

Postmoderniteit: Krisis of uitdaging?

Die rol van teoloë se Skrifbeskouing

Gert Malan (Mosselbaai)¹

Navorsingsassosiaat: Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

Abstract

Postmodernity: Crisis or challenge? An examination of the role played by the way Scripture is viewed

Theologians see the postmodern era either as a crisis or a challenge, depending on their view of Scripture and on the roots of the postmodern era. This is illustrated by contrasting the views of Johan Janse van Rensburg and Andries van Aarde. The view of Johan Janse van Rensburg is described as “foundationalist”. According to this view, science is viewed as only being possible when built on indubitable facts. As the philosophies of the modern era are questioned by those of the postmodern era, the “foundationalist” view of Scripture experiences the new era as a crisis. Andries van Aarde sees postmodernity as a positive challenge to the church. This optimism is founded on a view of Scripture that can withstand the scrutiny of the postmodern era built on the insights of Jacques Derrida. In order for the church and theology to take up the demands of the new era, this article hopes to prompt the on the view of Scripture.

1. INLEIDING

Hierdie artikel neem as vertrekpunt die realiteit dat 'n nuwe era, die sogenoemde postmoderne era, reeds sedert die einde van die Eerste Wêreldoorlog besig is om aan te breek (Van Aarde 1995a:15, 23-24). Daarmee saam word ook aanvaar dat hierdie era opwindende uitdagings aan kerk en teologie bied, maar dat daar ook wesenlike risiko's en

¹ Dr Gert J Malan is as navorsingsassosiaat betrokke by prof dr Andries G van Aarde se navorsingsprojek “Bybelse teologie en hermeneutiek”, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.

gevaar is waarmee rekening gehou moet word (vgl Dreyer 1994:5; Tracy 1994 15-16 in Van Aarde 1995a:21, 26-27).

Teen die agtergrond van hierdie risiko's en die omwenteling van denkskemas behoort die kerk sigself te verantwoord met die oog op die uitdagings. Dit geskied gewoonlik by wyse van teologiese debatvoering (vgl die debat onder teoloë van die Nederduitsch Hervormde Kerk in uitgawes van *Die Hervormer* van 1994). Ek meen dat die debat nog nie afgesluit is nie. Dit is verder my oortuiging dat twee sake wat met mekaar verweef is, as basis vir die gesprek vorentoe behoort te dien. Hierdie sake is Skrifbeskouing en die filosofiese onderbou van daardie Skrifbeskouing. Met hierdie artikel word aangedui dat die Skrifbeskouing (wat 'n bepaalde filosofiese vertrekpunt het) van teoloë meebring dat die postmoderne era as krisis of uitdaging beleef word. Van groter belang is dat Skrifbeskouing die begronding vorm vir werkwyses in die nuwe era. Die teologiese (filosofiese) vertrekpunte bepaal ook die visie op die oorsprong van die paradigmaskuif, met gevolglike positiewe of negatiewe benadering teenoor die nuwe era.

Ten einde hierdie sake te illustreer beperk ek my tot die benaderings van Johan Janse van Rensburg (2000:1-98) en Andries van Aarde (1995a:13-38; 1995b:39-64), aangesien hulle uiteenlopende Skrifbeskouings en die filosofie ten grondslag daarvan radikaal verskil. Net so radikaal is die verskil in hulle belewenis van die postmoderne era.

2. DIE POSTMODERNE ERA AS KRISIS OF UITDAGING? DIE ROL VAN SKRIFBESKOUING

Teoloë reageer op een van twee maniere op die impak van die postmoderne era op kerk en teologie. Een reaksie is dat dit as krisis beleef word. So 'n reaksie word gevind in die werk van Johan Janse van Rensburg (2000:1-89). Hy stem saam met Louw dat "... post modernism attacks the most basic principles of the Christian faith. The objective truth of God's being is no longer the point of departure for theology. People's experience of God, the narratives of God, the subject and the community constitute the postmodern theology. Static, systematic concepts of God are traded for dynamic concepts, creating a hermeneutic and communicative crisis" (Van Rensburg 2000:54).

Die ander reaksie is dat die postmoderne era gesien word as 'n tydperk wat besondere uitdagings en geleenthede aan kerk en teologie bied. So sien Andries van Aarde (1995a:25) die saak: "Dit is my oortuiging dat daar selde so 'n gunstige geleentheid in die mensheidsgeskiedenis gebied word soos hierdie nuwe era wat die Christendom kan benut om evangeliese waardes wêreldwyd bekend te maak."

Wat sou die oorsaak wees van hierdie uiteenlopende reaksies by twee teoloë uit die Suid-Afrikaanse konteks en verbonde aan twee kerke binne die Reformatoriese tradisie? Myns insiens lê die antwoord op hierdie vraag in die radikale verskille in Skrifbeskouing asook die filosofiese onderbou ten grondslag daarvan.

3. VAN RENSBURG SE "FOUNDATIONALIST" BENADERING

Van Rensburg sien sy eie (en die kerklike geleedere waaruit hy kom se) Skrifbenadering (hy praat van "ons") as *foundationalist* (Van Rensburg 2000:34). *Foundationalism* kan beskou word as 'n vorm van teologiese fundamentalisme en toon invloede van die logiese positiwisme sowel as invloede van sekere kringe van die fundamentalistiese etiek (Mouton & Pauw 1988:180). Hierdie benadering, waarvoor daar nie 'n Afrikaanse ekwivalente benaming bestaan nie, val uiteen in 'n rasionalisme (Descartes) en 'n empirisme (Bacon). Die twee rigtings stem uiteindelik saam dat wetenskap slegs moontlik is as dit op ontwyfelfbare sekerhede (empirie/selfevidente idees) gebou is (Van der Merwe 1989:502). Dit is van belang om raak te sien dat dit 'n Skrifbeskouing is wat gegrond is op filosofiese vertrekpunte van die moderne era wat deur die postmoderne era bevraagteken word. Vandaar die krisis wat deur aanhangers van *foundationalism* met die nuwe era beleef word. Die kernoortuiging van *foundationalism* kan soos volg opgesom word: "Die elemente van kennis (wat in hierdie geval proposisies genoem kan word) val in twee klasse uiteen, te wete basiese proposisies en nie-basiese proposisies. Basiese proposisies is direk geldig, as 't ware selfevident, en vorm die grondslag en beroep van nie-basiese proposisies. Dit vorm ook die fondament van alle kennis uit (Mouton & Pauw, in Van der Merwe 1989:502).

Die uitwerking daarvan op die teologie van Van Rensburg en andere in sy kring word deur hom erken. Hoewel hy verskoning maak daarvoor dat hierdie benadering hulle daartoe gebring het om absolute uitsprake te maak, bly dit steeds die basis vir hulle

Postmoderniteit: Krisis of uitdaging?

Skrifbeskouing. “We can agree that our foundationalist approach led us to make absolute statements about everything. That was wrong. But to make an epistemological statement that ‘there is no absolute truth’ and no place for grand narratives would be impossible to uphold if we also want to remain biblically based Christians and theologians” (Van Rensburg 2000:34).

Van Rensburg se uitsprake oor die Bybel is steeds tipies *foundationalist*: “We need to accept that the Bible is the Word of God as self-evident and the objective truth, and that we need to accept the norms and guidelines of the Bible as the truth just as we need to accept Jesus Christ as the truth” (Van Rensburg 2000:51). Vir Van Rensburg geld die Bybel dus as universele en absolute waarheid. Hy vrees dat die Bybel se gesag binne die postmoderne epistemologie in gedrang sal kom. Volgens hom sal die Bybel dan geen inherente gesag hê nie, maar slegs as waar en gesagvol erken word deur hulle wat dit as sodanig aanvaar. Dit is ook vir hom onaanvaarbaar dat die Bybelse narratiewe nie binne die postmoderne epistemologie gesien sal word as weergawe van die geskiedenis nie, maar eerder as die “interpretasie” van die werklikheid (Van Rensburg 2000:52). Dit sou verder vir hom onaanvaarbaar wees, omdat die verhale oor Jesus dan nie meer sekere waarhede en morele waardes dra nie, maar op intense wyse die betekenis van menslike eksistensie illustreer. Te midde van sy Skrifbeskouing neem die saak krisis afmetings aan. Hy stel dit so: “Not much of the true meaning of Scripture would be left in such a paradigm” (Van Rensburg 2000:61). Die redenasie kom egter neer op ’n *contradictio in terminis*: waarom bekommerd wees dat die inherente gesag van die Bybel afgetakel kan word, as daardie gesag volgens die *foundationalist* Skrifbeskouing “self-evident” is?

4. DIE FILOSOFIESE ONDERBOU VAN DIE *FOUNDATIONALIST* BENADERING

Mouton & Pauw (1988:176-186) het die filosofiese onderbou van *foundationalism* teruggewoer na die rasionalisme en empirisme. Hulle ontleed die teorie agter *foundationalism* soos volg (Mouton & Pauw 1988:177): *Foundationalism* maak die volgende aansprake:

- Die elemente van kennis (proposisies) bestaan uit twee groepe: basiese en nie-basiese proposisies.
- Die waarheid of aanvaarbaarheid van die nie-basiese proposisies, hoe ook al hulle geïnterpreteer word, word gewaarborg deur die feit dat hulle op die basiese proposisies gegrond is.
- Die basiese proposisies is nie-inferensieel (onmiddellik) en ontbwyfelbaar/onfeilbaar (*indubitable*) en vorm daarom die grondslag/fondament van kennis.

Die aanloklikheid van hierdie teorie lê daarin dat gesuggereer word dat kennis vaste fundamente het, en dat ons oor die meganisme beskik om 'n toring van kennis op hierdie fondament te kan bou. Dit bied verder die versekering dat die skeptikus geantwoord kan word.

Foundationalism het egter 'n lang geskiedenis wat teruggaan op die periode net na die Reformasie, en is gewortel in die rasionalisme en empirisme. Een soort *foundationalism* bou op die rasionalisme. Die rasionalisme se filosofiese grondslag lê in die gedagtes van Rene Descartes. Descartes se vetretpunt is dat die filosoof doelbewus ontslae moet raak van alle vooropgestelde idees en geheel en al van nuuts af moet begin, van die fundamente af bou. Descartes doen dit dan deur 'n proses van sistematiese betwyfeling van alles, en eindig by een ontwyfelbare/onfeilbare waarheid naamlik dat hy 'n denkende wese is. Die vraag is egter of 'n mens nie oor die waarheid van jou gedagtes mislei kan word nie. Die antwoord is vir Descartes daarin geleë dat alle suiwer en kenmerkende begrippe God as outeur het. Omdat God volmaak is en sonder teenstrydigheid, sal God 'n mens nie mislei nie. Sy gevolgtrekking is dat elke sodanige stelling die waarheid is. Die feit dat God nie 'n bedrieër is nie, is vir Descartes die onfeilbare/ontwyfelbare fondament waarna hy op soek was (Mouton & Pauw 1988:178). Dit vorm die filosofiese wortel van die een soort *foundationalism*.

Die wortel van die ander soort *foundationalism* kan gevind word in die empirisme, en veral in die teorie van *tabula rasa* wat gewoonlik met John Locke verbind word, maar wat gegrond is in Bacon se teorie oor die verstand as die spieël van die natuur. Bacon het van die vetretpunt beweeg dat die verstand die inherente moontlikheid het om die werklikheid akkuraat te weerspieël omdat God dit so gemaak het. Die

sondeval het egter meegebring dat die mens eerder as verwronge spieël beskryf kan word. Dit is veral as gevolg van die mens se trots dat mense nog nie in staat was om werklik bruikbare kennis te kon ontwikkel nie. Bacon se oplossing hiervoor is verbasend genoeg baie in ooreenstemming met dié van Descartes, naamlik om van heel voor af te begin, om 'n ware model van die werklikheid in die mens se denke te bou. Die fondament vir die toring van kennis is dan geleë in die ware interpretasie van die werklikheid, met ander woorde om na die feite self terug te keer (Mouton & Pauw 1988:179). Bacon se pleidooi vir induktiwisme en empirisme is niks anders nie as 'n pleidooi dat die rede gesuiwer moet word van alle afgode (soos vooroordele, dogmas en bygeloof) wat die suiwer persepsie van die sintuie sou kon belemmer. Die teorie van *tabula rasa* bied dus die onderbou vir die tweede soort *foundationalism* (Mouton & Pauw 1988:179).

Hoewel Descartes en Bacon verskillende sake voorgestel het as die vaste fundamente vir kennis, was beide eksponente van *foundationalism*. Beide het geglo dat wetenskaplike kennis die doel het om sekere onfeilbare waarhede daar te stel, en beide het geglo dat hierdie doel alleenlik verwesenlik kon word indien die toring van kennis gebou word op onfeilbare geloofswaarhede, of dit nou empiriese data is (Bacon) en of dit suiwer idees is (Descartes). Vir beide is die grond van hierdie onfeilbare fondament van kennis die gesag van God self. Die soeke van die fundamente van kennis word dan niks anders nie as die soeke na die gesag van God. By die empirisme sou die indrukke van die sintuie God uiteindelik vervang, terwyl die suiwer idees van die rede (Descartes) of die kategorieë van die *Vernunft* (Kant) God in die rasionalisme sou verdring (Mouton & Pauw 1988:179-180). Mouton en Pauw het myns insiens effektief aangedui dat *foundationalism* verbasend genoeg in die skeptisisme gewortel is.

5. KRITIESE BEOORDELING VAN *FOUNDATIONALISM*

Die fundamentalistiese aard van *foundationalism* is duidelik uit die aanhalings hierbo uit Van Rensburg se werk (vgl ook Mouton & Pauw 1988:180) afleibaar. Binne hierdie benadering geld 'n sogenaamde natuurwetenskaplike waarheidsbegrip. Met hierdie epistemologiese uitgangspunt word die waarheid as sodanig aan die Heilige Skrif (as objektiewe entiteit) gekoppel. Die Woord van God is objektief, tydloos en waar. Dit kom in 'n sekere sin ook neer op 'n proposisionele waarheidsbeskouing. Daarvolgens word die

waarheid in proposisies vasgevang (vgl die filosofiese onderbou hierbo). Proposisies is konsepte oor geloof en oor God wat in taal neergeskryf word. Sulke proposisies word as die waarheid beskou en daarin word geglo. Die Bybel word beskou as histories en empiries waar en bewysbaar, en daarom ook sonder teenspraak of verskille. Daar word in hierdie kring nie graag kennis geneem van die insigte van die historiese kritiek nie (vgl Van Wyk 2000:150-156).

Die teoretiese onderbou van *foundationalism* toon ernstige leemtes wat dit onaanvaarbaar maak (vgl Loader 1996:570). Die teorie wat die aanspraak van *foundationalism* verwoord, kan vir die teologie aangepas word deur gewoon die nodige teologiese terme in die teorie aan te wend (Mouton & Pauw 1988:180-181):

- Teologiese uitsprake kan verdeel word in basiese en nie-basiese proposisies.
- Die waarheid of ortodoksie van nie-basiese proposisies is gegrond in die basiese proposisies.
- Die basiese proposisies van teologie is onfeilbare waarhede en is as sulks onmiddellik herkenbaar (*self-evident*).

Daar is volgens Mouton & Pauw (1988:182) twee swakplekke in hierdie teorie. Die eerste daarvan het te make met die metafoer dat nie-basiese proposisies “gegrond is/gebou is op die fondasie” van basiese proposisies. Die metafoer dui aan dat die waarheid van proposisie A aangedui word deur die waarheid van proposisie B. Dit beteken dat proposisie B proposisie A *impliseer* en dit waar maak. By die proses van implikasie is van *deduktiewe* redenasie sprake. Die praktyk is egter volgens Mouton en Pauw dat teoloë uit die *foundationalist* geleedere induktiewe (nie-deduktiewe) redenasie gebruik. Dit beteken dat die basiese proposisie wel die nie-basiese proposisie ondersteun, maar dat dit nie van die basiese proposisie afgelei kan word nie. Die voorbeeld wat hulle gebruik, is naamlik dat die stelling *Jesus is uit die dood opgewek* impliseer dat iemand uit die dood opgewek is. Die stelling wat graag gemaak sou word, naamlik *Jesus is die Seun van God*, volg egter nie deduktief uit die eerste stelling nie, hoewel die eerste stelling die tweede ondersteun. Die probleem is dat die meeste nie-triviale teologiese uitsprake binne die *foundationalism* wel afleidings van so 'n nie-deduktiewe aard is.

Die tweede en meer gewigtige swakplek is dat indien begroning op implikasie neerkom, dan sou die derde postulaat van die teorie verstaan kon word as sou nie-basiese proposisies per definisie oop wees vir twyfel of bevraagtekening, terwyl die basiese proposisies nie sodanig blootgestel kan word nie (Mouton & Pauw 1988:182). Gestel dat daar onsekerheid oor die waarheid van 'n nie-basiese proposisie Q bestaan, dan kan sekerheid verkry word deur dit in 'n basiese proposisie te begrond. Dit is wel moontlik indien dit bekend is dat

- daar 'n ware implikasie is waarvan die nie-basiese proposisie Q die gevolg is, en
- die antesedent van die implikasie 'n basiese proposisie of samestelling van basiese proposisies is.

Op die basis van hierdie twee premisses sou die nie-basiese proposisie Q met absolute sekerheid volg.

Die gevolgtrekking met betrekking tot hierdie teorie is dat indien enige proposisie enigszins begrond moet word, dit met sekerheid begrond word en derhalwe nie 'n nie-basiese proposisie kan wees nie. Anders gestel: indien Q onseker is, dan is dit potensieel vals. As dit vals sou wees, dan impliseer dit die potensiele valsheid van alle basiese proposisies wat dit begrond of impliseer. Binne die teorie is alle potensiele antesedente egter basiese proposisies en onfeilbaar. Dit beteken dat alle geïmpliseerde proposisies met sekerheid waar is en nie meer as nie-basiese proposisies kan geld nie.

Mouton en Pauw het myns insiens duidelik aangetoon dat die teorie ten grondslag van *foundationalism* 'n onjuiste weergawe bied oor die wyse waarop die dissiplines van kennis sistematies is. Deurdat sistematiese verhoudings gereduseer word tot logiese verhoudings van implikasie, word daar 'n onnodige vernouing teweeggebring in die siening van teoretiese koherensie (Mouton & Pauw 1988:182).

6. VAN AARDE SE DIALEKTIESE SKRIFBESKOUIING: BETROKKE HERMENEUTIEK

Van Aarde beskou die oorgang na die postmoderne era nie as 'n krisis nie. Vir hom is die paradigroverskuiwing nie 'n makroparadigmaverskuiwing nie, maar 'n mesoparadigmaverskuiwing

(Van Aarde 1995a:21) wat slegs van “middelmatige aard” (Van Aarde 1995a:13) is. Die rede hiervoor is dat hy ten spyte van die diskontinuiteit tussen die moderne en postmoderne eras, ’n bepaalde kontinuïteit sien. Opmerklik is dat hy hierdie kontinuïteit beskryf vanuit die invloed wat die teologie volgens hom op die totstandkoming van beide eras gehad het. Hy meen dat die moderne era reeds in ’n sekere mate met die Reformasie begin het, en as eerste knooppunt beskou kan word. Die tweede knooppunt word verteenwoordig deur die sogenaamde liberaal-teologiese periode, terwyl die dialektiese teologie die derde knooppunt vorm. Die dialektiese teologie is vir Van Aarde van besondere belang: “Hierdie periode is soos ’n skarnier en kan as die laat-moderne era beskou word, en as die begin van die postmoderne” (Van Aarde: 1995a:24).

Hy beskryf die middelmatige aard van die postmoderne era in dieselfde terme deur dit die vierde knooppunt in bogenoemde kontinuum te beskryf. Die aard daarvan verwoord hy as “die in pas bring van die laat-moderne paradigma by die na-oorlogse mensheidsgeskiedenis”, of anders gestel: “die in pas bring van die Kantiaanse (dialektiese) denke by die hedendaagse wêreldkultuur” (Van Aarde 1995a:21, 24). Dit beteken volgens hom dat die rasionaliteit van die moderne era verbreed word om die pragmatiese en affektiewe naas die kognitiewe (of rasionele) te beklemtoon op so ’n manier dat “handel” en “gevoel” nie die “rede” vervang nie (Van Aarde 1995a:20).

Vir Van Aarde is die oorgang van die moderne na die postmoderne era minder dramaties, aan die een kant omdat hy by die dialektiese beweging reeds die aanvang van die nuwe era waarneem. Aan die ander kant is die oorgang minder dramaties omdat Van Aarde hom tuis vind binne die Skrifbeskouing van die dialektiek, en dan veral by Bultmann. Saam met Bultmann (1917:572-579) erken Van Aarde die voorlopigheid van ons spreke oor God. God, as die “hoogste waarheid” word ten spyte daarvan dat God God self in die Goddelike Woord openbaar, nie deur die mens op so ’n wyse geken dat hierdie kennis in woorde en proposisies (dogmas) vasgevang of tot formule en ’n boek of tot ruimte en tyd beperk word nie (Van Aarde 1995b:41). So beskryf Van Aarde (1995b:42) ons spreke oor God as analogiese spreke. Die Bybel is vir hom die “klassieke en gesagvolle getuienis van die saligheid”. God se Woord is egter ook getuienis van analogiese spreke. Die Bybel as God se Woord in mensetaal getuig ook van metaforiese spreke (Van Aarde 1995b:32). Saam met Bultmann ([1928]1969a:120-121) is Van Aarde dit

eens dat geloofstaal ook spreke uit God is, en daarom Woordgebeure of te wel dinamiese openbaringsgeskiedenis is. “Daarom is God se openbaring altyd ’n ‘openbaring as gebeure’ en nie ’n ‘geopenbaardheid’ nie” (Van Aarde 1995b:42).

Van Aarde is daarvan oortuig dat die nuwe era positief tegemoet gegaan kan word mits die dialektiek nie prysgegee word nie, omdat dit die einde van die Christendom kan beteken (Van Aarde 1995a:26). Om hierdie rede is die saak van ’n dialektiese Skrifbeskouing van groot belang, aangesien kerk en teologie voor enorme uitdagings staan in die postmoderne era. Van Aarde beskryf sy Skrifbeskouing as in lyn met dié van die dialektiese beweging. Sy hantering van die Bybelse en ander relevante tekste, sowel as die tekste van die belydenisskrifte, kan as *dekonstruksie* beskryf word. Daarmee bedoel Van Aarde nie om te kies vir ’n relativisme waarin enigiets aanvaarbaar is nie. Hy gebruik die woord *dekonstruksie* met die klem op “analitiese konstruksie” (*Aufrichtung*) eeder as op “afbrekende vernietiging” (*Vernichtung*), en beskryf dit as *betrokke hermeneutiek* (*engaged hermeneutics*) (Van Aarde 1999:457; kyk ook Van Aarde 1994:586-588).

Die adjektief “betrokke” het vir hom betrekking op die kritiese ingesteldheid van sy soort hermeneutiek. Dit het ten doel om sover as moontlik “distanisie” van tyd en kultuur te neem. Distanisie help om in te sien dat die organisering en institusionalisering van mense en instellings in alle tye die neiging het om hiërargieë te vorm wat mense kan degradeer en hulle outentisiteit kan ontnem. Betrokke hermeneutiek as strategie is nie te rym met onverdraagsame *foundationalism* nie. Betrokke hermeneutiek hou daarmee rekening dat die metafore waarin geloofstaal uitgedruk is, aan tyd en kultuur gebonde is en daarom hulle relevansie kan verloor. Vir Van Aarde beteken dit ’n keuse vir *anti-foundationalism* en nie ’n keuse vir relativisme nie. Relativisme sou heers wanneer daar onder andere vir credo’s geen funksie gesien word nie (Van Aarde 1999:458).

Betrokke hermeneutiek is vir Van Aarde (1999:458) die kritiese ondersoek na wat fundamenteel ten grondslag van die artikulasie van geloof lê. Hy meen nie dat daar iets soos *die* waarheid is nie, of dat “waarheid” vir eens-en-vir-altyd in formules vasgeskryf kan word nie. Betrokke hermeneutiek kom neer op ’n oneindige soek na wat waar is, ’n reis sonder einde. Prakties toegepas op die Nuwe Testament beteken dit dat die reis nie eindig by die kanonieke boeke nie, maar alle dokumente uit die vroeë Christelike tydperk

word ondersoek (Van Aarde 1994:593). Die rede hiervoor is dat die Nuwe Testament slegs 'n gedeelte van die geloofsgetuigenis bevat (Van Aarde 2001a:44). Die kanon funksioneer daarom nie vir Van Aarde as absolute entiteit nie. Hy verwys in hierdie verband na die verskillende kanonlyste wat daar in die onderskeie kerke bestaan. Hy meen egter dat die geloofsgemeenskappe via hulle eie sosiale dinamika oor die moontlike insluiting van buite-kanonieke dokumente sal beslis, en dat akademië nie daaroor behoort te besluit nie. Akademië kan egter wel hulp verleen deur sekere aspekte oor die proses van kanonvorming wat kommerwekkend sou wees, aan die geloofsgemeenskap bekend te maak, en deur 'n lys van buite-kanonieke dokumente en fragmente beskikbaar te stel (Van Aarde 2001a:46), met ander woorde deur 'n soort akademiese kanon daar te stel.

Van Aarde beskryf die reis as die soeke na dit wat geloof fundeer, of te wel die fondasie van die geloof (in Latyn: *ad fontem*). Dit is egter nie 'n soeke na ou tradisies nie, maar 'n soeke na die *Jesus-saak* (Van Aarde 2001a:48-49). In hierdie opsig sien hy homself as in lyn met die tradisie van Martin Luther wat die tradisies van die "apostoliese en post-apostoliese" kerk ondersoek en gekeur het vir sy kanon aan die hand van sy *was Christum treibet*-beginsel. Luther se soeke na Christus in die dokumente van die vroeë kerk is vir Van Aarde soortgelyk aan sy eie soeke na die *Jesus-saak*. Hy verstaan die kriterium van apostolisiteit nie letterlik as dat die apostels die dokumente geskryf het soos mense vandag boeke skryf nie. Dit gaan vir hom eerder oor die saak wat daardeur aangedui word: "In other words, the authority of a canonical document is not that it was strictly written, in the verbatim sense of the word, by an eyewitness of Jesus, or by one among the 'twelve apostles' or by a translator of one of them. Authority is rather based on the fact that the writer of a canonical document is a reliable transmitter of the gospel of Jesus" (Van Aarde 2001a:49).

Van Aarde meen dat dit wat Luther in gedagte gehad het met die *traditio* agter die Skrif, dit is wat hyself interpreteer as "God se wordende gebeurde in Jesus" ("*God's becoming event in Jesus*") of wat hy ook die *Jesus-saak* noem. In Willi Marxen se terme noem hy die *saak van Jesus* die *kanon agter die kanon*, sowel materieel as kronologies (Van Aarde 2001a:51). Die soeke na Jesus se saak is meer as net 'n historiese soektog om Jesus se presiese woorde te probeer vasstel. Van Aarde meen dat daar egter geen

beter samevatting is van die subversiewe wysheid uitgedruk deur die Jesus-saak nie as juis Romeine 1:7: “For the gospel reveals how God puts people right with God: it is through faith from beginning to end” (Van Aarde 2001a:52).

Wat die *historiese* identifisering van die Jesus-saak betref, weier Van Aarde om te aanvaar dat die kanonieke boeke van die Nuwe Testament voorrang behoort te hê bo ander uitdrukkings van geloof in die Jesus-saak. Om raak te sien dat die Nuwe Testament slegs ’n deel vorm van die Christelike tradisie is aan die een kant bloot gesonde historiografie, maar aan die ander kant ook ’n lojaliteit jeens dit wat die fondament sou wees van die geloof, die *Jesus-saak* (Van Aarde 2001a:52).

The cause of Jesus is the proclaiming Word to be found within the Scriptures ... To me the cause of Jesus is the canon behind the canon, the “womb of the church” (in German: “Mutterschoss der Kirche”). In other words, what is authoritative for a Christian is not the assumption of an “infallible” Bible, an “infallible” church or an “inherent” rationality of the human mind. The authority to which the Scriptures witness, lies in its appeal that the believer’s words and deeds should concord with Jesus’s cause.

(Van Aarde 2001a:52)

Van Aarde sien raak dat die proses van kanonvorming oor veel meer gaan as goddelike inspirasie. Dit is ook ’n eg menslike onderneming en het daarom ook ’n skadukant, naamlik ’n koërsiewe uitoefening van mag ten einde om met kennis te domineer. Hulle wat kanons vasgestel het, was telkens mense in magsoosposisies wat toegang tot “kennis” gehad het. Die prosesse van kanonvorming het saamgeval met ’n makrososiologiese ontwikkeling vanaf ’n horti-kulturele na ’n agrariese samelewing (Van Aarde 2001a:55-58). Die skadukant van hierdie proses was dat die ongeletterde massas daardeur beïnvloed was om die “konvensionele wysheid” te aanvaar van die “hofprofete en wysheidsleraars”. Deur kanonisering is “kettere” stilgemaak. So word tot ’n groot mate Skrif teen Skrif gestel, byvoorbeeld die Noordelike teen die Suidelike tradisie in Israel, “ware” teen “valse” profete, die Samaritaanse Pentateug teen die Judese Pentateug, die Deuterono-

mistiese “profetiese” literatuur teen die priesterlike literatuur en, die keiserkultus teen die Christendom (Van Aarde 2001a:58).

Van Aarde (2001a:58-59) meen dat dieselfde soort “manipulering” van kennis ten grondslag lê van sommige hedendaagse interdenominasionele en leerstellige teologiese debatte. Binne so ’n raamwerk is die status van die kanon belangrik omdat dit as medium dien waardeur die “waarheid” bewys word teenoor “valse” bewyse en aansprake. Die normatiewe waarde van die Skrif was in die verlede veral gekoppel aan ’n bo-natuurlike beskouing oor openbaring. Vanuit so ’n perspektief word die waarheidsaansprake en gesag van die Skrif in a-historiese en dogmatiese terme gesien en funksioneer die Skrif bloot om bewysplase van vooringenome dogma, te voorsien. Dis juis teen hierdie soort magsmisbruik in godsdienstige gemeenskappe wat Van Aarde meen om in sy teologie-beoefening te ontbloot.

7. DIE FILOSOFIESE ONDERBOU VAN VAN AARDE SE BENADERING

Daar is veral twee filosowe wat beduidende invloed op Van Aarde se benadering tot die Bybelse tekste het, naamlik Immanuel Kant en Jacques Derrida. Wat Kant se invloed betref, gaan dit veral oor die analogiese aard van menslike spreke oor God. Omdat hierdie insig van besondere belang is vir die verstaan van Van Aarde se Skrifbeskouing en -hantering word die impak van die Kantiaanse rewolusie kortliks saamgevat (kyk Malan 1998:4-5).

Die begrip *analogiese taal* het sedert die filosofie van Immanuel Kant vir die teologie van besondere betekenis geword en is juis die gevolg van die groeiende invloed van die natuurwetenskappe. Die opkoms van die natuurwetenskappe het ’n fenomenale uitwerking op die filosofiese kennisleer, die metafisika en uiteindelik ook die teologie gehad. Kant het met sy *Kritik der reinen Vernunft* die fundamentele punt van die destydse metafisika, naamlik dat die leer aangaande siel, wêreld en God wetenskaplik van aard is en as sulks kenbaar is, afgebreek deur die toepassing van ’n dialektiese kennisleer (Dreyer 1990:583-584). Kant verdeel in sy kennisleer alle objekte in wat hy noem *phenomena* (Duits: *Erscheinung*) en *noumena* (Duits: *die Ding an sich*) (Kant 1984:180-191). Dit wat deur die rede en die sintuie beleef en geken word, verlaat nooit die grense

van moontlike ervaring nie, en het met die *phenomenon/Erscheinung* te make en nie met die *noumenon/die Ding an sich* nie. Kant se gevolgtrekking in sy latere *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) is dat ons nie anders oor God kan praat as in analogiese terme nie (kyk Allen 1985:217). Dit beteken dat God nie as blote *phenomenon* beskou kan word wat vir die rede en sintuie toeganklik is nie, maar juis funksioneer as potensieële *noumenon* waarvan die rede wel 'n bepaalde idee kan hê, maar wat nie deur die rede of die sintuie bevestig kan word nie. Van Aarde (1991:55) meen dat hierdie uitspraak van Kant vir die teologie van enorme belang is, want dit bring die erkenning dat teologie nie kan bestaan sonder analogiese of metaforiese taal nie, omdat alles wat oor God bekend is, deur analogiese taal aan ons deur die Bybel oorgedra is.

Anders as by *foundationalism* word die Bybel nie beskou as dat dit 'n reeks onfeilbare basiese proposisies bevat, waaruit nie-basiese proposisies hulle waarheid kan verseker nie. 'n Andersoortige benadering tot die mitologies verwoorde tekste van die Nuwe Testament word sedert Kant gevra, soos wat Bultmann met sy ontmitologiseringsvoorstel (kyk Malan 1998:4-5), of soos wat Van Aarde met sy dekonstruksie poog om te doen. Vir sy benadering van dekonstruksie (betrokke hermeneutiek) maak Van Aarde van die insigte van Jacques Derrida gebruik. Volgens Derrida is taal 'n nimmereindigende ketting van woorde wat geen ekstra-linguïstiese oorsprong of einde het nie. "Betekenis" kan nie volledig teenwoordig wees nie, omdat taal die soeker na "betekenis" altyd weer na ander taal verplaas. Derrida het ingesien dat by geskrewe taal, anders as by gesproke taal, daar 'n tydsverloop veronderstel word wat die versmelting tussen die verwyser (betekenaar) en verwysde (betekende) ondermyn, omdat elke geskrewe woord reeds 'n netwerk van verwysings bevat (die sogenoemde beginsel van intertekstualiteit). Om "betekenis" te probeer beskryf beteken derhalwe om van "teks" tot "teks" verplaas te word (die sogenoemde beginsel van *différance*). Die soeke na betekenis is om op reis te wees na "betekenis". Dit kan ook beskryf word as die "begeerte" na 'n ideaal (Derrida, in Van Aarde 1999:459-460).

Toegepas op Christelike dokumente van die vroeë kerk beteken dekonstruksie vir Van Aarde om op die spore terug te gaan na die vroegste kerk se eerste "ja" (affirmasie) op God se ontmoeting met die mens, naamlik die boodskap van Jesus. Hierdie "ja" kan egter nie sonder meer agterna gesê word nie. Voordat betekenisvol "ja" gesê kan word;

moet lesers 'n ondersoekende reis vanaf hierdie eerste “ja” na hulle eie “ja” onderneem. Hierdie reis staan bekend as die dekonstruktiewe lees van die teks. Dit is egter 'n “ja” wat oor en oor herhaal word, 'n belofte om weer “ja” te sê, wat beteken dat die herinnering aan die eerste “ja” reeds ingesluit is in die belofte (Van Aarde 1999:460-461).

Dit is opmerklik dat Derrida self na die mens se “ja” verwys as *antwoord*. “Wanneer ek ja sê op 'n versoek of vir 'n gebeurtenis of vir ander, is die ja altyd 'n antwoord. Ek kan nie ja sê vanaf die begin nie. Die mees oorspronklike ja is alreeds sekondêr, dit is 'n antwoord. Die ander praat eerste. Ek sê ja wanneer iemand reeds gepraat of my aangespreek het” (Derrida, in Van Aarde 1999:460). Vir Van Aarde beteken 'n dekonstruktiewe lees van die teks daarom die op soek wees na die “kanon agter die kanon”, wat hy in Barthiaanse terme noem: “God se ontmoeting met die mens” (Van Aarde 1999:461). Dit is hierop dat daar telkens geantwoord behoort te word, waarop “ja” gesê kan word. So 'n “ja” op God se ontmoeting met die mens staan bekend as geloof.

Die “ja” kan egter nooit dieselfde as die vorige “ja” wees nie. Dekonstruksie ondermyn die versmelting van die verwysers met die verwysde. In 'n sekere sin het ons met 'n paradoksale “ja-nee” te doen. Om opnuut “ja” te sê, is om verplasing “nee” te sê op die vorige “ja”, want die ideaal, wat net in die denke moontlik is, het nie gerealiseer nie en kan net *begeer* word. Die ideaal kan nie bereik word nie omdat onself, ons *langage*, ons kultuur en ons eie belange struikelblokke is wat dit verhinder. Aan die negatiewe kant poog dekonstruksie om vervreemding van die Jesus-saak aan die kaak te stel. Aan die positiewe kant wil dekonstruksie vra na die boustone en relevansie van die eerste “ja”. Relevansie word bepaal deur te vra of die metafore (gebind aan 'n bepaalde tyd en kultuur) steeds funksioneel is, en of dit in terme van ander metafore gestel moet word (Van Aarde 1999:162).

Dit is opmerklik dat die twee filosofe wat invloed op Van Aarde uitgeoefen het, aan die een kant uit die moderne rasionele filosofiese tradisie kom (Kant), en aan die ander kant uit die postmoderne filosofiese stroom (Derrida). Dat dit vir Van Aarde moontlik is om sonder spanning van beide gebruik te maak, is geleë in sy vertrekpunt dat hy die verskuiwing van die moderne na die postmoderne era as 'n middelmatige

paradigmaverskuiwing beskou. Hy beskryf hierdie "skuif" as 'n selektiewe afskeid neem van onaanvaarbare waardes in die modernistiese paradigma. Dit is ook belangrik om in te sien dat sy bewuste binding aan die dialektiese teologie, wat hy as skarnier tussen die twee paradigmas beskou, die binding aan beide filosowe se invloed fasiliteer.

8. KRITIESE EVALUERING VAN VAN AARDE SE DIALEKTIESE SKRIFBESKOUIING:

Van Aarde se Skrifbeskouiing het 'n postmoderne dialektiese waarheidsbeskouiing as grondslag. Binne hierdie waarheidsbeskouiing bring die postmoderne invloed 'n weerstand teen sowel 'n subjektiewe as objektiewe waarheidsbeskouiing ten einde te voorkom dat die waarheid ter wille van mag en eiebelang ingespan word. Die uiterste standpunt van die postmodernisme, naamlik dat daar nie meer oor iets soos "die waarheid" gepraat kan word nie (waarmee Van Aarde instem), word deur die invloed van die dialektiese sy van hierdie waarheidsbeskouiing genuanseer. Die dialektiese invloed maak erns met die geloofsoortuiging dat die waarheid buite die mens en wel in God alleen te vinde is. Hierdie oortuiging bring 'n bepaalde nederigheid om finaal oor die waarheid te praat. Daar word erken dat die mens nie die waarheid besit of daarvoor beskik nie en dit nie self kan bereik nie. Die mens kan dit wel van God verneem deurdat God in ontmoeting met die mens tree en die waarheid bekendmaak (vgl Loader 1996:579-586). Hierby sluit Van Aarde se siening aan dat die soeke na die waarheid as 'n oneindige reis beskou kan word. By die dialektiek is daar steeds soos by die postmoderne benadering 'n wegbeweg van vaste sisteme (dat die waarheid objektief buite die mens of subjektief binne die mens is). Net so is daar steeds 'n verset teen die determinisme van die moderne (Van Wyk 2000:138-156).

In die lig van Mouton en Pauw se kritiek op *foundationalism* (vgl hierbo), is dit insiggewend dat die postmoderne dialektiese waarheidsbeskouiing die Skrif beskou as proposisies oor die waarheid en nie die waarheid *vir ons* nie. Die rede hiervoor is dat erken word dat die Bybel getuienis van mense is oor *hulle* ontmoetings met God en oor die waarheid wat *hulle* van God verneem het. Deur hierdie getuienis te verneem kan mense nog steeds danksy die onsigbare teenwoordigheid van God gelei word tot ont-

moeting met die lewende God. So word die Bybel altyd opnuut Woord van God (vgl Van Wyk 2000:138-156; my kursivering).

Omdat daar volledig erns gemaak word met die Bybel as Woord van God en mensewoord, kom daar bevryding van die historiese positivisme wat nie erns maak met die Bybel as openbaring van God nie. Aan die ander kant kom daar bevryding van die fundamentalisme wat nie erns maak met die menslike aspek van die Skrif nie. Met so 'n tipe waarheidsbeskouing kan die moderne mens kom tot geloof en (nuwe) belydenis in Jesus Christus en hoof, by voorbeeld, die nuwe historiese Jesus-navorsing, nie tot ontsteltenis te lei en die wese van geloof aan te tas nie (Van Wyk 2000:138-156).

Gelowiges kan danksy die postmoderne dialektiese waarheidsbeskouing waarbinne Van Aarde hom tuisvind, steeds bely dat die Woord van God wat in die Bybel verneem word, die waarheid is, al kan alles wat in die Bybel staan, nie wetenskaplik, empiries of histories bewys word nie. Die rede hiervoor is dat die postmoderne dialektiese waarheidsbeskouing wegbeweeg het van die noodsaak dat die geloof bewys moet word. Dat God Godself in die tekste van die Bybel bekend gemaak het, kan nie bewys word nie. Dit kan net maar geglo word (Loader 1996:575-576). Die vraag is egter hoeveel lidmate en predikante enigsins kennis geneem het van die postmoderne dialektiese waarheidsbeskouing. Waarskynlik gaan 'n beduidende persentasie gelowiges gewoon fundamentalisties met die Skrif om sonder om eers na te dink oor iets soos Skrifbeskouing.

Dit is 'n winspunt van Van Aarde se benadering dat hy nie vyandig gesind is teen die fiksering van *die waarheid* soos dit op sekere historiese momente neerslag gevind het (bv in die belydenisse of die belydenisskrifte). Hy sou dit waarskynlik in terme van die metafoor van 'n reis as stilhouplekke kon beskou, terwyl die reis intussen weer voortgegaan het en die waarheid opnuut gesoek moet word. Kerk en teologie word met Van Aarde se waarheidsbeskouing nie verhoed om op grond van die Nuwe-Testamentiese tekste standpunte oor wat op 'n gegewe tyd as "waar" beskou word, in te neem nie. Vanuit Van Aarde se denkraamwerk beskou sal sulke standpunte egter met kenmerkende nederigheid en versigtigheid getemper word, terwyl die voorlopigheid daarvan in gedagte gehou word.

Wat Van Aarde se siening oor die kanon agter die kanon betref is die saak ietwat gekompliseerd. Wie kennis geneem het van die geskiedenis van kanonvorming en die problematiek rondom die Nuwe-Testamentiese kanoniek, kan nie anders as om te praat van 'n onvoltooide taak nie (vgl Du Toit 1977:305-306). In die lig hiervan kan daar met waardering kennis geneem word van Van Aarde se hernieude poging om op 'n verantwoordende wyse die Nuwe-Testamentiese kanon te bestudeer. Daar kan 'n groot mate van begrip wees vir sy standpunt oor 'n "akademiese kanon" en die feit dat hy nie self aan die bestaande kanon wysigings voorstel nie.

'n Aantal vrae sou egter na vore kon tree rakende Van Aarde se riglyn vir die daarstelling van die (akademiese) kanon, naamlik die *Jesus-saak* as kanon agter die Kanon. Daar sou gevra kon word of die "Pauliniese" kriterium (of die *idee* oor die kanon agter die kanon: vgl Van Aarde 2001b) werklik konsekwent toegepas kan word op al die Nuwe-Testamentiese dokumente of alle gedeeltes van die individuele dokumente. As daar byvoorbeeld na die oorkoepelende boodskap van elk van die vier evangelies gevra word, is die vraag of dit primêr ooreenstem met die "Pauliniese" kriterium van die regverdiging deur die geloof alleen. Daarmee saam kan gevra word of alle perikope binne die evangelies dieselfde strekking het. Sommige sou kon meen dat indien die "Pauliniese" kriterium konsekwent toegepas sou word, dit 'n verskraling en verarming (reduksionisme) van die Nuwe-Testamentiese getuïenis tot gevolg kan hê, terwyl diversiteit van die begin af kenmerkend aan die Nuwe Testament was.

Van Aarde is deeglik bewus van die risiko van reduksionisme wanneer daar onverdraagsaamheid sou wees met betrekking tot die diversiteit van geloofsuitings binne die kanon:

The risk is one of reductionism and the subsequent inclination to intolerance of the diversity of faith assertions in the canon. In other words, diversity does not disturb me. Diverse thinking about the meaning of the Jesus event is not problematic as such. Rather, what is problematic is that a particular thinking can cause alienation from the *cause of Jesus*. Luther tolerated diverse faith assertions, but he did not hesitate letting the critical light of God's justifying event in Jesus fall upon the attestations of faith which are to be found both in

the Bible and in Christendom. The Jesus event is firmly placed in the forefront.

(Van Aarde 2001b)

Diversiteit as sulks is dus nie vir hom problematies nie, maar wel dat vervreemding van die Jesus-saak kan plaasvind. Die winspunt is egter dat die “akademiese kanon” uitgebrei sou kon word om ander (apokriewe) dokumente in te sluit wat uitdrukkings van geloof kan bevat wat beantwoord aan die kriterium. Daarby moet raakgesien word dat alhoewel Van Aarde ’n “Pauliniese” samevatting gee van wat hy as die kern van die Jesus-saak as kanon agter die kanon beskou, hy die Jesus-saak ook op verskeie ander maniere beskryf, byvoorbeeld “God se teenwoordigheid vir/ter wille van ons” (“God’s presence for us”; Van Aarde 2001b), “God se genadige gebeure ter wille van die mensdom” (“God’s becoming event for humankind”, Van Aarde 2001b).

Sy “Pauliniese” samevatting van die Jesus-saak in terme van die regverdiging deur die geloof alleen, is vir Van Aarde die beste samevatting van Jesus se subversiewe wysheid teenoor die algemeen aanvaarde torawysheid in sy leefwêreld. Hierdie “samevatting” dui ook die prinsipiële en materiële kontinuïteit tussen Jesus en Paulus aan (Van Aarde 2001b:1, 10). Die rede hiervoor is dat Van Aarde (2000:563-567) op grond van sy historiese Jesus-navorsing kan aandui dat daar ’n *saaklike verband* is tussen Jesus se subversiewe wysheid en die Pauliniese kerugma bestaan. Vir Paulus was Jesus se dood die afsterf van die vereiste van die nakoming van die wet met die oog op regverdigmaking voor God, en die opstanding weer die begin van die lewe van die “nuwe mens” (2 Kor 5:17). Hoewel Jesus self nie sy dood so verstaan het nie, het sy woorde en dade egter op dieselfde neergekom. Hierdie leefwyse van Jesus (wat uitdrukking gevind het in sy woorde en dade) het gekondenseer in sy dood. Die boodskap van Jesus dat die lewe nie daaruit bestaan om hierdie-wêreldse as wins te hê nie, is die kern van die boodskap dat God nuwe lewe skep wanneer hierdie-wêreldse afgesterf word.

In sy redenasie hieroor bou Van Aarde voort op Bultmann se insigte ([1928] (1969b:230), naamlik dat dieselfde basiese motief by beide Jesus en Paulus te vinde is. Hierdie motief is die teenstelling tussen die vereistes van die wet en die ware wil van God. “That opposition is the reason for Jesus’ polemic: God’s will cannot be enshrined

in legal enactments which man can discharge, so that he could exhibit his achievements before God and present a claim (Bultmann [1928] 1969b:230).”

Net soos Bultmann dui Van Aarde (2000:557-563) egter ook op grond van historiese Jesus-navorsing aan dat daar ’n *inhoudelike diskontinuiteit* bestaan tussen die wysheidstradisie van die historiese Jesus en die apokaliptiese-bepaalde kerugma van die vroeë kerk, soos dit deur onder andere Paulus verteenwoordig word. Historiese Jesus-navorsing kan dit nie bevestig dat Jesus se onderrig oor die koninkryk van God as ’n katastrofale, apokaliptiese gebeurtenis in die toekoms verstaan moet word nie. Jesus se subversiewe verstaan van die koninkryk van God het wel daartoe gelei dat Hy op grond van sy oortuigings doorgemaak is. Die vroeë kerk het Jesus se dood en opstanding egter in apokaliptiese terme beskryf en verstaan wat uiteindelik in die na-Nuwe-Testamentiese Christelike dogmatiek as historiese gebeurte *ante nos* of ’n ontologiese gebeurte *extra nos* geïnterpreteer is. Op hierdie wyse word die opstanding van Jesus ’n histories-kontroleerbare feitlikheid (in Latyn: *factum brutum*). Binne die dogmatiese ontologiese dinkraamwerk verdwyn die dialektiek, wat die kruisiging en opstanding van Jesus betref, tussen wat Karl Barth *Geschiede* (die kruisgebeure) en *Urgeschiede* (die opstandingsgebeure) noem. Op grond van ’n sosiaal-wetenskaplike verstaan van apokaliptiek verwys Van Aarde hierna as *ervaaarde tyd* (die tyd waarin mense hulle in hierdie-wêreldse dimensie bevind en getraumatiseer word) en *verbeelde tyd* (daardie-wêreldse tyd waarvoor net God beheer het en wat sin gee aan mense se getraumatiseerde tyd). Van Aarde wys daarop dat Bultmann die “objektiverende aard van die mitologiese spreekwyse” van “verbeelde tyd” (*Urgeschiede*) uitwys. Metafisiese ontologie wat die opstandingsgebeure as ’n “feit” *extra nos* of *ante nos* beskou, het die dialektiek van die getuienis hieroor in die Nuwe Testament losgelaat omdat die inkarnasie en die opstanding as “nuwe skepping” eensydig as net Goddelike gebeurte beklemtoon is. Inkarnasie en opstanding as “nuwe skepping” veronderstel tog ’n relasionele ontmoeting tussen God en mens. Die loslaat van hierdie dialektiese relasie kom vir Van Aarde (2000:559-561) daarop neer dat daar ’n vervreemding van die Jesus-saak as uitdrukking van die Immanuel-motief plaasgevind het.

In terme van Van Aarde se uitwysing van die *saaklike verband* en die *inhoudelike diskontinuiteit* is sy kriterium van die Jesus-saak as die dialektiese verhouding van

die “kanon *agter* die kanon” ’n verantwoordbare en verantwoordelike kriterium om ewangeliese waardes te identifiseer wat voortspruit uit die Immanuel-motief.

’n Volgende vraag wat na vore sou kon tree, is hoe ’n “akademiese kanon” daaruit sou sien, indien Van Aarde se kriterium wel toegepas sou word. Sou Bybelboeke soos Hebreërs, Jakobus, Judas en Openbaringe bloot laaste in die lys van Nuwe-Testamentiese boeke te staan kom soos by Martin Luther, of sou die boeke dalk geheel wegval? Van Aarde (2001b) toon met goeie gronde aan dat Luther se toepassing van die *Was Christum treibet*-beginsel nie neerkom op ’n kanon in die kanon (met ander woorde reduksionisme) nie. Hy wys daarop dat hoewel Luther bogenoemde Bybelboeke nie by die lys van “regte” Bybelboeke georden het nie, nóg Luther, nóg enige ander Hervormer enige van die Bybelboeke weggelaat het. Vir Van Aarde (2001b) gaan dit nie oor die weglaat van sekere boeke nie, maar eerder oor *kanonkritiek*. Hy stem in hierdie verband saam met Adriaanse (1998) en haal hom soos volg aan: “Luther’s criterion [*Was Christum treibet*] drawn from theological content is applied critically by Luther and Calvin to the extant list. So with them, to put it paradoxically, the canon leads to canon criticism” (Adriaanse 1998:319, in Van Aarde 2001b).

Daar sou ook gevra kon word of die gedagte van die regverdiging deur die geloof as samevatting van die Jesus-saak die enigste kriterium behoort te wees, en of die proses van kanonvorming nie ook ’n bepalende rol te speel nie? Dat die proses van kanonvorming duidelik in Van Aarde se visier is, is nie aan te twyfel nie (vgl Van Aarde 2001a:46-59, 2001b). Hy wend juis historiese insigte sowel as kennis-sosiologiese interpretasie daarvan aan ten einde moontlike vervreemding van die Jesus-saak binne die proses van kanonvorming aan te dui. In hierdie opsig is sy toepassing van kanonkritiek besonder omvattend.

Daar sou verder gevra kon word in watter mate die gesag van die Bybel nadelig beïnvloed sou word deur Van Aarde se toepassing van kanonkritiek. Indien in aanmerking geneem word dat slegs ’n gedeelte van die geloofsgetuienis van die vroeë kerk in die kanon opgeneem is, meen Van Aarde dat die vraag tegelyk positief en negatief beantwoord sou kon word.

Yet my answer would be “yes” and “no.” No, because a reflection on the status of the New Testament could enlighten a distinction between “soft” (i e,

tolerable) authority and “hard” (i.e., manipulative) authority. Therefore, it is not a matter of relativizing the authority of the Scriptures but rather of highlighting that aspect which is foundational to its authority. Yes, precisely because the concept of canon has been used as an instrument of power (see Altieri 1990; Chapman 2000:93-97; Ter Borg 1998a:411-423) that does not comply with the faith to which it is supposedly witnessing.

(Van Aarde 2001b)

Uit hierdie uitspraak van Van Aarde blyk duidelik dat daardie aspekte wat die gesag van die Skrif begrond, vir hom van groot belang is. Vir Van Aarde gaan dit egter in die eerste plek nie om die gesag van die Skrif nie. God is vir hom die primêre gesag van die kerk, en die Bybel dien as getuie van die Jesus-gebeure as God se redding vir die mensdom (Van Aarde 2001b).

In die lig van die sake hierbo genoem, behoort daar vir Van Aarde se Skrifbeskouing waardering te wees te midde van die postmoderne wêreld waarin kerk en teologie sigself bevind. Dit is duidelik dat Van Aarde die uitdagings wat die postmoderne wêreld aan die teologie stel, nie probeer ontvlug of ontken nie, maar dit teemoetgaan met verantwoordelikheid teenoor die Skrif, teenoor die Reformatoriese teologie en kerk, maar veral teenoor die Een wat hy as die primêre gesag (Van Aarde 2001b) van die kerk beskou.

9. 'N KENNISSOSIOLOGIESE BEOORDELING

Die belangrike rol wat Skrifbeskouing speel in die beoefening van teologie, in die verkondiging van die kerk en in die daaglikse lewe van die Christengelowiges, moet nie onderskat word nie. 'n Skrifbeskouing is 'n denkmodel, 'n gestruktureerde manier van kyk na die Bybel. As sodanig is dit volledig bepalend vir die manier waarop probleemoplossings hanteer word (Van Huyssteen 1987:194). Die rol van Skrifbeskouing kan met behulp van kennissosiologiese insigte verhelder word. Dieselfde insigte kan ook benut word om die verskil tussen Van Rensburg en Van Aarde se benaderings te belig, asook om 'n kritiese beoordeling daarvan te maak.

Teologie kan vergelyk word met 'n simboliese universum wat soos 'n beskermende koepel die sosiale leefwêreld van die Christengelowige omspan, daaraan sin gee en dit legitimeer (kyk Malan 1998:95-100). Veranderings of leemtes in die simboliese universum veroorsaak spanning en krisis in die sosiale universum. Die omgekeerde is ook waar. Verandering in die sosiale universum, wat nie noodwendig deur die simboliese universum omspan word nie, bring spanning by hulle wat verantwoordelik is daarvoor om die simboliese universum in stand te hou.

Ek is egter van mening dat Skrifbeskouing 'n belangrike komponent uitmaak van die simboliese universum van kerk en teologie. In 'n sekere sin is Skrifbeskouing nie maar net nog een van die fasette van teologiebeoefening nie, maar dié bepalende faset wat uiteindelik beide teologie en die sosiale leefwêreld van die Christen-gelowige omspan, legitimeer en sin gee. Ten einde hierdie belangrike rol steeds te bly vervul, moet Skrifbeskouing kennis neem van progressie in die sosiale leefwêreld sowel as in ander fasette van die legitimerende simboliese universum, soos byvoorbeeld die filosofie.

Die leefwêreld van die gelowiges is tans besig om die veranderings na 'n post-moderne gemeenskap te ondergaan. Die beskermende en singewende koepel van verkondiging en teologie wat binne die paradigma van moderne era effektief gegeld het, is nie sonder meer toereikend vir die nuwe era nie. Dit geld ook vir die beskermende koepel van Skrifbeskouing. Nuwe eise en denkstrukture toon leemtes in beide koepels wat nie meer voldoende beskerming en singewing verleen nie, met gevolglike spanning in die sosiale universum en die simboliese. Indien hierdie leemtes nie effektief aangespreek word nie, dompel die toenemende spanning die sosiale leefwêreld van die Christen-gelowiges en die teologie in 'n krisis.

Dit is myns insiens wat by Van Rensburg gebeur. Hy is hewig gekant teen die postmoderniteit. Tog probeer hy om uiteindelik die koepel van sy Skrifbeskouing (en die teologie wat hy in terme van hierdie simboliese universum bedryf) steeds *oor* die post-moderne sosiale universum (wat reeds volgens hom te ver begin wegbeweeg het) te laat maak pas. Die uiteindelige gevolg van 'n simboliese universum wat irrelevant word, is dat dit gewoon vervang word met 'n alternatiewe een.

Postmoderniteit: Krisis of uitdaging?

Dit is in kennissosiologiese terme verklaarbaar dat Van Aarde die oorgang as minder bedreigend beskou. Omdat sy simboliese universum (teologie sowel as Skrifbeskouing wat dit omspan) 'n postmoderne filosofiese onderbou het (vgl die invloed van Derrida en die dialektiek), en van soortgelyke aard is as dié van die postmoderne sosiale universum, is sy simboliese universum nie in 'n krisis gedompel nie. Dit is daarom 'n belangrike winspunt vir kerk en teologie. In die lig van die toekomstige relevansie van teologie en kerk in die postmoderne samelewing het Van Aarde se standpunte myns insiens 'n positiewe bydrae om te lewer.

Literatuurverwysings

- Adriaanse, H J 1998. Canonicity and the problem of the golden mean, in Van der Kooij & Van der Toorn 1998:313-330.
- Allen, D 1985. *Philosophy for understanding theology*. Atlanta: John Knox.
- Altieri, C 1990. *Canons and consequences: Reflections on the ethical force of imaginative ideals*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Bultmann R 1917. Vom geheimnisvollen und offenbaren Gott. *Die Christliche Welt* 31, 572-579.
- [1928] 1969a. The significance of “dialectical theology” for the scientific study of the New Testament, in *Faith and Understanding I*, 145-164. Edited with an introduction by R W Funk, tr by L P Smith. London: SCM.
- [1928] 1969b. The significance of the historical Jesus for the theology of Paul; in *Faith and Understanding I*, 220-246. Edited with an introduction by R W Funk, tr by L P Smith. London: SCM.
- Chapman, S B 2000. *The law and the prophets: A study in Old Testament canon formation*. Tübingen: Mohr Siebeck. (Forschungen zum Alten Testament.)
- Dreyer, P S 1990. Die filosofie van Immanuel Kant en die Protestants-teologiese denksstrukture. *HTS* 46(4), 582-595.
- Dreyer, T F J 1994. Postmoderniteit – 'n opwindende risiko. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, bl 5.
- Du Toit, A B 1977. Kanoniek van die Nuwe Testament, in *Handleiding by die Nuwe Testament I*, 87-305. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

- Janse van Rensburg, J 2000. *The paradigm shift: An introduction to postmodern thought and its implications for theology*. Pretoria: Van Schaik.
- Kant, I 1984. *Critique of pure reason*. London: Dent.
- Loader, J A 1996. 'n Hervormde tradisie as heelmiddel. *HTS* 52(4), 566-589.
- Malan, G J 1998. 'n Herwaardering van Rudolf Bultmann se ontmitologiseringsprogram in die lig van die kennisosiologie. Die "dag van die Here" in 2 Petrus as voorbeeld. DD proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Mouton, J & Pauw J C 1988: Foundationalism and fundamentalism: A critique, in Mouton, J, Van Aarde A G & Vorster, W S (eds) 1988, *Paradigms and progress in theology*. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- Nel, G C J & Van Aarde, A G 1993. Die "post-moderne" stempel in die Nuwe-Testamentiese hermeneutiek. *HTS* 49(3), 609-620.
- Robbertze, H C G 1991. Theological paradigms and conservative Afrikaners. *HTS* 47(3), 825-835.
- Rossouw, G J 1993. Theology in a post-modern culture: Ten challenges. *HTS* 49(4), 894-907.
- Stone, J A 1993. Is a non-relativist post-modernism possible? The attempts of William Dean and Wentzel van Huyssteen. *HTS* 49(3), 445-459.
- Ter Borg, M B 1998a. Canon and social control, Van der Kooij & Van der Toorn 1998: 411-423.
- 1998b. De canon als machtsinstrument, in Jenner, K D & Wiegers, G A (reds), *Heilig boek en religieus gezag: Ontstaan en functioneren van canonieke tradities*, 69-80. Kampen: Kok. (Leidse Studiën van de Godsdienst 2.)
- Van Aarde, A G 1981. Die kritiek op die fundamentalisme: 'n Vorm van teologiese liberalisme? *HTS* 37(4), 6-22.
- 1991. "The most high God does not live in houses built by men ...": The relativity of the metaphor "Temple" in Luke-Acts. *Neotestamentica* 25(1), 51-64.
- 1992. Hoe praat ons oor/van God? *HTS* 48(3&4), 957-976.
- 1994. The epistemic nature of the New Testament and the emancipatory living of the historical Jesus in engaged hermeneutics. *Neotestamentica* 28(2), 575-596.

- Van Aarde, A G 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n Paradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard. *HTS* 51(1), 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(1), 39-64.
- 1999. Dekonstruksie van dogma: 'n Eietydse ondersoek na die spore van die leer van die twee nature van Jesus. *HTS* 55(2&3), 437-470.
- 2000. Die relevansie van die historiese Jesus-ondersoek vir kerklike teologie. *HTS* 56(2&3), 549-571.
- 2001a. *Fatherless in Galilee: Jesus Child of God*. Harrisburg, PA: Trinity Press International.
- 2001b. The "cause of Jesus" (*Sache Jesu*) as the Canon behind the Canon. *HTS* 57(1&2).
- Van der Kooij, A & Van der Toorn, K (eds) 1998. *Canonizing and decanonization*. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the study of Religions (LISOR) held at Leiden 9-10 January 1997. Leiden: Brill. (Studies in the History of Religions 82.)
- Van der Merwe, P J 1989. Paradigmas en progressie in die teologie: 'n Perspektief op die RGN-kongres van April 1988. *HTS* 45(2), 476-507.
- Van Huyssteen, J W 1987. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. 2e druk. Pretoria: RGN. (RGN Studies in Navorsingsmetodologie 2.)
- 1993. Theology and science: The quest for a new apologetics. *HTS* 49(3), 425-444.