

# C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer: Hulle nalatenskap en die pad vorentoe<sup>1</sup>

C Johann Beukes & Andries van Aarde

Navorsers: Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap  
Universiteit van Pretoria

## Abstract

### C H Rautenbach, P S Dreyer and C K Oberholzer: Their legacy and the way ahead

*This article explores the legacy of three early philosophers at the University of Pretoria (1939-1987), who contributed substantially to the Nederduitsch Hervormde Kerk's perspectives on the relation between (modern) theology and (modern) philosophy. The authors consider their legacy to be an essentially Kantian stabilisation of the complex and problematic relationship between reason and faith, church and society, and theology and philosophy. The article then proceeds to interpret the changes in these relationships that were brought about by the postmodern discourse.*

## 1. INLEIDING

Die kritiese oorweging by die skryf van hierdie artikel is die vrymoedigheid waarvolgens beweer sou kon word dat die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika gedurende hierdie eeu 'n sensitiwiteit geopenbaar het vir gedagtes en klemtonne vanuit die moderne en post-moderne filosofie, hoe problematies en spanningsvol dié verhouding tussen teologie en filosofie ook al by tye was. Drie voormalige hoogleraars in

---

<sup>1</sup> Hierdie artikel verteenwoordig 'n verwerking van 'n gedeelte uit die PhD proefskrif van Dr C J Beukes, getitel *'n Post-moderne redeskritiek vir kerk en teologie*, voorberei onder promotorskap van Prof dr A G van Aarde, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria (2000). Finansiële bystand deur die Universiteit van Pretoria en die Nederduitsch Hervormde Gemeente Kriel word hiermee met dank erken.

filosofie aan die Universiteit van Pretoria, naamlik C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer, het baie vermag om die spanningsvolle verhouding tussen moderne teologie en moderne filosofie op só 'n wyse te vertolk en te stabiliseer dat dit vir die Hervormde Kerk en die gangbare teologie in die Hervormde Kerk op die lang duur tot voordeel gestrek het. Hierdie erfenis van bestending roep kerkgebonde filosofe daartoe op om die veranderde verhouding tussen teologie en filosofie in die post-moderne tyd vir kerk en teologie te hervertolk en, in soverre die post-moderne diskoers self nog ruimte daarvoor bied, te (her)bestendig. Hierdie artikel verken die nalatenskap van Rautenbach, Dreyer en Oberholzer, maar ondersoek ook die post-moderne problematisering van daardie nalatenskap, sodat 'n voorspelling oor die toekoms van die verhouding tussen filosofie en teologie in die Hervormde tradisie, gewaag kan word.

## **2. C H RAUTENBACH: FILOSOFIE AS *BILDUNG* IN DIE LEWE VAN DIE HERVORMDE KERK**

'n Redigering en resumering van C H Rautenbach<sup>2</sup> se omvangryke nalatenskap is deur P S Dreyer in 1975 onder die titel *C H Rautenbach: Versamelde geskrifte* gepubliseer. Uit hierdie redigering van sy primêre tekste blyk dit duidelik dat ons in Rautenbach met 'n veelsydige denker te make het, wat veral geïnteresseerd was in teologie, filosofie en opvoedkunde, asook hulle onderlinge relasies. Sy publikasies en voordragte beslaan 'n lys van meer as driehonderd bydraes, almal op die een of ander wyse verwant aan hierdie dissiplines. Van Deventer (1987:5) beweer op sterkte van persoonlike waarneming en gesprekke met Rautenbach dat daar by hom 'n onteenseglike teologiese voorkeur was. Dit spreek boekdele dat 'n voormalige hoogleraar in filosofie en latere Rektor van die Universiteit van Pretoria, met só 'n by uitstek teologies-verbonde aanwysing gekarakteriseer word. 'n Liefde vir en verbondenheid met die Hervormde Kerk blyk ook duidelik uit Rautenbach se meesleurende Voorwoord in die vermelde versamelwerk. Hy het daar sy

---

<sup>2</sup> Prof C H Rautenbach (1903-1988) was aanvanklik deelyds vanaf 1924 tot 1926 en later voltyds vanaf 1939 tot 1948 werksaam as dosent in filosofie aan die Universiteit van Pretoria. Tot 1939 was hy voltyds gemeentepredikant in die Nederduitsch Hervormde Kerk. Hy is in 1948 aangestel as rektor van die Universiteit van Pretoria. 'n pos wat hy met onderskeiding beklee het tot en met sy aftrede in 1970. Vir 'n simpatieke biografiese oorsig van Rautenbach se lewe en werk, kyk Van Deventer (1987:2-4).

verbondenheid met die Hervormde Kerk selfs as “voorwaarde” vir sy filosofiese besinning aangedui (Rautenbach 1975:ii).

Rautenbach het sedert sy voltydse aanstelling in die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria onvermoeid gewerk aan die bestending van die moderne erfenis deur op die opvoedkundige of didaktiese kwaliteit van filosofie te fokus. Vir Rautenbach was ’n teologie sonder filosofiese ontmoeting onklaar, juis vanweë die opvoedkundige of *Bildung*stigtende kwaliteit van filosofie. Moderne filosofie kon die teologie telkens in kultuurhistoriese herontmoeting met die Wes-Europese agtergronde daarvan bring, afgesien daarvan dat filosofie die blywendste herinnering aan die oorsprong van die Westerse intellek is (vgl Rautenbach 1975:61ev). Filosofie het die gelowige gemoed voor die menslike voorlopiegheid daarvan gebring, ook voor die voorlopiegheid van die arbeid van daardie gemoed, insluitende teologie. Filosofie bevorder in hierdie sin teologiese beskeidenheid. Die onproblematiese inkorporering van filosofie as verpligte vak vir die BA-graad vir teologiese studente van die Hervormde Kerk (kyk Dreyer 1989:335), asook die feit dat talle Hervormde predikante oor honneursgrade en verdere nagraadse kwalifikasies in filosofie beskik, het waarskynlik in hierdie didaktiese bedding beslag. Rautenbach verdien die waardering van beide filosofie en teologie vir die wyse waarop hy die spanningsvolle in die verhouding teologie-filosofie vanuit ’n wetenskaplike en kultuurhistoriese hoek vir die Hervormde Kerk en die gangbare teologie in die Hervormde Kerk as iets wesenlik leersaams diensbaar gestel het.

Sonder dat hy daarmee noodwendig as rasionalisties of empiristies aangedui kan word, kan die klem wat Rautenbach op die ervaring, ervaringsgegewens en die rasioneel-logiese verwerking daarvan lê, sowel as sy herhaaldelike tipering van filosofie as “ervaringswetenskap”, as kenmerkend van sy filosofiese styl beskou word (vgl Rautenbach 1975:97). Filosofie, wat volgens Rautenbach dus self ’n wetenskap is, werk met vraagstukke aangaande die vermoëns en inisiatiewe van die denke. Hierdie soort uitgangspunt plaas Rautenbach in die moderne maar ook reeds in die Kantiaanse tradisie, in dié sin dat filosofie ’n aktiwiteit van die wetenskaplike geag word en die inisiatief vir kennisverwerwing by die wetenskaplike as handelende subjek lê (Rautenbach 1975:95). In ’n bydrae eksplisiet getitel “Wetenskap en geloof” (Rautenbach 1975:95ev) word dit duidelik dat Rautenbach ’n Kantiaanse aanvoeling geopenbaar het vir die verhouding tussen

teologie en filosofie, wat na hom breedvoeriger uitgewerk sou word. Dit gaan naamlik oor die handhawing van 'n onderskeid tussen teologie en filosofie, en tussen wetenskap en geloof, omdat die diepste vertrekpunte van hierdie gegewenhede van mekaar verskil. Tog kan filosofie en teologie nie los van mekaar bedink word nie. Daar vind wedersydse diskoers plaas. Beide teologie en filosofie is naamlik besig met die vraagstelling na die aard en kwaliteit van lewensbeskouings en wêreldbeskouings, met momente van waardegewing en normgewing aan die geskiedenis (vgl Rautenbach 1975:99). Rautenbach verstaan geloof as die Skrifgebonde opeising van die mens in volle gehoorsaamheid aan die voorskrifte van God (Rautenbach 1975:100). Filosofie, sou 'n mens kon sê, doen in sekere sin dieselfde. Sedert Sokrates was daar ook 'n neiging onder filosowe om hulle die reg op te eis om die oorsprong en wese van die *syn* te bepaal – om daarvanuit voorskrifte vir 'n behoorlike lewensvoering te postuleer.

Dit word weldra duidelik dat Rautenbach hiervanuit 'n grondliggende didaktiese kwaliteit in die verhouding tussen teologie en filosofie aantoon. Dit is die invalshoek van waaruit hy op dié relasiekwaliteit fokus (Rautenbach 1975:97). Miskien sou hierdie gewaarwording aangedui kon word met die Duitse begrip *Bildung*, wat by 'n mens die indrukke van ideëvormgewing en diskoersbeleënhed laat: filosofie leer teologie die reëls van wetenskaplikheid en hoe om die eiesoortighede van die teologiese (en gelowige) ervaring te interpreteer, te herinterpreteer en binne die groter kontekste van akademiese en sosiale gesprek beslag te gee (vgl Dreyer 1989:335). Met *Bildung* word ook die standhoudend vormgewende karakter hiervan aangedui: filosofiese inspraak, soos wat Rautenbach dit verstaan, vrywaar teologie *juis* van onbegronde spekulatiewe werksaamheid, in die sin dat teologie telkens teruggebring word na die oorspronge van die vraagstelling na sistematiesing, logiese uiteensetting, die rasonale verwerking van komplekse ervarings en die houdbare uiteensetting van daardie ervarings (Rautenbach 1975:101).

Die verhouding tussen filosofie en teologie is volgens Rautenbach (1975:101) 'n gesonde en korrekte verhouding wanneer beide uitgaan van die gedagte van *begrensdheid*. Hier sien ons Rautenbach se aanvoeling vir die Kantiaanse filosofie eksplisiet in werking. Kant het, soos wat in die volgende afdeling aangetoon sal word, onteenseglik grense aan die rede en daarom ook aan die wetenskap gestel. Wetenskaplike kennis geld alleen vir dit wat op feite en die logika berus. Wie die geldigheid van die rede (teologies

of filosofies) verder uitbrei as wat geverifieer kan word, het die grense van die rede oortree en is nie wesenlik verder met wetenskap besig nie. Teologies beteken dit vir Rautenbach dat die Bybel nie 'n versameling onbetwyfelbare uitsprake oor allerlei wetenskaplike aangeleenthede is nie. Maar wanneer die Bybel wel op hierdie wyse gebruik word, val dit volgens Rautenbach (1975:101) binne die sfeer van die wetenskap en kan verwag word dat hierdie werksaamheid voor die regbank van die rede gedaag moet word en die toets van verifikasie aan die hand van feitelike gegewens en logiese steekhoudendheid moet kan deurstaan.

Die *Bildungs* karakter van die verhouding tussen teologie en filosofie vind ons ook daarin dat teologie en filosofie met mekaar te doen het op grond van die bewuswording van die *beperkte domeine* van beide aktiwiteite. Dit was juis Kant wat aangetoon het dat die sedelike lewe, waarvan godsdiens deel uitmaak, onmoontlik is sonder die *aanvaarding* van postulate soos God en onsterflikheid. Maar dit is aanvaarding en nie (meer) wetenskap nie. Ook filosofie kan volgens Rautenbach (1975:101) egter nie verder gaan as om na te dink wat die bepaling van die mens se "leuenslot" (na Heymans) is nie. Wat presies die postulate is wat in hierdie bepaling aanvaar moet word, kan filosofie nie uitsluitel oor gee nie. Filosofie kan hierdie postulate ook nie van inhoud voorsien nie. Filosofie kan nie uitspraak maak oor die "hoogste magte" nie. Daarvoor moet eerder die teoloog praat, en dan, volgens Rautenbach (1975:102), slegs op grond van die Openbaring van God.

Wat vir die doeleindes van hierdie artikel belangrik is, is dat hierdie (vroë, en in sekere sin ook kerklik-verbonde) beskouing oor die verhouding tussen teologie en filosofie vir die volgende dekades nagevolg, aanvanklik skerper Kantiaans verder uitgewerk en later in kritiese verhouding met die dialektiese teologie gebring sou word. In hierdie opsig het Rautenbach, die eerste van die Hervormde hoogleraars in filosofie aan die Universiteit van Pretoria, vir die kritiese verhouding tussen teologie en filosofie 'n bloudruk of meesternarratief daargestel wat na hom grootliks eerbiedig sou word.

### 3. P S DREYER: DIE KANTIAANSE ERFENIS IN DIE LEWE VAN DIE HERVORMDE KERK

Naas Rautenbach was sy ietwat jonger tydgenoot P S Dreyer en tydgenoot C K Oberholzer prominent in die bestending van spanninge wat deur die moderne filosofie in verhouding tot teologie gebring is. Dreyer<sup>3</sup> is ten regte beskou 'n gerekende student en navorser van die filosofie van Immanuel Kant te wees. Sy laaste vertaling van en kommentaar op Kant se *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* is nog onlangs, reeds jare na sy emeritaat, as 'n *HTS Supplementum* gepubliseer (kyk Dreyer 1997). Sy inleidingswerke in die antieke/vroeë Griekse filosofie, die geskiedsfilosofie en filosofiese etiek, asook 'n veelheid van artikels oor hierdie onderwerpe, bied aan sy jonger geslag lesers 'n argief van blywende waarde (kyk Dreyer 1974, 1976, 1979; vgl Antonites 1986:434ev). Dreyer het egter ook 'n besondere deernis en liefde vir die Hervormde Kerk geopenbaar en het blyke daarvan gegee dat hy die teologiese studente van die Hervormde Kerk en die Hervormde Kerk self die soms "wrede" werklikhede van filosofie wou spaar (*Die Hervormer* 15 Mei 1995:5). As voormalige gemeentepredikant, jarelange redakteur van *Die Almanak* en lid van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, het Dreyer se liefde vir die Hervormde Kerk ook tot die aard en styl van sy omgaan met teologie en teologiese studente meegewerk. Soos Rautenbach wou Dreyer eerder studente met 'n filosofiese agtergrond en sensitiwiteit na die Fakulteit Teologie en uiteindelik die Hervormde Kerk instuur, as om studente op te lei wat "nie seker is of hulle teoloë of filosofe is" of wil wees nie (*Die Hervormer* 15 Mei 1995:5). Dreyer sou nie wou hê dat sy studente die "taal van filosofie in die Kerk gaan praat" nie, maar "die taal van die Kerk" (*Die Hervormer* 15 Mei 1995:5). Dreyer se filosofiese inspraak in die lewe van die Hervormde Kerk het dus nie van buite gekom nie. Hy het in die sentrum van die kerklike lewe gestaan en gewerk.

---

<sup>3</sup> Petrus Secundus Dreyer is in 1921 in Pietersburg gebore en matriculeer aan die Hoër Jongenskool (Paul Roos Gimnasium) op Stellenbosch. Daarna studeer hy aan die Universiteite van Pretoria en Groningen (1938-1950) en verwerf doktorsgrade in beide filosofie (Dreyer 1951) en teologie (Dreyer 1958). Dreyer was vanaf 1952 tot 1986 verbonde aan die Universiteit van Pretoria as hoogleraar in filosofie. Hy was hoof van dieselfde departement vanaf 1970 tot 1986. Hy was deurlopend predikant van die Hervormde Kerk tot en met sy emeritaat in 1986. Chronologies staan hy ná Oberholzer, maar tematies nader aan Rautenbach. (Prof P S Dreyer is onverwags op 1 Desember 1999 oorlede – redakteur.)

Dreyer staan direk binne die grense van Rautenbach se nalatenskap van Kantiaanse *Bildung*. Nadat hy Kant se filosofie vir die eerste keer werklik leer ken tydens sy studie onder Helmuth Plessner in Groningen, het dit 'n blywende interesse by hom wakker gemaak (kyk Duvenage 1998b:107). Die filosofie van Immanuel Kant, moet dadelik opgemerk word, het nie net die na-oorlogse Europese teologie beslissend beïnvloed nie, maar ook – hoe aanvegbaar dit ook al vanuit daardie oord beskou word – die dialektiese teologie soos wat dit in die gangbare teologie van Hervormde Kerk neerslag gevind het. Hierdie tradisie het in baie groter mate by Kant as by die latere Hegel aangesluit en vanuit die Kantiaanse tradisie die invloed van aanvanklik Kierkegaard en daarna die laat-moderne eksistensialisme in die teologie bevorder (vgl Engelbrecht 1949; kyk Van Aarde 1997:[1]).

Ruimte ontbreek om hier 'n omvangryke oorsig van Kant se filosofie te gee. Maar die volgende aspekte van sy filosofie is, vir die doeleindes van hierdie artikel, belangrik: In Kant se *Kritik der reinen Vernunft* (1781)<sup>4</sup> word die aansprake van die rasionalisme, die empirisme en die logiese positivisme ernstig bevraagteken en word vir die eerste keer geponeer dat die objek aan die handelende en kennende subjek verskyn na gelang van die soort vrae wat die subjek stel (kyk Van Aarde 1997:[1]). As tipiese Verligtingsfilosofieë het beide die rasionalisme en empirisme gestreef na gefundeerde, betroubare, rasonele kennis. Empirisme gaan uit van die premisse dat hierdie kennis slegs deur die ervaring (of sintuie) verkrygbaar is ('n soort kennis wat Kant as aposteriories aandui), terwyl die rasionalisme vanuit die rede alleen vertrek ('n soort kennis wat Kant as apriories aandui). Kant soek 'n volkome eenheid van die empiriese en die rasonele op. Sy kritiese program beslaan die sistematiesing van hierdie soektog (vgl Kant 1964:50-54). Kant onderskei strategies tussen die sintuiglike werklikheid en die nie-sintuiglike (of, nie-geobjektiveerde) werklikheid waartoe die deur hom benoemde "postulate" God, onsterflikheid en vryheid behoort. Hiermee tree 'n verdere kategorie

---

<sup>4</sup> Die filosofie van Immanuel Kant (1724-1804) word konvensioneel in die voorkritiese en kritiese periodes ingedeel. Die voorkritiese periode begin met die publikasie van *Gedanken von den wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur* (1747) wat toe nog sterk natuurwetenskaplik (Newtoniaans) beïnvloed was. Mettertyd kom filosofiese besinning sterker na vore en tree die eiesoortigheid van sy filosofie, soos wat dit in die kritiese periode vorm sou aanneem, na vore. Met sy intrede in 1770 aan die Universiteit van Königsberg kondig Kant die program van sy kritiese filosofie aan (Dreyer 1997:1).

onderskeidingsproses in werking waarvolgens gestrewe word na die ordening van elke werklikheidsaspek sodat elkeen hulle onderskeie plek het of kan hê. Onder meer God, geloof, filosofie, vryheid, die kerk en die staat kry elkeen hiervolgens 'n plek (vgl Kant 1964:53).

Met sy kritiese filosofie slaan Kant sonder twyfel 'n revolusionêre rigting in die filosofie in. "Kritiek" beteken Kantiaans nie net om die tekortominge in die rasionalisme en empirisme se kenteoretiese aansprake uit te wys nie, maar 'n handeling wat eers werklik betekenis kry wanneer dit as korrekatief opereer (vgl Dreyer 1997:2-3). Daarom tref ons nie by Kant 'n uitgewerkte kritiek van spesifieke filosowe of filosofieë aan nie, maar eerder 'n poging tot *fundering*, wat wil aantoon wat die *gronde* is waarop kennis (insluitende filosofiese kennis) gebou moet word. Die eerste vraag wat Kant wil vra, is dus: Wat kan 'n mens weet? Hoe is kennis moontlik<sup>5</sup>?

Vanaf hierdie aankondiging van sy kritiese program in 1770 het Kant se filosofie volgens Dreyer (1997:3) weinig verander. Sy kritiek op die rasionalisme fokus deurentyd daarop dat dit met die aksent op en analise van aprioriese begrippe nooit verder as die begrippe self vorder nie; sy kritiek op die empirisme bly dat dit nie bo die insidentele karakter van individuele gegewenhede uitstyg nie. Hierteenoor word Kantiaans gestreef na volstrekke algemeenheid en noodwendigheid, wat die formulering van onder meer

---

<sup>5</sup> Met hierdie moontlikheidsvraag word Kant se tipiese soeke na laaste gronde en eerste beginsels aangedui (vgl Dreyer 1997:4). Die menslike vermoë bestryk volgens Kant die klassiek-Griekse, drieledige indeling van denke, wil en gevoel. By die Grieke erf Kant ook die opvatting dat die mens wesenlik 'n rasionele wese is, wat vir hom as 'n vanselfsprekendheid geld. Hierdie redelikheid behels die vermoë om bewustelik en logies-konkluderend van die werklikheid en die onderlinge aspekte daarvan kennis te neem en is in die wesenlike trekke daarvan universeel. Dit hou in dat wetenskap (die rede as kennend-funksioneel), etiek (die rede as wil- en sedelik beoordeelend) en estetika (die rede as beoordeelend van emosionele belewenisse) elkeen in eie reg en volgens eie beginsels bestaan, maar dat dit tóg 'n fundamentele eenheid vorm deur die feit dat dit een en dieselfde rede is wat konsekwent daardeur beweeg. Die wetenskaplike (of spekulatiewe, of teoretiese) rede kan volgens Kant nie etiese of estetiese vrae beantwoord of voorskriftelik teenoor die etiek en estetika optree nie, maar daar mag ook geen botsings voorkom nie. Waar die rasionalisme tot by Kant fundamentalisties optree in die aanspraak om een en elke geestesdimensie op grond van die redekwaliteit daarvan te determineer, vereis Kant se moontlikheidsvraag dat eers vasgestel moet word of die rede in staat is om die gestelde vraag te beantwoord. Met ander woorde, Kant se kritiese program behels die aanwysing van die *grense van die rede*. Bostaande drieledige onderskeid tussen denke, wil en gevoel bring mee dat Kant se drie primêre tekste in hul titelaanduiding in hierdie verband 'n duidelike verwantskap toon: *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Kritik der Urteilskraft* (1790).



natuurwette moontlik maak<sup>6</sup>. Dit bring Kant onmiddellik daarby om die *grense* van die teoretiese rede aan te dui. Enersyds is die rede begrens in die rigting van die metafisika, sodat die rede nie aan ongekontroleerde spekulاسie skuldig sal word nie; 'n begrensing wat deur die verbondenheid aan die ervaring gefasiliteer word. Aan die ander kant word dit begrens in die rigting van die etiek en die estetika, omdat hierdie twee dissiplines met eiesoortige probleme en 'n eie afgebakende veld van kennis werk. Die etiese of estetiese beginsels hoef nie die teoretiese rede te steun of te bewys nie, maar mag ook nie daarmee bots nie. *Elkeen het 'n eie plek.*

Oor die revolusionêre kenteoretiese karakter van hierdie wending by Kant moet daar geen twyfel bestaan nie. Vir die eerste keer word die rede, hoewel Kant nog met 'n grootliks a-historiese rede werk, beperk. Kant het die tipies post-moderne opvatting dat die rede sosio-histories bepaald en gesitueer is, hiermee geantisipeer. Daarom kan aanvaar word dat 'n onmiddellike implikasie van Kant se wending die blootlegging van die strakke sisteemagtigheid en rededogmatisme van die rasionalisme was. Kant was ook die eerste om 'n metafisika wat in 'n geskiedenis van redelikheidsopvattinge gebed is, vanaf die Grieke tot by die rasionalisme, bloot te lê. Hy was die eerste om te besef dat die teoretiese rede ontoereikend is om die werklikheid in totaliteit te oordink. Deur die ervaring strategies in te span, word die imperium van die teoretiese rede tot halt geroep. Kant

---

<sup>6</sup> Volstrekte algemeenheid en noodwendigheid is juis die kenmerk van die suiwer rede in werking. In streng Kantiaanse proposisiestelling manifesteer sodoende die volgende premisses (Dreyer 1997:4-5):

- Elke oordeel bestaan uit 'n subjek, predikaat en 'n koppelterm.
- Die verhouding tussen subjek en predikaat is analities wanneer die predikaat reeds in die subjek opgesluit lê; sinteties wanneer die predikaat nie in die subjek opgesluit lê nie, maar van elders (deur die ervaring) verkry is.
- 'n Empiriese (aposterioriese) oordeel is altyd sinteties; 'n analitiese oordeel is altyd apriories.
- Van elke moontlike kombinasie hiervan lewer net sinteties aprioriese oordele 'n probleem op. Omdat dit apriories is, is dit onafhanklik van die ervaring; maar omdat dit sinteties is, is die predikaat nie reeds in die subjek opgesluit nie. Waarvandaan kom die predikaat dan?
- Kant se revolusionêre oplossing hiervoor vind hy in die tipering van die rede as *aktief*. Die oordeel is sinteties omdat die inhoud wat in die predikaat vervat is uit die ervaring kom; dit is apriories omdat die rede 'n algemeen-universele en noodwendige vorm aan die oordeel gee. As sodanig is daar weinig verhouding tussen die subjek en die predikaat. Dieselfde geld vir oordele wat apriories is. Of, algemeenheid en noodwendigheid sluit mekaar dus wedersyds in; dit is steeds van die rede afkomstig. Maar in die onderskeid van aanskouingsvorme van tyd en ruimte aan die een kant en denkkategorieë aan die ander kant, word die rede in aktiewe posisie gestel, teenoor die empirisme se beskouing van die rede as passief. Ruimte en tyd is die vorme waarin alle gewaarwordinge gegiet word. Kant stel dan twaalf "vasstaande kategorieë" daar waarop hierdie gewaarwordinge deur die rede verwerk word (vgl Dreyer 1997:4).

maak dit duidelik dat die teoretiese rede die sake wat nie deur die ervaring gedek word nie, nie kan deurdink nie. Omdat die praktiese rede volgens Kant nie gekompromiteerd staan teenoor die teoretiese rede nie (alhoewel die praktiese rede ook nie met die teoretiese rede mag bots nie), hoef dit nie dieselfde pretensie van genoegsaamheid en omvattendheid voor te hou as die teoretiese rede nie en hoef dit nie volgens dieselfde operatiewe stelreëls te funksioneer nie. Die praktiese rede baan 'n weg vir die wilsbesluite van die mens, waartoe die teoretiese rede nie in staat is nie. Kant begin hier om die aanvoorwerk te doen vir die verbreding van rasionaliteit. Hy maak dus teoreties reeds voorsiening vir dié vorme van rasionaliteit wat nie deur die weë wat die natuurwetenskappe en teoretiese rede gekies het, oordink kan word nie.

Hoe Dreyer daarin slaag om hierdie Kantiaanse wending te koppel met die wel en weë van Protestantse teologie, vind ons in sy aksentplasing op beide Kant se aftakeling van die metafisika en opvordering van die outonomie van die wil van die subjek (Dreyer 1990:583-586; vgl De Beer 1980:17ev). Omdat die praktiese rede en teoretiese rede by Kant dieselfde rede word, maar met verskillende begrippe, beginsels en metodes werk, bestaan die moontlikheid dat die praktiese rede – om te glo – en die teoretiese rede – om te weet – *met mekaar in harmonie kan staan*. Vanuit die beperking van die teoretiese rede word die moontlikheid gelaat vir die geloof om op gelyke vlak met die wete te staan, omdat die geloof net soos die wete in die rede gegrond is (Dreyer 1990:584). Vir Kant geniet die praktiese rede selfs die primaat bo die teoretiese rede, maar harmonie bly net moontlik wanneer die een die grense ten opsigte van die ander handhaaf. Hieruit word dit nou duidelik waarom Dreyer die afgelope jare so sterk agiteer het vir die behoud van 'n wedersydse teenoorstelling en kompartementalisering van filosofie en teologie (vgl by *Die Hervormer* 15 Mei 1995:5). Dit is 'n Kantiaanse oorweging, gebed in die meester-narratief soos deur Rautenbach daargestel, wat spruit uit die oortuiging dat ons die "waarheid" van weet en glo, ken en bely, slegs vind in die handhawing van die teenhangende posisionering van beide, teenoor mekaar dus, sonder om daarmee te beweer dat hulle niks met mekaar te make het nie. So word dit vir Dreyer moontlik om filosofie en

teologie van mekaar te skei sonder om een van die twee te onderwaardeer of noodwendig te subordineer<sup>7</sup>.

In die filosofie van Immanuel Kant soos wat dit deur by uitstek P S Dreyer die lewe van die Hervormde Kerk ingebring en tot 'n hoë mate bestendig is, tref ons 'n dubbele karakter aan. Die winspunt is dat ons hier, bykans voortydig, met 'n redekritiese program te doene kry. Die filosofiese program van Immanuel Kant dui naamlik op die oorspronge van die post-moderne redekritiek (kyk Foucault 1980:13-14; vgl Beukes 2000:49-50). Die keerkant is egter dat Kant se filosofie steeds volledig deel uitmaak van die moderne idioom van filosofie. Miskien sou dit meer korrek wees om te praat van die *bewuswording van die grense van die rede* by Kant, eerder as om daarna as 'n redekritiek of redekritiese program te verwys. Want met Kant se wending word ook die posisie van die kennende subjek en die plek van die subjek se ervaring as bykans onaanvegbaar gesentraliseer. By Kant kry die bewussyn van 'n subjekgesentreerde rede – die bewussynsfilosofiese paradigma – wat tot diep in die twintigste eeu die filosofieë wat op Kant volg grootliks sou kenmerk, kritiese beslag. Dit geld by uitstek vir die eksistensialisme.

#### 4. C K OBERHOLZER: EKSISTENSIALISME IN DIE LEWE VAN DIE HERVORMDE KERK

C K Oberholzer, as een van die vroeë grondleggers van die eksistensialisme en fenomenologie in Suid-Afrika, wou sy studente tot kritiese verantwoording teenoor beide die Christendom en moderne samelewing daag. Oberholzer<sup>8</sup> se vakwetenskaplike bydrae is geleë in die wyse waarop hy by uitstek die eksistensialisme bykans selfstandig plaaslike universitêre beslag gegee het. Hy het die eksistensialisme aantreklik gevind omdat dit die

---

<sup>7</sup> Wat ook belangrik is en deur Dreyer (1990:590ev) herken en breedvoerig uitgewerk word, is dat Kant aansyn by die Protestantse denkstruktuur deur met die implementering van die grensmodel tussen die teoretiese en praktiese rede daarin slaag om 'n diskontinuiteitstruktuur te handhaaf wat korrespondeer met die tipiese Protestantse model wat God as onkenbaar stel, 'n grens wat nie deur die mens deurbreek kan word nie en dat God dus slegs kenbaar kan word wanneer God self uit vrye wil en genade aan die mens openbaar. Verder korrespondeer die kategoriese imperatief met die onvoorwaardelike eis van God in God se wet, terwyl geloof as antwoord op die werking van die Heilige Gees beskou word as 'n verinnerliking wat nie uitwendig kontroleerbaar is nie, net soos wat die vervulling van die sedewet afhang van die individu se suiwer gewete.

<sup>8</sup> Prof C K Oberholzer (1904-1983) was vanaf 1948 tot 1969 verbonde aan die Universiteit van Pretoria as hoogleraar in filosofie. Hy was hoof van dieselfde departement vanaf 1952 tot 1969.

weerloosheid en gebrokenheid van die moderne mens uitnemend geïllustreer het. Dit sou die student ook die nodige kritiese distansie tot die samelewing gee<sup>9</sup>. Die eksistensialisme wek egter ook deernis met die kerk omdat dit distansie met die Christendom bring. Die student neem afstand en sien die kerk en kerkmens broos en blootgestel *in die wêreld*. Die eksistensialisme maan ook teen die objektiwiteit van die Christendom ten koste van die eie persoonlikheid.

Oberholzer se kenmerkende aksent op die unieke aan 'n mens, op partikulariteit en individualiteit, het sterk daartoe bygedra dat teologiese studente van die Hervormde Kerk intellektueel volwasse kon word sonder om te konformeer aan stereotipes en streng samelewingsverwagtings. Oberholzer het talle studente onder die indruk gebring van die kwelvrae wat deur die eksistensialisme en fenomenologie op die voorgrond gebring word. Sy bydrae vestig juis daarin dat hy sy studente, as toekomstige predikante van onder meer die Hervormde Kerk, Kierkegaard, Sartre en Heidegger nie gespaar het nie, maar dit nodig geag het om hulle aan die moderne filosofiese problematiek bloot te stel en bekend te stel. Oberholzer het bestendig juis deur bloot te stel.

Die wesenskenmerk van die eksistensialisme vind ons in die sentralisering van 'n aktiewe, handelende, vrywordende en verantwoordelike subjek. Søren Kierkegaard, en later Martin Heidegger, Karl Jaspers en Jean-Paul Sartre, die prominentste grondleggers van die eksistensialistiese gedagtevoering as van aanduibare belang in die moderne filosofie, het van hulle vroegste werke af benadruk dat die Self in gerig is tot die Self, maar omdat die Self ook Ander is, dat die Self (in) gerig is tot die Ander. Hierdie gerigtheid ken net een grond, naamlik die eksistensie. Hierdie gerigtheid ken dan net een eksistensie, naamlik *vrye* eksistensie. Onvryheid hef die eksistensie op. Eksistensialisme, sowel as program in die laat-moderne filosofie as 'n "lewenstyl", vra na die toenemende emansipasie van die subjek deur die toenemende sentralisering van daardie subjek. Oberholzer was hiervan 'n uitmuntende eksponent. Ons tref in sy geskrifte

---

<sup>9</sup> Sommige sou dit as aanvegbaar beskou om Oberholzer as 'n "grondlegger" van die eksistensialisme en fenomenologie in Suid-Afrika aan te dui. Dit kan egter aanvaar word dat sy intense belangstelling in Jaspers, Husserl en Sartre in dieselfde tyd waarin ook Dreyer in die eksistensialisme begin belangstel het, minstens in die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria in die middel-vyftigerjare 'n intellektuele omgeswaai meegebring het (vgl Duvenage 1998a:11-13, 1998b:110-111). Ons kan ook nie buite rekening laat dat die eksistensialistiese moment in B J Engelbrecht (1949) se opwindende proefskrif hierin 'n rol te speel gehad het nie.

deurentyd 'n filosofiese deernis met en liefde vir die enkelmens – die filosofieëksisterende Self – aan. Wanneer Oberholzer hom bekommerd uitlaat oor die ontwaardiging<sup>10</sup> van *waardigheid* – volgens die gangbare eksistensialisme (veral by Jaspers, Sartre, Camus en Merleau-Ponty) *die* progressiewe element in die emansipasie van die mens – verwoord hy nie net die wesenlike inhoud van die eksistensialisme nie, maar ook die indruk dat die *werklik* emansiperende moment in die eksistensiefilosofie reeds binne die Kantiaanse redetradisie deurbreek, naamlik dat ons as “medespelers in die mensedrama gedurende die laaste kwartaal van hierdie eeu ... die ooggetuies van 'n daelikse praktyk van ontwaardiging is, van tegnokratiese verordeninge ... en tegniese manipulasies ... (deur) die valse heilsbeloftes van die god van die rede” (Oberholzer 1980:13). Daarom verwys Oberholzer na Kant in presies dieselfde konteks as ons “allergeestelike vader” (Oberholzer 1980:2). Oberholzer voel dus 'n Kantiaans-redekritiese teenwoordigheid in die eksistensiefilosofie aan: die eksistensiële ooggetuies getuig van die eksistensie in hulle eksistering, maar werp vanuit die eksistensie ook teë op verdingliking deur verredeliking. Eksistensiefilosofie is om hierdie rede waarskynlik meer as net nóg 'n ideëfilosofie. Dit fokus weliswaar sterk op die (ideale) idee van die eksistensie en is in daardie opsig wel eksistensiaal, maar fokus ook op die eksistensiële aspek van die bestaan. Die eksistensiefilosofie volvoer enersyds die Kantiaanse projek deur die subjek volledig te sentraliseer en is hierdie sin ultra-modern. Andersyds maan die eksistensialisme steeds binne die Kantiaanse raamwerk op kultuurkritiese wyse teen die verrede-

<sup>10</sup> Hier word net een fragment uit 'n groot aantal tekste wat stylryk oor vier dekades heen gepubliseer is, gelys (kyk Oberholzer 1980, vgl in samehang die pragtig gekomponeerde teks “Moderne Persoonsvisies” in *Hervormde Teologiese Studies* 31/2, 45-81). “1. Wat is die mens? Wat wil die een mens van die ander weet? Anders gestel: wat is die inhoud van die mens se hunkeringe? Die mens wil langs patiese weg weet of die iemand in wie se teenwoordigheid hy hom bevind wel 'n mens is wat aan die eise van die reine menslikheid voldoen. 2. Word die betrokke in sy besondere gesitueerdheid raakgesien? 3. Daar is die hunkering om te weet of die ander hom in die *essensie* van sy menswees, naamlik as die draer van waardigheid, raaksien. 4. Is die ander bereid om sy gesig vir my te draai en te lees wat op my voorkop geskrywe staan? 5. Kan ek my wêreld aan hom verdraai en sal hy hierdie intimiteit vir alle tye bewaar? 6. Is die ander bereid en ook daartoe in staat my geleide te doen op die weg van die implementering van my vryheid deur my onder simpatieke gesagsleiding te plaas? 7. Neem die ander my net soos ek is of wel soos ek kan wees en behoort te wees om as 'n mens gereken te word? 8. Beskou die ander my as iemand by wie die wil tot sin inderdaad singewend werksaam is of is ek in sy oë nie maar net nog 'n geval en selfs 'n lastige geval nie? Is ek in sy oë nie wellig oortollig nie en bygevolg afskryfbaar, synde iemand met selfs geen markwaarde nie? 9. Kan ek dit met die ander op die weg van die verborge toekomstigheid waag en sal hy in water denkbare krisissituasies, maar veral *grensgesitueerdheid* ... my lot- en bondgenoot kan bly? 10. Sal die ander my op blymoedige en oortuigende wyse tot aan die laaste barriere van my lewe kan vergesel ... en, wanneer ek aan die teenwoordigheid van my Verlosser mag twyfel, die Hand te vat wat oor die barriere na my gerek word?” (Oberholzer 1980:12-13; my kursivering).

liking van die bestaan, van die neiging om subjekte as objekte en objekte as subjekte te postuleer, wat lei tot ontwaardiging en verdingliking – en daardeur die toenemende onvryheid – van die subjek. Die winspunt van die eksistensialisme vind ons dus in die nadruk van die waardigheid van die subjek sowel daarin dat 'n kritiek van 'n sogenaamd redelike subjek in die eksistensiële filosofie implisiet teenwoordig is<sup>11</sup>.

Die indruk van 'n vrye en waardige subjek het plaaslik nie net in die filosofie nie, maar ook in die teologie diepgaande neerslag gevind (kyk Van Wyk 1994:5) Die invloed van die eksistensiële filosofie in die Hervormde Kerk het die deur geopen vir teologiese idioome wat as eksistensialisties-gedrewe beskou kan word. In die geleedere van die Hervormde Kerk geld dit waarskynlik ten beste vir die teologie van Rudolf Bultmann. Hoewel dit skynbaar nie toegegee wil word nie (ook nie deur Bultmann self nie), bestaan daar min twyfel dat Bultmann se teologie op sterkte van die eksistensiële filosofie – veral vanaf Kierkegaard na Heidegger – op dreef gekom het. Dit is ietwat problematies om (soos Pelser 1987:174) te moet aanvaar dat Bultmann in Heidegger se filosofie slegs die “regte” filosofie wou vind wat die begripsmateriaal kon verskaf waarmee uitdrukking gegee kon word aan die *Existenzverständnis* wat in die Skrif tot uitdrukking kom. Die doel van ontmitologisering is volgens Bultmann om die *Existenzverständnis* te ontsluit. Volgens Pelser (1987:174) het Bultmann die invloed of nawerking van die Heideggeriaanse eksistensialisme in hierdie program bloot as 'n “medium” beskou. Hierdie “regte” filosofie moes (bloot) die vraag stel na die sin van die eksistensie, wat nie as eksistensiële vraag nie, maar as eksistensiële-analitiese vraag wil dien na wat eksistensie oor die algemeen beteken, wetende dat die eksistensiële vraag slegs in eksistensie self beantwoord kan word (Pelser 1987:176). Tog merk Pelser (1987:164) op dat Bultmann dit as 'n onomstrede feit aanvaar het dat elke eksegetiese begripsmatigheid op die een of ander wyse van ('n) filosofie afhanklik is. Dit is daarom nie duidelik waarom nóg

---

<sup>11</sup> Maar om werklik emansiperend te kon wees, moes die eksistensiële filosofie waarskynlik méér op 'n kritiek van die (onder meer “redelike” handeling van die) subjek gefokus het. Dit is wat Habermas bedoel wanneer hy krities (primêr met Heidegger in gedagte) opmerk dat die moderne subjek nóg subjektief genoeg nóg redelik genoeg was (Habermas 1987:50). Heidegger fokus op die subjek as histories-eksistensie in die besorgdheid oor homself op grond van die bestaansgawe waarmee hy vervul is. Die subjek word gesitueer in die angs van keuseuitoefening in die niemandsland tussen die verlede en die toekoms. Die subjek word gekonfronteer met die vraag of die subjek sigself sal verloor in/aan die wêreld van wat voorhande is, sowel as met die vraag of die subjek die eie outentieke Self (*Eigentlichkeit*) sal bekom in die prysgawe van alle sekerhede en die daardeur onvoorwaardelike vry word vir die toekoms. By Heidegger tref ons egter ook vir die eerste maal in die eksistensiële filosofie 'n onsekermaakende en destabiliserende van die sentrale posisie van die subjek aan (kyk Megill 1985:34).

Pelser nóg Bultmann nie toegee dat hy diepgaande deur Heidegger *beïnvloed* is nie (kyk Beukes 1994:5). Tussen Heidegger en Bultmann het uitgebreide briefwisseling en dekadellange akademiese en vriendskaplike kontak plaasgevind waarin dit duidelik was dat die twee denkers vir mekaar hoë agting gehad het<sup>12</sup>. Heidegger voorsien Bultmann van *meer* as bloot die nodige begripsmateriaal vir die gepaste eksistensiale interpretasie van die Skrif. Bultmann sien in Heidegger se eksistensiale analise van *Dasein* die omvangrykste (hoewel profane) filosofiese daarstelling van die Nuwe-Testamentiese beskouing oor die menslike eksistensie. Die kragtige invloed van die denke van Heidegger en die eksistensiefilosofie se opvatting van die progressief-eksisterende subjek op die denke van Bultmann behoort nie onderspeel te word nie.

Die vraag is hoe dit moontlik is dat die teologie van Bultmann, waarna dikwels as “kettery” en ’n “ondergrawer” van die Christelike geloof verwys is (Pelser 1987:162), so diepgaande<sup>13</sup> en by sommiges as die gangbare teologie in die Hervormde Kerk neerslag kon vind? Die antwoord daarop het in alle waarskynlikheid te doen met die feit dat die klanke van die eksistensiefilosofie vir Hervormde teoloë glad nie vreemd is nie. Die opvatting van ’n vrywordende subjek – met *inbegrip* van ’n teologiese kritiek daarvan – het wortel geskied in die geestesgoed van die Hervormde tradisie met die werksaamheid van onder meer maar veral C K Oberholzer. Die eksistensieklink wek nie by die Hervormde teoloog weersin nie. Eerder het dié teoloog geleer om met deernis daarna te luister, die subjek met deernis gade te slaan, want dit is die idioom waarvolgens

<sup>12</sup> Ott (1993:125) dui omvangryk aan dat Bultmann vir Heidegger in Freiburg die ideale gespreksgenoot geword het en dat hulle in die wintersemester van 1923/1924 mekaar se lesings bygewoon het. Heidegger se latere en berugte institusionele betrokkenheid as rektor van die Universiteit van Freiburg by die Nazi’s se universiteitsprogram het vir ’n tydperk egter persoonlike verwydering gebring. Waar Barth en Heidegger vir mekaar selfs voor 1933 geen ooghare gehad het nie, was daar selfs na die oorlog ’n periode van intensiewe samesprekings tussen Heidegger en Bultmann (kyk Ott 1993:238). Ons kan heeltemal onproblematies aanvaar dat Bultmann sterk tematiese aansluiting by Heidegger en waarskynlik ook by die wyer korpus van die twintigste-eeuse eksistensiefilosofie gevind het.

<sup>13</sup> Afgesien van Pelser se omvangryke publikasies oor Bultmann, minstens gedurende die afgelope 20 jaar, het ook A G van Aarde moeite gedoen om self nie net omvangryk-vakwetenskaplik oor Bultmann te publiseer nie, maar die denke van Bultmann vir die Hervormde Kerk toeganklik en verstaanbaar te stel, juis vanuit die oortuiging dat ons hier met ’n fenomenale eksposisie van twintigste-eeuse eksegesi te make het (kyk veral Van Aarde 1993e; 1994a-b). Nagraadse studente in Nuwe-Testamentiese Wetenskap aan die Fakulteit Teologie (Afd A) vertoon bykans konsekwent ’n geïnteresseerdheid in Bultmann. Die mees onlangse voorbeeld hiervan is die proefskrif van G J Malan 1998: ’n Herwaardering van Rudolf Bultmann se ontmitologiseringsprogram in die lig van die kennisosiologie: Die “dag van die Here” in 2 Petrus as voorbeeld, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie (A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van Prof dr A G van Aarde.

Oberholzer die eksistensiefilosofie gedoseer en as 'n lewensstyl bedryf het. 'n Mens sou met reg kon vra of die Bultmanniaanse teologie in die Hervormde Kerk werklik op dreef sou kon kom sonder hierdie filosofies-idiomatiese voorgeskiedenis. Boonop moet die redekritiese moment onderliggend hieraan beklemtoon word. Bultmann volstaan nie met die konvensie van Skrifhantering soos aan hom oorgelewer nie, maar kritiseer daardie konvensie deur hom oop te stel vir hernieude interpretasie, dit is 'n selfkritiese en daarom 'n redekritiese interpretasie.

Wanneer ons die bydraes van Rautenbach, Dreyer en Oberholzer herwaardeer, raak ons bewus van 'n Kantiaanse meesternarratief wat ook uiteindelik plaaslik in die Hervormde Kerk in die dosering en praktisering van die eksistensiefilosofie eerbiedig sou word. Ons kom bykans dadelik onder die indruk van "bestendinging". Dit wat deur sommige as wesensvreemd aan die teologie beskou word, kry tog hier 'n stem, selfs 'n sterk stem, 'n teenwoordigheid van didaktiese voeding en beïnvloeding. Die invloed wat Kant op die denke van aanvanklik Rautenbach en, na hom, veral op die denke van Oberholzer en Dreyer uitgeoefen het, was van diepgaande aard. Filosofie soos wat dit in die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria beoefen is, het volgens Dreyer daarom teen dieselfde agtergrond beweeg en in dieselfde "soort klimaat" gedy as die teologie, veral dié teologie wat in die Fakulteit Teologie (Afd A) aan die Universiteit van Pretoria beoefen is (Dreyer 1989:348). Volgens Dreyer kon die inhoud van wat studente in filosofie geleer het, "maar baie meer nog die geestelike vorming en denkdissipline wat hulle ontvang het", nie "anders as om van betekenis vir teologiese opleiding te gewees het nie" (Dreyer 1989:348). Daar is nooit teologie in die Departement Wysbegeerte vanouds gedoseer nie. Net so is daar nooit gepoog om tot 'n Hervormde variant van die sogenaamde "Christelike wysbegeerte" te kom nie. Wat daar wel was, was 'n gemeenskaplike agtergrond, 'n geestesklimaat en filosofiese gerigtheid wat "nie net tot voordeel van die teologiese opleiding gestrek het nie, maar ook noodsaaklik daarvoor was" (Dreyer 1989:348).

Hierdie drie geleerdes het daarom afsonderlik en gesamentlik die tipies-Kantiaanse oortuiging gedeel dat (moderne) filosofie en teologie duidelik van mekaar onderskeie moes bly. Filosofie moes vorm en mondeer. Maar die taal van filosofie en teologie kan nie gelyktydig gepraat word nie. Die selfgenoegsame benepenheid waarmee die moderne filosofie die waarheidsvraag vra (en beantwoord), maak enige filosofiese



teologie ondenkbaar, net soos wat 'n teologiese filosofie geen plek kan hê in die ultragedissiplineerde werksruimtes van die moderne filosofie nie. Om filosofies te mondeer en op te voed was die onderneming; om filosofiese teoloë te kweek, nie die bedoeling nie. Rautenbach, Dreyer en Oberholzer wou bestendig, nie vermeng nie. Hierdie geleerdes het geen filosofie ná moderniteit geken nie, geen alternatief gehad nie en sou ook nie vir 'n alternatief soek nie. Moderne filosofie en moderne teologie kon vanweë die redefundamentalistiese aard van die moderne filosofie en belydenis-fundamentalistiese aard van die moderne teologie (as reaksie op eersgenoemde) eenvoudig nie vermeng word nie. Die "Hervormde bestendinging" van die spanning tussen filosofie en teologie was op hierdie dubbelsnydende fundamentalisme geskoei. Die redefundamentalisme van die moderne filosofie het in verhouding tot teologie 'n nugtere en saaklike bestendinging genoodsaak. Dit het hierdie drie geleerdes met welslae vermag.

## 5. DIE REDEKRITIESE AANSPRAKE VAN POST-MODERNITEIT EN DIE PAD VORENTOE

Wat op hierdie stadium reeds duidelik behoort te wees, is dat filosofie nie in die kerk en in die teologie geïgnoreer kon word nie. Blootstelling aan en verantwoording ten opsigte van aanvanklik die moderne filosofie was ook in die Hervormde Kerk en die gangbare teologie in die Hervormde Kerk onvermydelik. By elkeen van die prominente denkers in moderniteit het daar 'n wending gekom wat nie net die geesteswetenskappe en filosofie self telkens tot introspektiewe verantwoording gedaag het nie, maar ook die teologie telkens met die implikasies daarvan gekonfronteer het. Dit geld in die besonder vir Kant, Hegel en Kierkegaard, maar ook vir die moderne tradisie daarna. Teologie moes hierdie wendinge op 'n manier hanteer. Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk het verstandig gekies om hierdie spanning eerder te bestendig, as om dit te ignoreer<sup>14</sup>. Hierdie bestendinging kan aangetoon word as 'n tipies Hervormde kwaliteit, juis wanneer

---

<sup>14</sup> Geselekteerde standpunte wat oor die verhouding tussen teologie en filosofie gedurende die eerste helfte van die negentigerdekade in beide *Die Hervormer* en *Hervormde Teologiese Studies* gedien het, word nou die geleentheid gebied om weer aan die orde te kom. Daar is 'n bepaalde rasionaal hieragter. Enersyds bestaan 'n sterk moontlikheid dat die vrugbare gesprek in die Hervormde Kerk oor die verhouding teologie-filosofie gedurende die negentigerjare in vergetelheid sal verval as dit nie op 'n wyse krities geresumeer en van 'n analitiese forum onafhanklik van die onderskeie standpunte voorsien word nie. Andersyds is die kwaliteit van hierdie gesprek nog op geen stadium krities geëvalueer nie.

die ingesteldheid van nabye teologiese groeperinge hieromtrent in aanmerking geneem word.

Gereformeerde teologie beskou filosofie in laat-skolastiese en uiteindelik in moderne gedaante as die gevaarlike en immanente teenhanger van teologie. Tendense, ontwikkeling en klemtone in die moderne en laat-moderne filosofie word deur die Gereformeerde teologie eenvoudig geïgnoreer. Daar word voortgeleef en voortgewerk asof die filosofiese diskoers glad nie bestaan nie, of andersins word skerp daarteen gewaarsku en onder die (ironies-) ideologiese dekmantel van “Christelike wetenskap” of “Reformatoriese filosofie” (met fundamentele verwysing na Stoker, Vollenhoven en Dooyeweerd) ’n skerp afgrensing van stapel gestuur. Vergelyk ’n mens hierby die tipiese marginalisering van onder meer die Kaapse filosoof Johan Degenaar binne die geleedere van die Nederduitse Gereformeerde Kerk gedurende die sestigerjare, is dit duidelik dat daar in hierdie geleedere ’n neiging was om filosofiese inspraak eerder te marginaliseer as om met ontwikkelinge vanuit die filosofie in die reïne te probeer kom (kyk Duvenage 1998a:10). Wanneer die moeite gedoen word om na te gaan in watter mate daar selfs net oorhoofs kennis geneem word van verwickelinge in filosofie en die effek daarop in die kerk en teologie in die kerklike en vakwetenskaplike tydskrifte van hierdie groeperinge, is dit duidelik dat filosofie nouliks indien enigsins figureer<sup>15</sup>. Die stemme wat binne hierdie geleedere filosofies wel krities en betekenisvol figureer, kan as kerklik-onafhanklik beskryf word.

Hierteenoor staan die Nederduitsch Hervormde Kerk ten opsigte van filosofiese inspraak veel meer ontvanklik. Dit sou trouens beweer kon word dat geen kerk en teologie hier te lande *bewustelik* soveel geduld met laat-Westerse filosofie beoefen as juis die Hervormde Kerk nie. Neem ’n mens die hoë frekwensie van harde kern-filosofiese

---

<sup>15</sup> Nie ’n enkele uitgawe van die *Die Kerkbode*, sover vasgestel kon word, verder met uitsondering van slegs enkele publikasies in *NGTT* die afgelope 15 jaar, bevat artikels wat as harde kern-filosofie beskryf kan word nie. Formele publikasies van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika gee aan sekulêre of “profane” filosofie uiteraard *geen* aandag nie, sou “Reformatoriese filosofie en “Christelike wetenskap” dan enigsins anders as sekulêr, minstens immanent, kon wees. In hierdie verband kan onder andere verwys word na L F Schulze, “n gerespekteerde Gereformeerde teoloog, se direkte afwysing van die aansprake van die eietydse filosofie: “Die kulturele disintegrasië van die Weste *versand* ten slotte in die postmodernisme met sy pluralisme en radikale relativisme ... die enigste uitweg uit die impasse is ’n Archimedespunt *buite* die wêreld” (Schulze 1995:19, my kursivering). In ’n ander uitgawe van *In die Skriflig* (28/3: 368) beweer Schulze: “Die klakkelose navolging van ... metodes en teorieë van ander vakwetenskappe ... kan slegs lei tot ’n horisontale antroposentrisme ... of tot ’n *heillose* relativisering van die teks in sogenaamde postmodernistiese sin”.

bydraes wat die afgelope twee dekades gepubliseer is in *Hervormde Teologiese Studies* en selfs *Die Hervormer* (veral in die intensiewe periode 1990-1996) in ag, is dit duidelik dat die Hervormde Kerk erns en bemoeienis maak met dit wat sigself aan die kontemporêre filosofiese front afspeel. Die rede vir hierdie ontvanklikheid is tweeledig. Enerysds het dit te doen met die soort teologie wat as gangbaar geag kan word in die Hervormde Kerk, wat hetsy vanuit die konfessionele-, etiese- of dialektiese tradisielyne sterk sisteemkritiese en kultuurkritiese gerigthede vertoon (vgl Beukes 2000:3-14). Andersyds bestaan 'n oorweging wat te doen het met die rol wat gesaghebbende figure in die Hervormde Kerk in die bewustelike bestendinging van die verhouding tussen teologie en filosofie gespeel het. Hier tree die werksaamhede van C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer weer op die voorgrond. Hierdie drie geleerdes se bydrae in die aanvanklike bestendinging van die spanningsvolle verhouding tussen teologie en filosofie in die Hervormde Kerk was, om dit nou weer te sê, van onskatbare waarde.

Neem ons nou hiervandaan die eietydse gesprek oor die teologiese "eie-aardigheid" (vgl Oberholzer 1993:871) van die Hervormde Kerk in ag, wil dit op hierdie stadium reeds voorkom of die gangbare teologie in die Hervormde Kerk, by alles wat reeds die afgelope jare daarvoor gesê is, 'n uitsonderlike, aanduibare en relatief eiesoortige kenmerk vertoon, naamlik 'n openheid vir gesprek met en die onproblematiese saambestaan met sekulêre filosofie aan die universiteit. Natuurlik het dit aanvanklik nie beteken dat die een in die ander sou opgaan of dat die institusionele outoriteit, hetsy kerklik of universitêr, van een of albei hierdeur gekompromiteer is nie. Dit beteken eerder dat daar 'n Kantiaanse neerslag van bewustelike ontvanklikheid vir filosofiese diskussie in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk bestaan het – en steeds bestaan – wat in kontras staan tot selfs nabye teologiese groeperinge se benadering tot dieselfde saak. Hierdie Hervormde eie-aardigheid het gegeld met betrekking tot die spanningsvolle verhouding teologie-*moderne* filosofie, soos wat dit in die lewe van die Hervormde Kerk bestendig is. Dit geld vandag nog so.

'n Mens moet egter aanvaar dat hierdie bestendigde toestand, gedetermineer deur Rautenbach, Oberholzer en Dreyer se oorwegend Kantiaanse meesternarratief, nie ongeaffekteerd bly voortbestaan het met die koms van die redekritiese aansprake van post-moderniteit nie. Gedurende die eerste jare van die negentigerdekade het dit juis duidelik geword dat bostaande vrugbare bestendinging van die spanning tussen teologie en mo-

derne filosofie problematies geword het, omdat filosofie sigself problematies geword het. Filosofie het verander en daarom het die relasies waarbinne dit gestaan het, verander. Boonop moes die gangbare teologie in die Hervormde Kerk nog ondertussen rekening hou met veranderings en verskuiwings in aksent in eie (teologiese) geleedere. In die vroeë negentigerjare het bepaalde dosente aan die Fakulteit Teologie (Afd A) aan die Universiteit van Pretoria met sorg kennis begin neem van die radikale verandering in waarheidsopvatting in die filosofie, wat vir hulle aanvanklik duidelik moes geblyk het in die afswakking van die strukturalisme, wat as literêr-teoretiese greep gedurende die tagtigerdekade aan die teologiese fakulteite in Pretoria die botoon gevoer het. Die volgende sprong (dit is, vanaf "post-strukturalisme" na "post-moderniteit") was bykans vanselfsprekend, trouens onafwendbaar. Presies so het dit in Frankryk in die vroeë sestigerjare gebeur. A G van Aarde, professor in Nuwe-Testamentiese Wetenskap, het sentraal gestaan in wat terugskouend as 'n intellektuele wending in die Hervormde Kerk beskou kan word. Hy was die eerste om te besef dat gesprekke tussen teologie en filosofie dringend gefasiliteer moes word om misverstande te voorkom. Hy het in 1989 reeds begin met die aanbied van 'n jaarlikse simposium tussen teologie en filosofie, wat later deur die Sentrum vir Teologiese Navorsing en Toerusting georganiseer is en telkens met merkbare resultate afgehandel kon word<sup>16</sup>.

In *Die Hervormer* het daar in die vroeë negentigerjare met reëlmaat kort artikels en bydraes oor die post-moderne projek begin verskyn (waaronder 'n reeks toeganklike en sober bydraes deur Van Aarde self [vgl Van Aarde 1993a-e, 1994a-c]), omdat die vermoede sterk begin groei het dat dit 'n intellektuele tydsgees is waarvoor die Hervormde Kerk sigself sou moes verantwoord. Dit strek die destydse redakteur van *Die Hervormer*, D J C van Wyk sr, tot eer dat hy die post-moderne projek nie sonder meer met 'n intellektuele modegier verwar het nie. Ook hy het die erns van 'n veranderde

---

<sup>16</sup> Uit publikasies gedurende die volgende jare het dit duidelik geword dat ook ander prominente Hervormde teoloë reeds van moderniteit afstand begin neem het. Dit was aan die begin van die dekade reeds en later toenemend aantoonbaar in die werk van onder meer A P B Breytenbach, J A Loader, P B Boshoff, J Buitendag en P van Staden. Ook 'n praktiese teoloog soos T F J Dreyer het die erns van die saak ingesien en voluit en konstruktief aan die debat deelgeneem. Die sosiologiese benadering tot die ontsluiting van tekste – dus, uit en uit 'interdisiplinêre, filosofies-sensitiewe benadering – het in hierdie tyd in Van Aarde en ook in sy nagraadse studente se werk onverbloemde post-moderne tendense begin vertoon. Van Aarde se interesse in hermeneutiek, kultuurkritiek en wetenskapsfilosofie het hierdie tendense selfs duideliker begin dring en omlin as wat met sy intrede in die laat tagtigerjare, toe reeds aanduibaar, die geval was.

waarheidsbegrip besef en, alhoewel hy hom skerp en konsekwent teen die relativering van die waarheidsbegrip uitgespreek het, die noodsaaklikheid van gesprek daaromtrent aangemoedig. Daarom het hy *Die Hervormer* as diskoersforum ingespan om voorlopige antwoorde op moeilike vrae te probeer kry. Oor minstens die volgende sake moes klaarheid<sup>17</sup> gekry word: Wat die effek van die verandering in waarheidsopvatting in die moderne filosofie op die dialektiese teologie – wat met 'n moderne (volgens post-moderniteit verworde) wordingsbegrip werk – sou wees, wat die effek van hierdie verandering op teksresepsie in die algemeen sou wees (dus ook op Skrifbeskouing en belydenisbeskouing), hoe die verhoudings wetenskap en geloof en wetenskap en teologie hierdeur geraak word, of 'n verskuiwing in die teologie hierdeur geïnisieer is of kan word en hoe die verhoudings tussen teologie en estetika (kerk en kuns) en kerk en kultuur geraak sou word.

Dit was, om die minste te sê, 'n geweldige opgaaf. Dit sou die Hervormde Kerk en teologie lank neem om selfs net die inleidingsvrae tot hierdie probleemstellings te formuleer. In die uitgawes van *Die Hervormer* vanaf minstens 1 Februarie 1994 het die frustrasie wat sommige teoloë hiermee gehad het, egter tot breekpunt gekom. Ongemaklike frases soos “verknegting aan filosofie”, “dienstigtheid aan heersende filosofieë van die dag”, “verskuiwings in teologie” en “paradigmaverskuiwing” is los en vas in korrespondensie en artikels gebruik. Oor die spektrum van “ortodoksie” en “vrysinnigheid” heen het standpunte gewissel vanaf pleidooie vir min of meer die totale herkerstening van die Hervormde Kerk tot die oortuiging dat “Hervormde teologie 'n filosofiese teologie” geword het en dat “die teologie in die post-moderne tyd 'n filosofiese teologie” moet wees<sup>18</sup>. Midde hierdie uiterstes het 'n hewige meningsverskil in

---

<sup>17</sup> Hierdie temas is by uitstek geïnisieer deur die Bybelwetenskaplikes A G van Aarde (vgl bv Van Aarde 1995a:16-17, 1995b:47-50) en G M M Pelsler (vgl bv Pelsler 1989:449-450)

<sup>18</sup> Neem byvoorbeeld kennis van die laaste paragrawe in die *Eietydse Getuienis* wat na “bekering” en “heidense weë” verwys. Vergelyk ook Pont (1994). Kyk daarteenoor Van Wyk (1994) en Beukes (1994).

belydenisopvatting gewoed, wat uiteindelik neerslag gevind het in 'n eksplisiete belydenisstryd, 'n "eietydse getuienis" en uitermatige onrustigheid in die Hervormde Kerk<sup>19</sup>.

Waarmee het hierdie onrustigheid, die strydgesprekke en belydenisstryd van die negentigerjare, die Hervormde Kerk en teologie in verhouding tot filosofie gelaat? Dit was in minstens vier opsigte 'n belangrike debat en 'n tyd waarna ons moontlik eendag in nugtere en saaklike terme sal kan terugverwys as 'n intellektuele bloeitydperk in die lewe van die Hervormde Kerk. Want eerstens het hierdie debat die Hervormde Kerk en teologie gedwing om weer na te dink oor die verhouding tussen teologie en filosofie en wat die grondslae van hierdie verhouding in die Hervormde tradisie behels. Daardeur is nadenke oor Hervormde identiteit en etos gestimuleer. Tweedens het hierdie debat die Hervormde Kerk en teologie gedwing om tydig kennis te neem en rekenskap te gee van post-moderniteit en die effek wat dit op die Hervormde Kerk en teologie sou hê. Derdens het hierdie debat filosofie, in moderne en post-moderne gedaante, gedwing om genuanseerd om te gaan met eie aansprake. Daar is ook 'n vierde winspunt. Dit het moontlik geword om die perspektiewe oor die verhouding teologie-filosofie te koppel aan en in genuanseerde sin te herlei na drie aanduibare strategieë om die selfopgelegde "nuwe dilemma" met filosofie te hanteer, wat verteenwoordig word deur teoloë en filosowe oor vier generasies<sup>20</sup> heen:

- Die eerste strategie was om die bekende en bestendige verhouding tussen teologie en filosofie in die moderne tyd te koester en te handhaaf. Dit het neergekom op die instandhouding van C H Rautenbach se meesternarratief en P S Dreyer se Kantiaanse eksponering daarvan. Dit was vanselfsprekend die

---

<sup>19</sup> Hierdie konflik het vele oorspronge en uitspruite gehad. Natuurlik was daar uit en uit intrateologiese spanninge wat uitgeklaar moes word, maar daar was ook die hardnekkige vraag na die post-moderne filosofie se relativering van die objektiewe waarheidsbegrip. Dit was ongesegde deel van die konflik en het deel daarvan gebly. Die belydeniskonflik was dus ook 'n konflik van moderniteit met post-moderniteit; van objektiewe en fundamentalistiese teks- en waarheidsopvattinge teenoor relativerende en relasionele teks- en waarheidsopvattinge. Die konflik was egter ook die gevolg van die versteuring van die moderne bestending van die spanning tussen teologie en filosofie en die post-moderne destabilisering van daardie bestending.

<sup>20</sup> Proff P S Dreyer, J P Oberholzer, A D Pont en F J van Zyl was reeds geruime tyd geëmeriteerd met die aanvang van die debat. Daarom het die debat skerpsinnige en insiggewende standpunte vanuit die teologie en filosofie van regoor minstens die afgelope vier dekades bestryk. Bloot in dié opsig was hierdie debat reeds waardevol.

mees voorhande en veiligste opsie. Ons tref hierdie strategie aan by die ouer geslag filosowe wat verteenwoordig is deur P S Dreyer en die ouer geslag teoloë wat verteenwoordig is deur onder meer F J van Zyl en A D Pont.

- Die tweede strategie het 'n versigtige bereidwilligheid tot verkenning van die effek van post-moderniteit op kerk en teologie behels, gekenmerk deur 'n sobere moderniteitskritiek en 'n aanduibare afstandname van moderniteit. Hieronder tel prominente teoloë van die huidige geslag, waaronder A P B Breytenbach, G M M Pelser, T F J Dreyer en P J van der Merwe.
- Die derde strategie het 'n onbetwisbare post-moderne gerigtheid gekonstitueer: hieronder tel in die besonder A G van Aarde en G M J van Wyk as vanuit die huidige en C J Beukes as vanuit die jongste geslag. Die derde strategie is gekenmerk deur 'n aanduibare affiniteit vir 'n "negatief-dialektiese teologie" (Beukes 2000:72ev) en is deurlopend gerugsteun deur 'n filosofiese redekritiek van die moderne.

Onder die eksponente van die eerste strategie het D J C van Wyk (sr) waarskynlik as toemalige redakteur van *Die Hervormer* en Voorsitter van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering die mees onmiddellike geleentheid tot die publikasie van sy oorwegings geniet. Natuurlik was dit dan in 'n gereduseerd-persoonlike, eerder as in 'n joernalistieke hoedanigheid. Hy het sy standpunte later meer geformaliseerd in *Hervormde Teologiese Studies* laat dien (kyk Van Wyk 1998, 1999). Tot Van Wyk se krediet kan vermeld word dat hy 'n wakker en sensitiewe oog vir gebeure in die Hervormde Kerk en teologie geopenbaar het. Hy het diegene wat van hom verskil het, ook nie die geleentheid tot gesprek en publikasie misgun nie. 'n Mens moet ook aanvaar dat die verantwoordelikheid vir kerkleiding swaar op hom gerus het en dat hy ook vanuit daardie hoek wou reageer. Dit was egter sedert die begin van 1993 duidelik dat hy bekommerd, selfs ongemaklik was met bepaalde tendense in die Hervormde Kerk en teologie wat hy dikwels in skerp taal afgewys het. Van Wyk spreek hom reeds in *Die Hervormer* van 15 Augustus 1993 ten gunste van 'n "dwingende maar interessante teologiese debat en

onderskeidings” uit en merk bekommerd op dat daar ’n opvallende spanning tussen “eksperimentele teologie” en “ortodoksie in die sin van ’n streng-gelowige, regsinnige, nougesette vashou aan die leer van die (Hervormde) Kerk” bestaan. Hy pleit voorts vir “vryheid in verantwoordelikheid” van beide kante (p 4). In *Die Hervormer* van 15 Junie 1993 gaan Van Wyk dit vooraf deur te vra of die eietydse teologie besig is om “ou waarhede nuut te maak”, of besig is om “nuwe waarhede” – ’n “ander evangelie” te ontwerp (p 4). In *Die Hervormer* van 15 September 1993 word dit duidelik dat ’n konfrontasie besig is om momentum te kry. Enersyds spreek Van Wyk waardering uit vir bepaalde aksente vanuit die dialektiese teologie, andersyds gee hy blyke van kommer oor die “gelykskakeling van ortodoksie en konfessionele teologie” en sy indruk dat “modernisme” as “dwaalleer” onder die dekmantel van verdraagsaamheid in die Hervormde Kerk vaar (p 4). Dit is hier duidelik dat Van Wyk post-moderniteit as ’n vorm van neo- of ultra-modernisme beskou, wat hom daartoe bring om standpunt in te neem ten gunste van ’n teologie wat hiervan skerp afgegrensd wil staan. Van Wyk lewer opvolgend nogtans ’n pleidooi vir “opbouwende” debat en herhaal sy kommer dat konfessionele teologie met konfessionalisme verwar en met ortodoksie gelykgestel word, terwyl “kontemporêre teologie” volgens hom die indruk van kleinserigheid in die debat laat (*Die Hervormer* 1 Oktober 1993:1, 4). Hierdie was egter net ’n voorspel tot die beswaar waartoe dit uiteindelik sou lei, naamlik na die groeiende en toenemend intieme verhouding tussen teologie en filosofie, soos tot wending gebring in die Hervormde Kerk deur veral A G van Aarde se verdiskontering van grepe uit die post-moderne kultuur- en redekritiek. In *Die Hervormer* van 15 Januarie 1994 (p 4) vra Van Wyk, as redakteur en as voorsitter van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, prontuit of kontemporêre teologieë nog met teologie (soos Van Wyk dit verstaan) te make het, of met ’n “deur die filosofie verknegte teologie”. Direk daarna word die volgende problematiese stelling gemaak: “En ons mag nie ter wille van die geleerde teologiese geselskap waarin ons graag in ons land en die wêreld wil bly verkeer, daarvoor terugdeins om teen gevaarlike afwykings te protesteer nie”. Die verandering in die verhouding teologie-filosofie word nou sonder meer as ’n “gevaarlike afwyking” getipeer en ’n interesse daarin as burgerlik en pretensieus aangedui.



Hierop het C J Beukes (1994) gereageer met 'n skrywe wat gepubliseer is onder die opskrif "Hervormde Teologie is filosofiese teologie". 'n Vollediger opskrif sou egter kon lui: *Hervormde Teologie is filosofiese teologie omdat geen teologie onfilosofies is nie*. Met hierdie skrywe is gepoog om vier sake onder die aandag van *Die Hervormer* te bring:

- In die eerste plek, dat alle teologieë, vergange en eietyds, mensewerk is en as sodanig van (filosofiese en ideologiese) vooronderstellings deurtrokke is;
- In die tweede plek, dat teologieë ons méér van die handelende teoloog (as subjek) vertel as wat dit ons van God (hetsy voortvarend as "objek van kennis" of "eties" as "mede-subjek") vertel (teologie pretendeer dus om oor God te praat maar praat eintlik oor sigself);
- In die derde plek, dat dit in die post-moderne tyd in redekritiese en sisteemkritiese sin onmoontlik geword het om filosofie en teologie van mekaar te skei en dat ook die resepsie van vergange teologieë hierdeur geraak word;
- Laastens, dat dialektiek se aansig in die post-moderne tyd verander het van 'n Hegeliaans-geslote na 'n oop, of, na Adorno, 'n "negatiewe" dialektiek.

Van Wyk kon as redakteur van die amptelike mondstuk van die Hervormde Kerk waarskynlik skerper en verontwaardiger gereageer het. Hy beskuldig Beukes nietemin publiek van 'n "mistasting" en span opvolgend 'n ekserp vanuit 'n artikel van F J van Zyl (1978) in, waarin die Barthiaanse opvatting van die verhouding tussen teologie en filosofie skerp van die Tillichiaanse opvatting afgegrens word, om sy afwysing van die stemming van die skrywe te rugsteun. Die probleem is egter dat Beukes in die skrywe juis te velde getrek het teen die Hegeliaans-geïnspireerde en geslote dialektiek van moderniteit soos wat ons dit by Barth aantref, terwyl die naam van Tillich om bewustelike oorwegings glad nie in die skrywe voorkom nie. Met die publikasie van hierdie skrywe het dit in elk geval duidelik geword dat daar ernstige meningsverskille ontstaan het oor die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk. Van Wyk is egter korrek wanneer hy daar opmerk dat F J van Zyl, emeritus professor in Godsdienswetenskap, vir dekades lank, maar dan vanuit die

*teologie*, die toon aangegee het in die (Hervormde Kerk se) verstaan van die verhouding tussen teologie en filosofie. Van Zyl se leiding in hierdie verband was Barthiaans geïnspireerd. Van Zyl (1978:634ev) maak dit via Barth duidelik dat die eerste waarvoor geskerm moet word, die subordinasie van teologie aan filosofie is. As die teoloog in sy of haar teologiebeoefening die dinkweg van die filosoof volg, word hy of sy “valse teoloog”.

Die teoloog kan volgens Van Zyl nooit openlik of bedek ook filosoof wees nie. Die teoloog kan wel besig wees met filosofie, maar nie filosoof wórd nie. Filosofie is vir die teoloog hoogstens “versoeking”. Tillich word tereg deur Van Zyl (1978:636ev) uitgewys as ’n teoloog waar filosofie onderwerpense status verkry en die teologie gesubordineer of onderwerp word. Dit is *presies* die rede waarom geen post-moderne denker ’n beroep ter ondersteuning op Tillich sal doen nie. Tillich is nog meer modern en in ’n groter mate opgeneem in instrumentele rasionaliteit as Barth. Die filosofiese rede word by Tillich opsigtelik onderwerpend ingespan. Van Zyl self gee ook nie rekenskap van die *soort* dialektiek wat ons by Barth aantref nie. Hy sou waarskynlik ook nie toegee dat daar by Barth self eksplisiete filosofiese vooronderstellings werksaam was nie, eenvoudig omdat Barth self – as ’n kind van moderniteit en juis vanuit sy aanveging van die nawerking van die moderne rede in die teologie – dit sou ontken. Die trant van Van Zyl se pleidooi kon net sowel deur P S Dreyer gelewer gewees het, maar dan vanuit Kantiaanse hoek. Van Zyl en Dreyer staan as onderskeidelik teoloog en filosoof van moderniteit bykans parallel in hierdie oorweging. Soos vroeër opgemerk, beskou Dreyer – hoewel nie om presies dieselfde redes nie – die “tale” van filosofie en teologie as onversoenbaar.

A D Pont (Pont 1994), emeritus professor in Kerkgeskiedenis, reageer hierop in ’n artikel getitel “Ondubbelsinnig nee vir filosofiese teologie” binne dieselfde kritiese bane as Van Zyl. Pont sien tereg in dat dit ’n “veelkantige” saak is en dat die vooronderstellings waarmee gewerk word, beslissend kan wees vir enige stellingname in die debat oor die verhouding tussen teologie en filosofie. Pont benader die saak, soos wat ’n mens dit van ’n kerkhistorikus van sy statuur kan verwag, bykans dadelik vanuit historiese perspektief. Hy dui aan dat nóg Paulus (teenoor Aristoteles), nóg Luther (teenoor Thomas van Aquinas) ontvanklik gestaan het vir die pleidooi dat (’n) teologie uit en uit

deur filosofiese vooronderstellings bepaal word. Nóg Paulus nóg Luther sou dus aan hulle eie denkraamwerke of paradigmas gedink het as filosofies-bepaalde of minstens mede-bepaalde gegewes. Pont (1994:5) maak ook van die geleentheid gebruik om die konfessionele teologie se posisie teenoor die aansprake van 'n "filosofiese teologie" as selfgenoegsaam te bestendig ("... hiervoor het die teologie nie die filosofie nodig nie ..."). Maar ook Pont kies om verby die sentrale moment in Beukes se betoog te beweeg, naamlik dat daar nie (langer, of in die post-moderne tyd) iets soos 'n onfilosofiese teoloog of onfilosofiese teologie kan bestaan nie en dat ook die selfgenoegsame pretensie van "onfilosofies-wees" en "suiwer teologies-wees" ten diepste gelaai is met filosofiese vooronderstellings.

Dit is egter belangrik om in te sien en te benadruk dat denkers soos Van Zyl en Pont nie noodwendig afwysend en skerp afgegrensd wil staan teenoor filosofie nie. Dit is juis waarom filosofie "versoeking" bly. Hierdie denkers is kinders van moderniteit. Hulle dink enersyds vanuit die moderne (en tog terselfdertyd modernkritiese) teologie van onder meer Barth en andersyds, hoewel met kritiese voorbehoude, in aansluiting by die parameters van Rautenbach se meesternarratief en Dreyer se Kantiaanse eksponering daarvan. Alhoewel filosofie en teologie as wedersyds selfgenoegsame teenoorstaandes geponeer word en beide filosofie en teologie hiermee tot hulle eie ensiklopediese werksruimtes beperk word, het die teologie steeds met belangstelling kennis geneem van wat op die filosofiese front voltrek het, terwyl die filosofie steeds met insig kennis wou neem van tendense in die teologie. Reeds dit dui op 'n bestendige verhouding tussen teologie en filosofie, wat van 'n ander benadering as 'n ignorerende of marginaliserende ingesteldheid getuig.

Die tweede strategie wat bewustelik of onbewustelik aangelê is om hierdie saak te hanteer, wou versigtig kennis neem en internaliseer in stede daarvan om teologie en filosofie op modernistiese wyse as wedersyds selfgenoegsame teenoorstaandes te bly poneer. T F J Dreyer, professor in Praktiese Teologie, reageer met 'n artikel getiteld "Postmoderniteit – 'n opwindende risiko" in veel meer besadigde en ontvanklike terme as die eksponente van die eerste strategie. Dreyer (1994:5) beskou die gesprek wat hieroor van die grond af gekom het, as "waardevol" en "opwindend". Die post-moderne denke bied naamlik aan die Hervormde Kerk en teologie die ruimte en die "legitimiteit" om die

die vooronderstellings te poneer. Dit bevry die teologie van die pretensie om finale en afdoende uitsprake oor God te maak en dit bring ons onder die indruk dat ons slegs analogies of metafores oor God kan praat. Volgens Dreyer (1994:5) is die opwinding vir die teologie juis daarin te vind dat die teologie hierdie begrippe moet oorweeg en teologiese inhoud daaraan sal moet gee. Hy beroep hom egter, in 'n poging om nie self as "post-modern" verstaan te word nie, bykans dadelik op 'n (ietwat problematiese [kyk Van Aarde 1995a:19]) uiteensetting van die "probleme" wat vanuit Schleiermacher se klem op die ervaring na vore tree en 'n pleidooi dat Barth se kritiek "deeglik verreken" moet word. Dit is egter nie moontlik om Barth se kritiek oor hierdie saak te verreken nie, omdat Barth en sy eksponente as draers van die vaandel van dialekties-geslote moderniteit eenvoudig nie oop is of oop genoeg wil wees om hieroor verreken te word nie. Dreyer waarsku ook teen die "kritieklose akkommodering" van die post-moderne paradigma. Hy neem egter nie in ag nie dat die post-moderne filosofie in die eerste instansie redekritiese en daarom selfkritiese filosofie is wat in hierdie verband self 'n intrinsieke waarborg verskaf. Of 'n mens sou daaruit moet aflei dat Dreyer tog ten einde laaste die teologie teen enige vorm van kritiek, ook selfkritiek, wil immuniseer (vgl Van Wyk 1994:5)? Nietemin is daar by Dreyer 'n groter ontvanklikheid vir deelname aan hierdie gesprek en vir verdere verkenning van hierdie aangeleentheid te bespeur as by die eksponente van die eerste strategie.

Noú by T F J Dreyer se betoeg sny ook die latere bydrae van A P B Breytenbach, professor in Ou-Testamentiese Wetenskap, aan. Breytenbach het op hierdie stadium aanduibaar met waardering kennis geneem van die kritiese aansprake van post-moderneiteit. In 'n artikel wat spruit vanuit 'n opdrag aan die Dosentevergadering om die waarheidskwaliteit van die belydenis te ondersoek, stuur Breytenbach vanuit veral eietydse literatuurwetenskaplike perspektiewe, met klem op die teorieë van die post-moderne filosofe Lyotard en Derrida, 'n kritiek op die posisie van meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanonisering in die teologiseringsproses van stapel (Breytenbach 1997:1161-1162; vgl Breytenbach 1999:180-181). Hy konkludeer dat die aard van die proses wat op kanonisering uitloop, inhou dat daar onvermydelik inhoudelike spanning en teëspraak in gekanoniseerde tekste sal wees. 'n Wesenlike vraag is vir Breytenbach of teologiesing daarop gerig is om God in te trek in diens van "die eie belang"

(Breytenbach 1997:1183). Teologisering kan volgens Breytenbach (1997:1183) dus voorspelbaar en problematies uitloop op 'n magspel waardeur eie oortuigings gelegitmeer, opposisie gemarginaliseer en God se soewereiniteit ingeperk word: "Wie met verantwoordelikheid wil teologiseer, moet altyd besonder bedag wees op meester-narratiewe wat pretendeer om universele verstaanwaarhede te wees...Enige vorm van ortodoksie wat die illusie skep van harmonie en 'n organiese geheel, (kan) nie meer gehandhaaf word nie ...". Anders gesê: die selfgenoegsame pretensie van "suiwer teologie", dat dit "onfilosofies" is of wil wees, is in gedrang. Ons het by Breytenbach al ver gevorder vanaf die oortuiging van 'n "suiwer" of onfilosofiese teologie na 'n teologie wat minstens toegee dat die post-moderne redekritiek van direkte en diepsnydende betekenis is in die verstaan van teks, kerk en wêreld, en daarmee ook hulle onderlinge *relasies*.

Ook F J van Zyl se opvolger – P J van der Merwe, professor in Godsdienswetenskap – kom in uitspraak oor die verhouding tussen teologie en filosofie veel meer getemperd as sy voorganger voor. Hoewel Van der Merwe (1994:5, 8) homself teologies op dieselfde baan as Van Zyl plaas, is daar by hom in die oorweging van die verhouding tussen teologie en filosofie aanduibaar 'n sensitiwiteit vir die post-moderne redekritiek en die blootlegging van magsdiskoerse wat skuilgaan onder die pretensie dat dit selfgenoegsaam "suiwer teologie" is. Dreyer, Breytenbach en Van der Merwe verteenwoordig tesame met 'n tipiese Bultmanniaan soos G M M Pelsler, 'n matige eietydse wending wat in die Hervormde Kerk en teologie gekom het, naamlik 'n versigtige ontvanklikheid en bereidwilligheid om met die eietydse filosofie in gesprek te gaan, bewus van die redekritiese en kultuurkritiese implikasies wat die post-moderne kritiek van die rede inhou.

'n Derde strategie in die hantering van die verhouding tussen teologie en filosofie neem uit en uit post-moderne gestalte aan. Ons tref hierdie strategie onder meer in die bydraes van G M J (Gafie) van Wyk en A G van Aarde aan. Van Wyk, 'n gepromoveerde op redekritiese temas vanuit die post-moderne filosofie, sluit aan by die gesprek deur juis vanuit redekritiese gronde op die onhoudbaarheid van 'n selfgenoegsame teologie – dit is, 'n onfilosofiese teologie – te wys. In 'n skrywe aan *Die Hervormer* getitel "In die postmoderne tyd moet die teologie 'n filosofiese teologie wees" (Van Wyk

1994) en 'n kort opvolgartikel "Oor die grens(e) tussen teologie en filosofie" (*Die Hervormer* 1 April 1994, 5) eksponeer Van Wyk Beukes se vroeëre standpuntinname, ook in aansluiting by Van Aarde (1993c), deur skerp te agiteer dat post-moderne filosofie nie 'n pleidooi vir relativisme wil wees nie, maar eerder selfkritiek wil bevorder deur die opvordering van 'n oop (of "negatiewe") dialektiek wat bereid is om voortdurend die eie vooronderstellings en uitgangspunte krities te toets. Post-moderne filosofie is 'n filosofie wat onherroeplik selfkrities geword het en daarom volgens Van Wyk van bepaalde veronderstellings en uitgangspunte van moderniteit afskeid geneem het. Post-moderne filosofie gaan teologie daarin voor om die selfgenoegsame instrumentele rasionaliteit van moderniteit te verruil vir 'n selfkritiese opvatting daarvan, waar die positivistiese verabsoluttering van die instrumentele rede plek maak vir 'n pluraliteit van rasionaliteitsvorme. Nou word die moontlikheid gelaat om die geloof nie langer ter wille van die rede te verdring nie, maar dat die rede sodanig selfbeperkend raak dat dit plek maak vir die geloof. Dit hou vir teologie in dat dit werklik krities kan word, diep bewus van eie oorspronge en dat dit hierdie oorspronge nimmereindigend aan kritiek *wil* onderwerp. Verder doen Van Wyk (1994:5) ook die moeite om in aansluiting by Beukes (1994) se oortuiging dat "Hervormde teologie 'n filosofiese teologie is" (in die sin dat geen teologie onfilosofies is nie), ter illustrasie aan te dui dat minstens drie filosofiese strominge as identifiseerbaar in die werk van prominente Hervormde teoloë geag kan word, naamlik 'n neo-konserwatiewe geskiedsfilosofie by A D Pont, eksistensialisme by Bultmann-navorsers en tipiese eksponente van Bultmann met (die hier vroeëre) verwysing na G M M Pelsers en 'n rudimentêre weergawe van die kritiese teorie by J I de Wet, voormalige professor in Praktiese Teologie. Van Wyk is dus heeltemal bereid om aan te toon selfs *watter* filosofiese vooronderstellings eksplisiet in die bedenkbare aanspraakmaking op "suiwer teologie" werksaam sou wees.

Dit bring ons uiteindelik by die posisie van A G van Aarde, professor in Nuwe-Testamentiese Wetenskap. In sekere sin was Van Aarde die inisieerder van die debat oor die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk, omdat hy die eerste was om vanuit die Hervormde Kerk na die implikasies van die post-moderne filosofie vir kerk en teologie te vra (kyk Van Aarde 1990a:265-266). Soos reeds opgemerk, het Van Aarde se bykans natuurlike aanklank by die eietydse filosofiese

hermeneutiek, wetenskapsfilosofie en kultuurkritiek sterk hiertoe meegewerk. Van Aarde is daarvoor verkwalik dat hy die grense tussen teologie en filosofie laat vervaag het, terwyl hy volgens sy eie verklaring niks anders wou doen as om krities op impulse vanuit die post-moderne hermeneutiek en kultuurkritiek te reageer nie (vgl Van Aarde 1995a:31[2]). Van Aarde het gekies om die aanvoeling wat hy hieroor reeds so vroeg as in 1987 geopenbaar het (kyk Van Aarde 1987:325-326), in logiese konsekwensies deur te trek. By Van Aarde was daar ook, met die uitsondering van 'n aksentverskuiwing hier en daar, 'n bepaalde kontinuïteit in sy stellingname oor die verhouding filosofie-teologie te bespeur.

Van Aarde verduidelik sy interesse in die verhouding tussen teologie en filosofie in die post-moderne tyd deur daarop te wys dat dit 'n verhouding is wat verander het en nie meer bloot beskou kan word as sinvol omdat dit 'n "replika" is van die gesprek tussen kerk en wêreld nie (Van Aarde 1990a:265). Teologie is nie bloot (langer) 'n refleksie op openbaringswaarhede en filosofie nadenke oor die mens en die mens se relasies met die wêreld nie. Daar het 'n grys area *tussen-in* ontstaan waar byvoorbeeld die begrip "transendensie" beide teologiese en filosofiese betekenis (kan) verkry. Vanuit hierdie tussen-posisie word dit duidelik dat moderniteit die algemene kenmerk van 'n subjektivistiese magsgeoriënteerde mentaliteit vertoon, wat kenteoreties verband hou met die verhouding tussen die subjek van kennis en die objek van kennis. Volgens Van Aarde hou dit sosio-ekonomies verband met die "ander", wat gekenmerk word deur "skaarste" as gevolg van manipulasie en eksploitasie (Van Aarde 1990a:266). Hierdie is die strekking van die opmerkings wat die gesprek die Hervormde Kerk ingebring het. Dit is reeds hier duidelik dat daar 'n redekritiese sentiment by Van Aarde werksaam was, nog voordat die gesprek formeel in die Hervormde Kerk geïnisieer is.

Van Aarde het post-moderniteit aanvanklik uitsluitlik binne die lig van die holisme as 'n gerehabiliteerde post-moderne wending verstaan (Van Aarde 1990b:293-294; vgl Schoeman 1990:268-275<sup>21</sup>). Van hier af het sy belangstelling in kultuurkritiese en wetenskapsfilosofiese oorwegings en die effek daarvan op die teologie voluit post-

---

<sup>21</sup> M J Schoeman se tipering van holisme as 'n "herowering van 'n ou wysheid" het Van Aarde aanvanklik volgens sy eie verduideliking op die post-modern-kultuurkritiese weg geplaas (kyk Van Aarde 1995a:29), waar die subjek breedvoerig binne 'n netwerk van relasies geplaas word en die impak van die moderne individualisme ontkragtig word.

moderne momentum gekry. Van Aarde het egter reeds vanaf hierdie vroeë stadium gekies om post-moderniteit as 'n oorgang van "middelmatige aard" te beskou en dat die werking daarvan veranderings van middelmatige aard vir die Hervormde Kerk en teologie sou meebring. Hy sou homself deurgaans in hierdie tussen-posisie situeer. Van Aarde veronderstel voorts dat teologie nie 'n geïsoleerde of na binne gerigte onderneming is of kan wees nie. Daarom is dit vir hom vanselfsprekend dat vrae wat op die gebied van die teoretiese fisika en die filosofie gestel word, teologiese vraagstelling beïnvloed. Dit sluit ook die eksegeese van die Bybel en die interpretasie van die klassieke en eietydse belydenisse in. Soos wat die filosofie aanpas by veranderende teorieë oor die werklikheid, kan die teologie nie anders as om op grond van die heersende filosofie weer nuut te spreek nie, sonder om daarmee te beweer dat teologie aan die filosofie of die teoretiese fisika "verkneg" is.

Om die soteriologie in 'n abstrak-dogmatiese vakuum te bedink en te verseg om die dialektiese teologie se klem op die aangewesenheid van die kerk en teologie op analogiese taalgebruik te verdiskonteer, kom vir Van Aarde op "teologiese selfmoord" neer (Van Aarde 1990b:297). Hy beskou die wedersydse kontak tussen filosofie en teologie daarom as so vanselfsprekend dat dit op die kort duur "triviaal" aandoen (Van Aarde 1995a:17). Hierdie vanselfsprekendheid voltrek egter steeds binne die ruimte van die tussen-in, die ruimte van die *kennisnetwerk*. Van Aarde stel dit duidelik wanneer hy tereg opmerk:

Agter elke teologiese idioom is bewustelik of onbewustelik 'n filosofiese denkstruktuur geleë. Die invloed van die filosofie op die teologie moet daarom raakgesien en erken word. Dit is nie meer nodig om teologie en filosofie kompartementeel van mekaar te skei nie. Hierdie dualisme is lank voor Karl Barth in die teologiesekiedenis gebore toe "filosofie" gelyk aan "skolastiek" gestel was. Dit is ook nie moontlik om teologie en filosofie te skei nie. Maar dit is ook nie dieselfde nie.

(Van Aarde 1992:960)



Teologie en filosofie staan dus neweskikkend as jukstageponeerde gespreksgenote in *dieselfde* diskoers. Hierdie diskoers kan “hoogste goed” of metafisika genoem word. Dit kan eksistensieel *coram Deo* genoem word. Wat dit ook al genoem word, nóg teologie nóg filosofie staan hier in gesubordineerde verhouding. Hier is sprake van ’n *kennisverhouding*, gedring deur inklusiewe rasionaliteit, te bespeur. Dit is juis daarom belangrik om te benadruk dat Van Aarde op geen stadium radikale post-moderne standpunte wou onderskryf nie. Hy onderskryf onder invloed van Habermas<sup>22</sup> konsekwent eerder die “middelmattige” aard van die oorgang vanaf moderniteit na post-moderniteit en is ook nie bereid om aan post-moderne rasionaliteit “transgressiewe” status toe te ken nie, maar dit in die tussen-posisie van die “transversale” rede te bly situeer.

Van Aarde (vgl 1995b) herinterpreteer die dialektiese teologie later in lig van die aansprake van post-moderniteit en toon ’n skerp aanvoeling vir ’n wending na dit wat Beukes (2000:73ev) as ’n “negatief- dialektiese teologie” sou aandui en uitwerk. Hierdie aanvoeling verwoord Van Aarde (1992:973, kyk ook Van Aarde 1995b:50) soos volg:

Om kerk vandag te wees, bewustelik binne die Reformatoriese tradisie en besonderlik die dialektiese teologie te bly en relevant te wees, vra ’n nuwe model van teologiebeoefening waarin die gans-andersheid van God, die bevrydende betekenis van die evangelie van Jesus van Nasaret, die eie-aard van die Christelike geloof, die post-moderne wêreldkultuur en die eis om nie net op die kognitiewe nie, maar ook op die affektiewe en pragmatiese te bou (erken word)

Hiervanuit funksioneer kritiese teologie soos ’n twee-snydende swaard, naamlik as na binne-gerigte selfkritiek, sowel as samelewings- en daarom kerkkritiek.

---

<sup>22</sup> Die invloed wat Jürgen Habermas se moderniteitskritiek op die Hervormde Kerk en teologie se verstaan van post-moderniteit het, kan as omvangryk beskryf word. Die “transversale rede” wat by Habermas se filosofie ingebind kan word, is ’n rasionaliteitsaanduiding wat ons die eerste keer uitgewerk by Welsch (1988:151ev) aantref. As *korrektief* op die instrumentele rede dui “transversaal” op ’n poging om ’n *netwerk* van kennisverhoudings binne die onafgeslote ruimte van inklusiewe rasionaliteite op te soek en te eerbiedig. Die transversale rede skakel met die soort “middelmattige oorgang” waarby Van Aarde (vgl 1995a:20-24) aansluiting vind. Die transversale rede wil nie afskeid van die instrumentele rede neem nie, maar die instrumentele rede, of aspekte daarvan, “rehabiliteer”. Die fundamentele kenmerk van die transversale rede is hierdie poging tot *korreksie*.

Die eerste strategie in die hantering van die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie kies om filosofie en teologie as wedersydse selfgenoegsame op modernistiese wyse te blyioneer. Die tweede strategie is ontvanklik vir versigtige verkenning van temas vanuit die post-moderne filosofie. Die derde strategie is "post-modern", of meer genuanseerd, *transversaal* georiënteerd. Hierdie drie strategieë in die hantering van die verhouding tussen filosofie en teologie in die post-moderne tyd beliggaam egter ook tot 'n groot mate die stand van die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk.

Die sentrale gedagtekompleks in elkeen van hierdie strategieë bly egter die nawerking van die filosofie van Immanuel Kant, hoewel die subjeksentrisme in Kant se filosofie reeds skerp deur die post-moderne redekritiek geïnterproblematiseer is (vgl Beukes 2000:72ev). In hierdie sin geld Michel Foucault (1970:11) se waarderende woord oor Kant ook steeds vir die intellektuele gang in die Hervormde Kerk: *Kantian critique still forms an essential part of the immediate space of our reflection. We think on this premise.*

### **Literatuurverwysings**

- Antonites, A J 1986. P S Dreyer: Bakens op die pad van die wetenskap. *HTS* 42, 434-461.
- Beukes, C J 1994. Hervormde teologie is filosofiese teologie. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, bl 5.
- 1995. Nietzsche in Adorno: Oorspronge van postmoderniteit? D Litt et Phil proefskrif, Departement Filosofie, Randse Afrikaanse Universiteit, onder leiding van prof dr J J Snyman.
- 2000. 'n Postmoderne redekritiek vir kerk en teologie. PhD-proefskrif, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr A G van Aarde.
- Breytenbach, A P B 1997. Meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanonisering – 'n Perspektief op sommige profetiese geskrifte. *Hervormde Teologiese Studies* 53, 1161-1186.
- 1999. Ontwikkelings en verskuiwings in ons teologie. *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 171-182. Pretoria: Sentik.

- De Beer, C S 1980. Die stand van die metafisiese denke vandag. *Referate gelewer tydens die Jubileumjaar-viering van Prof P S Dreyer, Hoof van die Departement Wysbegeerte, Universiteit van Pretoria*, 15-33. UP Nuwe Reeks 144. Pretoria: University of Pretoria.
- Dreyer, P S 1951. Die antropologie van Ludwig Feuerbach. D Phil-proefskrif, Departement Wysbegeerte, Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr C K Oberholzer.
- 1958. Geskiedenis en openbaring: 'n Kritiese studie van die beskouings van Arnold J Toynbee. DD-proefskrif, Fakulteit Teologie (A), Universiteit Pretoria, onder leiding van prof dr H P Wolmarans.
- 1974. *Inleiding tot die filosofie van die geskiedenis*. Cape Town: HAUM.
- 1976. *Die wysbegeerte van die Grieke*. Pretoria: HAUM.
- 1979. *Hoofstrominge van die sedeleer*. Pretoria: HAUM.
- 1989. Die wysgerige agtergrond van die Hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria. *HTS* 45, 335-349.
- 1990. Die filosofie van Immanuel Kant en Protestant-teologiese denkstrukture. *HTS* 46, 582-595.
- 1997. *Immanuel Kant: Fundering vir die metafisika van die sedelikheid*. Pretoria: Universiteit van Pretoria. (Suppl 8.)
- Dreyer, T F J 1994. Postmoderniteit: 'n Opwindende risiko. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, bl 5.
- Duvenage, P 1998a. Om die wêreld te ontdek (Onderhoud met J Degenaar). *Fragmente* 1, 7-23.
- 1998b. Filosofie, teologie en die geskiedenis (Onderhoud met P S Dreyer). *Fragmente* 2, 102-119.
- Engelbrecht, B J 1949. Die tydsstruktuur in die gedagtekompleks Hegel, Kierkegaard, Barth. D Th Proefskrif, Fakulteit Teologie, Rijksuniversiteit te Groningen, onder leiding van prof dr H Vos.
- Foucault, M 1970. *The Order of things*. New York: Random House.
- 1980. *Power/knowledge: Selected Interviews*. Gordon, C (ed). New York: Random House

- Kant, I 1964. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Kant Werke, Band 9. Weischedel, W (ed). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Oberholzer, C K 1980. Die ontwaardiging van menswaardigheid. *Referate gelewer tydens die Jubileumjaar-viering van Prof P S Dreyer, Hoof van die Departement Wysbegeerte, Universiteit van Pretoria*, 1-14. UP Nuwe Reeks 144. Pretoria: University of Pretoria.
- Oberholzer, J P 1993. Die teologiese eie-aardigheid van die Nederduitsch Hervormde Kerk: Vrae en nuanses. *HTS* 49, 870-886.
- Ott, H 1993. *Martin Heidegger: A political life*. London: Fontana.
- Pelser, G M M 1987. Die ontmitologiseringsprogram van Rudolf Bultmann. *HTS* 43(1&2), 162-191.
- 1989. Die Bybel aan die universiteit en in die kerk. *HTS* 45(2), 442-450.
- Pont, A D 1994. Ondubbelsinnig nee vir filosofiese teologie. *Die Hervormer* 15 Maart 1994, 5.
- Rautenbach, C H 1975. *C H Rautenbach: Versamelde Geskrifte*. Dreyer, P S (ed). Pretoria: HAUM.
- Schoeman, M J 1990. Holisme: Die herowering van 'n ou wysheid in 'n moderne konteks. *HTS* 46, 267-292.
- Schulze, L F 1995. Inleiding in die grondslag van die gereformeerde teologie. *In die Skriflig* 29(1&2), 5-28.
- Van Aarde, A G 1987. Gedagtes oor die begin van die kerk – 'n geskiedenis van versoenende verskeidenheid. *HTS* 43, 325-351.
- 1990a. Gesprek tussen teoloë en filosowe oor post-moderniteit. *HTS* 46, 265-266.
- 1990b. Holisme as 'n post-modernistiese filosofie in teologiese lig. *HTS* 46, 293-311.
- 1993a. Teologie vir die kerkvolk. *Die Hervormer* 86(10), bl 5, 6.
- 1993b. Versoenende verskeidenheid. *Die Hervormer* 86(12), 5, 8.
- 1993c. Paradigmaveranderinge: Wat word daarmee bedoel? *Die Hervormer* 86(16), bl 5, 6.
- 1993d. Moderniteit en post-moderniteit: Westerse samelewing by 'n kruispunt. *Die Hervormer* 86(17), bl 5, 7.

- Van Aarde, A G 1993e. Mites, metafore en teologie (1). *Die Hervormer* 86(18), bl 5, 8.
- 1994a. Mites, metafore en teologie (2). *Die Hervormer* 86(19), 5, 6.
- 1994b. Teologie vir die derde millennium . *Die Hervormer* 86(20), bl 5, 8.
- 1994c. Nederduitsch Hervormde Kerk op pad na die 21ste eeu. *Die Hervormer* 86(21), bl 5, 8.
- 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n paradigmatische verskuiwing middelmatige aard. *HTS* 51, 13-38.
- 1995b. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: Gedagtes oor die kontekstualisering van die dialektiese teologie in 'n plurale samelewing. *HTS* 51, 39-64.
- 1997. Voorwoord van die redakteur. Immanuel Kant: Fundering vir die metafisika van die Sedelikheid. 'n Vertaling van *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en van kommentaar voorsien deur P S Dreyer. Pretoria: Universiteit van Pretoria (*HTS Suppl* 8.)
- Van der Merwe, P J 1994. Nogeens oor teologie en filosofie. *Die Hervormer* 15 April 1994, bl 5, 8.
- Van Deventer, H T 1987. Casper Hendrik Rautenbach: "Singewing aan dink al hoe meer in verband met doen". *HTS* 43, 2-12.
- Van Wyk, D J C (sr) 1998. Wortels en agtergronde van Hervormde teologie en kerkwees in Suid-Afrika. *HTS* 54, 245-263.
- 1999. Die ander opsie: Kohlbrugge – Hoedemaker– Barth. *HTS* 55, 120-151.
- Van Wyk G M J 1994. Oor die grens(e) tussen teologie en filosofie. *Die Hervormer* 1 April 1994, bl 5.
- Van Zyl, F J 1978. Die betekenis van die filosofie vir die teologie volgens Barth en Paul Tillich. *HTS* 34, 631- 649.
- Welsch, W 1988. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: WCH.