antwoord te wees op die metaforiese beklemtonings in die teologie na die taalwending van die twintigste eeu. Die belangrikheid daarvan om op hierdie saak in te gaan word bevestig as daar gekyk word na die reeds genoemde artikel van Durand (2002) wat verskyn het onder die titel: *Hoe my leefwêreld verander het – van ewige waarhede tot kontekstuele metafore*.<sup>150</sup> Durand verantwoord homself oor hoe daar verskuiwing plaasgevind het in sy hele manier van beoefening van teologie. Hy beskryf teologie dan ook in sy laaste fase as die teologiese verplasing van metafore.

Hierdie uitspraak lê in lyn met Van Huyssteen (vgl. [1986]1987:163-168) se betoog dat metafore 'n groot rol speel in ons konstruering van nuwe modelle waarmee ons na die werklikheid wil kyk. Durand en Van Huyssteen se benadering verteenwoordig die definitiewe denkskuif wat gepaard gegaan het met die taalwending en waarin metaforiek 'n baie groter rol, ook in die teologie speel. Daar is reeds gewys op die hantering van metaforiek soos gebruik deur Deist en Rorty, gepaard met bepaalde filosofiese uitgangspunte wat sy eie vrae oproep.<sup>151</sup> Durand se hantering daarvan roep dus om ingeligte evaluering. Die invloedryke hantering daarvan by Van Huyssteen binne die Suid-Afrikaanse konteks sal ook nie agterweë gelaat kan word nie indien dit effektief gepeil wil word.<sup>152</sup>

---

<sup>150</sup> Vgl. 2.16.5.

<sup>151</sup> Vgl. 2.10.1.2.

<sup>152</sup> Vgl. Deist (1994:326, 347, 364) vir erkenning en tekens van die invloed van Van Huyssteen.



#### 4.4.1 METAFORIEK

Waaroor gaan dit in die teologie met betrekking tot die klem op metaforiek en die implikasies daarvan vir die teologie? Van Huyssteen ([1986]1987) se bepalende invloed in Suid-Afrika word hiermee aan die orde gestel. Hoewel Van Huyssteen se denke ondertussen drie bepaalde fases deurloop het (vgl. Reynhout 2006:1-18), sal hier ter wille van eenvoud by sy eerste fase stilgestaan word aangesien die wese van sy krities-realistiese model nie werklik verander het nie (vgl. Reynhout 2006:7).

##### 4.4.1.1 Van Huyssteen se Basiese Benadering

Vir Van Huyssteen gaan dit om drie sake: metaforiese artikulasie andersyds en konseptuele organisasie andersyds. Die twee sake ontmoet mekaar in bepaalde modelle wat ons konstrueer. Van Huyssteen ([1986]1987:167) verduidelik dit so:

*Die twee basiese behoeftes van ons menslike kenne, naamlik die metaforiese artikulasie van ons ervarings en die konseptuele organisasie en teoretiese verheldering van sodanige ervarings, ontmoet mekaar in die modelle van ons teologiese taalgebruik. Konsepte kan origens nou gedefinieer word as taalkonstruksies waarmee ons as mense ons werklikheid klassifiseer.*

Om hierdie stelling beter te begryp, word daar eerstens ingegaan op die basiese problematiek waarvoor daar 'n antwoord probeer vind is. Daarna word gekyk na alternatiewe wyses om die problematiek te probeer hanteer. Die basiese problematiek word aan die hand van Van der Merwe toegelig.<sup>153</sup>

##### 4.4.1.2 Die Problematiek: Univokasie en Ekwivokasie

Van der Merwe (1991:67, 68) bring die problematiek aan die orde deur op die basiese vraagstuk te wys:

*Is dit moontlik om binne die grense van taal as 'n immanente gegewe dit ter sprake te bring, te wete die transendente werklikheid van God, wat juis per definisie buite die grense van die taal as 'n immanente gegewe val? ... By die bevredigende beantwoording van hierdie betekenisvraag staan of val die teologie.*

Van der Merwe is van mening dat hierdie nie 'n teologiese vraag is nie, maar eerder “'n meta-teologiese vraag wat op taalfilosofiese of betekenis-teoretiese gronde beantwoord moet word.” Hy poog dan verder (1991:69) om aan te toon dat “die betekenisvolheid van teologiese

---

<sup>153</sup> Van der Merwe (1989) het sy M-verhandeling aan die analise van metafoor gewy en die werk is later deur die VCHO uitgegee. Vir kernagtige bespreking van metaforiek vanuit die benadering van die Wysbegeerte van die Wetsidee, vgl. Ouweneel (1995:100-103) en Strauss (1999:124-127).

taalgebruik – en bygevolg die kennisaansprake van die teologie as wetenskaplike diskoers – slegs verantwoord kan word indien teologie verstaan word as ’n wyse van metaforiese taalgebruik ...”

Om dit te doen, illustreer Van der Merwe (1991:70) eerstens die dilemma van teologiese taalgebruik deur middel van die bekende terme *univokasie* en *ekwivokasie*. Die basiese dilemma bestaan daarin dat indien God transendent is, beteken dit dat enige taal ontoereikend is om oor Hom te praat en as ons beweer dat dit wel onder woorde gebring kan word, is Hy nie werklik transendent nie. Indien menslike taal toereikend is, word dit beskryf met die woord univokasie en indien dit ontoereikend is, word die menslike taal as ekwivokaal beskrywe.

#### 4.4.1.3 Van der Merwe se Verduideliking

Van der Merwe (1991:76) is van mening dat hierdie dilemma ontstaan vanweë ’n verswygde taalfilosofiese voorveronderstelling: dat slegs deskriptiewe letterlike taalgebruik betekenisvol kan wees. Die funksie van taal is egter volgens hom nie slegs benoeming of beskrywing nie. Die verhouding tussen woorde en hul betekeniswaardes kan ook volgens hom nie bloot opgevat word as ’n een-tot-een-verhouding van korrespondensie nie. Na sy mening is metaforiese taalgebruik op ’n andersoortige wyse betekenisvol en hy probeer aantoon dat teologiese taalgebruik wesenlik metafories funksioneer. Hy gee dan ook aandag aan die aard en funksie van metaforiese taalgebruik soos dit belig is deur die metafoorteorieë wat in die taalfilosofie, literêre teorie en semantiek ontwikkel is. Van der Merwe (1991:91, 92) poog in die proses om aan te toon dat:

*...teologiese kennis ’n hermeneutiese karakter het en nie die deskriptiewe karakter van byvoorbeeld natuurwetenskaplike kennis nie. Dit impliseer dat teologiese kennis die interpretasie van die transendente sin van die werklikheid behels en nie die representasie van die immanente syndes van die werklikheid nie. Dit hou ... die implikasie in dat die waarheidsgehalte van teologiese kennisoordele nie in terme van ’n korrespondensionele waarheidsteorie...verstaan moet word nie, maar eerder in terme van ’n metaforiese waarheidsteorie (i.e. ’n kennisoordeel is “waar” indien dit daarin slaag om te verwys na ’n stand van sake wat nie weergegee kán word nie, en “vals” indien dit nie daarin slaag nie.) ... So kan die metaforiek van teologiese taalgebruik byvoorbeeld die sleutel bied tot die ontwerp van ’n rasionaliteitsmodel vir die teologie (Van Huyssteen, 1986: Deel 3).*

Bogenoemde uitstappie met Van der Merwe was noodsaaklik om aan te toon langs watter weg iemand soos Durand sy benadering in die teologie verander het en hoe die basiese benadering van die bekende werk van Van Huyssteen ([1986]1987) sy beslag gekry het.

Hierdie benadering roep egter ook ’n hele paar vrae na vore. Die hele kwessie van realisme en kritiese realisme kom ter sprake en hang saam met bepaalde opinies oor korrespondensionele waarheidsteorie teenoor die sogenaamde koherensieteorie asook relasionele waarheidsbegrip. Dit

is reeds met behulp van Strauss uitgewys dat hierdie hele wending saamhang met 'n bepaalde kennisideaal wat geskuif het. Daarmee saam ontstaan die vraag of daar nie ook ander wyses is waarop die saak benader kan word nie. Bestaan daar nie 'n ander weergawe wat dalk beter diens kan doen om die werkswyse van hierdie studie te help rig nie? Vir hierdie doel sal daar in die eerste plek op 'n ekskursie met Strauss gegaan word waarin hy in reaksie op onder andere Durand en Van Huyssteen, ingaan op die kwessie van die metaforiek.

#### 4.4.1.4 Strauss se kritiek op Van Huyssteen en Durand

Strauss (1991a:15) wys tereg daarop dat Van Huyssteen se opvatting oor taal, begripsvorming konseptualisering en metaforiek, kernonderskeidings van sy hele benadering verteenwoordig. Strauss (1991a:16) het 'n probleem met Van Huyssteen se teenstelling tussen metaforiek en konseptualisering wat deur middel van modelle oorbrug word:

*Metafore en begrippe (konsepte) staan enersyds afgeskeie naas mekaar – vandaar die bemiddelende “ontmoeting” wat modelle teweegbring – maar word andersyds tog weer globaal binne dieselfde kategorie van taal gestel en selfs teruggevoer tot die twee basiese behoeftes van ons kenne.*

Strauss (1991a:19) toon aan dat begripsvorming(en daarmee konseptualisering) onlosmaaklik vervleg is met die aard van analogieë. Analogieë veronderstel analise en analise stempel weer alle begripsvorming. Verder omvat analogieë binne Strauss se evaluering beide modale analogieë sowel as entiteitsanalogieë (metafore). Dit bring hom tot die gevolgtrekking dat daar 'n onlosmaaklike samehang bestaan tussen begripsvorming, analogievorming en metaforiek. Modelvorming kan hiervolgens geensins teenoor begripsvorming gestel word nie. Verder is daar ook 'n logiese funderende struktuur wat veronderstel word, sê Strauss, wanneer die taalaspek aan die orde kom. Strauss oefen daarom fundamentele kritiek uit op Van Huyssteen se benadering:

*Derhalwe kan dit ook nie volgehou word dat dit tot die taak van die teologie behoort om ‘ons metaforiese geloofstaal via modelvorming na helder en duidelike teoretiese konsepte te transformeer nie’ ... Voorts moet ons ook stel dat aangesien begrippe 'n logiese struktuur besit wat funderend is vir tipiese taal-figure soos metaforiek, sinonimie, e.s.m. dit ewe min volgehou kan word dat konsepte (begrippe) ‘taalkonstruksies’ is ...*

Die punt wat Strauss maak, wys duidelik daarop dat hy wysgerig vanuit 'n ander werklikheidsbeeld werk as Van Huyssteen en dat Van Huyssteen se wysgerige werklikheidsbeeld die oorsaak is dat hy binne die teologie kies vir bepaalde standpuntinnames.

Hierdie beswaar wat Strauss het teenoor Van Huyssteen, sluit aan by sy beswaar (vgl. 2002b:126,127) teenoor Durand. Ook Durand gee getuienis van hoe sy teologiese benadering verander het tot die van gekontekstualiseerde metafore. Strauss het weereens 'n fundamentele

probleem met Durand se beskrywing van teologie as die “analogiese verplasing van metafore.” Vanuit ’n wysgerige beskouing op die kennisideale van die afgelope drie eeue, bevind Strauss dat Durand bloot in navolging van die verkillende kennisideale, eensydig kies vir die nuwe taalaspek van die werklikheid.

Strauss benader die hele kwessie van metafoorvorming juis nie net vanuit die teken-aspek van die werklikheid nie. Ook by Du Rand bring hy die perspektief dat die metaforiek logies gefundeer is. Hy wys ook uit dat daar na aanleiding van die onderskeiding tussen entiteitsanalogieë en modale analogieë in sy werklikheidsbeskouing, ’n vervangbaarheid is van modale analogieë, maar dat metafore (entiteitsanalogieë) onvervangbaar is. Op die teologie toegepas, beteken dit dan dat dit onmoontlik is om oor geloof in God te spreek sonder dat modale analogieë gebruik word, al sou dit dan ook implisiet wees. Dit bring Strauss daartoe om op grond hiervan die belangrike onderskeid van begripsvorming en ideevorming te gebruik wat hy op ander plekke uitvoerig uitgewerk het (vgl. Strauss 1973). Dit bring Strauss (2002b:126) daartoe om die basiese benadering van Durand soos volg te peil:

*Deur die teologie as die “analogiese verplasing van metafore” te beskryf word geensins rekenskap gegee van ’n hele dimensie van teologiese begripsvorming en idee-vorming nie – met name van alle terme wat op die modale dimensie van die werklikheid appelleer. Die eksessiewe klem op taal en metaforiek wat veral in die uitbouing van die irrasionalistiese kant van die nominalisme gedurende die afgelope 140 jaar ingetree het, verklaar weliswaar hierdie vereensydiging. Durand se derde fase staan digby die postmoderne oorbeklemtone van taal.*

Dit bring dan die vraag na vore oor hoe daar dan wel binne ons immanente werklikheid oor die transendente God gepraat kan word.

#### 4.4.2 REFORMATORIESE STANDPUNTINNAME

##### 4.4.2.1 Idee-gebruik Teenoor Begripsgebruik

Strauss is baie bewus daarvan dat die transendensie van God en ons teologiese spreke oor God verantwoord moet word, soos wat Van der Merwe hierbo ook uitgewys het. Strauss (1991b:26, 27) noem dan ook pertinent die gevaar van die sogenaamde negatiewe teologie wat hierdeur mag ontstaan, sowel as Thomas Aquinas se leer van die *analogia entis* wat uiteindelik aansluit by die Neo-Platonistiese denktradisie. Strauss (1991b:29) wil in navolging van die Bybel positief oor God spreek, maar besef die dilemma wat hier reeds aan die hand van Van der Merwe aangetoon is. Hy is van mening dat die oplossing in die volgende rigting lê:

*Hierdie probleem sal onoplosbaar bly solank as wat ons in gebreke bly om die nodige kennisteoretiese onderskeidings na vore te bring.*

Die kennisteoretiese onderskeiding wat Strauss aanbring, berus op die onderskeiding tussen begrip en idee. Hiervolgens (vgl. 1991b:34) gaan dit in 'n begripsgebruik oor terme (of analogiese kontekste daarvan) wat “binne die grense van 'n bepaalde modale aspek aangewend word, bv. wanneer getalsterme gebruik word om getalsrelasies ... aan te dui, of wanneer ruimte-terme gebruik word om ruimte-figure (een- of meerdimensioneel) te beskryf ... 'n Idee-gebruik van modale terme vind plaas wanneer die betrokke terme gebruik word om na gegewens te verwys wat die grense van die betrokke aspek te bowe gaan ... Die konkrete geloofstaal gebruik ook ewe onproblematies op 'n implisiete wyse modale terme idee-matig wanneer oor God gepraat word: vgl. uitdrukkings soos die Here onse God is 'n enige Here (idee-gebruik van 'n getalsterm); God is alomteenwoordig (idee-gebruik van 'n ruimte-term) ... God is 'n lewende God ('n biotiese term); en so meer.”

Vir Strauss (2010a:140) is die oplossing dus eenvoudig: Ware kennis oor God is idee-kennis, kennis wat die normale betekenis van ons woorde te bowe gaan. Dit is 'n manier van praat wat deel van ons geskape werklikheid is en ons maak meermale daarvan gebruik as ons woorde buite hul normale betekenisdomein gebruik. Dit is veral van pas wanneer ons oor God praat na aanleiding van hoe Hy Hom aan ons in die Bybel geopenbaar het.

Die begrip-idee benadering van Strauss bied 'n beter uitweg om te ontkom aan die keuse-dilemma tussen univokasie en ekwivokasie. Dit bied 'n berekende kennisteoretiese onderskeiding waarin die aard van analogie en metafore verreken is. Dit beskou die logiese en taalaspekte in samehang en bied 'n beter antwoord as die heersende vereensydigde taalanalities-metaforiese verklarings. Hiervolgens kan 'n analogie dus ideematig gebruik word om juis aan te toon dat die normale begrip oorstyg word. In hierdie verband word daar van bydraes van Wilson (2001) en Horton (2002) gebruik gemaak om die keuse vir Strauss reformatories te ondersteun.

#### 4.4.2.2 Geheiligde Verbeeldingryke Aanbidding

Wilson (2001:21) maak 'n verhelderende opmerking wat komplementêrend is tot Strauss se uiteensetting. Hy wys daarop dat simbole en stylfigure minder is as dit waarna verwys word, nie meer nie. Dit waarna verwys word is egter “something *beyond* the figure used.” Oor antropomorfe uitdrukkings stel Wilson (2001:22) dat dit nie net in poëtiese gedeeltes voorkom nie, maar ook in didaktiese gedeeltes: “Even the didactic portions tell us in a straightforward way that we had better look in faith past the words.” Hy is van mening (vgl. 2001:24) dat ons verbeelding faal wanneer hierdie geloofsvisie nie tot aanbidding lei nie:

*When a biblical vision of the living God is given to us, human imagination staggers,  
and human reason lies prostrate on the floor ... in these images the sanctified*

*imagination is invited to gather them all together, and then to transcend them all, in order to worship and adore. Human language is necessarily inadequate whenever men speak about God the Father Almighty. ... But there is creaturely inadequacy, a holy limitation, revealed in virtually every word of Scripture, and then there is a impudent inadequacy. ... The majesty of biblical poetry always lifts our thoughts up. Biblical poetic expression is incarnational. ... Idolatrous poetic expression reveals nothing from above ...*

Wilson se gebruik van die woord “incarnational” is ’n kragtige uitdrukking om daarop te wys dat ons woorde deur God in diens geneem kan word om die onuitspreeklike uit te spreek. Hierdie inkarnasie-beskrywing is onlangs op uitvoerige wyse deur JKA Smith (2002) uitgewerk om die kwessie van taalgebruik oor God onder die loep te neem.

#### 4.4.2.3 Inkarnasioneel

Die waarde van Smith se bydrae lê daarin dat hy in gesprek met die postmoderne Franse filosofe soos Derrida, Levinas en Marion op die saak ingaan. Smith gee toe dat daar is iets is soos die “geweld” van konseptualisering waar daar gepoog word om die ander deur middel van konseptualisering in ’n greep te kry. Hy beskou dit as ’n tipiese modernistiese verskynsel wat ook in die teologie sy gevolge gehad het in wat hy beskryf as rasonele teologie en teologiese positivisme. Hy wys daarop dat die Middeleeuse benaderings baie meer geneë was om die ongenoegsaamheid van ’n konsep te erken en dit selfs gevier het.

Smith bring nie net die taal oor God ter sprake nie, maar in lyn met die postmoderne sentimente en die taalwending, ook die taal oor enige objek van teoretiese artikulasie wat ten diepste steeds buitekant taal staan. Hy kan daarom ook sake soos *différance*, preteoretiese ervaring en faktisiteit (vgl. Smith 2002:4) ter sprake bring. Selfs die sentiment van geregtigheid teenoor die ander wat ook in taalbeskrywing gebeur, word in hierdie verband ter sprake gebring. Aansluitend by die betoog van Derrida, poog Smith (2002:6) dan om die konsep van konsep anders te bedink: “think the concept of the concept otherwise.”

Om dit te doen gaan Smith terug op die spoor van die fenomenologiese tradisie. By Husserl en die jong Heidegger vind hy latente elemente vir ’n nie-objektiverende weergawe van konsep wat hy wil ontwikkel vir ’n nuwe tipe fenomenologie. Vanaf die jong Heidegger se verwysings na Augustinus werk hy ook terug na Augustinus self en onder meer sy onderskeidings tussen *res* (dit wat onafhanklik van onself is) en *signum* (dit wat ons gebruik om dit wat daar is voor te stel).

Augustinus se gebruikmaking van die modusse van “lofprijsing” en “belydenis” om die onspreekbare buite en binne ons tog uit te spreek, word deur Smith met waardering ingespan. Dit bring Smith daartoe om konsepte in navolging van Augustinus as “inkarnasioneel” en in navolging van Heidegger as “formele aanduiders” te beskrywe wat gelyktydig aandui, maar sonder die aanspraak om ’n finale greep te hê. Op hierdie wyse poog Smith om deur middel van die beeld van inkarnasie ’n teologiese verstaan daar te stel wat meer is as die filosofiese idee van beliggaming. Vir Smith is dit die weg waarop ons leer om so te spreek, dat reg aan die ander geskied. Dit geld dan nie net vir teologiese taal nie, maar vir taal oor die algemeen. So beskou kan die inkarnasie van God beskou word as die voorwaarde vir die moontlikheid van nie net teologiese taal nie, maar taal in die algemeen. Dit is op hierdie wyse wat ’n inkarnasionele benadering tot taal dit moontlik maak, sê Smith (2002:10-11), om die sin van teologiese taal aan te dui:

*... with such an ‘incarnational account of language ... incommensurability does not consign us to silence; rather, it remains possible to speak, to point to that which is other without pretensions of grasping. And what, ultimately, will these methodological analyses mean for the possibility of theology? ... developing an incarnational account of theological language.*

Smith se inkarnasionele weg kan saam met Strauss en Wilson se bydraes in verband gebring word met twee ander verwante woorde: akkommodasie en analogie. Analogiese verantwoording is nie iets nuuts nie. Dit beteken binne die kaders van Strauss se beskrywings egter iets anders as by iemand soos Thomas Aquinas met sy *analogia entis*. Horton is hier waardevol om die reformatoriese belydenis op te dateer.

#### 4.4.2.4 Akkommodasie en Analogie

Horton (2002:184) wys daarop dat die Reformasie die belangrike gesigspunt van akkommodasie, soos verwoord deur Calvyn, geformuleer het. Die hele gesprek staan en val eintlik vir Horton rondom hierdie belydenis. Hy kan selfs stel dat analogie beskou kan word as ’n spesie van akkommodasie (vgl. 2002:186). God het ons menslike toestand geakkommodeer en Homself binne ons werklikheid geopenbaar op so ’n wyse dat ons Hom wel definitief kan ken, maar tog nie omvattend nie – waarlik, maar tog ten dele. Horton kies vir die analogiese modus en hou dit voor as die enigste modus wat ontkom aan die eensydighede van univokasie en ekwivokasie.

Wat Horton se bydrae belangrik maak, is dat hy juis reageer teenoor onder meer ’n interpretasiemethode wat hy benoem as “Mities-simbolies-metafories” (2002:54). Hy wys daarop dat iemand soos Sally McFague met haar metaforiese teologie eintlik net ’n nuwe poging is om Paul Tillich se simboliese interpretasie te laat herleef (vgl. 2002:59-64). Die basiese vernietigende kritiek wat teen hierdie metode ingebring word, is egter dat simboliese en

metaforiese effektiwiteit nie sonder konseptuele konkreetheid moontlik is nie. Kognitiewe en konseptuele konkreetheid loop noodwendig hand aan hand met die simboliese en metaforiese, anders vervlugtig die simboliese en metaforiese tot niksseggende woorde sonder waarde. Horton (2002:65, 66) sit sy vinger op die pols wanneer hy die toewyding aan metaforiese teologie in vele kringe in die moderne tyd soos volg peil:

*A recurring tendency is to confuse 'metaphorical' with 'equivocal', and this equivocity is what some theological proposals are really after in their commitment to metaphor. In other words, such things as 'metaphorical theology' or 'symbolic theology' arise not out of a sense that this best accounts for the community's founding identity ... but are due to the perceived need to find an alternative to biblical and orthodox belief in the face of modernity. ...[there is] the uninhibited use of 'metaphorical' as a weasel word in theology and philosophy, especially for theologians who wish to discard the notion of special divine action while retaining a trace of its meaning.*

Wat Horton se reformatoriese bydrae so insiggewend maak, is dat sy analogiese interpretasie die moontlikheid bied om ten minste sekere metaforiese interprestasies te dekonstrueer en as bedekte ekwivokasie uit te ken. Verder bied sy bydrae ook hulp om bedekte univokasie uit te ken by liberale sowel as konserwatiewe teoloë. Horton (2002:189) is van mening dat beide liberale sowel as konserwatiewe teoloë eintlik dieselfde aanname maak – dat taal net univokaal of ekwivokaal gebruik kan word. Hy noem selfs die konserwatiewe teoloog Carl Henry as voorbeeld van die aanname dat letterlik waar gelyk is aan univokaal. Horton se voorbeeld van Carl Henry, leerling van Gordon Clark, roep onvermydelik die Clark-Van Til debat (vgl. Frame 1995:97-113; Bahnsen 1998:667-672) na vore wat juis oor hierdie saak gehandel het. Iemand soos Horton kies duidelik Van Til se standpunt. Tog moet daar net vlugtig na hierdie debat in spesifiek die reformatoriese teologie verwys word wat vandag nog sy verskillende aanhangers in die reformatoriese teologie het.

#### 4.4.2.5 Die Clark-Van Til Debat in Reformatoriese Kringe

Clark het die standpunt gehuldig dat God inderdaad baie hoër is as die mens en dat sy kennis omvattend is en dat die mens se kennis in hierdie opsig nie in dieselfde asem as God se kennis genoem kan word nie. Hy wou egter nie in die hand van irrasionalisme speel nie en het ook onbeskaamd getuig dat waar God Homself aan die mens openbaar het, die mens op daardie punt definitiewe kennis verkry wat presies op daardie spesifieke punt ooreenkom met God se kennis. Van Til het hierteenoor die standpunt ingeneem dat selfs op die spesifieke punt daar 'n "kwalitatiewe" verskil tussen ons as skepsele en God se kennis is. Van Til wou dus onbeskaamd getuig oor die belangrike onderskeid tussen Skepper en skepsel.



John Frame (1995:103, 104) bespreek die situasie en wys uit dat daar midde die geding aan beide kante nie duidelik genoeg geformuleer is nie. Hy kom tot die simpatieke gevolgtrekking dat Clark hom wou uitspreek teenoor enige poging wat irrasionalisties wou ontken dat God Homself duidelik aan ons geopenbaar het, terwyl Van Til die onderskeid tussen Skepper en skepsel nie in die proses wou ondermyn nie. In terme van die bespreking hier: Dit blyk dat Clark hom veral duidelik wou uitspreek teen enige sweem van ekwivokale sentimente, terwyl Van Til homself veral wou uitspreek teen enige univokale sentimente. Juis daarom kon hulle so maklik by mekaar verby praat.

Die rede waarom die debat genoem word, is omdat dissipels van Clark soos Robbins (vgl. Robbins 2003:internet) hierdie saak nie beskou as dat daar by mekaar verby gepraat is nie, maar dat dit as 'n wentelpunt en 'n tipe *status confessionis* beskou word om vandag regsinnigheid te toets. Selfs iemand soos Herman Bavinck word hieroor as dwalend uitgewys. Hierdie dwaling gee volgens Robbins aanleiding tot allerlei ander afwykings soos byvoorbeeld die Bybelse teologie-beweging wat in die naam van Bybelse taalgebruik wat in die Skrif verskillend aangewend word, skadu's werp op ou gereformeerde uitdrukkings. Dieselfde geld vir enige stelling dat ons formulerings maklik tekort skiet. Robbins skroom selfs nie om die skuldiges as dwaalleraars uit te wys nie. Teenoor Robbins kan gestel word dat hy sy spesifieke reduksionistiese weergawe van die gereformeerde leer wil kanoniseer en in die proses dwingend werk met Bybelse gegewens wat roep om meer genuanseerde formulering. Wanneer 'n mens Clark se aanpak in die beste moontlike lig wil beskou, sou 'n mens kon stel dat hy hom ten regte wou verset teen enige sweem van ekwivokasie. Ongelukkig blyk dit uit gewaardeerde navolgers soos Henry, dat hulle nie altyd vry te pleit was van univokasie nie. Horton (2002:190) vra met betrekking tot hierdie saak tereg of 'n nuwe manier van ontmitologisering nie so met die teks gepleeg kan word nie:

*Figurative descriptions may be the sensus literalis of a passage, but Henry seems to think that interpretation must extract from the ore of literature the pure essence of propositional assertion. Is this not to 'demythologize' in a different way?*

Insiggewend genoeg klassifiseer Horton beide Henry en Bultmann se benaderings as univokaal van aard. Hy kan selfs waarsku teen die afgodiese versoeking wat hierdeur ontstaan, aangesien 'n beeld van God gemaak word wat nie waarlik trou is aan Hom oor wie ons net kan stamel nie. Dit verword tot 'n oorgerealiseerde eskatologie wat nie meer genoegsaam rekening hou met die feit dat ons pelgrims is wat steeds maar net ten dele ken nie. Hy wys egter wel ten regte daarop (2002:67) dat daar geen teologiese program is wat in staat is om sigself te ontworstel aan direkte proposisies nie: "Religious language calls for a reference and reference calls for propositions and assertions."

#### 4.4.3 GEVOLGTREKKING

Op die voetspoor van Van Til en Calvin kies hierdie studie saam met Horton vir die analogiese modus, met dien verstande dat dit uitgebrei word om die insigte van Strauss, Wilson en Smith te verreken. Dit slaag daarin om die univokasie-ekwivokasie dilemma op 'n beter wyse aan te spreek as die metaforiese, aangesien dit wel die positiewe daarin vervat, maar tog minder uitgewer is aan die vereensydiging van die taalwending van die twintigste eeu. Meer as taaloorewegings is op die spel. Daar is soveel ander aspekte betrokke soos die logiese (funderende) en historiese aspekte. Meer as alles is die analogiese modus sterker en baie meer bewustelik gegrond op die belydenis van God se akkommodasie aan ons. Dit is in groter harmonie met die insigte van iemand soos Calvin wat lank voor die twintigste eeu al die kernantwoord van die dilemma in sy akkommodasie-leer gebied het, maar dit is ook in groter harmonie met meerdere aspekte van die werklikheid wat meer as net taal insluit, in verband te bring.

Uiteindelik wil hierdie standpunt van analogiese harmonie juig daaroor dat God Homself aan ons bevatlik geopenbaar het. Ons mag in harmonie met God op analogiese wyse in die geloof praat met die wete dat God nie minder nie, maar oneindig meer is as wat ons mag bid of dink. En tog mag ons op grond van sy akkommodasie aan ons weet dat dit wat ons op grond van sy openbaring bely, waar en eg is. Met hierdie belydenis van waarheid word 'n hele reeks vrae opgeroep waarvoor verantwoording binne postmoderne konteks noodsaaklik is. Hoe moet waarheid verstaan word, nou dat ons baie meer bewus is van die verskeidenheid van paradigmas waarmee gewerk word, nou dat objektiwiteit so sterk onder verdenking is, nou dat vertrekpunte self onder verdenking staan? Is harmonie binne die bewussyn van pluraliteit nog enigszins verdedigbaar? Daar word vervolgens ingegaan op die kwessies van paradigmas, fondasionalisme en kritiese realisme, om die belangrikheid van harmonie in hierdie transmoderne studie te verantwoord teenoor die (ironies genoeg, vaste) belydenis van inkomensurabiliteit.<sup>154</sup> In dié proses word daar 'n paar voorstelle gedoen vir wyses hoe hierdie harmonie omskrywe kan word. Vervolgens word begin met die eerste voorstel: Kontekstuele harmonie.

---

<sup>154</sup> Inkomensurabiliteit gaan na aanleiding van die bydraes van onder andere Kuhn en Wittgenstein oor die afwesigheid van 'n gemene standaard tussen verskillende eenhede. Die spreekwoordelike appels kan dus nie met appels vergelyk word nie. Let op die onvermydelikheid van 'n vaste inspraak en siening wat hierin gesuggereer word en wat dikwels postmoderne beredenerings in logiese verleentheid plaas. Vgl. in hierdie verband Coletto (2008:445-467).

## 4.5 KONTEKSTUELE HARMONIE

Dit is vandag redelik algemeen bekend dat veral Thomas Kuhn met sy werk, *The Structure of Scientific Revolutions* ([1962]1996), die oë help open het vir die feit dat wetenskap nie so wetenskaplik en objektief werk as wat aanvanklik gedink is nie. Kuhn bevind dat wetenskaplike ontdekking dikwels skoksgewys plaasvind en nie kumulatief nie. Nuwe maniere van verstaan spruit voort uit die toenemende ontevredenheid wat ontstaan met 'n bepaalde model. 'n Totaal ander sig op die werklikheid word dan “ontdek” en wat verklarings deur middel van 'n nuwe model bied wat nie deur die vorige model gebied is nie. Die feit dat die modelle soms in stryd met mekaar is, toon aan dat die wetenskaplikes baie minder objektief is as wat hulle dink en dat resultate binne 'n bepaalde paradigma geïnterpreteer word. Die beklemtoning van 'n paradigma vestig dus die aandag op 'n hele wêreld van gestandaardiseerde waardes, toepassings, modelle en interpretasies wat vir die een binne hierdie wêreld die natuurlikste wyse denkbaar is (vgl. Visagie 1991:145).

Kuhn se blinde sambok bly so natuurlik nie uit nie. Sy evaluering beteken dat ook hyself as paradigmatis van aard gerelativeer kan word.<sup>155</sup> Daar is verder ook uit verskeie kante daarop gewys dat Kuhn se model nie werklik die vooruitgang op veral die tegnologie-wetenskaplike gebied kan verklaar nie (vgl. Poyhtress 2006:199). Carson (2004:46) verwys in hierdie verband ook na belangrike kritici soos Gutting en Suppe wat, hoewel vol waardering, ook belangrike geloofwaardige kwalifikasies daarop aangebring het.

In hierdie studie word daar veral op Visagie (1991:147-168) se verdiepende opmerkings oor paradigmas ingegaan. Hoewel dit redelik wyd aanvaar word dat elke teologie 'n menslike onderneming is en dat elke teologie gevorm word deur bepaalde linguïstiese en simboliese grondvorme (vgl. Du Toit 2005:396), kan dit maklik gebeur dat dié tipe uitspraak óf te algemeen óf te eensydig gestel word. Visagie se onderskeide bring noodsaaklike konkrete bakens in die hele paradigma-gesprek wat nog steeds binne wetenskaps-filosofiese kringe aan die gang is.

### 4.5.1 VISAGIE EN SOORTE PARADIGMAS

Visagie (1991) gee 'n interpretasie waarin hy op verskillende *soorte* paradigmas wys. Hy onderskei eerstens filosofies tussen (1) konseptuele basisformules (grondidees), (2) metaforiese paradigmas en (3) verwysingsraamwerk-paradigmas, voordat hy ook vakwetenskaplik wys op tegniese-teoretiese paradigmas. Die filosofiese paradigmas benoem hy kortweg onderskeidelik

---

<sup>155</sup> Die versoeking tot bedekte morele hoër grond binne hierdie Kuhnianse denke is 'n wesenlik verleiding waaroor pastorale begeleiding belangrik is.

denkskemas, denkbeelde en denkrigtings. 'n Onderskeiding van hierdie verskillende soorte paradigmas, sê Visagie (vgl. 1991:168), help om tot 'n beter insig in ons “gekromde gesigshoeke” soos hy dit noem, te kom.

#### 4.5.1.1 Denkrigtings (Verwysingsraamwerk Paradigmas)

Om by Visagie se laaste onderskeiding eerste te begin, die *denkrigting* (verwysingsraamwerkparadigmas) van 'n bepaalde tyd, oefen onvermydelik invloed op ons denke en wetenskapsbeoefening uit. Visagie (1991:160) verduidelik hierdie verwysingsraamwerkparadigmas en gee dan soos volg riglyne met behulp van 'n voorbeeld:

*Met bg. term bedoel ons konseptuele verwysingsraamwerke wat filosofiese stromings (die sg. “-ismes”, bv. Eksistensialisme, dekonstruksionisme) sowel as kulturele bewegings (bv. Swart bewussyn, die vredesbeweging, feminisme) insluit. ... Die teoloog moet ... homself byvoorbeeld krities afvra of 'n bepaalde aksent op vryheid in die Goddelike handele (soos bv. by Karl Barth aangetref), suiwer op eksegetiese motivering berus, en of dit nie eerder voortvloei uit, of minstens verband hou met, 'n kontingensie idee wat deel uitmaak van die eksistensialistiese paradigma se basisformule nie.*

Visagie (1991:160) merk insiggewend genoeg op dat dit nie voldoende is om 'n teologiese interpretasie af te wys, bloot omdat dit verband hou met 'n filosofiese denkstroming nie. Hierdie stelling is korrek in die sin dat elke teologiese interpretasie uiteindelik tog maar menslik en onvermydelik kontekstueel van aard is. Dit is egter een ding om deur jou tyd bewus te word van verwaarloosde aksente en iets anders om die verwaarloosde aksent 'n kankeragtige lewe van sy eie te laat kry wat in diens van 'n nuwe ideologie staan. Die beperktheid en kontekstuele aard van ons insig beteken egter nie dat daar nie definitiewe insig moontlik is nie. Juis dit bevry ons om nie in relativistiese sak en as te gaan sit nie. Daar moet egter seker gemaak word dat daar bepaalde kontroles sal wees wat wag hou teen verabsoluttering of vereensydiging. 'n Bepaalde filosofiese stroming wys dikwels op ander invalshoeke tot die werklikheid as dié van 'n vorige era en in hierdie sin kan dit bydra tot 'n meerkantige benadering tot die werklikheid. Ongelukkig is die geneigdheid groot om die heersende denkrigting ideologies te verabsoluteer. Dit is dus belangrik dat die teoloog sal kennis neem van die denkstroming waarin of selfs waarteen geswem word en waardeur hy dikwels, selfs teen wil en dank, meegevoer word.

Dit word treffend deur Strauss (1991a:5) geïllustreer. Hy wys op die volgende verbande tussen teologiese konsepsies en filosofiese strominge:

*As eweknie van hierdie wysgerige ontwikkelinge noem ons teologiese ontwerpe soos die Barthiaanse teologie (o.m. beïnvloed deur Kierkegaard en Jaspers). ... Moltmann se teologie van hoop (beïnvloed deur Bloch), die teologie van Pannenberg (beïnvloed deur die historisme), die proses-teologie (beïnvloed deur*

*Whitehead) ... die bevrydingsteologie (mede beïnvloed deur die Frankfurter-skool), terwyl daar in die jongste tyd op die rug van historisme en Kuhnianse relativisering toenemend ook 'n irrasionalistiese klimaat geskep word deur die post-modernisme en dekonstruksie (die invloed van Derrida). Die algemene hermeneutiese prominensie asook die oplewende belangstelling in die vermeende metaforiese aard van alle taalgebruik (en derhalwe ook van alle teologiese taalgebruik) hou sonder meer verband met dié mate waarin die moderne filosofie ook in bepaalde strominge begin weg beweeg het van die gemelde vroeëre logisisme en rasionalisme.*

Die laaste deel van bogenoemde aanhaling van Strauss bring die volgende belangrike punt na vore wat verband hou met Visagie se verdere tipering van paradigmas – metafore.

#### 4.5.1.2 Denkbeelde (Metafoor Paradigmas)

Aangesien hierdie saak reeds uitvoerige aandag ontvang het, word daar hier net kortliks iets gesê oor die rol van metafore as tipe paradigma. Strauss (1991b:35) wys daarop dat talle vakwetenskappe een of ander teorie ontwikkel waarin 'n bepaalde metafoor, begripsmatig gebruik, 'n sleutelrol speel. Hy wys ook daarop dat 'n bepaalde metafoor oorspan kan word en in 'n vakwetenskap verhef kan word tot 'n grondleggende verklaringsidee van die hele werklikheid wat deur 'n dissipline vakwetenskaplik ondersoek word. Hy noem as voorbeeld die organisisme van Spencer in die sosiologie.

Om juis by die organiese metafoor aan te sluit — die krag van 'n bepaalde metafoor wat op ideematige wyse oor verskeie vakdissiplines heen gebruik word — is 'n sterk paradigma wat maklik tot grondleggende verklaringsidee verhef kan word. Jonker (1983:93, 94) bedoel dit byvoorbeeld juis as probleem wanneer hy die organistiese denkbeelde in die teologie van Kuyper bespreek en aantoon hoedat dit op sy teologie-beoefening invloed uitoefen en juis nie reg laat geskied aan die relasionele beklemtonings nie. Daar moet dus met betrekking tot paradigmatische denke nagegaan word of 'n bepaalde metafoor verhelderend inwerk om spesifieke aksente te lê en of dit dalk as 'n grondleggende verklaringsidee funksioneer. Uit die aard van die saak moet daar ook telkens gesoek word na verskillende metafore wat behulpsaam mag wees om saam komplementêrend 'n bepaalde saak beter te belig. Tog is metafore nie die enigste wyse waarop paradigmas ontstaan nie. Metaforiese duiding is slegs een van die bane waarbinne paradigma-wisseling plaasvind (vgl. Visagie 1991:156, 157). Daar is, afgesien van denkrigtings en denkbeelde, ook nog sprake van denkskemas.

#### 4.5.1.3 Denkskemas (Konseptuele Basisformule Paradigmas)

Visagie wys daarop, en dit is baie belangrik, dat die paradigma van konseptuele kernformules nie noodwendig tot metafore reduseerbaar is nie. Visagie (1991:148) beskryf hierdie tipe paradigma so:

*Fundamentele konseptuele formules (grondidees) bestaande uit sekere grondbegrippe wat op bepaalde wyse geselekteer en gerangskik word en wat 'n sleutelrol speel in lewensbeskoulieke opvattinge asook in wetenskaplike tradisies en teorieë.*

Hy wys daarop dat dit hier gaan om bepaalde formules waarin 'n grondidee verwoord word deur 'n subjekfrase wat op 'n bepaalde wyse bind aan 'n objekfrase. 'n Baie goeie voorbeeld hiervan is die wyse waarop die verband tussen God en wêreld hedendaags in terme van noodwendigheid of kontingensie uitgedruk word – beide wat die subjekfrase (God) en die objekfrase (wêreld) betref. Visagie wys uit hoe hierdie “konseptuele kaders en konfigurasies” (vgl. 1991:155) geskuif het en dat dit vooraf gaan aan die teoloog se ondersoek en sy ondersoek paradigmaties bepaal. Hy (1991:164) gee 'n baie insiggewende voorbeeld van so 'n huidige konfigurasie of denktipe. Wat sy voorbeeld so relevant maak, is dat hy Pannenberg as voorbeeld gebruik. Iemand soos Grenz (vgl. 2000:185, 197) wat onder postmoderne teoloë as toonaangewend beskou is, het geweldige hoë lof vir Pannenberg en is selfs van mening dat Pannenberg se teologie wat op die eskatologie en 'n openheid na die toekoms fokus, die kaders bied vir die postkonserwatiewe teologie wat hy bepleit. Visagie wys egter daarop dat ook Pannenberg nie vry is van paradigmatiese denke nie. Dit het die tipe patroon van “monisties-dialektiese dinamisme” (afgekort as MDD). In hierdie denktipe word dinamiek onder meer teenoor en ten koste van konstansie beklemtoon. Dit lei weer tot tipiese gevare binne hierdie denkskema. Hy verwys na Walsh wat daarop wys dat 'n panenteïstiese tendens in sy teologie geaktiveer word, sowel as 'n struktuur/rigting verwarring. Hierdie fundamentele kritiek kan dus vanweë Visagie se verdiepte paradigmatiekritiek ook op postmoderne teologieë toegepas word.

#### 4.5.1.4 Konsekwensies

Bogenoemde onderskeide is nie maar bloot akademies nie. Dit is bedoel om insig in die werking van paradigmas te gee. Die volgende belangrike konsekwensie word deur Visagie (1991:166) aangetoon:

*... waar verwysingsraamwerk-paradigmas, van die soort wat ons hierbo ... aangeraak het, bepaalde denkers van mekaar sal distansieer, 'n paradigma soos MDD hulle kan verenig en omgekeer. Byvoorbeeld: twee moderne teoloë wat beheers word deur hulle verbondenheid aan 'n eksistensialistiese paradigma, in die een geval, en 'n post-strukturalistiese paradigma in die ander geval, sal in allerlei opsigte 'n kommunikasie-gaping ervaar. Nietemin is dit moontlik dat daar merkwaardige raakpunte in hulle denke kan wees. En die diepste verklaring hiervoor mag miskien wees dat beide deel het aan 'n MDD-tipe van denke. Omgekeerd mag teoloë wat met mekaar verbonde voel vanweë hulle gemeenskaplike (bv.) eksistensialistiese uitgangspunt, weer onverwagse kommunikasieprobleme ervaar. Die rede hiervoor mag wees dat dit uiteindelik verskillende denktipes is wat hier binne dieselfde filosofiese verwysingsraamwerk aan die woord is.*

Visagie se bydrae help om (1) tot 'n verdiepte, meerdimensionele gesigspunt op paradigmas te kom en in die proses nie te ongenueanserd-paradigmaties oor paradigmas te praat nie. Die grondidees met die diepliggende koseptuele konfigurasies wat hy aan die lig bring, is waardevol omdat (2) hy aantoon hoedat daar bepaalde denkstrukture bestaan wat selfs figureer binne verskillende denkbeelde (metaforiese paradigmas) en denkrigtings (verwysingsraamwerk paradigmas). Hy bring ook (3) die belangrike insig dat metafore nie die alleenbrengers is van paradigmas nie. Dit is 'n perspektief wat belangrik is binne die hele taalfilosofiese wending wat plaasgevind het. Dit bied verder ook (4) 'n verklaring aan waarom iemand soos Ford (1997:3) in sy klassifikasie van tipes teologie, kon opmerk dat diep ooreenkomste en verskille oor tiperings heen en ook binne tiperings merkbaar is. Dit gaan naamlik daarvoor dat daar deur middel van die denkstrukture (konseptuele basisformules) 'n verklaring gebied kan word waarom persone binne dieselfde denkrigting (verwysingsraamwerk-paradigmas), of met die dieselfde denkbeelde (metaforiese paradigmas) soms so ernstig kan verskil. Voorts help dit ook (5) om bepaalde ooreenstemmende denkstrukture te identifiseer by andersins uiteenlopende figure. Visagie wys (6) op die “voorspellingskrag” wat hiermee na vore tree en hoe figure soos Pannenberg, Herakleitos, Meester Eckard, Machiavelli en die neo-idealitiese filosoof Cassirer ten diepste dieselfde denkstruktuur besit. Die waarde van Visagie se bydrae word (7) deur homself in sy slotperspektief saamgevat:

*Dit help hierdie studie om 'n dieper pesepsie te hê van die faktore wat 'n beslissende invloed uitoefen op die inhoud van teologiese teorieë wat evalueer sal word. Dit bring verder ook 'n groter vaardigheid as dit kom by die raaksien van allerlei konseptuele verbande in die teologie. Dit kan byvoorbeeld juis 'n bepaalde voorspelbaarheid uitdaag tot meer ewewigtige hantering van 'n saak. Dit bring ook verskerpte kritiese denke in die evaluering van ander en die eie standpunt mee en help om van jou eie tipiese denkstrukture bewus te wees. Dit dra (hopelik) ook by tot beter kommunikasie met vakgenote. Hierdie vaardighede is baie belangrik wanneer daar gepoog moet word om billike beoordelings te maak oor verskeie denkstrukture, denkbeelde en denkrigtings wat deur die geskiedenis heen aan die orde gekom het, asook hoe daar ewewigtig in die eie tyd met die aksente omgegaan moet word.*

Visagie se bydrae bevestig die vermoede dat ons vanweë aanleg en agtergrond op 'n bepaalde wyse “bedraad” is. Sy bydrae dui deur sy verdiepte insig ook op belangrike konsekwensies waaraan teoloë mekaar gerus voortdurend kan herinner. Met hierdie verdiepte insig word daar nou 'n eie gevolgtrekking aan die hand van 'n spesifieke spelmetafoor gemaak.

#### 4.5.2 GEVOLGTREKKING

Ten tye van hierdie deel van die ondersoek was die jaarlikse Franse Ope-tennistooernooi aan die gang en dit het by die skrywer opgekom dat die verskillende spelers dalk as goeie beeld kon dien van hoe bogenoemde beskrywing mag help om tot 'n reformatoriese standpunt te kom wat

paradigmas wel verreken. Hierdie beeld is 'n poging om iets te probeer verduidelik hoe ons ook op die teologiese veld “speel” en in die oor en weer stryd poog om tot kontekstuele harmonie te kom. Hierdie spel veronderstel wel bepaalde ooreenstemmende reëls en daarom kan die belydenis van inkomensurabiliteit nie aanvaar word nie.

Om die spelbeeld in tennis uiteen te sit: Daar is bepaalde basiese reëls en as die bal af is of teen die net vas is, het jy die punt verloor. Binne hierdie reëls is daar egter bepaalde speler-tipes. Daar is die afslaan en vlughou benadering en daar is die agterbaanspelers; daar is die linkshandiges en die regshandiges. Daar is die enkelhandrughou en daar is die dubbelhandrughou. Daar is ook faktore soos vlugvoetigheid, reaksiesnelheid, lengte en selfs temperament wat aan elke speler 'n unieke aanslag op die spel gee. Midde-in die spel wanneer die spanning hoog loop, word heeltyd rekening gehou met die unieke benadering van die betrokke speler, maar die spel self is eenvoudig groter as die speler se benadering en bied bloot geleentheid om die rykdom van die spel onder oë te bring.

Alhoewel teologie baie meer as 'n spel is aangesien ewigheid uiteindelik “op die spel” is, bied die analogie die insig dat daar in teoretisering oor paradigmas gewaak moet word om nie die avontuur van die spel self mis te loop nie. In hierdie verband kan Gadamer se gebruikmaking van die spel-metafoor wel waardeer word.<sup>156</sup> Uiteindelik moet, soos Visagie (1991:168) dit bevrydend stel, die relativerende effek van paradigmas self ook weer gerelativeer word.<sup>157</sup> Hy bied in hierdie verband besondere troosvolle woorde oor die spel van die kragtige Woord van God:

*Daar moet altyd in gedagte gehou word dat, hoewel paradigmas ons verstaan van Woord en werklikheid altyd relatief tot geselekteerde en selfs gekromde gesigshoeke maak, die sentrale werking van God se Woord in die hart van 'n mens hom nietemin laat deel kry aan 'n waarheid wat die destruktiewe effekte van paradigmas uiteindelik en genadiglik relativeer. Maar hierdie werking van die Woord bly vir altyd buite bereik van die tastende greep van ons paradigmatis-bepaalde denke.*

Om terug te keer tot die spelbeeld: Vir hulle wat deur die wederbarende werk van God se Gees spelers gemaak is wat na die beeld van Christus wil speel, is die teologie, soos Barth (1963:12) dit gestel het, onder meer 'n vreugdevolle wetenskap. Uiteindelik het sulke spelers die voorreg om met al hul hebbelikhede te speel in die wonderwêreld van die teologie. Oefening is belangrik en daar word hard gewerk om aan die ooglopende hebbelikhede te skaaf, maar iewers hou oefening ook op en mag daar oorgegaan word tot die spel waarin jy jouself maar met jou

---

<sup>156</sup> Die gebruik van juis hierdie spel-metafoor bevestig hier retrospektief ook die postmoderne konteks waaraan ook hierdie skrywer nie ontkom het nie.

<sup>157</sup> Dit is een van die bevrydende sake waarmee die reformatoriese ontwikkeling van 'n transmoderne idee besig wil wees: Om relativisme te relativeer, om dekonstruering te dekonstrueer en om ontmitologisering te ontmitologiseer.



hebbelikhede en al mag verloor. In hierdie sin is Jonker en Stout se bekende waarskuwings wat in die inleiding genoem is, wel van pas. Jonker (vgl. Smit 1989:15) het lankal daarteen gewaarsku dat die messe nie bloot die heelyd geslyp moet word nie, maar dat daar iewers tot die sny self oorgegaan moet word. Stout ([1988]2001:163) meld met behulp van 'n ander beeld dat daar wel 'n paar keer keel skoongemaak kan word, maar dan moet die toespraak begin as jy nie die gehoor wil verloor nie. Hierby kan in terme van die spelbeeld ook bygevoeg word: Daar moet warm gemaak word, ja. En veral die stywer spiere gestrek word, maar nadat daar warm gemaak is, mag en moet daar van harte en met oorgawe gespeel word.

Hierdie studie wil dit egter in terme van harmonie verder voer. Die oefening is tog ook in harmonie met die spel. Soos wat tennisspeel om meer as die amptelike spel gaan, so gaan teologiese “spel” om meer as die amptelike deelname in bepaalde publikasies. Dit is oefening en spel op so 'n geïntegreerde wyse dat die onderskeid later nie so duidelik is nie. Dit is hier waar kontekstuele harmonie bogenoemde verdiepte paradigmatische insig wil gebruik om die oefeninge te verryk wat uiteindelik mag uitloop op beter spel. Die verdiepte paradigmatische insig help om wel nie net die eie hebbelikhede beter in die oog te kry nie, maar ook dié van die teologiese “opponente” met wie daar in diskussie getree word as individu, maar ook as kollektiewe groep. Aangesien daar verdiepte insig is, word die opponent nie so maklik bloot in een kategorie geplaas nie. Hy of sy is nie net 'n agterbaanspeler nie, maar ook 'n dubbelhandrugspeler en ook linkshandig. Anders gestel: Iemand is miskien wel nie 'n MDD denktipe nie, maar werk andersins nog binne 'n baie sterk nominalisties-irrasionalistiese skema met veral ekologiese denkbeelde wat dreig om beheersend te wees.

Juis om hierdie rede mag verrassende harmonieë gevind word by teologiese figure wat andersins ver van jou staan. Verskille met iemand in dieselfde denkrigting mag egter nie noodwendig aan disharmonie toegeskryf word nie. Dit mag wees dat die agterbaanspel by die een net met 'n sterker voorhand en by die ander met 'n sterker handrug-hou benader word. Kontekstuele harmonie is bedoel om van hierdie komplementerende variasie bewus te word. Daar kan selfs in dubbelspel getree word met iemand wat ander benaderings tot die spel het. Die basiese “reëls” soos bespreek by ortodokse harmonie kan egter nie verander nie. Kontekstuele harmonie beteken egter wel dat daar met 'n beter bewussyn van die eie hebbelikhede gesoek word na wyses hoe om dit aan te spreek, sowel as om ander wat binne die reëls van die spel speel, op verdiepte wyse te evalueer en te waardeer.

Kontekstuele harmonie beteken daarom wel ook dat daar in gehoorsaamheid aan die waarskuwing oor die balk in eie oog en konteks, deur middel van oefening veral ag geslaan word op eensydighede in die eie spel. Ander kontekste se voortreflikheid kan juis help om die

tekortkominge in eie konteks uit te wys. Die bedoeling is dat die eie konteks uiteindelik met behoud van die unieke eie beklemtonings tog tot beter harmonieuse spel sal lei wat op effektiewer wyse die harmonie van die hele Woord van God geïntegreerd uitleef.

Bogenoemde bespreking het een baie belangrike paradigma en konteks nog nie voldoende bespreek nie. Dit is die sosiale paradigma wat in die postmoderne denke veral sterk benadruk word. Binne die postmoderne klimaat met sy klem op die kulturele en sosiale aard van ons denke en daad, moet derhalwe spesifiek daarna ondersoek ingestel word of harmonie hoegenaamd in verband gebring kan word met meer as net die eie konteks. Hierdie studie neem die standpunt in dat dit wel kan geskied indien daar in plaas van die gewilde kultuur-linguistiese aanpak, eerder gekies word vir dit wat aan die hand van Vanhoozer beskrywe sou kon word as kanonies-linguistiese harmonie.

#### **4.6 KANONIES-LINGUISTIESE HARMONIE**

In die postmoderne teologie word daar dikwels stellig aangeleun op die werk van Geoge Lindbeck en spesifiek sy kultuur-linguistiese model (vgl. Lindbeck 1984). Hieroor kon Grenz en Franke (2001:45) as postmoderne teoloë opmerk dat hier 'n voorbeeld is van hoe 'n teologie daar sal uitsien wanneer daar nie net van 'n korrespondensionele waarheidsteorie afstand gedoen word nie, maar in navolging van Wittgenstein ook anderkant die begrip realisme beweeg word. Hulle gebruik Lindbeck spesifiek saam met Pannenberg as voorbeelde van hoe teologie ná fondasionalisme daar sal uitsien. Dit is dus belangrik dat daar oor die basiese benadering van Lindbeck verantwoording sal wees binne hierdie transmoderne model.

##### **4.6.1 LINDBECK SE KULTUUR-LINGUISTIESE MODEL**

Lindbeck (1984) wys daarop dat daar basies twee wyses is waarop doktrine verstaan is: die kognitief-proposisionele model en die ervaringsmatig-ekspressiewe model. Die kognitief-proposisionele model is meer fundamentalisties van aard en die ervaringsmatig-ekspressiewe model kenmerkend van die liberale teologieë. Lindbeck wil egter 'n derde voorstel van doktrine op die tafel plaas. Hierdie voorstel maak ruim gebruik van moderne antropoloë (bv. Geertz), linguïste (bv. Chomsky) en filosowe (bv. Wittgenstein en Kuhn) wat in dieselfde bane beweeg (vgl. Frame 1987:381). Hiervolgens moet doktrine as 'n tipe taal beskou word.<sup>158</sup> Dit bevat sekere “taalreëls” wat binne 'n bepaalde gemeenskap geld en wat help om uitdrukking te gee aan wat geglo word. Lindbeck meen om hiermee daaraan vas te hou dat doktrine wel enersyds belangrik is, maar dat dit andersyds nie proposisionalisties verstaan moet word nie. Dit verskaf

---

<sup>158</sup> Vir 'n vroeëre vergelyking met die grammatika metafoor wat ook in hierdie studie ingespan word, vgl. 3.1.

slegs die taal waarin ons iets van die waarheid formuleer. Hiervolgens moet belydenisse nie bloot herhaal word nie, maar beskou word as gereedskap om ander dinge te sê. So byvoorbeeld beteken die Latynse verbuiging, *amo, amas, amat* nie dat dit eindeloos herhaal moet word nie, maar dat dit ons leer om ander dinge te sê, soos byvoorbeeld *rogo, rogas, rogat*. Lindbeck wil wel aan sekere doktrines vashou wat belangriker as ander is. Binne sy verduideliking is dit egter bevraagtekenbaar aangesien daar een of ander vorm van kriterium hiervoor gebruik moet word wat bloot van verdere sosiale kondisionering beskuldig kan word. Aangesien hierdie benadering by meer as een die verwysingspunt in postmoderne teologie geword het, is dit belangrik om hieroor verantwoording af te lê.

#### 4.6.2 REFORMATORIESE REAKSIE

Dit is insiggewend dat meer as een persoon uit die reformatoriese teologie (vgl McGrath [1990] 1997, Frame 1987 en Vanhoozer 2005) stel dat Lindbeck se benadering in baie opsigte te waardeer en geensins in geheel wegwerplik is nie. Die genoemde teoloë gee duidelike blyke daarvan dat die postmoderne sentimente deeglik ondersoek is en nie sonder meer gedemoniseer of heilig verklaar is nie. Daar word vervolgens op die geloofwaardige reaksie van genoemde figure gefokus ten einde 'n reformatoriese alternatief te formuleer.

##### 4.6.2.1 Frame

Frame se reaksie kom met die eerste oogopslag verrassend oor. Hy bied kritiek wat postmoderne teoloë met geykte sienings van die reformatoriese teologie nie sou verwag nie. Frame stel in wese dat Lindbeck se bydrae waardevol is maar dat dit ook eensydig is en binne 'n meer omvattende blik verreken kan word. Frame (1987:381) reken dat Lindbeck eerder 'n verdere perspektief op doktrines bring en dat hy nie soseer die ander weergawes verplaas nie. Frame se analise het te make met die driedelige perspektief waarmee hy werk en waarby meermale in hierdie studie stilgestaan sal word.<sup>159</sup> Omdat Frame self 'n normatiewe, sowel as 'n situasionele, sowel as 'n eksistensiële perspektief onderskei (wat hy as Calvinisties getrou tipeer), is dit vir hom moontlik om Lindbeck se geïdentifiseerde modelle, sowel as sy alternatief almal binne sy skema te plaas as komplementerende perspektiewe. Dit bied hom dan die moontlikheid om Lindbeck se bydrae gekwalifiseer te waardeer as 'n uitbouing van die situasionele perspektief.

Frame se bydrae wat daarop sinspeel dat postmoderne benaderings nog te klein dink, is die tipe verrassende bydraes wat diegene wat nie ingelig is nie, nie van die reformatoriese teologie sou verwag nie. Hoewel Frame self bepaalde kritiek het teen die reformatoriese Wysbegeerte van die

---

<sup>159</sup> Vir groter duidelikheid oor hierdie model, vgl. 4.9.1.4; 4.9.2 en 5.6.2.2.2.

Wetsidee, stem sy reaksie in hierdie opsig ooreen met wat in hierdie studie telkens met behulp van hierdie denkskool aangetoon is. Dit is dat 'n verruimde blik op die aspekte van die werklikheid die reformatoriese teologie en wysbegeerte juis in staat stel om enersyds waarderend te wees vir aspekte wat verder ontsluit is, maar andersyds nie so maklik geneë is om bepaalde aspekte te verabsoluteer nie. Iets hiervan word ook gevind by McGrath wat vervolgens aan die orde kom.

#### 4.6.2.2 McGrath

Ook McGrath ([1990]1997:32) is van mening dat Lindbeck se drie tipes eerder as drie verskillende fasette gereken moet word wat komplementêrend kan werk. McGrath ([1990]1997:58, 59) maak verder die belangrike opmerking dat die klem op die narratiewe aard van die Bybel in die hedendaagse besprekings nie sonder basiese doktrine (wat proposisies insluit) kan geskied nie. Die doktrines verskaf die kaders en konseptuele raamwerke waardeur die narratief geïnterpreteer word en tot sy reg kom. Dit beteken nie dat die raamwerk dwingend met die narratief werk nie. Dit word juis vanuit die kanon gegeneer wat hiermee 'n begin gemaak het. Op hierdie trajek word voortgebou soos wat die tyd aanstap en is die ortodokse doktrine diensbaar daaraan om die narratief te interpreteer in lyn met dit wat oral nog altyd deur alle Christene geglo is. Dit is juis belangrik om binne nuwe kontekste die parameters vir die juiste verstaan en bedoeling van die narratief op te trek. Die stryd van die kerk deur die eeue heen verskaf hierin belangrike hulp. Doktrine is dus nie dwingend nie, maar diensbaar aan die ortodokse verstaan van die narratief van die Bybel. Juis daarom is dit belangrik om kennis te neem van die geskiedenis van 'n doktrine wat afgelê is om diensbaar te wees aan die regte verstaan van die verhaal van die Bybel.

Wanneer McGrath hierdie saak bespreek in sy reaksie op Lindbeck, is sy basiese kritiek teen Lindbeck se posisie dat geen posisie sonder sy eie geskiedenis is nie. Juis dit is die vraag wat Lindbeck nie duidelik beantwoord nie: Waarvandaan kom die spesifieke geloofstaal wat in die gemeenskap bely word en wat is die geskiedenis daarvan (vgl. (1990)1997:28, 31)? Het dit 'n eksterne verwysingspunt of is dit bloot intern gegeneer? McGrath opper hieroor belangrike basiese kritiek teen Lindbeck wat baie relevant vir hierdie studie is. Dit blyk weereens dat die geskiedenis – hier spesifiek die geskiedenis van doktrine — 'n belangrike kuur teen bysiendheid, ook die bysiendheid van die groep is.<sup>160</sup> McGrath ([1990]1997:33) merk die volgende hieroor op:

---

<sup>160</sup> Vgl. die bespreking hieroor by 4.3.1 en 4.3.3.

*A more serious general criticism of Lindbeck's account of doctrine concerns his use of history. Lindbeck tends to use history but rarely ... A necessary prelude to any theory of doctrine is a precise understanding of the genesis of doctrine, of the factors which stimulate and govern doctrinal formulation, in all their historical and systematic complexity.*

McGrath (2002:38-54) wys ook elders op 'n verdere dilemma. Intra-sistemiese konsekwentheid is nie op sigself goed genoeg nie. Die knaende vraag bly haper of dit enige sin het buite die sosiale konvensies. Die ontwikkeling van leerstellinge en die behoefte aan herformulering en hersiening word hierdeur gerelativeer.

Die insiggewende van wat McGrath (vgl. [1990]1997:102) verder doen wanneer hy die belang van geskiedenis binne die standpunte oor doktrine wil uitwys, is dat hy juis die hedendaagse beklemtoning van verskuilde belange in hermeneutiek gebruik om aan te toon dat die vooroordeel teenoor die geskiedkundige aspek van doktrines, ook verskuilde spesifieke sosiale funksies dien wat ideologies van aard is.

Dit is spesifiek die vooroordeel teenoor dogma in proposisionele gewaad wat om verdere ondersoek vra. McGrath toon aan dat Lindbeck se kritiek op die sogenaamde kognitief-proposisionele benadering nie naastenby genoegsaam ingaan op die nuanserings daarvan soos dit in die praktyk manifesteer nie. Dit is juis in hierdie rigting wat hierdie studie eerder wil gaan met die keuse vir kanonies-linguistiese harmonie. In sy belangrike werk, *The Drama of Doctrine*, wat as reformatoriese antwoord op Lindbeck gesien sou kon word, verkies Vanhoozer (2005) om in plaas van 'n kultureel-linguistiese aanpak eerder te betoog vir 'n kanonies-linguistiese aanpak. Daar word vervolgens na sy onlangse werk gekyk.

#### 4.6.2.3 Vanhoozer

Soos Frame het ook Vanhoozer waardering vir bepaalde aksente by Lindbeck. Daar is egter basiese besware (vgl. 2005:174, 175). Binne Lindbeck se model kan daar met reg gevra word: Maar waarom moet juis die Skrif deur 'n bepaalde gemeenskap gekies word? Andersyds kan ook gevra word: maar waarom moet juis hierdie kulturele konteks se weergawe aanvaar word? Doktrine kan voorts non-realisties verstaan word, aangesien dit geïnterpreteer sou kon word as dat dit meer oor die gemeenskap se spreke oor God as oor God self gaan. Dit lei Vanhoozer tot die volgende waarskuwende woorde wat baie herinner aan die kritiek wat op Schleiermacher aangetoon is in die eerste afdeling.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> Vgl. 2.9.2.

*If, for Feuerbach, theology is really only anthropology, a harsh critic might say that, for Lindbeck, theology is really cultural anthropology. There may be safety in numbers in the water, but it is far from clear that corporate experience is an advantage to theologians. Corporate pride is harder to discern, not to mention eradicate, than individual pride, and liberation theologians rightly remind us that a doctrine of sin must recognize the oppressive nature of social structures and ideologies, even – especially! – when they show up in church.*

Op 'n beslissende punt gaan Vanhoozer dan op 'n fundamenteel ander wyse te werk. Dit kom basies daarop neer dat die Skrif steeds selfstandig, in plaas van in samewerking met die sosio-kulturele konteks, die beslissende stem bly waarvolgens doktrine bepaal word. Anders gestel: Vanhoozer dateer die *sola scriptura*-beginsel binne postmoderne konteks op in terme van die Tradisie I-opsie wat in die eerste afdeling van hierdie studie uitgewys is by die reformatore en reeds verreken is in die beoordeling van Gadamer.<sup>162</sup> Skrif en tradisie sluit mekaar dus nie uit nie, maar word wel hermeneuties so ingespan dat die primaat van die Skrif behoue bly.

Die wyse waarop Vanhoozer (2005:352, 353) dit doen, is om teen die hermeneutiese benadering van Gadamer met sy versmelting van horisonne eerder te kies vir die hermeneutiese benadering van die Russiese literêre teoretikus, Mikhail Bakhtin. Bakhtin wil nie weet van horisonne wat versmelt nie, maar eerder onafhanklik bly en so kreatiewe verstaan in die hand werk. Hy beklemtoon juis die noodsaak van buitestaanderskap van die horisonne – insiggewend (en bevrydend) genoeg, beide kultureel en histories — as voorwaarde vir egte en dieper en kreatiewe verstaan.<sup>163</sup> Juis so word ook nimmereindigende betekenisontsluiting moontlik. Hierdie benadering maak dit moontlik om die selfstandigheid van die Skrif te erken as iets wat nooit bloot oorgelewer is aan elke konteks se medebepaling nie en wat juis andersyds 'n betekenispotensiaal het wat eers volledig ontsluit word namate meerdere kontekste aan die orde gestel word. In besondere eenvoud vat Vanhoozer (2005:353) hierdie gesigspunt so saam:

*... no matter how fully these texts are interpreted, there is always something more that can be said thanks to new vantage points 'outside' them. ... Creative understanding thus insists on the normativity of the canon and on the necessity of outsidedness in order to plumb the depths of its meaning. (outeur se beklemtoning).*

Die waarde van Vanhoozer se kanonies-linguïstiese model lê verder daarin dat dit wel meer as tevore die literêre konteks van die Skrif sowel as dié van die leser verreken. Dit vang dus ook heelwat legitieme kritiek op wat as gevolg van nuwe insigte in die funksie van kontekste, sowel as van literêre vorme in tekste na vore getree het. In beginsel bly dit egter getrou aan die Reformasie se Tradisie I-benadering teenoor nuwe variante van die Tradisie II-benadering waar

---

<sup>162</sup> Vgl. 2.6.1 en 2.15.5.

<sup>163</sup> Vir verdere insig asook 'n vergelyking van Bakhtin met Gadamer en Rorty, vgl. Bialostosky (1989:107-119). Vgl. ook Danow (1991:40-41).

die tradisie — nou van die sosiale groep — soos in die verlede ’n selfstandige medebepalende betekenis verkry.

#### 4.6.3 GEVOLGTREKING

Die verbandlegging tussen die postmoderne hermeneutiek wat met die medeskeppende betekenis van die konteks werk en die Tradisie II-benadering moet as ’n bydrae van hierdie studie beskou word wat prinsipiële vir die reformatoriese teologie onaanvaarbaar is en daarom ’n ander weg kies waarin daar getrou gebly word aan die genoemde Tradisie I-benadering. Aan die hand van McGrath het duidelik geword dat hierdie weg meer berekend verantwoord kan doen oor die geskiedenis van leerstellinge en parameters kan verskaf waarbinne die narratief van die Skrif sinvol en verantwoord is. Aan die hand van McGrath en veral Frame het dit ook duidelik geword dat die reformatoriese teologie die saak van kontekstualiteit in die teologie binne ’n ruimer blikveld verreken. Daar word eerder vir hierdie weg gekies. Hierdie weg wat verdere verruiming in Vanhoozer se studie vind, kies dan ook vir Vanhoozer se bewoording as die reformatoriese alternatief, kanonies-linguistiese harmonie.

Die kanonies-linguistiese model sit eintlik, in harmonie met die *sola-scriptura* beginsel van die reformatore, dieselfde belydenis binne postmoderne konteks verantwoordelik voort. Hierdie model werk met die oortuiging dat kreatiewe harmoniërende verstaan moontlik is tussen die Skrif en elke nuwe konteks wat opduik — op so ’n wyse dat nie die betekenisontsluiting vir ’n veelheid van nuwe kontekste nie en ook nie die selfstandigheid van die Skrif ingeboet word nie. Daar is harmonie tussen die klank van die Skrif en die verskeidenheid van gehoorsame weerklanke (maar nie wanklanke nie) binne elke nuwe konteks. Anders gestel, die bepaalde beginsel vanuit die Skrif vind vele toepassings, maar dan so dat die verskillende toepassings binne elke nuwe konteks tog wel in harmonie met mekaar is. Dit mag wel anders wees, maar by nadere ondersoek sal aan die lig kom dat gehoorsame reaksie wat in harmonie met die Skrif is, binne getroue toepassings in verskillende kontekste ook in komplementerende harmonie met mekaar sal wees.

Hiermee word alreeds die vraag opgeroep of hierdie standpunt nie te min rekening hou met die feit dat selfs ons sogenaamde *beginsels* wat uit die Skrif afgelei word die kontekstuele aard van al ons denke en uitsprake te min verreken nie. Die vraag is natuurlik in die eerste plek selfverwytend omdat die vraag sigself ook relativeer. Aangesien hiermee egter die hele vraag oor

fondasionalisme na vore tree, word daar uitvoeriger hierop ingegaan. Hierdie studie wil betoog vir dit wat beskrywe sou kon word as fondasionele harmonie.<sup>164</sup>

## 4.7 FONDASIONELE HARMONIE

Fondasionele harmonie moet nie verwar word met klassieke epistemologiese fondasionalisme nie. Die reformatoriese teologie het dit in elk geval nog altyd as onaanvaarbaar beskou (vgl. Horton 2002:4,11, 15; Frame 1987:128-129; Wolterstorff 1983a:7). In die klassieke epistemologiese fondasionalisme gaan dit om die menslike rede wat op outonome wyse 'n neutrale objektiewe posisie inneem waarvan daar dan eerste beginsels onderskei word waarop daar verder met sekerheid gebou word. Die reformatoriese teologie het hieroor nog altyd getuig dat die mens nooit neutraal is nie en dat geen feite neutraal beoordeel kan word nie. Dit blyk egter dat die postmoderne teologie nog verder as dit wil gaan en selfs ook die reformatoriese teologie van fondasionalisme beskuldig. Teenoor hierdie standpunte sal daar rekenskap gegee moet word ten einde die standpunt oor fondasionele harmonie ingelig in te neem. Om dit te doen, word daar eerstens gelet op die aannames van die klassieke fondasionalisme. Daarna word gelet op postmoderne reaksies en die filosofiese agtergrond wat gelei het tot die reaksie. Met hierdie basiese oriëntering word daar dan gekom by 'n reformatoriese alternatief vir die problematiek.

### 4.7.1 KLASSIEKE FONDASIONALISME

Waaroor gaan die klassieke fondasionalisme? McGrath (2002:21) sit die basiese drie aannames van die klassieke fondasionalisme soos volg uiteen:

1. Daar is fundamentele of basiese oortuigings wat hul eie waarheid borg en toeganklik is vir enige rasionele persoon ongeag historiese of kulturele konteks.
2. 'n Reeks bemiddelende en nie-basiese oortuigings kan afgelei word van hierdie onmiddellike basiese oortuigings.
3. Die verband tussen onmiddellike en middellike oortuigings is “waarheidspreserverend”, met ander woorde, die waarheid van die basiese oortuigings kan bewaar word in die proses wat na nie-basiese oortuigings voortbeweeg word.

---

<sup>164</sup> Daar word in hierdie studie gebruik gemaak van die woord fondasionalisme as vertaling vir dit wat in Engels “foundationalism” heet. Aangesien “foundationalism” en “fundamentalism” nie heeltemal dieselfde saak is nie, kan dit nie met fundamentalisme vertaal word nie. Meer as een Afrikaanse teoloog behou die beskrywing in Engels en gebruik dit in aanhalingstekens. Na aanleiding van die beskrywing *fondationalisme* in Frans, word die woord fondasionalisme hier deurgaans gebruik.



Hiermee het die postmoderne epistemologie ten regte probleme, soos wat die reformatoriese teologie dit in elk geval nog altyd gehad het. Die reformatoriese teologie wou nog altyd daarop staan dat daar geen selfstandige, neutrale kennis los van die lewende God moontlik is nie. Die klassieke fondasionalisme wat op Descartes se aanpak steun, is daarom lankal grondig bevraagteken. Die ontnugtering van die postmodernisme met die modernistiese aanpak van fondasionalisme het hierdie saak egter met mening op die tafel geplaas. McGrath (2002:34, 35) som hierdie siening soos volg op:

*The philosopher, scientist or theologian ... is thus not in a position to lay down the conditions under which reality is encountered, but is obligated to engage with the world as it is presented. ... The critical point is that it is not possible to step out of the boat. There is no 'vantage point' from which we can view and evaluate our beliefs, except on the basis of our already existing beliefs. Traditions are like boats, in this sense. We cannot stand outside them; we can change traditions – thus jumping a different Neurathian boat – or modify a tradition from within. But there is no tradition-independent vantage point from which to survey them.*

#### 4.7.2 POSTMODERNE REAKSIE

Die postmoderne reaksie reageer teen veral die metafoor van 'n vaste fondasie en die begrip korrespondensie. In die postmoderne reaksie word nou ander metafore verkies. Die metafore wat ingespan word in beskrywings, is eerder dié van 'n web en tapisserie. So word die beeld van die basis-top-struktuur nie so op die spits gedryf nie, maar word die klem eerder geplaas op die interafhanklikheid waarin elk van die ander afhanklik is van moontlikhede en waar waarheid meer afgelei word uit die geheel as die individuele elemente. Dit word dan ook 'n kenmerkende “oortuiging” van postmoderne denke om te stel dat die geheel meer is as net die somtotaal van die dele (vgl. Herholdt 1998:219). Koherensie is hier die wagwoord en is dan die begrip wat eerder as korrespondensie verkies word (vgl. McGrath 2002: 35, 36).

Grenz en Franke (2001:40) beskryf aan die hand van Rogers wat vir hulle die groot waarde van koherensie is: In hierdie benadering is die voordeel van die sistemiese benadering dat sekerheid groei soos wat nuwe feite wat by mekaar inpas aan die lig kom, in teenstelling met fondasionele konsepte waar daar nooit meer sekerheid kan kom as wat reeds in die premisse aanwesig was nie.

By nadere ondersoek blyk egter dat die postmoderne kritiek op fondasionalisme nie eenstemmig is nie. Daar is benaderings wat postfondasionalisties heet en ander wat meer radikaal is en selfs non-fondasioneel kon heet. Daar word kortliks by twee sulke voorbeelde wat die kritiek op fondasies en korrespondensie in die teologie verreken het, stilgestaan.

#### 4.7.2.1 Postfondasionalisme

Van Huyssteen (1999:139) beskryf sy benadering as “thinking with the postmoderns while thinking against them”. Hy noem dit ’n postfondasionele benadering en stel dat dit deur twee sake gekenmerk word: Om kontekstualiteit voluit te erken, maar ook om anderkant kontekstualiteit op iets beter te wys (vgl. 1997:4). Dit hou onder meer in dat Van Huyssteen (vgl. 1999:265-267) wel radikale gevolge saam met postmodernes trek uit die kritiek op fondasionalisme: Daar is geen trans-kulturele rasionaliteit nie. Daar is geen universele standaard van rasionaliteit waarteen ons ander uitgangspunte en navorsingstradisies kan meet nie. Parogiale tradisie is nie slegs deel van ons agtergrondskennis nie, maar die hoofbron van ons kennis. Elke groep en elke konteks het sy eie rasionaliteit. Beide die teologie en die wetenskap is ’n saak van interpretasie en nie een van die twee kan hul grondslae demonstreer deur dit finaal te bewys as korrek en waar nie. Dit kan wel as waardevol, hoewel steeds voorlopig, uitgewys word. Tog wil Van Huyssteen nie by a-fondasionalisme tuis kom nie. Hy betoog vir ’n verantwoordelike epistemiese pluralisme wat gebaseer is op ’n postfondasionele rasionaliteit waar die volgende dimensies van rasionaliteit bymekaar gehou moet word: kognitiewe, analiserende en pragmatiese fasette (1999:128). Dit beteken dat daar in die teologie nie meer trans-kulturele reëls is nie, alhoewel sommige reëls en voorveronderstellings wel oor kulturele grense heen gedeel kan word wat wel ’n sinvolle diskoers tussen kulture, tradisies en dissiplines moontlik mag maak. Hierin speel kritiese realisme en wortelmetafore ’n belangrike rol, aangesien dit help om absolute relativisme te beperk deur die “inner limits” van tekste aan die lig te bring. So word tog transversaal gemeenskaplikhede ontdek (vgl. Schults 2006:ix; Meylahn 2006:986-988). Dit is dan juis hierdie gemeenskaplikhede wat die basis lê vir interdissiplinêre metodologie wat weereens uiteindelik net maar voorlopige praktiese oplossings op probleme kan bied, maar tog eksperimenteel en epistemologies voorlopig genoegsaam is en deur optimale koherensie gekenmerk word (vgl. Meylahn 2006:989). Van Huyssteen se benadering is ’n poging om in navolging van Schrag die derde weg (“splitting the difference”) te wees naas moderniteit en postmoderniteit; naas fondasionalisme en a-fondasionalisme (vgl. 1999:138-139). Dit is egter ’n vraag hoe Van Huyssteen konsekwent met hierdie benadering kan wees. ’n Innerlik strydende natuur-vryheid dialektiek is onvermydelik die gevolg. Om maar een voorbeeld te noem: Strauss (2010:4) wys op die teenstrydigheid in Van Huyssteen se publikasie *Duet or Duel* (1998):

*One may find it strange that the theologian, Wentzel Van Huyssteen, supports this claim by saying that our universe and “all it contains is in principle explicable by the natural sciences” (Van Huyssteen, 1998:75). Yet, flatly contradicting this Enlightenment trust, he also warns, a mere 40 pages further on in the same work,*

*that we should not overextend rationality "to explain everything in our world in the name of natural science" (Van Huyssteen, 1998:115).*

Van Huyssteen kan wel waarsku teen sekere vorms van wat hy noem neo-Wittgensteiniaanse fideïsme (vgl. Reynhout 2006:8). Maar die vraag is of hy 'n werklike alternatief daar kan stel met sy evoluerende paradigma (vgl. Reynhout 2006:1-18). Dit is daarom ook goed om na te gaan wat die konsekwensies is van 'n stellingname teen fondasionalisme wat nie gereserveerd nie, maar konsekwent die alternatiewe weg van a-fondasionalisme bewandel.

#### 4.7.2.2 A-fondasionalisme

Dit word met 'n a-fondasionele benadering duideliker wat die punt van eintlike verskil met die reformatoriese epistemologie is. Die reformatoriese epistemologie word daarvan beskuldig dat dit steeds binne die fondasionalistiese tradisie bly. Phillips (1988:xiii-xviii) is van mening dat dit in die finale instansie by die gereformeerde epistemologie nog steeds om fondasionalistiese proposisies gaan. By Wittgenstein, die taalspel filosoof agter non-fondasionalisme, is basiese proposisies volgens Phillips egter nie fondasioneel nie. Phillips gaan selfs sover as om die kultuur-linguistiese aanpak van Lindbeck wat sterk met Wittgensteinse gedagtes werk, in wese as steeds fondasioneel af te maak. Die probleem wat hy het, is dat Wittgenstein se gevolgtrekking by Lindbeck in 'n fondasionalistiese teorie omgekeer word. Hierdie evaluering maak dit duidelik dat die kwessie van fondasionalisme beter teen sy filosofiese agtergrond begryp word. Daar word vervolgens hierop ingegaan ten einde 'n beter blik te kry op waaroor dit in die debat gaan en waarom selfs die reformatoriese reaksies van die verlede as fondasionalisties gebrandmerk kan word.

#### 4.7.3 FILOSOFIESE AGTERGROND

Kerr (1986) wys daarop dat die teologie sedert Wittgenstein in definitiewe nuwe bane inbeweeg het. Hy bespreek veral die vraag hoe teologie dan nou eintlik ná Wittgenstein se insigte verreken is, daar sal uitsien. Vir die doel van hierdie studie word daar aan die hand van Grenz kortliks stilgestaan by Wittgenstein se tweede fase wat sulke verreikende gevolge vir die evaluering van fondasionalisme in die postmoderne tydvak het. Grenz en Franke (vgl. 1996:113, 189) verduidelik aan die hand van van Wittgenstein se *Philosophical Investigations* (vgl. veral 1.65 e.v.) dat dit daarom gaan dat elke gebruik van taal plaasvind binne 'n selfgenoegsame stelsel waar bepaalde reëls geld. In hierdie sin sê Wittgenstein dan, is ons gebruik van taal baie soos 'n bepaalde spel wat ons speel. Ons vind uit waaroor dit gaan binne die spel self en in dié sin moet taal ook gesien word as 'n bepaalde taalspel wat net sin maak binne 'n bepaalde stelsel waar bepaalde reëls en voorwaardes geld. Die logiese afleiding hiervan is dat ons nooit daarop kan

aanspraak maak dat ons die finale waarheid praat nie, maar hoogstens uitdrukkings wat waar is binne daardie konteks waarin dit geuit word.

Liederbach en Reid (2009:51-56) wys verder ook op die invloed van Foucault en Derrida wat hierdie benadering help versterk het. Waar Wittgenstein se werk moderniteit uitgedaag het oor die taalkundige vermoë om objektiewe waarheid daar te stel, het Foucault moderniteit se verstaan van die menslike natuur bevraagteken. Hy het voortbouend op Wittgenstein geargumenteer dat die mens se basiese struktuur nie universeel is nie, maar bepaal word deur die taal en sosio-kulturele konteks. Die self is dus nie die bron van taal nie, maar eerder die produk van taal.

Derrida neem dan hierdie kritiek van Wittgenstein en Foucault op en radikaliseer dit verder met sy dekonstruksie. Hiervolgens word geredeneer dat aangesien taal nie betekenis dra wat die sosio-historiese konteks oorskry nie, kan betekenis nie staties en vas wees nie. Ons kan dus hoogstens die spore van waarheid opmerk en voorts moet ons weet dat ons interpretasies meer van onself sê as van die teks wat geïnterpreteer word. Die interpreterende waardes kan dan gebruik word om ideologieë te identifiseer, wat mag lei tot dieper interpretasies as die voorspelbare.

Hieruit is dit duidelik waarom die kritiek op fondasionalisme so heftig is. Fondasionalisme is 'n kodewoord net soos modernisme wat staan vir alles waarteen postmoderniteit in opstand kom. Is hierdie opstand geregverdig? Is die reformatoriese epistemologie ook hieraan skuldig? Hieroor word daar nou verantwoording gebied.

#### 4.7.4 REFORMATORIESE VERANTWOORDING

##### 4.7.4.1 Identifisering van die Denktradisie

Dit is in hierdie beskrywings duidelik dat daar 'n definitiewe filosofiese stroming werksaam is. Die hele denktradisie waarin Wittgenstein optree met die wending na taal binne die irrasionele kant van die nominalistiese tradisie wat vroeër uitgewys is, kan nie uit die oog verloor word nie.<sup>165</sup> Dit is by plekke soos hierdie wat dit duidelik word waarom daar in die eerste afdeling van hierdie studie alreeds hermeneutiese verantwoording nodig was wat kan help om die breë strominge waarbinne hedendaagse aksente staan, aan te dui. Dit bied die moontlikheid om die hele probleem van mentale konstruksie los van 'n universele werklikheid as een van die grondprobleme binne hierdie beskouing uit te ken en bevestig dus ook die post-Kantiaanse

---

<sup>165</sup> Vgl. 2.5.2 en 5.4.3.4.2.

rasionaliteit waarmee gewerk word. Dit bevestig ook met krag die irrasionalistiese kant van die Nominalisme as eintlike kernprobleem en vra dat die eintlike ontrafeling reeds hier aangespreek moet word.

Wittgenstein het, in teenstelling met wat baie postmoderniste mag dink, nie die laaste sê nie. Omdat God se wet die *orde van* en *orde vir* die skepping bepaal, behoort 'n kragtige teologie oor die skepping die leemtes van die nominalistiese tradisie aan te toon (vgl. Strauss 1999:128, 129). Afgesien van die nominalistiese tradisie in die irrasionalistiese toonaard waarvan hier sprake is, is 'n paar kritiese aantekeninge aan die hand van Jones (1998) en Bahnsen (1999) op Wittgenstein ook heel gepas.

#### 4.7.4.2 Kritiese Notas op Wittgenstein

Jones (1998:25) wys op 'n bepaalde moderne naïwiteit in Wittgenstein se denke. Hy wys byvoorbeeld daarop dat Wittgenstein se teorie oor betekenis wat eers sin kry binne konteks, wel geldige punte aanteken teenoor John Locke, maar nie teenoor die meer subtiële Middeleeuse insigte nie.

Hy het wel waardering vir Wittgenstein se uitwysing van die feit dat betekenis deur gebruik en tradisie bepaal word, maar wys uit dat dit op sigself onvolledig is. Bahnsen (1999:CD) stel hieroor dat die deskriptiewe funksie hiervan sonder om by preskripsie uit te kom, nie werklik sosiale hervorming kan dien en begrond nie. Jones (1998:25) gaan hieroor nog verder. Hy stel dat Wittgenstein wel beklemtoon het dat mentale beelde (“images”) nie genoegsaam is nie, maar verdere interpretasie vra en tog het hy dieselfde argument nie van toepassing gemaak op sy bepaling van betekenis deur gebruik of tradisie nie. Jones toon aan dat net soos 'n bepaalde mentale beeld op sigself geen betekenis dra nie, kan ook geen gebruik of tradisie op sigself betekenis dra nie. Tradisie mag selfs om meer interpretasie as bepaalde mentale beelde vra. In antwoord op die verweer dat tradisie deur publieke taalspele geverifieer kan word, antwoord hy dat dieselfde van idees en konsepte gesê kan word op wyses waarop ons dit heel algemeen elke dag doen. Hy stel ook verder dat dit voorkom asof Wittgenstein betekenis verwar met die aanduiding van betekenis en dus 'n kategoriemisgissing begaan. Dit is volgens Jones 'n basiese fout wat baie in die twintigste (en een-en-twintigste eeu) begaan – om te maak asof woorde wat maar net fisiese simbole is allerhande magiese dinge kan verrig soos aanduiding, verwysing en selfs die skepping van wêreld. Dit, egter, kan net ons denke doen – om die hele dag deur te verwys en te beteken. Ook Strauss (2009:334-335) wys daarop dat daar 'n verskil is tussen woorde en konsepte en dat konsepte daar is, selfs al is daar nog nie eens 'n woord daarvoor nie.

Jones het waardering vir die feit dat Wittgenstein probeer het om die egosentriese verleentheid – die tronk van die eie gedagtes — te probeer aanspreek, maar is van mening dat sy bydrae nie ’n oplossing gebring het nie maar dit eerder vererger het. Ook Bahnsen (1999:CD) is van mening dat nuwe slaggate na vore tree. Die vernaamste slagat is volgens Bahnsen die neiging tot sosiale subjektivisme. Jones (1998) se oordeel is dat die geskiedenis van die filosofie se gronde vir objektitwiteit verskuif het vanaf Griekse vorms na die verstand en toe na die taal, hoe dit ook al betwis wil word. Daarmee bring hy ook weer Strauss se aanhaling van vroeër in herinnering, naamlik dat in die paninterpretasionisme ons by die versweë veronderstelling leef dat alles nou taal is.<sup>166</sup>

Jones (1998:23) se alternatief dui aan in watter rigting die antwoord op die egosentriese verleentheid eerder gesoek moet word:

*As the later medievals recognized, divine providence and a very strong doctrine of creation provide the best ground for a theory of linguistic meaning. The world isn't jello. God has cut it into kinds and conserves it independently of our minds and languages. And He has given us lively minds that can know and talk about Him and His creation*

Op hierdie alternatiewe antwoord word vervolgens dieper ingegaan.

#### 4.7.4.3 Die Reformatoriese Alternatief

##### 4.7.4.3.1 Kreitzer

Kreitzer (2005:internet) se kritiek en oplossing lê in dieselfde rigting. Kreitzer se groot kritiek is ironies genoeg vir sommige ore dieselfde as teen modernisme. Dit gaan naamlik oor ’n veronderstelde outonomieit in die spreke oor rasionaliteit wat Kreitzer herlei na Kant:

*... because they adopt the Kantian view that the human mind imposes its order upon chaotic percepts. Modernity and post-modernity, positivism and postpositivism share this presupposition.*

Kreitzer wat van ’n genuanseerde Van Tilliaanse metode gebruik maak (wat baie ooreenkom met die benaderings van Bahnsen en Stoker – vgl. Kreitzer 2005:internet) wil ook wel soos postfondasionele benaderings interdisiplinêr werk, maar dan om ander redes wat juis nie outonomieit aan die rede wil gee nie. Hy noem sy benadering Skeppingsgebaseerde Afhanklike Trinitariese Transendensie.<sup>167</sup> In hierdie benadering dui die afhanklikheid op die totale verdorwenheid van die mens los van ’n transendente verwysingspunt. Dit word spesifiek teenoor menslike outonomie gekies. Die Skeppingsgebaseerde benoeming sluit aan by Stoker se

---

<sup>166</sup> Vgl. 2.10.1.2.2.

<sup>167</sup> “Dependent Trinitarian Transcendent Creationism” – DTTC. Vgl. Kreitzer (2005:internet).

skeppingsidee en wil nie los van hierdie skepping en dit wat daarvoor geopenbaar is in die Skrif, redeneer nie. *Creatio ex nihilo* word hierin veronderstel, tesame met die aanname van 'n skepping wat aanvanklik goed geskape is. Die trinitariese benoeming wil behalwe vir die gewone beklemtonings spesifiek gebruik maak van die verband tussen eenheid en veelheid wat hierin grondleggend is vir die hele skepping en vrywaar van monisme (Daar word later terugkeer na die teo-ontologiese kritiek op hierdie standpunt<sup>168</sup>). Hierdie benadering beskrywe Kreitzer spesifiek as transendente fondasionalisme. Hy verdedig hierdie fondasionalisme soos volg:

*... every person has a foundation. Either it is an individual or communal foundation that is immanent within the creation or it is a transcendental foundation based upon the truth of the Creator as found in the Scriptures. There is indeed universal truth based upon the wisdom, character, and community of the Triune God. The D TTC perspective correctly begins with the Transcendental Argument for God (TAG): presupposing the existence of the Triune Creator and the complete presuppositional framework (worldview) of Scripture. ... Only after beginning with that total picture can one demonstrate that the opposite is genuinely impossible.*

Kreitzer se skeppingsgebaseerde presupposisionele metode verdien om meer as een rede lof. Sy benadering erken enersyds die voorveronderstellings van ons denke, maar onderskei tussen voorveronderstellings wat willekeurige en afvallige stamopinions is en dit wat gegrond is op die transendente Skrifopenbaring. Dit toon ook die onhoudbaarheid aan van enige ander basiese vertrekpunt. Om maar een voorbeeld te noem: Enige non-fondasionele uitspraak wat nie transkulturele universaliteit wil erken nie, moet noodwendig die eie uitspraak relativeer. Die verdere waarde wat in aansluiting by Jones waardeer kan word en wat ook vroeër aan die hand van DFM Strauss uitgewys is, is dat die skepping en skeppingstrukture weer geïdentifiseer mag word as objektiewe werklikhede en nie maar in die gees van die moderne Nominalisme medegekonstrueer word nie.<sup>169</sup> Botha (2002:221) verwoord dit voortreflik as sy daarop wys dat die bordjies van kondisionering in hierdie benadering juis verhang word:

*Objectivity and certitude cannot be anchored in either subject or object, but needs to be anchored in the common universal conditioning order of God's law for creation which conditions the existence, experience, knowledge and naming of both subject and object. And it is witness to this covenantal call that Christian scholars and specifically Christian philosophers, are called to be lighthearted story tellers.*

Uit bogenoemde blyk dus dat reformatoriese uitgangspunte nog altyd teen die klassieke fondasionalistiese Verligtingsepistemologie was wat met afvallige fondasies wou werk. Dit beteken geensins dat die plaaslikheid van ons rasionaliteit ontken word en dat daar op 'n

---

<sup>168</sup> Vgl. 5.2.1.2.

<sup>169</sup> Vgl. 2.5.2.

verskuilde wyse by klassieke fondasionalisme aangesluit wil word nie. Die reformatoriese filosowe Plantinga en Wolterstorff (vgl 1983a:7; 1983b:155) maak dit in hul werk reeds lankal duidelik. Tog verwerp hul nie alles daarvan soos in die postmoderne benaderings gebeur nie.

Dit beteken dus nie dat Skriftuurlike fondasies prysgegee hoef te word nie. Daarom moet die reformatoriese teologie sigself ook verantwoord teenoor 'n tipe postfondasionalisme van 'n konsekwent Wittgensteinse denkwyse. Hiervan is Vanhoozer 'n resente voorbeeld.

#### 4.7.4.3.2 Vanhoozer

Vanhoozer (2005:292, 293) wys daarop dat daar veral twee sake is waarin die teologie inderdaad steeds moet waak om nie fondasionalisties te wees nie. Eensyds moet erken word dat fondasionalisme 'n sekere verstaan van die Skrif bevoordeel, naamlik 'n proposisionele verstaan van die Skrif wat geabstraheer is ten koste van die diverse literêre genres waarin en waardeur die informasie kanonies geprosesseer is. Tweedens bevoordeel fondasionalisme 'n sekere tipe prosedure van kennisinwinning wat ook die persoon van die konteks abstraheer. Die besonderhede van beide die konteks van die teks sowel as die hoorder, word hiervolgens nie genoegsaam verreken nie:

*For all intents and purposes, the particulars – the particular kind of texts, the particular location and identity of the exegete – play no significant role in the getting of the knowledge. All that matters are propositions and procedures. Foundationalism thus misses the real drama of knowledge: Will the exegete get – make cognitive contact with – the meaning? Will the exegete relate to, and do, the truth?*

Op 'n baie belangrike en beslissende punt kies Vanhoozer egter nie teen fondasies nie, maar wel vir 'n ander tipe postfondasionele aanpak. Hy wil op grond van die Skriftaal bly vashou aan 'n fondasionele aanpak waar in gehoorsaamheid aan die Skrif gebou word en waar Christus die fondament is (vgl. 1 Kor 10:11; Vanhoozer 2005:292).

Hiermee kan akkoord gegaan word. Wanneer die Skrif self die beeld van die fondament gebruik, het ons 'n finale aanduiding dat die totale verwerping van fondasiebeelde nie nagevolg moet word nie. Daar word hierdeur te maklik in die hande gespeel van 'n tipe relativisme wat sigself relativer, nihilisme implisiet aanprys en alle sekerheid, ook die sekerheid wat God as gawe skenk, met ondankbaarheid bejeën. Kreitzer is reg as hy stel dat die kwessie van fondasie onvermydelik is. Die groot vraag is eerder op watter fondasie daar gebou word – op sand of op die rots, immanente of transendente fondasies. Wilson (2005:internet) se vermaning wat hierby aansluit, behoort ter harte geneem te word as hy wys op die konsekwensie van verlies van alle stabiliteit:



*So instead of a metaphor that sees knowledge as building blocks, let us use the metaphor of an interlocking network or web ... Just as a mason needs a foundation on which to lay his brick, so a spider needs some fixed branches from which to spin his web. The idol of modernity falsely claimed to be able to fix the starting point, while the triune God of the Bible actually does fix it in Himself and His self-revelation. But it turns out that they don't abhor idolatrous certainty; they abhor certainty period. And the place these people are seeking, a place where there is no traction point, no place to rest, no point to settle, has a name. It is called the outer darkness, a place where there is, at last, no foundationalism of any kind.*

#### 4.7.5 GEVOLGTREKING

Dit is belangrik dat 'n reformatoriese teologie sigself enersyds sal posisioneer teenoor 'n klassieke fondasionalistiese Verligtingsepigistemologie en andersyds teenoor Wittgensteinse post-fondasionalisme. Die keuse vir fondasionele harmonie waarvoor daar hier gekies word, wil die nominalistiese denkstroom hierin vermy en “op basis” van God se openbaring in die natuur en Skriftuur wel vashou aan bepaalde fondasionele uitgangspunte, maar dan so dat dit in verbondsgetrouheid en nie verbondsafvalligheid gedoen word nie.

Vanweë die belydenis van die swakheid en sondigheid van die mens is daar wel definitiewe probleme in 'n fondasionele aanpak wat duidelik voor oë gehou moet word. McGrath (2002:38) wys egter daarop dat om fondasionalisme in die klassieke epistemologiese sin te verwerp, nie beteken dat realisme self verwerp moet word of dat die korrespondensionele teorie van waarheid verwerp moet word ten gunste van 'n koherensieteorie van waarheid nie. Die groot rede is dat korrespondensie met die realiteit steeds afhang van *a posteriori* gevolgtrekkings en nie afhanklik is van *a priori* aannames nie.

Fondasionele harmonie waarvoor hier betoog word, kan juis korrespondensie en koherensie by mekaar hou in 'n realistiese benadering wat rekening hou met die sondeval sowel as ons beperktheid. Dit bring dan die volgende saak na vore waarvan die voorafgaande in 'n sekere sin die voorveronderstellings is. Dit is die standpunt oor realisme. Saam met die posisie oor fondasionalisme hang, soos reeds genoem, ook 'n bepaalde werklikheidsbeeld saam. Hier word gekies vir die begrip krities-realistiese harmonie. Dit moet onderskei word van weergawes wat duidelike blyke van 'n realiteitsverlies impliseer soos by Lindbeck (vgl. Van Huyssteen [1986]1987:182 en McGrath 2002:38). Teenoor konstruerende weergawes wil die krities-realistiese beskrywing wat hier volg beide die realisme en die kritiese blik handhaaf. Daar word vervolgens ingegaan op hierdie alternatiewe beskrywing.

## 4.8 KRITIES-REALISTIESE HARMONIE

Oor 'n wye front heen word die begrip *kritiese realisme* vandag aanvaar as werkbare beskrywing wat sinvol in die teologie diens kan doen. Die rede vir hierdie gewildheid lê daarin dat dit middelgrond inneem tussen objektivisme en relativisme, nuwe realisme en non-realisme of instrumentalisme (vgl. Kreitzer 2005). Die basiese kenmerk van hierdie standpunt wil twee sake sterk naas mekaar handhaaf: Daar is enersyds die bevestiging van 'n eksterne wêreld buite onself, en andersyds die erkenning van die sosiale konteks waarbinne ons kennis van hierdie eksterne wêreld opdoen (vgl. McGrath 2002:203). Dit is egter belangrik om daarop te wys dat daar 'n verskeidenheid posisies geïdentifiseer moet word wat die benaming *kritiese realisme* dra.

### 4.8.1 'N VERSKEIDENHEID POSISIES

McGrath (2002:203-209) onderskei byvoorbeeld 'n Amerikaanse kritiese realisme, 'n teologiese kritiese realisme (binne veral die gemeenskap van wetenskap-en-teologie debatte) en 'n filosofiese kritiese realisme (soos verteenwoordig deur Roy Bhaskar). Hierdie onderskeide is belangrik, soveel te meer omdat daar belangrike punte is waar die paaie uiteen loop en waar hierdie studie 'n baie spesifieke weergawe daarvan wil kies wat duidelik onderskei moet word van ander weergawes daarvan. Dit gaan veral oor wat met die kritiese kwalifikasie op realisme bedoel word. Dui dit die beperkte aard van ons kennis aan, of dui dit op 'n benadering wat realisme self onder verdenking bring?

### 4.8.2 'N BASIESE VERSKILPUNT

McGrath (2002:xv, xvi) is van mening dat kritiese realisme, realisme bloot kwalifiseer, in teenstelling met nie-fondasionele benaderings wat dit wil elimineer:

*Indeed, some of the theological schools to embrace the idea of tradition-mediated rationality appeared to associate it, if anything, with non-realist approaches to theology, apparently believing that Locke, Hume, and Kant have rendered any form of realism philosophically indefensible. George Lindbeck's Nature of doctrine illustrates the curious tendency within the Yale (or postliberal) school of theology to perpetuate a quite unnecessary, if not thoroughly misleading, link between a non-realist epistemology and the concept of a tradition-mediated rationality ... throughout Lindbeck's discussion of cognitive approaches to Christian doctrine, there may be detected a persistent Wittgensteinian reserve concerning the external referent of doctrinal statements, and a perceptible hesitation over the claims of any forms of epistemological realism.*

Grenz en Franke (2001:23) bevestig hierdie non-realistiese benadering in postmoderne kringe deur te stel dat die mens sy wêreld konstrueer deur die konsepte wat gebruik word:

*Postmodern thinkers maintain that humans do not view the world from an objective vantage point but structure their world through the concepts they bring to it, such as language. Human languages function as social conventions that describe the world in a variety of ways depending on the context of the speaker. No simple, one-to-one relationship exists between language and the world, and thus no single linguistic description can serve to provide an objective conception of the 'real' world.*

Later (vgl. Grenz & Franke 2001:42) kan hul selfs opmerk dat die taalwending dit moontlik gemaak het om metafisiese realisme te oorkom. Hoewel Grenz en Franke vir die begrip *eskatologiese realisme* kies, blyk dit egter dat daar ook in hierdie kamp diegene is wat die begrip kritiese realisme gebruik en wat al die aksent op die kritiese en Kantiaanse kant daarvan laat val.

#### 4.8.3 'N REFORMATORIESE WEERGAWE

As daar dan hier vir 'n krities-realistiese benadering gekies word, word dit gekies in ooreenstemming met die posisie wat reeds met betrekking tot fondasionele harmonie gekies is. Dit hou spesifiek in dat daar teen die Kantiaanse weergawe daarvan gekies word. Dit wil egter die positiewe insette behou van mense soos Barbour en Polkinghorne en ook iemand soos Torrance wat groot werk gedoen het binne die debatte tussen wetenskap en teologie. Dit sal spesifiek gedoen word deur in te gaan op die alternatiewe vorm van kritiese realisme soos weergegee deur Roy Bhaskar aan die hand van McGrath.

##### 4.8.3.1 Bhaskar aan die Hand van McGrath

McGrath (2002:207) wys daarop dat in teenstelling met die benadering van iemand soos Polkinghorne, daar binne die teologiese gemeenskap van denkers wat hulle spesifiek besig hou met die verband tussen wetenskap en teologie (McGrath verwys spesifiek na die publikasie van Gregersen en Van Huyssteen [reds.]:1998) 'n merkbare gelykskakeling is met 'n Kantiaanse aanpak:

*Elsewhere however, we find the distinction between various styles of realism being discussed in terms which seem to owe little to the experimental methods and explanatory approaches of the natural science, and seem to constitute a long and wearying footnote to Kant which signally fails to take into account the debate within the philosophical community at large over the merits of the form of critical realism espoused by Roy Bhaskar and his colleagues since the late 1970s. For example, Kees van Kooten Niekerk, writing on what would seem to be the rather significant theme of 'A Critical Realist Perspective on the Dialogue between Theology and Science' in 1998 ...*

McGrath (2002:208-219) is van mening dat Bhaskar se insigte tot onlangs toe nog verwaarloos is deur 'n groot deel van die gemeenskap van wetenskap-en-godsdiens wetenskaplikes en dat daar 'n gaping ontstaan het met die werk in filosofiese kringe wat sedert die sewentiger jare al

aangevuur is deur die werk van Bhaskar. Hy is van mening dat Bhaskar se bydrae die positiewe bydraes van diegene soos Ian Barbour verder neem en sinvoller uitbou. Spesifiek Bhaskar se anti-Kantiaanse aksente kom hier vlugtig aan die hand van McGrath onder die loep.

Bhaskar bely uitdruklik die belang van ontologie in die wetenskapsfilosofie en kan erken dat elke kennisteorie 'n ontologiese verbintenis veronderstel, of dit nou erken word of nie. Hy wys ook op die epistemiese dwaling wat kwessies van ontologie reduceer na kwessies van epistemologie. Dit beteken onder meer dat dit 'n valse aanname is om daarvan uit te gaan dat die strukture van die wêreld berus op en afhanklik is van menslike observasie. Hy wys dan in hierdie verband ook op 'n bepaalde gevaar in die neo-Kantiaanse pragmatisme van iemand soos Kuhn wat maklik net in terme van die veranderende behoeftes van die wetenskaplike gemeenskap dink. Bhaskar se beklemtoning van die stratifikasie van die werklikheid lei verder daartoe dat hy verskillende metodes en prosedures vir verskillende vlakke van ondersoek poneer. Vir die doeleindes van hierdie studie word daar op twee belangrike konsekwensies gewys wat McGrath (2002:219, 220, 225) van Bhaskar behandel. Wanneer die stratifikasie van die werklikheid aanvaar word, het dit byvoorbeeld gevolge vir die wyse waarop ons die metafoer “perspektief” gebruik. Normaalweg impliseer ons met hierdie metafoer bloot verskillende perspektiewe en invalshoeke op dieselfde vlak. Wanneer daar egter verskillende vlakke van die werklikheid gepraat word, kan hierdie metafoer maklik misleidend wees. Voorts is daar dan ook die tipiese agenda van sterk sosiale konstruktiviste wat onder verdenking kom. Alles kan nie meer gereduseer word tot kwessies van mag en verskuilde belange nie, net so min as wat dit gereduseer kan word tot modernisme en benaderings wat intrinsiek anti-godsdienstig en anti-metafisies is. Hierdie protes teen reduksionisme herinner sterk aan die verskillende modaliteite in die werk van Dooyeweerd wat ook sterk teen reduksionisme reageer en wat uitwys dat sekere aspekte onherleibaar is en op 'n bepaalde wyse met mekaar in verband staan. Daar word vervolgens by hom stilgestaan met 'n spesifieke verwerking van sy benadering soos dit by DFM Strauss na vore tree.

#### 4.8.3.2 Dooyeweerd aan die Hand van Strauss

Die filosofie van Dooyeweerd is behulpsaam om eenheid te midde van die verskeidenheid aan te toon. Verskillende aspekte van die een werklikheid word onderskei wat dan elk verkillende toegangspoorte tot die ondersoek van die werklikheid verleen. Hiermee kom juis die kwessie van die onderliggende teoretiese werklikheidsbeeld aan die orde wat direk in verband staan met die bespreking van kritiese realisme.

'n Teoretiese werklikheidsbeeld kan wel baie ryk wees, maar vra tog dat daar 'n bepaalde harmonie in die rykdom teenwoordig sal wees. Een van die verdienstes van die werk van Dooyeweerd is dat hy daarop wys die verskillende werklikheidsaspekte nie op gespanne voet met mekaar hoef te verkeer nie. Wanneer daar nie afvallige uitgangspunte in die verskillende aspekte gehandhaaf word nie, is die implikasie dat daar 'n ryke samehang sal wees. Dit beteken dat innerlike reformasie in al die vakwetenskappe noodsaaklik is indien daar na sinvolle samehang gestreef word. Andersins kan interdissiplinêre interaksie maklik onkrities plaasvind sonder genoegsame verrekening van moontlike afvallige uitgangspunte. Dan kan dit nie werklik diensbaar wees aan die poging tot 'n beter insig in die Godgegewe realiteit buite onself nie.

Om 'n voorbeeld te noem: DFM Strauss (2002a:218-221) wys byvoorbeeld op die tipiese “huwelik” van die neo-Skolastiek en die Gereformeerde Skolastiek wat te vinde is in tallose geskifte wat handel oor die verhouding van teologie tot veral die moderne natuurwetenskappe. Hieronder tel Strauss ook die bydraes van Pannenberg en Van Huyssteen. Strauss wys byvoorbeeld daarop dat Van Huyssteen klaarblyklik nie die fundamentele en onoorbrugbare spanning wat bestaan tussen die neo-Darwinisme (wat kontinuïteit veronderstel) en die emergensie-evolutionistiese en vitalistiese sentimente in ag neem nie.<sup>170</sup> Hy skrywe dit toe aan 'n neo-Skolatiese benadering van Van Huyssteen (vgl. 2002:219) en neem hom dit kwalik dat hy op geen punt inhoudelik krities ingaan op die inherente wetenskaplike teorieë van die natuurwetenskappe nie:

*Dit is bloot 'n gevolg en konsekwensie van die uitwendige benadering wat voortvloei uit die naas-mekaar-plasing van teologie en natuurwetenskap. Langs hierdie weg kan nooit gekom word tot die innerlike reformasie van die natuurwetenskappe nie aangesien daar slegs vanuit 'n eksterne teologiese oriëntasie met die natuurwetenskappe in gesprek getree word – 'n gesprek wat eenvoudig onkrities bepaalde (wysgerig-gefundeerde) benaderings in die betrokke natuurwetenskappe volkome onkrities oorneem.*

Strauss (2002a:220) toon aan dat Van Huyssteen nie genoegsaam vertrou is met die verskillende strominge in die moderne biologie soos die organismiese biologie, die holistiese biologie, die neo-vitalisme en pan-psigisme nie. Hy skryf dit toe aan 'n onkritiese omgaan met die eintlike wysgerige problematiek en wys dit ook uit in uitsprake by Van Huyssteen wat die terugkeer na die rasionalistiese instelling van die modernisme suggereer. Strauss vind die Kantiaanse vereenselwiging van die struktuur van die werklikheid met die aard van menslike

---

<sup>170</sup> Hier moet as agtergrond in ag geneem word dat Schults (2006:ix) in die huldigingsbundel aan Van Huyssteen daarop wys dat Van Huyssteen 'n langdurige belangstelling in evolutionêre biologie het en dat hy hard gewerk het om ondersoek in te stel na hoe ontdekkings op hierdie gebied kon help om rasionaliteit en die ontwikkeling daarvan beter te verstaan. Vgl. ook Reynhout (2006:2, 11-13) oor die derde fase in Van Huyssteen se werk wat gekenmerk word deur verbandlegginge tussen evolutionêre oorspronge, rasionaliteit en menslike uniekheid. Selfs die begrip “evolutionêre epistemologie” word in hierdie denkkader gebruik en wat Strauss daarom ook tereg aantoon.

rasionaliteit terug in meer as een uitspraak van Van Huyssteen.<sup>171</sup> Hierbenewens vind hy ook by sowel Van Huyssteen as Pannenberg (oor wie Van Huyssteen gedoktoreer het) die omhelsing van die emergensie-evolutionisme. Wat Van Huyssteen betref, wys hy op Van Huyssteen se uitspraak van 'n "evolutionary epistemology". Wat Pannenberg betref, verbind Strauss (2002a:221) Pannenberg se omhelsing van die emergensie-evolutionisme ook met sy oorspronklike affiniteit met die historisme. Dit lei volgens Strauss daartoe dat Pannenberg die onderskeiding tussen skepping en wording relativeer.

Hierdie kritiek is belangrik as dit in verband gebring word met iemand soos Grenz wat juis vir Pannenberg as baken beskou in sy postmoderne teologie. Juis op grond van Pannenberg se benadering poneer hy teenoor die kritiese realisme eerder soos reeds genoem, 'n eskatologiese realisme (vgl. Grenz 2000:245-48). Volgens Grenz is dit 'n onbehoorlike vraag om oor post-fondasionalisme te vra of dit 'n finale breuk met metafisiese realisme beteken. Grenz is van mening dat daar eerder gevra moet word hoe 'n postfondasionele teologiese metode diensbaar kan wees aan uitsprake oor 'n wêreld anderkant ons formulerings, aangesien hierdie wêreld verbygaan. Hiermee ontkom Grenz egter nie aan die realisme-aanspraak nie, want ook oor hierdie ander wêreld moet hy aandui wat die verband is tussen sy uitsprake en daardie toekomstige wêreld – ekwivokaal of univokaal (vgl. Carson 2004:54). Grenz stel sy antwoord dus net uit, maar ontkom nie aan die basiese vraag nie.

#### 4.8.4 GEVOLGTREKKING

Hierdie studie kies vir 'n reformatoriese krities-realistiese harmonie wat voortbou op iemand soos McGrath aan die hand van Bhaskar, en Strauss aan die hand van Dooyeweerd. Een van die belangrikste kenmerke daarvan, is dat realisme op alle vlakke gehandhaaf word - metafisies, moreel, hermeneuties, ens. Dit is 'n basiese uitgangspunt wat in reaksie teenoor die Nominalisme, hetsy in rasionalistiese of irrasionalistiese gewaad, standpunt inneem dat daar buite ons 'n werklikheid is wat van God is en waarin Hy Homself aan ons geopenbaar het. Hierdie openbaring kan nie volledig nie, maar tog in waarheid geken word en al beter geken word. Die belydenis van die sondigheid en beperktheid van die mens en die neiging tot afgode wat hierdie realiteit aan bande wil lê, kan nie ontken word nie en moet daarom ook duidelik krities onder die loep kom. Tog is daar harmonie in hierdie realiteit buite ons waarin Skrifuur en natuur met mekaar harmonieer en in al hoe groter en ryker harmonieë mag resoneer wanneer

---

<sup>171</sup> Vir bevestiging hiervan, vgl. ook Meylahn (2006:988-989) se trotse verdediging van Van Huyssteen. Vir 'n uitvoerige aanhaling hiervan sowel as bespreking van die onderliggende vervaging van grense tussen besondere en algemene openbaring, vgl. 5.2.1.1. Vgl. ook 2.8 vir 'n bespreking van die Kantiaanse denkstruktuur, sowel as die invloed daarvan in die teologie.

daar werklik op reformatoriese wyse, nie net op die Skrif nie, maar op elke vakgebied ingegaan word. Dit vra dat die realisme buite ons erken sal word, maar ook dat daar krities nagegaan sal word om seker te maak dat die harmonieë nie vals is nie. Die vraag is nou: Hoe sal dit in die teologie daar uitsien? Hierdie studie wil nou, na verskillende rondtes, die peilvak aandurf en betoog vir simfoniese harmonie.

#### **4.9 SIMFONIESE HARMONIE**

Uiteindelik is die bedoeling van al bogenoemde gesigspunte nie om tot verwarring te lei nie, maar om tot 'n verantwoordbare simfoniese harmonie te kom. Die bedoeling van disputasie wat in die model van Sayers veronderstel word is nie dat strydgesprekke 'n doel op sigself sal word nie, maar dat dit tot harmonie sal lei wat meer as eenstemmigheid sal beteken. Die bedoeling is dat daar juis heerlijkheid sal wees vanweë harmonieë wat op verskillende vlakke werksaam is en wat Skrif, tradisie, die ervaring en die rede so kombineer dat die stempel van heerlijkheid daarop afgedruk sal wees. Daar sal dan in hierdie bespreking gevolgtrekkings gemaak word wat die voorafgaande besprekings saamvat en met mekaar in verband bring om daarmee aan te toon hoe simfoniese harmonie moontlik sou kon word. Vir hierdie doel word daar eerstens gefokus op die *posisie* van die dirigent wat hier wil aanspraak maak op die dirigering van die simfonie tot harmoniëring.

##### **4.9.1 POSISIE VAN DIE DIRIGENT**

Elke poging tot harmonie geskied onvermydelik vanuit 'n baie spesifieke dirigerende posisie. Daar is reeds aangetoon dat die dogmatikus se posisie onder meer as dié van dirigent beskrywe sou kon word. Die dirigent is iemand vir wie dit by uitstek om harmoniëring gaan. Die posisie van die dirigent moet egter ingelig ingeneem word ten einde sy benadering tot harmonie sinvol te verantwoord. Waarom neem die dirigent juis hierdie posisie in? Waarom juis hierdie styl? Waarom is dit verkieslik bo ander pogings tot dirigering?

###### **4.9.1.1 Tipes Dirigente**

Om die dirigerende posisie van hierdie studie te verantwoord, word gebruik gemaak van bepaalde klassifikasie-tipes ten einde die eie posisie binne die groter speelveld beter in die oog te kry. Ook binne die sistematiese teologie het daar, soos te verwagte, 'n hele aantal tipes uitgekristalliseer. Een van die mees basiese kenmerke van goeie wetenskaplike verantwoording is klassifikasie en daarom is dit noodsaaklik om die verskillende tipes sistematiese teologieë wat bestaan in groepe te klassifiseer ten einde jou eie staanplek te verantwoord.

#### 4.9.1.1.1 Wye klassifikasie: Cauthan

Klassifikasie van verskillende tipes teologieë bestaan in oorfloed en soos dit hedendaags graag aangetoon word, sê ook die klassifikasie iets van die klassifiseerder self. Hierdie studie sal inleidend begin met die wye klassifikasie van Cauthan (1986:25, 26): konserwatief, liberaal, neo-ortodoks, proses, bevryding (soos onderverdeel in Latyns, swart en Feministiese variante) en “revisionist”. Hy wys in sy inleiding (1986:2) daarop dat dit in hierdie tipes neerkom op die beantwoording van basiese vrae:

*How are the various sources such as the Bible, tradition, reason, and experience related to each other? How does one go about combining the truth from various sources into a coherent body of doctrine? ... If there are conflicts from various sources, what takes priority?*

Hierdeur sit hy in groot eenvoud die elemente op die tafel neer wat in eindelose variasies uitspeel in die verskillende teologiese modelle. Met inagneming van onderskeide wat hierbo onder kontekstuele harmonie getref is word nou oorgegaan tot breë tiperings uit die reformatoriese en postliberale tradisies. Die bedoeling is om ná die vergelykings en kontrasterings ’n ingeligte staanplek in te neem.

#### 4.9.1.1.2 'n Reformatoriese afgrensing: Ouweneel

In sy reformatories-filosofiese *prolegomena* onderskei Ouweneel (1995:127-128) drie algemene paradigmas waarmee rekening gehou moet word: (1) die skolastieke paradigma, (2) die wetenskapsparadigma en (3) die “bibliotropiese” paradigma. Onder (1) reken hy spesifiek die tradisionele Thomistiese Rooms-Katolieke teologie. Wat betref (2) en (3) onderverdeel Ouweneel die twee paradigmas weer verder in subparadigmas.

Wat die wetenskapsparadigma betref, onderskei hy die volgende groepe: (2.1) die vroeg-reformatoriese ortodoksie, (2.2) die Verligtingsrasionalisme, (2.3) die subjektief-romantieke sensitivisme, (2.4) die dialektisisme en (2.5) ’n onsekere postmoderne paradigma (vgl. 1995:128-133). In die onsekere vyfde groep plaas Ouweneel die name van o.a. Tillich, Pannenberg, Moltmann, Schillebeeckx, Küng en Berkhof. Dit blyk dat by al die variasie in die laasgenoemde postmoderne paradigma daar tog bepaalde trekke is wat telkens na vore tree: eklektiese benaderings, gepaard met die wegkeer van ’n paradigma wat konfessioneel, Westers en gekenmerk deur die meganistiese wêreldbeskouing is. In die wetenskapsparadigma sonder Ouweneel die middelste drie groeperinge uit as drie duidelik onderskeie subparadigmas – rasionalisties, sensitivisties en kerugmaties. Laasgenoemde twee verbind hy aan die name van Schleiermacher en Barth. By al die verskil vind Ouweneel die gemeenskaplike kenmerk wat die



paradigma onderskei van die “bibliotropiese” paradigma soos volg: Die tradisionele belydenis van die Bybel as geïnspireerde en gesaghebbende Woord van God word opgegee vir die humanistiese ideale van die outonome mens en wetenskap.

Ook die “bibliotropiese” paradigma word in subparadigmas deur Ouweneel verdeel (vgl. 1995:133-135). Hier onderskei hy die volgende: (3.1) bibliotropies-skolasties, (3.2) bibliotropies-fundamentalisties en (3.3) bibliotropies-wetgeëriënteerd (“bibliotropic-cosmomic”). Eersgenoemde verbind Ouweneel aan die vroeg Protestantse teologie en vind hy steeds werksaam in die moderne konserwatief-ortodokse Protestantisme waaronder hy selfs Kuyper en Bavinck reken. Die fundamentalistiese paradigma verbind hy aan veral positivistiese en bepaalde wetenskapsinvloede en is van mening dat Lutherane en Calviniste in veral Noord-Amerika met hierdie paradigma werk. Die derde groep verbind hy veral aan die reformatoriese wysbegeerte soos dit ontwikkel is in Dooyeweerd se Wysbegeerte van die Wetsidee. Hier gaan dit om ’n transendentale grondidee van koherensie, eenheid en oorsprong wat alle filosofie en vakwetenskappe onderlê. Hierdie benadering waaronder Ouweneel homself ook tel, poog om die teologie van alle skolastiek en onheilsame wetenskapsparadigmas te suiwer.

Hoewel Ouweneel se verwyte oor skolastiek verdere gesprek vra en veral ook sy kernonderskeid tussen praktiese geloof en teoretiese teologie (vgl. 1995:14-16, 43-46), bied sy identifisering waardevolle hulp om die verskillende tipes teologieë in kaart te bring. Die waarde hiervan verhoog verder wanneer dit met ’n ander gesaghebbende tipering vergelyk word. Vir hierdie doel sal daar ingegaan word op die afgrensing van Hans Frei in die postliberale tradisie.

#### 4.9.1.1.3 ’n Postliberale afgrensing: Frei

Frei onderskei in sy bekende werk, *Types of Christian Theology* (1992) vyf basiese tipes. Die waarde hiervan word verhoog deurdat Ford (1997:2) in sy bekende werk oor die moderne teologie *The Modern Theologians*, van hierdie indeling gebruik maak om die bekendste teologieë aan die hand daarvan te klassifiseer.

Aan die uiterstes van die spektrum lê diegene wat enersyds tradisionalisties op hul eie geloofsvoorwaardes en andersyds modern sekulêr op eie voorwaardes werksaam is. Hierdie twee tipes word nie deur Ford gehanteer nie, omdat hulle volgens hom enersyds kwalik modern en andersyds kwalik Christelik is. Die vraag na die kwalik modern sal vir ’n oomblik eers ter syde gestel word. Daarmee bly vir Ford drie basiese tipes oor. Tipe twee gee voorrang aan die selfbeskrywing van die Christelike gemeenskap. Hy karakteriseer dit met Anselmus se bekende uitlating “Geloof wat soek om te verstaan”, waar die Christelike identiteit primêr is en enige ander realiteit in terme daarvan verstaan moet word. Verteenwoordigende moderne figure is dan

Barth, Bonhoeffer, Jüngel, Congar, De Lubac, Balthasar, McKinnon, postliberales, konserwatiewe postmoderniste, sommige evangelikale en Oosters-Ortodokses.

Tipe drie kom presies in die middel te staan en dit word deur Ford genoem diegene met 'n teologie van korrelasie. Hiervolgens word die tradisionele Christelike geloof in dialoog met die moderniteit gebring en gepoog om die twee in 'n wye verskeidenheid van wyses te korreleer. Volgens Ford is die klassieke moderne verteenwoordiger Paul Tillich. Hy wys ook dat dit veral belangrik is in die teologieë van Schillebeeckx, Küng en baie wat in Brittanje en Noord-Amerika deurgaans as "revisionist".

Die laaste groep wat as tipe vier oorbly, gebruik dan 'n spesifieke moderne filosofie en konsepsie of probleem as 'n manier om Christenskap te integreer met 'n verstaan van moderniteit. Dit gaan hier om 'n konsekwente herinterpretasie van die Christelike geloof in terme van 'n eietydse idioom of besorgdheid. Ford noem as verteenwoordigende figure Bultmann, moontlik Pannenberg, liberales en leidende verteenwoordigers met teologieë wat kwessies van geslag, ras, politieke bevryding of intergeloofsdialoog as beslissende intergreeders voorstel. Ford wys daarop dat alle sodanige indelings noodwendig oorvereenvoudig is. Hy maak ook uiteindelik die volgende bevrydende opmerking (1997:3) waarna vroeër reeds verwys is:

*... many of the deepest differences about important matters, and even whole ways of doing theology, cut across the above types. .. There is no substitute for engaging with issues of content, and often in the intensive grappling with key questions the rather formal and abstract concern about mapping, the types are swallowed up in the adventure of a particular intellectual, spiritual, and practical journey.*

Tog moet die rede vir hierdie diepliggende verskille nagespeur word en hierin is dit baie belangrik om bewus te wees van die kontekstuele harmonieë soos dit in hierdie afdeling aangetoon is. Insig in die verkillende soorte paradigmas kan veel vermag om die diepliggende verskille onder oë te kry.

#### 4.9.1.1.4 'n Reformatories-multiperspektiwiese staanplek: Frame

Die vraag is wat nou gemaak moet word met al die tiperings. Hierdie studie wil 'n staanplek van simfoniese harmonie inneem met inagneming van bogenoemde onderskeide. Dit word gedoen deur gebruikmaking van Frame (1987) en ook Poythress (vgl. 2006:209; 2009:184-185) se drieledige perspektiwiese benadering. Hierdie benadering hang saam met die basiese oortuiging dat die kennis van God met veral drie perspektiewe rekening moet hou: die kennis van (1) sy Woord, (2) die wêreld en (3) onself. Hierdie drie vorme van ken lê in mekaar opgesluit vanweë die koördinasie in God se plan (Frame 1987:65). Die kennis wat ons so verkry, sê Frame (1987:89), is interafhanklik en tog ook uiteindelik identies:

*Thus all knowledge is a knowledge of the law. All knowledge also is a knowledge of the world, since all our knowledge (of God or the world) comes through created media. And all knowledge is of self, because we know all things by means of our own experience and thoughts. The three kinds of knowledge, then, are identical but 'perspectivally' related; they represent the same knowledge, viewed from three different 'angles' or 'perspectives.'*

Frame (1987:90) is van mening dat alhoewel dit vir sommige gereformeerde ore vreemd mag klink, hierdie benadering niks minder as algemene Calvinisme is nie. Dit is juis in die gereformeerde geloof waar die natuur as God se openbaring ernstig opgeneem word, sowel as die belydenis dat die mens beeldraer van God is. Hierdie benadering bring Frame daartoe om die volgende drie perspektiewe te identifiseer: (1) die normatiewe, (2) die situasionele en (3) die eksistensiële. Dit is hierdie drie perspektiewe waarvan hierdie studie ook gebruik wil maak om tot 'n beter harmoniërend-integrerende werkswyse in hierdie fase van die idee van 'n teologiese hermeneutiek te kom. Wanneer dit vergelyk word met die drie tipes waarop Frei en Ford fokus, maar wat ook by Ouweneel aan die orde kom, kan daar 'n baie insiggewende verbandlegging gemaak word. Ford, Frei en Ouweneel se groepe korreleer in 'n groot mate met die basiese drie gesigspunte wat Frame identifiseer. Dit beteken dat gestel sou kon word dat die genoemde groepe by Ford, Frei en Ouweneel meestal een van die gesigshoeke wat Frame identifiseer, sterk beman.

Hierdie reformatoriese perspektief wil dus nie bloot tuiskom onder Frei se eerste tipe wat op eie geloofsvoorwaardes opereer nie, alhoewel dit nie uitgesluit is nie. Hierdie benadering wil juis die invalshoeke van al drie groepe vervat. Dieselfde geld vir Ouweneel se tiperings. Hierdie benadering wil ook nie bloot tuiskom onder Ouweneel se groepering van "bibliotropieskolasties" nie. Ook hier word daar staanplek ingeneem vir 'n posisie wat die invalshoeke van die onderskeie reformatoriese groepe vervat en wat meer waarde dra as dat dit net vermeng is met skolastiese en wetenskapsinvloede. Die legitieme word behou terwyl dit wat nie harmonieer met die res nie, verlaat word. Hoewel biblisisme afgewys word, kry normatiwiteit vanuit die Skrif 'n definitiewe plek. Hoewel kontekstualisme afgewys word, geniet die verrekening van konteks in die situasionele perspektief wel deeglik aandag, tesame met die afvallige invloede wat in die konteks verskuil lê. En hoewel eksistensialisme, herinterpretasie, rasionalisme en sensitivisme afgewys word, word die eksistensiële perspektief nie verbygegaan nie. Hierdie dirigeerposisie maak dus aanspraak daarop om juis 'n besondere uitsig op die samehang van die hele simfonie te behou. Hiermee is ons dan gereed vir die simfonie self.

## 4.9.2 DIE SIMFONIE IN AKSIE

Met gebruikmaking van die perspektiewe van Frame en met inagneming van die basiese oorwegings van Skrif, tradisie, rede en ervaring word daar nou oorgegaan om iets van die simfoniese harmonie vanuit hierdie posisie te laat hoor.

### 4.9.2.1 Normatief

Die reformatoriese posisie wat in hierdie studie voorgestaan word, het deurgaans, ook binne nuwe insigte in die hermeneutiese debat, vasgehou aan die *sola scriptura*-beginsel. Uiteindelik word hierdie *sola scriptura*-belydenis steeds onbeskaamd gehandhaaf in die oortuiging dat die Bybel die organies-geïnspireerde Woord van God is en die basiese normatiewiteit in die beoefening van teologie daarstel. Wie nie hierby leef nie, kan deur die reformatoriese teologie nooit hoog geskat word nie. Die reformatoriese tradisie is dan ook bekend daarvoor dat dit meer konsekwent as enige ander tradisie nie net *sola scriptura* nie, maar ook *tota scriptura* wil handhaaf. Juis daarom is die uiteindelijke integrering van Bybelse en sistematiese teologie, oftewel *koördinerende harmonie*, binne hierdie benadering so belangrik.

Wat die normatiewe perspektief betref, gaan dit hier om integrerend te soek na wat verspreid oor die hele Skrif heen oor 'n bepaalde saak gesê word. Hierdie benadering het uitvoerig in die vorige hoofstuk aandag ontvang. Die gaan nie hier om bewystekste te soek nie maar eerder om woorde, begrippe en verwante woorde en begrippe binne hul verbande met mekaar te vergelyk. Met ander woorde, dit gaan daarvoor om die resultate van verskeie Bybels-teologiese ondersoeke met mekaar in verband te bring, met inagneming van die konteks wat die konteks van werkingsgeskiedenis in die klassieke ortodoksie insluit.

Die bespreking in die vorige afdeling lei daartoe dat die volgende basiese aanpak voorrang geniet: die verbond en die eskatologie figureer minder as *loci* en meer as lense in die wyse waarin daar met die Woord van God omgegaan word. In sy *koördinerende harmonie* is hierdie benadering kenmerkend. Spesifiek die wyse hoe die verskillende genres met mekaar op meerdimensionele vlak gekoördineer word, is deel van die heerlik harmoniërende uitdaging van die simfoniese harmonie waarvan hier sprake is. Hierin verskaf die klassieke ortodoksie die raamwerk en parameters van hoe die Bybelse mega-narratief in sy verskillende genres met mekaar in verband gebring word. Soos in die vorige hoofstuk aangetoon, is dit krities belangrik. Indien dit nie gebeur nie sal die mega-verhaal van die konteks daardie vakuum vul wat bepaalde distorsies tot gevolg sal hê.

In die standpuntinname van *sola scriptura* is reeds 'n bepaalde standpunt oor die parameters ingeneem. Daar is reeds in die eerste afdeling gewys op die onderskeid tussen die fundamentalistiese *sola scriptura* en die reformatoriese *sola scriptura*. Dit veronderstel 'n Tradisie I-benadering waarin die *ortodokse harmonie* van die kerk van die eeue volledig waardeur en saamgeneem word. 'n Nuwe variant waarin dieselfde saak in die huidige hermeneutiese debatte weer na vore tree, is waar ook die tradisie van die huidige konteks 'n mede-bepalende rol gegun word as dit om die gesag van die Skrif gaan. Daar is in hierdie voorgestelde benadering egter nie sprake van 'n dialogiese of relasionele Skrifgesag soos dit soms genoem word nie. Die tradisie bly ondergeskik en het alleen 'n rol na die mate wat die kerk van die eeue dit opgeneem het in sy ekumeniese sinodes. Dit beteken dat die reformatoriese posisie wel die klassieke ortodoksie eer en waardeur, maar dan wel so dat dit binne hierdie raam van die kerklike klassieke ortodoksie verder wil reformeer aan die hand van die Skrif.

#### 4.9.2.2 Situasioneel

Dit is hier waar die situasionele perspektief van die tradisie so belangrik is. Die situasie van hierdie ondersoek binne ruimte en tyd moet wel duidelik verrekken word. Dit beteken dat daar ook in die situasies van die geskiedenis nagegaan word hoe die denke van die kerk oor 'n bepaalde saak verloop het. Daar word in die besonder sterk aangeleun op die geskiedenis om spesifiek aanvoeling te kry oor hoe die proses van dogmavorming met die gepaardgaande dwalings verloop het. Die geskiedkundige nagaan hiervan in die verlede lei dan ook daartoe dat die historiese teologie die eintlike vakgebied is wat in hierdie afdeling uitgesonder word as die plek waar harmonie sy staanplek kry.

Om basiese sensitiwiteit in die ondersoek na die geskiedenis voortdurend te behou, is daar spesifieke maatstawwe wat hier voorgestel word wat verband hou met kernoorwegings in ons nadenke oor die Drie-eenheid van God. Eerstens word daar nagegaan na watter mate al drie die artikels van ons geloof aan die orde gekom het. Is daar dalk blyke van 'n een artikel-teologie? Met ander woorde, is daar 'n kenmerkende vereensydiging van die werk van een van die Persone in die Drie-eenheid soos in die eerste afdeling aangetoon?

Tweedens word daar spesifiek binne hierdie opset gefokus op verskeie verbande wat deur die eeue heen aan die orde gekom het. Wat betref die verhouding tussen die Vader en die Seun word spesifiek nagegaan hoe die verband tussen Skepping en Herskepping hanteer word. Is daar byvoorbeeld sprake van kontinuïteit of diskontinuïteit? Hierby moet ook verder genoem word die hele ondersoek na hipertransendensie en hiperimmanensie wat dikwels aan die orde kom in

die wyse waarop die verhouding tussen die Vader en die Seun beskrywe en van toepassing gemaak word.

Wat die verhouding tussen die Seun en die Heilige Gees betref, word daar ook spesifiek op twee sake gelet. Daar is eerstens die ondersoek na die voorkoms van objektivisme en subjektivisme. Die geskiedenis wys byvoorbeeld uit dat daar op 'n stadium in die kerkgeskiedenis heeltemal opgegaan is in 'n versubjektivering van die heil, wat baie te make gehad het met hoe die verhouding tussen die Seun en die Heilige Gees verstaan is. Daar is verder ook ondersoek nodig na die verband tussen dit wat Christus finaal volbring het, en dit waarin die Heilige Gees steeds besig is om tot die voleinding te voer. Dit gaan dus oor die “alreeds” en die “nog nie”. Hierby kan spesifiek genoem word die wyse waarop regverdiging en heiliging in verband met mekaar verstaan word. Spesifieke ondersoek word ingestel na tekens van 'n oorgerealiseerde eskatologie enersyds en 'n ondergerealiseerde eskatologie andersyds, afhangende daarvan of die “alreeds” of die “nog nie” oorbeklemtoon word.

Wat die verhouding tussen die Vader en die Gees betref, word die verband tussen protologie en eskatologie nagegaan. Is die klem op konstansie of dinamiek? Hoe is daar reg laat geskied aan albei hierdie aspekte?

Uiteindelik is daar egter ook die persoonlike aspek wat nie verwaarloos mag word nie en die eksistensiële sal hier dan ook die bespreking van beide die rede en die ervaring insluit. Oor die rede is daar in hierdie afdeling reeds uitvoerig uitgewei. Die gevaar van fondasionalisme, wat maar net 'n nuwe woord vir die modernisme is en wat met rasionalisme in verband staan, is duidelik uitgewys. Dit beteken egter nie dat daar nou met postmodernisme as antwoord op irrasionalisme teruggeval moet word nie. Binne die nominalistiese klimaat is dit belangrik om dit uit te wys. Die rol van paradigmas as rigtinggewende denkrigtings, denkskemas en denkbeelde moet egter aan die orde kom om die beperkinge van ons kontekstuele rasionaliteit te temper. Die historiese, sosiale en talige aard van ons denke moet, soos deur die afgelope twee eeue uitgewys, ook verreken word. Dit mag egter nie uit die oog verloor word dat baie van hierdie aspekte berus op die logies funderende sy van die werklikheid nie. Met die bewussyn van die paradigmatische aard van ons denke is die bedoeling nie dat die rasonele losgelaat word nie. Dit beteken net dat daar 'n openheid sal wees om dieper te delf, verder te ondersoek, meer te ontdek van dit wat mooi en goed en waar in die klassieke teologie is.

Die belydenis van simfoniese harmonie in hierdie afdeling suggereer ook dat komplementering deel uitmaak van hierdie benadering. Die rede wil dus nie op 'n plat vlak alles in lyn met mekaar bring nie, maar wil onder die bewussyn van meerdimensionaliteit soek na sinvolle integrering.

Dit beteken nie dat daar om hierdie rede slegs bolangs geïntegreer kan word nie. Daar is reeds gewys op Strauss wat hierteen waarsku en stel dat innerlike reformasie van vakwetenskappe dan aan bande gelê kan word. Dit kan alleen gebeur as daar wel vasgehou word aan 'n bepaalde tipe fondasionele harmonie wat rekening hou met God se orde van en orde vir sy skepping. Uiteindelik wil die reformatoriese teologie aan die rede sy volle plek gun, maar dan die geheiligde rede en die rede in samehang met soveel ander aspekte van die werklikheid.

#### 4.9.2.3 Eksistensiële

Dit bring reeds die bespreking van ervaring na vore. Die reformatoriese teologie wil nie los staan van ervaring nie. Die eksistensiële komponent van die tipe reformatoriese teologie wat hier bedoel word, is alreeds in die eerste afdeling uitgewys. In hierdie verband is sekere insigte van die postmoderne filosofie wel belangrik. Ook die aard van ons ervaring word in 'n groot mate deur ons konteks bepaal. Die konteks wat dus ook 'n invloed op ons ervaring het, mag nie uit die oog verloor word nie. Tog is daar ook verskillende geaardhede binne dieselfde konteks wat verreken moet word. Mense reageer verskillend op dieselfde stimuli en daarom kan persoonlikheidstipes en denktipes nie geïgnoreer word nie. Beide die rede en die ervaring veroorsaak in die werklikheid dat daar telkens met nuwe vrae na die Skrif teruggekeer word, maar dan altyd so dat die Skrif begrondend is en die rede en ervaring wel 'n verhelderende en ook verdiepende funksie mag uitoefen ten opsigte van dit wat vanuit die Skrif verkondig word. SA Strauss (2002:252) verbind hierdie kwessie aan die verband tussen die algemene en besondere openbaring. Hy wys daarop dat wanneer die algemene openbaring 'n onafhanklike en outonome bron van kennis van God word, dit nodig is om opnuut Karl Barth se beroemde "Nee!" te bevestig. In die postmoderne konteks is dit 'n baie relevante woord. Hy wys egter daarop dat dit aan die ander kant nie ontken kan word dat die Bybel 'n algemene openbaring leer nie. "*Sola scriptura*" beteken daarom nie dat net die Skrif gelees moet word nie – dit is fundamentalisme en biblisme. Dit sou volgens Strauss geestelike verarming beteken. Dit beteken wel dat die Skrif die hoogste regter is van wat waar of vals is. Kontekstualiteit is dus vir hom 'n noodwendigheid wat met teologiese ewewigtigheid hanteer moet word. Venter (2007:214) stel dit helder as hy sê dat dit konkreet beteken dat daar vanuit die Trinitariese Godsleer 'n boodskap vloei en vanuit die konteks vrae na vore tree wat op heilsame interaksie behoort uit te loop.

Dit beteken dat ons ook met ons ervaring na die Skrif kan gaan om dit daar te toets, maar nou met inagneming dat ook ons ervaring gekondisioneer is. Aangesien dit deesdae meer ruitelik in die wetenskapsfilosofie erken word dat selfs ons wetenskaplike bevindinge gekondisioneer is,

beteken dit dat wat Heyns (1977:146) by geleentheid oor die verband tussen Skrif en wetenskap gesê het, ook gesê kan word van die verband tussen die Skrif en ons ervaring:

*... en tog het geloofswaarhede 'n begrondende invloed op wetenskaplike waarhede en lg. 'n verhelderende funksie ten opsigte van eersgenoemde.*

Aangesien dit in postmoderniteit makliker erken word dat selfs wetenskaplike waarhede gekondisioneer is, moet bygevoeg word dat afvallige wetenskap met bepaalde uitgangspunte d.m.v. induktiewe metodes by ander gevolgtrekkings kan uitkom as wanneer die uitgangspunte anders gekonfigureer was. Met ander woorde, die voorveronderstellings (wat dikwels ook met die konteks te make het), het reeds die rede en ervaring in 'n bepaalde rigting gerig. In so 'n geval sou die gevolgtrekkings binne 'n bepaalde konteks wel geldig en selfs koherent op grond van konsekwente redenasie en optrede vanuit die voorveronderstelling kon wees, maar tog nie noodwendig waar en wys nie. Dit sou verkeerd wees om met sulke resultate kontekstueel op grond van die rede en ervaring die boodskap van die Skrif te wil verdiep. Daarom is dit so noodsaaklik om ons rede en ervaring aan die Skrif ondergeskik te stel en ook die geskiedenis van Skrifinterpretasie in ag geneem. Dit kan net werklik nog effektief gebeur wanneer die *sola scriptura*-belydenis soos uitgespel in sy Tradisie I- benadering gehandhaaf word.

Die oorwegings wat verreken moet word is om die simfoniese harmonie, soos daar al in tyd en ruimte daaroor gesing is, in die oog te kry en daarom uiteindelik ook berekend saam te sing. Dit is bedoel om God, ons wêreld en ons eie ervaring deeglik te verreken. Hierdie reformatoriese weg is omvattender en meer Skrifgetrou as die postmoderne weg. Dit is 'n glorievolle, maar ook berekende aanspraak. Ons is nou gereed om hierdie berekende aanspraak saam te vat.

#### **4.10 SAMEVATTING**

Skoonheid wat bekoor en bekeer, het nie gearriveer nie. Daar wil indringender geken word, verder geëksploreer word. Dit beteken dus dat daar van heerlijkheid tot heerlijkheid beweeg sal word. Daarvoor is harmonie nodig — harmonie met God, maar ook harmonie in tyd en ruimte met hulle wat saam hierdie pad stap. 'n Koor wat in harmonieë sing, bevestig dat verskillende stemme deur meerdere individue 'n heerlijkheid bring wat net eenvoudig bo die individu of 'n bepaalde stemtipe uitstyg. Dit is hierdie tipe harmonie waarvoor hier betoog word: "... om saam met al die heiliges ten volle te begryp wat die breedte en lengte en diepte en hoogte is, en die liefde van Christus te ken wat die kennis oortref, sodat julle vervul kan word tot al die volheid van God" (Ef. 3:18-19).

Aan die hand van Sayers is gepoog om in hierdie fase te besin oor hoe dit wat as grammatika aangeleer is, sinvol te integreer sodat die onderlinge verbande in die taal aan die lig kom. In die



proses het dit duidelik geword dat daar meer verbande is as net die verbande in die Skrif self. Die verband van ons geloofstaal met God, die verband met die kerkgeskiedenis en die verband met die eie konteks blyk almal belangrike oorwegings te wees wanneer ons die onderlinge verbande van ons geloofstaal beter wil begryp ten einde beter te kan praat oor Hom wat op ons harte beslag gelê het.

Dit blyk dat veral een saak deeglike verantwoording vra in die postmoderne konteks wanneer daar van sinvolle integrering van ons geloofstaal sprake is. Dit het te doen met die sosiale konteks waarbinne ons integreer. Soos by die vorige afdeling, blyk dit ook hier dat die opgedateerde *sola scriptura*-belydenis belangrik is. Juis hierdie belydenis veroorsaak dat die sosiale kondisionering en die relativerende effek daarvan in postmoderne besinning self gerelativeer kan word. Die rede is dat die sosiale konteks se medeskeppende funksie in betekenisgewing van die Skrif hier uitgekien is as in lyn met die Tradisie II-benadering. Ook hier is dit Skrif én tradisie, nou die tradisie van veral die hede wat betekenis uitklaar. In opgedateerde formaat, aan die hand van Bakhtin teenoor Gadamer in die hedendaagse hermeneutiek, is bevind dat die *sola scriptura*-belydenis met sy Tradisie I-benadering 'n kardinale teenvoeter is om sosiale konteks nie te verabsoluteer nie, maar steeds met die beoordeling van die Skrif te bedien.

Oor die sosiale konteks se hegemonie in postmoderne besinnings moet vanuit hierdie afdeling ook 'n verdere paar opmerkings gemaak word. Dit is bevind dat die beklemtoning van sosiale konteks maklik die geskiedenis kan verwaarloos in die sin van verantwoording doen van wat aanleiding gegee het tot die posisie van 'n spesifieke groep se beskouing. Konsekwente benaderings hier erken ook dat dit nie kan nie, want ook hierdie geskiedkundige verantwoordings is sosiaal gekondisioneer. Dit laat egter die besef posvat dat meer nodig is as pan-sosiaal-kritiese oorwegings, indien daar nie in relativering en verlammeende irrationalisme geëindig wil word nie. Geskiedenis is baie belangrik om die bysiendheid van nie net 'n individu nie, maar ook 'n groep te help opklaar. Daarsonder is verskuilde belange en ideologiese tendense moontlik by enige groep, selfs — en dalk veral — die groep wat sosiale kondisionering die wagwoord maak. Juis om hierdie rede is die klassieke ortodoksie, en daarmee die geskiedenis daarvan, as geldige oorweging in die Tradisie I-benadering van die Protestantse *sola scriptura* so belangrik.

As die vorige afdeling Bybelse teologie aangewys het as die vakgebied wat by uitnemendheid geskik is om dit wat met skoonheid bedoel word, te ondersoek, wil hierdie afdeling die historiese teologie aanwys as die vakgebied by uitnemendheid om die harmonie waaroor dit hier gaan, te dien. Wie enigins vertrouwd is met die vaardighede wat vereis word in verantwoordelike geskiedenisondersoek weet dat hierdie vakgebied geensins lukraak gekies is nie. Soos die

Bybelse teologie bied dit 'n besondere invalshoek om die hele teologiese veld onder oë te neem. En omdat dit vanuit die aard van die vakgebied rekening moet hou met so baie faktore, bied dit die geleentheid om soveel beter in te sien hoe dat harmoniëring iets is wat met groot omsigtigheid aangepak moet word.

Een van die duidelikste voorbeelde hiervan het na vore gekom in die bespreking van *koördinerende harmonie*. Die harmoniëring tussen Bybelse teologie en sistematiese teologie bly een van die groot uitdagings in die teologie. In 'n sekere sin word alles hier gemaak of gebreek. Een van die beste wyses om dit met verantwoording te doen, is om die historiese teologie hier die fasiliteerder te laat wees. Die voorstelle wat uiteindelik gedoen is by die simfoniese harmonie hang baie sterk af van die begeleidende rol wat die historiese teologie daar speel met betrekking tot beide die ondersoek na die geskiedenis van die kerk, sowel as die kennisideale, sowel as selfs die geskiedenis van kontekste.

Die kontekstuele aard van ons denke kan of wil in hierdie studie glad nie ontken word nie. Wat egter wel ook hieroor in hierdie afdeling oor harmonie uitgewys is, is dat ook ons kontekstuele denke genadiglik gerelativeer mag word. Verdiepende besinning oor ons paradigmas kan juis daartoe bydra om beter begrip vir mekaar te hê, sowel as insig in die voorspelbaarheid van ons eie resultate. Dit help om effektief-krities te wees op die eie swakpunte, maar sonder om deelname aan die spel uiteindelik te ontmoedig. Dit wek ook verdiepte waardering vir hulle wat met 'n ander kombinasie van paradigmas wel skitterrend speel wanneer hulle binne die reëls van die spel (die klassieke ortodoksie) bly. Dit staan daarom in diens van wat genoem kan word *kontekstuele harmonie*.

Ook aan die oorweging van taal is, gegewe die postmoderne konteks, aandag geskenk, veral die kwessie van metaforiek en sosiale konteks in ons taal. Die keuse vir die analogiese modus en daarmee *analogiese harmonie* in onderskeid van die metaforiese beskrywings, is gekies as voorkeur wyse waarop taal nie los van, maar eerder in samehang met die logiese aspek van die werklikheid gehanteer word. Hierdie analogiese modus word dan ook voorgestel as die opdatering van die akkommodasie-leer van Calvyn en daarom 'n beter reformatoriese opsie. Dit het ook die gevolg dat in navolging van die taal van die Skrif gekies word vir 'n *fondasionele harmonie* maar dan nie in outonome sin nie.

In teenstelling met a-fondasionele en post-fondasionele gesigspunte, kies hierdie studie berekend om eerder van *fondasionele harmonie* te praat. Daarmee word vasgehou aan die reformatoriese kritiek teen die klassieke epistemologiese fondasionalisme, maar vind dit steeds nodig om op grond van die taal van die Skrif en in kritiek teen Kantiaanse opvattinge nie in die weë van die

genoemde alternatiewe op te gaan nie. Die bedoeling is om in hierdie voorgestelde weg van harmonie nie korrespondensie en koherensie teenoor mekaar op te stel nie, maar juis 'n harmonie te bepleit wat aan beide op Skrifmatige wyse reg laat geskied.

Dit geld ook vir die posisie wat ingeneem is met betrekking tot kritiese realisme. Die *krities-realistiese harmonie* waarvoor hier gekies word op voetspoor van die filosofie van Bhaskar en Dooyeweerd, wil aan beide die kritiese, sowel as die realistiese beklemtonings van ons benaderings vashou. Dit gaan hier om die werklikheidsbeeld wat in hierdie harmoniërende pogings veronderstel word en het definitiewe gevolge wanneer daar veral op die verband van harmonie tussen Skriftuur en natuur ingegaan word. Beide die realisme, sowel as die kritiese snykant, is hier in navolging van die filosofie van Bhaskar gehandhaaf. Realisme word op alle vlakke gehandhaaf — metafisies, moreel, hermeneuties, ens. Teenoor Kantianisme en met name die Nominalisme, hetsy in rasionalistiese of irrasionalistiese gewaad, is standpunt ingeneem dat daar buite ons 'n werklikheid is wat van God is en waarin Hy Homself aan ons geopenbaar het. Hierdie openbaring kan nie volledig nie, maar tog in waarheid geken word en al beter geken word. Die belydenis van die sondigheid en beperktheid van die mens en die neiging tot afgode wat hierdie realiteit aan bande wil lê, kan nie ontken word nie en moet daarom ook duidelik krities onder die loep kom. Slegs op hierdie wyse is innerlike reformasie van die vakwetenskappe en ook ons teologiese denke moontlik.

Dit is dus duidelik: Harmonie is iets wat op verskeie vlakke verantwoord moet word. In hierdie studie is dit in terme van *koördinerende harmonie*, *ortodokse harmonie*, *kontekstuele harmonie*, *fondasionele harmonie*, *krities-realistiese harmonie* en *analogiese harmonie* bespreek om die verskillende vlakke van integrering aan die orde te stel. Die bedoeling is uiteindelik om *simfoniese harmonie* moontlik te maak, waaroor daar 'n paar oefeningsnote laat hoor is. Soos by 'n simfonie-orke en 'n koor vra die harmoniëring van verskillende stemme harde werk, maar die uiteinde daarvan is al die moeite werd. En dit is juis hierdie harmonieë wat dit moontlik maak om met wysheid ondersoek in te stel na nuwe harmonieë in nuwe kontekste. Daarop word in die volgende afdeling ingegaan.

## DEEL II

### HOOFSTUK 5

#### WYSHEID

##### 5.1 INLEIDING

Die woord *wysheid* roep baie assosiasies na vore. Dit is gepas om met 'n paar klassieke gedeeltes uit die Skrif te begin. Hierin spreek die Christologiese begroning die belangrikste woord. Getrou aan die Skrif bely die reformatoriese teologie dat wysheid in Jesus Christus ons deel word. Paulus kan hieroor in 1 Kor. 1:30 sê:

*... Christus Jesus, wat vir ons geword het wysheid uit God en geregtigheid en heiligmaking en verlossing.*

Wat die Ou Testament betref, kan gewys word op die bekende omskrywing in Spr. 2:1-11:

*My seun, as jy my woorde aanneem en my gebooie by jou bewaar, sodat jy jou oor laat luister na wysheid, jou hart neig tot verstand; ja, as jy na die insig roep, na die verstand jou stem verhef, as jy daarna soek soos na silwer en dit naspeur soos verborge skatte, dan sal jy die vrees van die HERE verstaan en die kennis van God vind (want die HERE gee wysheid, uit sy mond kom kennis en verstand, en Hy bewaar hulp vir die opregtes, Hy is 'n skild vir die wat regskepe wandel deurdat Hy die paaie van die reg bewaak en die weg van sy gunsgenote bewaar); dan sal jy geregtigheid en reg verstaan en regverdigheid—elke goeie pad. Want wysheid sal in jou hart kom, en kennis vir jou siel lieflik wees; oorleg sal oor jou wag hou, verstand sal jou bewaak ...*

Wanneer die begrip *wysheid* in hierdie gedeelte in sy verband geneem word en boonop die stylfiguur van Hebreuse parallelisme in gedagte gehou word, word dit duidelik watter verwante begrippe sou kon help om wysheid te beskryf: verstand, insig, vrees van die Here, kennis van God, gawe van die Here, bewaring, geregtigheid, reg, regverdigheid, elke goeie pad, kennis, oorleg. Hiermee kan reeds raakgesien word dat woorde soos verstand, kennis en insig 'n bepaalde realisme veronderstel wat op die minste 'n bepaalde ongemak by sekere variasies van postmoderne teologie behoort te veroorsaak.

Uit bogenoemde blyk dat wysheid 'n gawe van die Here is, maar in ander gedeeltes soos Spr. 4:5-8 word die opgawe weer sterk op die hart gedruk:

*Verkry wysheid, verkry insig; vergeet nie en wyk nie af van die woorde van my mond nie. verlaat dit nie, dan sal dit jou bewaar; kry dit lief, dan sal dit jou bewaak. Die beginsel van die wysheid is: Verwerp wysheid en verwerp insig deur al wat jy besit. Hou dit hoog, dan sal dit jou verhoog; dit sal jou eer as jy dit omhels.*

Kidner (1964:13,15) beskryf die reikwydte en die transponeringspotensiaal van wysheid in besondere ryk bewoording. Hy stel dat wysheid sy handtekening op alles laat en dat dit ewe tuis is op die terrein van natuur sowel as kuns, van etiek sowel as politiek. Hy stel selfs dat in terme van die Skrif die temas van geskiedenis, wet, profesie en apokaliptiek almal in hierdie sleutel getransponeer kan word. Elders kan Kidner (1985:11, 12) ook gloeiende woorde oor die dinamiek en die fassinering van wysheid in die wysheidsliteratuur spreek:

*Where the bulk of the Old Testament calls us simply to obey and believe, this part of it ... summons us to think hard as well as humbly; to keep our eyes open, to use our conscious and our common sense, and not to shirk the most disturbing questions. ... This demand for thought presupposes a world that answers to thought. Not, to be sure, one that we hope to muster with our finite minds; but that is our limitation, not the world's; for if it is a creation, and the product of perfect wisdom, it will be in principle intelligible ... even when the arrogance of human thought has to be rebuked ... .*

Hierdie evaluering van Kidner dui op die klassieke veronderstelde realisme wat werksaam was in die ortodokse nadenke oor wysheid. Hierdie realisme was baie bewus daarvan dat ons weens ons beperkinge nie die werklikheid volledig kan deurskou nie. Tog het dit nie tot wanhoop of mistisisme gelei nie, soos wat tans in postmoderne konteks dikwels die geval is. Dit het wel gelei tot nederige onderwerping aan Hom wat alles deurskou. Hierin is reeds die buitelyne van 'n krities-realistiese verstaan werksaam, dog sodanig, en dit is belangrik, dat die realisme daarvan juis geëer en nie gerelativeer word nie. Myers (1989:35,36) redeneer vanuit hierdie feit dat die wysheidsliteratuur ons daaraan herinner dat die realiteit van God se wet ingeprent is in die hele struktuur van die skepping. Hy staan dus sterk op die belydenis van die algemene openbaring en wys ook daarop dat kultuur deur die Skrif geag word as 'n verlenging van die skepping. Met ander woorde, dit vorm deel van die algemene openbaring. Hy trek die volgende insiggewende verbande tussen kultuur en skepping:

*It is, after all, fabricated by created (if fallen) human nature and created (if fallen) human will, interacting with the necessities of living in the created (if fallen) world. The demand of Scripture to pursue wisdom by reflecting on revelation in creation (as well as in the Word) requires that we spend some time pondering human culture. We should 'consider' the jaded television producer and the screaming fans of Michael Jackson, even as we consider the ant and the lilies of the field.*

Dit is dan hierdie opwindende moontlikheid om alle fasette van beide die natuur sowel as die kultuur deur middel van wysheid te betrag waaroor dit in hierdie afdeling gaan. Die bedoeling is om voor die aangesig van God te beproef en te beleef wat waar, mooi en goed is. Dit is hierdie opwindende moontlikhede wat aansluit by Sayers se derde fase van die Trivium-model. Hierdie fase word by Sayers retoriek genoem. Ons is nou gereed om Sayers se verbande wat sy met die vorige twee fases lê, in terme van haar weergawe van die taalbeeld aan te hoor.

## ANALOGIE MET SAYERS

In die eerste fase word die struktuur van die taal geleer, hoe dit saamgestel word en hoe dit werk. In die tweede fase word stilgestaan by hoe om die taal te gebruik en akkurate stellings te maak en misvattinge uit te ken. Dit bring Sayers ([1947]1991:150) by die beskrywing van die derde fase in terme van die taalbeeld:

*Thirdly, he learned to express himself in language — how to say what he had to say elegantly and persuasively.*

Dit gaan dus in hierdie derde fase om elegante en oortuigende uitdrukking van dit waarmee kennis gemaak is en waaroor insig ontwikkel is. In terme van die titel van hierdie studie: Wat bekoor het en waaroor daar simfoniese harmonieë ontwikkel het, word nou geprojekteer en in interaksie gebring met die hele lewenswerklikheid. Dit is interessant om daarop te let dat dit juis hier is waar Sayers in haar konteks aantoon dat die herontwaking van die verbeelding by die tiener die besef bring dat logika en rede op sigself ongenoegsaam is om die menslike ervaring te vervat. Daar is nuwe vistas en horisonne, nuwe kontekste vir poëtiese verbandlegging wat die logika en rede inspan, maar dan so dat dit deel van baie ander aspekte word en juis so tot volle bloei kom. Hierdie poëtiese fase is beslis verbeeldingryk en Sayers ([1947]1991:161) beskryf dit ook aangrypend as die deure van die voorraadhuis van kennis wat oopgegooi word om dit binne nuwe kontekste te beskou en nuwe sinteses te vorm. Sayers wys in hierdie fase op die interrelasie van kennis, ja die eenheid van alle kennis en dat juis die “mistress science”, verwysend na teologie, hiervoor uitnemend geskik is:

*It would be well, I think, that each pupil should learn to do one, or two, subjects really well, while taking a few classes in subsidiary subjects so as to keep his mind open to the inter-relations of all knowledge. Indeed, at this stage, our difficulty will be to keep "subjects" apart; for Dialectic will have shown all branches of learning to be inter-related, so Rhetoric will tend to show that all knowledge is one. To show this, and show why it is so, is pre-eminently the task of the mistress science.*

Sayers is dus van mening dat juis die teologie eenheid van kennis tussen alle velde aandui. Die teologie verskaf sin en ’n ontologiese eenheidsvisie aan hierdie derde en laaste fase wat sy retoriek noem. Dit is ’n bekende feit dat die “Classical School”-beweging hierdie laaste fase van Sayers dikwels met die woord “wysheid” beskryf (vgl. Bluedorn & Bluedorn 2001:101). Ook in dié studie sal hierdie kulminerende punt as wysheid beskrywe word. Dit gaan hier om die eksistensiële kennis wat deur insig verdiep het, nou met wysheid te kan toepas op die werklikheid wat voorhande is. Anders gestel — in terme van die getransponeerde terme: Dit gaan oor die eksistensiële ontdekking van die skoonheid van die evangelieboodskap, wat aan die hand van insig in die harmoniërende verbandlegging hieroor in die geskiedenis nou in nuwe

verbande en kontekste wil losbars om nuwe simfoniese en doksologiese klanke in woord en in daad te laat hoor.

## WYSHEID EN POSTMODERNE TEOLOGIE

Wat insiggewend is, is dat die rol van wysheid ook in die postmoderne teologie opnuut waardeer word. Met verwysing na die sogenaamde “Younger Evangelicals” toon Webber (vgl. Webber 2002:102) aan dat hierdie herwaardering juis plaasvind in reaksie teen rasionalisme met die bedoeling dat die beskrywing van wysheid beter diens kan doen om op ’n holistiese benadering te wys. Dit word enersyds aangebied as beskrywing van die enigste filosofie wat werklik saak maak en wat die ware bedoeling van filosofie honoreer. Webber (2002:102) haal vir Hadot aan wat dit so verduidelik:

*For the ancients, the mere word philo-sophia – the love of wisdom – was enough to express this conception of philosophy.*

Andersyds word dit ook as beskrywing aangebied as die alternatief op die rasionalistiese vereensydiging wat in ons denke plaasgevind het sodat dit spesifiek gaan oor die “kuns om te lewe”. Die gedagte hieraan val goed op die oor, maar binne postmoderne klimaat kan dit maklik verval tot ’n gonswoord wat eintlik maar vaag bly en bloot ’n sinoniem of handlanger vir holisme word. Hierdie studie wil reformatories en met behulp van Sayers se model bewustelik poog om vergelykend en kontrasterend met postmoderne benaderings aan te toon hoe die wysheid waarvan hier sprake is in definitiewe verbande met die skoonheid en harmonie van die teologie tot ontluiking kom.

Hiervoor sal dit nodig wees om eerstens te let op die vennote van wysheid — teologie en dit wat nog altyd die liefde vir wysheid genoem is: filosofie. Daarna sal daar voortgegaan word om kultuur as milieu waar wysheid gevra word, te ontleed. Dit bring dan groter gereedheid om die spesifieke konteks van die kultuur waar wysheid gevra word, te ondersoek: die postmoderne kultuur. Daarna sal daar oorgegaan word om ondersoek in te stel na hoe Christene met wysheid in kulture, hier spesifiek die postmoderne kultuur, in interaksie is. Uiteindelik sal ’n bepaalde modus vir wysheid in die teologie gekies word waarby daar dan ook voorstelle gemaak en voorbeelde gegee word van hoe dit mag help om met egte wysheid in diens van die koninkryk van God te staan.

## 5.2 VENNOTE VAN WYSHEID: FILOSOFIE EN TEOLOGIE

Sayers verwys na teologie as die “mistress science”. Hiermee suggereer sy ’n duidelike band tussen teologie en wysheid. Dit is ’n bekende feit dat teologie in die Middeleeue bekend gestaan

het as koningin van die wetenskappe (*regina scientiarum*). Dit is net so 'n bekende feit dat daar 'n ander groot aanspraakmaker is wat met wysheid in verband staan en wat reeds in die benaming op liefde vir wysheid aanspraak maak — filosofie. Filosofie word met woorde soos “geheelblik” en “totaliteitsvisie” in verband gebring. Sekere vorme van postmoderne teologie gaan egter bewustelik eerder met die woord wysheid om as beter beskrywing van wat ware filosofie — liefde vir wysheid (*philo-sophia*) — nog altyd eintlik was. Dit bring mee dat die onderlinge verbande van wysheid, teologie en filosofie duidelik aan die orde moet kom alvorens daar verder gegaan word.

## 5.2.1 VERBAND TUSSEN TEOLOGIE EN FILOSOFIE

In hierdie studie het dit alreeds sedert die eerste afdeling duidelik geword dat die teologie so maklik naïef in bepaalde filosofiese vaarwaters kan swem. Daar is gewys op diepliggende filosofiese paradigmas waarbinne ons onvermydelik asemhaal. Strauss (1991a:6-11) maak selfs die uitspraak dat wanneer daar probeer word om te stel wat die teologie nou eintlik is, die teologie alreeds filosofies werksaam is. Aan die ander kant kan dit maklik gebeur dat 'n filosofiese sisteem teologies naïef mag wees en nie die diepste godsdienstige grondslae van die hart in ag neem nie. Dit is in hierdie studie ook aan die lig gebring dat die verband tussen Skrif en teologie in die praktyk maklik tot ontsporing kan lei indien die filosofie toegelaat word om saam op sy eie voorwaardes oor God te praat.<sup>172</sup>

Die ou debat tree hiermee weer na vore, naamlik wie nou eintlik in wie se diens is. Is die teologie die koningin van die wetenskappe, of nie? Daar word vervolgens weereens eerstens by postmoderne weergawes stilgestaan, waarna daar gekyk word na reformatoriese alternatiewe.

### 5.2.1.1 Postmoderne Weergawes

Die standpunt van Grenz (2000:220-244) wat in die eerste afdeling aangehaal is kry eerste aandag.<sup>173</sup> Grenz kies teen die modernistiese benadering waar teologie as een van die wetenskappe met bepaalde metodiese reëls werk, sowel as die Middeleeuse model waar die teologie as die koningin van die wetenskappe beskou is. In die benadering wat hy voorstaan, word die hele wetenskap nou self teologie.

In die voorgestelde model werk die teologie begrondend in op alles. Die manier waarop Grenz sy saak stel, gee egter die indruk dat noodsaaklike onderskeide nie meer werklik gehandhaaf bly nie. Die belangrike onderskeid tussen Skepper en skepping vervaag. Dit lyk verder of die

---

<sup>172</sup> Vgl. 2.4.1.

<sup>173</sup> Vgl. 2.15.2.



wetenskap gesakraliseer word op so 'n wyse dat die onderskeid tussen besondere en algemene openbaring vervaag. Dieselfde problematiek tree ook na vore in Van Huyssteen se postfondasionele model.<sup>174</sup> Meylahn (2006:988-989) se trotse verdediging van Van Huyssteen se interdisiplinêre benadering asook sy beweegredes suggereer 'n wegval van die onderskeid tussen algemene en besondere openbaring. Let ook op die konstruksionisme in die volgende aanhaling sowel as die feit dat die teologie as een van baie ander dissiplines in 'n multidisiplinêre algemene genade-benadering ingespan word:

*There are certain localized constructions of reality which are localized perspectives of reality. If one would bring these different perspectives which are aware of their constructedness, but which are also approximate truths, into dialogue with each other, a fuller picture of truth is bound to be found. The local needs to be challenged and augmented by the global. All knowledge, which includes science, sociology, psychology and theology, is constructed, so that none of these epistemic disciplines has privileged access to reality. Therefore, the hope that inspires postfoundationalism is that if these different epistemic disciplines are in dialogue with each other, a fuller picture of reality might be constructed from the differing perspectives and therefore the different disciplines need each other – thus making multi-disciplinary work absolutely crucial. A new larger temple is constructed that brings together the building material, the insights and root metaphors of all the different disciplines, and thus provides hope that our research is actually part of a process to seek knowledge and better understanding of our experiences and “reality”. In a sense we can say a transversal (Van Huyssteen 2005) temple has been created that incorporates all the different smaller local temples into one research community.*

Wanneer die uiteindelige “tempel” na vore tree wat gebou blyk te wees op evoluerende uitgangspunte, is dit 'n vraag of die algemene openbaring ten koste van die besondere openbaring werkzaam is. Dit vind plaas omdat in sowel Grenz as Van Huyssteen en Meylahn se benadering, die onderskeid tussen Teks en konteks — besondere en algemene openbaring, nie werklik gehandhaaf bly nie. Derhalwe verrig die Woord nie meer 'n openbarende en kritiese funksie (*sola scriptura*) nie, maar hoogstens 'n medebepalende funksie.<sup>175</sup> So kan *sola scriptura* geleidelik verander na *sola cultura*. Hierdie onderskeid is reeds in vorige afdelings behandel en die gevolge hiervan word hier duidelik sigbaar as 'n postmoderne variant wat skadelik op 'n teologie van die Woord inwerk. Die vennote van wysheid — teologie en filosofie word hier hanteer op 'n wyse dat daar wel nog van vennote sprake is, maar dan vennote van immanensie-filosofie. Binne hierdie benadering word die onderskeid tussen Woord en wetenskap, besondere openbaring en algemene openbaring, te vloeibaar. Die besondere en algemene openbaring kan nooit van mekaar geskei word nie, maar moet altyd onderskei word as daar nie op 'n nuwe wyse teen die uitgangspunt van *sola scriptura* ingegaan wil word nie. Die belangrike vraag is

---

<sup>174</sup> Vgl. 4.7.2.1.

<sup>175</sup> Vgl. 2.6.1; 2.15.5 en 4.6.2.3 vir kritiek op Tradisie II-benaderings wat berus op medebepalende funksie.

natuurlik of daar reformatoriese benaderings is wat die vennootskap tussen teologie en filosofie beter uiteensit.

### 5.2.1.2 Dooyeweerd se Wysbegeerte van die Wetsidee

Dooyeweerd se Wysbegeerte van die Wetsidee gaan nie uit van immanensie-filosofie nie, maar soek bewustelik die laaste sekerheid buite die mens in God. Dooyeweerd onderskei dan ook drie basiese grondmotiewe in die geskiedenis wat as uitgangspunte van immanensie-filosofie gebruik is. Dit stel hy teenoor die grondmotief van skepping-sondeval-verlossing wat in staat is om die ander grondmotiewe se dualismes te deurbreek. Hier gaan dit om die radikale werking van God wat inwerk op die hart van die mens, die hart wederbaar en so 'n nuwe religieuse grondmotief verskaf waarin daar gesoek word om alle strukture in die skepping in 'n God-erende rigting te vernuwe. Hierdie strukture is deur God gegee en is onvermydelik.<sup>176</sup>

Vanuit die kringe van Dooyeweerd word sterk standpunt ingeneem teen die sogenaamde teo-ontologie wat sou plaasvind wanneer die teologie as koningin van die wetenskappe gehanteer word. Volgens hierdie standpunt sou die teologie dan op naïewe wyse gebruik maak van die kategorieë wat net filosofies onderskeidend gebruik kan word en dit dan boonop terug projekteer op filosofiese samehange en verbande. 'n Voorbeeld hiervan is byvoorbeeld wanneer Strauss (1991b:39-41) beswaar maak teen die wyse waarop Potgieter die eenheid en veelheid in die drie-enige God gebruik om eenheid en verskeidenheid in die skepping te begrond.<sup>177</sup>

In teenstelling met teo-ontologie kan daar egter ook onto-teologie gepleeg word. Dit vind plaas wanneer die filosofie op sy eie voorwaardes oor God wil praat (vgl. Westphal 2001) en in die proses spekulatief en onaangeraak praat oor Hom wat, soos Pascal dit uitgedruk het, nie die god van die filosofe is nie, maar die God van Abraham, Isak en Jakob. Dit is in hierdie studie ook uitgewys as 'n wesenlike gevaar wanneer Skrif en teologie deur 'n filosofiese proses van mekaar verwyderd raak.<sup>178</sup>

'n Subtiele vorm van laasgenoemde gevaar blyk selfs in die filosofie van Dooyeweerd en sy navolgers nie uitgesluit te wees nie. Die teologie funksioneer as wetenskap van een van die werklikheidsaspekte, naamlik die pistiese, maar is nie méér as dit nie. Soos alle ander

---

<sup>176</sup> Vgl. 2.8 om iets van hierdie benadering beter te begryp. Let ook op die skema van Smith in 5.2.1.4 asook Van der Walt se benoeming van die aspekte van die werklikheid waarmee Dooyeweerd werk by 5.3.2. Vir 'n dinamiese resente verwerking hiervan, vgl. Strauss (2009) se *magnum opus: Philosophy: Discipline of the Disciplines*.

<sup>177</sup> Hierdie kritiek, indien dit aanvaar word, kry nuwe relevansie in die postmoderne teologie waar die struktuur van die Drie-eenheid gebruik word om postmoderne praktyke te begrond. So byvoorbeeld is die beskuldiging in hierdie kritiek dat dit ten diepste filosofiese onderskeidings is wat in die teologie gebruik word en wat byvoorbeeld appelleer op getal (eenheid en pluraliteit) en die sosiale aspek (gemeenskap). Hierdie filosofiese onderskeidings word dan vanaf die Drie-eenheid op teo-ontologiese wyse teruggeprojekteer op filosofiese besinning.

<sup>178</sup> Vgl. 2.4.

werklikheidsaspekte bied dit wel 'n toegangspoort om oor die hele werklikheid te spreek, maar dan altyd as een van die aspekte van die werklikheid naas andere wat almal ook vanuit die wedergebore hart 'n toegangspoort is om oor die hele werklikheid te spreek.

Die probleem met hierdie werkswyse is dat daar hiermee by iemand soos Dooyeweerd 'n tipe mistisisme te bespeur is (vgl. Friesen 2003:internet; Smith 2004:174-175), aangesien die wedergebore hart die spilpunt word waarom alles draai. Die aangegrepenheid deur God in die hart van die wedergebore mense word die basis waarop die hele filosofie dan verder vernuwend soek om elke struktuur in die regte rigting na God toe in te rig, maar met weliswaar min insette van die Skrifopenbaring self. In hierdie benadering bly die teologie bloot net een van die werklikheidsaspekte wat onder die pistiese dimensie funksioneer, naas vele ander werklikheidsaspekte. Kock (1975:239), 'n sterk ondersteuner van Dooyeweerd se benadering, het oor die fundering van die teologiese wetenskap in die filosofie ernstige besware. Hy kon selfs stel dat dit al meer 'n gewetesak geword het. Hy is dit eens met Dooyeweerd dat 'n Christelike wysbegeerte nie op teologiese fundamente gebou moet word nie, maar vind die omgekeerde ook uitermate problematies.

Dit is dan ook presies hierdie benadering wat groot verskilpunte veroorsaak het tussen iemand soos Dooyeweerd en Van Til (vgl. Geehan 1980:92 e.v.) en nader aan huis, Dooyeweerd en Stoker (vgl. Stoker 1941:140-149; Schulze 1994:473-490). Daar sal kortliks gelet word op Stoker se waarderende kritiek en alternatief.

### 5.2.1.3 Stoker se Alternatief: Wysbegeerte van die Skeppingsidee

Stoker sien die teologie nie bloot as vakwetenskap nie, maar erken ook dat daar 'n nou band tussen teologie en filosofie is wat onontbeerlik is. Hy verkies om eerder van 'n vrye wisselwerking te praat. Hierdie standpunt ontwikkel hy mede as gevolg van die debatte in Nederland wat ontstaan het tussen teoloë en filosowe - Hepp en sy leerlinge (D Prins, BJ de Klerk en FJM Potgieter) en Dooyeweerd en Vollenhoven. Stoker is van mening dat die filosofie by Hepp nie tot sy reg kom nie en dat die teologie by Dooyeweerd nie tot sy reg kom nie (vgl. Schulze 1994:CD).

Stoker (1967:225) onderskei in sy alternatief op die volgende wyse:

*... ons [moet] eerstens onderskei tussen God en kosmos (Skepper en skepping) én tussen die kosmos as totaliteit en die kosmos as radikale verskeidenheid. Tweedens moet ons die verband tussen God en die kosmos (as totaliteit van die verskeidenheid) én tussen die totaliteit en die verskeidenheid van die kosmos in die oog hou. Hiervolgens kan ons onderskei tussen Teologie, Wysbegeerte en Vakwetenskap.*

Die gevolg van hierdie uiteensetting is dat Stoker onderskei tussen drie *terreine* (God, kosmiese totaliteit en kosmiese verskeidenheid) en daarop gefundeer die drie genoemde *blikrigtings* (Teologie, wysbegeerte en vakwetenskap). Dit het tot gevolg dat Stoker enersyds sterk kan onderskei tussen die terreine, maar andersyds ook weer deur middel van die verskillende blikrigtings samehang tussen God, kosmiese totaliteit en kosmiese verskeidenheid in ag neem. So is die wetenskappe wel onderskeibaar, maar nie isoleerbaar nie en word daar dus met 'n drieërlei blikrigting gewerk: (1) na God; (2) na die kosmiese totaliteit, en (3) na 'n besondere gegewe in die kosmos (vgl. Schulze 1994:CD).

Die basiese kritiek teen Stoker asook Dooyeweerd binne postmoderne konteks word goed saam gevat in 'n artikel van Kroeze (vgl. 2001:639-653). Haar hoofbeswaar gaan oor die objektivisme wat sy by beide Dooyeweerd en Stoker bespeur en in die lig van nuwere wetenskapsteorieë nie aanvaarbaar vind nie. Kroeze wil juis wegkom van die subjek-objek skema wat na haar mening in die objektivisme van Dooyeweerd en Stoker juis nie gebeur nie. Sy wys daarop dat 'n mens nie die realiteit van binne uit kan bestudeer sonder om distorsies aan te bring nie (vgl. Kroeze 2001:643). In die proses laat blyk Kroeze egter dat sy self nie uit die subjektivistiese dilemma is nie. Wanneer sy stel dat wetenskap, waarheid en teorie alles menslike produkte en konstruksies is, is dit tog iets wat daarom self ook 'n konstruksie is aangesien sy erken dat daar nie van buite af uitsprake gemaak kan word nie. Haar stelling oor konstruksies bevestig verder die moderne Nominalisme wat invloed op haar denke uitoefen (vgl. Strauss 2002c:226). Kroeze laat verder die invloed en normatiewe aard wat haar denke beheers duidelik blyk as sy veralgemeende veroordelende uitsprake maak oor die patriargale denke van die Skrif

Kroeze se kritiek is dus produk van die immanensie-filosofie, iets wat juis in die wysbegeerte van Dooyeweerd en Stoker as onhoudbaar afgewys word. Stoker stel byvoorbeeld dat die uitweg uit immanentisme is om die staanplek buite die mens in God self te anker. Op hierdie weg stel hy dan dat die sleutel om die kosmos te oorsien, gesoek moet word in iets wat buite die kosmos is en tog nie probeer om God self te wees nie. Drie beginsels is volgens hom gegee wat die radikale onderskeid tussen God en kosmos na vore bring en gevolglik vir die filosofie as buite-kosmiese Archimedespunt kan dien: die openbaringsbeginsel, wetsbeginsel en skeppingsbeginsel. Die vraag is volgens Stoker watter sleutel voorrang verdien (vgl. Schulze 1994:CD).

Stoker het in sy tyd wel waardering vir die alternatiewe Christelike wysbegeertes wat God en kosmos radikaal onderskei en wat die openbaring (Bavinck) of die wetsidee (Dooyeweerd en Vollenhoven) as uitgangspunt neem. Hy is egter van mening dat dit nog te eng deurdink is. Daarom kies hy in die lig van sy bogenoemde uiteensetting eerder vir die skeppingsidee om die volgende redes (vgl. Schulze:CD):

*Ons het beide wysbegeertes ... nodig, maar moet opklim tot 'n nog meer bevredigende wysbegeerte, wat sowel die van Bavinck as die van Vollenhoven en Dooyeweerd omvat en bowendien nog gee, wat hierdie wysbegeertes op grond van hulle respektiewelike argimedespunte nie kan gee nie – 'n wysbegeerte wat die openbaringsbeginsel en die wets-idee as grondlegend erken, maar hulle beide nog dieper fundeer op daardie argimedes-punt, wat die mees omvattende is, die skeppingsidee, in Genesis 1 vers 1. Die skepping immers omvat openbaring en wet, maar is meteen meer as openbaring en wet (afsonderlik en saam geneem).*

Stoker maak dus aanspraak daarop dat sy benadering juis die winspunte van die Wysbegeerte van die Wetsidee en Openbaringsidee kan vervat. 'n Verdere amendement van Smith op Dooyeweerd – iemand wat in die huidige postmoderne konteks van die een-en-twintigste eeu met inagneming van die reformatoriese wysbegeerte hiermee worstel – verdien ook aandag.

#### 5.2.1.4 Smith se RO Amendement

Smith (2004:174-179) wat self deeglik in die wysbegeerte van Dooyeweerd onderlê is en selfs betrokke was by 'n heruitgawe daarvan, is van mening dat daar inderdaad 'n leemte in die Dooyeweerd-skool se benadering is. Hy is van mening dat die benadering van die Radikale Ortodoksie se denkskool hierin 'n belangrike bydrae lewer om te wys hoe teologiese sake soos die inkarnasie en die Drie-eenheid 'n beduidende rol kan speel in al die werklikheidsaspekte wat onder die loep kom. Die voorstel wat Smith aanbied, is dat daar in die handige filosofiese opset van Dooyeweerd onderskei moet word tussen twee tipes teologie wat hy teologie<sup>1</sup> en teologie<sup>2</sup> noem. Hiervolgens funksioneer teologie<sup>2</sup> dan wel in die pistiese aspek, maar teologie<sup>1</sup> dien as konfessionele begroning van die filosofie as totaliteitswetenskap met onvermydelike konsekwensies vir die ontologiese en epistemologiese uitgangspunte. Skematies (vgl. Smith 2004:177) lyk dit so:

Wiskunde Numeriese Aspek	Ander spesiale Wetenskappe Ander aspekte	Regstudies Regsaspek	Etiek Morele aspek	Teologie <sup>2</sup> Pistiese aspek
Metodologie: Die filosofie van Wiskunde	Metodologie: Die filosofie van ander wetenskappe	Metodologie: Die filosofie Van Regte	Metodologie: Die filosofie van etiek	Metodologie: Die filosofie van teologie
Filosofie: Ontologie, Epistemologie, Verhouding tussen die totaliteit van aspekte				
<b>Grondmotief (Fundamentele godsdienstige oortuigings): Teologie<sup>1</sup></b>				

**Tabel 3**

Daar word met hierdie voorstel van Smith akkoord gegaan. Of dit deur stoere Dooyeweerdiane aanvaar sal word, is te betwyfel. Dit sou vir hulle neerkom op naëwe kompromie. Tog kry die inspraak van die Skrif hierdeur 'n groter plek. Die feit dat hierdie benadering verder juis probeer rekening hou met die bydrae van die Radikale Ortodoksie, maak dit 'n voorstel waarvoor daar 'n oor binne die postmoderne teologie behoort te bestaan.

### 5.2.2 GEVOLGTREKKING

Aangesien hierdie studie die primaat van die Woord onopgeefbaar ag, maar sonder om die algemene openbaring te ontken, kies hierdie studie vir die weergawes van Stoker en Smith. Dit beteken nie dat daar nie met groot waardering gebruik gemaak word van die insigte van die Wysbegeerte van die Wetsidee nie. Hierdie hele studie is getuigenis daarvan. Daar is wel op hierdie punt 'n bepaalde voorbehoud waarin bevestiging gevind word as daar gelet word op die reaksies van gewaardeerde figure soos Van Til, Stoker en Kock. Op hierdie reformatoriese weg wil hierdie studie dan teologie en filosofie as vennote van wysheid sien, op voorwaarde dat dit nie in die hand speel van korrelasie-teologie of immanensie-filosofie nie. Dit gaan nie soseer of teologie en filosofie vennote is nie, maar eerder oor die vraag op watter wyse. Dit kom duidelik in Smith se skema na vore. Sy skema sou byvoorbeeld ook gebruik kon word om te verklaar hoe die Islam-geloof op dieselfde skema sou inwerk en watter gevolge dit sou hê.

Teologie kan daarom nie in die werklikheid betrokke wees sonder gebruikmaking van die filosofie nie. Al wat dan gebeur is dat daar met retrospeksie besef word dat dit onbewus en naïef in elk geval gebeur het. 'n Bewuste keuse en gebruikmaking van 'n bepaalde reformatoriese model wat die vennootskap tussen teologie en filosofie uitspel, is waarskynlik ook die beste wyse waarop daarteen gewaak word dat teologie nie in die naam van die soeke na relevansie bloot in korrelasie-teologie verval en die heersende filosofiese klimaat eintlik die toon laat aangegee nie.

Dit is waarom dit in hierdie studie ook noodsaaklik is om die denk- en doenstrukture van postmoderniteit deeglik te peil, sodat daar gewaak kan word om nie onsalig onbewus in die teologie mee te swem in die stroom van die eie tyd nie. Veral in hierdie fase van praktiese wysheid word dit gebiedend noodsaaklik om postmoderniteit in verdere detail te beoordeel. Voordat daar voortgegaan word om hierdie klimaat van postmoderniteit te evalueer, is dit eers nodig om 'n breër perspektief op kultuur in die algemeen te hê as die milieu waarin wysheid benodig word.

### 5.3 DIE MILIEU VAN WYSHEID: KULTUUR

Van der Walt (1999:56) wys daarop dat daar oor die algemeen 'n breër en 'n smaller beskrywing van kultuur is. Die smaller beskrywing gaan meer oor kultuur as versiersuiker – 'n tipe beskawingsafroning — op die koek van die lewe, terwyl die ander beskrywing baie omvattend is en die raamwerk vir alle denke en handel bied. Laasgenoemde beskrywing, sê Van der Walt, is die beskrywing wat hedendaags meer veld wen.

Dit is ook die tipe beskrywing waarmee daar in hierdie studie gewerk sal word. Om 'n omvattende definisie van kultuur daar te stel, kan baie tegnies raak. Meyers (1989:27, 28) wys tereg daarop dat 'n omvattende beskrywing maklik baie sê, en tog ook nie veel sê nie. Dit gebeur veral wanneer die definisie wel baie sê oor wat dit is, maar nie veel oor wat dit doen nie. Van der Wateren (1979:45, 46) gaan uitvoerig op verskillende kultuurstudies in en toon aan dat baie faktore 'n rol speel in die beskrywing van kultuur. Hy wys onder meer op die geloofsdimensie wat ondersoek word, die omgewing self, asook menslike gedrag. Hy onderskei verder tussen fenomenologiese, funksionalistiese en behaviouristiese benaderings. Hy maak ook melding van benaderings wat meer met 'n psigologiese onderbou werk, asook benaderings wat nader ingaan op 'n bepaalde volkskultuur. Van der Wateren (1979:5, 49) wys verder uit dat dit ten diepste om basies twee tipe benaderings in gesaghebbende werke gaan wat met voorwetenskaplike benaderings te make het: 'n neutralistiese en 'n Christelike kultuurbeskouing. Hy wys hiermee saam ook uit dat twee elemente duidelik in enige kultuurbeskouing verreken moet word: die voorwetenskaplike uitgangspunt wat die beligtingshoek bied waarvandaan daar op die onderwerp gefokus word, en andersyds die materiaal self wat deur wetenskaplike beredenering en ontleding beskou word. Juis hierom maan hy teen 'n benadering wat te veel antropologies gekleur is en nie al die materiaal van kultuur verreken nie.

Hierdie opmerkings van Van der Wateren help om hierdie studie te oriënteer. Die volgende punte kristalliseer uit sy opmerkings as basiese oorwegings:

#### 5.3.1 DIE VOORWETENSKAPLIKE UITGANGSPUNT

Daar sal in hierdie studie nie voorgegee word om neutraal te wees nie. Binne postmoderne klimaat is hierdie uitgangspunt meer vanselfsprekend. Ten tye van Van der Wateren se studie was die modernisme met sy aanname van neutralisme nog sterker in swang. Insiggewend genoeg het Van der Wateren toe al die grondslae daarvan uit reformatoriese perspektief uitgedaag. Daar is nog steeds diegene wat voorgee om objektief te wees. Die meerderheid studies in postmoderne klimaat erken egter ten regte dat die nie-neutrale uitgangspunte eerder eerlik op die tafel geplaas

moet word. Hierdie studie wil dan ook onbeskaamd vanuit Christelik-reformatoriese vertrekpunte die kwessie van kultuur ondersoek.

Van der Wateren neem onder andere die twee gesaghebbendes in reformatoriese kringe onder die loep, nl. Abraham Kuyper en Klaas Schilder. Hy is van mening dat hulle nog te veel net antropologies besig is en dit voel Van der Wateren as 'n leemte aan (vgl. 1979:33). Hy vind egter heelwat aanklank by Henry van Til se aanpak (vgl. 1959:38, 44), 'n aanpak wat Carson (2008: 81) beskrywe as 'n middeweg tussen Kuyper (wat van die algemene genade uitgaan) en Schilder (wat vanuit die kultuurmandaat sy vertrekpunt neem). Henry van Til (1959:69) se werk sal daarom ook hier as uitgangspunt vir die kultuurbeskouing gegee word:

*The term culture has meant many things to many people. In this book I use the term to designate that activity of man, the imagebearer of God, by which he fulfills the creation mandate to cultivate the earth, to have dominion over it and to subdue it. The term is also applied to the result of such activity, namely the secondary environment which has been superimposed upon nature by man's creative effort.*

In hierdie beskrywing wys Van der Wateren (1979:1) die volgende belangrike momente uit: (1) die voorwetenskaplike uitgangspunt, (2) die verskillende vertolkings van die term *kultuur*, (3) die menslike aktiwiteit (4) as God se beeldraer en (5) dat die resultaat uitloop op 'n tweede omgewing in die natuur. Dit is dan juis hierdie tweede omgewing wat hier verder aandag vra. Die eerste groot vraag is: Waarop moet daar spesifiek gelet word in die evaluering van 'n kultuur?

### 5.3.2 DIE MATERIAAL WAARNA GEKYK WORD

Van der Wateren waarsku dat kultuurstudies te maklik net antropologies gekleur is. Op sigself is dit nie noodwendig 'n probleem nie, aangesien dit help om die fokus te verskerp op die mens wat die kroon van die skepping is, die een wat by uitnemendheid gewillig en onwillig besig is om die natuur tot kultuur te omskep. By die mens self onderskei Van der Wateren ook tussen die gedrag van die mens en die geloof van die mens, wat reeds laat besef dat die mens op sigself 'n rykdom van materiaal bied en wat as sleutelfiguur nie ter syde gestel kan word nie. Andersyds kan die antropologiese fokus 'n probleem word as daar na die mens in isolasie gekyk word. Van der Wateren wys dan ook op die omgewing en sy materiaal waarna in diepte gekyk moet word.

Om iets van hierdie omgewing en sy vonkelende dinamiek te begryp, is die beskrywing van kultuur wat by Myers (1989:34) gevind word, waardevol:

*It is ... a dynamic pattern, an ever-changing matrix of objects, artifacts, sounds, institutions, philosophies, fashions, enthusiasms, myths, prejudices, relationships, attitudes, tastes, rituals, habits, colors and loves, all embodied in individual people,*



*in groups and collectives and associations of people (many of whom do not know they are associated), in books, in buildings, in the use of time and space, in wars, in jokes, and in food.*

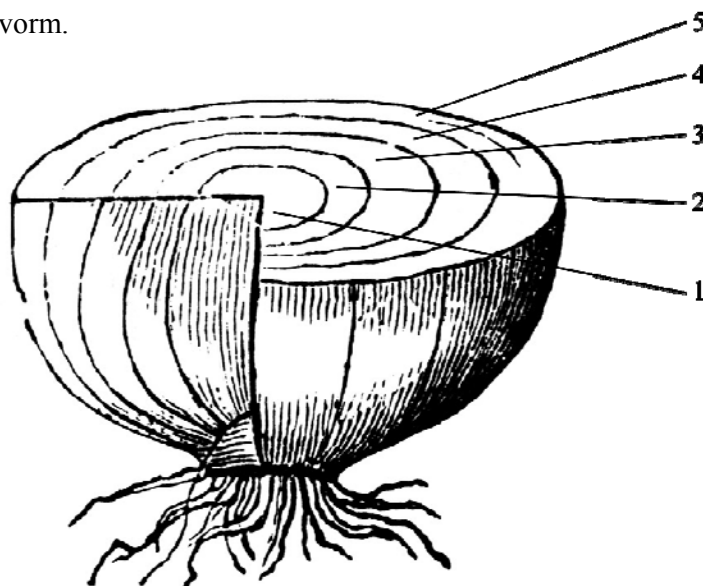
Hierdie omvattende beskrywing bevestig die insig dat kultuur inderdaad uit heelwat dimensies bestaan. Soos Myers dit stel, is dit maklik om bloot verblind te word deur die vuurwerkvertoning, maar nogtans steeds nie ordeningsprinsipes het wat help om 'n greep op die kaleidoskopiese aard te probeer kry nie. Hierin verrig Van der Walt waardevolle diens.

Van der Walt (1999:68) wys daarop dat die Christelike filosofie van Dooyeweerd en Vollenhoven handige diens kan doen om die verskillende dimensies van enige kultuur te identifiseer. Dit kom daarop neer dat ten minste die volgende veertien dimensies verreken sal word: (1) die godsdienstige, (2) die etiese, (3) die juridiese, (4) estetiese, (5) ekonomiese, (6) sosiale, (7) linguale, (8) tegniese, (9) logiese, (10) psigiese, (11) biotiese, (12) fisiese, (13) ruimtelike en (14) getalsmatige.

Tog is dit belangrik om binne hierdie omvattende beskrywing verantwoording te doen oor hoe hierdie invalshoeke geprioretiseer word wanneer die kultuur ondersoek word. So is Myers (1989:26, 27) byvoorbeeld van mening dat die sosiologiese en politieke en ekonomiese aspekte te maklik die toon aangee in kulturele studies, juis in die behepthed met die magsvraagstuk. Hy stel dat daar 'n faset van menslike ervaring is wat daaraan mag voorafgaan. Dit is die verbeelding en hy wys uit dat iets soos die estetiese aspek hierin glad nie gering geskat moet word nie aangesien dit baie nader aan die geestelike kern van ons ervaring lê. Met dit in gedagte, hoe sal so 'n prioretisering dan daaruit sien?

Ook hier bied Van der Walt (1999:12, 13) 'n besonder handige greep wanneer hy die beeld van 'n ui met sy lae neem om die verskillende lae van 'n kultuur te beskryf. Hiermee bied hy ook verdere indelingsmoontlikhede waarvolgens Myers se beskrywing aan die orde kan kom. Van der Walt onderskei aan die buitekant (5) die gedragsdimensie. Dit gaan oor die manier van lewe, handelinge, gebruike, gewoontes. Op 'n volgende vlak wat 'n bietjie nader aan die kern is, onderskei hy (4) die materiële dimensie. Hier gaan dit om sake soos gereedskap, masjiene en geboue. Die vlak wat hierna sigbaar word, nog nader aan die kern, is (3) die sosiale dimensie. Hier gaan dit om sake soos taal, kuns en wetenskap; maar ook wette en instellings. Nog nader aan die kern identifiseer hy (2) die lewensbeskoulieke dimensie waar dit handel oor hoe die werklikheid is en hoe

dit behoort te wees volgens bepaalde norme en waardes. In die kern self onderskei hy dan (1) die religieuse dimensie waar die mens se oorgawe aan iets of Iemand ter sprake is wat die diepste dryfveer in die lewe vorm.



**Diagram 3**

Van der Walt (1999:14) wys daarop dat dit bloot 'n greep bied, maar tog help om insig te bring in dit wat meer en minder sigbaar is, dit wat makliker en moeiliker verander en dit wat makliker en moeiliker beskryfbaar is. Dit word ook duidelik dat die hart en siel van 'n kultuur die godsdienstige kern is en dat die lewensbeskoulieke baie nou hiermee verwant is. Op hierdie hart en siel van 'n kultuur word daar vervolgens ingegaan in die poging om enigsins 'n dieper begrip te probeer vorm van die dinamiese aard hiervan.

### 5.3.3 DIE HART EN SIEL VAN 'N KULTUUR

Spesifiek met betrekking tot die lewensbeskoulieke in die hart of siel van 'n kultuur is daar 'n weergawe wat handige hulp bied om die dinamiese aard hiervan uit te wys – dié van NT Wright (1992;1996).

Wright (1996:138) se weergawe het reeds by die bespreking van Bybelse teologie aan die orde gekom en sal hier in groter detail verduidelik word.<sup>179</sup> Dit bied 'n besonder handige matriks waarmee daar gewerk kan word. Hy gee eerstens 'n baie eenvoudige definisie van waaroor dit in wêreldbeskouinge gaan:

*Worldviews are lenses through which a society looks at the world, the grid upon which are plotted the multiple experiences of life.*

<sup>179</sup> Vgl.3.6.

Hy noem dan die volgende vier sake waarmee 'n wêreldbeskouing geëvalueer kan word: Karakteristieke verhale, fundamentele simbole, rituele en bepaalde vrae en antwoorde (Wie is ons? Waar is ons? Wat is verkeerd? Wat is die oplossing? Watter tyd in die geskiedenis is dit?)

Om enigsins hierdie skema te waardeer, kan daar om mee te begin op die laaste punt gewys word waar Wright se deurdagte amendemente op Walsh en Middleton duidelik blyk. Walsh en Middleton (1984:35) stel dat jy vier vrae aan enige wêreldbeskouing moet vra: Wie is ek? Waar is ek? Wat het verkeerd gegaan? Wat is die oplossing? Wright amendeer hierdie vrae van Walsh en Middleton en plaas dit in die meervoud om aan individualisme te ontkom (vgl. Wright 1992:123). Ter wille van die gevaar van tydloosheid, sowel as die belang van die narratief, voeg hy in 'n latere werk (1996:443) 'n vyfde vraag by: Watter tyd is dit in die verhaal?

Wright (1996:142) se matriks is verder baie prakties. Hy wys daarop dat daar oor die algemeen dikwels begin moet word by woorde en daede as invalspoort tot die wêreldbeskouing. Hy verduidelik dit so:

*(a) We are quite often in a position to begin with actions and words (recognizing, again, the close link between them, producing our twentieth-century phrases 'body language' and 'speech-acts'). (b) Where these become habitual and characteristic, they regularly reveal the praxis of the subject, and so introduce us to the first quadrant of the worldview. (c) When actions/words are examined carefully, in the light of this praxis, they are frequently found to tell stories, the second quadrant. (d) Actions/words and stories will frequently evoke, transform or generate symbols – the third quadrant; and (e) they will regularly, particularly when all these elements are put together, address by implication at least the fourth quadrant, the deep questions to which all worldviews offer some sort of answers. (f) In the light of all this plotting of the worldview/mindset of the person concerned, we can move to the analysis of beliefs and aims, and (g) consequent beliefs and intentions, which will (h) bring us back, at least in theory, to where we started, now knowing the place for the first time.*

Om dit op te som: Definitiewe praktyke gee aanduidings van bepaalde verhale wat gesamentlik dikwels bepaalde simbole genereer, wat op sy beurt weer spesifieke antwoorde op bepaalde vrae gee. So kom die basiese geloof en doelstellinge aan die lig.

Daar bly in hierdie beskrywing egter 'n baie belangrike vraag in die lug hang. In die ui-model van Van der Walt het dit duidelik geword waar die hart en siel van die kultuur lê, maar in die beskrywing aan die hand van Wright se model het dit reeds duidelik geword dat die hart en siel juis sigbaar word in dit wat in die ui-model van Van der Walt op die oppervlak aan die buitenste laag van die kultuur lê, soos byvoorbeeld rituele. Hiermee ontstaan die vraag na presies hoe die wisselwerking tussen dit wat in die kern en dit wat op die rand lê, daar uitsien.

#### 5.3.4 WISSELWERKING IN 'N KULTUUR

In 'n onlangse bydrae van Smith (2009) word die saak van wisselwerking op stimulerende wyse op die agenda geplaas en wel so dat dit poog om geykte standpunte te deurbreek. Smith is van mening dat die krag van rituele om die hartsrigting te stimuleer heeltemal onderskat word. Hy wys dit aan die feit dat wêreldbeskouing te maklik net met die kognitiewe in verband gebring word. Smith daarenteen stel dat die belang van die affektiewe nie genoegsaam tot sy reg kom nie. Hy gaan selfs so ver as om van die primaat van die affektiewe te praat (vgl. 2009:17-18). Die belang van beliggaming kom hiermee saam sterk na vore en bring hom daartoe om al vyf sintuie baie duidelik in ag te neem in die vorming van mense. Smith is van mening dat veral herhalende liturgiese handelingte waarin al die sintuie betrek word 'n baie definitiewe invloed uitoefen op die mens se hartsgerigtheid. Aansluitend by Augustinus wil hy bely dat “jy is wat jy liefhet”, eerder as “jy is wat jy dink” (vgl. 2009:40-63). Laasgenoemde lê vir hom op 'n voortspruitende vlak en daarom stel hy dit as 'n prinsipiële fout wat gemaak word as die mens primêr as 'n denkende wese en nie as 'n liefhebbende wese (ook van die verkeerde) verstaan word nie. Dit wat die mens liefhet, word gereflekteer in sy of haar rituele. Hy verkies daarom om die mens primêr as *homo liturgicus* te beskryf (vgl. 2009:39).

Die belang van Smith se bydrae lê daarin dat dit help om modernistiese uitgangspunte in benaderings uit te wys. Daar kan inderdaad te veel net op kognisie gefokus word in die hantering van wêreldbeskouings. Die vraag is egter of Smith nie in 'n nuwe eensydigheid verval nie. Is dit byvoorbeeld werklik nodig om te stel dat die swaartepunt in die affektiewe lê? Miskien is dit noodsaaklik om die ewewig te herstel, maar uiteindelik moet daar gewaak word om nie die kognitiewe, affektiewe of konatiewe te vereensydig nie. In hierdie studie sal Smith wel gebruik word om te poog om op transmoderne wyse ewewigte te herstel. Dit beteken dus dat sy beklemtonings van sake soos die primaat van die affektiewe die belang van beliggaming en die wesenlik vormende rol van rituele handelingte – wat almal natuurlik bekende postmoderne beklemtonings is – gebruik sal word om die transmoderne idee te verryk.

Wat die saak van wisselwerking betref, help Smith inderdaad om Van der Walt se ui-beeld dinamies te verstaan. Met behulp van Smith se bydrae kom dit aan die lig dat die binneste godsdienstige laag en die buitenste gedraglaag met sy gebruike en gewoontes nou baie meer direk met mekaar te make het as wat voorheen erken is. Dit oefen wedersyds invloed op mekaar uit op 'n wyse waarin nie net die wêreldbeskouing die gedrag beïnvloed nie, maar die gedrag ook die wêreldbeskouing! Binne benaderings van sisteem-denke wat koherensie sterk benadruk, klink dit natuurlik glad nie nuut nie. Hier bied dit uitstekend die moontlikheid om van eenrigting-verkeer te bewaar.

Van der Walt erken weliswaar van meet af aan dat sy ui-model bloot 'n greep wil gee en nie staties verstaan wil word nie. Tog kom dit eers baie duideliker uit die verf wanneer Smith se beklemtoning van die vormende aard van liturgie in die spel tree. Die hart van die mens wat reeds verknog is aan óf een of ander afgod, óf die lewende God self, het in hierdie benadering baie meer met die liggaamlike sy van ons menswees te doen as wat vroeër erken is. Die liggaam as invalspoort wat met behulp van die sintuie en herhalende aksies deur middel van die verbeelding op die hart appelleer, is 'n waardevolle beklemtoning solank dit nie in diens van irrasionalisme tot nuwe vereensydigings lei nie.

### 5.3.5 GEVOLGTREKKING

Smith help op definitiewe wyse om die kognitiewe oorspanning in wêreldbeskoulike weergawes te deurbreek. Hy wakker die besef aan dat dit in wêreldbeskouing moet gaan om 'n sosiale verbeelding (“social imaginaries” - vgl. 2009:63). Hierdie woord het hy van Charles Taylor gekry, maar hierdie studie vind dit te veel aan die sosiologiese beklemtoning van die postmoderne denke georiënteer. Die keuse van Van der Walt vir die woord *lewensvisie* sal hier verkies word as die woord wat beter diens doen om die omvattende aard van wêreldbeskouing te verwoord.

Dit gaan dus wel in 'n lewensvisie om die verbeelding wat aangegryp word deur 'n visie van die florerende lewe – 'n visie wat nie bloot deur kennis nie maar ook deur liturgiese handeling gestimuleer word. In reformatoriese sin gaan dit om die volgende doel: Deur middel van herhaling van die liturgiese handeling via al die sintuie word daar kragtig op die verbeelding ingewerk. Die ou driemanskap genaamd waarheid, goedheid en skoonheid kom hiermee in die gesigsveld en werk deur middel van herhalende liturgiese handeling op die hele liggaam van die mens in om vormend op te tree en die hart onder God se genadige werking in 'n definitiewe rigting en doel te stuur. Daardie doel is die eer van God, die behoud van sondaars en die heil van die wêreld.

Dit moet egter in ag geneem word dat Van der Wateren maan om nie bloot antropologies besig te wees nie. Die dinamiese wisselwerking soos deur Myers in sy definisie uitgespel, moet in gedagte gehou word, asook sy spesifieke vermaning (1989:32) dat dit eintlik onvoorspelbaar is om te weet hoe een verandering in die kultuurweb al die ander dele sal beïnvloed. Die ontwikkeling van tegnologie is 'n goeie voorbeeld. Kulturele antropoloë wys lankal daarop dat ons moet onderskei wat gereedskap *vir* ons doen en wat dit *aan* ons doen. Die rekenaar maak byvoorbeeld baie dinge gemakliker, maar maak ons ook wat sekere sake betref, veel meer passief en lui.

Met hierdie verwysing na kulturele antropoloë word daar reeds gesuggereer in watter die rigting die antwoord op Van der Wateren lê. Die mens as kroon van die skepping kan nie as sleutelfaktor in die beskouing van kultuur geminimaliseer word nie. Daar kan wel gepoog word om antroposentrisme te verhoed deur eerder teologies-kultureel-antropologies besig te wees. Dit is die benadering wat in hierdie hoofstuk gevolg word. Met inagneming van bogenoemde bespreking kan daar nou oorgegaan word om nie maar net kultuur in die algemeen te bespreek nie, maar wel die besondere kultuur waarbinne hierdie verhandeling geskrywe word — die kultuur van postmoderniteit.

#### **5.4 WERKSTERREIN VIR WYSHEID: POSTMODERNITEIT**

Green (2002:internet) merk tereg op dat die woord postmodern in dieselfde kategorie geplaas kan word as die waarin Frei die woorde hermeneutiek en narratief wou plaas — woorde wat ons in die hiernamaals hopelik nooit weer hoef te gebruik nie.

Ons leef egter in die hiernoumaals en vanweë die gebruiksfrekwensie van die woord, sou dit ontwykend en ontrou wees om nie die tyd waarin ons leef te bedien met wysheid oor ons eie gonswoorde en hebbelikhede nie. Vir 'n sinvolle bespreking is dit belangrik om presies uit te spel wat met postmoderniteit bedoel word. Hier word eerstens ter oriëntasie 'n algemene beskrywing gegee met beklemtoning van die kenmerke soos wat dit tot dusver aan die orde gekom het. Daarna word 'n definisie gegee.

##### **5.4.1 ORIËNTERING EN DEFINISIE**

Daar is in hierdie studie reeds sterk op die volgende kenmerke van postmoderniteit gefokus: die beklemtoning dat ons met paradigmas werk; die taalspel wat hiermee saamhang as ons praat; die bewussyn van ons eie sosiale konstruksies wat nie noodwendig finaal is nie; die beklemtoning van die uniek-individuele wat in oneindige variasie kan voorkom (Nominalisme); die beklemtoning van koherensie, eerder as korrespondensie; die afwysing van fondasionalisme ten gunste van postfondasionalisme.

Hierdie beskrywings het reeds daarop gedui dat postmoderniteit nie sonder meer gelyk gestel kan word aan relativisme nie. Dit is noodsaaklik om in 'n studie soos hierdie te poog om 'n weergawe te gee van wat postmoderniteit is waarin postmodernes hulself kan herken. Dit is selfs nodig om die beste moontlike weergawe daarvan te probeer gee ten einde te ontkom aan die kritiek van die spreekwoordelike strooipop wat opgerig en dan afgeskiet word. Terselfdertyd is dit ook nodig om 'n definisie daar te stel wat ook die moontlike blinde kol van aanhangers mag aantoon.

Dit sal gedoen word deur iemand soos Leithart se beskrywing te neem wat op reformatoriese wyse poog om 'n midde-posisie in te neem tussen verbanning en omhelsing. Leithart (2008:70, 71) is van mening dat *voorlopigheid* 'n beter basiese beskrywing van postmoderniteit is as *relativisme*. Sy vermanende woord oor vertekening van dit waaroor postmoderne teorie gaan, behoort ter harte geneem te word:

*To call postmodern theory's response to this cultural and intellectual situation 'relativism', however, obscures more than it reveals. ... Rather than talk about postmodern relativism, I will talk about postmodern provisionalism. The phrase (sic), perhaps, doesn't flow so trippingly as 'postmodern relativism', but what it loses in euphony it gains in accuracy.*

Met inagneming van bogenoemde nuansering, word daar as oriëntasiepunt gekies vir die volgende beskrywing van Du Toit (2005:395) wat die kern van waaroor postmoderne ideologie gaan, soos volg verwoord:

*Wat ons weet (die waarheid) is linguïsties en dus kultureel en sosiaal gevorm – die waarheid word nie hier buite gevind nie en indien wel, is dit volledig dekonstrueerbaar. Die sogenaamde universele en objektiewe waarhede van die modernisme is 'n magspel wat een bepaalde standpunt wil verabsoluteer. Hulle oordeel dat ons nie kan dink (wat sê wat praat) sonder taal nie: daar is niks buite die teks (konteks) nie. Daar is nie 'n "raw prelinguistic experience" nie. Taal is die voorwaarde vir denke, in feite konstrueer dit die wêreld, waarmee die pluraliteit in opvatting aangedui word, juis as basis vir die dekonstruksie van alle totaliserende narratiewe (metanarratiewe).*

'n Paar belangrike perspektiewe wat Veith (1994:48) hierby voeg moet ter wille van volledigheid genoem word. Hy stel dat waar modernistiese eksistensialisme gestel het dat betekenis deur die individu gekonstrueer word, dit in postmodernistiese eksistensialisme deur die sosiale groep en dié se taal gekonstrueer word. Hiervolgens is persoonlike identiteit en selfs die eie denke sosiale konstruksies. Daarom, sê Veith is sosiale identiteit en groepsdenke en 'n sin vir mode, in. Hy sien verwantskappe met Nietzsche wat nie net die wil nie, maar ook mag beklemtoon. Bevryding geskied dan deur rebellie teen bestaande magstrukture wat onderdrukkende wyses van "kennis" en "mag" insluit.

Net deur bogenoemde beskrywings te vergelyk is dit reeds duidelik dat weergawes sal verskil na aanleiding van waar die klem geplaas word. Dit is belangrik om nader in te gaan op hoe hierdie verskillende beklemtonings hanteer word. Word dit as verwaarloosde insigte waardeur of word dit gebruik as 'n stel gestandaardiseerde lense wat die werklikheid eensydig met hierdie

invalshoeke verabsoluteer? Met hierdie vrae is reeds 'n eerste kort verklaring gebied van waarom die woord *postmodern* so maklik kan polariseer, ook in teologiese kringe.<sup>180</sup>

'n Breë klassifikasie van verskillende weergawes van wat met postmodern bedoel word, is belangrik. Daar moet veral gepoog word om na te gaan waar die weë spesifiek uiteenloop. Hierna sal daar voortgegaan word om te probeer aantoon wat die konteks van postmoderniteit in die geskiedenis is ten einde die bysienende evaluering daarvoor in die huidige tydvak te probeer verlig. Ook postmoderniteit is nie sonder 'n geslagsregister nie en die oorslaan van die historiese konteks sou baie skadelik wees vir 'n ingeligte ontleding van die eie tyd. Du Toit (2005:388) is byvoorbeeld van oordeel dat die modernisme die rasionalistiese *intermezzo* was waarvan ons genadiglik weer vry is in die postmoderne era. Is dit 'n geldige opsomming van die stamboom, of is dit dalk nodig om hierdie mooi beeld verder te omskrywe? Met hierdie benadering en vrae word daar dan voortgegaan om 'n verdere ontleding te doen.

#### 5.4.2 KLASSIFIKASIE

Milbank (1990:262-263) onderskei tussen 'n heilsame (“benign”) en 'n onheilsame (“malign”) postmodernisme. Eersgenoemde verbind hy aan die bekende Skotse filosoof MacIntyre en laasgenoemde tipeer hy as Nietzscheaanse nihilisme. Baie wat vandag as postmodern getipeer word, tipeer Milbank onder laasgenoemde kategorie. Ook Veith (1994:24) is van mening dat daar sprake is van 'n revolusionêre sowel as 'n konserwatiewe soort postmodernisme. Of hy en Milbank se onderskeide presies saamval, is 'n vraag op sy eie, maar die blote moontlikheid van onderskeid werk veral bevrydend in op diegene wat in reaksie teenoor postmoderniteit in die algemeen is. Dit help om ten minste daarvoor ruimte te maak dat daar wel 'n ander moontlikheid is as onvoorwaardelike verbanning of omhelsing van net een soort betekenis van *postmodern*. Green (2000:8-9) onderskei verder twee ander kategorieë – deskriptiewe en normatiewe postmodernisme. Eersgenoemde het dan meer te doen met die algemene beskrywings van hierdie tydsges te manifestasies in die samelewing terwyl laasgenoemde meer evaluerend van aard is. Green plaas byvoorbeeld vir Milbank in hierdie tweede normatiewe kategorie. Green sien *postmodern* en *modern* as nie so ver van mekaar nie. Elders (2002:internet) haal hy vir Lyotard in sy bekende werk, *The Postmodern Condition* (vgl. 1984:xxiii, 79), aan waar hy stel dat *postmodern* eintlik nog baie naby aan die modernisme lê. Green wil eerder van postmodernisme praat in terme van 'n aandskemering na aanleiding van Hegel se uil van Minerva of Nietzsche se mal man. Ook Van Aarde (2004b:1107) onderskei tussen weergawes wat 'n totale kronologiese en ideologiese breuk impliseer en weergawes wat eerder 'n kritiese dialoog wil wees. Dit laat die

---

<sup>180</sup> Vgl. Malan (2001:623-648) vir 'n analise van die polarisering en die verskil in benadering tussen die Suid-Afrikaanse teoloog Johan Janse van Rensburg en Andries van Aarde op grond van hul Skrifbeskouing.



vraag ontstaan: Gaan modernisme wat dalk net tydelik in bepeinsing gegaan het, met weerwraak terugkeer? Is ons werklik enigsins klaar met moderniteit? Is ons werklik finaal in nuwe werklikhede? Dit is juis een van die kardinale vrae waarna later teruggekeer word.

Smith (2009:internet; vgl. ook Van Aarde 2004a:505) wys weer daarop dat daar onderskei moet word tussen moderniteit, postmoderniteit en postmodernisme. Smith se weergawe kom daarop neer dat hy beide moderniteit en postmoderniteit in dieselfde kategorie plaas en wat in terme van Green se onderskeidings beskrywend die denkklimaat tipeer. In Smith se uiteensetting is dit hier waar daar 'n bepaalde kontinuïteit tussen moderniteit en postmoderniteit lê. Dit is hier waar van vele dinge in ons dag gestel moet word dat dit bloot intensifisering is van wat lankal in die modernisme gangbaar was. In hierdie sin moet postmoderniteit eintlik 'n hiper-moderniteit en 'n ultra-moderniteit genoem word.

Dit is insiggewend dat Smith postmodernisme in 'n ander kategorie as postmoderniteit wil plaas. Postmodernisme as sodanig wil hy eerder in sy filosofiese oorspronge verstaan as iets wat krities is teenoor beide moderniteit en postmoderniteit. Dit is in hierdie verband wat hy dan ook die diskontinuïteit met moderniteit wil aantoon. Dit is hier waar Smith ook van mening is dat die kerk die waardevolle insigte van postmodernisme kan inspan in sy stryd teenoor die tydsgees van beide moderniteit en postmoderniteit. Veith (1994:24) maak 'n soortgelyke onderskeid as hy wys op die verskil tussen postmodern en postmodernisme. Dit is egter belangrik dat die betekenis wat hulle aan hul woorde heg, duidelik onderskei moet word: Die betekenis van Veith se woord *postmodern* en Smith se beskrywing van *postmodernisme* lê baie naby aan mekaar, terwyl Smith se beskrywing van postmoderniteit en Veith se beskrywing van postmodernisme weer nader aan mekaar lê. Leithart (2008:55) gaan ook op hierdie saak in en beskryf die verwantskap tussen modern en postmodern aan die hand van die volgende beskrywings: intensifikasie, inversie en ontmaskering. Hiermee gee ook Leithart blyke daarvan dat die verhouding turbulent is en nie somaar in een beskrywing vasgevat kan word nie. Dit is 'n bydrae van hierdie studie om dan hierdie onderskeide in 'n eenvoudige skets onder oë te kry wat sou kon help om meer genuanseerd hieroor te praat.

Uit die onderskeid wat tot dusver aan die orde gekom het, kan die volgende basiese onderskeidings as skema in die potloodsketsfase voorgestel word:

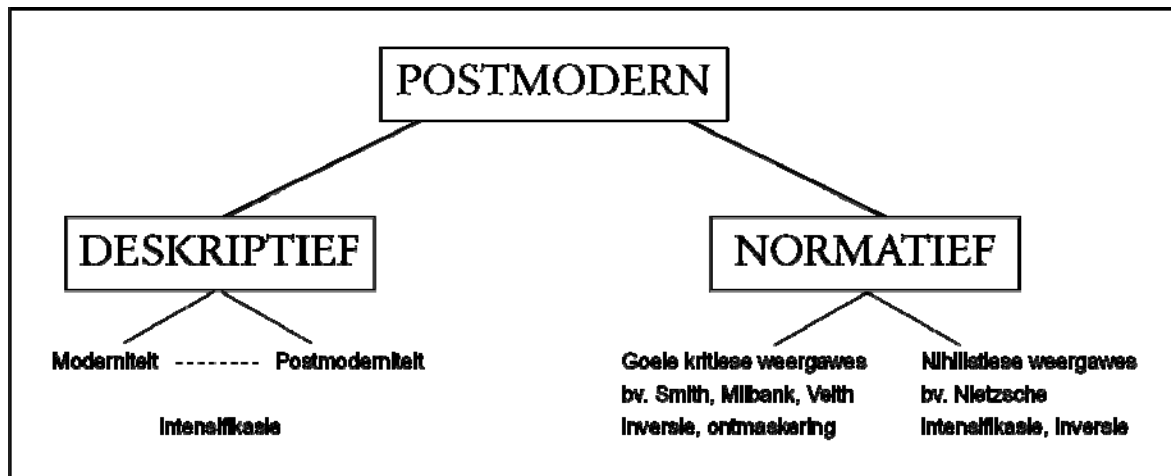


Diagram 4

Hierdie onderskeide moet nie ligtelik afgemaak nie. Dit bring nuansering en maak dit moontlik om nie so gou in bloot twee kampe van verbanning of omhelsing te groepeer nie. Al hierdie onderskeidings roep om nadere uitwerking wat duideliker behoort te word soos wat die bespreking vorder. ’n Belangrike aspek wat hierin aandag moet kry, is die historiese konteks.

#### 5.4.3 HISTORIESE KONTEKS

In postmoderne taal kan gevra word: Wat is die storie van postmodernisme? Daar sou ook in dekonstruktiewe taal gevra kon word: Wat is die storie agter postmodernisme? Myers (vgl. 1989: xiv-xvi; 118) merk meermale op dat idees nie net konsekwensies het nie maar ook voorgangers (“antecedents”). Dit is hierdie voorgangers wat ons so duidelik onder die indruk bring dat idees en lewenspatrone nie uit die lug val nie. Daar is ’n geskiedenis wat baie noodsaaklik is om te verreken indien daar sinvol gepraat wil word oor ’n bepaalde verskynsel. Dit is terselfdertyd ook ’n aanduiding of iemand die woord *postmodernisme* werklik met insig gebruik, of eintlik maar baie lukraak en populisties met die woord omgaan.

Leithart (2008:36-38) kan byvoorbeeld van “surface postmoderns” praat as hy wys op die netjies verpakte kritiese beskrywings van moderniteit deur iemand soos Max Weber wat deur vele (oppervlakkige) postmodernes aanvaar word. Hiervolgens word modernisme beskrywe as rasionalisering en verwonderingloosheid. Hy wys ook op die implisiete vooruitgangsgeloof en ’n ons-hulle benadering in hierdie tipe beskrywings. Hy maak dan (vgl. 2008:37) die volgende stelling wat in hierdie bespreking belangrik is om voor oë te hou en in die gees van hierdie studie as ’n tipies transmoderne uitspraak beskou kan word:

*A deeper postmodernism will recognize that the world has never been as modernized as moderns hoped and antimoderns feared.*<sup>181</sup>

#### 5.4.3.1 Basiese Uitkenning: Appolonius vs. Dionisius

Wilson (1998:197; vgl. ook Van der Walt 2007:554) merk op na aanleiding van Nietzsche se identifisering van die Appoloniese rasionalisme wat afgewissel word met die Dionisiese irrasionalisme, dat hierdie ritme telkens in die geskiedenis uitgeken kan word. Hy trek 'n definitiewe parallel tussen die Romantiek, die hippies en Dionisiese irrasionalisme:

*... the Romantics reacted to neo-Classicism ... were mystical, sentimental, carefree, and emotional. What we are pleased to call 'the sixties' was the same kind of thing. The hippies were just another wave of Dionysians. But unlike previous Dionysians, we were distinguished by one thing. Because our generation had been so badly educated ... we thought this process, old as dirt, actually represented something new and fresh in the world.*

Hierdie opmerkings laat reeds die besef posvat dat dit noodsaaklik is om deeglik op voorgraadse vlak onderlê te word in die strome van die wêreldgeskiedenis indien daar erns gemaak wil word met wysheid wat dieper strek as die oppervlak van die teenwoordige tyd. Hier word daar aan die hand van Myers 'n basiese stamboom van die strominge beskryf.

#### 5.4.3.2 Basiese Stamboom

Myers (1989:140-155) teken die basiese stamboom so: Die Verligtingsera het die industriële revolusie tot gevolg gehad. Hierin het die Romantiek as reaksieverskynsel op die rasionalisme na vore getree wat in samehang met die industriële revolusie, moderniteit tot gevolg gehad het. In die skoot van hierdie moderniteit was daar 'n tradisie wat nog geleef het uit die oorblyfsels van die geskiedkundige skatte. Andersyds was daar egter ook die meer konsekwente nihilistiese tradisie wat die sentimente van die Romantiek met nuwe krag na vore laat tree het en met die aanbreek van die sestigerjare van die 20ste eeu die toneel oorgeneem het.

##### 5.4.3.2.1 Tweeling in die Moederskoot van Moderniteit

Myers se uitkenning van die tweeling in die skoot van moderniteit is belangrik. Sonder hierdie insig word die verbande tussen moderniteit en postmoderniteit te maklik misken. Te veel weergawes raak te maklik en te vinnig lories oor die diskontinue nuwe werklikheid van postmoderniteit terwyl dit 'n ernstige vraag is die of postmoderniteit nie reeds van die begin af in

---

<sup>181</sup> Vgl. in hierdie verband ook Van Wyk (2001:144) wat van mening is dat Suid-Afrika nog nooit die modernisme in sy volle krag meegemaak het nie.

die moederskoot van moderniteit te bespeur was nie. Anders gestel: Is postmoderniteit nie dalk bloot 'n bepaalde handelstak van die algemene globale handelaar genaamd moderniteit nie?

Om insig te kry in die kragtige moederskoot van moderniteit as globale handelaar kan daar maar weer geluister word na wat CS Lewis oor die modernisme te sê gehad het. In sy inaugurale rede in 1954 maak Lewis (vgl. Myers 1989:110) die uitspraak oor modernisme dat dit 'n definitiewe breuk met die verlede was en dat dit die grootste skeiding in die geskiedenis van die Westerse mens was. Dit was na sy mening 'n groter skeiding as wat daar was tussen die antieke tyd en die Donker Eeue, ja groter as ook dié tussen die Donker en die Middeleeue, ja selfs groter as tussen die Middeleeue en die Renaissance. Lewis wys veral op die feit dat dit die eerste keer is dat die mens in 'n post-Christelike opset was met geen bewustelike aanbidding van een of ander god nie:

*The gap between those who worship different gods is not so wide as that between those who worship and those who do not.*<sup>182</sup>

Hierdie opmerkings van Lewis in samehang met die analise van die kultuur van sy dag tien jaar vroeër in sy bekende werk, *The Abolition of Man* ([1944]2007), gee voorts blyke daarvan dat nie net die rassionalistiese kind nie, maar ook die irrasionalistiese kind, subjektivisme, wat in opstand is teen realisme, lankal reeds in die moederskoot van die modernisme was.

#### 5.4.3.2.2 Die Irrasionalistiese Lid van die Tweeling

Lewis tree alreeds in 1944 in ernstige konfrontasie met subjektivisme. Hy wys byvoorbeeld op die subtiliteit daarvan in onderwyshandboeke van sy dag wat vertel dat die beskrywing van sublimiteit van 'n waterval nie beteken dat dit so is nie, maar dat dit slegs die gevoelens beskryf van die persoon wat dit beskrywe en wat met die sublieme geassosieer word. Lewis ([1944]2007:695) was van mening dat die hele Westerse beskawing hiermee in gedrang was:

*... a boy who thinks he is 'doing' his 'English prep' and has no notion that ethics, theology, and politics are all at stake. It is not a theory they put into his mind, but an assumption, which ten years hence, its origin forgotten and its presence unconscious, will condition him to take one side in a controversy which he has never recognized as a controversy at all. The authors themselves, I suspect, hardly know what they are doing to the boy, and he cannot know what is being done to him.*

Hierdie ontkenning van realisme, met ander woorde van 'n werklikheid buite die self, lê aan die wortel van vele uitwasse. Sedert Kant is die mens al baie bewustelik daaraan oorgelewer om die

---

<sup>182</sup> Vgl. in hierdie verband Newbiggin wat sy ervaring weergee nadat hy as sendeling van Indië teruggekeer het na Europa (1994:66-79, 98-112, 148-157). Ook Newbiggin is van mening dat 'n heidendom wat gebore is uit 'n verwerping van Christenskap meer weerstandig is as 'n pre-Christelike heidendom.

realiteit self te wil konstrueer. Die kontinuïteit tussen moderniteit en postmoderniteit se hantering van 'n werklikheid buite die self is iets wat hierdeur duidelik blyk. Daar is reeds gewys op die feit dat die modernisme die rasionalistiese greep van die mens hierop was en die postmodernisme die irrasionalistiese inset van die mens verteenwoordig. Dit het bepaalde gevolge. Daar kan vanaf verwaandheid na wanhoop oorgeskakel word met die eenvoudige trap van die “post”-koppelaar. Ten diepste is dit egter dieselfde enjin – die outonome menslik subjek — wat steeds die aandryfwerk doen. Wie dit insien, sien duidelik waarom 'n bepaalde kontinuïteit tussen moderniteit en postmoderniteit nie in hierdie bespreking uit die oog verloor mag word nie. Dit vra dan ook om nadere uitwerking van hierdie realiteitsbeskouing wat veel te make het met die Nominalisme soos reeds in die eerste afdeling aangetoon.

Voordat daar egter in verdere detail hierop ingegaan word, is dit eers nodig om die verwantskappe tussen postmoderniteit en die era voor die modernisme uit te ken. Dit is die era wat ook aanleiding gegee het tot modernisme en waaruit postmoderniteit as kenmerke nasaat van die era voor modernisme gebore kon word. Dit word dikwels uitgewys dat daar tussen generasies dikwels 'n geslag oorgeslaan word, om dan in die derde geslag weer verstommende trekke van die oupas en oumas waar te neem. Dit geld ook die verwantskap van postmoderniteit met die Romantiek.

#### 5.4.3.3 Die Romantiek

Myers (1989:108-110) wys op die volgende kenmerke van die Romantiek wat steeds springlewendig is: Die jeugkultus wat die samelewing aanval oor waardes van selfbeheersing; die vreugde in humor, veral van die absurde; die verwarring van realiteit en fantasie en die voorkeur vir ambiguïteit bo klarigheid.

In reaksie teenoor die rasionalisme word die klem meer op die misterie van alle ding gelê. Aangesien die persoonlike God egter nie rationally geken word nie, word die toevlug geneem tot die irrasionele kant van die mens waar hierdie bewussyn vaag mag bly. Die voorliefde vir die Ooste en meditatiewe lewenshoudings lyk dus ook baie natuurlik. Instink en irrasionaliteit vier hoogty, tesame met die viering van jeugdigheid. Logika en rasionaliteit word geag as kenmerkend aan verlies van spontaneïteit en jeugdigheid. Die taal van emosie en gevoel verkry voorrang, veral ook dit wat met ander in die groep gedeel mag word. Die gevoel is 'n fundamentele manier van ken. Serebrale modusse van ken word as uitgedien beskou en pre-rasionele spontaneïteit word hoog aangeslaan. Dit is nie moeilik om hierin 'n panenteïstiese tendens uit te ken nie. Gepaardgaande hiermee is daar ook die klem op energie en erotiek wat dikwels op immoraliteit op veral seksuele gebied uitloop.

Dit is werklik moeilik om aan te dui watter van hierdie beskrywings in postmoderniteit werklik anders is as dié van die romantieke tydperk. Peter Jones (1997) toon oortuigend in sy werke aan dat baie tendense vandag die logiese uitvloeisel is van 'n lewenswyse wat vanaf die sestigerjare van die vorige eeu kenmerkend geword het. As vandag se leefstyl die gevolg is van nuwe tendense in die sestigs, is die Romantiek die bekende voedingsbron wat die teelaarde lewendig gehou en laat broei het, totdat die irrasionalisme weer met nuwe krag na vore sou tree.

Wie dus ook al die postmoderniteit wil teken, sal baie duidelik moet aantoon wat die werklike verskille met die Romantiek is.

#### 5.4.3.4 Die Nominalisme

Smith (2006:21) beskryf postmoderniteit as die logiese opvolging van die eksistensialisme. Dit is juis hierdie tradisie wat deur iemand soos Milbank as nihilisme gekenskets word en as onheilsame beskrywing van die postmoderniteit geteken word. Dit is dan ook spesifiek hierdie nihilisme wat terugwerkend nagegaan word vir die oorspronge en by mense uit die kringe van die Radikale Ortodoksie teruggevoer word tot in die Middeleeue, lank voor Descartes. Volgens die meer algemene beskouing reageer die postmodernisme teen dit wat veral ingelei is deur die Verligtingstydperk en die denke van Rene Descartes. Hierdie verskil in siening van waar sake verkeerd begin loop het, het belangrike konsekwensies. Die belangrikste is dat die insig in die eintlike probleem, sowel as die oplossing wat aangebied word, verskillend is. Die Radikale Ortodoksie se identifisering van die Nominalisme, eerder as Descartes, bied hier moontlikhede vir diepere insig in die stamboom van postmoderniteit.

##### 5.4.3.4.1 *Die Radikaal Ortodokse Analise*

Die Nominalisme wat by Ockham (1288-1348) duidelik beslag gekry het, is reeds in wese deur Duns Scotus (1265-1308) moontlik gemaak. Soos vroeër aangetoon, word binne die kringe van die Radikale Ortodoksie baie gemaak van die groot ontologiese skeiding wat posgevat het in Scotus se denke en daadwerklike gevolge gehad het in die tydperk daarna.<sup>183</sup> Dit gaan basies om sy univokale ontologie in teenstelling met Aquinas se analogiese ontologie. Hiervolgens word die syn 'n vooraf neutrale kategorie waarmee beide God en skepsel beskrywe word. God word dan, anders as by Aquinas waar Hy bo die synskategorie verhewe is, nou self ook in terme van die synskategorie beskrywe. Die gevolg hiervan is dat die rede 'n outonome posisie inneem wat dan implisiet 'n sogenaamd neutrale sekulêre terrein borg. So word Skepper en skepsel van mekaar losgemaak. Die gevolg hiervan is 'n epistemologie wat outonoom wil funksioneer, wat

---

<sup>183</sup> Vgl. 2.5.

op sy beurt weer aanleiding gee tot die sekulêre filosofieë van immanensie en die politiek van moderniteit (vgl. Smith 2004:96-100). Een van twee dinge gebeur telkens. Óf daar ontstaan 'n radikale skeiding tussen Skepper en skepsel (hipertransendensie), óf daar ontstaan 'n radikale vereenselwiging (hiperimmanensie) wat 'n tipe monisme tot gevolg het. Dit eindig in teenoorgestelde pole wat uiteindelik spieëlbeelde van mekaar is. Die waarde van hierdie analise is dat dit 'n groter oog het vir die nihilisme in postmoderniteit wat eintlik net 'n spieëlbeeld is van moderniteit, maar wat met dieselfde onderliggende problematiek bly opereer.

Smith (2004:99) merk tereg op dat die gevolge van Scotus se teologie baie ooreenkom met Schaeffer se beskrywing van die gevolge van Thomas Aquinas se teologie. Die verskil in interpretasie van Aquinas is in die eerste afdeling alreeds aangetoon.<sup>184</sup> Dit gaan dus oor 'n verdere verskil tussen die reformatoriese teologie en RO teologie oor waar die eintlike knelpunt lê. Hier moet terugverwys word na die bespreking in die eerste afdeling. Dit blyk dat hierin verdere konsekwensies opgesluit lê vir die beoordeling van postmoderniteit en met name die onderskeid tussen algemene openbaring en besondere openbaring en tussen sonde en genade. Die reformatoriese wysbegeerte identifiseer verder ook die natuur-genade skema by Aquinas alreeds as 'n basiese denkvorm wat reeds die grond voorberei vir die natuur-vryheid skema wat na vore tree in die tydperk na Kant.<sup>185</sup> 'n Ander skeppingsteologie lê hieraan ten grondslag. Daar word vervolgens ingegaan op hoe die reformatoriese teologie met behulp van die reformatoriese wysbegeerte die Nominalisme beoordeel as voorloper tot postmoderniteit. Ook hieraan is reeds aandag geskenk en daar sal hier met geringe aanvulling net op die hooftrekke gefokus word.

#### 5.4.3.4.2 Reformatoriese Analise

Strauss (1999:136) herlei ook postmoderniteit na post-Kantiaanse Romantiek en stel dat die talige beklemtoning reeds deur die Nominalisme verwag is by die begin daarvan in Ockham en Hobbes. Vroeër maak Strauss (1999:128) weliswaar melding van spesifiek die moderne Nominalisme wat teen die vyftiende eeu sigself heeltemal losgemaak het van geloof in 'n Godgegewe skeppingsorde. Hierdie uitlating oor die moderne vorm is verhelderend wanneer dit in samehang beskou word met Wilson (1998:198; vgl. ook Stoker 1936:14-22) se positiewe waardering vir die aanvanklike Christologiese konteks van Nominalisme:

*Because this development occurred at a time when the authority of Christ was still acknowledged, the resultant nominalism was a great advance in understanding the world God gave us to live in. But with the arrival of modernity came secularism,*

---

<sup>184</sup> Vgl. 2.4.1.

<sup>185</sup> Vgl. 2.8.

*and the debate between realism and nominalism continued ... in an unreal and desacrilized world. ... Christless nominalism has all the bricks, but no mortar.*

Die vraag is dan of die Nominalisme hoegenaamd kan dien as indirekte oorsaak van postmoderniteit. Smith (2004:100) som die evaluering hiervan by die Radikale Ortodokses raak op en maak dit moontlik om Wilson se positiewe bydrae van die Nominalisme wel te waardeer. Hy stel dat dit dalk beter is om enersyds toe te gee aan die historiese aanspraak dat Scotus se ontwikkeling van 'n univokale ontologie wel aanleiding kon gee die sekulêre filosofieë van immanensie, maar dat dit nie 'n noodwendige gevolg is nie. Hy stel dit juis so omdat hy bewus is van die analitiese tradisie in die filosofie wat nie oortuig is daarvan dat dit noodwendig die gevolg is nie. Ook Strauss (1998:128) werp verdere lig op die saak wanneer hy daarop wys dat realisme tot in die Middeleeue 'n drievoudige bestaan van *universalia* gehad het. Dit het neergekom op (1) die orde van God vir die skepping (*universalia ante rem* – voor die skepping as skeppingsidees in God se Gees) en (2) God se ordelikheid in die skepping (*universalia in re* – immanente vorme van dinge) en universele konsepte in die denke van die mens (*universalia post rem* – na die tyd). Strauss wys daarop dat die Nominalisme 'n streep getrek het deur die eerste twee aspekte van realisme en dit is opvallend dat hy dit spesifiek in verband bring met wat hy moderne Nominalisme noem. Dit gaan dus baie spesifiek oor die Nominalisme wat gestroop is van 'n Goddelike skeppingsorde.

Dit is hierdie moderne Nominalisme, sê Strauss (1999:128, 129), wat rasionalistiese sowel as irrasionalistiese manifestasies vertoon en wat by hom soos volg vertaal kan word: Aangesien daar in moderne Nominalisme nie meer sprake is van 'n Godgegewe skeppingsorde nie en universele konsepte nou slegs met betrekking tot die mens se denke bestaan, kan universele konsepte slegs in die menslike verstand gevorm word. Wanneer dit gebeur, het ons te doen met 'n rasionalistiese inset van die Nominalisme soos klassiek gedemonstreer in die denke van Immanuel Kant. Wanneer dit egter laat vaar word om te probeer om struktuur te gee aan die eindelose aantal uniek-individuele sake buite die mense se verstand, ontstaan die irrasionalistiese kant wat vrugbare grond bied vir 'n verskeidenheid tendense van die moderne filosofie soos historisme, eksistensialisme en pragmatisme. Hier word alle eer gegee aan die uniek-individuele, soos nou spesifiek vergestalt in die postmodernisme.

#### 5.4.3.5 Die Sofisme

Alreeds in die Antieke Griekse filosofie is die afwisseling van rasionalisme en irrasionalisme werkzaam. Clark ([1957]1997:46-49) wys daarop dat die opkoms van die Sofisme 'n noodwendige gevolg was wat in die Griekse geskiedenis moes gebeur. Oorlog, belasting, wetgewing, publieke werke en partykappe het die Griekse filosofie wat so wetenskaplik op 'n



afstand was gedwing om oor politieke en morele kwessies te begin besin. Die wet wat as natuurlik geag is, is deur middel van die demokrasie begin bevraagteken en kontak met die Perse het die Grieke op 'n ander stel waardes en gewoontes gewys. Moraliteit is daarom nou bevraagteken en aan die wet is in terme van konvensie begin dink. In hierdie omstandighede het daar opvoedkundiges opgestaan wat 'n nuwe benadering tot die lewe voorgestaan het. Hulle is as wys beskou en is daarom Sofiste genoem. Hulle lering was nie oudmodies nie, maar relevant en op die nood van die oomblik gerig, sê Clark. Sosiale effektiwiteit en 'n geïntegreerde persoonlikheid was die ideaal. Wysheid was prakties. Nie die sterre en die atome nie, maar die demokratiese “struggle” was wat belangrik was. Wat in die praktyk gewerk het is as wysheid beskou. Oor die algemeen klink hierdie suiwer vorm van Griekse humanisme (vgl. Bahnsen 1999:CD) soos gister se koerant: Aanvaar die sosiale gebruike en oorleef. Dit gaan nie oor die waarheid nie, maar oor retoriek en wat die oortuigendste argument is.

Van der Walt (2007:556; vgl. ook Bahnsen 1999:CD) noem as voorbeeld spesifiek die name Protagoras en Georgias van Leontini. Alreeds Protagoras stel dat algemeen geldende kennis uitgesluit is. Omdat dit egter onmoontlik is om 'n konsekwente relativis te wees, stel Protagoras dat sommige standpunte beter is. In hierdie opsig klink Georgias nog meer aktueel. Hy stel dat niks waar kan wees nie en stel daarom dat daar bloot nagegaan moet word wat nuttig (dus pragmaties) en genotvol (dus hedonisties) is. Later erken hy dat die mag van die sterkste die norm is. Hy beskou daarom die gode as 'n uitvindsel van maghebbers om seker te maak dat die onderdane uit vrees nie bepaalde wette oortree nie. Hierdie later fase wat aanvanklik lyk of dit juis skreeu teen alles waarvoor postmoderniteit staan, moet egter gesien word as een van moontlike opsies wat volg op pragmatisme en hedonisme. Dit is ook insiggewend dat Clark ([1957]1997:49-50) daarop wys dat daar ook hieruit 'n ander wending ontstaan het. Een van die Sofiste het anders as die ander opgetree. Hy het nie selfvertroue gehad nie, niks geweet nie en almal met sy vrae verwar. Sy naam was Sokrates, die een wat die voorloper was van Plato. En so ontstaan daar uit die irrasionalisme weer 'n nuwe golfbeweging van rasionaliteit. Dit is dan ook insiggewend om te verneem dat ook 'n spesifieke weergawe van Plato gerehabiliteer word deur een van die variante bewegings in die postmoderne teologie – die Radikale Ortodoksie.

Met bogenoemde aanvoorwerk kan daar nou oorgegaan word tot 'n ondersoek na die wêreldbeskouing wat ter sprake is in die postmoderne konteks.

#### 5.4.4 WÊRELDBESKOULIKE ONDERSOEK

Die ondersoek sluit aan by wat reeds vroeër oor wêreldbekouing bespreek is en wat in verdere diepte bespreek is by die hart en siel van 'n kultuur. Op hierdie hart en siel van postmoderniteit sal daar nou ingegaan gaan word aan die hand van die voorstelle van Wright.<sup>186</sup> Soos reeds genoem, benoem Wright (1996:138) die basiese onderdele van wêreldbekouing as onder meer rituele, verhale, simbole, en bepaalde vrae en antwoorde (wie is ons? waar is ons? wat is verkeerd? wat is die oplossing? watter tyd is dit?). Die voordeel daarvan om hierdie onderdele in hierdie afdeling weer ter sprake te bring, is dat die voorstelle wat gedien het om die grammatika en daarmee ook die wêreldbekouing van die Skrif te leer ken, nou ook gekontrasteer en vergelyk kan word met dit wat in die grammatika en wêreldbekouing van die kultuur aan die gang is.

Om hierdie onderafdeling op 'n konkrete noot af te sluit, word daar nou aan die hand van Wright se verskillende geïdentifiseerde komponente voortgegaan om in die lig van die bespreking die kultuur en wêreldbekouing van postmoderniteit te beskrywe. Die bedoeling is om met wysheid in die hele kultuur tot eer van God betrokke te raak.

##### 5.4.4.1 Woord- en daadrituele

Wanneer kenmerkende woorde aan die orde kom, word daar eerstens bloot gekyk na kenmerkende uitdrukkings op die oppervlak, aangesien reeds hier iets gesmaak kan word van wat op grondvlak lewend is. Daarna word daar op diepliggende sake ingegaan.

##### 5.4.4.1.1 Woorde

Die volgende uitdrukkings is in postmoderniteit kenmerkend:

“Dit is jou opinie”; “ek sien dit nie so nie”; “dit is nie my belewenis nie”, “elkeen moet maar vir homself uitmaak wat reg is”; “niemand weet wat reg is nie”; “reg en verkeerd gaan oor wat sosiaal aanvaarbaar is”; “moenie jou reëls op my kom afdruk nie”; “ek sal dit op my manier doen”; skoonheid is in die oog van die aanskouer”; “ek moet dit eers sien (beleef), voordat ek sal glo”; “die lewe bestaan uit paradokse”; waarheid lê nie in feite nie, maar in 'n Persoon — Jesus Christus”; “whatever”; solank dit jou gelukkig maak”; “alles is 'n kwessie van smaak.”

Hierdie uitdrukkings het nie eers in die tweede helfte van die twintigste eeu ontstaan nie, maar binne postmoderniteit het die frekwensie daarvan wel toegeneem. Hier kan veral gewys word op

---

<sup>186</sup>Vgl. 3.6 en 5.3.3.

die gonswoord, “whatever.” Mense gebruik die woord vandag dikwels in slonstaal om verdere gesprek te blokkeer. Dit oorsprong daarvan kan teruggevind word by welgestelde Kaliforniese meisies van die negentien tagtigs asook die vroue en meisies van filmsterre. Dit is ook dikwels deur die hoofkarakter, Archie Bunker, gebruik in die TV-reeks *All in the Family* wat in die noordelike halfrond reeds in 1971 vertoon het (vgl. wikipedia 2010c: internet). Die woord word dikwels vandag gebruik om koue water in die gesig van enige redevoering te gooi. Veral gestruktureerde argumentasie word hiermee van die tafel gevee. Dit openbaar oor die algemeen luiheid om die verstand in te span die oomblik dat iets kompleks lyk en volgehoue aandag vra. Kortom: Dit word ’n skuilhoek vir irrasionalisme. Dit is die kort antwoord vir die algemene gedagtegang dat wat iemand anders ook al sê, dit net nog ’n opinie is en hiermee word die hele kwessie van ’n eindelose aantal paradigmas gesuggereer. Dit spreek van ongeërgdheid oor enigiets anders as die eie groep se belewenis van die werklikheid (groeps subjektivisme).

Naas hierdie oppervlak-evaluering, is daar ook die meer diepliggende aspek van waaroor dit binne hierdie benadering van woorde oor die algemeen gaan – die kwessie van taal. Postmoderniteit kan eenvoudig nie los gesien word van die taalwending wat plaasgevind het in die twintigste eeu nie. Binne hierdie benadering is taal, spesifiek die taal van die bepaalde sosiale groepering, die nuwe wyse waarop realiteit verstaan word. Binne hierdie verstaan van taal is dit belangrik om daarop te let dat taal nie soseer betekenis openbaar nie maar eerder betekenis konstrueer (vgl. Veith 1994:54). Aangesien dit verder in verband met ’n spesifieke groep verstaan moet word, tree ook die verdere kwessie van die taalspel van ’n spesifieke groep na vore waarin woorde en hul konteks in spesifieke verband staan en nie bloot oordraagbaar is op ’n volgende gemeenskap nie. Die hele kwessie van metaforiek tree ook in hierdie konstruerende siening van taal baie sterker na vore, aangesien dit kragtige verbande lê wat die werklikheid dan op ’n spesifieke wyse binne ’n bepaalde groep sou kleur. Nietzsche se bekende siening dat die geskiedenis niks anders is as ’n mobiele weermag van metafore is nie, lê dan ook diep gesetel in hierdie benadering van taal.

#### 5.4.4.1.2 *Dade*

Hiermee kan daar oorgegaan word na die rituele aspek van kenmerkende dae. Een van die kenmerkende dae van postmoderniteit is dekonstruksie. Dit is ’n aktiewe werksaamheid wat onvermydelik uitloop op bepaalde sosiale, ekonomiese en politieke dae. Alhoewel die oorsprong daarvan op literêre vlak lê, is dit een van die kenmerkende sake van postmoderniteit dat dit juis die metafoer van teks (vanweë die taalbeklemtoning) op soveel ander terreine van toepassing maak. Uiteindelik word nie net literêre tekste gedekonstrueer nie, maar enige sosiale, ekonomiese, estetiese of politieke “teks” (vgl. Harvey [1990]2000:49-51; 97-98). Dit is daarom

goed dat daar net kortliks ingegaan word op hierdie basiese benadering op literêre vlak wat ook later op soveel terreine in dade manifesteer.

Dekonstruksioniste argumenteer dat linguistiese betekenis berus op opposisie en uitsluiting. So word “man” byvoorbeeld gebruik as die teenoorgestelde van “vrou”. “Vryheid” weer sluit “slawerny” uit en so dra elke woordgebruik die spoor van sy teenoorgestelde wat nie gebruik word nie. Dus beteken elke gebruik van die woord “man” die uitsluiting van vroue en beteken die woord “vryheid” dat dit deels afhanklik is van die woord “slawerny”, aangesien ’n werklik vrye samelewing nie die woord nodig sou gehad het nie. Daar moet dus nagegaan word waarom juis hierdie woorde gebruik word en watter sinspelings daarin verskuild mag lê wat betref die teenoorgesteldes en uitsluitings. Wanneer dit verder aanvaar word, soos wat dekonstruksioniste dit in werklikheid ook aanvaar, dat alle betekenis die funksie van sosiale konstruksies is, beteken dit dat linguistiese betekenis gelade is. Selfs die inspanning van metafore word met suspisie bejeën (vgl. Veith 1994:53, 56; Van Aarde 2004b:1110). Veith (1994:55) gee ’n voorbeeld van hoe die Verklaring van Onafhanklikheid in Amerika op hierdie manier gedekonstrueer word:

*Although the text speaks of equality, its language excludes women ('all men are created equal'). Although it speaks of liberty, its author, Thomas Jefferson, owned slaves. The surface meaning of equality and freedom is completely contradicted by the subtext, which denies equality and freedom to women and minorities. The passage enshrines the rights of the wealthy white males who signed the document, grounding their privileged status in God Himself. The Declaration of Independence can thus be deconstructed into just another power play, implying the opposite of its surface meaning.*

Hierdie benadering staan dus ook in verband met die standpunt dat sosiale konstruksies funksies van mag en onderdrukkend van aard is. Michel Foucault se uitdrukking dat mag kennis is, word dan ook deur dekonstruksioniste gebruik om magsinstansies te identifiseer en te dekonstrueer. Hieronder kan enigiets val – van tronke tot skole tot hospitale tot fabriek tot instansies wat seks en geld reguleer. Elkeen van hierdie instansies kan selfs beskou word as ’n mikrokosmos van wat in die groter kultuur aan die gang is en moet as magte van normalisering nie as neutraal beskou word nie (vgl. Smith 2006:81-95; Harvey [1990] 2000:45).

Dit spreek vanself dat enige huidige gesagsinstansie die teken van die hermeneutiek van suspisie en dekonstruering word en dikwels as magte van onderdrukking uitgewys word. Dit beteken veral dat die Westerse wêreld se waardes van vroeër met agterdog bejeën word. Veith (1994:57) wys die konsekwensies hiervan in ’n postmoderne samelewing uit:

*Contemporary scholars seek to dismantle the paradigms of the past and to bring the marginal into the centre (rewriting history in favor of those who have been excluded from power – women, homosexuals, blacks, Native Americans, and other victims of*

*oppression). Scholars attack received ideas with withering scepticism, while constructing new models and alternatives.*

Dekonstruksie het onvermydelike gevolge, aangesien dit daadwerklik daarop gemik is om bestaande instellings te bevraagteken. Dit vind uitdrukking in nuwe politieke stelsels wat in alle instellings manifesteer en dikwels in die praktyk as transformasie bestempel word.

In hierdie verband sal daar kortliks na die handelinge van een so 'n instelling gekyk word wat as mikro-kosmos mag wys op dit wat in die siel van die postmoderne samelewing leef. Die instelling wat ondersoek word, is die universiteit.

#### **5.4.4.1.3 Die universiteit as mikro-kosmos**

As instelling wat die teoloë, filosowe, joernaliste, kunstenaars, opvoedkundiges, sielkundiges en regsgeleerdes van die toekoms vorm, oefen die universiteit groot invloed in die samelewing uit en dit is belangrik om na te gaan watter rigtingveranderinge merkbaar word by universiteite onder postmoderne invloed.

Aangesien universiteite by uitstek die plek is waar persone in bepaalde paradigmas ingelei word, kan die invloed van iets soos dekonstruksie-paradigmas nie ontken word nie. Om maar twee voorbeelde te noem: die reg en die joernalistiek. Veith (1994:167) wys daarop dat postmodernistiese regsteorie leer dat die grondwet nie 'n dokument is wat absolute beginsels daarstel nie, maar dat dit 'n organisme is wat voortdurend geherinterpreteer moet word soos wat die gemeenskap evolueer — 'n springplank om die eie sin vir wat reg of verkeerd is te interpreteer. Olasky (1991:144-147) wys weer hoe objektiwiteit in die media gerelativeer word. Hy haal vir Mitchell Stephens aan wat as voorbeeld neem die kwessie van 'n slagoffer wat in kombinasie met sekere formules soos edel, onverantwoordelik, toeval, ironie, sielkundige knou, armoede, dwelms, samelewingskwessie, verskillende dinge kan beteken en meervoudige moontlikhede van beriggewing moontlik maak. Olasky gee dit toe, maar wys dan daarop dat 'n bepaalde makro-narratief of wêreldbeskouing ten grondslag lê van die keuse van formules wat gebruik word. Die waarom van 'n bepaalde narratiewe raamwerk en wêreldbeskouing word volgens hom nie genoegsaam hanteer nie. Presies dit is egter wat binne postmoderne opset met agterdog bejeën word. Die beklemtonings van eklektisisme en relativisme beskou dit as verdag en as magsuitoefening wanneer die vryheid om self te rekonstrueer aan bande gelê word. Uiteindelik is die vryheid egter maklik voorspelbaar. So kan Olasky (1988) byvoorbeeld in 'n ander publikasie aantoon dat joernaliste in Amerika dikwels onbeskaamd bevooroordeel teen Christene is. Wanneer objektiwiteit ontken word, is die weg geopen om met “eerlikheid” jou eie konstruering as 'n legitieme weergawe te plaas. Subtiele verskuiwings vind dus in mense se dade

op beroepsvlak plaas wat op die langtermyn onvermydelike gevolge moet hê. Die voor die hand liggendste is sekerlik dat moraliteit iets word wat meer met die gedragskodes van die groep te make het, as met enige poging tot objektiewe normatiewiteit. Dit herinner aan die uitspraak van Van der Walt (1999:15) dat normatiewiteit een van dié sake is wat in enige lewensvisie ondersoek moet word. Binne die postmoderne klimaat word dit deur die groep gekonstrueer en wel so dat pragmatisme dikwels die beheersende beginsel is.

Wat die universiteit betref, is daar egter ook ’n ander belangrike faset wat verreken moet word. Smith (2009:114) wys daarop dat geleerdes maklik geneig is om die plekke van onderrig en navorsing te identifiseer as die eintlike senupunte van belang. Hy stel daarenteen dat formerende invloede van rituele, praktyke en liturgieë buitekant die klaskamer geensins onderskat moet word nie (vgl. Smith 2009:86) Dit is na sy mening veral nie-amptelike liturgieë wat noukeurig ondersoek moet word, aangesien hier formerende mag werksaam is wat nog nie genoegsaam in lewensbeskoulike formasie erken word nie en binne kognitiewe benaderings nie op die radar kom nie. Smith definieer spesifieke rituele as “*rituals of ultimate concern*: rituals that are formative for identity, that inculcate particular visions of the good life, and do so in a way that means to trump other ritual formations.” Dit gaan hier om herhalende handeling wat aanduiders is van wat die florerende lewe nou eintlik behels en wat die hart ten diepste liefhet. Smith (2009:115) gaan selfs sover as om die moontlikheid oop te hou dat die eintlike formasie nie in die onderrig gebeur nie:

*... indeed, it might be that the dorms, stadium, and frat houses are even more powerful liturgical sites within the university – shaping students into certain kinds of people, who develop certain loves, bent on certain ends.*

Dit gaan natuurlik hier veral oor Westerse universiteite wat analiseer word. Smith identifiseer verskillende praktyke aan die hand van “inisië”, “formasie” en “uitstuur”. Hy fokus veral op die formerende krag van hierdie nie-amptelike liturgieë. In hierdie inisië buite die lesinglokale word studente ingelei in die florerende lewe wat saamhang met die egoïstiese navolging van persoonlike plesier en die waardering vir opleiding slegs in soverre dit die moontlikheid bied om voorspoed, akkumulاسie, status en mag te bekom. Hulle word geformeer tot sulke mense wat dan ook uitgestuur word om produktiewe, suksesvolle loopbane binne ’n verbruikerskultuur te lei en selfs leiers hiervan te word (vgl. Smith 2009:116, 117).

Smith se bydrae help om nie bloot op kognitiewe informasie te fokus nie, maar ook op hartformasie wat via die liggaam se diepliggende rituele in ’n bepaalde rigting geneig word. Wat wel duidelik is, is dat solank die hedonistiese leefstyl met ’n pragmatiese normatiewiteit mag voortgaan, feitlik enigiets geduld en verdra sal word. So word daar ook verdra dat die

normatiewe wat die samelewing aanvanklik op sy bene gebring het geleidelik weggekalwe word terwyl mense hulle tot die dood toe vermaak (vgl. Postman [1985]2005). Hiermee tree in werking wat Toynbee ([1939]1955:399) reeds lankal opgemerk het in die opkoms en verval van beskawings. Die beskawings verval nie vanweë aanvalle van buite in die eerste plek nie, maar vanweë die kiem van antinomianisme wat in die eie boesem omgedra word. Die postmoderniteitskultuur sal nie aan sy eie hermeneutiek van suspisie kan ontkom nie. Dit sal onvermydelik ook self gedekonstrueer moet word. Dit is hier waar die nihilisme dan lewensgroot opdoem en waar besef moet word dat die moontlikheid van kulturele selfmoord met eie wapens nie uitgesluit kan word nie. Daar is wel ook ander moontlikhede waarby later stilgestaan word.

#### 5.4.4.2 Verhale

Basiese handeling is volgens Wright die uitkoms wat voortvloei uit die basiese verhaal wat beheersend is binne 'n bepaalde samelewing. Hiermee ontstaan dus die vraag na wat die basiese verhaal van postmodernisme is. Hierop word 'n klinklare antwoord gegee deur middel van Lyotard.

##### 5.4.4.2.1 Lyotard se kritiek op “grand récits”

In sy bekende werk, *The Postmodern Condition* (Lyotard 1984:xxiv), spreek Lyotard sommer reeds in die inleiding die bekende woorde dat dit daarom gaan dat metanarratiewe ongeloofwaardig is (*incredulity towards metanarratives*). Die Franse bewoording, *grand récits*, beteken letterlik groot stories en dit gaan dus daarom dat postmodernisme suspisiesus is oor “groot stories” (vgl. Smith 2006:63). Die ander saak wat sterk hiermee saamhang en wat in die vorige afdeling reeds aan die orde gekom het, is anti-fondasionalisme. Daar is geen voor die hand liggende groot storie of fondasie wat alles verklaar of waarheid begrond nie. Selfs en veral die wetenskap is net nog 'n bepaalde taal of narratief wat totalitêr en imperialisties op die hele lewenswerklikheid inwerk.

Hieronder moet egter nie verstaan word dat elke metanarratief afgeskiet word nie. Dit is eerder gemik op iets soos byvoorbeeld die Verligting wat 'n sogenaamd “voor die hand liggende universele maatstaf” tot prinsipe en metanarratief verhef, terwyl dit nie so universeel voor die hand liggend is nie (vgl. Smith 2006:64-65; Leithart 2008:77-81). Elke gemeenskap se groot verhaal word wel gebruik om oor die hele lewenswerklikheid te spreek, maar dan op so 'n wyse dat dit nie sonder 'n geloofsraamwerk van die gemeenskap is nie. Smith (vgl. 2006:61-79) is van mening dat dié standpunt nie noodwendig bedreigend vir die kerk is nie. Hy wys uit dat die narratief van die Skrif ook gebaseer is op 'n geloofsbasis. Hy is daarom van mening dat Lyotard

die kerk daarop bedag maak dat die geloof 'n narratiewe en konfessionele aard het wat nie los van die kerk en die verligting van die Heilige Gees verstaan kan word nie.

Dit is die positiewe inset van postmodernisme wat volgens Smith kan help om enige ander stelsel wat aanspraak maak op 'n universele voor die hand liggende meta-narratief, uit te daag. Die vraag is egter of daar nie in hierdie aanbieding te min gemaak word van die waarheid van die kerk nie. In die praktyk gebeur dit maklik dat die suspisie oor enige meta-narratief wat oral geld, ook die kerk tref en dat ook die kerk gerelativeer word as bloot net nog 'n sosiale regulerende konstruksie van die bepaalde groep wat nie aanspraak kan maak om werklik elke gemeenskap se sosiale konstruksies, winnend en werwend aan te spreek nie. Dit is juis hier waar die ou fundamentele vraag weer opduik of dit hoegenaamd moontlik is om nie met een of ander metanarratief te werk nie.<sup>187</sup> Dieselfde kritiek teenoor relativisme geld ook hier: Ook die eie standpunt word verdag indien die basiese tese (teen enige absolute uitspraak of enige metanarratief) volgehou word.

#### 5.4.4.2.2 *Taalinstrumente*

Hierby moet die breë konteks ook nie uit die oog verloor word nie. Aangesien anti-fondasionalisme in samehang hiermee verstaan moet word, is dit belangrik om die verband uit te wys: Die weerstand teen meta-narratiewe staan baie goed in diens van die beweging om enige fundering van waarheid te bevraagteken. Uiteindelik word dit 'n plaaslike maneuver wat in diens staan van die groter oorlog teen waarheid en sekerheid. Indien dit bloot die oorlog teen *outonome* waarheid en *outonome* sekerheid was, sou talle aksente waardeur kon word, maar dit blyk dat dit juis op hierdie punt is waar daar skerp onderskeidend te werk gegaan moet word ten einde postmodern en *postmodernisme* nie met mekaar te verwar nie.

Wat verder met hierdie plaaslike narratiewe in verband staan, is die woord *paradigma*. Dit gaan weereens oor 'n bepaalde benadering tot kennis waarvolgens die verpakking van kennis binne 'n bepaalde paradigma die eintlike “storie” van die groep word. Dit is uiteindelik egter nie te vereenselwig met objektiewe waarheid nie.

Die kwessie van retoriek verkry ook met hierdie narratiewe benadering van paradigmas nuwe krag, aangesien dit nou wesenlik word om die narratief te beskryf. So gebeur dit dat stories en retoriek die skemas (paradigmas) is waarbinne waarheid beskrywe word, maar dan wel so dat dit plaaslik en voorlopig bly. Selfs logika word so as “nie-retoriese retoriek” beskou. Hierin kan weereens die taalbeklemtoning uitgewys word, sowel as Nietzsche se uitspraak oor die

---

<sup>187</sup> Vgl. weer die bespreking by 3.2.3.



geskiedenis as die mobiele weermag van metafore (vgl. Leithart 2008:84). Metaforiek, retoriek, en narratief funksioneer dus gesamentlik as kragtige taalinstrumente wat paradigmaties die werklikheid konstrueer. So word die verhaal wat postmodernisme vertel dus eintlik 'n oneindige aantal plaaslike verhale deur plaaslike gemeenskappe wat uiteindelik nie kan uitstyg bo die plaaslike verhaal nie. Soos reeds genoem, kan hierdie beskrywing egter self ook binne die konteks van postmodernisme nie veel meer wees as 'n plaaslike beskrywing nie wat die dreigende nihilisme wat hiermee ontstaan, weer duidelik na die voorgrond bring.

#### 5.4.4.3 Simbole

Simbool en metafoor lê naby mekaar. Daar sal hier in die eerste plek op kenmerkende metafore gefokus word wat op 'n bepaalde simboliese waarde binne die postmodernisme wys. Postmoderne dekonstruksie maak baie spesifiek van metafore gebruik om behulpsaam te wees in die dekonstrueringsproses. Hier word daar van dieselfde metode gebruik gemaak in 'n poging om postmodernisme self te dekonstrueer.

##### 5.4.4.3.1 Wortelmetafore

Soos modernisme sy agtergrond in die meganiese het, het postmodernisme sy agtergrond in die literêre. Derhalwe word die metafoor van “teks” implisiet en eksplisiet deurgaans gebruik. Hierdie metaforiese wortelsimbool help om baie fasette van postmoderniteit beter te begryp. Aangesien daar in die oorspronklike domein baie op dekonstruksie asook op die ontvangs van die teks gefokus word, is die neiging om hierdie bedoeling op vele terreine oor te dra.

Horton (2002:10) wys behalwe vir die metafoor van teks ook op die paradigmatische analogieë van spel en drama wat tans dikwels in sosiale studies gebruik word. Hy wys daarop dat ook die teologie nie aan kragtige analogieë kan ontkom nie en is van mening dat daar eerder gepoog moet word om die beste moontlike analogie te kies. Die metafore van spel en teks is volgens hom meer geneig tot individuele subjektiwiteit en die metafoor van drama word verkies wat beide individuele sowel as openbare aspekte van die teologie beter na vore laat tree. Hierdie drama-metafoor kom ook implisiet reeds by Gadamer voor as die metafoor van dialoog as verstaansprinsipe in sy hermeneutiek beskou word en is dan ook in hierdie studie aan die hand van persone soos Horton en Vanhoozer ryklik gebruik in die poging om nuwe invalshoeke vir die teologie oop te breek. Dit word 'n kragtige oorweging wanneer 'n reformatoriese teoloog soos Horton (2002:10) hieroor aangehoor word:

*This dramatic analogy is superior to the picture analogy that has dominated Western thought and theology since Augustine.*

Behalwe vir hierdie metafoor, is Gadamer ook reeds in die eerste afdeling uitgewys as een van die eerstes wat die metafoor van spel ontgin het vir nuwere verstaanswyses in die hermeneutiek. Ook Illbury en Sunter (2001) maak kragtiglik hiervan gebruik vir scenario-bepanning en verkry groot geloofwaardigheid toe hulle hiermee voor die trauma van 9/11 in 'n ope brief aan die president van Amerika die moontlikheid van terreur aandui. Behalwe vir die metafoor van spel gebruik Sunter ook die beeld van 'n jakkals wat Niemandt (2007:53) dan verder verduidelik vir 'n postmoderne konteks. Die jakkals is toonbeeld (simbool) van aanpasbaarheid binne nuwe kontekste. Binne 'n klimaat van onsekerheid moet onsekerheid dan eerder omhels word en langtermynplanne as tydmors gesien word aangesien daar te veel kruispaaie en gebeurlikhede is. Aanpasbaarheid, intuïsie en verbeelding binne kompeterende aansprake is daarom die lewenstyl waarom dit gaan.

Ook die kunsmetafoor is by beide Gadamer en Ricoeur aangetoon en funksioneer dikwels as wortelmetafoor en daarom ook simbool wat gekies word as reaksie teen rasionalisme. Dit gaan hier om indrukke wat langs ander weë as bloot die kognitief-rasionele sy stempel op die mens laat. Die teks, spel, drama, jakkals en kuns put sekerlik nie al die simbole van postmoderniteit uit nie, maar is verteenwoordigend genoeg om hiermee tot die besef te kom dat wortelmetafore uit die sosiologiese en estetiese domein oor die algemeen gewild is binne die konteks van postmoderniteit. Laasgenoemde aspek, naamlik kuns, roep alreeds om diepere besinning aangesien die kuns self in enige samelewing kragtige simboliek van die tydsges ten toon stel. Hier word die kuns dus in dubbele sin as simbolies van postmoderniteit bespreek.

#### 5.4.4.3.2 *Kuns*

Veith (1994:94) wys daarop dat veral kuns 'n wêreldbeskouing dwarsdeur die kultuur kommunikeer:

*Art always brings abstract philosophies down to earth. Artists express their beliefs in concrete forms, thus making clear the implications of their worldview and dramatizing what it means for human life. Postmodern art vividly demonstrates the consequences of postmodern thinking.*

Vir die verdere ondersoek hieroor word daar sterk geleun op Veith (vgl. 1994:94-109). Die volgende oorwegings is belangrik binne postmoderne kuns: speels; nie te ernstig nie; tydelik; divers, "collage"; kommersieel; fiktief; oppervlakkig. Veith wys dan op 'n paar belangrike tendense wat hier opsommenderwys en puntsgewys aangestip sal word: Postmoderne kuns moet daarvoor geëer word dat dit poog om kuns weer met betrekking tot eksterne oorwegings daar te stel. Kuns word nie geïsoleerd beskou nie maar as deel van die konteks. So word die kuns byvoorbeeld uit die museums na die strate toe geneem en veral binne die natuurlike omgewing

geplaas. Dit hou volgens Veith moontlikhede oop om kuns ook weer in verband met morele en geestelike kwessies te sien. Die volgende oorweging wat ook kenmerkend is, is egter 'n bedreiging: Aangesien postmoderniste glo dat die werklikheid sosiaal gekonstrueer word, neig die kuns om polities eerder as moreel, filosofies of selfs esteties te wees. Kuns kan selfs as propaganda gesien word.

Kuns in postmoderniteit verwerp ook die onderskeid tussen wat artistiek en nie artistiek is nie. Selfs gewone voorwerpe soos toilette en Coke-bottels word voorgestel asof dit kuns is. Postmoderne kuns het ook die kenmerk (van die hoordershermeneutiek) om die fokus op die ontvanger te plaas. Aangesien daar nie absolute steunpunte is nie, is die betekenis van die kuns subjektief en relatief. Omdat daar nie estetiese standaarde is nie word dit uiteindelik beoordeel aan hoe “spectacular” dit is. Met ander woorde, retoriek maak ook in die kuns sy verskyning. Skok is dan ook dikwels een van die kenmerke van hierdie tipe kuns.

Postmoderne kuns is in sy radikale vorme in beginsel teen gesag van enige aard, wat selfs die gesag van die kunstenaar insluit. Daarom sal kuns selfs groepsbewys beoefen word en improvisasie van alle lede van die groep voortdurend aangemoedig word. Oop eindes wat deur die ontvanger self voltooi moet word, sowel as onvanpaste kombinerings van style en onverenigbare standpunte word in radikale kringe beoefen.

Ook die waardering van style uit die verlede kan in twee rigtings verstaan word. Dit kan opkom vanuit 'n begeerte om werklik te gaan leer uit die verlede, of dit kan bloot 'n nuwe manier wees om in 'n soeke na nuwe dinge, die ou dinge aan die orde te stel, maar dan eerder om dit te herinterpreteer met die lens van die teenswoordige. Daar word vervolgens kortliks stilgestaan by iets wat net so konkreet as enige kuns is en in 'n sekere sin as besondere kunsvorm en simboliek beskrywe kan word: argitektuur.

#### 5.4.4.3.3 *Argitektuur*

Veith (1994:111, 114, 115) wys daarop dat spesifiek postmoderne argitektuur se reaksie teen modernisme vars is en moontlikhede bied om deurbrake te bewerkstellig wat Christene kan toejuig. Hy wys egter daarop dat ook hier 'n dekonstruktiewe styl werkzaam is. Wat die positiewe betref, wys Veith op die herontdekking van skoonheid in die verlede en die herstel van ou geboue. Die massaproduksie van huise maak ook plek vir die unieke ontwerp van elke huis. Waar moderne argitektuur abstrak was, is postmoderne argitektuur nou verwysend en pas in by die omgewings. Dit is dus tipies kontekstueel. Die kombinerings van style van die verlede sorg verder dikwels vir stylvolle afwerkings. Die geboue wat ook as tipe “teks” funksioneer en hul betekenis selfs in hul struktuur vaslê, kommunikeer met die buitewêreld. Die funksionaliteit van

geboue is gebruikersvriendelik, speels en selfs snaaks en bied welkome verademing teen die abstrakte geboue van modernisme, is Veith se beoordeling (vgl. ook Harvey[1990] 2000:39). Hy wys egter ook op die teendeel:

*As it has on nearly every level, the postmodern age has made possible both a new conservatism and a new radicalism.*

Daar is ook iets soos dekonstruktiewe argitektuur. Hier word onverenigbare style en skale saamgevoeg as 'n tipe parodie waar die bedoeling is om sowel styl as die geskiedenis te relativeer. Ook argitektoniese konvensies word gedekonstrueer. Die bedoeling is dat die gebou eerder 'n dekonstruksie as 'n konstruksie sal wees. 'n Verdere kenmerkende aspek is die omruiling van die binne- en buitekant van 'n gebou (vgl. Veith 1994:116, 117; Harvey [1990] 2000:98). Dit hang waarskynlik saam met die sentiment van postmoderniteit wat oral poog om verskuuldheid te openbaar, tesame met die liefde vir die konstruering van virtuele werklikhede. Oor 'n wye front word vandag veral een soort gebou uitgesonder as simbool vir postmoderniteit – die “mall” (vgl. Smith 2009:93-101; Veith 1994:117; Crouch 2003:67-71). In dieselfde kategorie plaas Veith ook tematiese parke. Hy merk hieroor op:

*The mall stands as a temple to consumerism and all of its values – comfort, affluence, convenience, and fashion. The Middle Ages had its cathedrals; the modern age had its factories; the postmodern age has its shopping malls. Another contender for the representative postmodern construction is the theme park. Different sections of the park are typically modeled after various historical periods and cultural milieus.*

Veith wys dan ook daarop dat megakerke se geboue heelwat ooreenkomste met die “malls” vertoon. Dit is juis hier waar daar 'n insiggewende onderskeid ter sprake is in die evaluering van postmoderniteit. Crouch (2003:73) is byvoorbeeld ook van mening dat megakerke simbolies van postmoderniteit is. In reaksie hierop, neem McLaren (vgl. Crouch 2003:70, 73) baie sterk daarteen standpunt in. Megakerke en ook die “mall” is binne sy beskouing juis die toppunt van modernisme. Dit is hier waar dit belangrik is om te let op die klassifikasie wat aanvanklik gedoen is indien daar reg geskied wil laat word aan die bespreking. Crouch wys op postmoderniteit as ultra-moderniteit en in hierdie opsig is hy dus nie verkeerd om megakerke as deel postmoderniteit uit te wys nie. McLaren is weer sterk daarop gerig om die postmoderne kritiek op die modernisme voorop te stel en kies dus spesifiek vir die weergawe van die kerk wat baie meer met die tradisies van die verlede wil werk. Dit is dus belangrik om verantwoording te gee waarom iets soos die “mall” en megakerke wel simbole van postmoderniteit is en nie bloot in die kategorie van modernisme gestel moet word nie. Crouch (2003:67, 68) se vergelyking met 'n simbool van modernisme toon dit duidelik aan:

*The vehicle Assembly Building is the expression of one enormous collective effort, a massively coordinated pursuit of an integrated goal. The Mall of America, on the other hand, is a disorienting bricolage of stores, restaurants, indoor theme parks, and even a roller coaster. Even the way it distributes its volume – horizontal and spread out rather than vertical and compact, dozens of entrances rather than a few huge doors – suggests something more haphazard.*

Wat wel duidelik in hierdie simbole na vore kom, is dat verbruikers- en vermaaklikheidsmentaliteit sterk geaksentueer word. Hier is sprake van simbole van welvaart en vermaaklikheid.

'n Ander saak wat kortliks aan die orde moet kom by argitektuur, is die kwessie van stede. Harvey ([1990] 2000:96) stel dat as argitektuur 'n vorm van kommunikasie is, dan is die stad 'n diskoers. Hoe 'n stad daar uitsien en hoe die spasie en ruimte georganiseer word, sê Harvey (vgl. [1990] 2000:66-67), vorm 'n materiële basis waarop daar aan 'n hele reeks moontlike sensasies en sosiale praktyke gedink kan word. Dit kan op hierdie basis selfs geëvalueer en bereik word. Gorringe (2002:1, 8, 199) sluit hierby aan en stel dat die styl van 'n gebou meer van die basiese filosofie van 'n plek openbaar as goed versorgde tekste in die argiewe. Geboue maak stellings, sê Gorringe. Daar is vir hom 'n verband tussen etiek en estetika en hy kan selfs sê dat ons die argitektuur kry wat ons verdien.

Dit maak die evaluasie gewigtig. Ward (2001:41-42) wys daarop dat daar in moderniteit van 'n parodie van die Nuwe Jerusalem in stede sprake is. Die stad is nou bedoel om self godsdienstige begeertes te bevredig. Die stad neem so die plek van die tempel in. Binne postmoderniteit lyk dit egter nou of stede nie meer ooglopend godsdienstig is nie, maar dit manifesteer nou deur rituele en simbole van verbruik en begeerte na meer. Dit is steeds 'n basiese godsdienstige verlange, meen Smith (2004:138, 139), maar dit is nou op plaasvervangende afgode gerig. En stede kan hierdie behoefte telkens stimuleer en probeer bevredig. Stede het dus 'n diskoers elke dag van waaroor die lewe nou eintlik gaan. Dit word hard en duidelik uitgesaai en Christene het 'n verantwoordelikheid. Venter (2006:204) wys daarop dat ruimte en spasie baie groter aandag by ons in ons denke en dae sal moet kry as ons diensbaar wil wees aan die eer van God in die samelewing en besonderlik in stede.

Daar word vervolgens spesifiek ingegaan op populêre simbole van postmoderniteit.

#### **5.4.4.3.4 Populêre simbole**

Veith (vgl. 1994: 105, 121, 124, 177) wys op die elektroniese media as die opperste kunsvorm van postmoderniteit. Hy maak spesifiek daarvan melding dat die rekenaar die postmoderne ekonomie versimboliseer in die sin dat dit die beheer van fabriek oorgeneem het. Hiermee saam

moet die primêre rol van televisie as leefwêreld van postmoderniteit nie uit die oog verloor word nie. Weliswaar wys Miller (2004) daarop dat daar vanaf ongeveer 2010 oorbeweeg gaan word vanaf 'n beeldsaai kultuur na 'n baie meer interaktiewe multimedia-kultuur en waar daar minder passiwiteit gaan wees. Die belangrike saak bly egter die blywende kwessie van die virtuele werklikheid. Dit is ook 'n vraag of die TV nie ook hier steeds, weliswaar nou dalk met drie-dimensionele sig en hoër kykdefinisie, tog nog steeds soos Myers (1989:157-158) dit gestel het, dié medium van die populêre kultuur sal bly nie. Met ander woorde, die virtuele werklikheid bly die medium, maar kan dalk wel in die toekoms al hoe meer interaktief hanteer word. Tans is dit egter duidelik dat TV op vele wyses die postmoderne kultuur versimboliseer. Veith (1994:124) wys daarop dat die menigvuldige variasie en selfs onverenigbare kykopsies op TV duidelik op die kultuur van postmoderniteit wys. Hy stel daarom dat televisie van die duidelikste en toeganklikste voorbeelde bied van die effekte van postmoderne literatuur. As Myers TV die medium van die populêre kultuur noem, dan noem Smith (2006:24) films die *lingua franca* van die wêreld. Op 'n ander plek noem hy dit die klaskamer van mense (2009:110). Daar sal hierna later teruggekeer word by die groot vrae en antwoorde. Dit bevestig egter die feit dat hier van simbole sprake is wat so deel van die kultuur geword het dat die wêreldbeskouslik-vormende aard daarvan amper nie eens besef word nie.

Myers (vgl. 1989:133-155) tipeer ook rock musiek as so 'n tipe simbool. Hy noem rock musiek die idioom van die populêre kultuur. Indien gevra word waarom juis rock so 'n magtige idioom en daarom ook simbool is, antwoord Myers dat dit baie te make het met huidige sentimente waarin beleving voorop gestel word en met die nalewing van die Romantiek waar ewige jeug en primitiwiteit hoog geag is. Veith (1994:105) wys ook op die hoë agting vir rock musiek en voer as rede aan die multikulturele aard daarvan, soos gesien in die populariteit daarvan dwarsoor die wêreld. Hy wys ook op die verdraagsaamheid van style, media en etniese identiteite, tesame met morele permissiwiteit en rebellie teen gesag wat hier werkzaam is, wat kenmerkend is binne postmoderniteit. Hy maak die volgende belangrike opmerking:

*Rock music also fits the canons of postmodernist art by depending on technological reproduction and on performance. A truly multimedia art form, rock music blares from stereos, radios, and MTV. But there is also the rock concert.*

Om hierdie gedeelte oor simbole af te sluit sal daar oorbeweeg word na 'n heel ander interessante veld – wetenskapsimbole in postmoderniteit.

#### 5.4.4.3.5 Wetenskaplike simbole

As daar van wetenskaplike simbole gepraat word, kan die volgende as sodanige simbole vir postmoderniteit beskou word: Heisenberg se onsekerheidsbeginsel; die relatiwiteitsteorie van

Einstein; die Nuwe Fisika en Chaos Teorie. Al hierdie nuwe benaderings dra daartoe by om gevestigde paradigmas te bevraagteken. Veral Newtoniaanse meganistiese wetenskap kom in die spervuur. Die ironie is egter dat enige wetenskap wat van 'n bepaalde wetenskap wil praat, implisiet gebruik moet maak van een of ander ordeningsprinsipe. Selfs die Chaos Teorie veronderstel een of ander prinsipe, anders sou die verduideliking daarvan nie sin kon maak nie. Botha (2002:218) noem Chaos Teorie dan ook “a concealed search for complex order”. Die verdere ironie is dat wetenskaplike ontdekking op ontdekking plaasvind, op grond van uitgangspunte wat eenvormigheid en nie chaos nie, veronderstel (vgl. Veith 1994:61, 62). Poythress (2006:199) wys daarop dat wetenskaplikes wat verstommende resultate behaal in rigtings soos die ingenieurswetenskappe, die relativerende gesigspunte eenvoudig ongeloofwaardig vind. Dit is egter wel so dat rigtings in die wetenskap en dan veral wetenskapsfilosofie wat die klem plaas op die beperktheid van kennis, ook binne die eksakte wetenskappe, maan tot nederigheid en dat die aanmoediging tot meer interdisiplinêre benaderings baie meer aandag kry in pogings om meer kontekstueel en holisties met enige vakgebied om te gaan. Dit word 'n belangrike vraag na hoe universiteite binne postmoderne klimaat anders daar sal uitsien as voorheen, aangesien net die naam universiteit, eenheid en nie pluraliteit nie voorop stel. Met hierdie tipe vrae word daar egter ook gekom by die laaste komponent van wêreldbeskouing, naamlik die antwoorde op die groot vrae. Hoe beantwoord postmoderniteit die groot vrae?

#### 5.4.4.4 Antwoorde op die groot vrae

##### 5.4.4.4.1 *Wie is Ons?*

Om die vraag te beantwoord, moet daar onvermydelik beweeg word na die terrein van filosofiese antropologie. Hierin verskaf Smith (2009:39-47) hulp as hy 'n kort toer deur verskillende opsies in die teologiese en filosofiese geskiedenis onderneem. Hy identifiseer die volgende drie opsies wat uit teologiese oogpunt belangrik is: Die mens as denker, die mens as geloofswese en die mens as liefhebbende wese. Smith wys daarop dat die rasionalistiese mensbeeld sedert die Verligting vir lank toonaangewend was en dat die reformatoriese beeld waardevolle kritiek hierteen ingebring het deur te beweeg na die diepere geloofsgrondslae. Hy is egter daarvan oortuig dat daar ook hier nog steeds te kognitief, te individualisties en te min liggaamlik gedink is. Hy is van mening dat 'n Augustiniaanse model die mens eerder ten diepste as 'n liefhebbende wese behoort te beskou. Gegewe die hernude belangstelling in postmoderne kringe oor Augustinus as proto-eksistensialis, soos in die eerste afdeling aangetoon, blyk dit duidelik dat Smith wat baie bewus is van hierdie aksente, poog om dit op legitieme wyse vir die teologie vrugbaar te maak. Hiermee toon hy egter ook aan watter aksente van die mens in postmoderniteit

voorop staan. Smith (2009:28) noem dit in teenstelling met die kognitiewe en konatiewe, die affektiewe primaat, en bedoel daarmee die pre-reflektiewe, verbeeldingryke bevindelikheid.

Hierdie beskrywing kom in 'n groot mate ooreen met die mensbeeld van die Romantiek en dit roep opnuut Nietzsche se onderskeiding van Dionisius teenoor Appolonius na vore. Of postmoderniteit die vraag oor wie ons is, Dionisiaans, gedeeltelik Augustiniaans, of voluit Augustiniaans, gaan verantwoord, blyk uiteindelik die basiese opsies te wees. Wat wel duidelik is, is dat die spritualiteit van die mens hernude aandag ontvang, maar soos in die eerste afdeling by Augustinus aangetoon is, gaan dit eerder om godsdienstigheid en spritualiteit, eerder as definitiewe waardering van Christenskap. Die uitdrukking “spiritual, but not religious” is dan ook sterk tiperend vir die mensbeskouing binne postmoderne konteks en kan as basiese antwoord van postmoderniteit beskou word op die vraag na wie die mens is. Meer uitgebreid sou die antwoord so saamgevat kon word: Die mens is in wese 'n intuïtiewe, verbeeldingryke, multisensories-bevindelik geestelike wese wat nogtans intens liggaamlik en binne 'n plaaslike sosiale gemeenskap beskou moet word.

#### 5.4.4.4.2 *Waar is Ons?*

Hierdie vraag word deur postmoderniteit as baie belangrik beskou. Die reeds genoemde sosiale konteks is een van die vernaamste antwoorde van postmoderniteit op die vraag na waar ons is. Enersyds word kosmiese verbande en die bewussyn van die “global village” baie sterk voorop gestel om te beklemtoon dat dit onmoontlik is om hierdie ontsagwekkende werklikheid te deurskou en om die mistieke belewenis en verwondering te beklemtoon. Andersyds word daar vanweë hierdie onmoontlikheid van deurskouing, sterk gefokus op die plaaslike gemeenskap as een van vele kontekste, maar dan ook 'n baie beslissende konteks waar daar geleef word in sosiale netwerke. Die gelokaliseerdheid binne 'n bepaalde taal en omstandighede word 'n belangrike antwoord op die vraag van waar ons is, aangesien konteks en sosiologie baie belangrike oorwegings word om uitsprake en evalueringe te beoordeel. Een van die standaardantwoorde van postmoderniteit op hierdie vraag van waar ons is, sou soos volg opgesom kon word: Ons is binne 'n kosmos van kontekste wat nimmereindigend uitbrei en waar jy binne jou eie sosiale konteks jou antwoorde en sin moet kry.

#### 5.4.4.4.3 *Wat is Verkeerd?*

Dié vraag word maklik te lig getakseer. Met hierdie vraag word daar deurgevra na een van die diepste grondslae van 'n lewensvisie. Van der Walt (2007:554) wys daarop dat die tydgees bepaal kan word deur na te gaan wat as normatief beskou word:



*Indien 'n mens die wetsidee van die postmodernisme kan vasstel het jy dus hierdie geestestroming se diepste grondslag ontbloot.*

Postmoderniteit word egter juis daardeur gekenmerk dat normatiwiteit met agterdog en as blote magsuitoefening beskou word. Daarmee word egter nie ontkom aan normatiwiteit nie. Dit is onvermydelik, selfs in die toon van anti-normatiwiteit. Botha (2002:220-221) dui aan hoe hierdie normatiwiteit bloot verskuif:

*... we have allowed human intellectual arrogance to eclipse the clear and lucid light of God's revelation in his creation and Scripture which proclaims that God is the Lawgiver and not our reason, senses, language, or social community, how tempting this might be to believe – and how tempted we are to allow these derailing insights uncritically to inform our theorizing and our educational stories.*

Wat wel moeiliker in postmoderniteit word is om hierdie normatiwiteit effektief te verdedig, maar subtile normatiwiteit skemer telkens deur. Of as dit konsekwent volgehou word, berei dit die weg voor vir 'n beweging wat bereid is om daadwerklik een of ander vorm van normatiwiteit te kies. Een van die beste voorbeelde van anti-normatiewe normatiwiteit is dekonstruksie. Gegewe die sterk beklemtoning van dekonstruksie, kan dit gestel word dat dit dikwels daarop neerkom dat wat verkeerd is, die *status quo* is. Dit wat verkeerd is, is dit wat gemarginaliseer is. Die hermeneutiek van suspisie moet op iets gerig word en daarom kom dit wat beheersend is veral onder die spervuur. Dit is dan ook te verstane dat binne hierdie uitgangspunt van wat nou eintlik verkeerd is, die vermeende gesagsbasis beskou word as die sondebok.<sup>188</sup> In die praktyk is daar dan veral die volgende sake wat met groot suspisie beskou word: meta-narratiewe, rasionalisme, fundamentalisme, die Westerse samelewing en ook die Christendom (veral in sy Konstantiniaanse gestaltes).

In dit wat dan gedekonstrueer word, speel die simpatie teenoor gemarginaliseerdes 'n groot rol en word enige magsinstansie baie naby aan die kern beskou van dit wat as verkeerd beskou word. Hierin is 'n duidelike egalitariese uitgangspunt werksaam. Enige hiërargie kom hiermee onder verdenking. Daarom is daar ook onvermydelik trekke van simpatie met proletariaat-kritiek. Die kritiek word nou net uitgebrei in belang van enige nuwe gemarginaliseerde groep.

Aangesien postmoderniteit ook groot klem op voorlopigheid plaas, lê enige gearriveerde beskouing ook naby aan dit wat verkeerd is. Gesagvolle uitsprake word dus ook oor die algemeen as uiters negatief beleef. Dit blyk dat die meeste sake herlei kan word na 'n probleem met enige algemene gesagsuitsprake en gesagsaansprake as die bron van alle kwaad.

---

<sup>188</sup> Vgl. Van Aarde (2004a:519) wat dit bondig saamvat in sy stelling dat postmoderniteit legitimering as sodanig problematiseer.

#### 5.4.4.4.4 Wat is die Oplossing?

Wanneer die probleem aangedui is, is daarmee in 'n sekere sin alreeds die oplossing gesuggereer. Daar kan verder ook veel afgelei word indien die beheersende waardes van postmoderniteit uitgewys sou kon word. Veith (1994:212, 213) wys daarop dat psigologiese welstand eerder as die waarheid, as die beheersende waarde beskou word en beskryf dit selfs as terapeutiese kultuur. Hy wys ook daarop dat godsdiens en moraliteit in hierdie terapeutiese kultuur in terme van keuse en nie van waarheid beskou word nie. Hy maak die volgende veelseggende opmerking:

*When truth is no longer a factor, one chooses a religion like any other commodity – do I like it? Does it give me what I want?*

In hierdie verband moet dan ook verstaan word waarom dekonstruksie so belangrik is. Die geheime magte wat my keuse-vryheid belemmer, moet openbaar gemaak word. Dit is dan ook op hierdie wyse wat dit duidelik word wat verkeerd is en waarop in die vorige punt ingegaan is.

Op die vraag na wat dan in plek moet kom van wat gedekonstrueer word, is postmoderniteit nie so duidelik nie. Dit word dan ook as die verkeerde vraag beskou aangesien dit reeds weer alternatiewe magsvorme en 'n keuse vir objektiewe waarheid veronderstel. Dit gaan in hierdie benadering nie soseer oor wat die oplossing is nie, maar dat magte wat in die naam van waarheid opereer en nie aan pluraliteit plek wil gee nie, aan die kaak gestel moet word.

In die praktyk kan daar egter nie so maklik daaraan ontkom word dat die alternatiewe wel implisiet aan die orde kom nie. Veith (1994:57) wys daarop dat die alternatiewe dikwels op teenoorgesteldes neerkom. Hoewel daar dekonstruksioniste is wat hierop sou antwoord dat hierdie teenoorgesteldes ook gedekonstrueer moet word, is die antwoord van nimmereindigende regressie nie bevredigend nie. In die praktyk is Veith se dekonstruksie van die dekonstruksie nie net legitiem nie, maar ook baie relevant:

*Those who celebrate the achievements of Western civilization are accused of a narrow-minded 'Euro-centrism'; this view is challenged by 'Afro-centrism,' which exalts Africa as the pinnacle of civilization. Male-dominant thought is replaced by feminist models. 'Patriarchal religions' such as Judaism and Christianity are challenged and replaced with matriarchal religions; the influence of the Bible is countered by the influence of 'goddess-worship.' Homosexuality must no longer be considered a psychological problem; rather, homophobia is.*

Wat grondliggend in hierdie alternatiewe is, is die egalitariese oortuiging wat dikwels in verband staan met oortuigings soos holisme, evolusionisme en panenteïsme (soms selfs panteïsme). Die New Age-denke as antiese teenoor die Christelike geloof kom dan ook dikwels duidelik aan die

orde. Wanneer daar gelet word waarop Jones (1997) hieroor nagevors het, is dit duidelik dat 'n herontwaking van heidense godsdienste binne die New Age-spiritualiteit nie bloot 'n moontlikheid is nie, maar alreeds in vele kringe as alternatief gestel word. Veith (1994:200) wys ook op die tegnologiese aspekte wat hiervoor ontgin word en benoem word met die titel “techno-erotic paganism”. Hy stel dan dat wat 'n moontlikheid mag wees binne 'n terapeutiese selfhelp kultuur wat die klem op keuse en nie op waarheid stel nie:

*The next major new religion, however, will probably not be one of the old forms of overt paganism, but rather a syncretistic hybrid. In a postmodernist and increasingly consumer-centred world in which truth is relative, people will pick and choose various aspects of the different faiths according to what they 'like'.*

Dit behoort die nugtere besef te bring dat dekonstruksie onvermydelik nuwe politieke uitdrukkings moet vind wat in alle instellings manifesteer. Dekonstruksie kan uiteindelik nie in die praktyk sonder 'n nuwe alternatief bedrywe word nie. Hoe hierdie nuwe alternatief daar sal uitsien, hang, gegewe die variasie in postmoderne beklemtonings, ook af van die antwoord op watter plek in tyd ons onself tans bevind.

#### 5.4.4.4.5 Watter tyd in die geskiedenis is dit?

Niemandt (2007:10, 11) beskrywe die tydvak waarin ons leef aan die hand van Leonard Sweet as 'n tydvak waarin daar veral drie storms is wat gelyktydig losgebars het: die postmodernistiese tydvak, die tyd van post-Christenheid (die era na die Konstantynse Christendom) en die tyd van globalisering. Niemandt is hieroor van mening dat die ou wêreld soos ons dit geken het, verby is. Hy kan selfs in (ironies) verabsoluterende taal stel dat ons in 'n tyd van “totale en omvattende verandering” lewe.

Om die tydvak te beskrywe, hang egter baie af van watter klassifikasie-model gebruik gemaak word. Indien postmoderniteit as 'n tipe ultra- of hipermodernisme beskrywe word, sal dit meer beskrywe word in die sin wat Green dit beskrywe as die aandskemering van die modernistiese tydvak. Indien dit beskrywe word as 'n definitiewe nuwe tyd wat aangebreek het, soos by Niemandt, sal die post-beklemtonings van postmodernisme baie meer aan die orde kom. So kan McLaren ([2001]2008; vgl. Niemandt 2007:21-23) byvoorbeeld praat van postbeheer, postmeganisties, postanalities, postobjektief, postnormaal, post-sekulêr, postobjektief, postkrities, postorganisasories, postindividualisties, post-protestants en postverbruiker.

Daar is weer ander soos Veith (1994) wat wel iets soos die val van die Berlynse muur in 1989 tog as 'n waterskeiding beskou en wat die geleentheid bied om of revolusionêr-nihilisties of met nuwe waardering na die verlede te kyk. Daar is natuurlik ook diegene wat die huidige tydvak

baie sterk in verband bring met die New Age-beweging en wat veral waarde heg aan die oorgang na die een-en-twintigste eeu.

Afhangende van wie die klassifikasie en definiëring doen, wissel die standpunte oor watter tyd dit is as daar gepraat word van postmoderniteit. Dit wissel van 'n totaal nuwe era wat vergelykbaar is met die oorgang tussen die Middeleeue en die verligting tot die moderne era in hiper-formaat met iets soos onsekere aandskemeringe waarvoor die nuwe dageraad eintlik nog onseker is tussen-in. Die antwoord oor die tydvak wissel dus afhangende van hoe die persoon hom- of haarself as postmodern definieer. Dit is hier opnuut duidelik dat die aanvanklike klassifikasie-tipes wat uitgewys is, baie duidelik in ag geneem moet word wanneer die saak bespreek word.

Aangesien elke geslag egter sy eie situasie as baie uniek beskou, is dit belangrik om goed met die geskiedenis vertrou te wees ten einde die eie veranderinge met meer beskeidenheid te evalueer. Trou aan die toonaard van postmoderniteit sou dit waarskynlik beter wees om ook hier voorlopig te wees en 'n oop einde te behou. Hierdie voorlopigheid kan egter ook die belangrikste antwoord bied op die vraag na watter tydvak dit is. Indien in ag geneem word dat Leithart (1998:12) van mening is dat postmoderniteit eerder eskatologies as epistemologies beskrywe moet word, kan postmoderniteit se tydvak ten diepste beskou word as 'n tydvak wat teologies die “nog nie” ten koste van die “alreeds” beskrywe. Konsekwente klem hierop kan egter tot die volgende lei: Daar bestaan dus nie werklik 'n *eschathos* nie en daarom word die buitelyne van 'n ondergerealiseerde eskatologie hier sigbaar. 'n Onrus van die ewig voorlopige hede (*differance*) word so kenmerkend. Afhangende van die subjektiewe belewenis, word daar dikwels met tipiese paradoks op die vraag hierbo geantwoord. In positiewe stemming word geantwoord dat ons in 'n totaal nuwe tydvak is (wat met implisiete vooruitgangsgeloof redeneer) en in meer negatiewe en realistiese stemming is daar onsekerheid oor wat regtig na die aandskemering sal volg. Gegewe die grondslae van voorlopigheid, kan niks finaal of absoluut tog oor die huidige tydvak gesê word nie.

Dit is insiggewend om by Veith (1994:216-217) te verneem na wat die moontlike opsies ná postmodernisme sou kon wees. Behalwe vir 'n hibriede wêreldgodsdien, noem hy na aanleiding van die Britse antropoloog Gellner, drie moontlike opsies: (1) postmoderne relativisme, (2) rasionalistiese fundamentalisme en (3) godsdienstige fundamentalisme. Interessant genoeg besit die Islam-fundamentalisme na Gellner se mening die meeste lewenskragtigheid om hierdie opsie waar te maak. Hierdie opmerkings laat die besef toeneem van hoe vloeibaar postmoderniteit eintlik is. In lyn met postmoderniteit sal erken moet word: Niks is onmoontlik nie. Dit laat ook

die besef ontstaan dat hierdie hele analise gewigtiger is as wat dit met die eerste oogopslag mag lyk.

#### 5.4.5 GEVOLGTREKKING

Uit die voorafgaande bespreking blyk dit dat die onderskeiding tussen postmoderniteit en postmodernisme handig is. Daar is oor die algemeen sprake van 'n klem op dinamiek ten koste van konstansie, variasie en vloeibaarheid sonder vastheid, veelheid ten koste van eenheid, selfs die “nog nie” ten koste van die “alreeds”. Fragmentasie, kompleksiteit, sisteem-denke, “collage”, eklekties en voorlopig is die wagwoorde, tesame met die werkwoorde dekonstrueer en bevraagteken. Wanneer hierdie bewegings in reaksie op teenoorgestelde vereensydigde beklemtonings reageer, kan dit begryp word dat dit maklik as welkome verademing beleef sal word. Wanneer dit egter net 'n ander valkuil is wat die outonome mens op nuwe wyses verlei, behoort die profetiese stemme nie te ontbreek nie. Ten diepste is die postmoderne beklemtonings glad nie 'n werklike *novum* nie, veral nie as dit aanvaar word dat moderniteit volgens Lewis se beskrywing eerder as die eintlike (negatiewe) *novum* in die geskiedenis beskou moet word. Hierdie gevolgtrekking word verder gesteun indien dit aanvaar word dat die Nominalisme steeds die grondprobleem is wat maar net rasionalistiese sowel as irrasionalistiese kleure vertoon. Green se stelling dat die postmodernisme eerder 'n skemertoestand van modernisme is, lyk meer verantwoordbaar as wat baie wil erken. Die noue bande van postmoderniteit met die Romantiek blyk ook onteenseglik en verdien beslis indringende analise. Die klem op taal eerder as rasionaliteit bevestig die feit dat 'n nuwe aspek van die werklikheid nou die nuwe verabsoluttering geword het. Onteenseglik bring die invalshoeke vanuit nuwe aspekte van die werklikheid wel nuwe fasette na vore, maar in die nuwe vereensydiging wat plaasvind, kan daar eenvoudig nie naïef meegegaan word in die dikwels onbewuste oortuiging dat “the latest” wel “the greatest” is nie. Oor die algemeen behoort die golfbeweging tussen rasionalisme en irrasionalisme in die geskiedenis te maan tot groter nugterheid in die beoordeling van postmoderniteit.

Dit is met hierdie breëre insig in postmoderniteit dat daar nou oorgegaan kan word om spesifiek te vra na hoe die interaksie met so 'n postmoderne kultuur daar sal uitsien. Dit is die groot uitdaging waarvoor daar ook wysheid nodig is.

#### 5.5 UITDAGING VIR WYSHEID: CHRISTUS EN KULTUUR

Hoe moet die verband tussen Christus en kultuur gesien word? Om hierdie vraag te beantwoord, word daar begin by die bekende werk van Richard Niebuhr ([1951]2001) wat vir jare lank die

standaardwerk was oor die verskillende modelle wat bestaan om die verband tussen Christus en kultuur te beskrywe.

### 5.5.1 RICHARD NIEBUHR SE MODEL

Niebuhr identifiseer die volgende vyf modelle: (1) Christus teen die kultuur, (2) die Christus van die kultuur, (3) Christus bo die kultuur, (4) Christus en kultuur in paradoks, (5) Christus, die transformeerder van kultuur.

Hierdie tipering is vanuit verskeie oorde en denkrigtings die afgelope tyd gekritiseer. Hierdie kritiek kom kortliks onder die loep.

#### 5.5.1.1 Onlangse Kritiek op Niebuhr

Hauerwas en Willimon (1989:40) laat sterk taal oor Niebuhr se model hoor:

*... few books have been a greater hindrance to an accurate assessment of our situation than Christ and Culture.*

Ook Sweet (2003:16) is nie juis simpatiek nie en verwys na moderniteit as vernaamste oorsaak vir Niebuhr se “tunnelvision”. Marsden (1999:internet), by die vyftigste herdenking van die lesings by Austin Seminary waar die lesings aanvanklik gehou was, vat die vernaamste besware handig saam. Hy bied ook voorstelle oor hoe die model met inagneming van die kritiek voortaan steeds diens kan doen. Die basiese kritiek, met Marsden se daaropvolgende voorstelle, is die volgende:

1. Niebuhr se abstrakte woordkeuse oor Christus is onvoldoende en misleidend. Hiermee word bedoel dat Christene hulself kan mislei deur te vergeet dat hul verstaan van Christus kultureel gekondisioneer is.
2. Ook die ongedifferensieerde wyse waarop die woord *kultuur* gebruik word, verwar die saak. Binne multikulturele opset is dit eenvoudig nie moontlik om bloot met die algemene begrip van kultuur te werk nie. Ook binne die kultuur is dit nie so eenvoudig om elke faset af te skiet of te omhels nie. Marsden stel dat dit hier uiteindelik gaan om ’n keuse om Niebuhr se begrip aan te pas of te verwerp.
3. Die kategorieë is nie histories beskrywend en daarom nie toereikend nie. Dit is idealistiese kategorieë. Die geskiedenis is eenvoudig kompleks en meer wanordelik as idealistiese kategorieë. ’n Bepaalde groep soos Calviniste kan dalk in praktyk baie meer as Lutherane hul

aan die kultuur onttrek. Aan die hand van 'n musikale analogie meen Marsden egter dat daar tog 'n leidende motief werksaam is en wat onderskei kan word.

4. Ons benodig meer kategorieë. Marsden meen egter dat dit oorkomplisering in die hand kan werk by 'n model wat juis bedoel is om 'n greep te bied.

Carson (2008) sluit aan by die kritiek wat genoem is, maar bied vanuit Skrifgebonde uitgangspunt 'n verdere belangrike kritiese woord. Carson gaan Bybels-teologies te werk om te bepaal of Niebuhr se modelle wel vanuit die Skrif verdedig kan word. Sy bevinding is dat die tweede model, naamlik die Christus van die kultuur, soos wat dit verduidelik en toegepas word, nie vanuit die Bybel verdedig kan word nie. Hy stel ook duidelik dat daar nie soseer van modelle sprake is nie maar van een toewyding aan Christus as Here wat onder bepaalde omstandighede verskillende reaksies vra.

#### 5.5.1.2 Evaluasie

Met inagnemiong van bogenoemde kritiek kan gestel word dat daar saam met Marsden eerder gekies word om Niebuhr se modelle aan te pas as te verwerp. Die modelle kan steeds help om die boodskap van die Bybel oor die verskillende wyses waarop die interaksie met die kultuur geskied, bevatlik te help maak. 'n Baie goeie voorbeeld hiervan is die verskillende gestaltes waarin die verhouding tussen kerk en staat in die geskiedenis uitgekristalliseer het. Witte (2006) dui die volgende gestaltes in die verhouding kerk en staat in die eerste 18 eeue aan: (1) Kerk teen die staat wat separatisme voorstaan, byvoorbeeld die monastisisme en anabaptistiese tradisie. (2) Die imperialistiese model (staat is superieur tot die kerk, byvoorbeeld die Anglikaanse model by Henry VIII). (3) Die twee ryke-leer, byvoorbeeld die Lutheraanse tradisie. (4) Die teokratiese stelsel waar die kerk die dominante rol vervul, soos byvoorbeeld in vorme van Papale en Calvinistiese stelsels. Witte se modelle hou weliswaar rekening met interaksie tussen die modelle, maar vertoon tog in die identifisering merkwaardige ooreenkomste met Niebuhr. Bogenoemde bespreking bring die besef dat die verhouding tussen Christenwees en kulture tog uiteindelik in 'n paar basiese gestaltes uitkristalliseer.<sup>189</sup> Vir diegene wat glo dat die geloof nie net 'n private nie, maar ook 'n openbare aangeleentheid is, het dit konsekwensies vir die hele visie wat in die vooruitsig gestel word van hoe die koninkryk van God gedien word op die terrein van kerk en staat.

---

<sup>189</sup> Hoewel erken word dat "Christenwees en kulture" duideliker ons subjektiwiteit verreken as daar oor die onderwerp gepraat word, sal die bekende uitdrukking "Christus en kultuur" ter wille van gemak in die skryfstyl wel behou word.

Met hierdie breë oriëntering is ons nou gereed om in te gaan op die kerklike beweging wat tans onder druk bespreking is, naamlik die “Emerging Church”-beweging wat deur Niemandt (2007:46) vertaal word as die ontluikende kerke. Hierdie beweging hou hom sterk besig met die vraagstuk na hoe om die postmoderne kultuur ten beste te beïnvloed.

## 5.5.2 DIE “EMERGENT”-BEWEGING

Wells (2008) onderskei drie groeperinge in die evangeliese wêreld – die waarheidsoekers, die bemarkers en die ontluikendes (“emergents”). Dit is veral die “emergents” wat hy tipeer as diegene wat die postmodernisme binne die kerk wil kontekstualiseer. Niemandt (2007) het, soos reeds genoem, onlangs hierdie beweging baie positief as ’n prototipe geïdentifiseer by wie die kerk nie kan bekostig om verby te gaan nie. Met gebruikmaking van onder andere Sweet, McLaren, Keifert, Hirsch, Gibbs en Bolger poog hy om die benadering vir die Suid-Afrikaanse konteks relevant te maak. In die voorwoord beskryf Joubert (Niemandt 2007:6) hierdie publikasie ook as die belangrikste publikasie die afgelope aantal jare in die Suid-Afrikaanse konteks en dat dit “horisonverskuiwend” is en sy “kop van vooraf geswaai” het. Dit blyk dus dat hierdie beweging onder gerekende kerkleiers springlewendig is. ’n Evaluering van hierdie beweging is dus belangrik. Om dit te kan doen, is dit nodig om baie duidelik te probeer verstaan wat dit is waarteen die beweging reageer, waarvoor dit staan en wat die verband met postmoderniteit presies is. Dit is ook belangrik om na te gaan watter verskillende subgroepe uitgewys kan word ten einde ’n meer gebalanseerde oordeel te vel. Daar word met laasgenoemde vraag weggespring.

### 5.5.2.1 Subgroepe

Driscoll (2006) wat aanvanklik self die beweging in sy beginfasies meegemaak het, onderskei aan die hand van Ed Stetzer drie groepe in die beweging: die relevantes, die rekonstruksioniste en die revisioniste.

Hy beskryf die relevantes in hierdie beskrywing as diegene wat meer begaan is om die kerk vir vandag relevant te maak. Die persone van Dan Kimball, Donald Miller en Rob Bell word hier as leiers geag en word beskou as die groepering naaste aan die behoudende evangelikale. Die rekonstruksioniste, daarenteen, is minder begaan oor relevansie en vanuit frustrasie met huidige kerkvorme, meer geneë om inkarnasionele, informele en organiese kerkvorme te beproef. Neil Cole en die Australiërs Michael Frost en Alan Hirsch word binne hierdie kringe as leiers geag. Die revisioniste, weer, is teologies liberaal en bevraagteken sleutelleerstellinge van die evangelikale. Ou debatte wat die Protestantse liberalisme al lankal na vore gebring het, word in hierdie kringe heropen. Leiers soos Brian McLaren en Doug Pagitt figureer hier.



Driscoll is van mening dat die revisioniste nie net die metodes van die kerk nie, maar ook die leerstelling van die kerk wil verander. Hyself pleit vir 'n benadering waar die metodes wel kan verander, maar nie die leerstelling wat op die Skrif gegrond is nie. Hierdie benadering sien hy wel nog by die relevantes, en bid dat dit nie sal verander by die rekonstruksioniste nie (vgl. 2006:90, 91). Hy onderskei agt belangrike teologiese kwessies waaroor daar strydgesprekke ontstaan en wat belangrik is om van kennis te neem, aangesien die beweging nog aan die ontwikkel is: Die Skrif (oor die Goddelike inspirasie), Jesus Christus (oor sy Godheid en soewereiniteit), geslag (oor die ampte, homoseksuele sowel as die verwysing na God in manlike terme), sonde (oor erfsonde en sonde as basiese probleem van die mens), verlossing (oor verlossing binne ander godsdienste), die kruis (oor die voldoeningstaal en plaasbekledende taal teenoor die voorbeeldtaal), die hel (oor die tydelikheid daarvan en die vernietigingsvraag), gesag (oor wie leiding gee van wat heterodoks en ortodoks is).

Driscoll (2006:93) wys daarop dat die beweging tydens sy skrywe in 2006 alreeds 'n dekade aan die gang was en nog nie stoom afgeblaas het nie. Hyself verwag dat sub-bewegings met nuwe denominasies onvermydelik uiteindelik sal ontstaan om besluite te neem oor wat aanvaarbaar en nie aanvaarbaar is nie.

Op grond van Stetzer se genoemde groeperings, vereenvoudig Liederbach en Reid (2009:81, 82) dit verder en onderskei uiteindelik net twee belangrike groepe in hierdie beweging. In hulle verstaan is daar diegene wat hulself as “emerging” beskryf wat ter wille van nuwe bedieningsbehoefte die metodiek wil hersien, sonder om waarheidsaansprake te ontken. Aan die ander kant onderskei hulle ook die “emergent”-teologie wat filosofiese en teologiese grondslae bevraagteken. Dit mag selfs lei tot die ontkenning van waarheidsaansprake op leerstellige en morele vlak.

Dit blyk dus dat daar in die beoordeling duidelik rekening gehou sal moet word met watter invloed die “emergent” teologie op die geheel van die beweging uitoefen. Gegewe al die leerstelling wat deur Driscoll uitgewys word wat in die geding is, is dit belangrik om rekenskap te gee van hoe hierdie debatte werklik anders is as dié wat die Protestantse liberalisme reeds lankal gevoer het. 'n Verdere vraag is watter sleutelrol McLaren as een van die leiersfigure, maar dan ook spesifiek as revisionis in die beweging, inneem. McKnight (2007:internet) is van mening dat Carson (2005) in sy beoordeling van die beweging te sterk fokus op McLaren spesifiek, asook op postmoderne epistemologie. Dit blyk egter uit een van McLaren (2010) se mees onlangse publikasies dat hy al hoe sterker kritiserend met die dogmas van die verlede omgaan. Indien McLaren dus 'n sleutelrol vervul, is Carson se kritiek juis skerp waarnemend.

Hierdie studie wil poog om in die breë vas te stel wat die “emergents” werklik wil sê en ook om ’n beskrywing te gee waarin diegene wat hulself daarmee vereenselwig, hulself sal kan herken.

### 5.5.2.2 Beklemtonings

In die ondersoek na hierdie beweging word daar eerstens gekyk na dit waarop die beweging reageer. Daarna word gepoog om positief te stel waarvoor die beweging staan.

#### 5.5.2.2.1 *Waarop die Beweging Reageer*

Liederbach en Reid (2009:82-84) bied ’n waardevolle bydrae. Hulle wys daarop dat “emergents” ten regte ongelukkig is oor die invloed van die konvensionele kerke op die kultuur. Ook missionêr lyk dit of konvensionele kerke faal. “Emergents” word gemotiveer deur protes – protes teen evangelikalisme, modernisme, die megakerk-model en ’n vloedgolf van irrelevansie en oneffektiwiteit. Binne die postmoderne klimaat peil Liederbach en Reid dan die gedagtes van emergents aan die hand van Tim Conder. Hulle herfraseer sy ses punte om duidelik te probeer aantoon waarteen die “emergent”-beweging reageer: (1) individualistiese verstaan van die evangelie, (2) leer sonder lewe in die daaglikse praktyk, (3) dogmatisme wat die rol van die Heilige Gees minimaliseer, (4) kompartementalisering van die geloof, (5) gebrek aan ervaring in die erediens en in die verkondiging van die waarheid, en (6) die vernietiging van die natuur en die onderwaardering van die kunste (selfs alternatiewe lewenstyle).

Die meeste van hierdie sake is op sigself benydenswaardig. ’n Mens sou ook kon stel dat hulle nie die eerstes is wat hierdie sake probeer aanspreek nie. Wat maak hul protes dan uniek? Liederbach en Reid (2009:81) is van mening dat dit op die vlak van wêreldbeskoulike lê. Die skeptisisme oor waarheidsaansprake en die onsekerheid van kennis binne die postmoderniteit speel ’n rol in die protes van hierdie beweging. Die mate waarin postmoderne aannames ’n rol speel, sal dus bepaal hoe die geregverdigde onbehae met die oneffektiwiteit van die kerk anders as vroeër beantwoord word. Dit bring alreeds die vraag na waarvoor die “emergent”-beweging wil staan.

#### 5.5.2.2.2 *Waarvoor die Beweging Staan*

Aan die hand van Gibbs en Bolger, toon Niemandt (2007:61-143) nege geloofspraktyke in hierdie beweging aan wat na sy mening waardevol is om uit te bou:

- (1) Identifiseer met die lewe van Jesus Christus en fokus sterk op die koninkryk van God.
- (2) Transformeer die sekulêre deur afstand te doen van die skeiding tussen die geestelike en die fisiese.
- (3) Beklemtoon kerklike gemeenskap.
- (4) Openheid teenoor vreemdelinge
- (5)

Oorvloedige diensbaarheid sonder bymotiewe. (6). Deelname deur gemeentelêde. (7) Klem op kreatiwiteit. (8) Leierskap deur netwerk en nie deur hiërargiese strukture nie. (9) Antieke geloofswaarhede in 'n byderwetse kleed.

McKnight (2007) stel weer die beweging aan die hand van die volgende vyf strome bekend: (1.) Profeties, (2) postmodern, (3) praxis-georiënteerd (wat hy veral werksaam sien in aanbidding, ortopraksie en missionêre oriëntasie), (4) post-evangelies, (5) polities. Hy is van mening dat die belangrikste bydraes van die beweging op die gebied van die missionêre en praxis-georiënteerde lewenswyse lê, tesame met 'n getemperde epistemologie. Dit is egter 'n vraag wat McKnight presies met getemperde epistemologie bedoel. In dieselfde artikel maak hy melding van die sagte postmodernisme of kritiese realisme wat hom in die beweging aangetrek het, tesame met die praxis en missionêre benadering. Hy klassifiseer ook vroeër in die artikel iemand soos Kevin Vanhoozer as deel van die groep.

Vanhoozer sou wel met sentimente soos sagte postmodernisme en kritiese realisme homself kon vereenselwig as hy self die definisies daarvoor kon gee. Dit is egter 'n ernstige vraag of hy homself volledig met die “emergent”-beweging sou vereenselwig, gegewe sy definitiewe keuse teen Gadamer se hermeneutiek wat in hierdie studie aangetoon is. As al Vanhoozer se geskifte en ook verwysings in hierdie studie in ag geneem word, blyk dit nie so te wees nie. McKnight se sagte postmodernisme blyk nie van almal in die “emergent”-kamp waar te wees nie. Selfs iemand soos Carson (vgl. 2005:121; 2008:90) sou baie simpatie met iets soos “sagte postmodernisme” hê. Dit blyk egter in sy beoordeling van die “emergent”-beweging (2005) dat hy glad nie hiervan oortuig is by mense soos Brian McLaren nie. Weereens blyk dit dat daar duidelik uitgeklar sal moet word hoe die beweging as geheel postmoderniteit in sy aannames opneem.

### 5.5.2.3 Beoordeling aan die Hand van Liederbach en Reid

Daar word vervolgens ook aan die hand van Liederbach en Reid (2009:86-114) gepoog om die “emergent”-beweging in sy sleuteloortuigings te beoordeel. Die rede vir die keuse van Liederbach en Reid lê daarin dat hulle wel simpatie het met die beweging se doelstellinge, maar twyfel het oor die rigting van die oplossings asook 'n prysgawe van kofessionele teologie wat dreigend is. Dit lei hul tot die betoog vir 'n kombinasie van kofessionele teologie met die sterk punte van die beweging. Hierdie kombinasie noem hulle “convergent” as gevolg van die kombinasie van “confessional” en “emergent.” Dit is 'n tipiese werkswyse wat ook in die transmoderne benadering van hierdie studie simpatie vind.

Liederbach en Reid ondersoek kenmerkende frases en gonswoorde van die beweging waarin hulle die volgende ses punte as sleuteloortuigings identifiseer:

(1) 'n geskiedkundig verankerde geloof, (2) 'n misionêre beklemtoning, (3) holistiese ortopraksie, (4) kommunale outentisiteit, (5) kontekstuele relevansie en (6) 'n postevangeliese benadering. Laasgenoemde vertolk Liederbach en Reid as behalwe post-sistematiese teologie, ook post-institusie, post-rasioneel, post-konserwatief (polities en moreel) asook post-piëtisties.

Die evaluering van hierdie ses sleuteloortuigings word dan uiteindelik in tabelvorm soos volg by Liederbach en Reid opgesom (vgl. 2009:112):

<b>SLEUTELOORTUIGING</b>	<b>STERK PUNTE</b>	<b>SWAK PUNTE</b>
<b>'n Geskiedkundige geloof</b>	Die begeerte om in die vroeë kerk gewortel te wees	Traag om in te sien dat die vroeë kerk en belydenisse baie doktrinêr en eksklusief was.
<b>'n Missionêre beklemtoning</b>	Beklemtoon 'n lewe vir die koninkryk asook die uitbreiding daarvan – AMEN!	Onderbeklemtoon bewustelike verbale getuienis en apologetiese interaksie.
<b>Holistiese ortopraksie</b>	Beklemtoon die lewenspraktyk van geloof en die koninkrykslewe. Vra groter aandag vir kwessies van sosiale geregtigheid.	Doktrine en etiek word nie in uitsluitlike terme gesien nie. Neig om die etiese sienings waarvoor evangeliegesindes gestaan het, te onderwaardeer.
<b>Kommunale outentisiteit</b>	Beklemtoon mentorskap van die volle lewe wat geestelike formasie insluit deur vertrouwe op die Heilige Gees; nie net metodes nie.	Neig om metodiek te onderwaardeer. Daar is 'n gebrek aan lojaliteit aan organisasies wat neig om die nadruk van gemeenskappe met volhoubare krag ondermyn.
<b>Kontekstuele relevansie</b>	Beklemtoon die noodsaaklikheid om die evangelie met relevansie aan elke nuwe generasie en konteks te bring.	Die gevaar van sinkretisme sowel as die modebehepte aanpassing van metodologie sonder oorweging van hoe die nuwe praktyke substansiële Bybelse oorwegings reflekteer.
<b>Postevangelies</b>	Die begeerte om anderkant onnodige groewe te beweeg wat gevestigde praktyke vergesel.	Gebruik taal met die klank van adolessente arrogansie en promoveer in werklikheid die eksklusiewe mentaliteit wat as negatief gesien word binne die beweging.

**Tabel 4**

In hul gevolgtrekking stel Liederbach en Reid (2009:113) onder meer die volgende:

*Having taken this approach, we find ourselves at points very encouraged with the ideas and convictions of this movement and at points very weary.*

Liederbach en Reid is besorg daaroor dat die “emergent”-beweging in sy kritiek op die kerk se modernistiese ballingskap en irrelevansie, in die postmodernisme self in postmoderne ballingskap gaan. Hulle is besorg daaroor dat die beweging kosbare erfenisse agterlaat wat later sal blyk noodsaaklik te wees. Later stel hulle dit onomwonde dat doktrine self nie die probleem is in die oneffektiwiteit van die kerk nie. Die probleem is eerder dat daar te min daarvan is wat werklik na die praktyk toe deurgetrek word. Juis hierdie beskouing oor doktrine is egter iets wat in die hart van die “emergent”-beweging op die spel is. Die beantwoording van hierdie vraag sal aandui of daar in die greep van ’n nuwe postmoderne ballingskap ingegaan word al dan nie. Driscoll is van mening dat daar uiteindelik verskillende bewegings sal ontstaan, elk met sy eie tydskrif en seminare en werksinkels. Die tyd sal leer of hy reg was. Toekomstige bewegings hoef egter nie noodwendig net uit die “emergent”-kamp te ontstaan nie. Daar word vervolgens by individuele figure stilgestaan wat as voorbeelde mag dien van tipiese kenmerke van toekomstige bewegings binne en buite die “emergent”-beweging.

### 5.5.3 INDIVIDUELE FIGURE

Spesifieke individue het in die onlangse verlede gepoog om die verband tussen Christus en kultuur, spesifiek postmoderniteit, aan die orde te stel. Drie invloedryke bydraes is dié van Leonard Sweet, Craig Carter en James Davison Hunter. Hulle word kortliks evalueerend aan die orde gestel.

#### 5.5.3.1 Leonard Sweet

Op boeiende postmoderne styl bied Sweet die voorstel vir ’n nuwe paradigma om mee te werk in die denke oor Christus en kultuur. Die basis van sy kritiek en die rigting van sy oplossing word bondig in die volgende sin (vgl. Sweet 2003:16) saamgevat:

*Niebuhr's modern, either – or bias led him to weight the five categories – condemnation of culture, toleration of culture, conversion of culture, adoption of culture and enrichment of culture – so that his favourite (conversion of culture) would win. But what if Christianity needs multiple ecosystems as much as it needs multiple Gospels? What if God can be found throughout history working in each clearing?*

Die basiese trekke van Sweet se ekosisteem-metafoor word kortliks aangestip waarna ’n kritiese evaluering van sy model gedoen word.

##### 5.5.3.1.1 Sweet se Model

Sweet (2003:19) maak gebruik van die ekosisteem-metafoor binne ’n matriks wat hy opstel wat die kerk se reaksie op kulturele verandering langs twee asse voorstel. Op die een as gaan dit oor

die verandering in inhoud/boodskap/substansie en op die ander as gaan dit oor die verandering in metode/vorm/styl. Die vier kwadrante wat so ontstaan benoem hy dan aan die hand van die ekologiese metafoor soos volg:

1. Tuin – preserverende boodskap en metode.
2. Park – preserverende boodskap en evoluerende metode.
3. Dal (*glen*) – evoluerende boodskap en preserverende metodes.
4. Weiland (*meadow*) – evoluerende boodskap en evoluerende metodes.

Sweet (2003:21-22) identifiseer binne hierdie matriks die volgende as faktore *wat dieselfde* bly binne elke kwadrant wanneer sosiale verandering gehanteer word: (1) reaktiewe, (2) responsiewe en (3) reddende handeling. Wat verskil tussen die kwadrante, sê Sweet, is die verskil in siening van *wat* die probleem is, sowel as *hoe dieselfde probleme verskillend gesien word*.

Die verskillende probleme wat raakgesien word en wat verskillend beoordeel word, identifiseer Sweet as die volgende: intellektuele, morele, kulturele, spirituele, kerklike en gesagsprobleme. Hy identifiseer dan ook 'n wortelprobleem vir elke kwadrant. Vir die tuin-kwadrant is die vraag wie besluit om die historiese horlosie op 'n bepaalde tyd te stop. Vir die park-kwadrant is die vraag wanneer samespel met die kultuur in dieselfde bed eindig. Vir die dal-kwadrant is die vraag wanneer die skeiding tussen inhoud en vorm neerkom op 'n egskeiding. Vir die weiland-kwadrant is die vraag wanneer Christenwees so in die kultuur ingegroei het dat dit nie meer herkenbaar is as Christenwees nie. Sweet gaan dan voort om elke kwadrant in besonderhede te analiseer en te beskrywe, met die doel om in ekologie-terme ruimte vir elke tipe te laat.

#### 5.5.3.1.2 *Kritiese evaluering*

Sweet se model is stimulerend, maar tog moet 'n paar basiese trekke en aannames in sy kreatiwiteit uitgewys word. Daar is reeds verwys na Sweet se alternatief wat begin met die “What if” vraag. Die probleem met “What if” vrae wat op sigself beskou word, is dat dit wel die verbeelding aanspreek en dring tot vrae buite die bekende bakens, maar dat dit altyd met die teendeel gekonfronteer mag word – “What if not...?” Wat as dit aanvanklik reg is, maar later fataal blyk te wees? Hoe gaan dit bepaal word?

Horton (2003:120) reageer byvoorbeeld in dieselfde bundel teen die feit dat die ekologie tipologie net te onskuldig en te neutraal voorkom. Hy stel dan sy eie “what if” teenoor Sweet op:

*What if it's less like different ecologies – all of which are essential, despite personal preferences – and more like, say, different architectural environments? Although my version will not be as ostensibly neutral as Sweet's, I would offer two rival approaches.*

Dit is een van die probleme met die “what if” spel. Wat as jy verkeerd is? Indien gestel word dat reg en verkeerd die verkeerde kategorie is om hier te gebruik, is die vraag hoe daar dan gewet word dat dit “verkeerd” is om hierdie kategorieë te gebruik. Sweet (2003:37) het in elk geval duidelik self nie ’n probleem met die kategorie van verkeerd nie:

*That's why the Christian community often gets things wrong in a big way ... For much of church history, the majority of the church has been on the wrong side of social issues such as race, poverty, women, militarism and the environment.*

Sweet gaan voort om die verkeerde verder doktrinêr te benoem as slawerny, kolonialisme en klassisme. Dit is daarom ironies om net ’n bietjie vroeër gedeeltelik op dieselfde bladsy te hoor:

*Everything we do comes laden with cultural baggage. ... All of our doctrines are at best castles in the air.*

Is Sweet se doktrinêre uitsprake oor ras, armoede, vroue, militarisme, die omgewing, slawerny, kolonialisme en klassisme ook ’n lugkasteel? En wat van sy ekologiese metafoor? Is sy eie voorstel, of Horton se voorstel beter? Dit is een van die aspekte van metafore wat besef moet word. Daar kan altyd ’n ander metafoor gekies word om die teendeel te sê. Juis daarom is daar ook ’n vraagteken agter Sweet (2003:35) se simpatieke beskrywing van die weiland-kwadrant se metafoor oor God:

*Whenever someone presents a concept of God that is neat and tidy and well manicured, meadows know one thing: that's not God. The Meadow lets a thousand metaphors bloom. ... in the Meadow the growing of fresh flowers is paramount.*

Let daarop dat Sweet hier weereens stel dat weilanders een ding weet -“know”. Hoe weet hulle dit? Verder maak hy van metaforiek gebruik om retoriek te beoefen in die wyse waarop hy ’n karikatuur skep van ’n kosmetiese konseptualisering oor God. Daar moet aangetoon word wie in die ortodokse kerkgeskiedenis ooit geregverdig in hierdie prent inpas. Dit is werklik ’n vraag wie al ooit aanspraak gemaak het om ’n netjiese en afgeronde konsep van God daar te stel. Dit moet ook gevra word hoe elke vars metafoor presies blom sonder om ook maar ’n bepaalde invalshoek met ’n netjiese konsep van God te wees nie. Verdere vra oor metafore is ook nodig. Metafore kan mekaar weerspreek. Hoe word bepaal wat hierdie verbande is? Watter metafore verrig die sleutelrolle en waarom? Hoe word tussen die duisend metafore daarvan vrygebly dat nie elke konsepsie oor God wat in elke denkbare godsdiens voorkom, deel word van die duisend metafore nie? Sweet se gebruik van die ekologiese metafoor, sowel as sy waardering van die metafoor

self, is tipiese kenmerke van postmoderne benaderings. Maar waarom sou die ekologie-metafoor nie ook maar een naas duisend ander wees nie? Waarom sou dit beter as die tonnelvisie van Niebuhr wees en indien tonnelvisie dan as metafoor hanteer sou word, waarom kan die metafore nie naas mekaar gehandhaaf word nie? Wat is dan daardie maatstawwe?

Sweet (2003:21) stel ook dat objektiewe waarheid nie 'n kategorie is waarmee hy wil werk nie.

*Are we dealing with the loss of a sense of objective truth or a change in the understanding of what truth is?*

Hierdie verandering van verstaan van wat waarheid is, is moet duidelik uitgespel word en Sweet moet dan konsekwent verwag dat sy aansprake met daardie selfde maatstaf beoordeel sal word. Dit is daarom 'n belangrike vraag hoe Sweet verwag sy eie skrywe verstaan en aanvaar moet word. Vergelyk byvoorbeeld sy dogmatiese uitsprake oor “wrong in a big way” — skynbaar volgens die ou manier van objektiewe waarheidsaansprake. As hy nie self so gelees behoort te word nie, hoe moet sy aanspraak dan opgeneem word? Sweet (2003:17) dui in sy skrywe alreeds 'n rigting aan waarvolgens hy die nuwe verstaan van waarheid beskou. Hy maak gebruik van Kuhn se paradigmaskuif en kwalifiseer dit dan:

*In times of paradigm shift, Thomas Kuhn argued, everything goes back to zero and starts over anew. No wonder Niebuhr's modern grappling with the Christ and culture issue is less than fully satisfactory ... for the Christian, of course, times of shifting paradigms take us back not to zero, but to origins ... True originality is a homecoming; not overturning doctrines but returning to the origins of the faith and letting the primeval forest reseed.*

Die eerste saak waarop hier gereageer kan word, is dat daar nie onskuldig teruggekeer kan word na die oorsprong nie. Jy neem eenvoudig jou konteks met jou saam. Sweet sal dit waarskynlik beaam, maar hy wil klaarblyklik tog met 'n postmodernistiese paradigma by die oorsprong oor begin. Aan die ander kant wil hy nie doktrines omverwerp nie. As in ag geneem word wat Sweet later stel oor doktrines as lugkastele, word Sweet se doelstelling onduidelik. Dit kan inderdaad omver gewerp word. Sweet redeneer waarskynlik vanuit die standpunt dat elke tydvak deur middel van bepaalde grondvorme en simbole dieselfde Skrifgegewens anders konstrueer. Hierop sou die antwoord wees dat die verskeidenheid nie noodwendig teenoor die eenheid gestel hoef te word nie. Hoewel daar variasie en dinamiek mag wees, beteken dit nie dat vastheid en konstansie prysgegee hoef te word met die uitdrukking van lugkastele nie. Hiermee sou Sweet ook sy eie “oor begin” relativer. Dan is dit 'n geval van nie die wiel nie, maar die lugkasteel wat oor uitgevind word. Daar sou daarom ook gevra kon word of Kuhn se model nie ook 'n lugkasteel is nie. Die kritiek wat lankal teen Kuhn ingebring is, moet ook ten minste in die gesprek ingebring word. Die ooglopendste hiervan is: Sweet relativer sy eie aansprake.



Horton maak ook beswaar teen Sweet se (doktrinêre?) beskrywing van sy (Horton se) weergawe omdat dit net binne 'n bepaalde veilige omgewing kan werk. Hierdie beswaar is ook 'n basiese beswaar wat teen McLaren (2004) ingebring kan word in sy *A Generous Orthodoxy* waar hy al die tradisies se goeie punte wil omhels en daarmee per implikasie stel dat die tradisies self nie werklik ruimte gemaak het vir sekere omstandighede nie. Dit gaan dus weer oor die verskuilde morele hoër grond. Dikwels is dit 'n klap in enige tradisie se gesig om voor te gee dat dit net binne bepaalde omstandighede en met bepaalde aksente kan werk. Die implikasie is dan dat daardie tradisie nie ernstig oor die hele lewenswerklikheid nagedink het nie. Hieroor stel Horton (2003:120) met betrekking tot die implikasies van Sweet se ekologiese metafoor:

*All of us writing for this book are convinced that we have something to learn from each other, but we are equally convinced that the approach each is defending is the most faithful to the Great Commission and that the other views are on balance inadequate or even pernicious.*

Horton is eerlik en wys uit wat almal, Sweet insluitend, in elk geval doen. Indien dus daaraan vasgehou word dat niemand uit sy eie konteks kan klim nie om op hoër grond te staan nie, beteken dit dat Sweet se ekologie-metafoor op 'n plat vlak naas die ander gestel moet word. Indien almal 'n gelyke plek het, soos in Sweet se ekologie-metafoor voorgestel, word een baie groot saak skynbaar veronderstel — dat Sweet voorgee om te “weet” dat 'n bepaalde tradisie net binne sekere kontekste kan werk. Weereens, is hy op hoër grond om beter te kan insien as byvoorbeeld Horton dat Horton se werkswyse nie vir alle omstandighede geld nie? Sweet se weergawe is uiteindelik niks anders nie as 'n eklektiese model wat net nog 'n kwadrant naas ander is. Gegewe sy uitgangspunte en aannames, kan hy nie op konsekwente wyse redes bied waarom sy metafoor beter is as byvoorbeeld 'n hiërargiese metafoor wat nie op verskillende omstandighede nie, maar op volwassenheid gebaseer is.

### 5.5.3.2 Craig Carter

'n Ander belangrike postmoderne voorstel wat in hierdie benadering tot die Christus-kultuur vraagstuk onlangs gepoog het om nuwe invalshoeke aan die orde te stel, is die van Craig Carter. Carter ([2006]2007) se benadering is verteenwoordigend van die voorstelle wat met die onderskeid werk tussen Christendom en post-Christendom. In die postmoderne teologie is dit kenmerkend dat daar dikwels sterk teen Konstantinisme reageer word, juis omdat daar so 'n sterk reaksie teen magsinstansies en waarheidsaansprake is. Carson (2008:219) wys ook daarop dat dwarsoor die spektrum daar 'n basiese punt opduik in die kritiek op Niebuhr. Dit is dat Niebuhr se tipologie alleen moontlik is op grond van die aanvaarding van fundamentele legitimiteit van die Konstantiniaanse Christendom. Carter is ook sterk hierteen en bou in sy voorstelle voort op die anabaptistiese benaderings van Yoder en ook Hauerwas.

#### 5.5.3.2.1 *Carter se Model*

Op stimulerende wyse gee hy in die tweede helfte van sy werk (vgl. [2006]2007:109-196) ’n eie tipering. Hy onderskei drie groeperings in beide die Christendom-kategorie sowel as die post-Christendom kategorie. Die skeidingsfaktor tussen hierdie twee groeperinge lê vir Carter in die Konstantiniaanse Christendom en met name in die siening van geweld en die afdwing daarvan. Carter se tweedeling tussen Christendom en post-Christendom tipes, modelle van geweld en nie-geweld, lyk dan so:

##### **Christendom-tipes**

Tipe 1: Christus legitimeer die kultuur: Bv. die kruistogte en Duitse Christene in Wêreldoorlog II

Tipe 2: Christus humaniseer die kultuur: Bv Luther en Billy Graham – Christologie is doketies

Tipe 3: Christus transformeer die kultuur: Bv. Augustinus en Cromwell – Christologie is nie volledig Niceaans nie

##### **Nie-Christendom tipes**

Tipe 4: Christus transformeer die kultuur: Bv. Penn, Luther-King en Tutu – Christologie is Niceaans.

Tipe 5: Christus humaniseer die kultuur: Bv. Moeder Theresa en Mennoniete Komitee — Christologie Niceaans

Tipe 6: Christus afgeskeie van die kultuur: Bv. Bendiktyne en Anabaptiste

Carter se skema met sy anti-Konstantinisme en standpunt teen geweld is een waarmee postmoderne teoloë hulself graag assosieer. Dit bied ’n verdere konkrete alternatiewe op die tiperings van Niebuhr. Dit bied ook die geleentheid om op konkrete wyse te reageer op postmoderne alternatiewe.

#### 5.5.3.2.2 *Kritiese Evaluering*

Daar moet eerstens gewys word op die ironie in die postmodernisme wat ook hier onvermydelik is. Die kritiek van modelbou en kategorieë wat op Niebuhr toegepas is, sou goedsikks net so hier van toepassing gemaak kon word. Hou die onderskeidings genoeg rekening met ware geskiedenis waar kompartemente nie altyd so klinkklaar uitgewys kan word nie? Is die nie-Konstantiniaanse benadering die nuwe sjibbolet? Is dit so eenvoudig om enige groep binne net een beskrywing te plaas? Die bedoeling hier is om aan te toon dat daar skynbaar nie ’n ander

manier is om 'n greep op sake te probeer kry nie — nie in modernistiese of postmodernistiese tye nie. Niebuhr moet daarom nie so gekritiseer word dat die weerwraak van daardie kritiek op die eie skemas skadelik inwerk nie.

Daar moet egter met Carter se basiese aanname en onderskeiding in gesprek getree word. Carson (2008:221) wys daarop dat die basiese skeidslyn in Carter se denke saamhang met dit wat histories as pasifisme geïdentifiseer is. In die eerste plek is dit 'n vraag hoe hy die pasifisme met die geheel van die Skrif rym. Daarvoor is daar te veel Skrifgetuienis dat die God van wraak en oordeel ook sy (kerk)volk oproep om offensief en defensief in sy koninkryk diensbaar te wees, veral in die Ou Testament. Hierin lê dus beslissende sienings vir die verstaan van die verband tussen die Ou en Nuwe Testament opgesluit. Dit hang ook saam met basiese standpuntinnames hieroor met betrekking tot die posisies van die Calviniste, Lutherane en Anabaptiste. Is dit werklik nou moontlik om hierdie verskille met nuwe insigte van postmoderniteit by te lê? Moet daar nie eerder weer besin word oor basiese onderskeide wat lankal uitgewys is en wat aantoon waar die spoor nou eintlik verwissel is nie? Met ander woorde, is dit nie dalk beter om erkenning daaraan te verleen dat die Anabaptisme binne postmoderniteit opnuut gevoed word nie?

Dit moet voorts ernstig bevraagteken word of Carter se kriteria van Niceaans en pasifisme eerstens reg aangewend word en tweedens wel so snydend gebruik kan word om onderskeide te bewerkstellig. Carson (2008:221) merk tereg op:

*Paul, for instance, can say some pretty trenchant things about the difference between authentic Christianity and inauthentic Christianity and those who espouse either (Galatians 1:8-9), and can make the dividing line rather different from either Nicea or pacifism. There is little in Carter's work that reflects on what the gospel is, how it is tied not only to Christology but also to sin and judgment, to mercy, and to the cross and resurrection of Jesus. ... there is little in his argument that convincingly puts together the entire story line of the Bible, including the great turning points in redemptive history... Certainly Christianity has too often been domesticated by modernism, yet Carter, it appears, wishes to domesticate it by his post-Christian pacifist ideals.*

Carter se basiese skema staan en val met betrekking tot die posisie wat oor Konstantinisme ingeneem word. Dit is 'n algemene gedagte by baie dat Konstantinisme die oorsaak is van 'n Christenheid wat deurtrek is met modernisme en die wortels van 'n lewenskragtige Christenskap verloor het (vgl. Niemandt 2007:13-14; Smith 2006:28). Een van die nuutste standpunte hieroor word gevind in die werk van James Davison Hunter (2010). Wat Hunter se bydrae so belangrik maak, is dat dit een van die mees onlangse bydraes is om die verband tussen Christenskap en kulture te beskrywe. Daar word as laaste voorbeeld in die postmoderne omgewing by hom stilgestaan.

### 5.5.3.3 James Davison Hunter

Hunter identifiseer drie groepe wat vandag poog om die verband tussen Christenskap en kulture so te benader dat dit die wêreld tot eer van God ten goede probeer verander. Hy onderskei die konserwatiewe groepering, die liberale groepering en die anabaptistiese groepering. Hierdie drie groepe is nie onbekend nie, maar dit is tog insiggewend om te verneem hoe Hunter die drie groepe verpak en wat sy oplossing is.

#### 5.5.3.3.1 *Hunter se tese*

Hunter is van mening dat hierdie groepe nie genoegsaam rekening hou met hoe kulture in die praktyk verander nie en daarom nie genoegsaam let op sleutelposisies van die elite in die samelewing nie. Hunter wys op die dilemma tussen populisme en elitisme, maar is tog duidelik van mening dat 'n kultuur in beginsel van bo-af ondertoe verander.

Hy is verder van mening dat die politieke magskaart in wese by al drie groepe werksaam is as eintlike instrument van verandering. Hoewel die neo-anabaptiste hierin nie op dieselde wyse as die konserwatiewes en liberales skuldig is nie, is hulle tog vanweë hulle wyse van negering op negatiewe wyse hieraan skuldig, meen Hunter. Hy identifiseer dan ook 'n bepaalde mite wat elke beweging dra en uiteindelik lei tot bepaalde politieke teologieë. Hunter erken dat elemente van al drie groeperinge geldige aandag verdien, wat hy kortliks opsom as “defensive against”, “relevance to” en “purity from.” Die alternatief (vgl. 2010:237) wat hy uiteindelik voorstel, is “faithful presence.” Soos te verwag, is dit 'n poging om al drie groepe se sterk punte te verenig, maar dan binne 'n nie-politieke klimaat. Ook aan die basis van Hunter (2010:154) se tese is sy anti-Konstantinisme wat dikwels uitkom in sy kritiek oor verpolitiserings:

*Constantinianism was reinvented in the Reformation of the sixteenth century... The error of Constantine was reinvented yet again in the age of nationalism. ... The archetype of the neo-Constantinianism was the founding of the American republic, where an informal establishment of Christianity became the basis of all the nation's governing institutions. ... The error shared by the Christian Right and Left is that they help perpetuate 'this ancient heresy'.*

Hy kan selfs later (vgl. 2010:233) stel dat dit gevaarlik is om kultuurarbeid as koninkryksbou te tipeer:

*For Christians to regard the work of culture in any literal sense as 'kingdom-building' this side of heaven is to begin with an assumption that tends to lead to one version or another of the Constantinian project.*

#### 5.5.3.3.2 *Kritiese Evaluering*

Daar word vervolgens aan die hand van Wilson (2010b:internet) se kritiek begin om in te gaan op hierdie diepliggende aversie teen Konstantinisme. Wilson wys daarop dat dit onmoontlik is om nie polities geëtiketteer te word wanneer die omgewing waarbinne jy jou bevind alles reeds verpolitiseer het nie. Om maar een voorbeeld te noem kan na aborsie verwys word. Hy wys verder ook daarop dat daar onderskei moet word in 'n politieke klimaat tussen hulle wat die politieke monster wil ry en die wat hom wil elimineer. Betrokkenheid by die politieke monster beteken nog nie dat almal se doelstellings met die monster dieselfde is nie. Wilson (2010b:internet) reageer op die bekende uitdrukkings van Hauerwas en Willimon by Hunter wat stel dat die kerk nie 'n sosiale strategie en sosiale etiek het nie aangesien dit self een is (vgl. Hunter 2010:161). Hy voeg egter by dat dit deur die geskiedenis heen 'n *Konstantiniaanse* sosiale strategie was: "... the church simply is Constantinianism waiting to happen."

Hiermee bedoel Wilson nie die *rigting* van die weergawes daarvan in die verlede nie, maar wel die *struktuur* daarvan. Hy beskou dit as deel van die heiligmaking om dit reg in te rig sodat dit op verheerliking van God en nie op magsmisbruik uitloop nie.

Die wyse waarop Wilson dit teenoor Hunter ter sprake bring, is insiggewend. Hunter wil soos reeds genoem, die positiewe van al drie modelle van "defensive against", "relevance to" en "purity from," binne sy alternatief van "faithful presence" uitwerk. Hierop reageer Wilson dan deur te stel dat daar geen deug of ondeug in 'n woord of begrip op sigself is nie. Waarteen wil daar verdedig word, waarvan wil daar suiwerheid gehandhaaf word, met betrekking tot wat word relevansie belangrik geag? En dan is daar natuurlik die verdere belangrike vraag: Waarom? Wilson voeg nog vrae hierby: Wat is die standaard waarvolgens die veranderinge aangebring word en wat is die uiteindelijke doel? Wanneer, waar en op watter skaal is verdere vrae wat by die antwoord op die doel gevoeg kan word, sê Wilson.

Die bedoeling van Wilson is duidelik. Magsuitoefening in die leiersposisie is onvermydelik. Dit gaan eerder oor die aard daarvan. Wanneer die heiligmaking ernstig opgeneem word, skeppingswyd gestalte moet kry, en die aarde nie dualisties teenoor die hemel opgestel word nie, kan daar uiteindelik nie perke gestel word aan die omvang van dit wat kwalitatief en kwantitatief onder die heerskappy van God moet kom nie. Dit is daarom in beginsel nie moontlik om Konstantinisme ongekwalifiseerd te verdoem nie.

Hunter stel dat Konstantinisme een van twee gevolge het – óf wanhoop, óf triomfalisme (vgl. 2010:234). Hierop vra Wilson die vraag of daar enigsins 'n ander kategorie volgens die Skrif

moontlik is soos oorwinnend-met-behoud-van-genade nie. Aan die hand van teksgedeeltes soos Ex. 15:1; Ps. 47:1; Ps. 106:47; 2 Kor. 2:14 en Kol 2:15 voer hy dan aan dat daar 'n bepaalde vooroordeel teenoor enige aardse oorwinning is wat nie in lyn met die Skrif is nie. Wilson voer aan dat triomf sonder triomfalisme wel op aarde moontlik is. Hy gee toe dat versoekings tot selfverheffing nie op hierdie pad uitgesluit is nie, maar is van mening dat dit soos enige versoeking dan aangespreek word wanneer dit ter sprake kom. Hy voel hierin geregverdig as hy Hunter se voorbeeld van Jer. 29:4-7 beoordeel. Juis in Babel het die “faithful presence” van mense soos Daniël (vgl. Dan. 2:28-30; 6:23-28) die eerste tekens van Konstantinisme getoon.

Uiteindelik blyk dit dat die visie van Hunter hier op aarde 'n pluralisme aanvaar waarmee Wilson nie vrede het nie. Hunter (2010:279) stel sy visie so:

*In short, commitment to the new city commons is a commitment of the community of faith to the highest ideals and practices of human flourishing in a pluralistic world.*

Hierop antwoord Wilson (2010b:internet):

*This is simply amazing. In short, instead of individual-based pluralism, we now have community-based pluralism. But the theological name for pluralism is polytheism. Instead of household baals, Hunter wants us to configure the new city commons in such a way as to accommodate the baals of every shire and valley. But how can Christians make principled peace with any other gods? Jesus is Lord, and His claims are total. Our assigned task was to take every thought captive, right?, and to throw down every high thing that sets itself against the knowledge of God (2 Kor. 10:5). Isn't that what we were told to do?*

Dit blyk hieruit dat die droom van die Godsryk by Wilson baie sterk funksioneer en as Jonker (1994:41-43) in ag geneem word, blyk dit 'n kenmerkende tendens te wees in die gereformeerde benadering tot die Skrif. Die stelling van Jonker dat die gereformeerde teologie op hierdie punt juis baie naby aan die Anabaptisme kom, is insiggewend, gesien in die lig dat van die sterkste uitsprake tans juis vanuit die neo-anabaptistiese teologie afkomstig is.<sup>190</sup> Daar sal later hieroor verder stilgestaan word by Leithart, wat as een van die grootste apologete vandag vir – let wel – die *struktuur* van Konstantinisme beskou kan word, en nie die vewronge rigtings wat daarmee in die geskiedenis gepaard gegaan het nie. Leithart se nuutste publikasie, *Defending Constantine* (2010), behoort een van daardie dekonstruerende publikasies te wees waaraan diegene met Konstantiniaanse vooroordele hulself gerus kan onderwerp. Voordat daar verder hierop ingegaan word, is 'n grondige evaluering van die voorgestelde postmoderne alternatiewe van pas.

---

<sup>190</sup> Vgl. 2.6.4.

#### 5.5.4 EVALUERING

Dit blyk dat die vraagstuk oor waarheid, realiteit en kennis eenvoudig anders in die denkkaders van postmoderniteit gehanteer word. Is dit bevrydend of is dit net maar die nuutste in 'n ry van veroweraars wat die teologie in ballingskap wil neem? Dit het by die klassifikasie reeds aan die orde gekom dat duidelik onderskei moet word van watter tipe postmoderne weergawe daar sprake is. Daar is gewys op bepaalde sagter weergawes en dieper weergawes van postmodernisme wat wel sou kon waarde toevoeg. Maar hierdie onderskeidings moet deeglik gedoen word en onderskei word van wat Leithart noem “surface postmoderns”. In hierdie evaluering sal daar met waardering vir die “sagte” en “dieper” postmoderne weergawes egter krities ingegaan word op manifestasies wat tot postmoderne ballingskap mag lei.

As voorbeeld van onderskeid kan Vanhoozer hier genoem word na aanleiding van McKnight se groepering van hom by die “emergents”. Afgesien van die voorbeelde van Vanhoozer se standpunte in hierdie studie, is daar ook die insiggewende vergelyking van Vanhoozer en Fowl (vgl. Vanhoozer 1998; 1999; Fowl 1998) se gebruikmaking van postmoderne insigte in hul publikasies oor hermeneutiek. 'n Baie belangrike verskil kom aan die lig. Beide sien in dat kritiese realisme ook in die hermeneutiek nodig is in die sin dat jou eie begrensdeheid en sondigheid jou visie op die teks kan versper. By Fowl gebeur dit egter dat die mens medeskepper van betekenis word, terwyl Vanhoozer nie hierdie punt verbysteek nie (vgl. Vanhoozer 1999:internet). McKnight onderskei nie hierdie verskil nie en daarom dat hy Vanhoozer goedsmoeds in die “emergent” kamp betrek. 'n Goeie lakmoestoets om die vorm van postmoderniteit wat aangehang word te onderskei, bly steeds die kwessie van doktrines. Hieroor is daar reeds in die afdeling oor harmonie standpunt ingeneem.<sup>191</sup> Daar is wel variasie moontlik omdat ander simbole en grondvorme gebruik mag word, maar dit bly in harmonie met ander vorme en dit kan ook nie normatiewiteit omseil nie.

Waar die krag van sosiale konstruksies as uitgangspunt geneem word, bly min oor wat werklik die verdere proses kan kontroleer. Revisioniste floreer op hierdie punt. Dit is daarom ook belangrik om kennis te neem van die konsekwensies hiervan as Driscoll se opmerkings oor basiese leerstelling in die revisioniste se kamp in ag geneem word. Mills (2002:108) wys tereg uit dat persone wat doktrine nie wil ag nie, dit nie kan vermy nie, maar bloot op grond van 'n nuwe leerstelling die oue kan bevraagteken. Hy wys byvoorbeeld daarop dat teenstand teen die gedagte van eenheid op grond van die waarheid dikwels geskied op grond van die nuwe leerstelling: Eenheid is belangriker as waarheid. Hierdie primaat van die gemeenskap en hul

---

<sup>191</sup> 4.3 en 4.6.2.3.

sosiale konstruksies in postmoderne klimaat het definitiewe gevolge. Die individuele bevragekening van ideologie word bemoeilik. Die filosoof Dallas Willard (2010:internet) noem as klassieke voorbeeld Ex. 23:2. Hiermee het sosiale konstruktiviste nie raad nie:

*Jy mag die meerderheid nie volg in verkeerde dinge nie. En jy mag in 'n regsak geen getuienis aflê agter die meerderheid aan om die reg te verdraai nie.*

Telkens blyk dit ook dat persone wat doktrine in die weegskaal stel, selfverwytende uitsprake maak. Dit is eenvoudig onmoontlik om jouself nie ook te relativeer wanneer jy ander se beskouinge deur middel van paradigmas en sosiale denkkonstruksies wil relativeer nie. Dit is ook ongeloofwaardig om binne die uitsprake van postmoderniteit waarheidsaansprake subtiel vanaf moreel hoër grond te beoordeel. Om die beeld van Neurath se boot weer te gebruik: Niemand kan uit die boot klim nie. Die feit is dat die outonome mens in ons elkeen nie veel trek het vir doktrine nie. Dit is nie iets nuuts nie. Daar is egter definitiewe gevolge wanneer doktrines nie geëer word nie. Een van die eerste gevolge is dat die parameters van hoe die narratief van die evangelie verstaan behoort te word, verander. Komplementerende en harmoniërende nuwe perspektiewe is natuurlik welkom, maar wanneer die wese van betekenis verander word, beteken dit dat nuwe doktrines dikwels op verskuilde wyse aanvaar word, maar wat in terme van die vroeëre bespreking van ortodokse harmonie, dalk niks minder as dwaalleer kan blyk te wees nie.<sup>192</sup> As die postmoderne teologie nie maatstawwe het om dwaling aan te dui nie, behoort die gevaarligte te flikker.

Daar word in hierdie verband dikwels eerder op personalistiese wyse gestel dat ons nie doktrine moet soek nie, maar Christus self. Die vraag doem egter vinnig op: Van watter Christus praat jy? 1 Kor 15: 2 stel dit pertinent dat die leer van die evangelie ook 'n doktrinêre kant het: "... waardeur julle ook gered word as julle daaraan vashou op die wyse waarop ek dit aan julle verkondig het, of julle moet tevergeefs geglo het." Net daarna word dan spesifieke heilsfeite en doktrines aan die Korinthiërs voorgehou soos Christus se sterwe vir gelowiges se sondes volgens die Skrifte asook sy fisiese opstanding uit die dode volgens die Skrifte.

Wanneer bloot ervaring die deurslag gee, kan daar nie meer kontrole of appèl op grond van die waarheid wees nie. Die gevolg is dat retoriek en motiveringsgesprekke se gewildheid sal toeneem soos in die tyd van die Sofiste. Mense se hoofrede in die aanvaarding van 'n betoog word dan: "Ek hou hiervan," maar kan nie werklik verantwoording aflê van waarom nie. Dit sluit aan by wat CS Lewis (vgl. 2007[1942]:185) reeds lankal (1942) vir Screwtape in sy denkbeeldige brief van een demon aan 'n ander laat sê het:

---

<sup>192</sup> Vgl. 4.3.3.



*It sounds as if your supposed argument was the way... But what with the weekly press and other such weapons we have largely altered that. Your man has been accustomed ... to have a dozen incompatible philosophies dancing about together inside his head. He doesn't think of doctrines as primarily 'true' or 'false', but as 'academic' or 'practical', 'outworn' or 'contemporary', 'conventional' or 'ruthless'. Jargon, not argument, is your best ally in keeping him from the Church. Don't waste time trying to make him think that materialism is true! Make him think it is strong, or stark, or courageous – that it is the philosophy of the future. That's the sort of thing he cares about.*

Die onvermydelike verdere gevolg is die herlewing van mistieke spiritualiteit. Omdat belewenis die hoofsaak is, word spiritualiteit hoog geag, maar die onderskeiding tussen die geeste (vgl. 1 Joh. 4:1) kan nie meer plaasvind soos dit hoort nie, aangesien waarheidsaansprake onder verdenking is. Daar kan hoogstens daarop gewys word dat dit wat vreemd lyk net 'n ander spiritualiteit is as die groep wat jy ken.

Chesterton ([1908]2006:27) se opmerking reeds aan die begin van die twintigste eeu verleen so nuwe visie op 'n verskuiwing wat lankal begin plaasvind het. Hy het gesê dat nederigheid van standplaas verskuif het – vanaf die orgaan van ambisie na dié van oortuiging. Vroeër was mense seker van die waarheid en onseker oor hulself. 'n Ommekeer het egter plaasgevind waar mense nou eerder nederig is oor die waarheid, maar vol van hulself en hulle belewenisse. Wanneer die mens onbeskaamd genoem word as konstruerende agent van die waarheid in die postmoderne klimaat, verkry Chesterton se opmerking nuwe reliëf.

Die onvermydelike gevolg binne hierdie klimaat is dat mense vinniger aggressief raak in teregwyding, aangesien enige kritiek nou noodwendig nog persoonliker ervaar moet word. Mense was nog altyd sensitief vir kritiek en geneig om dit persoonlik op te neem. Binne postmoderne klimaat word dit egter op die spits gedryf, aangesien die mens as konstruerende agent betrokke is by waarheid wat tereggewys word. So word dus baie moeiliker onderskei tussen die persoon en die dwaling (vgl. Veith 1994:176).

Daar is verder geen werklike kontrole oor die persoon nie, behalwe die gemeenskap self. Wanneer die gemeenskap self egter as groep in groepsideologie verval, is daar nie binne hierdie denkskema van taalkonstruksies van die sosiale groep plek om kritiek van buite af uit te oefen nie. En die grusaamste dwalings vind juis plaas wanneer groepsideologie posvat.

'n Verdere gevolg van postmoderniteit is dat ander godsdienste wat binne hul eie gemeenskap optree, gelegitimeer word op so 'n wyse dat dit nie meer moontlik is om aan hulle die onbekende God te verkondig nie (vgl. Hand 17). In hierdie opsig is Carson se kritiek op Grenz (vgl. Carson 2004:54) belangrik. Grenz wil binne postmoderne konteks so met ander godsdienste omgaan: Hy wil vir ander godsdienste vertel dat Christene se weergawe van gemeenskap die beste weergawe

van gemeenskap is. Om dit egter aan te toon is bepaalde kriteria van gemeenskap nodig. Kriteria is egter volgens postmoderniteit se definisie net binne 'n bepaalde gemeenskap geldig, wat die hele betoog weereens selfverwytend maak.

Die kriteria vir waarheid gaan verder binne die postmoderne klem op belewenis en ervaring daaroor dat nagegaan moet word of iemand dit ernstig bedoel. Die Skrif se vermaning teen ywer sonder kennis (let wel, kennis – vgl. Rom. 10:2) moet egter hieroor ter harte geneem word.

Kompleksiteit word verder in hierdie benaderings maklik as iets beskou wat nie meer tot ondersoek moet dring nie, maar wat bloot as deel van die mistieke aanvaar moet word. Mills (2002:109) wys daarop dat indien ons respek het op fisiese vlak vir die kompleksiteit van chemiese en biologiese sisteme, waarom nie ook op teologiese gebied en dit so goed as moontlik probeer navors nie? Wells (2008:98) is van mening dat die toevlug te maklik geneem word tot die klag van kompleksiteit wanneer mense onvolwasse in die geloof is.

Frame (2005:internet) se kritiek op McLaren is 'n belangrike voorbeeld van besware wat aan die adres van “emergents” en “revisioniste” gerig kan word. Frame mis die aksent van die Skrif wat ons beveel om nie net defensief nie, maar ook offensief die stryd aktief te stry vir die geloof wat aan ons oorgelewer is (Judas 1:3). Binne postmoderniteit kan dit nie meer werklik tot sy reg kom nie. Dit is ook moeiliker om mense vir enige stryd te motiveer, aangesien oortuigingskrag binne hierdie verwysingsraamwerk verminder. Uiteindelik bly daar net een stryd oor waarteen diesulkes wel met “oortuiging” kan veg, en dit is die geveg teen sekerheid self. Hierdie geveg is nie nuut nie. Rushdoony ([1968]1998:17) verwys al daarna in woorde wat binne postmoderniteit met erns bejeën moet word. Dit is juis so ironies, aangesien Rushdoony se woorde diegene wat hegemonie so graag kritiseer, op hul eie hegemonie wys:

*The hatred of certainty is a major passion of existentialist man. This hatred of roots and of certainty is basic to revolutionary activity. The revolutionist destroys things of value precisely because they have a value apart from him. Only what he decrees can stand. The revolutionist destroys roots, values, and laws because they speak of certainty, and he is at war with certainty. This is the basis of revolutionary destruction.*

Dit sterk oortuigde optrede in belang van sake soos die vrou in die kerklike amp, homoseksuele en anti-kapitalisme en protes teen die vrye mark in die “emergent”-kamp, bevestig in elk geval dat die nederigheid oor sekerheid nie eg is nie. Die kritiek van Mills (2002) teen liberalisme geld ook hier. Skynbaar is dialoog (en onsekerheid) meer van belang in die fases waar daar nog nie in die beheerkamer gesit word nie. Dit is egter reeds duidelik in watter rigting die onvermydelike nuwe “thou shalt not’s” sal uitkristalliseer. Ideologie-kritiek het nie veel waarde as die normatiewiteit daarvoor nie aangedui kan word nie.

Dit moet voorts aangemerkt word dat die konsensus van die (bedekte) elite baie maklik die sogenaamde oortuiging van die groep word in 'n raamwerk waar normatiewe kriteria wat groter is as die groep nie aangelê kan word nie. Orwell se satire in sy bekende *Animal Farm* wat stel dat almal gelyk is, maar dat sommige meer gelyk as ander is, is iets wat ook binne die postmoderne beklemtoning van groepsdenke nie uit die oog verloor moet word nie. Dit was nog altyd 'n gevaar, maar binne hierdie epistemologiese raamwerk vermenigvuldig die gevaar.

Dit blyk dat daar veral drie onderliggende aannames is wat telkens na vore tree by hierdie epistemologiese benadering: (1) Eenheid is belangriker as waarheid en ons vind waarheid eers as ons saam daarna soek. As die Skrif as die enigste bron saam benader word op die wyse wat in die afdeling oor ortodokse harmonie beskrywe is, kan bogenoemde aanname nog gedeeltelik aanvaar word.<sup>193</sup> Waar eenheid egter belangriker word as waarheid, moet sekere basiese doktrines noodwendig onder skoot kom. (2) Wanneer eenheid die basis is, word daar verder dikwels die aanname gemaak dat demokrasie die deurslag gee en dat almal gelyke vennote is. Niemand kan byvoorbeeld aanspraak maak om meer van die waarheid te hê nie, tensy die groep daarvoor saamstem. Hierdie klimaat is nie werklik bevorderlik vir die profete wat in nie in hul vaderland geëer word nie. Binne hierdie speelveld kan die persoon wat byvoorbeeld moeite maak om te luister wat die kerkgeskiedenis geleer het, maklik afgemaak word as iemand wat in paradigmas van die verlede vassteek. Die meerderheidstem van die hede en nie die meerderheidstem van hede sowel as verlede nie, kan dus die beslissing gee. Boonop is daar ook twyfel werksaam oor die kleur wat die eie interpretasie aan die kerkgeskiedenis gegee het. Op sigself beskou is dit goed en wel en deel van gesonde hermeneutiek, maar binne sosiale beklemtonings gee die meerderheidsbesluit van die hede selfs uitsluitel oor weergawes van die kerkgeskiedenis. Ideologie-kritiek kan en moet funksioneer, maar dit sluit tog ook groepsideologie-kritiek in. Daarom is dit 'n belangrike vraag wat die kriteria is wat aangewend word om ideologie-konstruksie van die groep te ontmasker.

(3) Die derde aanname wat hierby aansluit, is dat daar maklik vanaf verskuilde morele hoër grond uitsprake oor die funksionering van ander se paradigmas is. Byvoorbeeld, iemand wat stel dat alle paradigmas gelyke aanspraak op die waarheid het en dat geen paradigma beter as ander is nie, veronderstel hoër grond en uitsig op paradigmas wat skynbaar self nie paradigmatis is nie. Maar is dit moontlik om enigsins iets meer te wees as net nog 'n paradigma van 'n bepaalde groep? 'n Paradigma vir paradigmas bly steeds uiteindelik net nog 'n paradigma. Paradigmas kan nie net werksaam wees in die opponente se beskouings nie. As dit dan veronderstel word dat daar nie iets soos hoër grond kan wees nie, waarom optree asof dit nie so is nie? As dit nie waar is

---

<sup>193</sup> Vgl. 4.3.

nie, waarom dan iemand anders kwalik neem vir dit wat jy self ook doen? Die oproep kom dan: Relativeerder, relativeer ook jouself; ideologie-kritiseerder, kritiseer ook jouself. Wilson (2006a:internet) is reg as hy oor hierdie kenmerkende “performative contradiction” stel dat postmoderniteit nie so ’n groot gevaar en probleem op die langtermyn is nie, aangesien niemand op die lange duur konsekwent so met geloofwaardigheid kan volhou nie. Dit is egter wel tans ’n belangrike pastorale probleem wat hanteer moet word.

Hierdie pastorale probleem behoort te lei tot onder meer vermanings oor hoogmoed. Ook diegene wat binne hierdie postmoderne epistemologiese raamwerk rondwandel, is nie vry te pleit van hoogmoed nie. Die sogenaamde “secret smile” wat nie nog vassit in ou paradigmas nie en wat nou beter insig het in die verskeidenheid paradigmas, word gebou op ’n nuwe aanspraak op waarheid – die diepere insig in *hoe waarheid nou eintlik werk*. Die nuwe geheime glimlag is ook nie vry te pleit van tweespalt nie, want steeds word daar opgedeel in groepe tussen die ingewydes en oningewydes. Etikettering soos die besonder “oortuigde” gevaar van godsdienstige fondasionalisme en gepaardgaande fundamentaliste kan ook met hoogmoed, twis en tweespalt gepaard gaan. Die epistemologiese konsekwentes sal moet erken: Daar is verdraagsaamheid, behalwe teenoor hulle wat “onverdraagsaam” is teenoor die eie beskouings. Hierdie onverdraagsaamheid kan egter net gehandhaaf word wanneer daar bepaalde sekerhede is. So word daar dus steeds geloop in ’n bose kringloop. Die nuwe magstryd word so ook as ideologies ontbloot.

Die grootste beswaar word hiermee laaste genoem. Uiteindelik bestaan die gevaar dat die evangelie in sy hart aangetas word. God se toorn, die werklikheid van sonde en die werklikheid van versoening aan ’n kruis deur heilige bloed wat vergiet word tot vergifnis van sonde, word op losse skroewe gestel. Die revisioniste se bevraagtekening van kerndoktrines bevestig hierdie beswaar. Richard Niebuhr ([1937] 1959:193) het in sy bekende uitspraak dit lank gelede alreeds so verwoord:

*A God without wrath brought men without sin into a Kingdom without judgment through the ministrations of a Christ without a Cross.*

Podles (2002:internet) se waarskuwing oor liberale Christenskap laat die besef ontstaan dat daar baie duidelik ondersoek ingestel sal moet word of daar hier nie maar uiteindelik sprake is van die voortsetting van die liberale Protestantisme van die negentiende eeu in ’n nuwe gewaad nie. Vervang in die volgende woorde van Podles die woord *modern* met *postmodern* om die impak te besef:

*Liberal Christianity is largely a human construct; it is what happens to a revealed religion after human beings finish redecorating it to modern tastes.*

Om die saak van eenheid ten koste van die waarheid verder te voer — Carson (2004:52) merk op dat dit tradisioneel die Rooms-Katolieke kerk was wat die ekklesiologie bo die soteriologie gestel het. Dit kan nie geïgnoreer word nie. Die Protestantse *sola scriptura* het so op definitiewe wyse as besondere getuigenis na vore getree. In die lig van die bespreking oor die verskil tussen die Tradisie I en Tradisie II-benadering moet die vraag gevra word of daar binne die postmoderne beklemtonings nie opnuut met hierdie basiese verskilpunt rekening gehou moet word nie.

Ondanks Grenz se protes sit sy weergawe van postmoderne teologie steeds vas binne die bewussynsdenke, al is dit nou nie meer die van die individu nie maar van die groep. 'n Goeie toets is die volgende: lees vir mense uit Schleiermacher sonder om sy naam te noem en vervang die woord *Gefühl* met bewussyn, of nog beter, groepsbewussyn en kyk na hulle reaksie. Dit sou 'n goeie begin wees om Barth se kritiek teen Schleiermacher opnuut af te stof. Indien geantwoord word dat daar juis postmoderne bewegings is wat Barth ondersteun, kan gewys word op die eerste afdeling waar dit aangetoon is dat die onderskeid tussen Barth en Bultmann in sy beginfasies nie altyd so maklik uit te ken is nie. In die eerste afdeling het verder ook aan die lig gekom dat die reformatoriese teologie en filosofie ook op Barth basiese voorbehoude het en daarom kan dit hier maar net weer bevestig word dat die rykdom en wysheid van die reformatoriese teologie die eintlike baken is om op te soek waar die primaat van die teks van die Skrif nog konsekwent gehandhaaf word bo die konteks van die groep se tradisie.

Hoe sien die reformatoriese alternatiewe oor die verband tussen Christus en kultuur daar uit? Hieroor word daar vervolgens 'n paar pennestrepes getrek.

#### 5.5.5 REFORMATORIESE ALTERNATIEWE

Dit blyk uit die ondersoek dat daar veral een saak as 'n lakmoestoets gebruik word by postmoderne besinnings oor Christus en kultuur en wat in hierdie alternatiewe duidelik verreken sal moet word: Die standpunt oor Konstantinisme. Gegewe die weerstand teen waarheidsaansprake binne postmoderniteit is dit 'n begryplike beswaar. Maar 'n begryplike beswaar beteken nog nie dat die uitgangspunte van die beswaar aanvaar hoef te word nie. Die hele gesprek hieroor is eintlik 'n nuwe vorm van gesprek oor teokrasie. En teokratiese denke binne die regte bane is binne die reformatoriese teologie nog altyd met respek bejeën. Hieroor sal eerstens rekenskap gegee moet word. Daarna sal voortgegaan word om die reformatoriese alternatiewe aan te bied op die vraagstuk na hoe die verband tussen Christus en kultuur hanteer behoort te word.

### 5.5.5.1 Konstantinisme of Teokrasie?

Leithart (2003a:129-138) gaan op hierdie saak in by verteenwoordigende kritiese figure van Konstantinisme soos Hauerwas en sy leermeester Yoder. Hy wys daarop dat Yoder toegee dat daar 'n hipotetiese Konstantyn mag wees wat voortdurend reformerend en bekerend op alle terreine werksaam is. Na Leithart se mening versleg dit Yoder se saak teen Konstantinisme as sodanig. Leithart wys voorts daarop dat die Bergpredikasiae nie die alfa en die omega van Christelike etiek is nie. Vir hom kom begin Christus nie *de novo* met die *Torah* nie, maar kom wys Hy eerder 'n bepaalde lesing van die *Torah* uit – dieselfde *Torah* wat godvresende riglyne bied oor die godvresende gebruik van mag. Leithart toon ook verder aan dat om te poneer dat die kerk nie werklik mag het teenoor wêreldse mag nie, opnuut privatisering van die geloofslewe bevestig en so juis self in die slaggat van Christenheid se privatiserende vergeesteliking val waarteen Yoder self waarsku.

Ook teenoor Hauerwas wat bekend is vir sy soms kru taalgebruik, gee hy 'n verhaal van 'n profeet Stanley (Hauerwas se naam). Hy vertel dan hoe hierdie getroue profeet in kru taal die koning waarsku dat hy die armes nie moet onderdruk nie en dat die koning verbasend genoeg gehoor gee. Maar dan word Stanley kwaad soos die profeet Jona. Wat nou gemaak binne hierdie nuwe situasie? Hy is mos 'n profeet, nie 'n kapelaan nie. Die punt wat Leithart maak, is dat ook die koning tot bekering kan kom. Die vraag is wat die kerk dan met hierdie nuwe posisie gaan doen as 'n Konstantynse model per definisie wegwerpplik is. Aan die hand van O' Donovan wys Leithart voorts uit dat die Christendom sy eie verhaal het wat mense soos Hauerwas sou verwelkom, maar dat Hauerwas in die hande van die liberale tese speel as hy kategories stel dat hierdie verhaal feesvierend is oor gewelddadige dwang ("celebrated coercion"). Dit is juis dit wat O'Donovan ontken. Dit gaan vir hom eerder om die narratief van die mag van God wat hoogmoediges verneder en hulle inspan vir sy doel van vrede. O'Donovan stel dat om die eie narratief van die Christendom te rekonstrueer volgens die liberale tese dat enige sosiale doktrine dwangmatig is, jou juis onder die librales klassifiseer en dat jy by implikasie nog steeds in die modernisme vassit (vgl. O'Donovan [1996]1999:223-224). O'Donovan vra ook of Yoder met sy beklemtoning van vrywilligheid nie in der waarheid 'n groot konformiteit bewerkstellig nie. Die rede is dat hy daarmee die kerk in dieselfde ry plaas as byvoorbeeld die sportklubs, kolleges en politieke partye en daarmee bevestig dat die kerk die moderne orde glad nie bedreig nie. Dit kom weereens neer op 'n oorgawe aan moderniteit en Christenheid.<sup>194</sup> Leithart wys dan ook daarop dat hierdie hele vrywilligheidsbeginsel die kinderdoop bevraagteken en dat vrywillige kerke op

---

<sup>194</sup> Die volgende dekonstruerende stelling van Leithart (2003:124) verdien ernstige nadenke: "Those who are hostile to Christendom are still in the grip of modernity."

die beginsel van anabaptistiese teologie geskoei is. Dit is dus duidelik dat onderliggende teologieë hier ter sprake is wat die hele siening van die verband tussen Christenskap en die postmoderne kultuur op 'n bepaalde wyse kleur.

Kreitzer (1998:105) gaan sover as om te stel dat daar basies net twee soorte protestantse teologieë bestaan – verbondsmatige en nie-verbondsmatige (of individualistiese) teologieë. Laasgenoemde word volgens Kreitzer konsekwent verwoord in die radikale reformatie, ook genoem die Anabaptisme. Kreitzer wys daarop dat die uitgangspunte wat hierin gekies word, konsekwensies het vir die hele praktyk. Balke (1981:70; vgl. Kreitzer 1998:106) word aangehaal wat die volgende insiggewende uitspraak oor die verskil tussen Calvyn en die anabaptiste maak:

*The line of divergence from them actually ran across all the significant points of ecclesiology and political philosophy.*

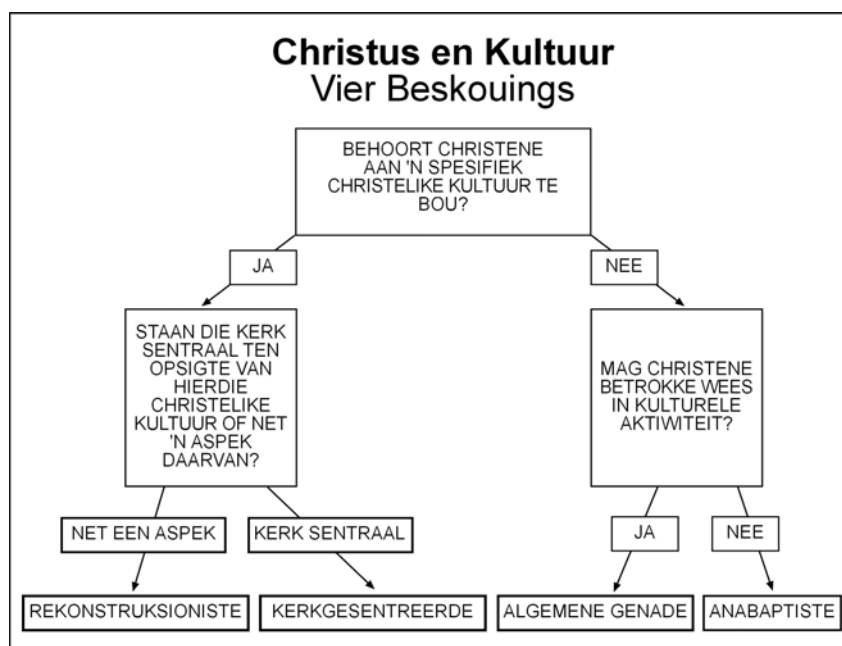
Kreitzer (1998:106) maak die stelling dat persone en kulture wat nie-verbondsmatige voorveronderstellings het, onvermydelik mettertyd na 'n radikaal egalitariese posisie beweeg. Dit blyk dat daar in die reformatoriese teologie nog altyd ruimte was vir 'n gereformeerd-teokratiese denkwysse (vgl. Van Ruler 1945:320). Van Ruler (1945:320) kan selfs vrymoedig stel dat die vereniging van kerk en staat in die Woord van God wat deur die kerk bedien en deur die staat erken word, 'n riglyn vind in die belydenis van die vereniging van die twee Nature van Christus. Van Ruler (vgl. 1947b:8) is selfs in sy tyd net na die Tweede Wêreldoorlog van mening dat die verhouding Christendom en politiek, openbaring en staat, die sentrale kultuurprobleem van die oomblik was. Op die beswaar, reeds in Van Ruler se tyd, van 'n te groot reglynigheid en sekerheid in die gereformeerd-teokratiese benadering antwoord Van Ruler dat die profetiese element nie mag ontbreek nie. Hy is besorg daaroor dat die profetiese visioen en brandende Godskennis ontbreek. Van Ruler is van mening dat die moderne bewussynsfilosofie 'n te groot rol speel in die teologie van die kerk wanneer daar beswaar is teen gereformeerd-teokratiese denkwyses. Hy is ook van mening dat die moderne bewussynsfilosofie nie soveel anders is as die Griekse synsfilosofie nie en dat dieselfde profetiese visie van die kerk van die eeue dus net so nodig soos altyd is (vgl. 1947b:103).

Hierdie uitsprake van Van Ruler word tans weer met nuwe krag deur Leithart (2010) aan die orde gestel. Hoewel Leithart soos baie ander teoloë ook krities-waarderend is met betrekking tot bepaalde postmoderne insigte, verskil sy lesing van modernisme in die tradisie van Van Ruler in een belangrike opsig van diegene wat teen die gereformeerd-teokratiese idee is. Leithart (2003a:124 –vgl. die vorige voetnoot) is van mening dat elkeen wat téén die *struktuur* (weereens, nie die bepaalde rigting nie) van Konstantinisme is, steeds in die greep van modernisme is. Dit is die antwoord wat op iemand soos Hunter gegee word wanneer hy in hierdie verband kritiek

uitspreek teen die Reformasie. Die reformatoriese teologie het nodig om opnuut te besin oor die implikasies van 'n konsekwente verbondsbenadering. Hiermee is die verskillende weergawes van die verband tussen Christus en kultuur binne die reformatoriese tradisie reeds aan die orde gestel.

### 5.5.5.2 Reformatoriese Modelle

Hierdie studie maak gebruik van die skema van Irons (2010:internet) om 'n greep te probeer kry op die verskillende strominge binne die reformatoriese wêreld. Die modelle wat Irons in hierdie verband op die tafel plaas, onderskei drie strominge in die gereformeerde wêreld waarin hy hom bevind, naas die anabaptistiese model. Dit sien skematies soos volg daaruit:



**Diagram 5**

Irons onderskei eerstens twee strominge met betrekking tot die vraag of Christene 'n duidelik onderskeidende kultuur behoort te bou. Indien nee, vra hy 'n verdere vraag: kan Christene betrokke wees in kulturele aktiwiteit? Indien nie, identifiseer hy dit dan as Anabaptisme. Indien wel, identifiseer hy dit as reformatoriese algemene genade-teologie in die tradisie van Meredith Kline. Wanneer daar na die ander been toe oorgegaan word en die antwoord op die vraag of Christene behoort te bou aan 'n Christelike kultuur bevestigend is, is daar 'n volgende vraag: staan die kerk sentraal in hierdie Christelike kultuur of is dit slegs een aspek daarvan? Hiervolgens onderskei hy tussen rekonstruksioniste en kerkgesentreerde rekonstruksioniste. Irons self kies vir die weergawe in die tradisie van Kline wat stel dat daar nie aan 'n Christelike kultuur gebou moet word nie, maar dat Christene wel daaraan mag deelneem. Met ander woorde, hy verkies die tradisie van Kline. In wese kom dit baie naby aan die twee ryke-leer van Luther te staan. Dit bring hierdie studie dan by 'n keuse.



### 5.5.5.3 Posisionering

Hierdie weergawe van Irons strook egter nie so gladweg met die reformatoriese geskiedenis nie. Jonker (1994:42) noem dat gereformeerdes in hierdie verband dikwels trekke van die radikale anabaptiste getoon het. Die droom van die Godsryk was lewend, juis vanweë die ywer om nie dualisties net op sekere terreine vir God te lewe nie. Hierdie studie wil sy plek hier inneem by die linkerkant van die blokke en spesifiek die een waar die kerk sentraal staan. Anders as wat soms binne sekere reformatoriese kringe gebeur, staan die kerk nie bloot in 'n ry saam met ander samelewingsverbande nie, maar sentraal. Daarmee wil daar juis getrou gebly word aan die Skrif wat so besonders kan praat oor die kerk as instelling wat in besonder liggaam van Christus genoem word en wat die sakramente bedien en die sleutelmag gekry het (vgl. 1 Kor. 10:17; 1 Kor. 12 :13; Matt 16; 18).

Hiermee word nie bedoel om in 'n soort ekklesiosentrisme verval wat opnuut weer in die hande speel van 'n privatisering van die godsdiens nie. Vanuit die kerk wat sentraal staan, spoel die invloed oor na die al die ander samelewingsverbande. Iemand soos Smit (1982:80-99) kon in hierdie verband ook uitwys dat hierdie gedagte nie totaal onversoenbaar is met die Wysbegeerte van die Wetsidee nie. Hierdie reformatoriese wysbegeerte is bekend daarvoor dat dit enige ekklesiosentrisme vermy en enige twee terreine-leer verwerp en alle terreine as deel van die koninkryk beskou. Tog kan Smit (1982:98) selfs hier verduidelik:

*Die verchristeliking van die samelewing begin iewers. Christus het die kerk wat van die skepping bestaan nadere gestalte kom gee en Woordbediening as sentrale taak daaraan opgedra. Die verchristeliking van die maatskappy begin by die kerklike verkondiging. So word mense uitgeroep tot diens. Die staat en wetenskap en huwelik het nie van God die opdrag ontvang om die Woord te bedien nie. ... Die kerk is nie 'n 'amorfe' of struktuurlose massa gelowiges nie. Ekklesia bevat altyd die element van vergadering en dus georganiseerde struktuur.*

Dit beteken onder meer dat die kerk, kontra Kuyper, nie net wat sy eienskappe nie, maar ook wat sy kenmerke betref as beide instituut en organisme sal leef (vgl. Swanepoel 2004:89, 95). Dit bring reeds die vraag na vore: Hoe sal die kerk dit met wysheid doen in die een-en-twintigste eeu? Dit bring hierdie studie by die voorstel – dat spesifiek apologetiek die derde vakgebied is wat as baken en brugdisipline dien om veral die oorgang van die sistematiese teologie na die praktyk te dien.

## 5.6 MODUS VAN WYSHEID: APOLOGETIES

Daar is reeds aan die begin gewys dat hierdie fase van die studie spesifiek daarop gemik is om geloofwaardig en oortuigend die boodskap van die Bybel in die hele lewenswerklikheid in te dra.

Hiermee is daar noodwendig 'n sterk missionêre komponent werksaam. Dit vra 'n insig in hoe kulture saamgestel is. Dit vra ook insig in die spesifieke denkstrome en doenmodes wat heersend binne 'n bepaalde kultuur is en hoe die kerk daarbinne optree, sonder om identiteit en integriteit in te boet. Hieroor moes stelling ingeneem word ten einde die spesifieke raamwerk te verskaf waarbinne hierdie fase dan konkreet gemaak wil word. Die konkreetheid bring ook die praktiese kant van die geloof ter sprake wat spesifiek deur die praktiese vakke van die teologie gedien word. Apologetiek word hier gekies as die vakgebied wat by uitstek in verband staan met wysheid. Die motivering hiervoor kom eerstens aan die orde.

### 5.6.1 MOTIVERING

Dit is wel so dat Kuyper (vgl. III:346-456) in sy ensiklopediese indeling die apologetiek laat sorteer onder die dogmatologiese vakke. Velema (1996:20, 21) maak egter 'n bewuste keuse hierteen. Hy begrond sy keuse vir 'n indeling onder die praktiese vakke soos volg:

*Apologetiek heeft een eigen taak. Zij heeft de verkondiging als spits en zij heeft de weerlegging van de dwaling as opdracht. Apologetiek beoogt niet primair de vorming noch de ontwikkeling van het dogma. Zij zoekt de verbreiding van het evangelie in een wêreld die zich tegen het evangelie verzet.*

Velema (1996:9) wys ook vroeër daarop dat apologetiek in diens staan van die missionêre getuienis. Daar is verder na sy mening ook die binnekerklike taak van die apologetiek (vgl. 1996:24, 25). Ook binne die kerk het mense vrae. Wat meer is, hulle moet toegerus word vir hul apologetiese taak as gelowiges. Prediking en kategetiese het daarom ook 'n onvermydelike apologetiese faset. Velema (1996:25) is verder van mening dat apologetiek die taak het om ander teologiese vakke soos eksegetiese, etiek, dogmatiek en predikkunde op hul apologetiese verantwoordelikheid te wys.

Hiermee bevestig Velema die prominente posisie van apologetiek wat as 'n baken kan dien in die oorgang vanaf die sistematiese teologie na die praktiese teologie. Apologetiek is 'n uitnemende dissipline wat selfs diens kan doen as 'n spesifieke invalshoek op vele teologiese vakke. Hy gee dan ook in sy alternatiewe plasing as Kuyper by die praktiese vakke heelwat ondersteuning vir hierdie studie om in die keuse van 'n middeweg die apologetiek as brugdissipline tussen die dogmatiese en praktiese vakke te laat figureer. Gresham Machen ([1932]1995:26) het hierdie keuse al in sy tyd (1932) in wese ondersteun met die volgende stelling:

*Never was there a stronger call of God than there is today for a vigorous and scholarly defence of the faith. ... There was a time, twenty-five or thirty years ago, when the evangelists regarded the work of Christian apologists as either impious or a waste of time. ... But today a different temper often prevails. Evangelists – if they be real evangelists, real proclaimers of the unpopular message that the Bible*

*contains – are coming more and more to see that they cannot do without those despised theological professors after all. ... If Christian apologetic suffers, injury will come to every member of the body of Christ.*

Die waarde van die plasing van apologetiek in die oorgang na die praktiese vakke het die belangrike voordeel dat die wysgerige komponent nie die praktiese lewenskuns oorheers nie. Velema (1996:17) wys daarop dat dit binne die apologetiek 'n wesenlike gevaar is dat die wysbegeerte die metode en inhoud van apologetiese diskussies kan bepaal. Hiermee toon Velema ook aan dat die reformatoriese teologie nie blind is vir verstellings wat hieroor gemaak kan word nie. Die vraag is nou: Hoe sal die metode dan daar uitsien wanneer bepaalde voorstelle in ag geneem word?

## 5.6.2 METODE

Om hierdie vraag te beantwoord, word daar eerstens gelet op die apologetiese metode wat in 'n postmoderne teologiese benadering voorgestaan word. Die doel is om krities waarderend na te gaan wat daarvan geleer kan word in die verruiming van 'n apologetiese metode wat in die reformatoriese teologie diens mag doen.

### 5.6.2.1 'n Postmoderne Benadering

Binne die postmoderne teologie word baie gemaak van die praktiese beliggaming van die kerk as eintlike apologetiese “wapen”. “Inkarnasionele apologie” word binne hierdie kringe hoog waardeer. 'n Besonder helder uiteensetting hiervan word gevind by Webber (2002:94-106).

#### 5.6.2.1.1 Webber se Uiteensetting

Daar word hier aan die hand van Webber kortliks opgesom hoe die diskoers binne 'n postmoderne teologie oor apologetiek daar uitsien.

1. Daar het in die kerk 'n skeiding tussen waarheid en beliggaming van die waarheid ontstaan, wat aanleiding gegee het tot evangeliese fondasionalisme.
2. Teenoor fondasionalisme het daar in die algemeen 'n revolusie ontstaan op gebiede soos wetenskap, filosofie en kommunikasie wat ons in postmoderniteit ingebring het.
3. Ook binne die kerk is daar minder objektiverend en meer kontekstueel begin werk. Die rede is dat besef is dat mense binne verskillende kontekste soos byvoorbeeld die Weste en Afrika die Skrif verskillend interpreteer vanweë hul agtergrond.

4. Die besef dat daar verskillende kulturele interpretasies is, lei daartoe dat apologetiek nou ook post-fondasioneel aan die orde moet kom.

5. Die alternatief op 'n rasionalistiese epistemologie is daarom nou eerder 'n kommunale epistemologie wat met die volgende basiese uitgangspunt werk: 'n outentieke geloof wat gelewe word. Dit is die enigste ware interpretasie wat in die individu en ook in die kerk beliggaam word.

6. Hieruit volg dat daar weg beweeg word van sisteme na wysheid as lewenswyse en as die kuns om te lewe. Wysheid in plaas van rasionaliteit word hier gesien as die beter weg om 'n meer holistiese benadering tot die lewe te hê.

7. In die praktyk kom dit daarop neer dat die gemeenskap die Christelike narratief beliggaam en dat die buite-kerklikes dan die narratief binnetree deur deel te word van die beliggaming in die gemeenskap. Die narratief gryp die buite-kerklike dan aan in ooreenstemming met die mense wat hulself blootstel om te kom leef binne hierdie narratief. Uiteindelik beliggaam die individu die realiteit van die kerk se verhaal soos wat hy/sy kies om die lewe te leef vanuit die standpunt van die gemeenskap van gelowiges.

Tot sover Webber. Daar word nou oorgegaan tot 'n kritiese waardering.

#### 5.6.2.1.2 *Kritiese Waardering*

Binne die postmoderne teologie word heelwat aandag gegee aan wat genoem sou kon word die winnende en die werwende aard (vgl. Velema 1996:16) van apologetiek. Gesien teen die agtergrond van die reaksie teen rasionalisme en die bewuswording van paradigmas, is ook hierdie beklemtoning heel begrypbaar. Dit gaan dan hier veral oor “faithful persuasion” (vgl. Smit 2002:103; Milbank 1990:1, 279, 330; Smith 2004:180-181). Milbank som dit op deur te stel dat nadat die teologiese onderbou van die ongelowige uitgewys is, daar voortgegaan moet word om die Christelike narratief so getrou en oortuigend te vertel dat die moontlikheid geskep word om raak te sien dat dit die beter verhaal is. Hierdie werwende kant kan inderdaad nie los van die kerk as liggaam van Christus gedink word nie. Dit kan egter ook nie los van defensiewe en offensiewe maatreëls bedink word nie. Frame (2005:internet) het dit byvoorbeeld teen McLaren se benadering dat daar nie meer werklik sprake van stryd in sy benadering is nie (vgl. Hd. 17:29-31 en 1 Thess. 1:9). Dit sou derhalwe goed wees om weer in die Skrif na te gaan hoe verantwoording en oorrëding plaasgevind het. Frame wys op 'n ander plek (1987:358-359) op die volgende tekste wat duidelik maak dat apologetiek ook negatief en offensief te werk mag gaan: 2 Kor. 10:4; Kol.2:15; Gen. 3:18-25; Job 38-42; Mat. 20:1-15; Rom.3:3; Mat. 22:41-45; Hd. 28:23-28; 1 Sam. 8:9; Ps. 81:1 e.v., Jes. 28:17, 44:25; Jer. 1: 10; Kla. 2:14; Hos. 2:9.

Ook Velema (1996:10) wil van die offensiewe kant praat. Vanuit die Skrif wil hy aan beide vashou: kommunikasie, sowel as konfrontasie; dialoog, sowel as antitese (1996:22). Hierdie offensiewe kant kan egter net tot sy reg kom binne 'n waarheidsbegrip wat meer is as net relasioneel. Weliswaar kan daar nie op die manier van die klassiek epistemologiese fondasionalisme alles bloot rasionalisties aangepak word nie. Dit wou die reformatoriese teologie in elk geval nog nooit doen nie. Dit is een van die kritiekpunte wat teenoor Webber uitgespreek kan word, dat daar nie ruimte gegee word aan reformatoriese apologetiek wat lankal kritiek uitgespreek het op outonome rasionaliteit nie. Hoogstens kom hy by Carl Henry uit wat leerling was van Gordon Clark, oor wie dit 'n vraag is of hy simpatiek genoeg is. Daar is egter ook ander gereformeerdes soos Dooyeweerd en Van Til wat veel gedoen het om outonome rasionaliteit (iets wat Clark en Henry in elk geval ook gedoen het) aan die kaak te stel. Dit is juis by hierdie gereformeerde figure wat dit ook duidelik geleer word dat rasionaliteit self nie die probleem is nie, maar eerder die outonome en verabsoluterende weergawes daarvan wat probleme skep. Smith (2004:40-41) gaan selfs verder terug en wys daarop dat Kuyper alreeds vanaf die 1880's hierdie aksente gelê het en in hierdie sin deur sommige ten regte die eerste postmodernis genoem kan word. Die weë waarin daar by hierdie persone gesoek word na hoe om nie vanaf rasionalisme na irrasionalisme oor te gaan op die ritme van Appolonius en Dionisios nie, sou Webber kon help om hiervan vry te bly binne sy inkarnasionele apologetiek. Dit sou kon help om die polarisering tussen die rede en die beliggaming te voorkom wat so tipies is van die natuur-vryheid dialektiek.

Velema (1996:33) vergelyk die apologetiese metodes van Van Til en Dooyeweerd en kies die benadering van Dooyeweerd. Na sy mening bied Dooyeweerd se benadering meer geleentheid om in die skoene van die ander te klim om van daaruit te wys op die diepste grondslae waarop die ander party se beskouing berus. Dit is egter 'n vraag of Velema werklik reg laat geskied aan Van Til se benadering en daarop sal teruggekom word. Hier is dit wel gepas om te wys op die waardevolle bydrae wat Velema maak met betrekking tot die spreekwoordelike “aanknopingspunt” of “kontakpunt” tussen die gelowige en die ongelowige en wat in verband gebring kan word met postmoderne apologetiek. Die woord skep so maklik die indruk van 'n bepaalde neutrale gebied waarvan daar gesamentlik vertrek kan word. Velema wys op H. Jonker se keuse vir die woord “inspreekpunt”, maar kies self eerder die woord “ontmoetingspunt” om die situasie te beskrywe.

Juis wat hierdie ontmoetingspunt betref, is daar waardevolle insigte in die postmoderne teologie. Daar moet dikwels in 'n ware ontmoeting geleentheid wees om die ander party binne jou leefwêreld in te nooi om die wêreld as't ware deur jou geloofsoë te aanskou. Hierdie benadering

is wel by Van Til (kontra Velema) werksaam. Die reformatiese apologetiek sou verryk kon word met die benadering van die postmoderne apologetiek wat hierin baie meer bewus die kerk as liggaam as ontmoetingspunt beskou.

Inderdaad is daar in die verlede nie altyd genoeg gemaak van die konteks waarbinne die verantwoording oor die evangelie plaasvind nie. Die beklemtoning van die sigbare kerk in die postmoderne teologie moet in hierdie verband waardeur word. In samehang met die missionêre aard van die kerk is dit, na die mening van die skrywer, twee van die belangrikste aksente wat in die postmoderne teologie waardeur kan word. Die herwaardering van wysheid as lewenskuns voor die aangesig van God met betrekking tot die hele lewe is dan ook die weg waarin hierdie studie wil opgaan in die derde deel van die voorgestelde triade. Die idee van wysheid moet egter gekwalifiseer word soos wat dit by Webber as verteenwoordigende figuur na vore tree.

Webber se postmoderne weergawe is te weinig self-krities. Hy maak dan ook uitvoerig gebruik van uitsprake van jonger persone wat bogenoemde sentimente verwoord. Min aandag word egter gegee aan hoe die uitsprake wat jongeres maak werklik met wysheid bo hul eie kontekstualiteit uitstyg. Indien dit gestel word dat niemand bo sy/haar kontekstualiteit kan uitstyg nie, waarom dan werklik aanspraak maak op 'n beter weg? Hierdie weerspreking kom byvoorbeeld duidelik na vore wanneer Webber (2002:101) Grenz en Franke (vgl. 2001) se benadering in die teologie aan die orde stel vir die begronding van sy apologetiese metode:

*Assuming that all theology is 'local' or 'specific' as postmoderns insist, the authors pose three 'focal motifs that give coherence to Christian theology.' They argue that all Christian thought is 'Trinitarian in structure' (or content), communitarian in focus, and eschatological in orientation.' This theological method, they argue, 'lies beyond the demise of fundamentalism.'*

As alle teologie bloot lokaal en spesifiek is, kan geen teologie, ook nie Grenz en Franke s'n, daarop aanspraak maak om dit te oorstyg met die uitspraak in net die volgende sin van "all Christian thought is ..." nie. Indien dit 'n minimum is, is dit in elk geval die minimum wat universeel gestel word en moet daar gevra word hoe daar dan by hierdie minimum uitspraak oor universeel-geldende uitsprake uitgekome word. Die hele waardering van die minimum word verder bevraagteken as in ag geneem word dat daar gemeenskappe is wat selfs probleme het met die sogenaamde "konstruksie" van die Drie-eenheid. Die gemeenskapskenmerk en eskatologiese kenmerk wat Grenz en Franke poneer, kan voorts van enige godsdienstige gemeenskap gestel word. Dit gaan dus uiteindelik net oor 'n trinitariese struktuur waarop die hele kerkgeskiedenis met sy worsteling om tot klarigheid te kom oor sake soos modalisme, triteïsme, adopsianisme, ens. geen bydrae kan lewer nie, in elke geval nie as alle teologie lokaal en spesifiek is nie.

Dit moet ook gevra word hoe daar hulp verleen kan word in gemeenskappe wat optree in byvoorbeeld die gees van die konventikels van vroeër en waar 'n groepsgees 'n bepaalde tipe vroomheid stimuleer wat die subjektiewe belewenis van die mens voorop stel. Die kerkgeskiedenis toon baie uitwasse wat ontstaan het en binne 'n benadering waar alle teologie as lokaal en spesifiek gelegitimeer word, is dit moeilik om te sien dat uitsterwing nie die enigste opsie vir sekere uitwasse is nie. Ook wysheid word binne hierdie konteks 'n vae begrip wat baie ooreenkomste vertoon met die algemene genade waarbinne wysgere van ouds af outonoom geworstel het. Ironies genoeg word die tydsgees (holisme) eintlik maar so by die agterdeur ingelaat om die eintlike bron van holistiese kennis, nou "wysheid" genoem, te wees. Aangesien rasionaliteit in die tydsgees met agterdog bejeën word, word die intuitiewe ervaring en mistiek voorop gestel as bewys van die werking van die Heilige Gees en enige kontrole daarvoor is uiteindelik net die groepsgevoel. 'n "Wysheid" wat uiteindelik in die greep is van prosesdenke en monisme is in so 'n geval nie uitgesluit nie.

Uiteindelik sal 'n bepaalde rasionaliteit onvermydelik na vore moet tree, aangesien dit onmoontlik is om daarsonder te werk. Dit is ook ironies dat Webber se hele betoog gebou is op 'n rasonele verduideliking wat aanspraak maak om meer as 'n lokale en spesifieke teologie te wees. Indien 'n lewenskragtige en gesonde kerk werklik 'n beliggaamde apologetiek vir mense wil wees, sal dit met meer moet werk as blote beliggaming en 'n algemene betoog vir wysheid. Dit is hierin wat hierdie studie poog om te soek na die uitnemender weg. Daar word vervolgens stilgestaan by die spesifieke metode van apologetiese wysheid wat hier voorgestel word.

#### 5.6.2.2 'n Reformatoriese benadering

Vanweë die aard van hierdie studie is die eerste saak wat genoem moet word die metode wat aansluiting vind by die voorafgaande hoofstukke. Wysheid staan in verband met die skoonheid wat in die Skrif ontdek is en die begeerte om saam met al die heiliges indringender te leer ken. Hierdie indringender leer ken, lei onvermydelik na die soeke tot harmoniëring van verskillende stemme wat in die proses gehoor is. Onder die indruk van hierdie skoonheid en harmonie word daar dan na die hele lewenswerklikheid binne elke nuwe konteks met wysheid uitgereik. Hierdie uitreiking met wysheid geskied Trinitaries en is uiteindelik gawe van die Gees, herinner Venter (2007:212):

*Trinitaries gesproke, behoort ons nie net in ons tyd en ruimte in te gaan nie, maar behoort ons ook – en dit is die hoop van ons roeping! – met onderskeidingsvermoë as gawe van die Gees ons konteks na waarde te skat.*

Om elke nuwe konteks met wysheid te benader is dit egter nodig om soos die eksegetisering van die Skrif, ook die konteks effektief te eksegetiseer. Die voorafgaande het reeds belangrike

grondwerk hieroor gedoen. Hier word op drie multi-perspektiwiese benaderings ingegaan wat as wesenlik beskou kan word vir die uitbouing van die reformatoriese alternatief.

#### 5.6.2.2.1 Multi-perspektiwiese Identifisering van Afgode

Schlossberg (1990:5, 6) wys daarop dat afgodery en verwante konsepte 'n baie belangrike maatstaf is om 'n kultuur mee te evalueer. Hy toon aan dat ruimtelike en biologiese analogieë in die beoordeling van samelewings en hul kulture (byvoorbeeld opkoms en verval; groei, volwassewording en uitsterwing) onbevredigend is indien daar nie met die oordeel van God rekening gehou word nie. In die dieptepunt van sulke analyses, sê Schlossberg staan die kwessie van afgodery.

Hierdie siening van Schlossberg is verteenwoordigend van 'n hele ontwaking in die literatuur met betrekking tot die besef hiervan. Dit moet in die eerste plek toegeskryf word aan die geweldige groot plek wat die saak inneem in die Skrif self. Die klem op die missionêre taak van die kerk in 'n postmoderne konteks het waarskynlik hierdie bewussyn verder versterk. Missioloë soos JH Bavinck (1949:8) het lankal reeds op die belangrikheid daarvan gewys om in die konteks waarin daar inbeweeg word, grondig ondersoek in te stel na wat die betrokke kultuur met die lewende God gemaak het. In die missionêre beklemtoning vandag beleef hierdie benadering 'n definitiewe oplewing. Keller (2009:178, 179) wys daarop dat die eerste toepassings hiervan in die moderne tyd weliswaar reeds aangetoon kan word by persone soos Feuerbach, Marx en Freud wat die woordeskat van afgodery gebruik het om godsdiens en ook Christene te kritiseer. Na verwaarlosing is die saak insiggewend genoeg onlangs veral deur twee Joodse filosowe, Halbertal en Margalit sterk aan die orde gestel, waarna die saak in volle sterkte deur verskeie outeurs aan die orde gestel is. By Wright (2006:165) en Keller (2009:179) kan 'n lys van belangrike onlangse bydraes uit teologiese, filosofiese en sosiologiese gesigspunte hieroor bekom word.

Wanneer ondersoek ingestel na word na watter fasette al ondersoek is vir afgodiese trekke, is die lys lank: tegniek, seks, nasiestate, revolusie, mitologie van wetenskap en geskiedenis, werk, familie, voorstedelikheid, individualisme, ekologie, media, nasie, materiële voorspoed, magte, sekulariteit, relativisme, narsisme, hedonisme, verbruikersmentaliteit, gierigheid. Dit behoort nie te verbaas nie, gegewe die feit dat enigiets wat in die plek van God of selfs naas Hom gestel word (vgl. Heidelbergse Kategismus, vraag en antwoord 95) 'n afgod kan wees. Keller (2009:xviii) toon in hierdie verband aan dat die heidene eintlik gladnie so onbegrypbaar behoort te wees nie:



*The old pagans were not fanciful when they depicted virtually everything as a god. They had sex gods, work gods, money gods, nation gods – for the simple fact that anything can be a god that rules and serves as a deity in the heart of a person or in the life of a people. For example, physical beauty is a pleasant thing, but if you ‘deify’ it, if you make it the most important thing in a person’s life or a culture’s life, then you have Aphrodite, not just beauty.*

Keller se verbandlegging van die kwessie van skoonheid tussen die persoonlike en publieke vlak, is ook insiggewend en help om ’n oog te kry vir die wisselwerking tussen persone en hul kultuur:

*You have people and an entire culture, constantly agonizing over appearance, spending inordinate amounts of time and money on it, and foolishly evaluating character on the basis of it.*

Dit is inderdaad belangrik om insig te hê in die feit dat persone, maar ook ’n kultuur baie meer as een afgod mag hê. Tog is dit ook so dat daar in die hiërargie van ’n klomp afgode, steeds een mag wees wat die toppunt vorm (vgl. Schlossberg 1990:6). Keller (2009:129-131) wys byvoorbeeld aan die hand van Delbanco daarop dat in Amerika die toppunt verskuif het vanaf God na die nasie na die self. Durand (2002:67) stel in hierdie verband ook dat dit belangrik is om te soek na die sentrale dryfpunt vir die evangelie in ’n spesifieke historiese situasie. Om hierdie dryfpunt te identifiseer, is dit egter wel belangrik om die oog op die hele speelveld van afgode te behou en multi-perspektiwies te werk te gaan.

Dit is belangrik om in die bespreking van die multi-perspektiwiese identifisering van afgode veral diep op die Godsvraag in ’n kultuur in te gaan. Reeds die missioloog JH Bavinck (1949:26-50) wys daarop dat aspekte soos byvoorbeeld die sosiale en die juridiese terreine ten diepste in die religie gefundeer is. Denkend vanuit Romeine 1 is Bavinck baie bewus van die substitute wat daargestel word waar die kennis van die lewende God onderdruk word. Dit het gevolge op alle terreine. ’n Afgodskultuur ontstaan wat op alle terreine afvallig neig. Wat die Godsvraag in ’n kultuur betref, noem Bavinck (1949) vyf basiese punte wat ondersoek moet word ten einde ’n idee te vorm van wat die kultuur met die lewende God probeer maak het: totaliteitsbesef, normering, verlossingsbeskouing, wyse van lewensleiding, en die beskouing van die hoër mag.

Die Godsvraag in ’n kultuur kan nie vermy word nie. Dit kan slegs getrou of afvallig beantwoord word. Dit impliseer daarom ook die afgodsvraag. Daar moet nagegaan word watter spesifieke afgode die Godsvraag afvallig beantwoord. So kan daar uiteindelik aan konkrete sondaars ’n konkrete evangelie verkondig word. Wright (2006), Keller (2009) en Schlossberg (1990) verskaf hieroor waardevolle rigtingwysers om spesifieke afgode te ontbloot.

Wright (2006:166-169) noem vier rigtingwysers vir die identifisering van afgode. Dit is belangrik om daarop te let dat hy die eerste persoon meervoud gebruik in sy rigtingwysers. Dit

betekenen dat ons afgode nie as buitestaanders identifiseer nie, maar wel as deel van 'n groep met die hand in eie boesem. Wright se rigtingwysers is: Dit wat ons verlok (tot vermeende grootsheid, majesteit, sterkte en glorie); dit wat ons vrees; dit wat ons vertrou; dit wat ons benodig.

Keller (2009:xvi) sluit hierby aan en vra wat ons liefhet, vertrou en dien. Antwoorde hierop kan aandui wat dit is wat 'n greep op ons lewens het en uiteindelik van ons slawe maak. Op die persoonlike vlak maak hy die volgende belangrike opmerking:

*What many people call psychological problems, are simply issues of idolatry.*

Keller (2009:xxii,168-169) vra ook die volgende ontblotende vrae op persoonlike vlak: Waaroor dagdroom jy? Waaraan spandeer jy jou geld? Waarvoor leef jy? Wat is die oorsaak vir jou mees onbeheerbare en pynlikste emosies?

Soos reeds aangetoon, is daar 'n belangrike wisselwerking tussen die persoonlike en publieke vlak. Die persoonlike afgode is dikwels 'n reflektoring van wat in die kultuur heersend is en andersyds kan daar van die persoonlike vlak weer invloede uitgaan wat die hele kultuur deursuur. Om afgode op beide persoonlike en kulturele vlak uit te ken, maak beide Schlossberg (1990:41) en Keller (2009:xi-xii) gebruik van 'n handige metode om te help met die uitkenning. Hulle gebruik godsdienstige metafore om die kenmerkende nabootsing van afgode uit te ken. Dit beteken dat daar nagegaan word wat die plaasvervangende kategismus, sakramente, heilige kalender, priesterskap, gebede, heiligdomme, rituele en selfs nuwe heilige triniteit in 'n kultuur is.

Hierdie diepsnydende vrae op persoonlike en publieke vlak het genesende en bevrydende antwoorde nodig. Daarsonder beteken die identifisering van afgode nie veel nie. Wright (2006:179-187) wys eerstens op 'n lewenskragtige teologiese argumentasie wat intellektueel, geestelik, eties en sosiaal nie terugdeins om die afgode uit te daag en met die evangelie te troef nie. Hy wys verder op evangeliese toetrede wat nodig is op verskeie maniere en op 'n verskeidenheid van plekke. Hy wys in die derde plek ook op die belangrike plek van pastorale begeleiding van diegene wat van afgode bevry is. Hy wys vierdens ook op die belangrikheid van profetiese waarskuwing teenoor spesifiek die volk van God om nie vasgevang te word in die afgodery rondom hulle nie.

Vir Wright (2006:176-178) is dit belangrik om die stryd reg te stry. Dit beteken dat dit belangrik is om te onthou dat die stryd aan die Here behoort. Die perspektief dat dit die stryd van God vir ons is en nie 'n stryd van ons vir God nie, is vir Wright 'n kardinaal belangrike saak:

*... it is assuredly not the case that God is waiting anxiously for the day when we finally win the battle for him and the heavens can applaud our great victory. Such blasphemous nonsense, however, is not far removed from the rhetoric and practice of some forms of alleged mission that place great store on all kinds methods and techniques of warfare by which we are urged to identify and defeat our spiritual enemies.*

Keller (2009:160-163) sluit hierby aan. Die punt is juis dat ons nie self kan loskom van ons gebondenheid en verslawing aan die magte en die heerskappy van ons afgode nie. Ons triomfeer in swakheid. Ons word bevry deur die konkrete evangelie vir konkrete verslawing aan konkrete afgode te glo en daaruit te leef. Ons leef daaruit as mense wat uit die dood lewend gemaak is om nou as bevrydes die enige ware God aan te hang en met oorgawe te dien in sy oorwinnende triomftog deur Christus. Hierdie triomftog word gekenmerk, sê Wright (2006:178), nie deur triomfalisme nie, maar deur liefdediens. Ons sou kon sê: Die triade van krag, liefde en selfbeheersing (vgl. 2 Tim. 1:7) is hier baie gepas. Dit is die basiese styl waarin afgode se ontmaskering en hantering aangepak word. Hierdie styl word gevoed deur die vervullende roepingsbesef wat hierin opgesluit lê. Aan die einde van sy belangrike werk, sluit Schlossberg (1990: 334-335) sy rede besonder treffend af:

*For even the good kings of ancient Judah, who expelled the worship of the Baals from the temple, left the Asherim and their devotees undisturbed on the hills. So rooted in communal life had these deities become, that it was unthinkable to be rid of them. In the late twentieth century the West is similarly plagued with major and minor idols, some of them all but invisible. It is hard to imagine a more important or satisfying role than to embark on the spiritual, intellectual, and political adventure of working toward stripping them, root and branch, from the land.*

Deel van hierdie vervullende roeping is om op reformatoriese wyse jou omgewing met wysheid te verstaan en apologeties te bedien – ook hier deur middel van multi-perspektiwiese benaderings. Daar word vervolgens gebruik gemaak van die bydraes van Vanhoozer (2007) en Frame (1987) om hierdie benaderings so te rig dat dit inderdaad metodologies daarop ingestel is om met wysheid werksaam te wees.

#### **5.6.2.2.2 Multi-perspektiwiese Kulturele Hermeneutiek**

Uit Vanhoozer se werk word daar twee belangrike insigte geneem om hierdie studie te verryk – een oor uitleg en een oor toepassing.

Wat uitleg betref, maak Vanhoozer van die uitgangspunt gebruik dat nie net die teks van die Skrif nie, maar ook die kulturele teks effektief en sonder reduksionisme uitgelê moet word. Die aangrypende eenvoud van sy metode lê daarin dat hy dieselfde hermeneutiese metodiek inspan

as wat hy op geskrewe tekste van toepassing maak. Hy kan daarom wat sy doelstelling betref (vgl. 2007:49), 'n belangrike analogie trek met Adler se bekende werk, *How to Read a Book*:

*The method seeks to do for culture what Mortimer Adler's How to Read a Book does for literature – promote literacy. Adler likens the reader to a catcher in baseball: not only is catching an activity, but catchers have to 'read' various kinds of pitches (e.g., fastballs, curveballs, sliders, etc.). The question for readers is: How much can you catch? Adler's appeal to 'levels' of reading also commends itself to the approach taken here. In what follows, then, I shall relate Adler's levels of reading to several triads: (1) author-text-reader, (2) locution-illocution-perlocution, and (3) the world behind, of, and in front of the text.*

Vanhoozer wil dus help om 'n kultuur effektief te lees, te snap op verskillende vlakke. Vir hierdie doel sit hy die betekenis van die woorde diskoers, outeur, teks en ontvanger om in kulturele taal. 'n Kulturele diskoers verwoord Vanhoozer as iets wat (1) deur iemand of 'n groep tot stand gebring is in (2) 'n bepaalde medium met die oog daarop (3) om die wêreld te bou (vgl. 2007:45). Die outeur-tekst-ontvanger vertaal hy in kulturele terme as die vervaardiger-produk-verbruiker. Soos wat dit goeie hermeneutiek van die teks betaam om aan al drie fasette aandag te gee, sê Vanhoozer, so betaam dit hermeneutiek van die konteks om ook aan al drie fasette aandag te gee en selfs op verskillende vlakke. Wat die verskillende fasette betref, is hy van mening dat veral die volgende vier vrae belangrik is: (1) Wie het hierdie kulturele teks gemaak en waarom? (2) Wat beteken dit en hoe werk dit? (3) Watter effek het dit op die ontvanger of verbruiker daarvan? (4) Watter wêreld word geprojekteer?

Om net op die wêreld van die teks te fokus, is te arm, sê Vanhoozer. Daarom stel hy 'n multi-dimensionele benadering voor wat kyk na wat agter, in, en voor die kulturele teks plaasvind. Hy noem dit verskillende “wêrelde” wat verskillende aspekte van die kulturele diskoers uitmaak en beskryf dit in terme van lokusie, illokusie en perlokusie. Dit korrespondeer weer, sê Vanhoozer, met onderskeidelik die outeur/vervaardiger, teks/produk en leser/verbruiker. Dit alles moet natuurlik met die wêreld van die teks van die Skrif in verband gebring word. In 'n besonder kragtige beskrywing stel Vanhoozer (2007:48) dit so:

*'Faith seeking understanding' means doing justice to all three dimensions, grasping the worlds behind, of, and in front of cultural texts and, furthermore, doing so in relation to what Karl Barth calls 'the strange new world of the Bible'.*

Vanhoozer wys daarop dat die “wêreld” van kulturele tekste nie soseer op die rede appelleer nie, maar eerder op die verbeelding (vgl. 2007:51). Die afgode van ons dag is ook nie soseer van goud gemaak nie, maar lê op die terrein van beelde en idees wat op die verbeelding appelleer. Daarom is dit uiteindelik 'n gewigtige saak wat ons maak met die wêreld wat ons aangebied word. Vanhoozer (2007:52) wys daarop dat daar 'n wortelmetafoor agter elke wêreldhipotese is

en waaraan kulturele tekste beliggaming gee. Dit is hier waar ons met groot verantwoordelikheid diskresie moet uitoefen oor wat ons moet maak met dit wat aangebied word. Die oproep om nie antichriste te volg nie (1 Jn. 2:18), om die geeste te beproef (1 Jn. 4:1) en om onself te bewaar van die afgode (1 Jn. 5:21) moet in volle krag gehoor word (vgl. 2007:53). Dit is egter ook in hierdie omgewing, sê Vanhoozer (2007:54) dat die kerk as kulturele agente moet optree deur die uitleef en beliggaming van God se vreemde nuwe wêreld. Dit bring reeds die tweede bydrae van Vanhoozer na vore, naamlik die toepassing. Hoe word die alternatiewe praktiese uitgeleef? Vanhoozer maak gebruik van Aristoteles se gebruik van die woord *phronesis* wat tans in die teologie hernude aandag ontvang (vgl. Ingram 2004:1016).

Aristoteles in sy *Nicomachean Ethics* onderskei tussen die teoretiese rede (*theoria*), die instrumentele of tegniese rede (*techne*) en die praktiese rede (*phronesis*). In die praktiese rede gaan dit veral oor dade as praktiese wysheid. Hier, sê Aristoteles (vgl. *NE*: 1106b:21-23), gaan dit oor die vermoë om gepas te reageer in die praktyk:

*... at the right times and for the right things and towards the right men and for the right purpose and in the right manner ...*

Vanhoozer (vgl. 2005:324-344) doen moeite om die waarde hiervan vir die teologie aan te toon. Hy is van mening dat dit hier gaan om *sapientia* as verryking van *scientia*. Dit bring 'n derde vorm van rasionaliteit, *phronesis*, na vore naas dié van *theoria* en *techne* en is só behulpsaam om bevrydend as 'n derde weg van rasionaliteit werksaam te wees. In hierdie sapiënte teologie word “common sense”, “canon sense” en “context sense” sinryk met mekaar verweef.

Vanhoozer gee erkenning aan Gadamer wat hierdie saak van *phronesis* reeds op hermeneutiek van toepassing gemaak het en wat daarop neerkom dat elke nuwe situasie om gepaste interpretasie vra met inagneming van die tradisie waarin daar gestaan word.<sup>195</sup> Dit gaan om 'n drama van interpretasie sodat die saak waarom dit gaan in 'n spesifieke konteks regmatig aan die orde mag kom. Dit is hierdie wysheidsaanpak wat Vanhoozer (vgl. 2005:329) op die teologie van toepassing wil maak. Hy beskryf dit so:

*Theo-dramatic wisdom is deliberating well about what to say and do in new situations (contexts, cultural scenes) in order to bring to light the significance of what God was doing in Christ.*

Vanhoozer gaan dan voort om uiteen te sit waarom dit hier gaan en dit kan kortliks met die volgende drie woorde opgesom word: *persepsie, perspektief en improvisasie*. Wat persepsie betref, gaan dit om insig, besonderlik morele insig om in 'n gegewe situasie te kan onderskei

---

<sup>195</sup> Vgl. 2.15.5.

waarop dit werklik aankom. Dit hou verband met wat Vanhoozer ook vroeër as “context sense” beskryf. Hiermee saam is perspektief ook nodig wat betref die groter konteks van die Bybelse boodskap. Dit hou verband met wat Vanhoozer as “canon sense” beskryf. Hierby noem hy ook improvisasie wat nie verstaan moet word as ’n blote spontaneïteit van die oomblik nie, maar as gepaste refleksie op grond van jarelange inoefening van die deugde wat praktiese wysheid meebring. Dit hou verband met wat Vanhoozer vroeër as “common sense” beskryf. Dit bring Vanhoozer daartoe om *phronesis* soos volg vir die teologie te beskrywe (2005:332):

*Theo-dramatic “phronesis” is a form of virtuous perception and disciplined improvisation that leads to creative understanding.*

Hierdie gebruikmaking van “phronesis” aan die hand van Vanhoozer help op hierdie studie meer konkreet te maak. By nadere ondersoek blyk dit dat dit eintlik gaan om die kreatiewe en wyse verbandlegging tussen insig in die teks van die Skrif en die insig in die konteks van eie kultuur. Oor die insig in die teks van die Skrif het hierdie studie sigself besig gehou in die bespreking van skoonheid en harmonie. Oor die insig in die konteks van die eie kultuur het hierdie hoofstuk tot dusver gehandel. Dit beteken dus dat die hele studie beskou kan word as ’n omvangryke hantering van dit wat beoog word met die gebruikmaking van “phronesis” in die teologie. Die kreatiewe verbandlegging tussen “canon sense” en “context sense” is in ’n sekere sin waaroor *phronesis* in die teologie gaan. Hiervoor is die reformatoriese apologetiek as besonder geskikte invalshoek uitgesonder. Vir hierdie doel word daar vervolgens van Frame se multi-perspektiwiese benadering in die apologetiek gebruik gemaak waarvan die basiese elemente reeds in die vorige afdeling aan die orde gekom het.<sup>196</sup> Die wyse waarop Frame dit uitwerk, verleen verskillende dimensies aan die apologetiese benadering. Dit is hierdie werkswyse wat hier in kombinasie met ’n paar ander voorstelle ingespan word om aan die apologetiese wysheid in sy inkarnasionele gestalte in die kerk, ’n meer omvattende benadering te gee.

#### 5.6.2.2.3 *Multi-perspektiwiese Apologetiek*

Frame onderskei tussen ’n defensiewe en offensiewe kant van apologetiek. Beide hierdie kante benader hy dan met sy genoemde normatiewe, situasionele en eksistensiële perspektiewe. Soos reeds vroeër aangetoon, is die voordeel van hierdie benadering dat dit ook die tipiese postmoderne sentimente ondervang in die situasionele en eksistensiële perspektiewe. Tog bly dit in samehang met die normatiewe kant funksioneer, wat onontbeerlik is indien daar by aspektiwiteit, maar nie eindelose perspektiwiteit nie, gebly wil word.

---

<sup>196</sup> Vgl. 4.9.2.

Die verskillende besprekingspunte wat sodoende aan die orde kom, is die volgende:

<b>Defensief-normatief</b>	<b>Defensief-situasioneel</b>	<b>Defensief-eksistensiële</b>
<b>Offensief-normatief</b>	<b>Offensief-situasioneel</b>	<b>Offensief-eksistensiële</b>

**Tabel 5**

Frame gaan in die defensief-normatiewe perspektief basies daarvan uit dat die basiese voorveronderstelling die Skrif is. Noodwendig word daar in die gesprek met die ongelowige teruggewerk na wat die eintlike gesagsbasis is. Hierdie basiese verbintenis kan nooit prysgegee word nie, maar moet in die regte gesindheid geskied. Frame (1987:350) verwoord dit so:

*The important thing is not to talk about our presuppositions but to obey them in our thought, speech, and life. Our apologetic must always be an obedient apologetic ...*

Dit beteken nie dat daar nie vir alles antwoorde is nie, maar die reformatoriese apologet hou vas aan die feit dat God Homself genoegsaam geopenbaar het in die Skrif, die wêreld en onself (vgl. Frame 351, 352).

Wat die defensief-situasionele perspektief betref, wys Frame daarop dat dit gepas is om buite-Bybelse bewyse in te span, op voorwaarde dat dit met die raamwerk van die Skrif geïnterpreteer word. Die metode van evidensialiste wat beide in gereformeerde en postmoderne teologie onder heelwat kritiek moes deurloop vanweë die modernistiese voorveronderstellings, kan binne Frame se skema wel plek kry binne die situasionele perspektief. Hierdie uitgangspunt veronderstel egter dat die normatiewe sterk funksioneer en dat daar iets is soos ware waarheid (“true truth”). Met ander woorde, in kombinasie met die regte uitgangspunte word bewyse wel ’n verdere versterking wat die klag van fideïsme by beide gereformeerde sowel as postmoderne teologie, gedeeltelik ondervang. Anders gestel: Koherensie en korrespondensie word met mekaar vervleg.

Wat die defensief-eksistensiële perspektief betref, behandel Frame die saak van bewys en oortuig. Frame wys daarop dat apologetiek nie by goeie argumente stop nie, maar daarop gemik is om mense te oortuig. Dit moet daarop gemik wees om die persoon te minste aan te moedig om binne die kerkruimte te kom waar die genademiddele gebruik kan word. Dit moet egter in ’n konteks van liefde en respek gedoen word. Dit is juis binne hierdie eksistensiële situasie waar die klem van die postmoderne teologie belangrik is en wel in Frame se matriks verreken word. Frame wys op Mavrodes wat stel dat daar in enige bekendstelling basies drie maniere is om mense by te staan. Dit kan in die volgende sinne saamgevat word: (1) “Kom oor hierdie kant toe”, (2) “kyk uit vir die volgende” en (3) “hier is die konseptuele raamwerk wat sin maak van jou belewenis”. Frame stel dat sy drie perspektiewe grootliks hiermee korrespondeer. Wat egter

belangrik is om by die voeg, is dat hierdie sake juis binne die konteks van die plaaslike kerk beliggzaam moet word – letterlik lyf moet kry.

Dit bring die tweede deel, die offensiewe kant van apologetiek aan die orde. Frame (1987:358-359) wys daarop dat die Skrif ook offensiewe taal gebruik (vgl. 2 Kor. 10:4). Hy wys tereg daarop dat dit selfs as die primêre funksie van apologetiek beskou kan word, aangesien Jesus die Here is voor wie elke knie sal buig. Hy wys daarop dat Christus op aarde ook sy kritici aangeval het (vgl. Mat. 22:41-45) en dat ook Paulus ná die aanvanklike defensiewe modus kon oorslaan in die offensiewe modus (vgl. Hand. 28:23-28). Frame beskryf die offensiewe fase as Van Til se tweede stap na die aanvanklike defensiewe fase waar die ongelowige gevra is om die voorveronderstellings van die Christen te aanvaar om sodoende beter te begryp waarop dit vir die gelowige aankom. In die tweede offensiewe fase wil Van Til die ongelowige se voorveronderstellings gebruik om vanuit Christelike oortuiging aan te toon dat daardie voorveronderstellings net op chaos en betekenisloosheid kan uitloop.

Wat die offensief-normatiewe perspektief betref, wys Frame op die dialektiek van rasionalisme-irrasionalisme wat Van Til as basiese noemers gebruik. Wanneer die God van die Skrifte verwerp word, is dit die enigste twee alternatiewe. Anders gestel: Óf afgodery óf nihilisme is die gevolg (vgl. Frame 1987:360).

Frame (1987:361, 362) maak hieroor opmerkings wat veral binne die konteks van hierdie studie belangrik is om ook apologeties te stel as transmoderne alternatief teenoor die moderne sowel as postmoderne teologie. Hy stel eerstens dat rasionalisme in wese irrasionalisties is buite God se openbaring om. Die rede is dat daar eerstens geen gronde voor is om aan die rede te glo nie. Verder gee die rasionalis se skema nooit goddelike kennis nie en pas al die feite van God se wêreld nooit in sy skema nie. Hierdie probleem lei noodwendig tot drie basiese opsies: (1) word irrasioneel, (2) gaan 'n kompromie aan met irrasionaliteit, of (3) klou verbete teen wil en dank aan jou eie skema. Frame wys daarop dat opsie drie eindig met irrasionaliteit wat in feite wil ontken wat die skema nie pas nie. Opsie twee kom daarop neer dat dit nie sonder die aanvaarding van die Skrif as openbaring duidelik is waar die skeidslyn lê met die kompromie nie. Die eie intuïsie moet die deurslag gee, wat sonder die Skrif ook saam met opsie een eindig by irrasionalisme.

Frame (1987:361, 362) toon ook aan dat irrasionalisme in wese rasionalisties is. Eerstens kan irrasionalisme net volgehou word op grond van 'n rasionalistiese basis. Dit gaan hier oor die basiese dilemma hoe iemand kan stel dat daar geen waarheid is nie. Dit kan net gestel word indien iemand die heelal kan deurvors. Dit is daarom moeilik om hierdie negatiewe te bewys. Hy



wys verder op die selfverwytende kenmerk van irrasionalisme wat in hierdie studie dikwels uitgewys is. Die uitspraak dat daar geen kennis is nie veronderstel byvoorbeeld kennis. Die vaste waarheid dat daar geen vaste waarhede is nie, kan tog nie as vaste waarheid aanvaar word nie. Derdens moet irrasionaliste noodwendig hulself kompromitteer om enigsins sinvol te kan lewe. Enige betekenis en orde wat iewers uitgeleef word, maak die uitspraak ongeloofwaardig.

Frame (1987:362) wys daarop dat net die Christelike openbaring hierdie dialektiek kan oorkom:

*It is, after all, the Christian revelation that informs us that human reason has both powers and limitations. Rationalism and irrationalism build on those notions of powers and limitations, respectively, but they do so independently of God, and neither is able to specify what those powers and limitations are. Thus rationalists and irrationalists have no principle to keep them from the extremes of sheer irrationalism and sheer rationalism. In those ways, both rationalism and irrationalism (as well as the various compromise positions) are vulnerable to Christian attack.*

Die offensief-situasionele perspektief kry nou aandag. Frame (1987:363, 364) toon aan dat daar, behalwe vir die fundamentele valse voorveronderstelling, ook ingegaan moet word op die onduidelikhede, feitelike foute en logiese denkfoute. Die onduidelikhede het dikwels te make met rasionalisme of irrasionalisme wat teer op die Christelike standpunt wat enersyds leer dat daar Iemand is wat wel alles ken, of andersyds dat mense nie alles weet nie. Ook hiperimmanensie en hipertransendensie word gebruik om te stel dat God nie deur openbaring geken kan word nie, of andersins dat Hy met die skepping vereenselwig word. Hierdie onduidelikhede moet in die lig van die Skrif ontbloot word. Wat die feitelike en die logiese denkfoute betref, stel Frame dat die evidensialiste ook hier handige diens kan verrig om foute te ontbloot.

Wat die offensief-eksistensiële betref, wys Frame daarop dat daar tyd gemaak moet word om die ongelowige te leer ken. Die persoonlike aard en omstandighede moet leer ken word. Tog moet daar ook deurgedring word na die tipiese inkonsekwentheid van rasionalisme sowel as irrasionalisme. Wat in hierdie perspektief merkwaardig is, is dat Frame aantoon dat nie net individue nie, maar ook huisgesinne en selfs nasies (soos) in die Ou Testament, ja die hele wêreld, die gehoor is. Daarom is behalwe een-tot-een gesprekke ook toesprake, publikasies en mediaverskynings nie uitgesluit nie. Hy wys dan daarop dat om dit te doen, die uitstaande kenmerke van die bepaalde kultuurgoed in die oog moet wees. Frame is van mening dat 'n goeie verbeelding handig is in apologetiek. Hy wys vanuit die Skrif op die volgende opsies: dialoog, lesing, fantasieverhale, visuele hulpmiddels en dramatiese handeling. Hierby voeg hy sake soos verskillende mediavorleggings, briewe aan tydskrifte, en boeke. Wat die offensief-eksistensiële perspektief betref, is die volgende eksistensiële oorweging van Frame (1987:367) belangrik:

*Flexibility here is important. The apostle Paul became all things to all men that he might by all means save some (1 Cor. 9:22). Following that principle may mean enduring discomfort or loss of dignity or even being persecuted for the sake of our ministry. Tradition and personal comfort must be pushed into the background.*

Ook hier word dit duidelik dat Frame se benadering geleentheid bied om apologetiek omvattend aan die orde te stel. Die sigbare kerk as apologetiese instrument kan hierin baie belangrik wees. Die reikwydte van die sigbare kerk in sy werksaamheid as organisme in die hele lewenswerklikheid kom besonder goed en omvattend deur Frame se behandeling na vore.

Hiermee is daar dan verantwoording gedoen oor die basiese reformatoriese aanpak wat voorgestel word vir apologetiek wat met wysheid werksaam wil wees. Daar bly egter 'n belangrike besprekingspunt oor wat 'n opwindende en lewenskragtige styl vir die apologetiese brugdisipline wil voorstel.

### 5.6.3 DIE STYL: JOERNALISTIEK

Hierdie styl word op uitsonderlike wyse deur Myers (2005:internet) verwoord en in besonderhede uitgespel op sy webwerf, Marshall Audio, wat met 'n oudiobediening werk (vgl. Myers 2010:internet). Daar word hier eerstens gelet op 'n samevattende beskrywing daarvan deur Myers, waarna daar terugwerkend gevra word waarom Myers se werkswyse nuwe moontlikhede bied om die vitaliteit van apologetiek vir die kultuur aan te toon.

#### 5.6.3.1 Kultureel Omvattend

Myers (2005:internet) beskrywe die tipe apologetiek wat hy voorstaan as kulturele apologetiek om die omvattende aard daarvan aan te toon. Hy beskrywe dit as 'n werkswyse wat in verband met veral drie verweefde sake staan: geloof, karakter en kulturele praktyke. Die geloofsaspek het te doen met 'n mense se die diepste aannames. Juis daarom, sê Myers, kan ons nie bloot naïef rondwandel in die kultuur nie:

*One of the consequences of this fact is that believers must always be alert to the ways in which the assumptions they have about how they ought to live have been shaped by the culture around them.*

Uiteindelik gaan dit vir Myers egter nie bloot daaroor om jou aannames van die kultuur kognitief te ondersoek en dit te kan verdedig nie. Hy is bewus daarvan dat kultuur in en onder ons is, in ons hoofde, harte en huise:

*So it is important for us not simply to be able to rebut the errors of bad thinking, but to identify the ways we believers have unwittingly conformed the shape of our lives to the patterns of practice and affection encouraged by the culture around us, and thus have come to embrace a mentality, a sensibility, an array of deeply held*

*assumptions about God, about Creation, and about human well-being that are contrary to those found in Scripture.*

Die hele karakter van die Christen word hierin veronderstel. Verwysend na 1 Pet. 3 wys Myers daarop dat die verantwoording met sagmoedigheid en vrees en 'n gejaardgaande lewe wat dit ondersteun, alles deel is van dieselfde apologetiek. Hierdie leer en lewe kristalliseer egter uit in bepaalde instellings en kulture en dit is vir Myers duidelik dat sekere instellings en kulture eenvoudig beter diensbaar is aan die boodskap en leefwyse van die evangelie as ander. Myers het egter nie net 'n bepaalde manier van apologetiek wat in verband staan met geloof, lewe en kulturele en sosiologiese praktyke nie. Hy het ook 'n baie definitiewe manier waarop hy hierdie sake wil hanteer. Dit hang saam met sy aanleg en agtergrond, maar bied wel 'n besondere fassinerende invalshoek waarby hierdie studie wil aanhaak. Myers doen sy kulturele apologetiek, soos hy dit noem, met 'n joernalistieke aanpak en hy stel dit spesifiek teenoor blote lesings en ander didaktiese metodes.

#### 5.6.3.2 “Seismografies sensitief”

Vir dié doel het hy 'n bediening begin met die naam Mars Hill Audio wat sigself besig hou met die genoemde kulturele apologetiek. Hy beskrywe dan verder waarin kulturele apologetiek anders is as tradisionele apologetiek:

*The term “cultural apologetics” has been used to refer to systematic efforts to advance the plausibility of Christian claims in light of the messages communicated through dominant cultural institutions, including films, popular music, literature, art, and the mass media. So while traditional apologists would critique the challenges to the Christian faith advanced in the writings of certain philosophers, cultural apologists might look instead at the soundbite philosophies embedded in the lyrics of popular songs, the plots of popular movies, or even the slogans in advertising (‘Have It Your Way,’ ‘You Deserve a Break Today,’ ‘Just Do It’).*

Die belangrikheid van hierdie aanpak kan moeilik onderskat word. Verwysend na WD Jonker, wys Smit (vgl. Jonker 2008:viii) in die voorwoord daarop dat Jonker dikwels gewag gemaak het van “die ‘seismografiese trillinge’... wat kunstenaars, skrywers, digters, dramaturge, filmmakers, filosowe eerste kon aanvoel en uitbeeld sodat ons na hulle stemme moes leer luister.” Dit is insiggewend en ook korrek dat Smit en Jonker filosowe en sangers en digters en skrywers in een asem noem. Dit was nog altyd waar die nie-amptelike wetgewing van 'n groep gevorm is, hetsy prospektief of retrospektief. Of dit nou waarskuwende aankomende trillinge of na-skok trillinge is, bly een van daardie hoender-eier debatte. Dat dit ongetwyfeld konkrete aanduiders is van hoe die diepste grondslae van 'n samelewing gestalte kry, sal min egter betwis. Myers se joernalistieke benadering gee 'n opwindende dimensie aan apologetiek. Die relevansie van die dag-tot-dag-belewenisse van mense word sodoende voortdurend in verband gebring met die

geloof, die lewe en die kulturele en sosiale praktyke van die Christen. 'n Lewe van omvattende dissipelskap voor die aangesig van God, dit wil sê ook 'n lewe van wysheid, word so uitgeken as die enigste lewenswyse wat werklik winnend en werwend, defensief en offensief staande kan bly en ook met vreugde voor die wêreld lewe.

Dit is dan juis met hierdie joernalistieke aanslag wat die interdisiplinêre benadering met nuwe krag in die gesigsveld kom. Die voorwaarde is egter dat die ontmoetingspunt waarvan Velema praat deur die bewussyn van die noodsaak van innerlike reformasie van elke terrein gekenmerk sal wees. In wese beteken dit egter nie iets anders as die benadering van die sendeling in die nuwe konteks nie. Vanuit die nuwe bewussyn en beklemtoning van die missionêre gerigtheid van die kerk is dit ook glad nie nuwe gedagtes nie. Die joernalistieke beklemtoning wil hierin bloot 'n komplementerende perspektief wees waarmee die apologetiese benadering sinvol en opwindend binne die huidige konteks geskied.

### 5.6.3.3 Praktiese Konsekwensies

Wat beteken dit in die praktyk? Myers noem dat daar ook hier met beide defensiewe en offensiewe strategieë gewerk word. Hy noem dat daar enersyds na aanleiding van voorbeelde gewys kan word op die chaos en valse idees wat in die kultuur sigbaar is, om dan kontrasterend te wys op die boodskap en lewe van die kerk wat hierin juis anders wil wees. Andersyds, sê Myers, is daar ook sprake van 'n pre-evangeliserende benadering soos Paulus op die Areopagus waar hy uit die kultuur tekens aandui van spirituele uitdrukkings of erkenning van die noodsaak van verlossing, waarna die boodskap van die evangelie van verlossing van sonde en die oordeel aan die orde kom.

Soos dit egter gaan met joernalistieke werk, bied dit 'n oneindige aantal moontlikhede om in verskillende vorme en genres voorraadopnames en bevindings daar te stel. Dit bied ook die moontlikheid om betrokke te raak in al die massa-kommunikasiemiddele wat vandag beskikbaar is – radio, tv, koerante, tydskrifte, internet. Dit alles vra wysheid wat uiteindelik, soos aan die begin erken is, net deur die Here self gegee word. Om bloot in die konteks in te hardloop met 'n gesindheid van “Wat dink jy daarvan?” gaan nie veel anders doen as om 'n spieël te wees van die tydsges nie. Wanneer die hele bespreking van wysheid tot dusver nie in ag geneem word nie, is die waarde van kulturele apologetiek in joernalistieke styl redelik waardeloos. Wanneer dit egter wel in ag geneem word, mag 'n styl van joernalistieke apologetiek help om effektief werksaam te wees in die werkswyse wat voorgestel word.

## 5.7 SAMEVATTING

Wysheid is nie iets wat in 'n formule vasgevang kan word nie. Dit is egter ook nie irrasioneel nie. Dit word in Christus ryklik geskenk en terselfdertyd word ons daartoe opgeroep om te vra en te soek en te klop. Dit is op hierdie weg wat hierdie studie 'n paar basiese bakens wou plaas as rigtingwysers wat mag help om gehoorsaam te wees aan die opdrag om in Christus aan die hand van God se genade en in gemeenskap met Hom met alle mag daarna te soek.

Dit blyk dat dit inderdaad nodig is om duidelik verantwoording af te lê van wat met die woord *wysheid* bedoel word. Binne die postmoderne klimaat is dit 'n woord wat maklik ingespan word as antwoord teen veral twee sake. Eerstens bied dit die geleentheid om te dien as teenantwoord teen rasionalisme, en spesifiek benaderings wat die konteks nie genoegsaam wou verreken nie. Tweedens bied dit die geleentheid om die daadkarakter van ons denke sterker op die voorgrond te plaas. Wysheid gaan juis om praktiese situasies konkreet in die praktyk aan te spreek.

Bogenoemde beklemtonings kan verwelkom word. Waarteen daar wel gewaak moet word, is om wysheid nie vir 'n nuwe irrasionalistiese vereensydiging toe te eien nie. Op grond van die irrasionalisme kan die woord *wysheid* maklik ingespan word as beskrywing wat bloot intuïtiewe denke beklemtoon. 'n Tipe holistiese benadering wat lei tot monisme en mistisisme is nie 'n denkbeeldige gevaar binne sulke toestande nie en die drogbeeld van 'n Appoliniese wysheid mag dalk plek maak vir die drogbeeld van 'n Dionisiese wysheid. Ironies genoeg het die liefde vir wysheid — filosofie — op hierdie wyse dan juis nie die werk gedoen wat dit behoort te doen het nie. Dit is om te waarsku teen die naïewe rondswem in tipiese filosofiese grondstrukture wat hulself deur die eeue heen telkens herhaal het.

Hierdie studie wil die volgende voorstelle maak as belangrike bakens vir hulle wat erns daarmee maak om gehoorsaam te wees aan die opdrag om met alle mag na wysheid te soek. Daar is eerstens gewys op die belangrikheid daarvan om die verbande van die twee vennote van wysheid, naamlik filosofie en teologie, duidelik voor oë te hou. Alle teologiese benaderings se metodes lê byvoorbeeld reeds opgesluit in bepaalde wysgerige voorvrae. Filosofiese uitgangspunte oor ontologie en epistemologie kleur byvoorbeeld reeds die teologiese interpretasies. Kritiek op rasionalisme geskied byvoorbeeld nie los van nuwe wysgerige voorvrae nie. Terselfdertyd is ook aangetoon dat hierdie diepste filosofiese voorvrae veranker is in 'n teologiese oorsprong wat óf die ware God óf een of ander afgod mag wees wat op die hart beslag gelê het. Dit is egter nie 'n mistieke beslaglegging nie en die ortodokse teologie word as iets geag wat meer is as net die uitsprake onder invloed van bepaalde filosofiese strominge. Die ortodokse belydenis op grond van die Skrif verskaf definitiewe grondvorme waarvolgens die

filosofie onderskei, verbande lê en saamvoeg. Hierdie onderlinge wisselwerking op die meta-vlak moet voortdurend voor oë gehou word indien daar met wysheid op die verskillende vakgebiede ingegaan word. Daarsonder is die greep van een of ander denktipe, denkbeeld of denkrigting soveel makliker onsigbaar. Hierdie wysheid het die reformatoriese teologie inderdaad baie nodig ten einde nie meegesleur te word deur elke nuwe wind van lering nie, terwyl dit telfselfdertyd met verantwoording getuienis mag aflê van pad van die reformatoriese teologie.

Om met verantwoording getuienis af te lê, vra ook dat die teologie deeglik bewus sal wees van die kultuur met sy invloede waarbinne dit gesetel is. Kortom: die konteks. Dit is nodig om nie net bewus van die strominge in die kultuur te wees nie, maar ook van die dinamiek van 'n kultuur en hoe 'n verskeidenheid van aspekte op mekaar inwerk om uiteindelik basiese patrone asook wisselwerking van gedrag, die materiële dimensie, die sosiale dimensie, die lewensbeskoulike dimensie en die religieuse dimensie, onder oë te kry.

Uiteindelik kan dit egter nie bloot beskouinge in die algemeen wees nie; daarom is daar as voorbeeld spesifiek ingegaan op die huidige konteks van hierdie skrywe wat deur talle vandag postmoderniteit genoem word. Dit het duidelik geword dat dit hier nodig is om te klassifiseer, aangesien daar vele variasies is. In die breë is bevind dat die algemene onderskeiding tussen postmoderniteit en postmodernisme nuttig is en ook dat laasgenoemde weer verder onderskeibaar is tussen weergawes wat meer heilsaam en ander weergawes wat minder heilsaam (nihilisties) is. Ook hier is die onderskeidinge belangrik indien daar met wysheid opgetree wil word binne die huidige tydsgewrig. Aangesien konteks nie uit die lug val nie en idees nie net opvolgers het nie, maar ook voorgangers, is dit ook belangrik om die stamboom van die huidige tydsgewrig na te gaan ten einde groter insig en wysheid te ontwikkel oor die eie tydsgewrig. Hier het dit duidelik geword dat veral die Nominalisme en die Romantiek steeds kragtige invloede is wat werksaam is in postmoderniteit.

Daar is 'n interaksie van Christene met hul spesifieke kultuur. Die tipies postmoderne insig dat dit eerder gaan om 'n interaksie tussen Christene en kulture as tussen Christus en kultuur moet as 'n winspunt gesien word. Die insig in die pluraliteit en kontekste maan tereg dat daar meer genuanseerd hieroor gedink en opgetree moet word. Tog het ook geblyk dat selfs die benaderings wat hiervan bewus was, ook uiteindelik met skemas en kategorieë gewerk het wat, teen die bedoeling in, nie oortuig het om so ver van Niebuhr se kategorieë te land nie.

In die ondersoek na die “emergent”-kerkbeweging wat bewustelik poog om aandag te skenk aan die konteks van postmoderniteit, het aan die lig gekom dat daar ook hier van verskillende

groeperinge sprake is. Die kritiese punte van kritiek in hierdie beweging het geblyk waardevol te wees, maar die voorgestelde oplossings het nie oortuig dat dit wel van die gevaar van 'n nuwe ballingskap – nou nie van die modernisme nie, maar van die postmodernisme – bewus is nie. Die tipiese gevare hieraan verbonde is aangetoon waarvan die vernaamstes hier net kortliks genoem kan word: selfverwytende uitsprake, groepsideologie, mistisisme, nuwe bedekte dogma in die naam van anti-dogma. Kortom: irrasionalisme.

Ook in die resente voorstelle van individue het hierdie besware opgeduik, maar veral een verdere saak het duideliker aan die lig gekom: die kritiek teen Konstantinisme. Dit blyk in lyn te wees met die kritiek op metanarratiewe. Die antwoord van die studie hierop is dat dit 'n onvermydelike kategorie is en dat universele begrippe en uitsprake onvermydelik is. Dit is daarom eerder die rigting, en nie die struktuur daarvan nie, wat aangespreek behoort te word. Dit blyk ook dat kritiek hierop uiteindelik maar net bevestigend daarvan is dat hierdie genoemde postmoderne benaderings steeds bly steek in moderne Nominalisme, Kantianisme en moderniteit.

Wat is dan die alternatief om met wysheid binne hierdie postmoderne konteks op te tree? Dit is hier waar die gebruik van die begrip *improvisasie* wat in die vorige hoofstuk behandel is so insiggewend is, aangesien dit nou duidelik word dat egte improvisasie eers moontlik word wanneer perspektief (die teks) en die persepsie (die konteks) duidelik is. Die hele studie kan beskou word as 'n uitbreiding van wat dit behels.

Wat perspektief (die teks) betref beteken dit dat hierdie studie nie hierdie afdeling los van die vorige afdelings bedink nie. Daar is die normatiewiteit van die Skrif en die spesifiek Bybels-teologiese hermeneutiese benadering daarin wat onopgeefbaar is. Daar is ook die konteks van die geskiedenis en die worsteling om tot harmonie te kom oor wat die Skrif leer wat verreken moet word. Wat persepsie (die konteks) betref, beteken dit dat die bakens vir wysheid wat behandel is, in ag geneem moet word. Dit sluit in die vennote van wysheid, die milieu van wysheid, asook die spesifieke konteks van wysheid. Dit is hierdie sake wat in ag geneem moet word wanneer daar met inagneming van skoonheid en harmonie, met wysheid in die eie konteks geïmproviseer wil word.

In hierdie improvisasie is die apologetiese modus besonder geskik om hiermee behulpsaam te wees. Aan die hand van Velema is aangetoon dat apologetiek uitnemend geskik is om diens te doen as brugdisipline tussen die dogmatiese en die praktiese vakgebiede. Met Frame se multi-perspektiwiese onderskeidings word apologetiek 'n kragtige modus waarin wysheid op offensiewe en defensiewe wyse — normatief, situasioneel en eksistensiële — 'n dienende

funksie mag verrig om met wysheid die brug te slaan na die praktyk. Ook postmoderne aksente soos sosiale en missionêre gerigtheid word hierin binne ’n omvattende visie vervat. Die multi-perspektiwiese identifisering en aanspreek van afgode neem ’n sentrale plek in hierdie voorgestelde reformatoriese benadering in. Hierin is die kerk as konkrete liggaam van Christus voluit betrokke. As kragtige apologetiese wapen wat nie net appelleer op die rasionele vermoëns nie, maar ook die beliggaamde belewenisse van mense, word die kerk as inherente deel van effektiewe apologetiek gewaardeer.

Hierdie voorgestelde werkswyse is nie net kragtig nie, dit is ook opwindend. Kulturele apologetiek op joernalistieke styl verleen verdere dimensie aan die apologetiese modus van wysheid. Aan die hand van die verskillende komponente van ’n kulturele teks soos deur Vanhoozer onderskei, wil hierdie studie ’n ontleding van die kulturele diskoers in joernalistieke styl voorstel wat met alle fasette van ’n kultuur in interaksie is op grond van God se vreemde nuwe wêreld.

Soos aan die begin gestel, is wysheid uiteindelik ’n gawe van bo. Bogenoemde weergawe wou egter wel wat die opgawe betref, voorstelle maak vir belangrike bakens op die weg waarin wysheid ’n werklikheid word. Die doel is om in die hele lewenswerklikheid met verwondering voor die aangesig van God te leef. Die doel is om winnend en werwend, met wysheid, elke duimbreedte te erken en te hanteer as behorende aan die lewende God. Die doel is om in die woorde van Sayers, werklik poëties te leef.

Een van die grootste kenmerke van wysheid is die wete dat hoewel ons in Christus “alreeds” soveel ontvang het, ons ook weet dat ons “nog nie” gearriveer het nie. Daarom beteken wysheid uiteindelik ook ’n uitroep: “Laat u koninkryk kom; laat u wil geskied, soos in die hemel net so ook op die aarde.” Met hierdie uitroep gaan leef ons in die “alreeds” wat ons wel ontvang het met praktiese wysheid. En daarom, soos Martin Luther dit gestel het, gaan plant ons vandag ’n boom.



## HOOFSTUK 6

### KONKLUSIE

Churchill het die verbeelding aangegryp deur 'n eenvoudige triade: “bloed, sweet en tranes”. Lenin het dieselfde gedoen deur 'n ander drieslag: “vrede, brood en grond”. Dit is nodig om ingewikkelde oorwegings uiteindelik vir gewone (en geleerde) mense bevatlik te maak. Die hele hedendaagse belangstelling in die metaforiek, waar daar selfs in die wetenskap wortelmetafore geïdentifiseer word, bevestig hierdie kenmerk van die mens. Dit is wat hierdie studie wou doen deur middel van die triade: skoonheid, harmonie en wysheid.

Binne die teologiese klimaat vandag waar byna alles herlei word na hermeneutiese kwessies, is dit baie belangrik om grondige verantwoording hiervan te doen. In die inleiding is reeds gewys op Grenz en Franke wat stel dat daar binne sekere groepe te min verantwoording is oor teologiese, hermeneutiese en filosofiese verbintnisse. Juis in die postmoderne tydvak waar die grondslae van veral modernisme uitgedaag word, is dit belangrik om rekenskap te gee. Die bedoeling is dat daar nie reeds in die metodiek in die hand gespeel word van die onsigbare hand van die tydsgees nie. Die postmoderne teologie is veral sensitief vir die ballingskap van die modernisme. Dit het uit die studie duidelik geword dat die oë vir die ballingskap van die postmodernisme ook nie gesluit mag word nie. Geen tydsgees is sonder sy eie valkuile nie.

### VALKUILE

Reeds in die eerste afdeling van die hermeneutiese verantwoording is spesifieke valkuile geïdentifiseer waarvoor daar maar telkens vermaning moet opklink. Die vernaamstes word hier kortliks weer aangestip. Daar is eerstens die voortdurende gevaar van *allegoriserings*, ook moderne en postmoderne allegoriserings. Anders as die naïewe opvatting daarvan, beteken allegorie eenvoudig dat 'n nuwe konteks gebruik word om die Skrif te herinterpreteer ter wille van verstaanbaarheid. Dit maak, los van die verbintenis aan die kerk van die eeue, die wese uit van korrelasie-teologie, wat dikwels 'n voorloper van kontekstualisme is. Die konteks word hier die eintlike verwysing vir die betekenis van die teks. Dit gebeur nie net in modernistiese kontekste nie, maar ook in postmodernistiese kontekste. Hiermee hang ook saam die gevaar van die skeiding tussen eksegeese en teologie. Wanneer teologie nie meer met behulp van 'n geopende Woord plaasvind nie, is die gevaar van skolastieke teologie naby, asook die moontlikheid om die filosofie al hoe meer as die Skrif in die teologie te gebruik. So loer allegorie reeds weer by die agterdeur in.

Die invloed van die moderne *Nominalisme* tot in ons dag het ook aandag ontvang. Dit blyk dat die modernisme en die postmodernisme in wese net manifestasies is van die rasonele en die irrasionele insette daarvan. Spesifiek die Kantiaanse invloed mag hierin nie misgekyk word nie. Veral die opvatting van die konstruerende krag van die menslike subjek is verweef met die uitgangspunte van die moderne en postmoderne mens. Die moderne en postmoderne mens vertoon 'n funksionele ateïsme met betrekking tot die geloof in die orde van en orde vir God se skepping wat onafhanklik van die konstruerende mens bestaan. Die invloed van Kant gooi dan ook steeds sy skaduwee oor die akkommoderende sowel as konfronterende teologiese modelle van Schleiermacher sowel as van Barth. Tans lyk dit in die postmoderne teologie of daar weer groter verwantskappe met Schleiermacher bestaan. Die ooreenkoms in die konteks van die Romantiek en die postmodernisme is waarskynlik die groot rede hiervoor. Die individuele bewussyn word nou net in 'n groter mate vervang deur die sosiale bewussyn van 'n kollektiewe groep.

Tesame hiermee is daar ook die beklemtoning van die taalaspek van die werklikheid wat tot 'n valkuil kan word. Die funksie van metaforiek word byvoorbeeld oorwaardeer, ten koste van die logies-funderende sy daarvan. Dit skep dan 'n klimaat van irrasionalisme waar taalspel en die konstruerende krag van taal oorneem. Een van die prominente maniere waarop die saak dan bereedder moet word, is om die sosiale groep te benoem as die plek waar die besondere taalspel betekenis kry en waar betekenis ook gegee word. Dit blyk dat die ou les van die historiese wendinge deur die eeue moeilik geleer word. Die verabsoluttering van een of ander aspek van die werklikheid wat as pseudo-anker dien is 'n versoeking wat ook vir die postmoderne mens moeilik is om te weerstaan. Dit is nodig dat die reformatoriese teologie tred sal hou met die nuwe versoekinge en uitdagings en dit effektief met opgedateerde getuienis sal bedien. Die belangrikste reformatoriese antwoorde en opdaterings wat in hierdie studie na vore getree het, word kortliks uitgelig.

## **REFORMATORIESE OPDATERINGS**

Dit blyk dat *tipologiese realisme* die enigste werklik effektiewe antwoord op onheilsame allegorie en daarom op korrelasie-teologie is. Die rede is dat dit die wêreld van die teks op sy eie voorwaardes as mega-verhaal honoreer en met gesonde geloofsvooroordeel Christus as die sin van die Skrifte erken en herken. Die implikasie daarvan is die omgekeerde as met allegorie: Die wêreld van die teks interpreteer die konteks in die lig van Christus. Hierdie tipologiese realisme word alreeds duidelik in die Nuwe Testament aangetref. Dit het in die kerkgeskiedenis sedert die vroegste tye gefunksioneer, met Irenaeus as uitnemende voorbeeld. Soos die kerkgeskiedenis sou ontvou is gaandeweg al hoe duideliker tussen tipologie en allegorie

onderskei. Tegnies beskou blyk dit dat allegorie onvermydelik is en dat tipologie die aanvaarbare gestalte daarvan is wat van die onaanvaarbare gestaltes onderskei moet word. Hierdie basiese werkswyse het in die Reformasie sy ereplek behou en kragtige verdedigers daarvoor gevind in die tydperk na die Reformasie. Manne soos Coccejus, Owen en Edwards het hierin groot bydraes gelewer. Selfs na die Verligting het daar sekere groepe trou gebly aan hierdie benadering. In die negentiende eeu met die ontwaking van die beklemtoning van die historiese bewussyn, is die grond vir hernude waardering deur manne soos Oehler en Von Hofmann voorberei. Die tipologies-realistiese benadering het met Vos as vader van die reformatoriese Bybelse teologie nuwe lewe gekry en die waardering daarvan groei steeds. Dit word vandag, mede as gevolg van die narratiewe waardering, meer as ooit deur gerespekteerde figure in reformatoriese kringe hoog geag. Oor die hoe kan daar dalk gedebatteer word, maar oor die dat daarvan word geensins verskoning gemaak nie. Dit is dié wapen om hedendaagse kontekstualisme te bestry.

Ook die *Tradisie I*-benadering wat in die reformatoriese *sola scriptura*-belydenis geëer word, het geblyk geweldige relevansie in die postmoderne konteks te hê. Die medeskeppende betekenis van die konteks in ons lees van die Skrif (wat deur postmoderne teoloë graag bely word – let wel – soos ’n geloofsbelydenis), is onder andere in Gadamer, die hermeneutiese eksponent hiervan by uitnemendheid, ondersoek. By al die waardering vir sy rehabilitering van tradisie en die uitwys van modernes se vooroordeel teen vooroordeel, is egter standpunt ingeneem teen die siening van die versmelting van horisonne in die hermeneutiese proses. Die ooreenkoms met die hantering van die Skrif in die Tradisie II-betekenis van die Rooms-Katolieke Kerk, waar tradisie lankal medeskeppend gebruik word, is merkwaardig. Hiervan moet postmoderne teoloë kennis neem. Is daar in die hermeneutiek vandag antwoorde op die gesofistikeerde hermeneutiek van Gadamer? Dit is bevind aan die hand van Vanhoozer dat Bakhtin, die Russiese literêre kritikus, moontlikhede bied om die *Tradisie I*-belydenis op te dateer en as fundamenteel te herbevestig, sonder om bloot van positivistiese metodiek in die huidige debatte beskuldig te word. Dit blyk uiteindelik van kardinale belang te wees indien daar steeds reformatories gebly wil word in die postmoderne klimaat.

Ook die *akkommodasieleer van Calvyn* het geblyk baie belangrik te wees in die postmoderne klimaat. Gegewe die belydenis van die metaforiese aard van ons teologiese taal, blyk die akkommodasieleer nuwe relevansie te hê in ons dag. Aan die hand van Horton se reformatoriese wyse waarop hy betoog vir die *analogiese aard* van ons teologiese taal, is die *akkommodasieleer van Calvyn* opgedateer en as reformatoriese antwoord gebied op die problematiek van univokasie en ekwivokasie. Aan die hand van DFM Strauss se reformatories-wysgerige

onderskeidings tussen entiteitsanalogieë en modale analogieë asook tussen *begrip en idee*, is verdere verantwoording gevind teenoor die neiging tot oorbeklemtoning van metaforiek in die teologie.

Die reformatoriese leer van die kerk blyk ook nuwe relevansie te hê binne die postmoderne beklemtoning van sosiale konteks. Dit is juis in die kerk waar die gelowige vrykom van die tydsges van die eeu omdat die kerk veronderstel is om met behulp van die *klassieke ortodoksie* die Gees van God se leiding deur die eeue as alternatief te bied. Die klassieke ortodoksie het 'n sosiale dimensie, maar dan 'n dimensie wat oor eeue strek. Vir 'n werklik outentieke konteks word 'n sosiale groep in tyd en ruimte benodig. Die antwoord hierop is die kerk, maar dan die kerk in reformatoriese en klassiek ortodokse sin. Dit beteken dat die verlede nie bloot deur die bril van die hede geïnterpreteer word nie. Die gevaar hiervan blyk byvoorbeeld duidelik in die oplewende belangstelling in Augustinus wat in hierdie studie bespreek is. Die volle Augustinus moet geïnterpreteer word en meer as 'n postmoderne denkkader is nodig. Anders gestel, die klassieke bydrae van die ortodoksie moet waarderend ontvang en nie bloot gebruik word vir eie doeleindes nie. Hierin mag die hermeneutiese teorie van Ricoeur met sy klem op die identifisering van afgode wat die interpretasieproses bemoeilik, handig wees indien dit in reformatoriese sin toegepas word.

'n Verdere belangrike Calvinistiese bydrae is die gesigspunte wat geïdentifiseer is na aanleiding van die visie op God, die wêreld en die mens – die normatiewe, die situasionele en die eksistensiële perspektiewe. Dit blyk dat hierdie benadering juis die sosiologiese en taalbeklemtonings kan verdiskonteer binne die situasionele perspektief, tesame met eksistensiële oorwegings in die eksistensiële perspektief. Hierdie reformatoriese benadering bied dus juis 'n omvattender perspektief as postmoderne benaderings. Dit is dan ook een van die antwoorde wat gebied word op die aanvanklike vraag na hoe die transmoderne benadering anders daar uitsien as die omhelsende of boomring-benaderings wat voorgestaan word. Die antwoord is onder meer 'n multiperspektiwiese benadering. Die perspektiewe wat ingespan word, word egter nie lukraak gekies nie maar staan in verband met God, die mens en die wêreld. Hierdie ruimer benadering is verder ook aangetoon met gebruikmaking van die reformatoriese wysbegeerte.

## **REFORMATORIESE WYSBEGEERTE**

Die reformatoriese wysbegeerte met die insig in die verskillende basiese aspekte van die werklikheid bied 'n baie handige wapen om vereensydigings in die filosofie uit te ken. Die verabsoluttering van een of ander aspek by die wending van eras blyk 'n modegier te wees wat sigself telkens herhaal. Die insig van die reformatoriese wysbegeerte bied hierin nie net

moontlikhede om die vereensydigings of verbasoluterings uit te ken nie. Dit bied selfs die moontlikheid om toekomstige vereensydigings te antisipeer. Hierdie insig bied egter ook die moontlikheid om opgewonde na te speur hoe verdere ontsluitings van die verskillende werklikheidsaspekte die koninkryk van God mag dien. Juis daarom hoef die reformatoriese teologie nie bloot in elke tydvak te repristineer nie, maar kan dit aan die hand van die reformatoriese wysbegeerte die ontwikkeling en ontsluiting wat in verskillende aspekte plaasvind, gebruik om die reformatoriese belydenis en metodes op te dateer. Dit moet egter voortdurend geskied met inagneming van afvallige denkstrome en rigtings. Hiervoor blyk die *reformatoriese wysbegeerte* 'n onvervangbare medestander te wees. Daarsonder word daar net eenvoudig te maklik naïef rondgeswem binne die denkstrome en stroomversnellings van die tyd. Daar is gewys op die metodiek van elke vakwetenskap wat bepaal word deur 'n onderliggende filosofie. Dit geld ook vir die teologie as vakwetenskap. Hoewel die teologie in 'n ander sin ook invloed uitoefen op die filosofie, mag die invloed van die filosofie nie gering geskat word nie. Vir die uitkenning hiervan is die bydrae van die *reformatoriese wysbegeerte* as medestander broodnodig.

Hierdie uitkenning van die heilsame sowel as die onheilsame ontsluitings wat plaasgevind het, het ook in hierdie studie aandag ontvang en daar word hier kortliks gelet op 'n paar voorbeelde hiervan. Die *kennisideale* van die afgelope drie eeue is uitgeken as die *rasionalisme*, die *historistiese Romantiek* en die *taalbeklemtoning*. Dit het geblyk belangrike aspekte van die werklikheid te wees wat verder ontsluit is en wat van waarde is moet ook dien om die reformatoriese teologie verder te verryk en te verdiep. Die *vereensydiging* wat egter in hierdie kennisideale plaasgevind het moet vermy word.

Juis daarom kan en wil die reformatoriese teologie ook bydraes wat die afgelope drie eeue op rasonele, historiese en taalkundige terrein gemaak is, waardeer. Van die duidelikste voorbeelde hiervan in hierdie studie is die verrekening van die historiese en taalaspekte in die besinning wat plaasgevind het oor Bybelse teologie. Die *literêre, historiese en teologiese impulse* is in hul samehang daar uitgeken as kragtige middele om die skoonheid van die evangelieboodskap op die makro- en mikro-vlak te laat skitter. Die behoud van die *logies funderende aspek van die werklikheid* wanneer oor taal gepraat word, is weer veral waardeer en aangetoon in die bespreking van sake soos metaforiek in ons teologiese taal. Die verrekening van ons *sosiale* dimensie het ook aandag ontvang. Die verrekening van *sosiale gekondisioneerdeheid* wat binne postmoderne konteks so sterk geaksentueer word, moes noodwendig meermale aandag kry. Die basiese vertrekpunt is natuurlik die selfrelativering van hierdie belydenis. Dit het nietemin in hierdie studie in al die hoofstukke aandag ontvang. In die geskiedkundige hermeneutiese

verantwoording het dit reeds in die bespreking oor Augustinus duidelik geword dat die sosiale kondisionering van postmoderniteit juis daartoe aanleiding mag gee dat Augustinus deur middel van 'n postmoderne denkskema verskraal kan word. Dit het ook duidelik geword dat 'n onderliggende denkskema van die Nominalisme aanleiding daartoe kan gee dat sosiale oorwegings oorspan word as gevolg van die vakuum wat deur hierdie denkskema ontstaan. Die wegdoen met die orde van en orde vir die skepping, word gevul met lokale sosiale konvensie en kondisionering wat betekenis gee. Die verdediging van die konvensie is egter moeilik aangesien normatiewiteit in die sosiale konvensie self geleë is. Hiermee saam is dit 'n belangrike vraag hoe ideologie dan uitgeken kan word.

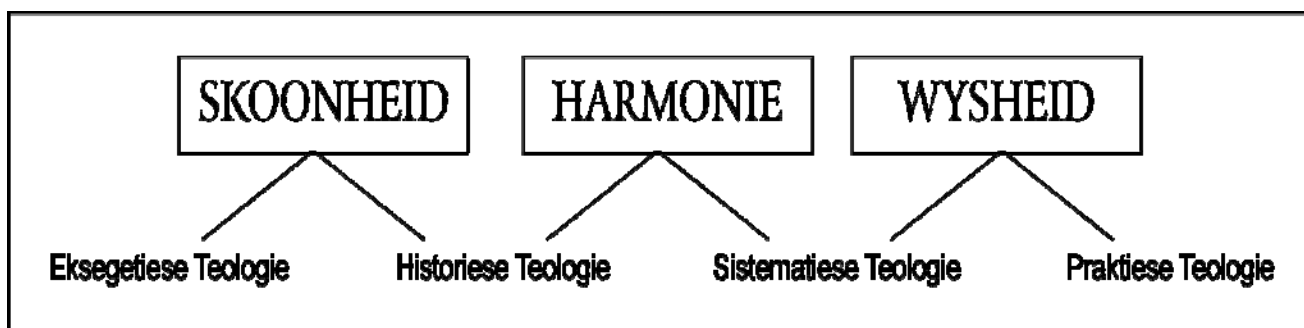
Dit blyk dat 'n skarnierpunt in hierdie studie die kwessie van die *sola scriptura*-belydenis is. Verrig die teks nog 'n krities-selfstandige funksie teenoor die konteks, of het die belydenis (let wel) van sosiale gekondisioneerde dit gerelativeer? In die bespreking van Gadamer is bevind dat vooroordeel onvermydelik is en dat sosiale kondisionering wat die werkingsgeskiedenis insluit eerder omhels moet word en van daaruit met die teks in interaksie gegaan moet word. Die potensiële ideologiese komponent is egter as gevaar uitgeken, veral vanweë die medeskeppende betekenis van die konteks wat in hierdie versmelting van horisonne na vore tree. Die voorgestelde alternatief om eerder die weg van Bakhtin op te gaan, bied die ruimte om aan die teks 'n bepaalde voorrang oor die konteks te gee wat beter daartoe in staat is om ideologisering teen te werk. Die ander postmoderne hermeneutikus wat behandel is, Paul Ricoeur, was in hierdie opsig insiggewend. Uiteindelik het dit egter geblyk dat ook hy wel waardevolle amendemente op Kant, Schleiermacher en Bultmann gelewer het, maar in wese hulle voorstelle voortgesit het. 'n Eksistensiële verwysingspunt los van die referensie van die Skrif is egter nie oorkom nie. Die opdatering van die *sola scriptura*-beginsel het dus verreikende gevolge. Beide Gadamer en Ricoeur se bydraes kan met vrug gebruik word deur diegene wat kan onderskei waar die valkuile is. Dit is dan ook een van die bydraes van hierdie studie om te help met hierdie onderskeiding.

Dit het in hierdie studie die gevolg dat daar wel van 'n grammatika van die teks gepraat kon word wat nie deur die grammatika van die konteks oorheers word nie. Die beeld van die dialek is hierin handig om die verband tussen eenheid van die teks en verskeidenheid van kontekste aan te bied. 'n Verdere gevolg is dat 'n kanonies-linguistiese benadering eerder as 'n kultuur-linguistiese benadering gevolg word. Hierdie gevolge lei daartoe dat sosiale kondisionering nie die laaste sê het nie en dat die onderskeid tussen teks en konteks gehandhaaf bly op so 'n wyse dat nie die teks nie, maar sosiale kondisionering gerelativeer word. By die vraagstuk van paradigmas is die gevolgtrekking gemaak dat paradigmas op meer as een vlak opereer. Dit

beteken dat sosiale kondisionering dus nie alles verklaar nie. Die gevolgtrekking is daar ook gemaak dat ons paradigmas, wat sosiale kondisionering insluit, nie die Woord self kan relativer nie en dat basiese reëls wel gehonoreer moet word. Hierdie basiese reëls is te vind in die klassieke ortodoksie en is vervat in die Tradisie I-belydenis van *sola scriptura*. Dit sou ook genoem kon word die outentieke sosiale kondisionering wat in die kerk gevind word.

## **BYBELSE TEOLOGIE, HISTORIESE TEOLOGIE EN APOLOGETIEK**

Soos in die inleiding gestel, het die transmoderne idee wat hierdie studie reformatories wou ontwikkel juis ten doel om die deurgang deur modernisme en postmodernisme te verreken, sonder om daarin vasgevang te word. Hierin is gepoog om reformatoriese insigte in verband te bring met Dorothy Sayers se bydrae en dit in transmoderne terminologie te transposeer. Die oogmerk, soos in die inleiding skematies voorgestel, was die volgende:



**Diagram 6**

In die bespreking hiervan is betoog dat die drie vakgebiede wat uitnemend geskik is om hierdie drie bakens — skoonheid, harmonie en wysheid — te verteenwoordig, onderskeidelik die volgende is: Bybelse teologie, historiese teologie en apologetiek. Die vraag is nou watter implikasies dit het vir die professor, predikant en daarom ook katkisant en lidmaat.

Aan die einde van die hermeneutiese afdeling is gesuggereer dat dié drie begrippe kan dien om die hele hermeneutiese proses telkens uit 'n ander hoek te beskryf. In die onderskeie afdelings is gepoog om dié proses deur die oog of lens van een van die begrippe te beskryf. Die studie betoog dus eintlik vir die voorstel van 'n hermeneutiese proses waar daar drie maal deur dieselfde proses gewerk word, maar telkens met behulp van 'n ander aspek in die proses wat as lens gebruik word. Hierin is daar 'n bepaalde kronologiese gang, maar uiteindelik moet erken word dat die fases of lense mekaar veronderstel en wedersyds deurdring. Dit is uiteindelik 'n vorm van *perichoresis*.

In praktyk beteken dit dat die dogmatikus wat soos gestel is, die dilemma beleef van beide dilettant en dirigent te wees, ten minste op die drie voorgestelde vakgebiede meer as ander

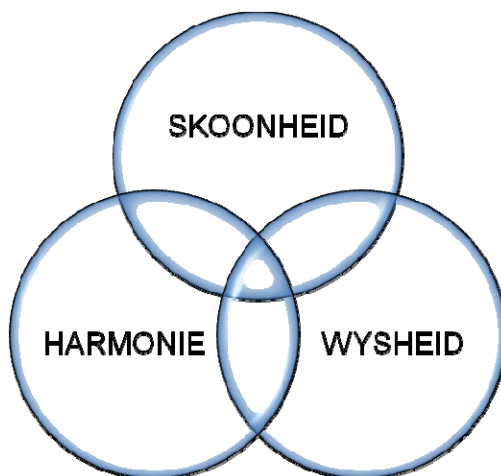
ingegrawe sal wees. Hy kan inderdaad nie 'n kenner van alles wees nie, maar hierdie drie “instrumente” (wat in die apologetiek ook die reformatoriese wysbegeerte veronderstel) behoort goed bespeel te kan word. Die genoemde vakgebiede dien as brugdissiplines 'n besondere doel om die geheelperspektief op die teologiese veld te behou. Dit geld nie net vir die dogmatikus nie, maar vir elkeen op wie sodoende invloed uitgeoefen word. Dit beteken elke teoloog in amptelike en nie-amptelike sin. Dit sluit voornemende pastor, sowel as lidmaat en katkisant in. 'n Teologiese fakulteit kan oorweeg om dubbeld meer aandag aan die genoemde vakgebiede te gee omdat dit as brugdissiplines dien om die teologiese vakgebiede aan mekaar te bind. Dit behoort baie daartoe by te dra dat die eenheidsvisie te midde van die veelheid behou word. Dit behoort daarom ook oorspesialisering en die vorming van vakidiote te help teëwerk. Indien die vakke in blokke aangebied word, soos by sommige sentra die geval is, kan oorweeg word om die blokke met reëlmaat so af te wissel dat die genoemde drie vakgebiede meer dikwels voorkom en daarom gereeld die brug kan slaan na volgende vakgebiede wat aan die orde kom. Aangesien hierdie benadering ten diepste 'n hermeneutiese benadering is wat uit drie kritiese invalshoeke die hermeneutiese proses herhaal, kan selfs oorweeg word om iets van hierdie hermeneutiese benadering ook in elke vakgebied aan die orde te stel. Dit beteken dus dat elke vakgebied in die breë gekenmerk sal word deur eerstens 'n Bybels-teologiese benadering wat die vakgebied of 'n tema daarin aan die hand van die Skrifverhaal peil. Tweedens kan daar dan telkens in die historiese teologie nagegaan word hoe die vakgebied of tema gegroei het. En derdens kan daar nagegaan word hoe om aan die hand van joernalistieke kulturele apologetiek met die vak of tema in wysheid uit te reik na diegene binne en buite die kerk. Ook vir lidmate en katkisante kan hierdie benadering help om in eenvoud te bly fokus op die geheel en hulle effektief toe te rus vir hul dienswerk.

Daar is reeds in die inleiding gewys op moontlike besware binne postmoderne konteks. Kurrikulering wat sisteemdenke en koherensie hoog ag, is weerstandig teen modelle wat liniêre ondertone het en vanaf teorie na praktyk en vanaf teks na konteks beweeg. Hoe antwoord hierdie idee dan op nie-liniêre interkonnektiewe benaderinge wat eerder fokus op metakognisie, proses, selforganisasie en terugvoer? Meer nog: Hoe word nie-konseptuele wyses van ken soos intuïtiewe en mistieke benaderings verdiskonteer? En verder: Hoe word elke aspek van die teologie as 'n uitdrukking van die geheel hanteer?

Hierdie studie se doel is nie om in te gaan op die detail van opvoedkundige metodes nie. Die doel is eerder om 'n idee daar te stel wat op verskeie wyses verder uitgewerk kan word. Daar is byvoorbeeld in die voorstelle vir verwondering onder die begrip *schoonheid* reeds aanduidings gegee van hoe die verbeelding op 'n verskeidenheid wyses geaktiveer kan word en (indien die



teorie aanvaar word) hoe die regterbrein geaktiveer mag word. Rede en verbeelding, feit en misterie word juis deur die voorgestelde benadering gevoed. Selfs die begrip harmonie hou moontlikhede in om beide disputasie en probleemoplossing te stimuleer in die aanmoediging om koördinerende en kontekstuele en krities-realistiese harmonieë te identifiseer. Ook die joernalistieke styl wat voorgestel is het die doel om die nuwe praktiese opvoedkundige benaderings wat fokus op projekte, probleme en navraag met 'n oormaat idees te bedien. Dit is egter wel 'n vraag of die ontwikkelingsteorie van Sayers nie ook hier iets van sy gelaagdheid behou nie. Opvoedkundiges wat Bloom se taksonomie-model volg voer debat oor die soortgelyke hiërargie wat in sy model gevind word en die basiese hiërargie wil deur meer as een tog wel behou word. Gegewe die narratiewe aard van wêreldbeskouing wat vandag duideliker beseef word, is dit byvoorbeeld 'n geldige vraag of verbeeldingryke vaslegging van die groot verhaal nie fondasioneel in die goeie sin van die woord behoort te wees nie. In narratiewe terme is dit verder 'n vraag of effektiewe improvisasie wel kan plaasvind as daar nie ook reeds met die verhaal van die kerk vóór die een-en-twintigste eeu kennis gemaak is nie. Die triade van hierdie studie sou voorts op verskillende wyses voorgestel kon word. Om 'n paar voorbeeld te noem: hiërargie, maar ook 'n ketting, 'n raamwerk, of 'n vloediagram. Om te begin word met inagneming van die aanvanklike skets, die triade soos volg uitgebeeld om die wedersydse deurdringing van die fases beter uit te beeld:



**Diagram 7**

Hierdie wedersydse deurdringing sou selfs verder gevoer kon word. Dit sou gestel kan word dat daar na die aanvanklike vaslegging vanaf enige punt van die triade as invalshoek, noodwendig ook by die ander punte uitgekam behoort te word. Die beklemtoning in postmoderniteit dat die geheel en die dele mekaar voortdurend behoort te reflekteer, is in hierdie sin 'n belangrike aksent wat honoreer kan word. In hierdie studie is daar byvoorbeeld in beide die skoonheid- en die wysheid-fase ingegaan op die elemente van wêreldbeskouing. Dit het die gevolg dat

verbandlegging tussen teks en konteks makliker kan geskied en ook inderdaad moet geskied sodat harmonieë, maar ook botsings geïdentifiseer kan word.

Hierdie werkswyse is en word 'n *idee* genoem. Dit beteken op die eenvoudigste vlak dat daar sekerlik baie ander maniere is om die teologie te benader. Met die skrywer se eie hebbelikhede wat betref denksisteem, denkbeeld en denkrigtings wou dit 'n bydrae wees om die reformatoriese teologie op te dateer en verantwoordbare verwysingspunte daar te stel waarmee die reformatoriese teologie kan floreer. Dit gaan egter om meer as verwysingspunte. Die woord *idee* suggereer ook dat hierdie bydrae – in die sin waarin Heidegger dit gebruik het – ten minste iets van die kenmerke sou wou bevat van eksistensiële waarheid wat 'n lewenskragtige en omvattende greep op mense kry en wat nie soseer 'n tegniek of metode is nie, maar 'n *idee* wat heilsaam beslag lê. Hierdie studie het gebruik gemaak van hulle wat sulke idees gehad het en beslag gelê het op die skrywer. Dit is 'n poging om die idees van ander so te verwerk en bekend te stel dat ook ander miskien deur die *idee* wat hier voorgestel word, aangevuur sal word tot meerdere diens in die koninkryk van die Drie-enige God. Churchill het mense aangegryp deur die woorde: “bloed, sweet en tranen.” Lenin het dit onheilsaam gedoen deur die woorde: “vrede, brood en grond.” Hierdie studie vra in die teologie die aandag vir *skoonheid, harmonie en wysheid*.

## BIBLIOGRAFIE

- Algra, H  
1965 *Het Wonder van de 19de Eeu.* Van Vrije Kerken en Kleine Luyden. Franeker: T. Wever.
- Allen, D  
1985 *Philosophy for Understanding Theology.* London: SCM.
- Amos, S  
2007 The Reformation as a Revolution in Worldview, in Hoffecker (red.) 2007: 206-239.
- Ancient Christian Commentary  
2010 Internet: <http://www.ivpress.com/accs/>.  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- Anderson, LW & Krathwohl, DR  
(reds.)  
2000 *A Taxonomy for Learning, Teaching, and Assesing.* A Revision of Bloom's Taxonomy of Educational Objectives. 2de uitgawe. Boston: Allyn & Bacon.
- Aristoteles  
1975 *Nichomachean Ethics.* Vertaal met kommentaar en Woordelys deur HG Apostle. Boston: D. Reidel.
- Augustinus, A  
[1963]1981 *De Trinitate.* Vertaal deur S McKenna. The Fathers of the Church, Volume 45. Washington: The Catholic University of America.
- Augustinus, A  
1988 *Belijdenissen.* Vertaald en Ingeleid door G Wijdeveld. 3de Druk. Baarn: Ambo
- Augustinus, A  
1995 *De Doctrina Christiana.* Geredigeer en Vertaal deur RPH Green. Oxford: Clarendon.
- Bahnsen, G  
1999 *History of Western Philosophy.* Ancient, Medieval, Renaissance, Enlightenment, Modern. Texarkana: Covenant Media Foundation. CD-formaat.
- Bahnsen, GL  
1998 *Van Til's Apologetic.* Readings & Analysis. Phillipsburg: P&R.
- Balke, W  
1981 *Calvin and the Anabaptist Radicals.* Vertaal deur W Heynen. Grand Rapids: Eerdmans.
- Barcellos, RC  
2010 *The Family Tree of Reformed Biblical Theology.* Vos and Owen - Methods of and Contributions to the Articulation of Redemptive History. Owensboro: Reformed Baptist Academic.
- Barr, J  
[1961]1962 *The Semantics of Biblical Language.* London: Oxford University.
- Barr, J  
1976 *Biblical Theology,* in Interpreter's Dictionary of the Bible:104-111.

- Barr, J  
1977 *Fundamentalism*. London: SCM
- Barr, J  
1984 *Escaping from Fundamentalism*. London: SCM
- Barr, J  
1989 The Literal, The Allegorical, and Modern Biblical Scholarship. *JSOT* 44(2): 3-17.
- Barr, J  
1999 *The Concept of Biblical Theology*. An Old Testament Perspective. Minneapolis: Fortress.
- Barth, K  
1963 *Evangelical Theology: An Introduction*. Vertaal deur G Foley. Grand Rapids: Eerdmans. Grover Foley.
- Barth, K  
1972 *Protestant Theology in the Nineteenth Century*. Its Background and History. Vertaal deur B Cozens en J Bowden. London: SCM.
- Barth, K  
1975 *The Doctrine of the Word of God*. Prolegomena to Church Dogmatics. Volume I(1). Edinburgh: T&T Clark.
- Bartholomew, CG & Goheen, MW  
2004 *The Drama of Scripture*. Finding our Place in the Biblical Story. Grand Rapids: Baker Academic.
- Bartholomew, CG & Goheen, MW  
2010 Story and Biblical Theology. Internet: [http://www.biblicalthology.ca/blue\\_files/Story%20&%20Biblical%20Theology.pdf](http://www.biblicalthology.ca/blue_files/Story%20&%20Biblical%20Theology.pdf). Toegang: 18 Oktober 2010.
- Bavinck, H  
1906-1908 *Gereformeerde Dogmatiek*. Volume I & II. 2de Herziene en Vermeerderde Druk. Kampen: JH Bos.
- Bavinck, JH  
1949 *Religieus Besef en Christeljk Geloof*. Kampen: Kok.
- Bennington, G & Derrida, J  
[1993]1999 *Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago.
- Berkhof, H  
1982 *Inleiding tot de Studie van de Dogmatiek*. Kampen: Kok.
- Betz, O  
1962 Biblical Theology, History of, in *Interpreter's Dictionary of the Bible*. 432-437. Nashville: Abington.
- Beukes, CJ  
2004 Teenswoordige geskiedenis: Michel Foucault in gesprek met die teologie. *HTS* 60 (3): 883-899.
- Bialostosky, DH  
1989 Dialogic, Pragmatic and Hermeneutic Conversation: Bakhtin, Rorty, and Gadamer, in *Critical Studies* 1(2): 107-119.

- Bible Reading Schedule  
2010  
Internet:  
<http://www.gpts.edu/resources/documents/oneyrbible.pdf>  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- Black, T  
1998  
The Biblical Hermeneutics of Geerhardus Vos: An Analysis, Critique, and Reconstruction. Georgia: Covenant College. Ongepubliseerde Verhandeling. Internet: [www.alwaysreformed.com/publicdocs/studies\\_in\\_theology](http://www.alwaysreformed.com/publicdocs/studies_in_theology). Toegang: 3 September 2008.
- Bluedorn, H & Bluedorn, L  
2001  
*Teaching the Trivium*. Christian Homeschooling in a Classical Style. Muscatine: Trivium Pursuit.
- Botha, E *et al.*  
1994  
*Wysgerige Perspektiewe op die 20ste eeu*. Bloemfontein: NG Sendingpers.
- Botha, ME  
2002  
Of Light and Limits: Philosophy Matters. *In die Skriflig* 36(2): 207-226.
- Boyd, JO  
2010  
Biblical Theology in the Study and the Pulpit. Internet:  
<http://www.kerux.com/documents/KeruxV02N1A1.asp>  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- Bray, G  
1996  
*Biblical Interpretation*. Past and Present. Leicester: APOLLOS (IVP).
- Brett, MG  
1995  
The Political Ethics of Postmodern Allegory, in R Carroll, DJA Clines & PR Davies (reds.), *The Bible in Human Society*. Essays in Honour of John Rogerson: 67-86. Sheffield: Sheffield Academic.
- Brown, JK  
2007  
*Scripture as Communication*. Introducing Biblical Hermeneutics. Grand Rapids: Baker.
- Bruegemann, W  
[1978]2001  
*The Prophetic Imagination*. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Brueggemann, W  
1997  
*Theology of the Old Testament*. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress Press.
- Bultmann, R  
[1941]1985  
*Neues Testament und Mythologie*. Das Problem der Entmythologisierung der Neutestamentlichen Erkündigung. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Bybel - 1953 vertaling  
1978  
15de Druk. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Calvyn, J  
1898  
*Genesis*. Uitlegging van Johanne Calvijn. Vertaal deur SO Los. Middelburg: K. Le Cointre.

- Calvyn, J  
1957 *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians.* Vertaal deur W. Pringle. Grand Rapids: Eerdmans.
- Calvyn, J  
[1559]1986-1991 *Institusie van die Christelike Godsdiens.* Deel II en IV. Vertaal deur HW Simpson Potchefstroom: CJBF.
- Caputo, JD  
2001 *On Religion.* London: Routledge
- Caputo, JD & Scanlon, MJ (reds.)  
2005 *Augustine and Postmodernism.* Confessions and Circumfession. Bloomington: Indiana University.
- Carson, DA  
1995 Current Issues in Biblical Theology: A New Testament Perspective in *Bulletin for Biblical Research* 5: 17-41.
- Carson, DA  
2000 Systematic and Biblical Theology, in DT Alexander en BS Rosner (reds.), *New Dictionary of Biblical Theology.* Downers Grove: IVP. CD-formaat.
- Carson, DA  
2004 Domesticating the Gospel: A Review of Grenz's *Renewing the Center*, in Erickson, MJ *et al*: 33-55.
- Carson, DA  
2005 *Becoming Conversant with the Emerging Church.* Understanding a Movement and its Implications. Grand Rapids: Zondervan.
- Carson, DA  
2008 *Christ & Culture Revisited.* Grand Rapids: Eerdmans.
- Carter, CA  
[2006]2007 *Rethinking Christ and Culture.* A Post-Christendom Perspective. Grand Rapids: Brazos.
- Cauthen, K  
1986 *Systematic Theology: A Modern Protestant Approach.* New York: Edwin Mellen.
- Center for Public Justice  
2010 Internet: <http://www.cpjustice.org/>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Chesterton, GK  
[1908]2006 *Orthodoxy.* Peabody: Hendrickson.
- Childs, BS  
1970 *Biblical Theology in Crisis.* Philadelphia: Westminster.
- Childs, BS  
1974 *Exodus.* A Commentary. London: SCM.
- Childs, BS  
1979 *Introduction to the Old Testament as Scripture.* London: SCM.

- Childs, BS  
1985 *Old Testament Theology in a Canonical Context.* London: SCM.
- Childs, BS  
1992 *Biblical Theology of the Old and New Testaments.* Theological Reflection on the Christian Bible. Minneapolis: Fortress.
- Childs, BS  
2002 *Biblical Theology: A Proposal.* Minneapolis: Fortress.
- Chronological Biblestorying  
2010 Internet:  
[http://www.oraltystrategies.org/strategy\\_detail.cfm?StrategyID=1](http://www.oraltystrategies.org/strategy_detail.cfm?StrategyID=1). Toegang: 18 Oktober 2010.
- Clark, GH  
[1957]1997 *Thales to Dewey.* Hobbs: Trinity Foundation.
- Clark, RS  
2003 Why We Memorize The Catechism. Internet:  
<http://www.wscal.edu/clark/memorize.php>.  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- Clark, RS  
2010 Parrot and Poet. Internet:  
<http://heidelblog.wordpress.com/2010/11/10/parrot-and-poet/>. Toegang: 20 November 2010.
- Coccejus, J  
[1648]1990 *De Leer van het Verbond en het Testament van God.* Vertaal deur WJ van Asselt en HG Renger. Kampen: De Groot-Goudriaan.
- Coletto, R  
2008 When Paradigms Differ: Scientific Communication Between Scepticism and Hope in Recent Philosophy of Science. *Koers* 73(3): 445-467.
- Crouch, A  
2003 Better Homes & Gardens, in Sweet (red.): 105-138.
- Danow, DK  
1991 *The Thought of Mikhail Bakhtin: From Word to Culture.* New York: St. Martin's.
- Davidson, RM  
1981 *Typology in Scripture.* A Study of Hermeneutical TYPOS Structures. Doctoral Dissertation Series. Berrien Springs: Andrews University.
- Deist, FE  
1987 Relatiwisme en absolutisme: Kan dit oorkom word? Oor "Bybelse" en "dogmatiese" teologie, in Prinsloo & Vosloo (reds.): 1-17.
- Deist, FE  
1994 *Ervaring, Rede en Metode in Skrifuitleg.* RGN-Studies in Metodologie. Pretoria: RGN.

- Dennison, JT  
2010a What is Biblical Theology? Reflections on the Inaugural Address of Geerhardus Vos. Internet: <http://www.kerux.com/documents/keruxv02n1a4.asp>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Dennison, JT  
2010b Suggestions for Reading The History of Biblical Theology: Encyclopedias and Dictionaries. Internet: <http://www.kerux.com/documents/KeruxV7N3A4.asp>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Derrida, J  
1993 *Memoirs of the Blind*. The Self-Portrait and Other Ruins. London: University of Chicago.
- Dillard, RB  
1999 *Faith in the Face of Apostasy: The Gospel According to Elijah and Elisha*. Phillipsburg: P&R.
- Dooyeweerd, H  
[1959]2003 *Roots of Western Culture*. Pagan, Secular, and Christian Options. The Collected Works of Herman Dooyeweerd, B Reeks, Volume 3. Vertaal deur John Kraay, geredigeer deur DFM Strauss. Lampeter: Edwin Mellen.
- Doubell, FB & Strauss, SA  
1995 Tussen kassel en kateder: aspekte van FE Deist se Skrifbeskouing. *NGTT* 36(4): 470-480.
- Dreyer, Y  
2003 'n Teoretiese inleiding tot narratiewe hermeneutiek in die teologie. *HTS* 59(2): 313-332.
- Driscoll, M  
2006 A Pastoral Perspective on the Emergent Church. *Criswell Theological Review*. 3(2): 87-93. Internet: <http://www.scribd.com/doc/190605/A-Pastoral-Perspective-on-the-Emergent-Church>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Durand, JJF  
[1976]1985 *Die Lewende God*. Wegwysers in die Dogmatiek. Pretoria: NGKB.
- Durand, J  
2002 Hoe my gedagte-wêreld verander het: van ewige waarhede tot gekontekstualiseerde metafore. *NGTT* 43 (1-2): 64-70.
- Durand, J  
2005 *Doodloopstrate van die Geloof*. 'n Perspektief op die Nuwe Hervorming. Stellenbosch: Rapid Access.
- Du Toit, DA  
2005 Waarheid en betekenisgelaagdheid. Die Johan Heyns Gedenklesing, 23 Mei 2005. *NGTT* 46(3&4): 388-401.
- Du Toit, F; Hofmeyer, H; Strauss, P & Van der Merwe, J  
2002 *Moeisame Pad Na Vernuwung*. Bloemfontein: Barnabas.
- Du Toit, PW & Spangenberg, IJJ  
2002 Kerk en teologie in die postmoderne tyd. *HTS* 58(3): 1134-1153.



- Duvenage, P  
2000 Is daar 'n Afrikaanse filosofiese tradisie? *HTS* 56(2&3): 723-742.
- Edwards, J  
2010 *A History of the Work of Redemption*. Internet: <http://www.ccel.org/e/edwards/works1.xii.html>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Eichrodt, W  
1963 Is Typological Exegesis an Appropriate Method? In Westermann, C (red.): 224-245.
- Eichrodt, W  
1961-1967 *Theology of the Old Testament*. Vol I-II. Vertaal deur JA Baker. London: SCM.
- Elwell, WA (Red.)  
[1984]1987 *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*. Grand Rapids: Baker
- Erickson, MJ; Kjos Helseth, PK & Taylor, J (reds.)  
2004 *Reclaiming the Center*. Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times. Wheaton: Crossway.
- Fackre, G  
2007 *The Church: Signs of the Spirit and Signs of the Times*. Grand Rapids. Eerdmans.
- Fairbairn, P  
1963 *The Typology of Scripture*. Grand Rapids: Zondervan.
- Ford, DF (red.)  
1997 *The Modern Theologians*. 2de uitgawe. Oxford: Blackwell.
- Fowl, S  
1998 *Engaging Scripture*. A Model for Theological Inquiry. Malden: Blackwells.
- Frame, JM  
1987 *The Doctrine of the Knowledge of God*. Phillipsburg: P&R.
- Frame, JM  
1995 *Cornelius van Til: An Analysis of His Thought*. Phillipsburg: P&R.
- Frame, J  
2005 Review of Brian McLaren, A Generous Orthodoxy, in *Act 3 Review* (voorheen *Reformation and Revival Journal*). 14(3): 97-105. Internet: [http://www.frame-poythress.org/frame\\_articles/2005/Mclaren.htm](http://www.frame-poythress.org/frame_articles/2005/Mclaren.htm). Toegang: 18 Oktober 2010.
- Frei, H  
1992 *Types of Christian Theology*. Geredigeer deur G Hunsinger en W Placher. New Haven: Yale University.
- Frei, HW  
1974 *The Eclipse of Biblical Narrative*. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics. New Haven: Yale University.

- Friesen, JG  
2003  
The Mystical Dooyeweerd. The Relation of His Thought to Franz von Baader. Internet:  
<http://www.arsdisputandi.org/publish/articles/000088/article.pdf>. Toegang:18 Oktober 2010.
- Gabler, PG  
1992  
An Oration on the Proper Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology and the Specific Objectives of Each, in Ollenburger *et al*: 493-502.
- Gadamer, HJ  
[1960]1989  
*Truth and Method*. 2de Hersiene Uitgawe. Vertaal deur J Weinsheimer en DG Marshall. New York: Crossroad.
- Gaffin, RB  
1976  
Systematic Theology and Biblical Theology in *WTJ* 38(3): 281-299.
- Gaffin, RB  
2002  
Biblical Theology and the Westminster Standards. *WTJ* 65(2): 165-179. Internet:  
<http://beginningwithmoses.org/bt-articles/188/biblical-theology-and-the-westminster-standards>  
Toegang:18 Oktober 2010.
- Garver, SJ  
[s.a]  
Rahner and De Lubac on Nature and Grace. Internet:  
<http://www.joelgarver.com/writ/theo/naturegrace.htm>  
Toegang:18 Oktober 2010.
- Geehan, ER (red.)  
1980  
*Jerusalem and Athens*. Critical Discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius van Til. Phillipsburg: P&R
- Gerkin, CV  
1986  
*Widening the Horizons*. Pastoral Responses to a Fragmented Society. Philadelphia: Westminster.
- Gerrish, BA  
2004  
The Place of Calvin in Christian Theology, in McKim (red.): 289-304.
- Getz, GA  
1974  
*Sharpening the Focus of the Church*. Chicago: Moody.
- Goldsworthy, G  
2002a  
Biblical Theology as the Heartbeat of Effective Ministry, in SJ Hafemann, *Biblical Theology:Retrospect & Prospect*: 280-286. Downers Grove: IVP.
- Goldsworthy, G  
2002b  
Ontology and Biblical Theology - A Response to Carl Trueman's Editorial: A Revolutionary Balancing Act. Internet:  
<http://beginningwithmoses.org/bt-articles/181/ontology-and-biblical-theology-a-response-to-carl-truemans-editorial-a-revolutionary-balancing-act>.  
Toegang: 18 Oktober 2010.

- Goldsworthy, G  
[1981]2003 *Gospel and Kingdom*, in Goldsworthy [2000]2003: 1-148.
- Goldsworthy, G  
[1991]2003 *According to Plan. The Unfolding of God in the Bible*. Leicester: IVP.
- Goldsworthy, G  
[2000]2003 *The Goldsworthy Trilogy*. Carlisle: Paternoster.
- Goldsworthy, G  
2006 *Gospel-Centred Hermeneutics. Biblical-theological Foundations and Principles*. Nottingham: APOLLOS (IVP).
- Goldsworthy, G  
[s.a.] Hermeneutics and Christ. Internet:  
<http://beginningwithmoses.org/bt-articles/204/hermeneutics-and-christ>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Goosen, DP  
2007 *Die Nihilisme*. Notas oor Ons Tyd. Praag: Dainfern.
- Goppelt, L  
[1939]1982 *TYPOS: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Vertaal deur DH Madvig. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gorringe, TJ  
2002 *A Theology of the Built Environment. Justice, Empowerment, Redemption*. Cambridge: Cambridge University
- Grant, R & Tracy, D  
[1963]1984 *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Hersiene en Uitgebreide 2de Uitgawe. London: SCM.
- Green, G  
2000 *Theology, Hermeneutics, and Imagination. The Crises of Interpretation at the End of Modernity*. Cambridge: Cambridge University.
- Green, G  
2002 Theological Hermeneutics in the Twilight of Modernity. Internet:  
[http://assets.cambridge.org/97805216/50489/excerpt/9780521650489\\_excerpt.pdf](http://assets.cambridge.org/97805216/50489/excerpt/9780521650489_excerpt.pdf). Toegang: 18 Oktober 2010.
- Gregersen, NHJ &  
Van Huyssteen, JW  
1998 *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grenz, SJ  
2000 *Renewing the Center. Evangelical Theology in a Post-Theological Era*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Grenz, SJ & Franke, JR  
1996 *A Primer on Postmodernism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Grenz, SJ & Franke, JR  
2001 *Beyond Foundationalism. Shaping Theology in a Postmodern Context*. Louisville: Westminster John Knox.

- Gresham Machen, J  
[1932]1995  
The Importance of Christian Scholarship, in J Gresham Machen, *Education, Christianity and the State*: 13-44. Hobbs: The Trinity Foundation.
- Griffin, DR; Beardslee, WA & Holland, J (reds.)  
1989  
*Varieties of Postmodern Theology*. Albany: State University of New York.
- Grondin, J  
[1991]1994  
*Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Vertaal deur Wensheimer. New Haven: Yale University.
- Habermas, J  
[1967]1996  
*On the Logic of the Social Sciences*. Vertaal deur SW Nicholson en JA Stark. Cambridge: MIT.
- Hall, DW  
1997  
*The Arrogance of the Modern*. Historical Theology Held in Contempt. Oak Ridge: Calvin Institute.
- Harrisville, RA & Sundberg, W  
1995  
*The Bible in Modern Culture*. Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann. Grand Rapids: Eerdmans.
- Harvey, D  
[1990] 2000  
*The Condition of Postmodernity*. An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Cambridge: Blackwell
- Hasel, GF  
[1984]1987  
Biblical Theology Movement, in WA Elwell (red.), *Evangelical Dictionary of Theology*: 149-152.
- Hasel, GF  
[1972]1991  
*Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Hersien en Uitgebrei. 4de Uitgawe. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hauerwas, S  
1983  
*The Peaceable Kingdom*. A Primer in Christian Ethics. Notre Dame: University of Notre Dame.
- Hauerwas, S & Jones, GL (reds.)  
1989  
*Why Narrative? Readings in Narrative Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hauerwas, S & Willimon, WH  
1989  
*Resident Aliens*. Life in the Christian Colony. Nashville: Abington.
- Heidegger, M  
[1953]1996  
*Being and Time*. A Translation of Sein und Zeit. Vertaal deur J Stambaugh. Albany: State University of New York.
- Heidegger, M  
[1988]1999  
*Ontology: The Hermeneutics of Facticity*. Vertaal deur J van Buren. Bloomington: Indiana University.
- Heidelbergse Kategismus  
1993  
In *Die Kerkboek van die Afrikaanse Protestantse Kerk*: 79-112. Pretoria: Lig in Duisternis.
- Herholdt, MD  
1998  
Postmodern Theology, in Maimela & König: 215-229.

- Heron, AIC  
1980 *A Century of Protestant Theology.* Philadelphia. Westminster.
- Heyns, JA  
1977 *Die Kerk.* Pretoria: N G Kerkboekhandel.
- Heyns, JA  
1987 Respons op FE Deist, relativisme en absolutisme: Kan dit oorkom word? Oor “Bybelse” en “dogmatiese” teologie, in Prinsloo & Vosloo: 18-28.
- Hirsch, ED  
1984 Meaning and Significance Reinterpreted. *Critical Inquiry* 11(2): 202-225.
- Hirsch, ED  
1994 Transhistorical Intentions and the Persistence of Allegory. *New Literary History* 25(3): 549-567.
- Hoffecker, WA  
2007 Enlightenments and Awakenings: The Beginning of Modern Culture Wars, in Hoffecker (red.): 240-280.
- Hoffecker, WA (red.)  
2007 *Revolutions in Worldview.* Understanding the Flow of Western Thought. Phillipsburg: P&R.
- Horne, M  
2010 Theologia. Internet: <http://www.hornes.org/theologia/>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Horton, MS  
2002 *Covenant and Eschatology.* The Divine Drama. Louisville: Westminster John Knox.
- Horton, M  
2003 Better Homes & Gardens, in Sweet (red.): 105-138.
- Horton, M  
2006 *God of Promise.* Introducing Covenant Theology. Grand Rapids: Baker.
- Hunter, JD  
2010 *To Change the World.* The Irony, Tragedy, and Possibility of Christianity in the Late Modern World. New York: Oxford University.
- Illbury, C & Sunter, C  
2001 *The Mind of a Fox.* Kaapstad: Human & Rousseau.
- Ingram, R  
2004 Verby objektivisme en relativisme: Op weg na nuwe fundamente vir historiese Jesus-studies. *HTS* 60(3): 1007-1028.
- Irons, L  
2010 Christ and Culture. Four Views. Internet: [http://www.upperregister.com/papers/christ\\_and\\_culture.pdf](http://www.upperregister.com/papers/christ_and_culture.pdf). Toegang: 18 Oktober 2010.
- Janse van Rensburg, J  
1998 Regterbrein-strategieë vir pastorale terapie. *NGTT* 39 (1&2): 65-78.

- Jeanrond, WG  
[1991]2002 *Theological Hermeneutics. Development and Significance.* 3de druk. London: SCM.
- Jenson, RW  
1997 Karl Barth, in Ford (red.): 21-36.
- Johnson, DE  
2001 *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation.* Phillipsburg: P&R.
- Jones, D  
1998 Wittgenstein's Meaning. *Credenda/Agenda* 10(3): 25.
- Jones, D & Wilson, D  
1998 *Angels in the Architecture. A Protestant Vision for Middle Earth.* Moscow: Canon.
- Jones, P  
1997 *Spirit Wars. Pagan Revival in Christian America.* Enumclaw: Winepress.
- Jonker, WD  
1983 *Christus die Middelaar. Wegwysers in die Dogmatiek, Deel II.* 2de druk. Pretoria: NGKB.
- Jonker, WD  
1989 *Uit Vrye Guns Alleen. Wegwysers in die Dogmatiek, Deel VI.* Pretoria: NGKB.
- Jonker, WD  
1994 *Bevrydende Waarheid. Die Karakter van die Gereformeerde Belydenis.* Wellington: Hugenate-Uitgewers.
- Jonker, WD  
2008 *Die relevansie van die kerk: teologiese reaksies op die betekenis van die kerk in die wêreld.* Wellington: Bybel-Media.
- Jordan, JB  
1985 *Judges: God's War Against Humanism.* Tyler: Geneva Ministries.
- Jordan, JB  
1988 *Through New Eyes. Developing a Biblical View of the World.* Brentwood: Wolgemuth & Hyatt.
- Jordan, JB  
1992 Apologia on Reading the Bible. Internet: <http://www.biblicalhorizons.com/home/apologia-on-reading-the-bible>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Jordan, JB  
2005 How to read the Bible, in Jordan Collection. WordMp3.com. DVD ROM.
- Kaiser, WC  
[1978]1991 *Toward an Old Testament Theology.* Grand Rapids: Zondervan.
- Keller, T  
2009 *Counterfeit Gods.* London: Hodder.
- Kerr, F  
1986 *Theology after Wittgenstein.* New York: Basil Blackwell.

- Kerr, F  
1997 French Theology: Yves Congar and Henri de Lubac in Ford (red.): 105-117.
- Kidner, D  
1964 *The Proverbs*. An Introduction and Commentary. Downers Grove: IVP.
- Kidner, D  
1975a *Psalms 1-72*. An Introduction and Commentary on Books I and II of the Psalms. Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: IVP.
- Kidner, D  
1975b *Psalms 73-150*. A Commentary on Books III-V of the Psalms. Leicester: IVP. Tyndale Old Testament Commentaries.
- Kidner, D  
1985 *The Wisdom of Proverbs, Job & Ecclesiastes*. Downers Grove: IVP.
- Kline, MG  
[1989]1997 *The Structure of Biblical Authority*. 2de Uitgawe. Eugene: Wipf & Stock.
- Kock, P de B  
1975 *Christelike Wysbegeerte: Inleiding*. Bloemfontein: Sacum.
- König, A  
1982 *Hy Kan Weer en Meer: Oor die Skepping*. Gelowig Nagedink, Deel III. Pretoria:NGKB
- König, A  
1988 *Bondgenoot en Beeld: Oor die Wese van die Mens en die Sonde*. Gelowig Nagedink, Deel IV. Pretoria: NGKB.
- König, A  
1998 Biblical Theology, in Maimela & König (reds.): 11-26.
- König, A  
2007 *God, Waarom Lyk Die Wêreld So?* Wellington: Lux Verbi BM.
- Kraus, HJ  
1970 *Die Biblische Theologie*. Ihre Geschichte und Problematik. Neukirchen-Vluym: Neukichener Verlag.
- Kreitzer, MR  
1997 A Missiological Evaluation of the Nederduitse Gereformeerde Kerk's New Social Theology (Church and Society 1990). Proefskrif. Lynnwoodrif: Ligstryders.
- Kreitzer, MR.  
1998 Developing Foundations of a Reformed Missiology in South African Context. Proefskrif. Lynnwoodrif: Ligstryders.
- Kreitzer, MR  
2005 Studying Missiology with a Presuppositional Methodology. Internet:  
<http://ojs.globalmissiology.org/index.php/english/article/view/80>. Toegang:18 Oktober 2010.

- Kroeze, IJ  
2001 Meeting the Buddha on the Road – an Essay on Christian Scholarship. *Koers* 66(4): 639-653.
- Kuhn, TS  
[1962]1996 *The Structure of Scientific Revolutions*. 3de Uitgawe. Chicago: The University of Chicago.
- Kuitert, HM  
1977 *Wat Heet Geloven?* Structuur en Herkomst van de Christelijke Geloofsuitspraken. 2de Druk. Baarn: Ten Have.
- Kuyper, A  
1894 *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*. Deel III. Amsterdam: J.A. Wormser.
- Ladd, GE  
1979 History of Biblical Theology, in International Standard Bible Encyclopedia, Volume I: 498-505. Grand Rapids: Eerdmans.
- Leithart, PJ  
2000 *A House for My Name*. A Survey of the Old Testament. Moscow: Canon.
- Leithart, PJ  
2003a *Against Christianity*. Moscow: Canon.
- Leithart, PJ  
2003b *A Son to Me: An Exposition of 1 & 2 Samuel*. Moscow: Canon.
- Leithart, PJ  
2007 Medieval Theology and the Roots of Modernity, in Hoffecker (red): 140-177.
- Leithart, PJ  
2008 *Solomon Among the Postmoderns*. Grand Rapids: Brazos.
- Leithart, PJ  
2009 *Deep Exegesis*. The Mystery of Reading Scripture. Waco: Baylor University.
- Leithart, PJ  
2010 *Defending Constantine*. The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom. Downers Grove: IVP Academic.
- Lewis, CS  
1970 *God in the Dock*. Essays on Theology and Ethics. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lewis, CS  
[1936]1973 *The Allegory of Love*. A Study in Medieval Tradition. London: Oxford University.
- Lewis, CS  
[1942]2007 *The Screwtape Letters*, in Lewis, CS 2007: 179-296.
- Lewis, CS  
[1944]2007 *The Abolition of Man*, in Lewis, CS 2007: 689-730.
- Lewis, CS  
[2002]2007 *The Complete C.S. Lewis Signature Classics*. New York: Harper Collins.



- Liederbach, M & Reid, AL  
2009  
Lindbeck, GA  
1984
- Lints, R  
1992
- Lints, R  
[1993]1999
- Long, VP  
[1994]1996
- Longman III, T  
1988
- Longman III, T  
2001
- Louw, DJ  
2005
- Lusk, R  
2004a
- Lusk, R  
2004b
- Lyotard, J  
1984
- MacIntyre, A  
1984
- Maier, G  
[1974]1977
- Maimela, S & König, A (reds.)  
1998
- Malan, G  
2001
- Marrow, SB  
1967
- The Convergent Church.* Missional Worshipers in an Emerging Culture. Grand Rapids: Kregel.
- The Nature of Doctrine.* Religion and Theology in a Postliberal Age. London: SPCK.
- Two Theologies or One? Warfield and Vos on the Nature of Theology. *WTJ* 54(2): 235-253.
- The Fabric of Theology.* A Prolegomenon to Evangelical Theology. Eugene: Wipf & Stock.
- The Art of Biblical History, in Silva (red.): 281-429..
- How to Read the Psalms.* Downers Grove: IVP.
- Immanuel in our Place.* Seeing Christ in Israel's Worship. Phillipsburg: P&R.
- Religieuse pluraliteit en waarheid: die hoofstroom Christelike respons. *In die Skriflig* 25(2): 45-69.
- What is Biblical Theology? Story Theology and a Theology of Story. Internet:  
<http://www.hornes.org/theologia/rich-lusk/what-is-biblical-theology>. Toegang:18 Oktober 2010.
- The Christotelic Spiral: Notes on Biblical Theology #2 (part one). Internet:  
<http://www.hornes.org/theologia/rich-lusk/the-christotelic-spiral>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.* Vertaal deur G Bennington en B Massumi  
Manchester: Manchester University.
- After Virtue: A Study in Moral Theory.* Notre Dame: University of Notre Dame.
- The End of the Historical-Critical Method.* Vertaal deur EW Leverenz en RF Norden. St. Louis: Concordia.
- Initiation into Theology.* The Rich Variety of Theology and Hermeneutics. Pretoria: JL van Schaik.
- Postmoderniteit: Krisis of uitdaging? Die rol van teoloëse Skrifbeskouing. *HTS* 57(1&2): 623-648.
- Biblical Theology, in *New Catholic Encyclopedia*, Volume II Baa to Cam: 545-550. New York: McGraw-Hill.

- Marsden, G  
1999  
Christianity and Cultures: Transforming Niebuhr's Categories. Internet:  
<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=517>.  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- Martens, EA  
1997  
The Flowering and Floundering of Old Testament Theology, in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Vol. I. Internet:  
<http://www.directionjournal.org/article/?953>  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- Marzano, RJ & Kendall, JS (reds.)  
2006  
*The New Taxonomy of Educational Objectives*. 2de uitgawe. California: Corwin
- Mathison, KA  
2001  
*The Shape of Sola Scriptura*. Moscow: Canon.
- Mayer, R  
2005  
*How to Win Every Argument. Without Raising Your Voice, Losing Your Cool, Or Coming To Blows*. Franklin Lakes: Career.
- McConville, JG  
2001  
Biblical Theology: Canon and Plain Sense. *SBET* 19(2): 134-157. Internet:  
<http://beginningwithmoses.org/download-file/downloads/btcanonandplainsense.pdf>.  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- McGrath, AE  
[1988]1993  
*Reformation Thought. An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- McGrath, AE  
[1990]1997  
*The Genesis of Doctrine. A Study in the Foundation of Doctrinal Criticism*. Grand Rapids: Eerdmans.
- McGrath, AE  
2002  
*A Scientific Theology. Reality. Volume II*. Grand Rapids: Eerdmans.
- McKim, DK (red.)  
2004  
*The Cambridge Companion to John Calvin*. Cambridge: Cambridge University.
- McKnight, S  
2007  
Five Streams of the Emerging Church. Key Elements of the Most Controversial and Misunderstood Movement in the Church Today, in *Christianity Today*, Februarie uitgawe. Internet:  
<http://www.christianitytoday.com/ct/2007/february/11.35.html>.  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- McLaren, BD  
2004  
*A Generous Orthodoxy*. Grand Rapids: Zondervan.

- McLaren, BD  
[2001]2008 *A New Kind of Christian. A Tale of Two Friends on a Spiritual Journey.* San Francisco: Jossey-Bass.
- McLaren, BD  
2010 *A New Kind of Christianity. Ten Questions That Are Transforming the Faith.* New York: Harperone.
- Meadors, GT (red.)  
2009 *Four Views on Moving Beyond the Bible to Theology.* Grand Rapids: Zondervan.
- Meylahn, JA  
2006 Postfoundationalism, Deconstruction and the Hope that Motivates Research in Practical Theology. *HTS* 62(3): 983-999.
- Middleton, JR & Walsh, BJ  
1995 *Truth Is Stranger Than It Used to Be. Biblical Faith in a Postmodern Age.* Downers Grove: IVP Academic.
- Milbank, J  
1990 *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason.* Oxford: Blackwell.
- Milbank, J & Pickstock, C  
[2001]2002 *Truth in Aquinas.* London: Routledge.
- Miller, R  
2004 *The Millenium Matrix. Reclaiming the Past, Reframing the Future of the Church.* San Francisco: Jossey-Bass.
- Mills, D  
2002 Necessary Doctrines. Why Dogma Is Needed & Why Substitutes Fail, in K Tanner & CA Hall (reds.), *Ancient & Postmodern Christianity. Paleo-Ortodoxy in the 21st Century: Essays in honor of Thomas C. Oden:* 106-119. Downers Grove: IVP.
- Moo, DJ  
1986 The Problem of *Sensus Plenior*, in DA Carson & JD Woodbridge (reds.), *Hermeneutics, Authority and Canon:* 175-211. Leicester: IVP.
- Morgan, R  
1990 Biblical Theology, in *Dictionary of Biblical Interpretation:* 86-89. London: SCM.
- Mouton, J  
2001 *How to Succeed in your Master's & Doctoral Studies. A South African Guide and Recourse Book.* Pretoria: Van Schaik.
- Murphy, N  
1996 *Beyond Liberalism and Fundamentalism. How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda.* Norcross: Trinity.
- Myers, KA  
1989 *All God's Children and Blue Suede Shoes. Christians and Popular Culture.* Wheaton: Crossway.
- Myers, KA  
2005 On "Cultural apologetics" and the Mission of Mars Hill Audio. Internet:

- <http://www.marshillaudio.org/pdf/documents/Spring2005FundraisingLetter.pdf>.  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- Myers, KA  
2010  
Marshall Audio. Internet: <http://www.marshillaudio.org>.  
Toegang: 18 Oktober 2010.
- New King James Version  
1982  
Nashville: Thomas Nelson.
- New Tribes Mission  
2010  
Internet: <http://www.ntm.org>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Newbigin, L.  
1989  
*The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Newbigin, L  
1994  
*A Word in Season: Perspectives on Christian World Missions*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Nichols, A  
1991  
*The Shape of Catholic Theology*. An Introduction to Its Sources, Principles, and History. Edinburgh: T&T Clark.
- Niebuhr, HR  
[1937]1959  
*The Kingdom of God in America*. New York: Harper & Brothers.
- Niebuhr, HR  
1963  
*The Responsible Self*. New York: Harper & Row.
- Niebuhr, HR  
[1951]2001  
*Christ and Culture*. New York: Harper & Row.
- Niemandt, N  
2007  
*Nuwe Drome Vir Nuwe Werklikhede*. Wellington: Lux Verbi BM.
- Noms, RA  
2007  
Irenaeus, in DK McKim, *Dictionary of Major Biblical Interpreters*: 559-560. Downers Grove: IVP Academic.
- Nussbaum, MC  
1990  
*Love's Knowledge*. Essays on Philosophy and Literature. Oxford: Oxford University.
- O' Donovan, O  
[1996]1999  
*The Desire of the Nations*. Rediscovering the Roots of Political Theology. Cambridge: Cambridge University.
- Oden, TC  
1990  
*After Modernity...What?* Agenda for Theology. Grand Rapids: Zondervan.
- Oden, TC  
2003  
*The Rebirth of Orthodoxy*. Signs of New Life in Christianity. New York: HarperSanFrancisco.
- Odendal, FF & Gouws, RH  
[1965]2005  
*Handwoordeboek van die Afrikaanse Taal*. 5de Uitgawe. Kaapstad: Pearson.

- Olasky, M  
1991 *Central Ideas in the Development of American Journalism. A Narrative History.* London: Routledge.
- Olasky, M  
1988 *Prodigal Press. The Anti-Christian Bias of American News Media.* Wheaton: Crossway.
- Ollenburger, BC, Martens, EA,  
Hasel, GF (reds.)  
1992 *The Flowering of Old Testament Theology.* Winona Lake: Eisenbrauns.
- Origenes  
1869 *The Writings of Origen. Vol. I. Origen de Principiis.* Ante-Nicene Christian Library vol.10. Edinburgh: T & T Clark.
- Osborn, E  
2001 *Irenaeus of Lyons.* Cambridge: Cambridge University.
- Ouweneel, WJ  
1995 *Christian Doctrine. Old Truths in New Perspective. Volume I: The External Prolegomena.* Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Paddison, A  
2005 *Theological Hermeneutics and I Tesselonians.* Cambridge: Cambridge University.
- Pannenberg, W  
[1991]1994 *Systematic Theology. Volume II.* Grand Rapids: Eerdmans.
- Parker III, J  
2004 *A Requim for Postmodernism – Whither Now? In Erickson et al : 307-321.*
- Pascal, B  
1995 *Pensées and Other Writings. A New Translation by Honor Levi.* Oxford: Oxford University.
- Phillips, DZ  
1988 *Faith After Foundationalism.* London: Routledge.
- Pink, AW  
1963 *The Life of Elijah.* London: Banner of Truth.
- Plantinga, A  
1983 *Reason and Belief in God, in Plantinga & Wolterstorff (reds.): 16-93.*
- Plantinga, A & Wolterstorff, N  
1983 *Faith and Rationality. Reason and Belief in God.* Notre Dame: University of Notre Dame.
- Podles, LJ  
2002 *The Comforting Doctrine of Hell. Touchstone, November 2002-uitgawe. Internet: <http://www.touchstonemag.com/archives/article.php?id=15-09-011-c>. Toegang: 18 Oktober 2010.*
- Polman, ADR  
1969 *Gereformeerde Katholieke Dogmatiek. Een Compendium I. In de Ban der Hermeneutiek.* Kampen: Kok.

- Postman, N  
[1985]2005 *Amusing Ourselves to Death.* London: Penguin.
- Poythress, VS  
1987 *Symphonic Theology.* Grand Rapids: Zondervan.
- Poythress, VS  
[1988]1996 *Science and Hermeneutics,* in Silva (red.): 431-531.
- Poythress, VS  
2006 *Redeeming Science. A God-Centered Approach.* Wheaton: Crossway.
- Poythress, VS  
2009 *In the Beginning Was the Word. Language - A God-Centered Approach.* Wheaton: Crossway.
- Prinsloo, WS & Vosloo, W  
1987 *Ou Testament Teologie: Gister Vandag en Môre.* Pretoria: NGKB.
- Ramm, B  
1970 *Protestant Biblical Interpretation.* Grand Rapids: Baker.
- Reinstorf, D & Van Aarde, A  
2002 Reflections on Jesus' parables as metaphorical stories past and present. *HTS* 58(2): 721-745.
- Reventlow, HG  
1992 History of Biblical Theology, in *Anchor Bible Dictionary*: 483-505. London: Random House.
- Reynhout, KA  
2006 The Evolution of Van Huyssteen's Model of Rationality, in Schults (red.): 1-18.
- Reynolds, JM  
2006 Origin of Torrey. Internet:  
[www.biola.edu/academics/torrey/about.html](http://www.biola.edu/academics/torrey/about.html).  
Toegang: 26 Mei 2007
- Ricoeur, P  
1970 *Freud and Philosophy. An Essay on Interpretation.* Vertaal deur D Savage. New Haven: Yale University.
- Ricoeur, P  
1974 Preface to Bultmann, in Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*: 381-401. Evanston: Northwestern University.
- Ricoeur, P  
[1984]1990 *Time and Narrative.* Volume 1. Chicago: University of Chicago.
- Robertson, OP  
1980 *The Christ of the Covenants.* Grand Rapids: Baker.
- Robertson, OP  
1996 *Understanding the Land of the Bible. A Biblical-Theological Guide.* Phillipsburg: P&R.

- Robbins JW  
2003  
The Heresy Matrix. Internet:  
<http://www.trinityfoundation.org/PDF/204a-TheHeresyMatrix.pdf>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Rorty, R  
[1979]1980  
Rorty, R  
1989  
*Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University.  
*Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University.
- Rorty, R  
1991  
*Objectivity, Relativism, and Truth*. Philosophical Papers. Volume I. Cambridge: Cambridge University.
- Rushdoony  
[1968]1998  
*The Foundations of Social Order*. Studies in the Creeds and Councils of the Early Church. Vallecito: Ross House Books.
- Ryken, L.  
[1992]2006  
*Words of Delight*. A Literary Introduction to the Bible. 2de Uitgawe. Grand Rapids: Baker Academic.
- Ryken, L, Wilhoit, JC & Longman III, T (reds.)  
[1998]2000  
Introduction, in *Dictionary of Biblical Imagery*. Downers Grove: IVP. CD-Formaat.
- Sayers, D  
[1947]1991  
The Lost Tools of Learning, in Wilson, *Repairing the Ruins*. The Classical and Christian Challenge to Modern Education: 145-164. Moscow: Canon.
- Sayers, D  
2004  
The Dogma is the Drama, in Sayers, *Letters to a Diminished Church*. Passionate Arguments for the Relevance of Christian Doctrine: 15-21. Nashville: Thomas Nelson.
- Schleiermacher, F.  
[1830]1999  
*The Christian Faith*. Vertaal en Geredigeer deur HR Mackintosh & JS Steward. Edinburgh: T&T Clark.
- Schlossberg, H  
1990  
*Idols for Destruction: The Conflict of Christian Faith and American Culture*. Wheaton: Crossway.
- Schults, FL (red.)  
2006  
*The Evolution of Rationality*. Interdisciplinary Essays in Honour of J. Wentzel van Huyssteen. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schulze, LF  
1994  
Aspekte van Stoker se kritiek op die Wysbegeerte van die Wetsidee. *Koers* 59(3&4): 473-490, in *Uit, Deur en Tot God Is Alle Dinge*: VCHO: Bloemfontein. CD-formaat.
- Sell, AP  
1991  
*A Reformed, Evangelical, Catholic Theology*. The Contribution of the World Alliance of Reformed Churches, 1875-1982. Grand Rapids: Eerdmans.
- Silva, M  
[1987]1996  
*Has the Church Misread the Bible?* In Silva (red.): 11-90.

- Silva, M (red.)  
1996 *Foundations of Contemporary Interpretation. Six Volumes in One.* Zondervan: Grand Rapids.
- Smit, DJ  
1989 “Om saam met al die heiliges Christus te ken...” In Theron & Kinghorn, *Koninkryk, Kerk en Kosmos*:11-32. Bloemfontein: Pro-Christo.
- Smit, DJ  
[1987]1995 *Hoe verstaan ons wat ons lees? ’n Dink en werkboek oor die hermeneutiek ... vir predikers en studente.* Woord teen die Lig B/1 Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.
- Smit, DJ  
2002 In Diens van die Tale Kanaäns? Oor sistematiese teologie vandag. *NGTT* 43(1&2): 94-127.
- Smit, DJ  
2006 *Neem, Lees! Hoe ons die Bybel hoor en verstaan.* Wellington: Lux Verbi.
- Smit, JH  
1982 Die Wysbegeerte van die Wetsidee en die Kerk. *TCW* 18(2): 80-99.
- Smith, JKA  
2002 *Speech and Theology: Language and the Logic of Incarnation.* Londen: Routledge
- Smith, JKA  
2004 *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology.* Grand Rapids: Baker Academic.
- Smith, JKA  
2006 *Who’s Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church.* Grand Rapids: Baker Academic.
- Smith, JKA  
2009 *Desiring the Kingdom. Worship, Worldview, and Cultural Formation. Volume I of Cultural Liturgies.* Grand Rapids: Baker Academic.
- Smith, JKA  
2009 Who’s Afraid of Postmodernism? Preface to the Korean Edition. Internet: <http://www.calvin.edu/~jks4/prefacetothekoreanedition.pdf>. Toegang:18 Oktober 2010.
- Spangenberg, IJJ  
2007 Postmoderne Bybelwetenskap en die Christelike godsdiens – kanttekeninge by die boek Geloof sonder sekerhede: Besinning vir eietydse gelowiges. *NGTT* 48(1&2): 188-201.
- Spangenberg, S  
2008 Boekresensie: Durand, J: Doodloopstrate van die geloof – ’n Perspektief op die Nuwe Hervorming. Internet: <http://www.nuwehervorming.org.za/?q=book/export/html/523>. Toegang: 18 Oktober 2010.



- Spykman, GJ  
1992 *Reformational Theology. A New Paradigm for Doing Dogmatics.* Grand Rapids: Eerdmans.
- Steinmetz, DC  
1980 The Superiority of Pre-critical Exegesis. *Theology Today* 37(1): 27-28.
- Stendahl, K  
1962 Contemporary Biblical Theology, in *Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol I: 418-432. Nashville: Abington.
- Stiver, DR  
2003 Theological Method, in Vanhoozer (red.): 170-185.
- Stoker, HG  
1936 Nominalisme en realisme. *Koers* 3(6): 14-22, in *Uit, Deur En Tot God Is Alle Dinge*: VCHO: Bloemfontein. CD-formaat.
- Stoker, HG  
1936 *Phanerosis* en wysbegeerte. *Koers* 8(4): 140-149, in *Uit, Deur En Tot God Is Alle Dinge*: VCHO: Bloemfontein. CD-formaat.
- Stoker, HG  
1967 Teologiese, wysgerige en vakwetenskaplike etiek, in HG Stoker, *Oorsprong & Rigting*, Band I: 223-230. Kaapstad: Tafelberg.
- Stout, J  
[1988]2001 *Ethics After Babel. The Languages of Morals and Their Discontents.* Princeton: Princeton University.
- Strauss, DFM  
1973 *Begrip en Idee.* Assen: Van Gorcum.
- Strauss, DFM  
1991a Wat is teologie? *TCW* 27(2): 1-22.
- Strauss, DFM  
1991b Hoe kan ons wetenskaplik oor God praat? *TCW* 27(2): 23-43.
- Strauss, DFM  
1994 'n Wysgerige perspektief op die twintigste eeu teen die agtergrond van die voorafgaande eeuwendinge, in Botha *et al*: 1-15.
- Strauss, DFM  
1999 *Being Human in God's world.* Bloemfontein: Tekskor.
- Strauss, DFM  
2001 Hidden Ontological Assumptions of Hermeneutics. *NGTT* 42(1&2): 71-88.
- Strauss, DFM  
2002a Wetenskap, in EJ Van Niekerk & HJ Hayes (reds.), *Reformerend die millenium in: Ons Calvinistiese erfenis en roeping*: 218-221. Bloemfontein: VCHO.

- Strauss, DFM  
2002b  
Filosofiese onderstrominge in die kontemporêre teologiese debat – van “ewige waarhede” tot “gekontekstualiseerde metafore”. *TCW* 38(3&4): 111-132.
- Strauss, DFM  
2002c  
The Contemporary Challenge to Christian Scholarship. *TCW*: 38(3&4): 217-231.
- Strauss, DFM  
2009  
*Philosophy: Discipline of the Disciplines*. Grand Rapids: Paideia.
- Strauss, DFM  
2010a  
“God in Himself” and “God as Revealed to Us”: The Impact of the Substance Concept. *Acta Theologica*: 30(1): 123-144.
- Strauss, DFM  
2010b  
The Problem of Continuity and Discontinuity with Special Reference to Modern Biology, Deel I. *TCW*: (Ongepubliseerd - wagtend op publikasie in *TCW*).
- Strauss, SA  
1991  
Inleiding in die dogmatologie. *TCW* 27(3):101-119.
- Strauss, SA  
2002  
From Bloemfontein to Nairobi: Reformed Theology in Africa, in Van der Borgh, Van Keulen & Brinkman (reds.), *Faith and Ethnicity*. Volume I: 244-255. Zoetermeer: Meinema.
- Strauss, SA  
2004  
Grondtrekke van Adrio König se teologie, in DF Tolmie(red.), *Die Woord Verwoord. Acta Theologica Supplementum 6*: 122-141.
- Strauss, SA  
2005  
Reformed Theology for the 21st Century: Confessional, Contextual and Ecumenical. *Acta Theologica* 25(2): 141-159.
- Strauss, SA  
2006  
Alles uit sy Vaderhand. *Acta Theologica* 26(1): 1-15.
- Strydom, MC  
1989  
*Eksemplaries ... Heilshistories – Voortsetting van 'n onvoltooide gesprek*. Bloemfontein: VCHO.
- Swanepoel, CA  
2004  
Die belang van die teologie van Mark Kreitzer vir die voortgaande gesprek tussen die NGK en die AP kerke. Bloemfontein: Ongepubliseerde M. Th-Skripsie.
- Sweet, L  
2003  
Introduction: Garden, Park, Glen, Meadow, in Sweet (red.): 13-41.
- Sweet, L (red.)  
2003  
*The Church in Emerging Culture*. Five Perspectives. Zondervan: Grand Rapids.

- Taylor, W  
1975  
Biblical Theology, in *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*, Volume I: 593-600. Grand Rapids: Zondervan.
- Terrien, S  
2003  
*The Psalms*. Strophic Structure and Theological Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.
- Terrien, S  
1978  
Theron, PF  
1982  
*The Elusive Presence*. Toward a New Biblical Theology. San Francisco: Harper & Row.  
Die vreemdheid van die kerk, in DJ Bosch, A König, & WD Nicol, (reds.), *Perspektief op die Ope Brief: 123-133*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Thielicke, H  
1962  
*A Little Exercise for Young Theologians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Thiselton, AC  
1992  
*New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids: Zondervan.
- Thomas Aquinas  
1963  
*Summa Theologiae*. Volume I. Latin Text and English Translation, Introductions, Notes, Appendices and Glossaries. London: Eyre & Spottiswoode.
- Thompson, JL  
2004  
Calvin as Biblical Interpreter, in McKim (red.): 58 -73.
- Tillich, P  
1968  
*A History of Christian Thought*. From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. Geredigeer deur CE Braaten. New York: Simon and Schuster.
- Tilley, TW  
1995  
*Postmodern Theologies: The Challenge of Religious Diversity*. Maryknoll: Orbis.
- Tolkien, JRR  
1981  
*Letters of J.R.R. Tolkien*. Geredigeer deur H Carpenter en C Tolkien. London: George Allen & Unwin.
- Toynbee, AJ  
[1939]1955  
*A Study of History*. Volume V. London: Oxford University.
- Tracy, D  
1975  
*Blessed Rage Against Order*. The New Pluralism in Theology. New York: Seabury.
- Tracy, D  
1981  
*The Analogical Imagination*. Christian Theology and the Culture of Pluralism. London: SCM.
- Trimp, C  
1986  
*Heilsgeschiedenis en Prediking*. Hervatting van Een Onvoltooide Gesprek. Kampen: Van den Berg.
- Trimp, C  
1991  
Narratiewe Homiletiek? In: Van Genderen, J & Van't Spijker, W & De Vuyst, J (reds.), *Ten Dienste van het Woord*. Opstellen Aangeboden aan Prof.Dr. WH Velema, Hoogleraar aan de Theologische Universiteit van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland, ter

- Gelegenheid van zijn Vijfentwintigjarig Ambtsjubileum: 180-195. Kampen: Kok.
- Two-age  
2008 Internet: [two-age.org](http://two-age.org). Toegang: 3 Junie 2008.
- Van Aarde, AG  
2004a Skrifbeskouing in die lig van postmoderniteit. *HTS* 60(1&2): 503-532.
- Van Aarde, AG  
2004b Postmoderne epistemologie en postkoloniale hermeneutiek. *HTS* 60(3): 1105-1125.
- Van der Merwe, WL  
1989 *Metafoor: 'n Filosofiese perspektief*. Bloemfontein: VCHO.
- Van der Merwe, WL  
1991 Metafoor en teologie. *TCW* 27(2): 65-108.
- Van der Walt, BJ  
1999 *Kultuur, lewensvisie en ontwikkeling*. 'n ontmaskering van die gode van onderontwikkelde Afrika en die oorontwikkelde Weste. Wetenskaplike Bydraes van die PU vir CHO. Reeks F2, Potchefstroom: PU vir CHO.
- Van der Walt, BJ  
2007 Die historiese agtergrond van die postmoderne visie op normatiwiteit en op 'n Christelike lewensvisie. *Koers* 72(4): 549-581.
- Van der Wateren, H  
1979 *Kultuur: Kleed van die Mens*. Pretoria: NG Kerkboekhandel Transvaal.
- Van Gemeren, WA  
1988 *The Progress of Redemption*. From Creation to the New Jerusalem. Carlisle: Paternoster.
- Van Gemeren, WA  
2008 *Psalms. Expositor's Bible Commentary*. Grand Rapids: Zondervan.
- Van Genderen, J & Velema, WH  
[1992]1993 *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. 2de Druk. Kampen: Kok.
- Van Huyssteen, JW  
[1986]1987 *Teologie as Kritiese Geloofsverantwoording*. RGN-studies in Navorsingsmetodologie. Reeksredakteur: Johan Mouton. Pretoria: RGN.
- Van Huyssteen, JW  
1997 *Essays in Postfoundationalist Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Van Huyssteen, JW  
1998 *Duet or Duel? Theology and Science in a Postmodern World*. London: SCM.
- Van Huyssteen, JW  
1999 *The Shaping of Rationality. Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Van Niekerk, AA  
2007
- Oor tradisie, hermeneutiek en wetenskap: mistastings in Sakkie Spangenberg se lesing van *Geloof sonder sekerhede*: besinning vir eietydse gelowiges. *NGTT* 48 (3&4): 674-685.
- Van Ruler, AA  
1945
- De Gestalte van de Theocratie. Die Tweeheid van de Kerk en den Staat in *Religie en Politiek*: 303-320. Nijkerk: Callenbach.
- Van Ruler, AA  
1947a
- Het Koninkrijk Gods en de Geschiedenis*. Nijkerk: Callenbach
- Van Ruler, AA  
1947b
- Droom en Gestalte*. Een Discussie Over de Theologische Principes in het Vraagstuk van Christendom en Politiek. Amsterdam: Holland.
- Van Til, HR  
1959
- The Calvinistic Concept of Culture*. Philadelphia: P&R.
- Van't Veer, MB  
1945
- Mijn God is Jahwe*. 2de druk. Franeker: T. Wever.
- Van Wyk, JH  
2001
- Geloof en wete(nskap). In gesprek met Ben du Toit. *In die Skriflig* 35(1): 141-146.
- Van Wyk, JH  
2002
- Fundamentalisme en kriticisme. Nadenke oor Skrifbeskouing en Skrifverklaring - van Augustinus tot Bultmann. *In die Skriflig* 36(4): 593-620.
- Vanhoozer, KJ  
1990
- Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*. A Study in Hermeneutics and Theology. Cambridge: Cambridge University.
- Vanhoozer, KJ  
1998
- Is There a Meaning in This Text?* The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge. Grand Rapids: Zondervan.
- Vanhoozer, KJ  
1999
- "But That's Your Interpretation". Realism, Reading, and Reformation, in *Modern Reformation* 8(4): 21-28. Internet:  
<http://www.modernreformation.org/default.php?page=articledisplay & var1 =ArtRead&var2=550&var3=authorbio &var4=AutRes&var5=237>. Toegang: 18 Oktober 2010.
- Vanhoozer, KJ (red.)  
2003a
- The Cambridge Companion To Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University.
- Vanhoozer, KJ  
2003b
- Scripture and Tradition, in Vanhoozer (red.) 2003: 149-169.
- Vanhoozer, KJ  
2005
- The Drama of Doctrine*. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology. Louisville: Westminster John Knox.

- Vanhoozer, KJ  
2007  
Introduction: Toward a Theory of Cultural Interpretation, in KJ Vanhoozer, CA Anderson & MJ Sleasman (reds.), in *Everyday Theology*. How to Read Cultural Texts and Interpret Trends: 15-60. Grand Rapids: Baker Academic.
- Vanhoozer, KJ  
2010  
*Remythologizing Theology*. Divine Action, Passion, and Authorship (Cambridge Studies in Christian Doctrine). Cambridge: Cambridge University.
- Veith, GE  
1990  
*Reading Between the Lines*. A Christian Guide to Literature. Wheaton: Crossway.
- Veith, GE  
1994  
*Postmodern Times*. A Christian Guide to Contemporary Thought and Culture. Wheaton: Crossway.
- Velema, WH  
1996  
*Over Geloofsverantwoording. Apologetiek in de Praktijk*. Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting.
- Venter, R  
2006  
Space, Trinity and City: A Theological Exploration. *Acta Theologica*. 26(1): 201-224.
- Venter, R  
2007  
Roeping en opleiding in 'n spesifieke konteks: vyf trinitariesiese stellinge oor motivering en oriëntasie. *Acta Theologica*. 27(2): 205-220.
- Visagie, J  
1991  
Paradigmas in die teologie. *TCW* 27(2):139-171.
- Visagie, J  
1994  
Kultuurkritiek in die laat-twintigste eeu: Ou probleme en nuwe moontlikhede, in Botha *et al*: 115-125.
- Von Balthasar, HU  
1988  
*Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*. Volume I. San Francisco: Ignatius.
- Von Rad, G  
[1975]1979  
*Old Testament Theology*. Volume II. London: SCM.
- Vos, G  
1959  
*Biblical Theology*. Old and New Testaments. Grand Rapids: Eerdmans.
- Vos, G  
[1894]1980  
The Idea of Biblical Theology as a Science and as a Theological Discipline, in Gaffin (red.), *The Shorter Writings of Geerhardus Vos*: 3-24. Phillipsburg: P&R.
- Vos, G  
[1930]1994  
*The Pauline Eschatology*. Phillipsburg: P&R.
- Vosloo, RR  
2009  
Herinnering, tradisie, teologie: op weg na 'n verantwoordelike historiese hermeneutiek. *NGTT* 50 (1&2): 280-288.

- Walsh, BJ & Middleton, JR  
1984 *The Transforming Vision: Shaping A Christian World View.* Downers Grove: IVP.
- Ward, CG  
2001 *Cities of God.* Radical Orthodoxy Series. London: Routledge.
- Ward, M  
2005 *Our Faith Observed: The Three-Fold Cord of Imagination, Reason & Will in CS Lewis.* Internet: <http://www.touchstonemag.com/archives/print.php?id=19-06-022-f>. Toegang:18 Oktober 2010.
- Watson, F  
1997 *Text and Truth.* Redefining Biblical Theology. Edinburgh: T&T Clark.
- Webber, RE  
1999 *Ancient-Future Faith.* Rethinking Evangelicalism for a Postmodern World. Grand Rapids: Baker.
- Webber, RE  
2002 *The Younger Evangelicals.* Facing the Challenges of the New World. Grand Rapids: Baker.
- Webster, JB  
[1988]2001 Hans Urs Von Balthasar, in SB Ferguson & D Wright (reds.), *New Dictionary of Theology.* Downers Grove: IVP. CD-formaat.
- Webster, RL  
1978 Geerhardus Vos (1862-1949): A Biographical Sketch. *WTJ* 40(2): 304-317.
- Wells, DF  
2008 *The Courage To Be Protestant.* Truth-lovers, Marketers and Emergents in the Postmodern World. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wells, PR  
1980 *James Barr and the Bible.* Critique of a New Liberalism. Phillipsburg: P&R.
- Wentzel, B  
1987 *God en Mens Verzoenend.* Godsleer, Mensleer en Sondeleer. Dogmatiek Deel 3a. Kampen: JH Kok.
- Westermann, C. (red.)  
1963 *Essays on Old Testament Hermeneutics.* Richmond: Westminster John Knox.
- Westphal, M  
2001 *Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith.* Bronx: Fordham University.
- Westphal, M  
2009 *Whose Community? Which Interpretation?* Philosophical Hermeneutics for the Church. Grand Rapids: Baker Academic.
- Wethmar, CJ  
2002 Does Dogma Have a Future? *In die Skriflig* 36(2): 281-291.
- Wikipedia  
2010a Educational Psychology. Internet: [http://en.wikipedia.org/wiki/Educational\\_psychology](http://en.wikipedia.org/wiki/Educational_psychology). Toegang:18 Oktober 2010.

- Wikipedia  
2010b
- DIKW. Internet:  
<http://en.wikipedia.org/wiki/DIKW>. Toegang:18 Oktober 2010.
- Wikipedia  
2010c
- “Whatever”. Internet:  
[http://en.wikipedia.org/wiki/Whatever\\_\(slang\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Whatever_(slang)).  
Toegang:18 Oktober 2010.
- Willard, D  
2010
- What Significance Has 'Postmodernism' for Christian Faith? Internet:  
<http://www.dwillard.org/articles/artview.asp?artID =70>.  
Toegang:18 Oktober 2010.
- Williams, MH  
2006
- The Monk and the Book*. Jerome and the Making of Christian Scholarship. Chicago: University of Chicago.
- Wilson, D  
1991
- Recovering the Lost Tools of Learning*. Wheaton: Crossway Books
- Wilson, D  
1998
- Poetic Knowledge, in Jones & Wilson:181-199.
- Wilson, D  
2001
- Bound Only Once: The Failure of Open Theism*. Moscow: Canon
- Wilson, D  
2005
- Trying to Freeze the Linebackers  
Internet:  
[http://www.dougwils.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1746%3ATrying-to-Freeze-the-Linebackers&catid=60%3Apostmode](http://www.dougwils.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1746%3ATrying-to-Freeze-the-Linebackers&catid=60%3Apostmode)
- Wilson, D  
2006a
- Performative Contradictions. Internet:  
[http://www.dougwils.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1886%3AperformativeContradictions&catid=60%3Apostmodernism&Itemid=1](http://www.dougwils.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1886%3AperformativeContradictions&catid=60%3Apostmodernism&Itemid=1).  
Toegang:18 Oktober 2010.
- Wilson, D  
2006b
- Pretending To Leave Modernity Behind. Internet:  
[http://www.dougwils.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2645%3APretending-To-Leave-Modernity-Behind&catid=60%3Apostmodernism&Itemid=1](http://www.dougwils.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2645%3APretending-To-Leave-Modernity-Behind&catid=60%3Apostmodernism&Itemid=1).  
Toegang:18 Oktober 2010.
- Wilson, D  
2010a
- That Takes Some Idiot. Internet:  
[http://www.dougwils.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=7634%3Athat-takes-someidiot&catid=136%3Aadualism-is-bad-juju&Itemid=1](http://www.dougwils.com/index.php?option=com_content&view=article&id=7634%3Athat-takes-someidiot&catid=136%3Aadualism-is-bad-juju&Itemid=1).  
Toegang:18 Oktober 2010.



- Wilson, D  
2010b  
Hunter. Internet:  
[http://www.dougwils.com/index.php?searchword=hunter&ordering=&searchphrase=all&Itemid=1&option=com\\_search](http://www.dougwils.com/index.php?searchword=hunter&ordering=&searchphrase=all&Itemid=1&option=com_search). Toegang: 18 Oktober 2010
- Wingren, G  
1979  
*Creation and Gospel*. The New Situation in European Theology. New York: The Edwin Mellen.
- Witte Jr, J  
2006  
*God's Joust, God's Justice: Law and Religion in the Western Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wolters, AM  
[1985]2005  
*Creation Regained*. 2de uitgawe. Biblical Basics for a Reformational Worldview. Grand Rapids: Eerdmans.
- Wolters, AM  
2009  
Reflections on Moving beyond the Bible to Theology, in Meadors, GT (red.): 299-319.
- Wolterstorff, N  
1983a  
Introduction, in A Plantinga, & N Wolterstorff (reds.): 1-15.
- Wolterstorff, N.  
1983b  
Can Belief in God be Rational If It Has No Foundations? In A Plantinga & N Wolterstorff (reds.): 135-186.
- Wright, CJH  
2006  
*The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Downers Grove: IVP Academic.
- Wright, NT  
1992  
*The New Testament and the People of God*. Christian Origins and the Question of God: Volume I. Minneapolis: Fortress.
- Wright, NT  
1996  
*Jesus and the Victory of God*. Christian Origins and the Question of God: Volume II. Minneapolis: Fortress.
- Yeago, DS  
1996  
The Catholic Luther, in CE Braaten & RW Jensen (reds.), *The Catholicity of the Reformation*: 16-29. Grand Rapids: Eerdmans.

# **SLEUTELBEGRIJPE**

PROLEGOMENA

POSTMODERNITEIT

TRANSMODERN

SKOONHEID, HARMONIE EN WYSHEID

REFORMATORIESE TEOLOGIE

BYBELSE TEOLOGIE

HISTORIESE TEOLOGIE

APOLOGETIEK

## OPSOMMING

Ballingskap is iets waaruit die kerkvolk altyd so gou as moontlik behoort te kom. Dit geld veral ons teologie. Aan die begin van die een-en-twintigste eeu blyk dit dat beide modernistiese en postmodernistiese ballingskap definitiewe gevare is waarmee rekening gehou moet word in die teologie. Ook die reformatoriese teologie is nie verhewe bo hierdie potensiële ballingskappe nie en kan in die greep beland van skolastiek en modernisme, maar ook mistisisme en postmodernisme.

Hierdie studie wil op reformatoriese wyse aan hierdie kwessies aandag gee met 'n transmoderne benadering. Dit is 'n benadering wat ten doel het om die ballingskap van beide modernisme en postmodernisme af te weer terwyl dit die skatte wat te vind is saamneem in die uittog na God se nuwe wêreld. Verantwoording hieroor veronderstel 'n werklikheidsbenadering en werklikheidsbeskouing wat rekenskap kan gee oor bepaalde teologiese, filosofiese en hermeneutiese verbintenisse.

Dit word gedoen deur die ontwikkeling van 'n reformatoriese transmoderne idee met behulp van 'n triade: skoonheid, harmonie en wysheid. Dit is 'n benadering wat die doel het om 'n heilsame idee te stimuleer wat berus op aangegrepenheid deur die verbonds-drama in die Woord (skoonheid), verrekening van veelvuldige stemme in God se kerk deur die eeue (harmonie), en prakties-poëtiese verbandlegginge vir die eie konteks (wysheid). Hierdie visie lê met 'n historiese bewussyn teologies, filosofies en hermeneuties verantwoording af teenoor die rasionele, historistiese, talige en sosiale vereensydigings wat by beslissende wendings in die geskiedenis na vore getree het. Tog maak hierdie visie ook dankbaar gebruik van bepaalde ontwikkeling en ontsluiting wat op die genoemde terreine plaasgevind het.

Die reformatoriese ontwikkeling van 'n transmoderne idee maak van spesifieke sleuteldissiplines in die teologie gebruik - Bybelse teologie, historiese teologie en apologetiek. Hierdie dissiplines word gebruik om die hermeneutiese proses uit drie verskillende gesigspunte - skoonheid, harmonie en wysheid - te benader. Die doel is om die beweging tussen Teks en konteks met behulp van 'n reformatories-transmoderne idee te verantwoord wat bevatlik en tog lewenskragtig en omvattend is. Die genoemde sleuteldissiplines funksioneer ook as brugdissiplines in die teologie wat behulpsaam is om die sig op die groter konteks te behou. Daarom ontvang hierdie dissiplines in die voorgestelde benadering meer aandag.

## SUMMARY

Captivity is something the people of God always ought to break out of as soon as possible. This is the case especially with regard to our theology. At the beginning of the twenty-first century, it seems that both modernistic and postmodernistic captivity are real dangers to be reckoned with in theology. Reformed theology is not above these potential captivities and can be caught up in the grip of scholasticism and modernism, but also of mysticism and postmodernism.

The aim of this study is to address these issues in a reformed way with a transmodern approach. It is an approach which strives to avert the captivity of both modernism and postmodernism while taking along certain treasures in the exodus to God's new world. Giving account of this, presupposes an approach and view of reality that can account for certain theological, philosophical and hermeneutic commitments.

This is done through developing a transmodern idea in a reformed way using a triad: beauty, harmony and wisdom. The aim is to stimulate a wholesome idea built upon the gripping of the covenant drama in the Word (beauty), reckoning with multiple voices in God's church throughout the ages (harmony), and practical-poetic interrelations within the applicable context (wisdom). It is a vision that accounts theologically, philosophically and hermeneutically with a historical consciousness against the rationalistic, historicistic, linguistic and social one-sidedness that came forth at definitive turning points in history. However, this vision uses with appreciation some developments and the unfolding which took place in the mentioned aspects of reality.

The reformed developing of a transmodern idea uses specific key disciplines of theology – Biblical theology, historical theology and apologetics. These disciplines are used to approach the hermeneutic process from three different vantage points – beauty, harmony and wisdom. The objective is to account for the movement between Text and context with the aid of a reformed transmodern idea which is lucid and easy to grasp yet vital and comprehensive. The mentioned key disciplines also functions as bridging disciplines in theology which helps to effectively keep sight of the larger context. For this reason these disciplines receive more attention in the suggested approach.

