

---

# Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n Paradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard

---

Andries van Aarde  
Universiteit van Pretoria

## Abstract

### Church and theology on a mesoparadigmatic shift towards the third millennium

*This article is written from the assumption that the present-day shift from modernity to postmodernity, which influences both church and theology, might be described as mesoparadigmatic in nature. From a specific angle, postmodern theology is considered a contextualization of dialectical thinking and it should, therefore, not be understood as an absolute alternative to the previous paradigm, including reformational theology which anticipated the modern era in a particular sense. The aim of the article is at focusing on postmodernity's selective departure from modernity by means of debating the opinions which have been held by the author and been responded to by others. The article is concluded with an illumination of the road the author is convinced ought to be taken by the church and in theology heading towards the third millennium, specifically against the background of the changing South African context.*

*Eine Kirche, die keinen Bezug mehr zur Transzendenz hat, hat eigentlich ihre Daseinsberechtigung verloren.*

(Peter Berger 1994:94)

## 1. DOELSTELLING

Een van die aannames ten grondslag van die skryf van hierdie artikel is dat post-moderniteit veranderinge van middelmatige aard in kerk en teologie meebring. Hierteenoor was die verskuiwing van pre-moderniteit na moderniteit makroparadigmaties. Laasgenoemde verskuiwing was onder andere deur die gevolge van die Reformasie aangehelp. 'n Voorbeeld van 'n mikroparadigmatiese verskuiwing was die oorgang van die dualistiese objek-subjek paradigma na 'n dialekties-kommunikatiewe denkraamwerk wat sedert die Kantiaanse revolusie wetenskapsbeoefening sterk

beïnvloed het. Postmoderne denke kan derhalwe gesien word as 'n volgende knooppunt wat in kontinuum staan met moderniteit. In die artikel word postmoderne teologie beskryf as die kontekstualisering van die dialektiese denke. Postmoderne teologie hoef daarom nie gesien te word as 'n *absolute* alternatief op die voorafgaande paradigma nie, en dit sluit reformatoriese teologie in wat die antisipasie was van die moderne era. Dit is moontlik dat postmoderniteit wel 'n radikale alternatief tot gevolg kan hê. Dit is egter my intensie om te betoog dat pro-aktiewe bemoeienis so 'n gevolg kan voorkom.

Die doel van die artikel is derhalwe om te fokus op die *selektiewe afskeid* wat postmoderniteit ten opsigte van moderniteit verteenwoordig. Hierdie doelstelling word verwezenlik deur bepaalde vooronderstellings van my te beredeneer teen die agtergrond van die responsies van kollegas. Die artikel mond ten slotte uit in gevolgtrekkings wat implikasies het vir die rigting wat kerk en teologie op pad na die een en twintigste eeu, veral in die lig van die veranderende Suid-Afrikaanse konteks, behoort in te slaan.

Die artikel is gebaseer op 'n reeks bydraes wat op versoek van die redakteur van die *Die Hervormer*, dr D J C van Wyk, in die rubriek 'Aktuele sake aan die kerklike en teologiese front' gedurende 1993-1994 gepubliseer is (kyk Van Aarde 1993a, 1993b, 1993c, 1993d, 1993e, 1994a, 1994b, 1994c). Verskeie direkte en indirekte reaksies het van die kant van die redakteur en van ander medewerkers op die reeks gevolg. Om hierdie reaksies onbeantwoord te laat, sal die saak waarom dit vir my in hierdie debat gegaan het, nie dien nie. Ek het derhalwe besluit om die essensie van my oorspronklike argumentvoering in twee artikels te verwerk en om in hierdie verwerking aandag te gee aan 'n beperkte aantal aspekte van sommige van die reaksies. Vanweë die 'waarskynlik baie vermoeiend(e)' — 'te lank, te moeilik, te omslagtig(e)' — aard van die oorspronklike bydraes (kyk *Die Hervormer* 1994a:4), het ek dit sinvol geag om ter wille van 'n meer uitgebreide leserskring die verwerkte artikel in die *Hervormde Teologiese Studies* te laat publiseer en om nie in *Die Hervormer* self op die reaksies te reageer nie.

## 2. PROLEGOMENA

Tans is die teologie weer in 'n oorgangstydperk. Ou dinge word nuut gesê, die Bybel word anders benader, nuwe vraagstellings duik op en die blote herhaling van vroeëre formules blyk onvanpas te wees. Die woord 'paradigma' is reeds gemeengoed in die gemoed en voorstellingswêreld van baie predikante wanneer daar gepraat word oor die verskuiwings wat deesdae in die kerk en in die teologie — soos in die res van die sosiale wêreld — besig is om plaas te vind. Hierdie verskuiwing word dikwels met die term 'postmoderniteit' beskryf. In 'n vorige artikel in die *Hervormde Teologiese Studies* het ek daarop gewys dat dit nie maklik is om die begrip 'postmoderniteit' te

definieer nie (Van Aarde 1990:300; kyk ook Tracy 1994:3-24). Daar heers selfs 'n debat daaroor of hierdie begrip die korrekte omskrywing is van die denkstruktuur wat besig is om vorm aan te neem (kyk Nel & Van Aarde 1993; Tracy 1994:3-24). Hoe dit ook al sy, geleerdes is nie eenstemmig oor wanneer die postmoderne era presies 'n aanvang begin neem het nie. Die geskiedenis van die mensheid val eenvoudig nie so maklik saam met presiese ronde jaartellings nie. Een era is ook nie van 'n ander te onderskei soos twee afsonderlike waterdige kompartemente nie. Persoonlik meen ek (kyk ook Küng 1991:3-4) dat die huidige era se aanvang teruggevoer kan word na die Eerste Wêreldoorlog (1914-1918). Hierdie oorlog het direk daartoe aanleiding gegee dat daar wêreldwyd 'n verskuiwing in sosiale stratifikasie plaasgevind het. Dit kan onder andere gesien word in die beeindiging van bykans alle prominente aristokratiese monargieë (hoogstens het sekere 'nominele' koningshuise in sommige lande oorgebly) en die opwaartse mobilisering van gemeenskappe op die grondvlak van samelewings (soos kleinboere, ofte wel *peasants*) in terme van politieke en ekonomiese verwagtings asook die vorming van 'n toenemend ekonomiese en politieke invloedryke verstedelike middelklas wat hulle tussen die nuwe ekonomies-politieke heersers en die ondergeskiktes op die grondvlak bevind.

Die term 'era' kan in hierdie verband met die modewoord 'paradigma' vervang word. Breedweg gesien, wys die term 'paradigma' volgens Thomas Kuhn ([1962] 1970) en Fritjof Capra (1982) na die totaliteit van denke, persepsies en waardes binne die wetenskaplike gemeenskap wat lei tot 'n spesifieke visie op die werklikheid (kyk o.a. Mouton 1987:57-79; Mouton & Marais 1988:144-151; Van Aarde 1992:959-960). Hierdie visie vorm die grondslag van 'n voorstellingswêreld wat mense in staat stel om *modelprobleme* te identifiseer en *modeloplossings* daarvoor aan die hand te doen (Kuhn 1970:182; Van Huyssteen 1986:63-87). Ons kan hierdie stelling anders formuleer deur wetenskapsbeoefening te sien as die hantering van geïdentifiseerde probleemstellings. Die aard van die probleemstelling hou met 'n bepaalde visie op die waarneembare werklikheid verband. Op 'n dialektiese wyse spruit hierdie visie voort uit 'n abstrakte ('konseptuele') voorstellingswêreld, maar dit dra ook by tot die vorming van hierdie voorstellingswêreld. 'n Voorstellingswêreld word deur 'n gemeenskap van geleerdes gedeel en dit sluit ook teoloë in, want teologie *is* wetenskapsbeoefening.

Teologie word nie eers dán as wetenskap beklemtoon of tot wetenskap gemaak wanneer teoloë metodologiese kwessies bewustelik na die voorgrond bring nie<sup>1</sup>. Teologie *is* die wetenskaplike besinning oor God in verhouding tot die mens. Hierdie besinning geskied binne 'n wêreld — 'n universum — van ander wetenskappe. Teologie is nie 'n geïsoleerde of na binne gerigte onderneming nie. Vrae wat op die gebied van die fisika en die filosofie gestel word, beïnvloed wesenlik die teologiese vraag-

stelling. En dit sluit die eksegeese van die Bybel en die interpretasie van die geloofsgemeenskap se klassieke en eietydse belydenisse in. Soos die teorieë oor die ontstaan van die wêreld — die aarde en sonnestelsels — verander, pas die filosofie hierby aan en kan die teologie nie anders as om op grond van die heersende filosofie weer nuut te spreek nie, sonder om aan die filosofie of die fisika 'verkneg' te word<sup>2</sup>. Teologie kan ook vanuit 'n bepaalde hoek gesien word as die wetenskaplike diskoers waarin onder andere óf die geloofspatrone van individue binne die raamwerk van die kollektiewe geloofsgemeenskap óf meer globale geloofspatrone verwoord, beskryf, verduidelik en gekritiseer word.

Om teologie, soos in die geval van die res van die wetenskapsbeoefening (vgl by die debat tussen Thomas Kuhn en Karl Popper hieroor in Van Huyssteen 1986:72-75), te verstaan as die *soeke na oplossings van probleme*, kan miskien by teoloë ongemak wek. Dit is wel nie die geval by iemand soos Wolfhart Pannenberg (kyk Van Huyssteen 1986:95-124) nie, maar dit het inderdaad by Frans van Zyl (1994:6) gebeur, omdat hy die woord 'probleem' op bloot maatskaplike 'lewensmoeilikhede' van toepassing gemaak het. My gedagtes hieroor het klaarblyklik nie duidelik genoeg oorgekom nie, want die term 'probleem' het nie vir my só 'n beperkende verwysing nie. Iets is immers 'n probleem as dit by mense vrae oproep en derhalwe 'n wetenskaplike beskrywing, verduideliking en oplossing benodig. Iets is 'n 'modelprobleem' as dit nie net by 'n individuele navorser of geïsoleerde groepie navorsers vrae oproep nie, maar by die geleerde *gemeenskap* as sodanig (kyk Van Aarde 1992:957). Modelprobleme en modeloplossings 'hou verband met die gangbare visie op die werklikheid, die sosiale waardes wat die geleerde gemeenskap deel en die teorieë waaroor daar, dikwels implisiet en onbewustelik, ooreengekom word om data te selekteer, te beskryf en te verklaar' (Van Aarde 1992:957). Hierdie probleme is nie net literêr, maatskaplik en immanent van aard wat slegs op 'hierdie-wêreldse', waarneembare werklikheid betrekking het nie, maar dit hou ook verband met teologiese teorieë wat transendente kwesies in die oog kan hê. Die teologie as wetenskaplike onderneming van 'godgeleerdes' kan dus nie hiervan losgemaak word nie. En dit beteken vanselfsprekend nie dat die fokus van die teologie eenduidig op die sosiale probleme van die mensheid gerig is, terwyl die vraag na die transendente verlossing van die mens geïgnoreer word nie. Dit bly merkwaardig dat die Nuwe-Testamentikus verbonde aan die St. Andrews University in Skotland se Divinity School, Philip Esler, in sy jongste boek waarin hy van die kennisosiologie gebruik gemaak het, dit ook nodig geag het om die volgende kanttkening te skryf: '... do not suggest for one moment, nor wish to be taken as suggesting, that the faith of the early church was solely the product of its social context or had no transcendental referent' (Esler 1994:ix). Hierdie uitspraak kan net sowel uit my eie mond gekom het.

Dit is wyd bekend (en eintlik triviaal om te herhaal) dat die teologie in gesprek met en met gebruikmaking van die teorieë, modelle en metodes van ander wetenskappe beoefen word. Maar beteken dit dat die teologie hiermee aan die ander wetenskappe uitverkoop word? Etlke jare gelede het ek my reeds daarteen uitgespreek dat die teologie — op grond van holistiese oorwegings in die wetenskapsteorie — in onder andere die sosiologie, antropologie, psigologie of in enige ander dissipline sou opgaan, en het ek dit, indien so iets sou gebeur en wat inderdaad in die denke van geleerdes soos Fritjof Capra (kyk bv Hölzle & Janowski 1987:521) gebeur het, teologiese selfmoord genoem (Van Aarde 1988:58-59; vgl ook Van Aarde 1990:297; 1994d:606). Om die verlossing van die mens<sup>3</sup> en die regte verhouding met God egter absoluut los te maak van die wêreld waarin die mens leef, is om die soteriologie in 'n vakuum en in abstrakte dogmatiek te bedink en die dialektiese teologie se analogiese taalgebruik nie op 'n konsistente wyse te verdiskonteer nie (vgl Schillebeeckx 1982:57-58). Die analogiese taalgebruik van die dialektiese teologie vrywaar die teoloog juis teen 'n verval in 'n panteïstiese *analogia entis*-dwaling wat mens en God, kwaad en goed, tyd en ewigheid so met mekaar laat ineenvloei dat dit met mekaar meng. In 'n dialektiese denkstruktuur word 'n sintese van twee *Entgegengesetzte* gevorm, terwyl die *selfstandigheid* van die onderskeie *antinomieë* gehandhaaf word. Volgens die dialektiese teologie word daar ook geen transendente uitspraak gemaak sonder immanente verwysings nie. Die howe-sintuiglike (transendente) werklikheid word met ander woorde nie deur die menslike (immanente) ervaring geken behalwe by wyse van analogiese denke nie (vgl Allen 1985:217; Kee 1989:50-54). In die sosiaal-wetenskaplike eksegese van die Bybel word die howe-sintuiglike werklikheid na aanleiding van bepaalde kennis-sosiologiese teorieë die *simboliese universum* (kyk o a Wuthnow *et al* 1984:48) genoem en die immanente werklikheid die *sosiale universum* (kyk o a Osiek 1992:96-97; Esler 1994:6, 9-10). Deur die dialektiese aard van die interaksie van hierdie twee wêrelde in die oog te hou, word 'n panteïstiese *analogia entis*-dwaling voorkom — iets waarteen Van Zyl (1994:6) en ook ekself waarsku (Van Aarde 1988:58). In sy (implisiete) kritiek op my 'sosiologiese' interpretasie van die Bybel dat ek op Schleiermacher se voetspoor (sic!) die 'menslike ervaring' voorop sou stel, aanvaar Engelbrecht (in Dreyer 1994:6) klaarblyklik nie my woord dat ek bewustelik van die dialektiese metode in eksegese en teologie wil gebruikmaak nie! Die menslike ervaring staan nie vir my (of vir Schleiermacher) *absoluut* voorop nie (kyk Van Aarde 1992:966). Die *gratia praeveniens* van God, soos Van Ruler (1945:750) dit uitgedruk het, het in my tipe dialektiese teologie voorrang (waarskynlik die mees sentrale tema in my prediking en erediensgebede) en ek meen dat dit ook die geval was by Jesus van Nasaret en Paulus

van Tarsus, maar ook by onder andere Augustinus van Hippo (354-430), Philippus Melancthon (1497-1560), Friedrich Schleiermacher (1768-1834), Rudolf Bultmann (1884-1976) en Karl Barth (1886-1968)<sup>4</sup>. Die volgende uitspraak van Barth (1959:167) is derhalwe vir my belangrik: 'Om mens te wees, is om vanweë God te bestaan — dit is om afhanklik van God te wees. Die mens se wese is [dus] nie identies met God se wese nie'<sup>5</sup>.

En wat die *soteriologie* betref, sien ek die verlossende daad van God en die betrokkenheid van die onverloste mens ook nie in dié opsig anders as wat sowel Schleiermacher, Kierkegaard, Bultmann as Barth (kyk Pannenberg 1958:169-170) dit gesien het nie. Hulle almal het die *Gotteserlebnis* dat God die 'gans andere' is, in die raamwerk van die dialektiese begripsspaar 'genade' en 'oordeel' ingetrek. Die skerp (kwalitatief oneindige) onderskeid tussen God en mens hou vir hulle veral verband met die bestaan van die mens voor God as 'n bestaan onder God se gerig. Aan die een kant het Barth (1967:59) gesê: 'Onbekend is God en onbekend sal Hy bly. Sonder tuiste is ons in hierdie wêreld en so sal ons bly. Sondaars is ons en sondaars sal ons bly. Om "mens" te sê, is om "onverloste mens" te sê. Om "geskiedenis" te sê, is om "begrensdeheid" en "verganklikheid" te sê. Om "ek" te sê, is om "gerig" te sê'<sup>6</sup>. Maar terselfdertyd het Barth (1967:53) gesê: 'Gerig is nie om te vernietig nie, maar om op te rig'<sup>7</sup>. En Bultmann (in Pannenberg 1958:170) het na hierdie selfde oortuiging verwys toe hy gesê het: 'Om van God se oordeel bewys te wees, is om ook van God se genade te weet. So gesien, bestaan verlossing daaruit dat die mens van homself/haarself bevry word'<sup>8</sup>.

Ek het vroeër daarna verwys (Van Aarde 1992:968), maar laat ek dit weer sê: Die dialektiese teologie se eksplisiete beklemtoning van die Bybelse perspektief dat God die *gans andere* is, is in 'n sekere sin toe te skryf aan die invloed van die boek, *Das Heilige*, wat deur die godsdienstwetenskaplike Rudolf Otto ([1917] 1970) geskryf is. Otto het die term die 'gans andere God' gebruik as uitdrukking van die begrip 'die onbekende God'. Anders as by Otto, word die konsep 'die onbekende God' in die dialektiese teologie nie as 'n godsdienstpsigologiese fenomeen beskryf nie. Hierdie godsdienstpsigologiese interpretasie het Otto ten onregte gemeen om aan Schleiermacher te ontleen. Otto se *verkeerde verstaan* van Schleiermacher kan in 'n hoë mate gesien word as die bron van die algemene opvatting dat Schleiermacher 'n eensydige ervaringssteoloog sou wees — 'n persepsie wat in Suid-Afrika veral deur Barth (waarskynlik via Van Niftrik 1948:23-25) uitgedra is. In 'n brief van Bultmann aan Barth, gedateer 31 Desember 1922, wys Bultmann vir Barth daarop dat laasgenoemde se aanvanklike misverstaan van Schleiermacher daaraan toegeskryf kan word dat Barth vir Schleiermacher geïnterpreteer het in terme van Otto se totale misverstaan van Schleiermacher (kyk Painter 1987:227). Bultmann beskou Otto se notas oor Schleiermacher as 'gänzlich irre' (kyk Jaspers 1971:12; Lattke 1985:354).

Wanneer Theuns Dreyer (1994:5) van my verwag om Schleiermacher in die lig van Barth se interpretasie te lees, moet bogenoemde stukkie geskiedenis egter nie uit die oog verloor word nie. Dreyer is in 'n belangrike opsig reg deurdat hy die denke van Schleiermacher sien as die geboorte grond van die paradigmatische verskuiwing wat tans in die teologie ervaar word. Dreyer se waardering van die filosofiese denke van iemand soos Jürgen Habermas en veral Habermas se dialektiese kommunikasieteorie wat op simmetriese dialoog klem lê, deel ek volledig (kyk Volschenk & Van Aarde 1994). 'n Mens kan ook kritiek op Habermas (en die Frankfurtse filosofiese skool) se 'utopiese ideologie' (my woorde) uitoeven (vgl Snyman 1987:173-174; Van Aarde 1994e:11). 'n Ander probleem wat ek met Habermas het, is dat hy die 'estetiese rede' (dit wil sê die *affektiewe dimensie* van menswees) ten koste van die 'praktiese rede' (dit wil sê die *handelingsdimensie* van menswees) onderbeklemtoon. Maar ons behoort vir Habermas die erkenning te gee dat hy die dominansie van die moderniteit se genoemde 'instrumentele rede'<sup>9</sup> sterk kritiseer (kyk bespreking deur Gafie van Wyk 1994a:63-67). In die lig van hierdie bydrae word Dreyer uitgenooi om saam met my in die teologiese terme van die pastoraat, maar binne die raamwerk van Habermas se filosofiese model, oor assimetrie, dominansie wat onreg kweek en onregverdige strukture in kerk en samelewing te reflekteer, terwyl ons ook die homiletiese implikasies van Habermas se kommunikasieteorie binne 'n Reformatoriese verwysings-raamwerk eksplorieer. In dié proses kan Dreyer miskien deur middel van Habermas ontdek dat daar dikwels van Schleiermacher 'n karikatuur gemaak word (kyk onder andere Heron 1986 en Vedder 1994 wat onlangs weer eens probeer het om Schleiermacher in perspektief te plaas). Maar dit is nie my bedoeling om nou op die bydrae van Schleiermacher in te gaan nie. Op hierdie stadium van my argument wil ek vereers daarop wys dat die dialektiek die produk van 'n 'paradigmaverskuiwing' van 'n bepaalde omvang was en dat veranderinge van sulke omvang op 'n evolusionêre wyse plaasvind, maar revolusionêr ervaar word.

'n Mens kan in Darwinistiese terme sê dat die opeenvolging van paradigmas geskied evolusionêr by wyse van aanpassing en verandering. Aanpassing word genoodsaak wanneer wetenskaplikes bewus daarvan word dat sekere beproefde teorieë, modelle of metodes nie meer relevant is nie. Wat vroeër as aanvaarbare oplossings van probleme beskou is, geniet nie meer algemene erkenning nie en is nie meer, oor die algemeen gesien, geloofwaardig nie. Hierdie stadium word bestempel as die voorparadigmatische fase en dit loop uit op 'n nuwe era waarin 'n aangepaste visie deur die meeste geleerdes gedeel word.

Hoewel opeenvolgende paradigmas stadig in mekaar ineenvloei, is die mens se bewuswording dat 'n vorige era onherroeplik verby is en dat jy jou nou in die oorgang na 'n ander era bevind, nogal revolusionêr van aard. Met ander woorde, vorentoe gesien lyk die proses na evolusie, maar terug gesien, het 'n revolusie plaasgevind. Dit

is dan wanneer 'n mens met skok besef dat vroeëre denkstrukture eenvoudig net nie meer relevant is nie en dat twee paradigmas wat mekaar opgevolg het, moeilik met mekaar versoenbaar is, hoewel die oue steeds langs die nuwe kan bly voortbestaan. So praat ons dikwels van die Reformatoriese, Kartiaanse (afgelei van die Franse filosoof, René Descartes [1596-1659]) of Kantiaanse (afgelei van die Duitse filosoof, Immanuel Kant [1724-1804]) revolusies wat evolusionêr van die een in die ander oorgegaan het. Die Kantiaanse perspektief is egter moeilik met die Kartiaanse versoenbaar, hoewel eersgenoemde uit laasgenoemde gevloei het.

My opinie dat die paradigmatiese verskuiwing wat ons tans beleef, van middelmatige aard is, hou verband met die aard van die verhouding tussen die voorafgaande paradigma met die ontwikkelende een. Die voorafgaande is dié van die *moderne era* en die nuwe dié van die *postmoderne*.

### 3. DIE MODERNE WESTERSE SAMELEWING BY 'N KRUISPUNT

#### 3.1 Makrososiologiese perspektiewe

Postmoderniteit wil die *pragmatiese* en *affektiewe* dimensies van menswees náás die *kognitiewe* beklemtoon. Let wel, *handel* en *gevoel* vervang nie die *rede* nie. Frans van Zyl (1994:6) het my in hierdie verband beslis verkeerd geïnterpreteer wanneer hy sê dat ek 'teenoor die kognitiewe, teenoor die ken, vir die ervaring (kies)'. Dit is eerder 'n kwessie dat rasionaliteit verbreed word<sup>10</sup> (kyk o a Rossouw 1993:895-897; Bosch 1991:352-353). Die bewustelike verdiskontering van die pragmatiese en die affektiewe/estetiese in relasie met die kognitiewe kom inderdaad op 'n paradigmatiese verskuiwing neer. 'n Paradigmatiese verskuiwing hou verband met die radikale verandering van tydsges tees waaraan die menslike mentaliteit nie ontsnap nie. Tydsges tees is nie konteksloos nie en ook nie net plaaslik van aard nie, maar dit is wêreldwyd waarneembaar. Dit is ingebed in godsdienstige strukture en tegelykertyd ook in ekonomiese, politieke en kulturele instellings.

Vanuit 'n makrososiologiese hoek gesien (kyk Lenski, Lenski & Nolan 1991), hou van die vorige paradigmatiese verskuiwings verband met die verandering wat teweeggebring is toe die elementêre landboukultuur (3000 v C-500 v C) net voor en aan die begin van ons jaartelling oorgegaan het na 'n meer gevorderde (500 v C-1800 n C) toe daar begin is om die ploeg te gebruik en waterbesproeiingskemas ontwikkel is (Van Aarde 1993f:531; Borg 1994b:101-105). Die rolle van die lede van die huisgesin binne die familiale struktuur het as gevolg hiervan radikaal verander. Die ploeg het gelei tot die inspan van dierekrag. Vroue kan die boerdery as gevolg van die gebrek aan fisiese krag nie meer beheer het nie en hulle sosiale rol van bewerker van die grond met die



skoffelpik is vervang met die rol van tuisteskepper wat agter heinings in die binnehowe van huise (kyk Fiensy 1991:126-132) op die agtergrond geraak het (kyk Aratow, Cowan & Hoffman 1972; Esler 1994:23, 31). Op ekonomiese gebied hou hierdie verandering verband met die oorgang van ruilhandel na die gebruikmaking van muntstukke. Sedert hierdie tyd het geld 'n simbool van status en mag geword. Verstedeliking, die opkoms van politieke wêreldmoondhede en die toename in sosiale ongelykheid gedurende die agrariese tydperk, pas derhalwe soos legkaartblokkies. Die opkoms van die Romeinse Ryk gedurende veral die eerste eeu, behoort gesien te word teen die agtergrond van grootskaalse koringproduksie wat moontlik gemaak is as gevolg van die gevorderde landboukultuur en wat as ekonomiese onderbou van die Romeinse se militêre mag gedien het. Ook die godsdienstige en kerklike lewe is kontekstueel van aard en kan nie los gesien word van ander ontwikkelinge in die samelewing — soos die ekonomiese, politieke en kulturele — nie. Die drastiese verskuiwings vanaf pre-monargale na monargale Jahwisme (Gottwald 1993:184-185) en vanaf pre-eksiliese Jahwisme na post-eksiliese vroeë Jodedom en weer vanaf vroeë Jodedom na Hellenistiese Jodedom (Horsley & Hanson 1985; Horsley 1987) is tiperend van sulke ontwikkelings.

Sommige verskuiwings is meer radikaal as ander. Die oorgang van die elementêre landboukultuur na die meer gevorderde het nie dieselfde omvang gehad as die oorgang van die pre-moderne na die moderne era (na 1800 n C as gevolg van onder andere industrialisasie) wat, soos ons reeds gesê het, in 'n sekere sin deur die Reformasie geantisipeer is (kyk ook Borg 1994b:101) nie. Die oorgang van die moderne na die postmoderne wat geleerdes meen ons tans ervaar, kan radikaal van aard wees. Dit sal inderdaad makroparadigmaties wees, indien dit die dialektiek gaan agterlaat, die erfenis van die Reformasie tot niet gaan maak, die transendentale tot bloot die sakrale vernoem, wedersyds uitsluitende 'syn' soos God en mens in mekaar laat opgaan en die Christendom as bloot 'n ander manifestasie van die numineuse en Jesus as 'an epiphany or manifestation of God' (Borg 1994c:196) sien<sup>11</sup> en op dié wyse die eie-aard van die Christelike geloof onderbeklemtoon. Persoonlik is ek nog nie daarvan oortuig dat ons vandag met 'n makroparadigmaverskuiwing te doen het nie (kyk Van Aarde 1988:56-60). Maar dit beteken nie dat daar nie tans 'n paradigmaverandering besig is om plaas te vind nie. En enige sodanige verandering, hoe klein, middelmatig of groot ook al, het geweldige impak op kerk en wêreld. Self sien ek die veranderings van ons tyd as 'n aanpassing van middelmatige aard en beskryf ek dit in filosofiese terme as die in pas bring van die Kantiaanse (dialektiese) denke by die hedendaagse wêreldkultuur.

'n Kenmerk van hierdie 'globalisasie' (kyk o a Van de Kamp 1987:311-312) is die groei in insig in die komplekse, ingewikkelde, plurale en ekonomies-politieke *uitbuitende* aard van die moderne era (die sogenoemde 'instrumentele rede'). Al is die

verandering klein of middelmatig van aard, op die gebied van die politiek noodsaak dit verstellings. Dit geld alle gebiede van die samelewing. Dit raak ekonomiese en kulturele waardes soos arbeidsverhoudings en familie-aangeleenthede. Op die gebied van die ekonomie kry die so genoemde *trickle down economy* die wind van voor. Daar word eenvoudig nie meer aanvaar dat die ryker word van rykes vanselfsprekend rykdom sal laat afwentel na die armes toe nie. Owerhede, werkgewers en finansiële instellings word gekonfronteer met die uitdaging om deur middel van deelnemende bestuur en die gesindheid van dienslewering op nog groter skaal medeverantwoordelik te raak vir behuising, hospitalisasie en opleiding. Kyk maar net watter rol banke deesdae op hierdie terrein vervul. Ontwikkelde lande van die Eerste Wêreld en internasionale finansiële instellings sal op 'n nuwe manier betrokke moet raak by die skuldilas van ontwikkelende en onder-ontwikkelde lande in byvoorbeeld die Derde Wêreld. Die vroeëre, klaarblyklike doellose instort van kapitaal in 'n bodemlose put sonder die inagneming van multikulturele verskeidenheid, sal nie vandag kan oorgaan in skeptiese ignorering van die probleme nie, maar eerder in 'n uitdagende nuwe tipe gesindheid van dienslewering wat verskeidenheid verdra en in ag neem. Op die gebied van die teologie meen ek daarom dat die dialektiese teologie aangevul behoort te word met elemente van die ekumeniese en kontekstuele teologie. Dit kom neer op wedersydse betrokkenheid van Eerste-Wêreld- en Derde-Wêreld-teologieë (kyk Van Aarde 1994e, 1994f) en op 'n intergodsdienstige gesprek. My pleidooi vir verdraagsaamheid en versoenende verskeidenheid (Van Aarde 1993b) moet onder andere teen hierdie agtergrond gesien word.

### 3.2 Postmoderniteit: 'n volgende knooppunt?

Ons tyd word gekenmerk deur die wedersydse ontmoeting van die Eerste, die Tweede en Derde Wêreld<sup>12</sup>. Die wêreld het vanweë die tegniek, karakteristiek van die moderne era, klein geword. Dit is 'n wêreld waarin die wêreld se probleme almal se probleme geword het. Die sinkretisering van Oosterse, Westerse en Derde-Wêreld-kulture en -godsdienste is deel daarvan. Die postmoderne era is die tyd waarin die opkoms, invloed en waarde van die ekumeniese teologie en die kontekstuele teologie gedebatteer word. Dit is egter nie 'n periode wat deur 'n eenheidsvisie gekenmerk word nie. Juis die ontbreking van 'n eenheidsdenke is deel van die karakteristieke van die nuwe paradigma. Vooruitgang in die wetenskap vandag — ook die teologiese wetenskap — word in hierdie tyd deur toleransie aangehelp (Van Aarde 1988:50-51). Die hermeneutiek van die gesprek (Tracy 1987:19) en nie die dominansie van één oortuiging b6 die ander nie, vorm die raamwerk van die wetenskap vandag.

Die moderne era het in 'n sekere sin met die eerste revolusie, dit wil sê met die Reformatoriese begin, of is minstens daardeur sterk aangehelp. 'n Mens kan die Renaissance en die Reformasie beskryf as die eerste knooppunt van die moderne era. Wat die wetenskapsteorie betref, het die Reformasie die historiese bewussyn gevestig en is die Aristoteliese skolastiek van die Middeleeue in sekere kringe vervang. In die teologiegeskiedenis het die tweede knooppunt van die moderne era betrekking op die so genoemde liberaal-teologiese periode en die derde op die dialektiese teologie. Die liberale teologie is binne die Kartiaanse paradigma gekontekstualiseer en die dialektiese teologie weer binne die Kantiaanse paradigma. Die ortodoksie moet gesien word as die teenpool van die liberale teologie, maar dit verteenwoordig nie die voortsetting van die klassieke reformatoriese teologie nie en is eerder 'n herlewing van die pre-moderne Aristoteliese paradigma wat deur die kognitief oorheersde skolastiek as metode van teologiebeoefening gekenmerk word.

Die term *modernisme* dui op grond van die *-isme*-uitgang op 'n verabsoluttering van aspekte wat tydens die moderne era vorendag gekom het. Hierdie aspekte is byvoorbeeld die veranderde rol en beklemtoning van rasionaliteit, die historiese bewussyn (soos om agter die kerklike spreke terug te gryp na die Bybel as historiese bron) en die nuwe verhouding tussen werketiek en kapitaalverdienste. Die geniale Duitse sosioloog, Max Weber, het kapitalisme gereken as die produk wat in 'n sekere sin uit Calvyn se sosiale etiek voortgespruit het (kyk o a Eßer 1992:783-800). Hierdie oortuiging wys ook in die rigting van die Reformasie as die geboortegrond van die moderne era. In die teologiegeskiedenis het die liberaal-teologiese *historisme* daarop neergekom dat openbaringswaarhede nie as geldig geag is vir ook ander tye buiten die historiese konteks waarin dit aanvanklik ontstaan het nie. Insgelyks het *rasionalisme* soms daarop neergekom dat waarheid beperk was tot wat alleen verstandelik geldig is en is daar nie betekenisvolle ruimte gebied vir die bonatuurlike wat die verstand te bowe gaan nie. Op ekonomiese gebied is *kapitalisme* ook 'n verabsoluttering van die verhouding wat daar tussen werketiek en kapitaalverdienste tot stand gekom het.

Wat vandag ervaar word, is dat die moderne era besig is om in 'n nuwe era oor te gaan. Daarom kan daar met stelligheid beweer word dat die moderne Westerse samelewing vandag by 'n kruispunt te staan gekom het. Die 1990's verteenwoordig 'n oorgangstydperk. Die moderne samelewing is vinnig besig om verstellings in strukture aan te bring. Die veranderings is egter vir baie mense nie gerusstellend nie. Aanpassings ondermyn immers die sekerhede wat 'n vorige era opgelewer het. Mense lewer hulle maklik uit aan 'n sisteem en identifiseer hulle só totaal met hulle wêreld dat wanneer die strukture in die samelewing verander, vrees vir die toekoms die voorland is. Onsekerheid kenmerk die *postmoderne era* wat rondom ons besig is om vorm aan te

neem (kyk Van Aarde 1994d). En ons weet nie eens of die naam *postmoderniteit* die regte omskrywing van die nuwe era is nie en of die geweldige veranderings van ons tyd nie bloot die vierde knooppunt van die moderne era verteenwoordig nie. Geleerdes stem saam dat die nuwe era paradoksaal afskeid wil neem van die vorige era en terselfdertyd afhanklik daarvan wil bly (kyk Kirsten 1988:31). 'n Mens kan dit besonder duidelik in Afrika sien. Swartmense verwerp die mag wat Europeërs oor hulle gekry het, maar Afrika wil nie terugkeer na Afrika soos dit gewees het vóór kolonialisering en die koms van die moderne tegniek en Westerse ekonomie nie.

Ek het reeds daarop gewys dat die moderne era in 'n sekere sin in die sestiende eeu 'n aanvang begin neem het. Ons het gesien dat wat die teologiegeskiedenis betref, die Reformasie as die eerste knooppunt van die moderne era bestempel kan word. Die tydperk van die liberale teologie waartydens die natuur van sy goddelike betowering ontnem is en die mitologieë van oud-Europa en die Derde Wêreld as agterhaal gesien is (kyk Van Aarde 1994f:356-357), vorm die tweede knooppunt. Die derde knooppunt is die dialektiese teologie wat na die Eerste Wêreldoorlog vorendag gekom het. Hierdie periode is soos 'n skarnier en kan as die laat-moderne era beskou word en as die begin van die postmoderne. Die situasie is tans uiteraard baie vloeiend. Vrae wat daarom in die huidige stadium moeilik met beslistheid beantwoord kan word, is byvoorbeeld die kwessie of die dramatiese veranderings wat sedert die tagtigerjare besonder sigbaar geword het en toenemend in vandag se 1990's besig is om plaas te vind, 'n tydperk laat begin het wat die moderne era geheel en al gaan agter laat, sodat die begrip *postmoderniteit* besonderlik tiperend is van die nuwe tydperk op pad na die derde millennium. Of is ek meer korrek deur te meen dat die teenswoordige tyd 'n vierde knooppunt verteenwoordig wat beskryf kan word as die in pas bring van die laat-moderne paradigma by die na-oorlogse mensheidsgeskiedenis en dus 'n verandering van middelmatige aard? Wat ook al die regte benaming vir die nuwe era is, ons kan nie ontken dat ingrypende veranderings besig is om plaas te vind nie.

### 3.3 Das Unheimliche

Die internasionaal bekende Noord-Amerikaanse teoloog, David Tracy (1981:339-364), bestempel die nuwe era as die *onnoembare paradigma*. Dit is omdat die wêreld wat rondom ons besig is om te verander, deur onsekerheid gekenmerk word. Hierdie aspek van onsekerheid is in Duits deur die filosoof Martin Heidegger met die woord *das Unheimliche* beskryf, 'n woord wat verwys na die angs wat onsekerheid kan bring en vir Heidegger en vir Tracy tog die moontlikheid suggereer dat 'n positiewe en aangename verrassing in die toekoms op ons kan wag. Soos hierdie bydrae ontvou, hoop ek om aan te toon waarom ek nie so negatief oor die toekoms is nie. Ek is vol vertroue

dat die Christendom sy na-oorlogse Europese doodsheid kan oorwin. 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 ewangeliëse waardes wêreldwyd bekend te maak. Die mense van Europa kan inderdaad weer op 'n groter skaal die ewangelië hoor en sekularisasie kan oor die hele Eerste Wêreld gestuit word. Die kerklike ruïnes in die Tweede Wêreld kan weer opgebou word. Ook die gevestigde kerk in Suid-Afrika kan van ontnugtering gespaar word en daar kan gekeer word dat Suid-Afrikaanse kerke van Europese oorsprong, die pad van Europese en Noord-Amerikaanse sekularisasie loop. 'n Charismatiese reveal is hoegenaamd nie 'n opsie nie, hoewel daar van hierdie reveal-beweging geleer kan word (vgl Berger 1994:94). Burgerlike godsdienste (met die gepaardgaande *moderne* kultuurteologie) sal aan die ander kant ook laat vaar moet word<sup>13</sup>. Die kerkgeskiedenis van die *voor-moderne* era moet ook nie nou herhaal word nie. Ek dink veral aan die wyse waarop die Christendom sedert Konstantyn kruistogvarend met behulp van politieke sanksie en militêre mag mense tot die Christelike geloof probeer bekeer en met onverdraagsaamheid 'n belaglikheid van godsdienstvryheid gemaak het. Maar dit geld ongetwyfeld ook die Islam. Insgelyks moet die selfvermietigende geskiedenismente van die moderne era nie herhaal word nie. Christelike geloof moet nie verwar word met Westerse kultuur nie. Ons moet nie uit die oog verloor dat die dialektiese teologie onder andere as protes teen die Duitse idealisme se kultuurteologie (ofte wel 'kultuurideologie') gedien het nie (kyk o a Heron 1986:272). Die verwondering oor die wonder van die geloof sal ook nie vervang moet word met kliniese rasionaliteit nie. Sommige mense wil God op hierdie wyse as dood verklaar en ander wil met 'n soortgelyke benadering God probeer vasvang in kontekslose dogmatiese stellings, hoewel dit gewoonlik ontken word. Dikwels gaan so 'n rasionele houding gepaard met 'n onbarmhartige beheersing van die natuur, terwyl God deur middel van in-die-lug-hangende dogmas op 'n afstand gehou word of selfs deur die vermeende superieure menslike rede as irrelevant geag word.

Postmoderniteit kan die God-is-dood-teologie bevraagteken (vgl Tracy 1994:15). Postmoderniteit kan die mens weer in relasie met God en natuur sien. Postmoderniteit kan godsdienstige ervaring weer positief waardeur. Postmoderniteit kan die kerk se geloofsbelydenis iets eksistensiële en van die hart maak. Postmoderniteit kan die verskeidenheid van mense en kulture erken. Postmoderniteit kan die rede van die mens temper deur ook klem te lê op die goeie lewe, op die estetiese, op die pragmatiese en die gevoelsmatige. Postmoderniteit hoef egter nie, teologies gesien, met die woord van die sestigerjare, as *social gospel*, beskryf te word nie. Tog kan postmoderne teologie nie sonder die interaksie van die sosiale wetenskappe bedink word nie — en nie net die

sosiale wetenskappe nie; teologie en die natuurwetenskappe tree binne die postmoderne paradigma weer met mekaar in gesprek, omdat die natuurwetenskappe ook die mistiek wat in natuurverskynsels aanwesig is (kyk Talbot 1987; Tracy 1994:42), net nie meer langer kan ontken nie.

Maar eensydigheid kan in die nuwe era opduik en dan kan postmoderniteit *post-modernisme* word. Tekens is reeds aan die muur. Daar is byvoorbeeld filosofe wat meen dat die nuwe era nie gesien moet word as die verbreding van die dialektiek nie, maar eerder as 'n totale alternatief daarop (vgl Tracy 1994:15-16)<sup>14</sup>. Op die gebied van die teologie sal die handhawing en verruiming van die dialektiese teologie egter voorkom dat ons in die toekoms ewewig verloor en oorboord gaan. Frans van Zyl (1994:6) reageer derhalwe nie heeltemal billik teenoor my oortuigings in hierdie verband nie. Hy formuleer op so 'n wyse dat daar van my bepaalde klemlegging op die werklikheidsbetrokkenheid van wetenskapsbeoefening afgelei sou kan word dat my 'postmoderne visie ... radikaal afwyk van die reformatories-dialektiese dinkpatroon'. Self stel ek dit egter baie sterk dat, indien die nuwe era nie die dialektiek verruim nie, maar dit eerder wil agterlaat, kan dit, soos ek vroeër daarop gewys het, die einde van die Christendom beteken. Miskien kan daar hoogstens nog van die opkoms van 'n wêreldreligie sprake wees. Dit is egter my oortuiging dat indien dít die Christendom se voorland is, dit die rekening aan die kerk kan wees wat nie die onsekerheid van die toekoms as geleentheid wou sien nie en eerder in isolasie teruggetrek het, die intra-ekumeniese en inter-godsdienstige gesprek vermy het en postmoderniteit in post-Christendom laat opgaan het.

Is dít ons voorland? Is dit nodig dat die kerk soos in die gevaarlike tyd onder Agab, weer in die oë van die mens lyk asof dit tot niet gegaan het? Hoegenaamd nie! Maar dan sal die kerk die postmoderne era moet ingaan, moet raaksien watter rampe die moderne era veroorsaak het en die insig moet toon in die geleentheid wat die postmoderne era die kerk bied. As gelowiges bely ons dat ook hierdie geleentheid van God kom. En hiermee hoop ek (om alleen namens myself te spreek) dat *Die Hervormer* (1994b:4) by die herlees van die vorige paragrawe rustigheid kan verkry dat ek nie 'halsoorkop en kritiekloos agter postmoderne filosofieë en tydgees aantou nie'.

### 3.4 Stop die wegholwa!

Wat sover duidelik is, is dat die moderne era op 'n katastrofe afstuur en wat Max Weber 'n 'ysterkou' en Henry Miller 'n 'lugversorgde nagmerrie' (kyk Tracy 1994:8) genoem het. Hans Küng (1991:2) wys op 'n opname wat aan die begin van die 1990's gemaak is en toon dat die nasies in die wêreld elke *minuut* 1.8 miljoen Amerikaanse dollars op militêre mobilisering spandeer. Elke *uur* sterf 1500 kinders as gevolg van

oorsake wat met honger verband hou. Elke *dag* sterf 'n spesie van verwante plante of diere uit. Sedert die 1980's is daar elke *week* meer mense in hegtenis geneem, gemartel, tereggestel, vaderlandlose vlugteling gemaak en deur diktatoriale regimes hulle menswaardigheid ontnem, as in enige vorige tyd in die mensheidsgeskiedenis. Elke *maand* voeg die wêreld se ekonomiese stelsels 7.5 biljoen Amerikaanse dollars toe tot die ongelooflike en werklik ondraagbare skuldvas van 1,500 biljoen dollars waarin die Derde-Wêreldlande hulle vanweë 'n onsuksesvolle oorskakeling na Westerse ekonomie gedompel het. Ekologies gesien, word daar elke *jaar* 'n gebied van tropiese woude driekwart die grootte van Korea vernietig, en is dit vir altyd verlore. Elke *dekade*, solank as wat die huidige verwarmingstendens van die wêreld voortduur, kan die temperatuur van die atmosfeer van die aarde dramaties tussen 1.5 en 4.5 grade Celsius styg, met die gevolg dat seevlakke styg en ramspoedige gevolge vir veral die kusstreke op die hele aarde meebring.

Wat kan gedoen word om hierdie wegholwa te stop? Moet wetenskaplike uitnemendheid afgeskaal word? Moet fabriek gesluit word? Moet universiteite se akademiese standaarde verlaag word? Moet teologie as die rasionele refleksie op die geloof herdefinieer word sodat rasionele verantwoording plek maak vir iets soos animisme? Moet die kerk in die Weste, met ander woorde, terugkeer na 'n religie wat goddelike voorbodes in natuurverskynsels erken? Moet die moderne gelowige mens wat tuis geword het in 'n wêreld van rekenaars en mikro-elektronika werklik glo dat die sterre die mens se toekoms voorspel? Moet die Eerste- en Tweede-Wêreldse mens opgeroep word om hardnekkig vas te hou aan verbygegangene mitologieë en 'n wêreldbeeld gekenmerk deur bygeloof? Moet mense van Europese oorsprong in Afrika hulle Afrikaniseer? Moet moderniteit vervang word? Moet postmoderniteit verlossingswaarde verkry?

### 3.5 Selektiewe afskeid

Wat moet ons sê van die eise van ons tyd? Word daar van ons verwag om te doen wat hierbo gevra word? Hoegenaamd nie! Ons word wel opgeroep om aan ons lewens weer godsdienstig en gelowig sin te gee. Ons word gevra om ons oë oop te maak vir multikulturele verskeidenheid. Ons moet insig daarin kry dat ons nie voëls van eenderse vere is nie. Ons moet egter ook besef dat ons nie in isolasie kan lewe nie. Ons het inwoners geword van die *global village*. Ons kan mekaar nie vermy nie. Terwyl ons van mekaar leer en wedersyds verryk word, waardeur ons mekaar se andersheid. Veral hier in Suid-Afrika het ons voor 'n besondere geleentheid te staan gekom. Dit sal sekerlik nie maklik wees om in ons wêreld singewend, en nie net verstanend nie maar ook veranderend, betrokke te wees nie. Immers, God se evolusieproses van aanpassing en verandering gaan onverpoosd voort en ons as gelowiges sien onself op grond van God se Woord as mense wat geroep is om bouers te wees.

Maar dan sal ons die visie moet openbaar en insien dat postmoderniteit wel 'n breuk met moderniteit veronderstel — 'n breuk met dit wat eger nie as sodanig agtergelaat kan word nie. Alleen sekere aspekte behoort agterweë gelaat word. Postmoderniteit neem selektief afskeid van sekere waardes wat in die moderne era tot bogenoemde en ander katastrofes aanleiding gee. Een daarvan is die godsdienstige ideologie van deïsme sonder dat daar weer soos in die *New Age* oorgeel word na panteïsme. Die God-is-dood-teologie van die moderne era wou God hoogstens op 'n deïstiese wyse as 'n verwyderde toeskouer sien. Postmodernisme (let wel: nie 'postmoderniteit' nie) kan oorboord gaan en die dialektiese teologie verlaat en twee wedersydse uitsluitende vorme van 'syn' — God en mens — op 'n panteïstiese wyse met mekaar vermeng en so reglynig teen die Christelike wêreld- en werklikheidsbeskouing inbeweeg. Dit wil sê, postmoderniteit hoef nie op diskriminasielose elektisisme neer te kom nie (kyk ook Kirsten 1988:31). Postmoderne kontemporêre teologieë hoef, met ander woorde, nie 'n benadering te veronderstel van alles is geoorloof nie. Filosofe verwys hierna as die 'maklike postmodernisme' (Huysen 1984:52) en in Engels word dit getipeer as *everything goes*. Laat ons dit herhaal: postmoderniteit wil nie afskeid neem van die moderne maatskappy nie — dit wil selektief afskeid neem; dit wil alleen die rug draai op die kulturele selfgeoriënteerdheid van die moderne era (Palmer 1975:319).

### 3.6 Wetenskap begelei met deernis

Die moderne era word oor die algemeen gekenmerk deur 'n denkstruktuur van 'n soort 'magsgeoriënteerde mentaliteit' (Spariosu 1987:61). Postmoderniteit is 'n dors na 'n gevoel van deernis vir 'ander' — hoe vreemd dit ook al vir die moderne oor mag klink, postmoderne wetenskapsbeoefening kan nie sonder gemeenskapsdiens bedink word nie; kyk maar net hoe die hedendaagse universiteitswese diens aan die breë gemeenskap wil lewer deur daar waar onderrig en navorsing 'n besondere uitnemende vlak bereik het, gemeenskapsdiens in te span om sosiale belange te bevorder. Suid-Afrikaanse universiteite doen dit onder andere deur middel van uitreikingsprogramme na agtergeblewe gemeenskappe.

Postmoderniteit gaan Euro-sentrisme vervang. Polisentrisme gaan in die plek daarvan kom (Küng 1991:18-19). Dit is waarom daar 'n saak daarvoor uitgemaak kan word dat die begin van die postmoderne era na afloop van die Eerste Wêreldoorlog begin het. Die aanslag teen elitisme het toe reeds 'n aanvang geneem. Monargieë in Sentraal-en Oos-Europa het tot 'n val gekom; so ook die tsaredom in Rusland, die Ottomaanse en Sjinese ryke. Daar is vandag nie werklik 'n sentrum van die wêreld soos Rome van ouds of Berlyn van later nie. Wêreld ontmoet mekaar op baie plekke



en daar is baie sentra. Dit is teen hierdie agtergrond dat die Eerste Wêreld uitgedaag word om op 'n nie-dominerende, 'n nie-paternalistiese wyse, die Tweede en die Derde Wêreld die hand te gee. Koalisies en alliansies wat vroeër nie denkbaar was nie, kom tot stand.

In die moderne era wou wetenskapsbeoefening 'n sosiale proses bewerkstellig deur 'ander' dieselfde te maak as wat die wetenskaplike self is. Verhef almal tot dieselfde standaard, was die leuse. Die wysheid het egter dikwels ontbreek dat standaard relatief tot eie kultuurwaardes is. Wiskundige vermoëns kan vir die Westerse mens op superieure intelligensie dui, maar dit bewerkstellig nie altyd gebalanseerde menswees nie. Moderne wetenskapsbeoefening kan dit as logies beskou deur altyd in terme van 'óf / óf' te dink. Postmoderniteit wil 'n alternatief voorstel en dialekties verruimend dink deur dit as logies te beskou as iemand in terme van 'sowel ... as' redeneer (Schoeman 1990:281). Die dialektiek wil akkommodeer en nie domineer nie. In die postmoderne era behoort die *gevoel vir die ander* op 'n dialekties driedimensionele wyse 'n sentrale rol in die *verkryging van kennis* en in die *praktiese toepassing* van kennis te vervul. En dit kom daarop neer dat wetenskap aan status en eer inboet, indien dit nie op sosiale dienslewering gerig is nie. In die moderne wetenskap was *gevoel* sekondêr en bykomstig. Kennisverkryging is dikwels as 'n doel op sigself gesien. Hiervan wil postmoderniteit afskeid neem en tegelykertyd uitnemendheid behou.

### 3.7 Versoenende verskeidenheid

Marinus Schoeman, 'n filosoof van die Universiteit van Pretoria, het in 1990 'n belangrike artikel in hierdie verband in die *Hervormde Teologiese Studies* laat publiseer. Elkeen wat meer wil weet van die kenmerke van die oorgang van moderniteit na postmoderniteit, kan met die oordenking van hierdie artikel wysheid bekom. Een van my eie oortuigings het ek uitstekend geformuleer in hierdie artikel aangetref (Schoeman 1990:270). Dit is die insig dat die *individualisme* van die moderne Westerse samelewing in baie gevalle gelei het tot 'n kunsmatige vryheid waar die sogenaamde onafhanklike 'ek' hom/haar nie deur eksterne norme laat voorskryf nie. Postmoderniteit wil die mens egter ingebed sien in 'n netwerk van verhoudings. Daarom kan daar myns insiens weer kultuur-antropologies by 'primitiewe gemeenskappe' (soos die Bybelse) geleer word sonder om daarheen te wil terugkeer. In hierdie gemeenskappe het die individu sinvol bestaan deur voort te bestaan in terme van groter gehele: die familie en die volk as kultuurgemeenskap. Postmoderniteit wil 'n hernude betekenis toeken aan die nie-dominerende rol van sosiale verbande wat die familie en die kerk hopelik sal insluit. Hierdie holistiese tendens staan teenoor die fragmentasie en die individualiteit van die moderne denke.

Iemand wat byvoorbeeld etnisiteit in die huidige tydsgewig onderwaardeer, hou nie met die postmoderne samelewing rekening nie. Wanneer nasionaliteit en etnisiteit egter apart, op sigself gerig na binne gekeer, die wisselwerking van die groter stroombaan van ander kulture wil vermy, word die krag van die dialektiek van versoenende verskeidenheid misgekyk. My oortuiging dat die dialektiese teologie met elemente van die ekumeniese en kontekstuele teologie aangevul behoort te word (kyk ook Küng 1988:128; 1991:123), moet teen hierdie agtergrond verstaan word. Dit geld ook die visie wat voorsiening wil maak vir groter en meer daadwerklike onderlinge betrokkenheid van kerke van Europese herkoms by kerke wat in Derde-Wêrelddele, soos Afrika, tot stand gekom het.

Maar so 'n teologiese gesprek vra van die moderne Westerse gelowige 'n herwaardering van die intensie van mites. Die oorgang van die pre-moderne era na die moderne era het agrariese gemeenskappe ook op religieuse gebied ontwig. Mites het egter nie heeltemal uitgesterf nie en is veral nog te sien in Derde-Wêreldgemeenskappe. Mites hou verband met die rol wat metafore in godsdienstige taal vervul. Die betrokkenheid van kerke van Europese oorsprong by inheemse kerke in Afrika vra derhalwe 'n herwaardering van die rol wat metaforisiteit in kontemporêre teologie kan vervul. Hierdie aangeleentheid sal in 'n opvolgende artikel (Van Aarde 1995b) weer opgeneem en verder gevoer word.

## Endnotas

<sup>1</sup> B J Engelbrecht, emeritus-professor in die dogmatiek en etiek aan die Universiteit van Pretoria, gee in 'n onderhoud met ds Wim Dreyer (1994:5-6) oor die posisie waar die professor hom in die teologie bevind, besondere aandag aan sy afwysing van die standpunte van kollegas wat saam en veral na hom aan dieselfde teologiese fakulteit begin doseer het. Hy verwys eintlik implisiet na die dosente in die Nuwe-Testamentiese Wetenskap en waarskynlik na my in die besonder. Engelbrecht het veral 'n probleem daarmee dat teologie (eksegetiese wetenskap?) in metodologie sal opgaan. Hiermee is ek dit met hom eens. En omdat dit moontlik is dat ons by mekaar kan verby praat, wil ek dit beklemtoon dat wetenskap (of eksegetiese) nie deur my met metodologie gelyk gestel word nie. Maar ek vra nie verskoning vir my interesse in die metodologie van die eksegetiese, die teologie of die wetenskap in die algemeen nie. Intendeel, bewustelike refleksie hieroor dien koherente argumentvoering. 'n Metode ( $\mu\epsilon\theta\delta\omicron\varsigma$ ) is immers die pad waarlangs sekere vooronderstellings, hipoteses of aannames beredenerend, koherent en betekenisvol na ('n) gevolgtrekking(s) gevoer word. [Epistemologie, metodologie en teleologie lê in mekaar se verlengthuk.] 'n Metode bepaal met ander woorde die styl — ofte wel die 'strategie' — van die gesprek wat gevoer word en is op sigself nie die gesprek self of die inhoud van die gesprek of die vooronderstellings ten grondslag aan die gesprek of die resultate van die gesprek nie.

<sup>2</sup> Om só 'n verstaan van teologie as 'filosofiese teologie' te tipeer (kyk sowel Johann Beukes 1994:6 en Gafie van Wyk 1994b as F J van Zyl 1994a:5 en A D Pont 1994a:5), vind ek derhalwe as 'n ongelukkige woordkeuse. *Die Hervormer* (1994c:4) impliseer dat die vervaging van grense tussen teologie en filosofie in die kring van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika en wat deur die tipering 'filosofiese teologie' veronderstel word, verband hou met 'n standpunt wat ek daarvoor voor die Hervormde Teologiese Vereniging (op 26 Junie 1991) ingeneem het. Die betrokke bydrae het egter nie as sodanig op die verhouding teologie-filosofie gefokus nie en ek moet ook nie gesien word as die inisieerder van so 'n bepaalde denkrigting nie. Ek is maar net een van die woordvoerders wat eksplisiet begin inhoud gee het aan belangrike aspekte van ons studie van die wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria (kyk die artikel van P S Dreyer 1989 met die titel 'Die wysgerige agtergrond van die Hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria'). My terloopse opmerking waarna *Die Hervormer* verwys, is gepubliseer in 'n huldigingsbundel wat aan prof Pont by geleentheid van sy aanvaarding van emeritaat opgedra is. Ek het my soos volg oor die verhouding teologie-filosofie uitgelat: '... agter *elke* teologiese idioom [tipiese formulering deur eksponente van respektiewelik spesifieke paradigmas] 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 onderskei nie ... Dit is ook nie moontlik om teologie en filosofie van mekaar te skei nie. *Maar dit is ook nie dieselfde nie.* Filosofie kan hom (sic!) ook besig hou met die "hoogste goed" en dit kan ook as metafisies gedefinieer word. Teologie is egter 'n meer beskeie wetenskap as die filosofie en sy (sic!) grense is baie nouer en tog val die grense van teologie en filosofie in 'n sekere sin weer saam' (Van Aarde 1992:960; huidige beklemtoning). Hierdie formulering maak die teologie nie afhanklik van die filosofie nie; net so min as wat dit die teologie afhanklik van die teoretiese fisika maak. Die *interdissiplinêre* netwerk wat ek in hierdie verband in die wetenskap wil erken, vertoon die karakter van *jukstaposisie* en soms *oorvleueling*, terwyl die *selfstandigheid* van sowel die teologie as die filosofie nie opgeoffer word nie. Sonder om te beweer dat *Die Hervormer* my persoonlik in die oog gehad het, wil ek dit tog duidelik stel dat ek beslis nie 'n pleidooi vir 'n filosofie verknegte teologie' (*Die Hervormer* 1994c:4) lewer nie en dat ek myself grootliks kan vind in die kern van die uiteensetting van ener-syds P S Dreyer (1994:5) en andersyds dié van P J van der Merwe (1994) oor hoe hulle onderskeidelik die verhouding teologie-filosofie sien.

<sup>3</sup> Dit is opvallend dat Wentzel van Huyssteen (1986:167) — die pionier onder Suid-Afrikaanse teoloe wat die aandag op paradigmaverskuiwings gevestig het en tans die James I McCord Professor of Theology and Science aan die Princeton Theological Seminary — 'die *verlossing in Jesus Christus*' as die 'grondmetafoor van ons Christelike geloof' bestempel.

<sup>4</sup> Dit sal 'n ekskurs benodig om hierdie stelling met betrekking tot bogenoemde teoloë te substansieer. Ruimte in die onderhawige artikel laat dit egter nie toe nie.

<sup>5</sup> 'Es [Menschsein] ist ein Sein von Gott her. Est ist ein von Gott abhängiges Sein. Es ist mit dem Sein Gottes nicht identisch ...' (Barth 1959:167).

<sup>6</sup> 'Unbekannt ist und bleibt uns Gott. Heimatlos sind und bleiben wir in dieser Welt. Sünder sind wir und Sünder bleiben wir. Wer Menschheit sagt, der sagt unerlöste Menschheit. Wer Geschichte sagt, der sagt Beschränktheit und Vergänglichkeit. Wer Ich sagt, der sagt Gericht' (Barth 1967:53).

<sup>7</sup> 'Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung' (Barth 1967:53).

<sup>8</sup> 'Dies Gericht kennen, heißt aber auch, es als Gnade kennen; denn es ist Erlösung, daß der Mensch von sich selbst frei wird' (Bultmann, in Pannenberg 1958:170).

<sup>9</sup> Die 'instrumentele rede' het te doen met die moderne era se 'magsgeorieëtheid' wat in onder andere die beklemtoning van 'subjektiwiteit' te sien is en dit hou verband met sowel 'n 'kulturele selfbegrip' as tegnokratie. Gafie van Wyk (1994b:8) het dus my nie reg verstaan as hy beweer dat ek sou impliseer dat ons 'eerder in die tegniek as in die kultuur vertrou (moet) hê' nie. Intendeel, ek stem heelhartig met hom saam dat die 'heil' nie in die tegnologie lê nie en dat die 'teologie van die handelings-tegnologiese dwang bevry' moet word. Ek meen met ander woorde nie dat my pleidooi vir die 'tempering van die rede deur middel van die 'estetiese, die pragmatiese en die gevoelsmatige' op die 'vertegnologisering' van die kerk en die teologie sou neerkom nie. Dit wou ook nie die *kultuurskuld* van die 'moderne maatskappy in sy (sic) tegnologieë hoogsontwikkelde gestalte' vryspreek van aandadigheid aan 'enige probleme in die moderne wêreld' nie. Tegnokratie is een van die produkte van die moderniteit se kulturele selfbegrip waarvan daar myns insiens *selektief* afskeid geneem moet word. Wat word met 'selektief' bedoel? Deur, byvoorbeeld, nie die rug op die uitnemendheid van die wetenskap en die tegniek as sodanig te draai nie, maar die uitbuitende en eksploiterende effek daarvan op mens en omgewing te temper deur dit met deernis en gemeenskapsdiens te laat begelei' (kyk later afdelings 3.5 en 3.6 van die artikel).

<sup>10</sup> Gafie van Wyk (1994a:75) formuleer die verbreding van rasionaliteit as 'redeskritiek' — wat as kritiek op Kant, maar binne die grense van Kantiaanse denke verstaan moet word — treffend soos volg: 'Die grootste winspunt van die eieydse redeskritiek is 'n grondige besef van die *grense van die rede*. Waar ons met *grense* te make het, daar het ons ook onvermydelik met die *onbegryplike*

te make' (my beklemtoning). Van Wyk toon aan hoe eietydse filosowe soos onder andere Jürgen Habermas, Michel Foucault en Hans Blumenberg op onderskeidelik verskillende wyses *redekritiek* uitoefen (vgl ook endnoot 9). Schleiermacher moet die erkenning kry dat hy die eerste teoloog was wat lank vóór die genoemde filosowe, maar soos hulle, op dieselfde skynbaar teenstrydige wyse redekritiek uitgeoefen het (kyk by Heron 1986:271-272). Hy het, soos hulle, binne die grense van die Kantiaanse denke, terwyl hy krities ten opsigte van Kant was, 'redekritiek' uitgeoefen. Hierdie kritiek het neergekom op 'n kritiese standpuntinname téén die oorgewaardeerde kultuurbegrip van die moderne era. Daarom behoort die standpunt van Hegel dat Kant as die inisieerder van die moderne denke beskou moet word, heroorweeg te word.

<sup>11</sup> Crossan (1994:3) gebruik tereg die uitdrukking 'the historical Jesus as *the* manifestation of God' (my beklemtoning). Ek het daarom voorbehoud op die oortuiging van 'n geesgenoot soos Marcus Borg (1994c:196) — indien ek die regte afleidings maak — wat in dieselfde verband die onbepaalde lidwoord *an* gebruik en binne die raamwerk van Rudolf Otto se godsdienspsigologiese denke baie na aan die grens, indien dit nie reeds oorskry is nie, van 'n *analogia entis*-standpunt kom deur die Christendom as bloot 'n ander manifestasie van die heilige, gans andere, goddelike krag te sien. Ek sluit eerder aan by Philip Ealer (1994:6) wat in sy gebruikmaking van die kennisosiologie nie die dialektiek tussen die transendentale en die immanente loslaat nie — kyk veral die werk van Wuthnow *et al* 1987 oor die 'kulturele analise' van onderskeidelik Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault en Jürgen Habermas waarop Ealer steun.

<sup>12</sup> Hierdie terme word nie met 'n pejoratiewe intensie gebruik nie. In *The Reconstruction and Development Programme* van die African National Congress (1994:5) word die uitspraak gemaak dat die gebruikmaking van hierdie terme die bedoeling sou hê om die apartheidsideologie te handhaaf. Ek gebruik hierdie terme met die bedoeling om te *beskryf* — soos Leonardo Boff (kyk Van Aarde 1994f:350-351).

<sup>13</sup> Die Oostenryks gebore (dialektiese) godsdiensosioloog, Peter Berger, tans verbonde aan die Institute for the Study of Economic Culture van die Boston University, maak in hierdie verband 'n belangrike opmerking in 'n onderhoud oor sy oproep dat die kerk, teen die agtergrond van sekularisasie in sekere dele van die Eerste Wêreld, nie die transendente uit die oog moet verloor nie: '(E)ine Kirche, die keinen Bezug mehr zur Transzendenz hat, hat eigentlich ihre Daseinsberechtigung verloren. Wenn das Politische zum Inhalt der Kirche wird, der Kirche als Institution, dann dauert es, glaube ich, nicht sehr lange, bis die Leute herausfinden, daß man dasselbe ja auch ohne Kirche machen kann. Wenn ich irgend einen politischen Zweck verfolgen will, ist die Kirche nicht unbedingt der beste Ort und das beste Mittel, das zu tun. Damit untergräbt die Kirche ihre Existenz. Ich meine, das ist eine Selbstmordstrategie. Das kann ich einfach als Soziologe sagen, ohne irgendwelche theologische Voraussetzungen' (Berger 1994:94). Met hierdie uitsprake betuig ek volledig instemming.

<sup>14</sup> Byvoorbeeld Jean-Francois Lyotard wat postmoderniteit sien as die radikalisering van moderniteit (kyk bespreking deur Gafie van Wyk 1994a:67-71). In dekonstruksieverband meen C S de Beer (1986:462) dat 'n radikale verandering in visie op wat die 'essensie van God' is, voor die deur lê. In 'redekritiese' verband definieer Kirsten (1988:29), soos Foster (1985:ix-xvi), postmoderniteit as *nie* 'n 'dialekties verruimde modernisme' *nie*.

### Literatuurverwysings

- African National Congress 1994. *The Reconstruction and Development Programme*. Johannesburg: Umanyano Publications.
- Allen, D 1985. *Philosophy for understanding theology*. Atlanta: John Knox.
- Aratow, P, Cowan, R & Hoffman, A S [Video] 1972. Kypseli: Men and women apart — A divided reality. An Aratow Cowan Hoffman Production. Greece.
- Barth, K 1959. Die wirkliche Mensch, in *Die kirchliche Dogmatik, Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung, Zweiter Teil*, 158-241. 2.Aufl. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.
- [1922] 1967. *Der Römerbrief*. Zehnter Abdruck der neuen Bearbeitung. Zürich: EVZ-Verlag.
- Berger, P L (Interview) 1994. Rückkehr der Engel: Gespräch mit dem Soziologen Peter L Berger. *Evangelische Kommentare* 2, 93-96.
- Beukes, J 1994. Hervormde teologie is 'n filosofiese teologie. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, bl 6.
- Borg, M J 1994a. *Jesus in contemporary scholarship*. Valley Forge, PA: Trinity Press.
- 1994b. Jesus and politics in contemporary scholarship, in Borg 1994a:97-126.
- 1994c. Does the historical Jesus matter?, in Borg 1994a:182-200.
- Bosch, D J 1991. *Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission*. Maryknoll, NY: Orbis. (American Society of Missiology Series, No 16.)
- Capra, F 1982. *The turning point: Science, society and the rising culture*. London: Flamingo. (Fontana Paperbacks.)
- Crossan, J D 1994. The historical Jesus in earliest Christianity, in Carlson, J & Ludwig, R A (eds), *Jesus and faith: A conversation on the work of John Dominic Crossan*, 1-21. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- De Beer, C S 1986. Dekonstruktiewe lesing van 'n teks. *HTS* 42, 435-463.
- Die Hervormer 1994a. Krities ook ten opsigte van die nuwe. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, bl 4.
- 1994b. Kerk en teologie moet sy weg met skerp onderskeiding gaan. *Die Hervormer* 1 Desember 1994, bl 4.
- 1994c. Kerk en teologie: Gesprek moet wyer en dieper. *Die Hervormer* 15 Januarie 1994, bl 4.

- Dreyer, P S 1989. Die wysgerige agtergrond van die Hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria. *HTS* 45, 335-349.
- 1994. Teologie en filosofie. *Die Hervormer* 15 Mei 1994, bl 5.
- Dreyer, T F J 1994. Postmoderniteit — 'n opwindende risiko. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, bl 5.
- Dreyer, W 1994. Hier staan ek ... Ben Engelbrecht: Nie altyd instemming met huidige teologiese rigting. *Die Hervormer* 1 Desember 1994, bl 5 en 6.
- Esler, P F 1994. *The first Christians in their social worlds: Social-scientific approaches to New Testament interpretation*. London: Routledge.
- Eßer, H H 1992. Calvins Sozialethik und der Kapitalismus. *HTS* 48, 783-800.
- Fiensy, D A 1991. *The social history of Palestine in the Herodian period: The land is mine*. Lewiston: The Edwin Mellen Press. (Studies in the Bible and Early Christianity.)
- Foster, H (ed) 1985. *Postmodern culture*. London: Pluto.
- Gottwald, N K 1993. Recent studies of the social world of premonarchic Israel. *Currents in Research: Biblical Studies* 1, 163-190.
- Heron, A I C 1986. Barth, Schleiermacher and the task of dogmatics, in Thompson, J (ed), *Theology beyond Christendom: Essays on the centenary of the birth of Karl Barth, May 10 1886*, 267-284. Ellison Park, PA: Pickwick. (Princeton Theological Monographs.)
- Hölzle, P & Janowski, H N 1987. Für ein neues Weltbild: Gespräch mit Fritjof Capra. *Evangelische Kommentare* 519-522.
- Horsley, R A & Hanson, J S 1985. *Bandits, prophets and messiahs: Popular movements in the time of Jesus*. Minneapolis: Winston.
- Horsley, R A 1987. *Jesus and the spiral of violence*. San Fransico: Harper & Row.
- Huysen, A 1984. Mapping the postmodern. *N German Critique* 33, 5-52.
- Jaspert, B (Hrsg) 1971. *Karl Barth - Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922-1966*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Kee, H C 1989. *Knowing the truth: A sociological approach to New Testament interpretation*. Philadelphia: Fortress.
- Kirsten, J M 1988. Die postmoderne objek: Aspekte van die hedendaagse afskeid van die moderne. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* 7/1, 18-36.
- Kuhn, T S [1962] 1970. *The structure of scientific revolutions*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press.
- Küng, H 1988. *Theology for the third millennium: An ecumenical view*, translated by P Heinegg. New York: Doubleday.
- 1991. *Global responsibility: In search of a new world ethic*, translated by R Piper. Crossroad: New York.
- Lattke, M 1985. Rudolf Bultmann on Rudolf Otto. *HThR* 78, 353-360.

- Lenski, G & Lenski, J & Nolan P [1970] 1991. *Human societies: An introduction to macrosociology*. New York: McGraw-Hill.
- Mouton, J 1987. Thomas S Kuhn, in Snyman, J J & Du Plessis, P G W (reds), *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, 57-79. Pretoria: RGN. (RGN-studies in Navorsingsmetodologie 3.)
- Mouton, J & Marais, H C 1988. *Basic concepts in the methodology of the social sciences*. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 4.)
- Nel, G C J & Van Aarde, A G 1993. Die 'postmoderne' stempel in die Nuwe-Testamentiese hermeneutiek. *HTS* 49, 609-620.
- Osiek, C 1992. *What are they saying about the social setting of the New Testament?* Newly expanded and fully revised. New York: Paulist Press.
- Otto, R [1917] 1970. *The idea of the Holy: An inquiry into the factor non-rational in the idea of the Divine and its relation to the rational*, translated by J W Harvey. London: Oxford University Press.
- Painter, J 1987. *Theology as hermeneutics: Rudolf Bultmann's interpretation of the history of Jesus*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship.)
- Palmer, R E 1975. Toward a postmodern interpretive self-awareness. *JR* 55, 313-326.
- Pannenberg, W 1958. Dialektische Theologie, s v *RGG*, II.
- Pont, A D 1994. Ondubbelsinnig nee vir filosofiese teologie. *Die Hervormer* 15 Maart 1994.
- Rossouw, G J 1993. Theology in a postmodern culture: Ten challenges. *HTS* 49, 894-907.
- Schillebeeckx, E 1982. *Interim report on the books 'Jesus' & 'Christ'*. Translated by J Bowden. New York: Crossroad.
- Schoeman, M J 1990. Holisme: Die herowering van 'n ou wysheid in 'n moderne konteks. *HTS* 46, 267-292.
- Snyman, J 1987. Die wetenskapsopvatting van die Frankfurtse skool, in Snyman, J J & Du Plessis, P G W (reds), *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, 155-177. Pretoria: RGN. (RGN-studies in Navorsingsmetodologie 3.)
- Spairosu, M 1987. Allegory, hermeneutics, and postmodernism, in Calinescu, M & Fokkema, D (eds), *Exploring postmodernism*, 59-78. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Talbot, M 1987. *Mysticism and the new physics*. London: Kegan Paul.
- Tracy, D 1981. *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad.
- 1987. *Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope*. San Francisco: Harper & Row.



- Tracy, D 1994. *On naming the present: Reflections on God, hermeneutics, and the church*. Mary Knoll, NY: Orbis Books
- Van Aarde, A G 1988. Historical criticism and holism: Heading toward a new paradigm?, in Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 49-64. Pretoria: HSRC.
- 1990. Holisme as 'n postmodernistiese filosofie in teologiese lig. *HTS* 46, 293-311.
- 1992. Hoe praat ons oor/van God? Teologiese idioome van gister en van vandag. *HTS* 48, 957-976.
- 1993a. Teologie vir die kerkvolk. *Die Hervormer* 86/10, 5 en 6.
- 1993b. Versoende verskeidenheid. *Die Hervormer* 86/12, 5 en 8.
- 1993c. Paradigmaveranderinge: Wat word daarmee bedoel? *Die Hervormer* 86/16, 5 en 6.
- 1993d. Moderniteit en postmoderniteit: Westerse samelewing by kruispunt. *Die Hervormer* 86/17, 5 en 7.
- 1993e. Mites, metafore en teologie (1). *Die Hervormer* 86/18, 5 en 8.
- 1993f. Aspekte van die sosiale stratifikasie van die ontwikkelde agrariese samelewing in die eerste-eeuse Palestina. *HTS* 49, 515-545.
- 1994a. Mites, metafore en teologie (2). *Die Hervormer* 86/19, 5 en 6.
- 1994b. Teologie vir die derde millennium. *Die Hervormer* 86/20, 5 en 8.
- 1994c. Ned. Hervormde Kerk op pad na die 21 ste eeu. *Die Hervormer* 86/21, 5 en 8.
- 1994d. Organismic holism in the light of the modernity-postmodernity debate, in Mouton, J & Lategan, B (eds), *The relevance of theology for the 1990's*, 603-618. Pretoria: HSRC.
- 1994e. The epistemic status of the New Testament and the emancipatory living of the historical Jesus in engaged hermeneutics. *Neotestamentica* 28/2, 575-596.
- 1994f. Kultuurimperialisme as 'n hermeneutiese dilemma: Eerste-Wêreldse en Derde-Wêreldse perspektiewe op Jesus as die Seun van God. *HTS* 50, 345-367.
- 1995. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: Gedagtes oor die kontekstualisering van die dialektiese teologie in 'n plurale samelewing. *HTS* 51/1, bl 39-64.
- Van de Kamp, W 1987. Teologie in verandering. *Kerk en Teologie* 38/4, 303-317.
- Van der Merwe, P J 1994. Nogeens oor teologie en filosofie. *Die Hervormer* 15 April 1994.
- Van Huyssteen, W 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die sistematiese geloof*. Pretoria: RGN (RGN-Studies in Navorsingsmetodologie 2.)

- Van Niftrik, G C 1948. *Een beroerder Israëls: Enkele hoofgedachten in de theologie van Karl Barth*. Nijkerk: G F Callenbach N V-Uitgever.
- Van Ruler, A A 1945. Kerk en verbond, in *Religie en politiek*, 69-86. Nijkerk: Callenbach.
- Van Wyk, G M J 1994a. *Metaphéeroo: Die metaforologie van Hans Blumenberg*. D Phil-proefskrif, Randse Afrikaanse Universiteit.
- 1994b. Oor die grens(e) tussen teologie en filosofie. *Die Hervormer* 1 April 1994, bl 5.
- Van Zyl, F J 1994. Dit gaan om redding nie om hulp nie. *Die Hervormer* 1 Julie 1994, bl 5.
- Vedder, B 1994. De relatie tussen hermeneutiek en godsdienstfilosofie bij Schleiermacher. *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 48/1, 39-51.
- Volschenk, G J & Van Aarde, A G 1994. Sistematies verwronge kommunikasie in Lukas 14:1-6: Die kritiese teorie van Jürgen Habermas krities bespreek. *HTS* 50, 812-840.
- Wuthnow, R, Hunter, J D, Bergesen, A & Kurzweil, E 1987. *Cultural analysis: The work of Peter L Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Juergen Habermas*. London/New York: Routledge & Kegan Paul.