
Kerk en teologie op pad na die derde millennium: Gedagtes oor die kontekstualisering van die dialektiese teologie in 'n plurale samelewing

Andries van Aarde
Universiteit van Pretoria

Abstract

Church and theology heading towards the third millennium: Thoughts on the contextualization of dialectical theology within a plural society

This article elaborates on a previous one [HTS 51/1, 13-38] in which it was argued that postmodern theology, seen from a specific angle, might be regarded as a contextualization of dialectical thinking. The intention of this article is to focus on an illumination of the road that 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. The following issues are given cursory attention: mythography and the importance of metaphors, the sociopolitical dimension of believing, ecumenism, interfaith dialogue, and postconfessionalism.

Die Kirche sollte die pluralistische Situation akzeptieren und ihrem eigentlichen Zweck entsprechen, den Menschen, die einen Glaubensentschluß gefaßt haben, als Institution zur Seite zu stehen.

(Peter Berger 1994:94)

1. INLEIDING

In die artikel wat die onderhawige voorafgaan (Van Aarde 1995a), is die aanname beredeneer dat die oorgang na die een en twintigste eeu 'n paradigmerskuiwing van middelmatige aard verteenwoordig, maar dat dit ingrypende verstellings op alle gebiede van die samelewing — insluitende kerk en teologie — noodsaak. Hoewel veranderings van sulke omvang by baie mense angs en onsekerheid kan skep, mag ons dit nie nalaat om na wysheid te soek en voorstelle te maak nie. Die doel van hierdie tweede artikel is om voort te bou op die argumente in die vorige wat geëindig het met 'n oproep tot

kontekstuele, ekumeniese en multikulturele betrokkenheid van kerk en teologie by die veranderende samelewing. Die gedagte is dat hierdie betrokkenheid binne 'n dialekties-teologiese raamwerk sal geskied. Dit vra myns insiens 'n soort teologiese gesprek waarin die postmoderne Westerse gelowige die intensie van mites sal moet herwaardeer. In die vorige artikel het ek reeds aangetoon dat die oorgang van die premoderne na die moderne era die agrariese gemeenskappe ook op religieuse gebied ontwig het. 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 godsdiensige taal vervul. Die betrokkenheid van kerke van Europese oorsprong by inheemse kerke in Afrika vra derhalwe 'n herwaarding van die rol wat metaforisiteit in kontemporêre teologie kan vervul. Naas die bespreking van wat William Doty (1986) *mythography* noem, en die rol wat metafore in postmoderne teologie kan speel, word daar kursories aandag gegee aan die sosio-politieke dimensie van gelowig wees, multikulturele verskeidenheid, die ekumene, die intergodsdienstige debat en postkonfessionaliteit. Net soos in die vorige artikel, word daar in die onderhawige een ingegaan (veral in endnote) op aspekte van sekere responsies van kollegas met betrekking tot my gedagtes oor die aangeleentheid.

1. MITES, METAFORE EN TEOLOGIE

1.1 Misverstand

Wanneer die woorde 'mite' en 'metafoor' in teologiese besinning gebruik word, is die populêre verstaan daarvan dat dit betrekking het op sake wat geen grond in die werklikheid het nie. Dit het dus duidelik geword dat daar dikwels misverstand heers oor die gebruik van hierdie terme. Wat opvallend is, is dat beide terme 'mite' en 'metafoor' aan dieselfde soort misverstand onderworpe is. Dit is daarom begryplik dat lidmate ontsteld en verward kan wees wanneer teoloë sê dat mites in die Bybel ontmitologiseer moet word en dat alle teologiese spreke metaforiese spreke is. Dit is wel die geval dat die term 'mite' dikwels gedefinieer word as 'n storie sonder grond, maar ingeligte teoloë het nie hierdie definisie in die oog wanneer hulle die woord 'mite' gebruik nie (kyk o a Eliade 1963:11; Perrin 1976:22-23; Doty 1986:4; Borg 1994b:64 nota 35; 1994d:129). Eweneens moet die feit dat 'n metafoor op oordragtelike, dit wil sê op figuurlike en nie letterlike taalgebruik neerkom nie, nie aanleiding gee dat metaforiese spreke gelyk gestel word aan fabels sonder grond in die werklikheid nie. Dit is begryplik dat so 'n misverstand ortodokse gelowiges kan ontstel — veral as die onsinne uitdrukking 'God is 'n metafoor' gebruik word (kyk Joan van Zyl 1993:74).

1.2 Dialektiese teologie en kritiese realisme

Terme word in hedendaagse teologie nie inhoudelik op presies dieselfde wyse gevul nie. Dit geld ook die woorde 'mitologie' en 'metaforisiteit'. Wat hier volg, is dus 'n bepaalde verstaan van hierdie terme.

Beide terme word in die teologie veral in die kringe van dialektiese teoloë gebruik (kyk o a Perrin 1976 wat sterk op Bultmann steun). Die feit dat dit dialektiese teoloë is wat die gebruik van hierdie terme bruikbaar ag, behoort nie as 'n verrassing te kom nie. Dialektiek is, soos ons reeds in die vorige artikel daarop gewys het, 'n wyse van teologisering waardeur erkenning gegee word aan die insig dat daar nêrens 'n ten diepste waarheid bestaan wat omvat of uitgedruk kan word in 'n enkele stelling nie. Hierdie selfde insig vind 'n mens vandag ook in die wetenskapsteorie wat bekend staan as die 'kritiese realisme' (kyk o a Van Huyssteen 1988a:850-852). So byvoorbeeld word God as die 'hoogste waarheid', ten spyte daarvan dat Hy Homself in die Goddelike Woord openbaar, nie deur die mens op só 'n wyse geken dat hierdie kennis in woorde en proposisies (dogmas²) vasgevang of tot 'n formule en 'n boek of tot ruimte en tyd beperk word nie (Bultmann 1917:572-579). Die 'kritiese realisme' sal vandag hierdie selfde uitspraak maak deur daarop te wys dat ons spreke oor God maar voorlopig is en dat dit enige teorie geld, hoe suksesvol en betroubaar die teorie ook al is (vgl Van Huyssteen 1988a:850). Die sukses van ons spreke of teorieë bestaan daaruit dat dit *verduidelikend* van aard is (vgl Van Huyssteen 1988b:88-89). Hierdie kritiese houding beteken egter nie dat die mens aan skeptisisme uitgelewer is asof geen betroubare uitspraak oor God of oor enige ander realiteit gemaak kan word nie — 'n 'gedrog', 'n 'dodeliker gevaar' as 'selfgenoegsaamheid en reglynige denke oor wat [sogenaamd] objektief is', soos *Die Hervormer* (1994a:4) daarna verwys en tereg ook awys.

Rudolf Bultmann (1958:26-28) wil gehad het dat ons 'n verskil moet maak tussen die uitdrukkinge 'spreke oor God' en 'spreke van God'. Wanneer ons oor God praat, dan gebruik ons ons bekende menslike terme en is ons spreke antropomorf en is die gevaar groot dat ons God vermenslik. Ons moet egter besef dat ons God nie kan verdinglik nie, want God is nie deel van sy skepping nie. Ons uitsprake oor God hou verband met ons bestaan in die teenwoordigheid van God en ons moet onself probeer ken wanneer ons oor God se teenwoordigheid in ons lewe praat. Die uitspraak 'God is liefde' kan as voorbeeld dien. Is só 'n uitspraak 'n uitspraak oor God? Word God, met ander woorde, met hierdie uitspraak tot 'n 'wêrelding' gemaak — dit wil sê geobjektiveer? Omdat ons weet hoe ons as mense beperk is in ons liefde en dat God gans anders as ons is deurdat Hy onbeperk liefhet, keer ons as 't ware die rug op onself wanneer ons so 'n uitspraak oor God maak. Dit kom daarop neer dat ons nie anders kan as om in ons teologiese uitsprake terselfdertyd antropologiese uitsprake te maak

nie³. Ons uitsprake oor God is analogiese spreke. Ons gebruik oordragtelike spreke. Ons gebruik met ander woorde metafore. God is egter nie self 'n metafoor nie (teenoor Joan van Zyl se weergawe [in *De Kat* 1993:74] van wat sekere Suid-Afrikaanse teoloë daarvoor sou sê), net so min as wat God verdinglik kan word. Die metaforiese Bybelse teologie wat ek in die oog het, wil niks aantas van ons gegrond wees 'in die werklikheid van die objektiewe bestaan van God nie' (*Die Hervormer* 1994a:4).

In 'n dialektiese denkstruktuur word, soos ons vroeër daarop gewys het, 'n sintese tussen twee selfstandige entiteite gemaak, net soos daar in 'n metafoor 'n vergelyking tussen twee vergelykbare getref word. In teologiese metafore het ons met dié paradoks te doen dat onvergelykbare met mekaar vergelyk word: antropomorfe en natuurlike kategorieë word gebruik om oor God te praat. Die dialektiek is in hierdie verband van waarde. In die dialektiek word die selfstandigheid van wat met mekaar vergelyk word, gehandhaaf. God en mens, byvoorbeeld, word met ander woorde nie in ons teologiese spreke vermeng nie: die mens word nie vergoddelik nie en God word nie vermenslik nie. Daarom val ons telkens in die rede wanneer ons oor God praat. Ons 'ja' word met 'n 'nee' opgevolg. Ons uitsprake oor God is met ander woorde voorlopig, juis omdat ons analogies (metafories) oor God praat. Eintlik, het ons op grond van Bultmann se insigte reeds gesê, behoort ons alleen *van* God te praat en nie *oor* God te praat nie (vgl ook Pelser 1987:177-178). Geloofstaal is spreke uit God, omdat spreke van God uit God alleen deur God in sy Woord gegee word. En hierdie Woord-gebeure is 'n dinamiese openbaringsgebeurtenis. God bring ons deur hierdie gebeure daartoe dat ons ons rug op onself draai. Daarom is God se openbaring altyd 'n 'openbaring as gebeure' en nie 'n 'geopenbaardheid' nie (Bultmann 1969:120-121). God se Woord is ook die getuienis van dieselfde gebeurtenis dat daar Israeliete en ander mense was wat hulle heil in God gevind het en nie in die mens of in enige kreatuurlikheid nie. Ja, God se Woord is die klassieke en gesagvolle getuienis van die saligheid. Ook God se Woord is getuienis van analogiese spreke. Dit is nie net teoloë se spreke wat metaforiese spreke is nie. Die Bybel as God se Woord in mensewoorde getuig ook van metaforiese spreke⁴.

1.3 Metaforiese spreke

'n Metafoor is 'n taalverskynsel waarin een 'ding' gesien word as iets anders, om voor te gee dat hierdie daardie is, omdat ons nie eintlik weet hoe om oor hierdie te praat nie en daarom maak ons van daardie gebruik om oor hierdie te praat (McFague 1983:15). So is die uitdrukking 'Seun van God' 'n metafoor (Macquarrie 1992:42). Op plekke in die Bybel word 'n koning só genoem (bv Ps 2:7) en ander kere word waaragtige volgelinge van Jesus só genoem (bv Matt 5:45). Telkens word een of ander onlosmaaklike

verhouding tussen God en die mense hiermee uitgedruk (bv Op 21:7). In die Nuwe Testament word Jesus ook Seun van God genoem (bv Matt 3:17) en alle aanduidinge bestaan dat Jesus self Hom besonderlik in die verhouding van 'n Seun teenoor 'n Hemelse Vader gesien het (bv Luk 11:2; gegrond op Q). Om die betekenis van hierdie verhouding te probeer peil, moet ons onthou dat 'n metafoor telkens in konteks verstaan moet word — die literêre konteks sowel as die kulturele konteks. In een konteks sal daar onder seenskap iets anders verstaan word as in 'n ander konteks. Filosofies geörienteerde Griekssprekendes (kyk bv Joh 1:18; Heb 1:5) gebruik die metafoor anders as wat dit in die mond van 'n plattelandse Jood van eerste-eeue Galilea (bv Mark 14:36) voorkom. Westers geörienteerde Reformatoriese gelowiges verstaan die analogie tussen 'n seun en God anders as gelowiges in Afrika wat hulle in 'n kultuur van voorvadergeloof en bepaalde stamgebruik bevind (kyk Van Aarde 1994c:359-360). Die uitdrukking 'Seun van God' word ook nie in die Bybel eenduidig gebruik nie. Israelitiese en Griekse kulturele relatiwiteit veroorsaak onderskeidelik hierdie pluraliteit. In die plurale Christendom van vandag word dit eweneens nie op eenderse wyse verstaan nie. Sommige begryp die analogie in terme van 'Goddelikheid'. Ander dink aan die alledaagse verhouding van 'n seun tot sy vader, en afhangende van die betrokke kultuur kan hierdie verhouding verband hou met onder andere die status wat 'n bepaalde herkoms inhou en die versorging van 'n teenwoordige vader.

Hoe dit ook al sy, metaforiese taalgebruik is om voor te gee dat daar 'n ooreenkoms bestaan tussen twee sake, gebeure of wat ook al waarvan ons van die een meer weet as van die ander. As 'n wyse van spreke maak ons gebruik van die een waarvan ons meer weet om iets meer te sê van die een van wie ons minder weet of selfs niks van weet nie. Teologie is derhalwe nie sonder metafore moontlik nie. Wat weet ons van God anders as by wyse van om analogiese spreke van God te ken? Beskeidenheid, verskeidenheid en verdraagsaamheid pas dus by die teologie (vgl Brümmer 1989:215).

1.4 Mites en metafore

Daar kan 'n verband tussen mites en godsdienstige metafore gelê word. In sowel mites as godsdienstige metafore het ons met analogiese taalgebruik te doen. Mites sowel as godsdienstige metafore is uitdrukking van God (vanuit die perspektief van die geloof) of geestelike magte (vanuit die perspektief van die heidense bygeloof) se bemoeienis met mense en hulle omgewing. In die Nuwe Testament is die vertellings oor God se betrokkenheid by die geboorte van Jesus, die stem uit die hemel tydens Jesus se doop deur Johannes die Doper, Jesus op die berg van verheerliking en die teenwoordigheid van die geestelike godsmante Moses en Elia, Jesus se loop op die see, sowel as God se

opwekking van Jesus vanuit die dood⁵, voorbeelde van pre-moderne gelowiges se verstaan van God se optredes in die wêreld van mense en hulle omgewing. Ten grondslag van mites sowel as godsdienstige metafore gaan dit om die mens *coram Deo* — met ander woorde, oor die mens in die teenwoordigheid van God. Om te vra na die intensie van mites en godsdienstige metafore is om te vra na sinvolle voortbestaan.

So bring die metafoor 'huis van God' tot uitdrukking dat God by mense woon en dat ons, as ons waaragtig en sinvol wil voortbestaan, in lengte van dae in die 'huis van God' moet bly. Sulke metaforiese spreke kan iedere gelowige vandag aanspreek, omdat dit die grond van ons bestaan en werklikheid is. Tog weet ons dat die uitdrukking 'huis van God' eintlik oordragtelike (analogiese) taal is. Om te beweer dat godsdienstige metafore geen grond in die werklikheid het nie, is om derhalwe 'n groot fout te maak. Dit is hoegenaamd nie onwerklik om van God se 'woon' by mense te praat nie. Dit geld insgelyks die mitiese spreke wat ons in wêreldes van vroeër en vandag aantref. In die mitologiese, voor-moderne wêreld word die analogiese spreke 'God woon in 'n huis' (= 'die huis van God') ook gevind in die mitiese vertelling in Genesis 28 oor Jakob se naamgewing van die plek Bet-El wat beteken die huis van God. Hierdie vertelling gaan oor Jakob se droom dat die engele van God op en af klim met 'n leer wat op die aarde staan en waarvan die punt aan die hemel raak. In hierdie vertelling is die dialektiek hemel-aarde opvallend. Dieselfde dialektiek is ook in die metafoor 'huis van God' aanwesig. Die dialektiek God-mens lê aan hierdie analogie ten grondslag.

Godsdienstige kernwaardes word veral deur middel van analogiese taal gekommunikeer. Voorbeelde van sulke taalgebruik is nie net mites en godsdienstige metafore nie, maar ook gelykenisse wat as uitgebreide metafore gesien kan word. Die interpretasie van gelykenisse behels gewoonlik nie die vraag of die gelykenis *histories* is of nie is nie. Dit is die liberale teoloog van die moderne era wat 'feitlike historiesiteit' met waarneembare werklikheid geïdentifiseer het — en ironies, ook die 'moderne' ortodokse teoloog wat eweneens met 'n 'instrumentele rede' opereer. Dit is ook merkwaardig hoe liberale teoloë op 'primitiewe gemeenskappe' se 'barbaarse' mitologiese religiositeit neergesien het (kyk Van Aarde 1994c:356-357; Tracy 1994:131-132). Gesien vanuit die perspektief van 'n metafoor se werklikheidsdimensie is dit, wat byvoorbeeld die gelykenis van die saaiër betref, dus nie wesenlik belangrik of daar ooit so 'n boer in die geskiedenis was wat saad op verskillende plekke laat val het en toe deur Jesus *feitlik/werklik* (in die sin van waarneembare werklikheid) gesien is nie. Die interpretasie van analogiese godsdienstige taal is geïnteresseerd in die vraag na die God-mens dialektiek wat daardeur uitgedruk word. Dieselfde geld ook wat mites en ander godsdienstige metafore in die Bybel betref.

Die insig in die dialektiese struktuur van teologiese spreke is teweeggebring vanweë die paradigmaverandering na aanleiding van die kenteoretiese revolusie wat deur die Duitse filosoof Immanuel Kant (1724-1804) se sogenoemde 'transendentale kritiek' bewerk is en sterk deur Schleiermacher na die voorgrond gebring is. Vóór Kant het teoloë 'n 'rasionele kosmologie' (kyk Dreyer 1990:583) geleer en gemeen dat God as die hoogste wese alle werklikheid *ruimtelik* en *tydelik* begrens en as deel van die metafisiese werklikheid in sigself geken kan word. Hierteenoor het Kant 'n posisie ingeneem wat nóg rasionalisties nóg empiries was, maar wat basiese elemente van beide ingesluit het (kyk Hopper 1987:46). Hy het oortuigend geredeneer dat die mens (as subjek) die werklikheid (as objek) — dit sluit ook die kanon in wat binne Reformatoriese kringe as die primêre kenbron van God se selfbekendmaking geag word — nie ken soos dit in sigself bestaan nie. Die werklikheid word geken soos dit aan die kenende gees verskyn. Hierdie insig van Kant het studente in die filosofie aan die Universiteit van Pretoria op 'n uitnemende wyse by die emeritus-professor, P S Dreyer, geleer. Professor Dreyer het ons geleer dat kennis altyd die resultaat van die bewussyn se verwerking van empiriese gegewens is (kyk o a Dreyer 1989:343). Objektiewe kennis en subjektiewe kennis vorm dus die twee teenpole wat in 'n dialektiese verhouding tot mekaar staan. Objektiviste bevind hulle soos subjektiviste buite die dialektiese teologie en ons moet ook nie vergeet dat diegene wat meen dat hulle 'n saak objektief beskou, in werklikheid uiters subjektief is nie. Die dialektiese paradigma wou die subjek-objek denkstruktuur vervang⁶. Konfessionele teologie, ten spyte van die feit dat dit 'n verskeidenheid van nuanses verteenwoordig, is 'n produk van die ortodokse subjek-objek paradigma en dit kan ook 'gereformeerde teologie' genoem word. Dit is een van die redes waarom ek (Van Aarde 1994c:347) die standpunt ingeneem het dat die konfessionele teologie *nie* die dialektiese teologie kan akkommodeer *nie*. Breedweg sien ek die konfessionele teologie as 'n produk van die ortodoksie wat as teenpool van die liberale teologie ontstaan het, maar die dialektiese teologie sien ek as 'n selfstandige derde opsie. As reaksie op *Die Hervormer*⁷ (1994a:4) definieer ek die konfessionele teologie as 'n bedryf waarin *alle* 'God-spreke' — dié in die Bybel sowel as dié in die kerklike tradisie — deur 'objektiewe', 'gepatenteerde' (Frans van Zyl 1993b:8), dogmatiese proposisies gefiltreer word. Die Barthiaanse dialektiese teologie, onder andere, is *nie* 'n voorbeeld van konfessionele teologie *nie*, hoewel dit die konfessie nie buite rekening laat nie.

1.5 Liberale teologie as nawerking van die Reformasie

Liberale teoloë van die voor-dialektiese teologiese periode was onder die indruk dat hulle met afgemete rasionele argumente baie objektief, soos moderne beoefenaars van die eksakte natuurwetenskappe, God en sy Woord kan ken. Ortodokse teoloë het van

dieselfde rasionele basis uitgegaan, hoewel die ortodoksie 'n alternatief op die liberale teologie wou wees. Volgens die ortodoksie is God kenbaar in kontekslose, objektiewe, dogmatiese waarhede. Immanuel Kant het die onkritiese aanvaarding van die mens se kenvermoëns 'dogmatisme' genoem. Hy het gesê dat hy dit juis nodig gevind het om die moontlikheid te ontken dat God rasioneel geken kan word, sodat daar ruimte vir geloof gemaak kan word.

Hoe lastig ook al om dit te erken, dit kan nie weggeredeneer word nie dat die liberale teoloë se oorbeklemtoning van rasionaliteit een van die nawerkinge van die Reformasie is. Met die Reformasie het 'n tydperk begin waarin die animisme en mitologieë van die voor-moderne tydperk mettertyd in onguns gekom het. Volgens die Nederlandse Geloofsbelijdenis *ken* ons — let wel: nie *ervaar* ons nie maar *ken* ons — God deur twee middele: eerstens deur middel van die skepping en tweedens op 'n meer duidelike en volkome wyse deur die Goddelike Woord. Met hierdie verwysing spreek ek nie kritiek op die belydenisskrif uit nie en Frans van Zyl (1994a:5) het my derhalwe in hierdie verband verkeerd verstaan. My enigste bedoeling is om *beskrywend* aan te toon dat daar uit hierdie geloofsartikel 'n progressie aanduibaar is wat eensyds die kognitiewe dimensie van menswees beklemtoon en andersyds op 'n verskuiwing vanaf animisme na 'n 'Woordreligie' betrekking het. Die liberale teologie het hierdie proses voltrek waarin die natuur van sy goddelike betowering ontnem is, soos die Duitse sosioloog, Max Weber, met die term *Entzauberung* daarna verwys het.

1.6 Mite en mitologie

Die term 'animisme' het betrekking op 'n godsdienstige beskouing wat in primitiewe gemeenskappe tot veral in die Middeleeue voorgekom het en wat in natuurverskynsels goddelike voorbodes sien. Gesien vanuit so 'n wêreldbeskouing word sowel sosialisering as ostrasisme aan toorkrag toegeskryf. Fabels met godeleer as inhoud lê ten grondslag van só 'n tipe religie. Volgens die moderne mens het fabels egter geen betrekking op die werklikheid nie. In moderne woordeboeke word die term 'fabel' dikwels as 'n vertaalekwivalent van die term 'mite' aangedui (kyk Odendal *et al* 1994:670). 'Mite' en 'mitologie' het op mekaar betrekking, maar verwys nie presies na dieselfde sake nie (Bultmann 1952:180). Met die term 'mitologie' word daar verwys na die pre-moderne wêreldbeskouing wat, soos ons gesien het, lynreg die teenoorstaande van moderne wetenskaplike opvattinge is (kyk Pelser 1987:165-166). 'n 'Mite' is 'n literêre neerslag of genre waarin vertel word dat die lot van die mens en die natuur op 'n bonatuurlike en bosinlike wyse deur gode en demone beïnvloed word. 'n Mite is dus die produk van mitologie.

In die moderne era word daar egter nie meer geglo dat byvoorbeeld die sterre die lot van mense bepaal nie en ook nie dat siektes en ander fisiese gestremdhede en natuurrampe deur die invloed van bose geeste en demoniese besetenheid bepaal word

nie. Die Reformasie wat die moderne era ingelui het, het aan sulke bygeloof en ongelooft 'n einde probeer maak. Die stryd teen toordery en waarsêery kan onder andere tot vandag toe gesien word in die klassieke Reformatoriese Nagmaalsformulier waarin almal wat hulle met onder andere toordery ophou, vermaan word om nie Nagmaal te gebruik nie. Die geloof in toorkrag was egter deeglik deel van die wêreld van die Bybel en is steeds deel van veral die Derde Wêreld.

1.7 Eietydse teologie

Die wêreld van die Bybel is egter nie die Eerste Wêreld nie. Hiervan is die eietydse teologie sterk bewus. Die mense van Bybelse tye het ook nie ons kennis van die natuur-, mediese of water ander wetenskap ook al gehad nie. Wat vir baie mense in die moderne era fabels en sonder grond is, was nie vir die mense van die voor-moderne tyd onwerklik nie. Om derhalwe daardie gedeeltes in die Bybel wat literêr gesproke as 'mites' beskryf kan word, te ontmitologiseer sodat die bedoeling van die mite steeds eksistensiël sprekend kan wees vir die moderne mens wat tuis is in 'n wêreld van rekenaars en mikro-elektronika, het derhalwe nie die bedoeling om, soos die liberale teologie, mites as nie deel van God se Woord te beskou nie. Waar dit wel gebeur het, het ons met ander woorde met tipiese liberale teologie te doen wat skuldig is aan historisme en rasionalisme.

Net so min as wat die meeste teoloë vandag waarskynlik sal wil toegee dat hulle analogiese spreke oor God geen grond het nie, kan 'n mens mites wat onder andere in die Bybel voorkom, as onwerklik vir die gelowiges van daardie tyd reken. Ontmitologisering wil juis wegdoen met liberaal-teologiese historisme en rasionalisme. Ontmitologisering is 'n interpretasieproses wat die produk is van die dialektiese teologie. Ontmitologisering is 'n verstaansproses wat vra na die intensie van mites, sodat die eksistensiële geloofsverhouding van die voor-moderne, animistiese mens in konteks verduidelik kan word en weer vandag kan dien as model van gelowig wees. Dit is nie die mitologiese wêreldbeskouing en animisme as sodanig wat as gesagvol vir vandag voorgelê word nie. Die essensie van die eksistensiële analogie tussen God en mens wat in die mites in die Bybel tot uitdrukking gekom het, word in die Bybelse teologie en kerklike kerugma as normatief verkondig en as model van singewende lewe voorgelê. Frans van Zyl (1994a:5) wonder of hierdie formulering nie van 'n *analogia entis*-dwaling in 'nuwe gewaad' getuig nie. Dit is hoegenaamd nie wat ek beoog nie. Ek erken wel dat my formulering hierbo met betrekking tot die 'essensie' van bestaan *coram Deo* gebrekkig is. Al wat ek egter wil sê, is dat dit in die kerklike verkondiging behoort te gaan om die proklamerende uitnodiging aan die mens om in die regte verhouding met God te lewe en nie om die proklamering van kultuurwaardes van vergange tye of van vandag nie.

1.8 Metaforisiteit in diens van ekumeniese teologie

Mitiese spreke kom dus neer op analogiese, ofte wel metaforiese, spreke. Ruimte laat ons nie toe om aandag te gee aan die kwessie hoe 'n metaforiese Bybelse teologie vandag singewend beoefen kan word nie. In die rede wat ek in 1989 gelewer het by geleentheid van die aanvaarding van die hoofskap van die Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap aan die Universiteit van Pretoria, is daar hierop uitgebrei (kyk Van Aarde 1989). Soos reeds daarop gewys, beplan ek om in die toekoms my gedagtes hieroor uitgebreid en meer volledig uit te werk⁸. Ek volstaan voorlopig daarmee deur daarop te wys dat moderne en baie postmoderne gelowiges se spreke oor God ewenwel nie mitiese spreke is nie, maar dat dit wel analogiese spreke is wat uitdrukking is van die eksistensie van die mens wat lewe in die teenwoordigheid van God. Wat in die postmoderne era besig is om te gebeur, is die groei van insig dat daar steeds baie gemeenskappe in die hedendaagse wêreld is wat nie heeltemal of selfs glad nie hulle animisme en mitologiese wêreldbeskouing ontgroeï het nie. En nou praat ons nie van daardie 'skisofreniese' verskynsel dat moderne, na-Reformatoriese Westerlinge hulle alledaagse lewe inrig volgens die heersende moderne wêreldbeskouing, maar in hulle geloofslewe die mitologie van die voor-moderne wêreld wil handhaaf nie — net omdat dit in die Bybelse wêreld voorgekom het of gedurende die voor-moderne wêreld in die na-Bybelse belydenisvorming geartikuleer is. Die voor-moderne Bybelse wêreldbeeld is tog nie die 'norm' van die geloof is nie. Net so min is die moderne of post-moderne kultuur die 'norm'!

Ons verwys spesifiek na gemeenskappe wat in ons tyd veral in die Derde Wêreld aangetref word en wat in 'n groot mate die invloed van die moderne era vrygespring het. Dit is veral binne hierdie gemeenskappe dat die Christendom baie inheemse kultuurvorme aangeneem het. Ons kan dit in Afrika veral sien in daardie Christelike groeperinge wat bekend staan as die Swart Onafhanklike Kerke. In hierdie tradisie word vorms van mitologiese toorkuns, animistiese genesings, voorvadergeloof, ensovoorts nog sterk aangetref. Kerke wat uit die sendingarbeid van 'Europese' kerke in Afrika tot stand gekom het, het baie verwesters en tog is alle aanduidinge daar dat ook hierdie kerke besondere waarde heg aan die mites van die Bybelse tyd. Kultuurantropoloë wys ook daarop dat daar heelwat raakpunte bestaan tussen die kultuur in die Bybelse gebiede rondom die Middellandse See en dié van inheemse Afrika. 'n Meer intense dialoog en wedersydse betrokkenheid van kerke van Europese herkoms en inheemse kerke vereis myns insiens 'n herwaardering van die rol wat mites en metafore in teologiese teorievorming vervul. Die erns maak van mites en metafore is myns insiens voorwaarde vir evangelisasie wat op verinheemsing van die Christendom binne die konteks van enige kultuur gerig is — óf dit nou die post-Christelike, Eerste-Wêreldse mens is en óf dit die animistiese, Derde-Wêreldse mens is.

2. 'N TOEKOMSBLIK

2.1 Vooronderstellings

Karl Barth het in 1963 in 'n onderhoud in die Duitse koerant, *Die Woche*, 'n belangrike opmerking gemaak toe hy gesê het dat ons 'n gebrek het aan 'n bewussyn van ons eie relatiwiteit (kyk Küng 1988:283). Daarmee het hy ons ook tot werklikheidsbetrokke denke opgeroep. Küng (1988:271-275) toon oortuigend aan dat die dialektiese teologie van Barth bygedra het om die postmoderne era in te lei. Sy oordeel is dat Barth, indien hy vandag op die vooraand van die derde millennium sou gelewe het, nie Barth wees as hy nie sy 'kerklike dogmatiek' in die lig van die postmoderniteit wat nou 'n werklikheid begin word het, van voor af wou herskryf nie:

Met ander woorde ... hy sou weer eens 'alles van voor af' op 'n baie meer radikale wyse laat begin het en 'dieselfde heeltemal anders sê'. Hy sou as vertrekpunt neem die histories-krities verkreeë Bybelse data oor nie net die pouslike dogmas met betrekking tot die vaeuur en Maria en ten opsigte waarvan hy die (Rooms-)Katolieke skerp gekritiseer het nie, maar ook oor die erfsonde, die hel en die duiwel, selfs oor die Christologie en die triniteit. In ander woorde, hy sou probeer het om 'n *histories-krities verantwoorde dogmatiek gebaseer op histories-krities geldige eksegeese* uit te werk. Só 'n taak sal hom toegelaat het om die oorspronklike Christelike boodskap (binne die grense van Bultmann se verwagtinge, maar sonder Bultmann se eksistensialistiese beperktheid) met die oog op die nuut aanbrekende toekoms te vertolk, sodat dit weer eens verstaan kan word as God se bevrydende Woord. Hy sou van God in verhouding met mense praat, selfs van 'n 'teo-antropologie' — iets wat die vroeë Barth in gedagte gehad het, hoewel hy in sy jonkheid antropologie afgemaak het as die geheim van die moderne teologie wat Feuerbach uitgelap het. Myns insiens is dit *van die grootste belang en dringendheid dat die 'historiese Jesus'* (waaronder, soos Ernst Käsemann sê, die 'dogmatiese Christus' in 'n mite verander wat gemanipuleer kan word soos enigiemand wil) *toegelaat moet word om in hierdie proses 'n rol te speel* — weer eens op 'n totale ander wyse as Barth en Bultmann — byvoorbeeld met betrekking tot die waaragtige bevryding van die mensheid: in individuele lewens, in die samelewing en in die kerk⁹. Nee, daar is nie 'n terugkeer nie: nie na Schleiermacher toe nie en ook nie na Luther toe nie, nie na Thomas Aquinas toe nie en

ook nie na Athanasius toe nie. Maar eerder saam met Athanasius en Aquinas, Luther en Schleiermacher — met 'n Barthiaanse onverskrokkenheid en beslistheid, konsentrasie en konsistensie — vorentoe!

(Küng 1988:282-283; my vertaling; beklemtoning deur Küng)

In die lig hiervan kan 'n voorstel van 'n dialekties-teologiese model met die oog op die postmoderne era miskien soos volg verwoord word: *Om kerk vandag te wees, bewustelik binne die Reformatoriese tradisie en besonderlik die dialektiese teologie te bly en relevant te wees, vra 'n nuwe model van teologiebeoefening waarin die gansandersheid van God erken word, die bevrydende betekenis van die evangelie van Jesus van Nasaret, die eie-aard van die Christelike geloof, die postmoderne wêreldkultuur en die eis om nie net op die kognitiewe te bou nie, maar ook op die affektiewe en pragmatiese (vgl Van Aarde 1992a:973).*

Om teologies byderwets te wees, is nie om in die mode te wil wees of om bloot instemming met die gang van sake te toon nie. Die teendeel hiervan kom eerder meer-male by teoloë voor¹⁰. Tog bly dit 'n onontwykbare eis dat kerk en teologie relevant en byderwets behoort te wees. Wat met die modewoord relevansie bedoel word, is dat daar 'n soort ooreenkoms behoort te bestaan tussen enersyds die werklikhede waarmee kerk en teologie daagliks te doen kry en andersyds die uitsprake en optredes van die kerk. Die kerk moet met ander woorde só praat en optree dat dit vir almal duidelik sal wees dat die kerk met die oog op en in die lig van die eise van die dag verkondig en gehandel het. Ek herhaal: werklikheidsbetrokkenheid vra nie 'n kritieklose omarming van alles en nog wat nie. Kritiese teologie funksioneer soos 'n twee-snydende swaard: selfkritiek en kerk- en samelewingskritiek. Tog sal aktiewe meeleving met die tydsges (let wel: nie 'verkneg' aan die tydsges nie) meebring — dikwels spontaan en nie altyd by wyse van demonstrasie of deklarasie nie — dat die kerk se teologie, verkondiging, liturgie, gebede, liedere en belydenis die lewendige geloof (let wel: nie bygeloof nie) van die lidmate (nie van die dominees alleen nie, maar ook nie daardie geloofsbeskouing wat eensydig deur slegs die vergaderings van die ampte bepaal en gereguleer word nie) verwoord. Ontstigtende willekeur is egter nie wat hiermee beoog word nie.

Die oortuigings van die lidmate van die kerk is opgebou met boustene wat in die loop van eeue deur klassieke meestersimbole gevorm is. 'n Spesifieke Skrifverstaan en omgaan met die belydenisskrifte, onder andere, het in hierdie verband as belangrike klassieke modelle gefunksioneer. Dit spreek vanself dat nie enige windrigtingverandering gelowiges 'n ander koers sal laat inslaan nie. Maar aan die ander kant, geloof wat 'lewe', sal nie onveranderd deur eeue bely, besing, gebed, verbeeld en verkondig kan

word nie. Daar is 'n verskil om vas te staan en om onbeweeglik vas te steek. Mense wat lewe, beweeg. Mense wat werklik in die teenwoordigheid van God lewe, staan vas in die geloof, maar beweeg ook. 'n Reformatoriese kerk wat nie oop is vir hervorming nie (en ek bedoel nie maar alleen in teorie nie), het die radikale verandering wat die sestiende-eeuse kerkhervorming en die daaropvolgende dialekties-teologiese paradigma gebring het, óf nie eksistensieel meegemaak nie óf dit meegemaak, maar weer agtergelaat.

Wat nou volg, is die aanstip van sekere aspekte van die eietydse tydsgees. Ons fokus baie kortliks op enkele van die aspekte waaroor geleerdes dit eens is dat dit kenmerkend van die nuwe tydsgees is. Hierbo het ek die oortuiging beredeneer dat die dialektiese teologie as die eerste fase van 'n proses gesien moet word wat nou — dié tyd waarin ons reeds die een en twintigste eeu nader — op 'n besondere wyse as deel van die sogenoemde postmoderne tydsgees verder beslag kry. Dit is egter nie my bedoeling om te wil beweer dat daar met hierdie aspekte of met sekere elemente daarvan geen fout te vind is nie. Dit is my wens dat ons — kerk en teologie — saam, in die lig van wat vroeër in hierdie bydrae gesê is, sal begin worstel met die eise van ons tyd.

2.2 Om te verander en nie net om te verstaan nie

Die moderne tendens (in onderskeid met die pre-moderne en die post-moderne) dat intellektuele beheersing die hoogste doel van die wetenskap is, gaan gepaard met die beklemtoning van materiële belange. Status in die hedendaagse samelewing word in 'n groot mate bepaal deur rykdom, politieke gesag en geleerdheid. Status en mag gaan ook hand aan hand. Maghebbers deel take uit, kontroleer en beheer. Om mag te besit en tegelykertyd te dien, is in enige samelewing nie maklik nie. Dit gebeur wel dat iemand die insig het in die feit dat om iets of iemand te ken, 'n mens veranderend kan beïnvloed. Maar dan is dit gewoonlik 'n verandering op jouself en op jou eie voordeel gerig. In die toekoms sal die wetenskap al hoe meer voor die uitdaging te staan kom om nie net akademiese uitnemendheid na te jaag nie, maar om uitnemendheid in te span tot gemeenskapdiens. Hierdie dienslewering moet die samelewing ten goede verander. Die rede, die daad en die gevoel van die mens moet in onlosmaaklike verband met mekaar staan. *Geloof omvat al drie dimensies van menswees: gevoel, handeling en verstaan.* Teologie wat die wetenskaplike besinning oor die mens se geloofsverhoudings is, behoort derhalwe aan al drie dimensies aandag te gee. Geloof moet nie met slegs een van hierdie dimensies verwar word nie. Geloof is 'n gawe van God en dit omspan die totale mens. Teologiese studente behoort dus bewus gemaak te word ook van die nood op die grondvlak van die samelewing.

2.3 Die sosiale en politieke dimensie van gelowig wees

Die Protestantse geloofsbeskouing is nie onbetrokke by sosiale en politieke sake nie. Hierdie stelling word deesdae dikwels gehoor. Postmoderne teologie wil ook wat hierdie dimensie van gelowig wees betref, wegdoen met eensydige dominansie. Die strewe is om simmetriese verhoudings te bewerk. Maar enkele nugtere woorde is hier nodig. Dit is 'n wensbeeld en 'n idealistiese utopie om 'n samelewing as stratifikasieloos voor te stel. Die klassieke Marxistiese model van revolusionêre rolverwisselings het op 'n mislukking uitgeloop. As Christene moet ons onthou dat Jesus van Nasaret nie in die gewone sin van die woord 'n politieke figuur was nie. Jesus het nooit enige politieke magposisie beklee nie en het ook nooit na so 'n posisie gestrewe nie (kyk ook Borg 1994c). Hy was nie 'n militêre leier of 'n politieke hervormer met 'n bepaalde politieke beleidsprogram nie. Maar Jesus was in die sosiale en politieke lewe betrokke deurdat sy evangelie al die dimensies van menswees deursuur het. Die kerk se uitsprake wat sosiale en politieke sake raak, is om kerk en wêreld voortdurend aan die evangelie te herinner. Daarom word mense wat mag verkry het of wil verkry, voortdurend opgeroep om in hulle strewe na selfhandhawing nie die evangelie uit die oog te verloor nie. Diegene wat regeer, moet wees asof hulle dien.

Diegene wat hulle op die boonste trappie van die samelewing bevind, moet by kerklike ampsdraers 'n voorbeeld kan vind dat hulle wat lei, die voete was van diegene wat gelei word. Die kerk sal ontrou wees aan die evangelie, indien die nood op die grondvlak van die samelewing nie hanteer word nie — en dan nie net die nood van die huisgenote van die geloof of van die eie kultuurgroep alleen nie.

2.4 Multikulturele verskeidenheid

Postmoderniteit is intens bewus van die 'ander'. Byvoorbeeld, mans in die samelewing word bewus van die neerdrukkende strukture waarin vrouens vir baie jare vasgevang gehou is. Maar mans behoort ook te beseef dat daar op grond van die andersheid van die vrou nie van haar ver wag moet word om as gevolg van die emansipasieproses rolle te vervul wat haar menswees onwaardig is nie. Gelykheid voor en 'n onverhinderde toegang tot God (kyk Crossan 1988:121-140) moet nie verwar word met eendersheid nie. En dit geld ook wat verskil in kulturele etnisiteit betref. Maar hierdie bewussyn moet nie daartoe lei dat neerdrukkende omstandighede, waaronder byvoorbeeld die armoedekultuur onder Derde-Wêreldse mense, as alledaags en inherent tot die 'ander' kultuur geag word nie. Ook wat multikulturele verskeidenheid betref, geld die beginsel van versoenende verskeidenheid, begelei met deernis en barmhartigheid. Die bewussyn van die 'ander' en die erns maak met diversiteit in die *global village* waarin ons lewe, stel besondere uitdagings aan ons tyd. Christene weet op grond van die evangelie dat daar nie eties anders teenoor die buitengroep opgetree mag word as teenoor die binne-groep nie.

2.5 Ekumene

'n Kerk wat in hierdie tyd ekumenisiteit nie as 'n prioriteit ag nie, het uit pas geraak. Ekumenisiteit het ongelukkig in sekere kringe opgegaan in sosiale vraagstukke wat eintlik op die terrein van politieke magsvorming lê. Maar dit is nie 'n rede om hierdie aspek van kerkwees as onbelangrik te reken nie. Net soos die vermyding om 'n ekumeniese rol te vervul, die geloofwaardigheid van die kerk in gedrang bring, gebeur dit ook indien die kerk soos 'n politieke party optree en manipuleer. Die doel van die ekumene behoort te wees om deur die onderlinge en gelyke gesprek van kerke verskeidenheid te oorkom, sodat onderlinge gemeenskap met die *lewendige* Here kan plaasvind. Dit sal altyd 'n eenheid te midde en ten spyte van diversiteit wees. Eenheid het nie een superkerk in die oog nie. Só 'n doel kom op 'n wensbeeld neer. Tog, in die lig van die tyd wat ons ingaan, sal die ekumene gekenmerk moet word deur 'n houding van om van mekaar te leer en nie om mekaar te veroordeel nie.

2.6 Intergodsdienstige debat

Die vraag na die ideale gespreksituasie met betrekking tot die verhoudings tussen die verskillende godsdienste, is nog meer gekompliseerd. Maar ook hier sal ons nie kan wegkom van die toenemende eis dat eensydige arrogansie, godsdienstige imperialisme en dominansie van die een oor die ander, nie meer in ons dag plek kan hê in die intergodsdienstige gesprek nie. Dit geld vir 'n godsdienst soos Islam, maar ook nie minder vir die Christendom nie. Die apostolêre opdrag van die kerk sal egter nie versuim kan word nie. Die missionêre gerigtheid van die kerklike verkondiging sal derhalwe nie minder beklemtoon mag word nie. Besondere en moeilike uitdagings staan die kerk in hierdie verband voor die deur. Myns insiens behoort die doelstellings oor hierdie saak helder in die lig van ons tyd deur die kerk herformuleer te word. 'n Poging behoort aan die dag gelê te word om in en deur middel van onderlinge godsdienstige gesprek die onderskeidende én gemeenskaplike kenmerke te identifiseer. Die bedoeling hiervan moet beslis nie wees om godsdienstige vermenging te kondoneer of te bewerkstellig nie. Deur grootmoedigheid aan die dag te lê, kan gemeenskaplike take tot voordeel van die globale mensheid geïdentifiseer word (kyk Küng 1991:135-138). Só kan die kerk se sending in die wêreld voortgesit word — tot eer en verheerliking van God en in gehoorsaamheid aan die evangelie van Jesus van Nasaret. Theuns Dreyer (1994:5) het my in hierdie verband op 'n belangrike punt verkeerd verstaan wanneer hy suggereer dat bogenoemde standpunt daarop sou neerkom dat daar '(i)n plaas daarvan om die unieke boodskap van Jesus Christus uit te dra, ... die apostolêre taak omgehuig (word) na 'n gesprek met ander godsdienste waarin gesoek word na gemeenskaplike waardes' (my beklemtoning). Ek het nie die woorde *in plaas daarvan* — dit wil sê 'n 'óf ...óf'

denke — gebruik nie. In die voorafgaande artikel het ek met betrekking tot die 'magsgeoriënteerde mentaliteit' van die moderne era daarop gewys dat sulke denke gewoonlik deur 'n 'óf ... óf' struktuur gebou word en dat ek my eerder deur 'n 'sowel ... as' dialektiese denke wil laat bedien. Dit is ook net billik dat my argument ingebed in my totale diskoers geïnterpreteer sal word. My programmatiese uitspraak was dat ek graag 'n teologie sal wil beoefen wat (a) sal getuig van 'n dialektiese idioom vanuit 'n Reformatoriese perspektief, (b) die uitdagings van die globale en plurale kultuur van die postmoderne era wil aanvaar, maar (c) die gansandersheid van God wil handhaaf en daarom 'n metaforiese Bybelse teologie sinvol ag¹¹, (e) die kernwaardes van die historiese Jesus nie uit die oog wil verloor nie en (e) *die eie-aard van die Christendom nie wil verloën nie*¹². Ek meen inderdaad dat die intergodsdienstige gesprek geleenthede bied vir 'n besondere soort nie-arrogante en nie-imperialistiese evangelisasie wat getrou bly aan die evangelie van Jesus van Nasaret.

2.7 Postkonnessionele geloof

Postmoderniteit kom neer op 'n selektiewe afskeid van aspekte van die moderne era, soos manipulerende selfsug en eksploiterende materialisme. Hierdie 'selektiewe afskeid' het ook betrekking op die rol wat die belydenisskrifte in die lewe van hedendaagse gelowiges speel. Ook hier moet afskeid geneem word van 'n geloof in dogmas wat alleen die kennis van leerstukke beklemtoon sonder die gepaardgaande affektiewe vertrou in God self — iets wat die hervormer, Philippus Melancthon, sterk beklemtoon het (kyk Schulze 1994:200-202). Vanuit 'n bepaalde hoek gesien, sal ons moet erken dat gelowiges vandag nie die inhoud van die belydenisskrifte ken soos ons dikwels meen dat dit die geval is nie. Tog beteken dit nie dat die kernelemente van die tradisionele belydenis nie meer 'n rol in die gelowige se lewe speel nie. Oor oorsake en gevolge van hierdie verskynsel wat 'n mens postkonnessionaliteit kan noem, sal kerk en teologie deeglik en onbevangen moet besin. 'n Nuwe verdiepende omgaan met die aspek van gelowig wees en belydend lewe, vra van kerk en teologie vars refleksie en handeling. Dit het veral te doen met liturgiese vernuwing. Belydenis hoef nie net in dogmas uitgedruk te word nie, maar ook in gebed en die lied. Dogmas het 'n sterk appèl op die kognitiewe rede, terwyl die lied én die gebed veral uit die hart van die gelowige kom en daarom hoofsaaklik in die gevoel gesetel is. Dogmas word opgestel en gesanksioneer deur die kerklike opsig- en toesigliggame en buite die kategeese van kinders, funksioneer dit oor die algemeen gesien nie sterk op 'n eksplisiete wyse in die lewens van die lidmate op die grondvlak van die kerk nie. Die lied en die gebed het egter met die eksistensie van elke gelowige te doen. Liedere en gebede wat aan die

eise van die estetiese rede voldoen én ook die kinderhart raak, is die 'taal' waarin die belydenis van die kerk toenemend dinamies verbeeld behoort te word. Watter uitdaging bied die postmoderne estetika nie die gevestigde kerk nie!

3. SLOTWOORD

Die sogenoemde gevestigde kerk in Suid-Afrika is op pad na die een en twintigste eeu. In sekere streke in die wêreld het sekularisasie gedurende die moderne era die kerk reeds groot skade aangedoen. Karl Barth het in hierdie gevaar egter besondere geleenthede gesien om evangeliserend in die wêreld betrokke te raak deur die kerk op te roep om na die wêreld toe te keer en met 'n universele en sosiale gerigtheid kerk vir die wêreld te word (kyk Jonker 1994:539-545). Waarom moet die kerk nou na binne keer? Ons kan nie meer omdraai nie en ons behoort ook nie vas te steek nie. Ons het 'n binnekerklike én 'n apostolêre rol na buite om te vervul. Die geweldige veranderinge in elke sfeer van die lewe bied uitdagings wat vir die kerk geleenthede is. Sodanige geleenthede het lanklaas so sterk vorendag gekom. Daar is, breedweg gesien, twee paaie wat die kerk kan loop: óf ons kan besluit om die kerk aan die wêreld te onttrek¹³ en die Westerse Wêreld toelaat om die Christendom werklik as iets van die geskiedenis te laat word, óf ons kan besluit om die kerk opnuut aan die evangelie van Jesus van Nasaret¹⁴ te laat verbind, dié evangelie met krag en tot eer van God wêreldwyd uit te leef, toe te laat dat dit verinheems in die kulture van die wêreld en aan die Westerse samelewing nuwe sin te gee deur die na-oorlogse suspisie teen die ideologiese trekke van die Middeleeuse en moderne Christendom te omskep in hernude soeke na die lewendige God, die Vader van Jesus van Nasaret.

Endnotas

¹ Eliade (1963:1) begin sy boek, *Myth and reality*, met die volgende woorde: 'For the past fifty years at least, Western scholars have approached the study of myth from a viewpoint markedly different from, let us say, that of the nineteenth century. Understanding their predecessors, who treated myth in the usual meaning of the word, that is, as "fable," "invention," "fiction," they have accepted it as it was understood in the archaic societies, where, on the contrary, "myth" means a "true story" and, beyond that, a story that is a most precious possession because it is sacred, exemplary, significant'. Doty (1986:4, 6) beskryf die 'negative, pejorative connotation' wat aan mitologie as 'unreal, fictional' gegee word, as 'n '(s)ophisticated rationalizing or ridiculing of myths'.

² Met hierdie stelling word die waarde van dogmas of die dogmatiek nie ontken nie. Dit verwys bloot na 'n bepaalde kessioneel-teologiese funksie wat aan dogmas of die dogmatiek toegeken word (kyk endnoot 7).

³ Hoewel Karl Barth hierdie uitspraak beskou as die 'geheim' van moderniteit wat deur Feuerbach uitgelap is, moet dit nie as teenstrydig met die dialektiese teologie gesien word nie (kyk K ng 1988:282) — soos Bultmann se konstruktiewe aansluiting by hierdie gedagte daarvan kan getuig. Ons moet in hierdie verband in gedagte hou dat Kant vir David Hume sterk teegestaan het toe Hume gesê het dat ons  f moet toegee dat ons spreke oor God antropomorfies is  f ons moet toegee dat God so anders as enigiets anders is, dat ons geen karakteristiek van watter aard ook al aan God kan toeken nie. Hierteenoor het Kant op grond van die gansandersheid van God gesê dat ons God-spreke nie gegrond is op ons kennis van die onkenbare nie, maar analogiese taal is na aanleiding van die kenbare (kyk Allen 1985:217). Friedrich (1979:xii) wys daarop dat Kant in hierdie opsig dikwels ten onregte van 'subjektivisme' beskuldig is en hy gebruik die uitdrukking 'glib [lofwaardige en tog ongeloofwaardige] generalizations about the subjectivism of Kant's philosophy'.

⁴ Die dinamiese funksionering van die kanon as Woord-gebeure moet in die betrokke formuleringe raakgesien word. Ten grondslag van s  'n dinamiese 'openbaringsdenke' lê enersyds 'n bepaalde kanonbeskouing wat God nie in die kanon laat 'vasvang' en ook nie in die 'kerugmatiese Christus' as getuienis van die *kanonieke* Godsgebeure nie en andersyds die oortuiging dat die (historiese) Jesus-gebeure die 'kanon voor die kanon' is (kyk Van Aarde 1994b).

⁵ *Die Hervormer* (1994a:4) doen 'n beroep op my (en ander teoloe) om oor die opstandingsgeloof tot 'volledige klaarheid, formulering en belydenis' te kom. Klaarblyklik word daar van my verwag om nie weg te skram van die 'feitlikheid van Jesus Christus se opstanding uit die dood nie'. *Die Hervormer* sal egter eers die begrip 'feitlikheid' moet definieer, want dit is moontlik dat ons die betekenis van dié woord nie op dieselfde wyse verstaan nie. Indien 'historisiteit' daaronder verstaan word, is dit interessant dat Karl Barth die 'historisiteit' van die opstanding op 'n besondere wyse kwalifiseer (kyk Van Niftrik 1948:79-80). Van Niftrik wys daarop dat Barth die term *Urgeschichte* in hierdie verband (sowel as wat die 'inkarnasie betref') gebruik het: 'Urgeschichte is geschiedenis, die zich kwalitatief van de geschiedenis onderscheidt. De Urgeschichte is het oerbeeld, de zin van alle geschiedenis De Opstanding van Christus is Urgeschichte. Wat bedoelt Barth precies met die stelling? Hij bedoelt, dat de Opstanding van Christus onhistorisch is. Maar wij hebben nu wel begrepen, dat het louter dwaasheid en onverstand is om op grond van deze stelling te zeggen, dat Barth de werkelijkheid en historiciteit van de Opstanding van Christus ontkent. Hij bedoelt iets anders. Hij bedoelt, dat de Opstanding noch analoog an noch correlaat met enig ander gebeuren is. Dit gebeuren der Opstanding is niet te constateren op de wijze, waarop de historische wetenskap gebeurtenissen constateert en vastelt. Dit is de doorbraak van Gods wereld. Dit is Urgeschichte. Als zodanig onhistorisch. Wat *niet* wil zeggen, dat het niet werkelijk is gebeurd. Het is integendeel werkelijker dan alle werkelijkheid, die wij met

de categoriëen der historiese wetenskap as werklikheid kunnen aanwys. De Urgeschiede — ðnhistoriesch als *ze* is — is juist *de* werklikheid, n.l. Góds werklikheid in die geschiedenis en het leven van mense.

Hierdie uiteensetting kom in 'n sekere sin op dieselfde neer as my siening dat die vertellings in die ewangelië oor die eerste Christene se opstandingsgeloof 'n mitiese karakter het. Die term 'Urgeschiede' kan met 'mite' uitgeruil word (kyk egter Lüdemann 1994:4 se kritiese vrae aan Barth), omdat dit nie *soos* (dit wil sê 'noch analoog ... noch correlaat') 'n (enige?) ander waarneembare gebeurtenis is nie. My verwysing na die 'nuwe lewe' (waop die opstandingsgeloof eksistensiël betrekking het) as 'grondmetafoer' (kyk Van Aarde 1988:14) hou met dieselfde soort *singewende* effek verband wat Barth aan die term 'Urgeschiede' toeken. Die Christelike opstandingsgeloof het dus nie vir my op 'n onwerklikheid betrekking nie. Ek meen derhalwe dat ek wel 'klarheid' hieroor het, maar ek het beslis nog nie daaroor *klaar* gestudeer nie. Ek deel die opstandingsgeloof van harte en dit *is* deel van my eksistensiële geloofsbedenning. Ek kan byvoorbeeld die vorming van die *Nuwe-Testamentiese Christendom* (kyk Van Aarde [1995b]) en die sinvolle voortbestaan van die kerk, gegrond op die Nuwe Testament, nie daaronder insien nie. Ek hoop om in 'n toekomstige studie hieroor meer uitgebreid te wees en oor die opstandingsgeloof teen die agtergrond van my verstaan van die '*nuwe lewe*' in *Christus die Here* as 'grondmetafoer' te reflekteer. My bedoeling is om drie grondmetafore sistematies in 'n *Bybels-teologiese* raamwerk met mekaar in verband te bring, te wete 'huis van God', 'kind van God' en 'nuwe lewe'. Getuienis oor laasgenoemde in die Nuwe Testament, soos die opwekking van Jesus uit die dood, beplan ek om in verband te bring met eerste-eeuse mitologiese beskouing wat met onder andere apokaliptiek oor die algemeen te doen het.

⁶ David Bosch (1991:355) wys daarop dat hierdie vervanging deel is van die verskynsel 'postmoderniteit' en hy gebruik in hierdie verband die uitdrukking 'beyond the subject-object scheme' (kyk ook Van Aarde 1988:52). Hierdie insig bevestig my tese dat postmoderniteit nie die dialektiese denkstruktuur hoef te dekonstrueer nie. Intendeel, dit onderbou my standpunt dat die dialektiek postmoderne denke ingelei het.

⁷ *Die Hervormer* (1994a:4) sê: 'By al ons waardering en die volwassenheid van ons gesprek tot dusver, wil ons sê dat dit is jammer dat prof Van Aarde dit doen. Ons het dan ooreengekom dat konfessionele teologie iets anders is as konfessionalisme, dat moderniteit iets anders is as modernisme, dat ortodoksie iets anders is as ortodoksisme. Ons gun aan prof Van Aarde om moderne teoloog (sic!) te wees sonder om hom van modernisme te beskuldig. Maar dan moet ons ook ander gun om konfessioneel te wees sonder om hulle te verdink daarvan dat hulle van die bedening 'n afgod maak'. 'n Regatelling is myns insiens in hierdie verband nodig, omdat ek in die onderhawige debat nie só 'n ooreenkoms met betrekking tot die gebruik van die terme

'konneksionele teologie' en 'ortodoksie' aangegaan het nie. *Die Hervormer* (1993:4) het wel sulke oortuigings uitgespreek. Ek het buitendien nie die terme 'konfessionalisme' of 'ortodoksisme' gebruik nie. Die term 'ortodoksie' gebruik ek binne die grense van die uiteensetting van Barth en Van Niftrik (soos o a Frans van Zyl 1993a:6 dit uiteengesit het). Met respek, ek meen *Die Hervormer* (1993:4) fouteer om die uitdrukking *konneksionele teologie* uitruilbaar met die predikatiewe byvoeglike naamwoord *konneksioneel* te gebruik. Dit is selfs problematies om dit met die selfstandige naamwoord *teologie* en die byvoeglike naamwoord *teologies* te doen (kyk Boers 1979:12-14). Ek staan nie die beoefening van 'n 'konneksionele teologie' voor nie, maar ek is as 'n dialektiese teoloog — nie volledig binne die Barthiaanse denkraamwerk nie, maar wel binne die Reformatoriese tradisie — 'konneksioneel'. *Die Hervormer* (1993:4) se beskrywing van die 'konneksionele teologie' as 'n 'afgrensing teen modernisme' en as 'n 'teologie wat respek betoon vir en hom (sic!) gebonde ag aan die Kerk se belydenis' kan inderdaad ooreenkom met 'n aspek van die dialektiese teologie, maar *Die Hervormer* se beskrywing is slegs ten dele. Sou 'n meer volledige beskrywing van die konneksionele teologie die Barthiaanse dialektiese teologie, soos dit byvoorbeeld deur Frans van Zyl (1993a:5-6) of deur Van Niftrik (1948) uiteengesit is, ten volle kan akkommodeer? Dit lyk nie vir my so nie. As my definisie van konneksionele teologie egter nie reg laat geskied aan die teologiese model in terme waarvan die eksponente daarvan hulle *teologie* in volledige konsistensie beoefen nie, verneem ek graag van 'n ander definisie en van die kenteorie, teksteorie, metodologie en teleologie ten grondslag van die konneksionele teologie as *teologiese model* en is ek bereid om myself te korrigeer, indien ek verkeerd sou wees.

⁸ Die uitspraak in *Die Hervormer* (1994c:4) dat daar wat my navorsing in hierdie verband betref [want na wie anders kan daar verwys word?], 'tendense waargeneem (word) wat sommige beskou as *spoke uit die sestigerjare wat weer begin loop, nou onder die dekmantel van 'n metaforiese teologie'* (my beklemtoning) vra beslis opheldering. Sou daar na die A S Geyser-saak (kyk Van Aarde 1992b:162-170) in die sestigerjare verwys word toe daar 'n klag van leerdwaling met betrekking tot die Christologie teen 'n vorige professor in die Nuwe-Testamentiese Wetenskap aan die Universiteit van Pretoria gelê is en deur die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering as grondig bevestig en daarna weer tersyde gestel is? En hoewel *Die Hervormer* 'dit as oortuiging stel dat ons nie meen dat daar wesenlike tekens is van teologiese afwyking na enige kant [konfessionalisme en modernistiese teologie onderskeidelik] toe nie' en dat daar 'dankbaarheid' behoort te wees vir 'vernouende en kreatiewe teologiese denke', is die vermoede wat in bogenoemde aanhaling oor die sestigerjare uitgespreek is, wel ernstig en behoort dit verder deur belanghebbendes gevoer te word.

⁹ Frans van Zyl (1994e:5-7) se skerpsinnige oog het raakgesien dat die *vraag na die historiese Jesus* vir my en vir ander (kyk onder andere Schillebeeckx 1982:28-35) wesenlik deel geword het van 'n postmoderne teologiese model. Dit is soos Bernard Brandon Scott (aangehaal deur Borg

1988:284) gesê het: '(T)he historical quest for the historical Jesus has ended; the interdisciplinary quest for the historical Jesus has just begun'. Vanuit die perspektief van 'n vorige paradigma beroep Van Zyl hom met instemming op alleen daardie één leerling van Bultmann, Walter Schmuthals, wat paradoksaal binne die grense van Bultmanniaanse denke eensyds afstand gedoen het van Bultmann én andersyds Bultmann verder gevoer het. Aan die een kant neem Schmuthals, soos so baie ander Bultmann-leerlinge (o a Käsemann en Bornkamm), afskeid van die historiese skeptisme van die 'No Quest' én aan die ander kant voer hy, lynreg teenoor die ander Bultmann-leerlinge, Bultmann se oortuiging dat die historiese Jesus bloot 'n vooronderstelling tot die kerugma en nie wesenlik daarvan deel is nie, radikaal verder deur die 'historiese Jesus-oorlewering' as in diskontinuiteit met die 'kerugmatiese tradisie' te ag (vgl Boshoff 1993:709).

Deur na die vraag na die historiese Jesus te verwys, het Van Zyl 'n baie belangrike debatspunt geopper, maar die ruimte in die onderhawige artikel laat ongelukkig nie toe dat ek in hierdie verband met Schmuthals (en Van Zyl) swaarde kan kruis nie. Wat ek ten minste duidelik wil stel, is dat ek (en ek meen op grond van substansiële oorwegings en met betrekking tot sekere — nie alle nie — belangrike punte) literêr, histories en teologies met Schmuthals se interpretasie van die tersake bronne verskil, en derhalwe nie saamstem met Schmuthals se gevolgtrekking rakende die onversoenbaarheid tussen die *Jesus van die geskiedenis* en die *kerklike Christusverkondiging* nie. Van Zyl (1994b:7) sê, op die voetspoor van Schmuthals, 'dat as so sterk gevra word na die historiese Jesus, dit kan lei tot ontchristeliking van die teologie'. Hierteenoor, wat die kontinuïteits-/diskontinuiteitsvraagstuk betref, kan ek weer instemming betuig met die woorde van sekerlik een van dié prominente Jesus-navorsers van ons tyd, John Dominic Crossan, wat tereg ook soos Schmuthals van oortuiging is dat daar 'n pluraliteit van interpretasies van (die historiese) Jesus in die vroeë kerk voorgekom het en dat meer as een van dié tradisies in die Nuwe Testament neerslag gevind het. Ek verwys na laasgenoemde tradisiekringe as die *Nuwe-Testamentiese Christendom* (Van Aarde [1995b]). Drie van die vier tradisiekringe wat Crossan onderskei, gee uitdrukking van 'n 'geloof in (soos?) die historiese Jesus' (Crossan 1994:20). Een van hierdie drie tradisiekringe se geloof in die historiese Jesus was, volgens Crossan (1994:20), só sterk dat hulle al die tyd méér en méér daarvan geskep het — méér van die geskiedenis; dit wil sê, sodat daar méér van die geloof sou wees. [Persoonlik sou ek hierdie selfde oortuiging ietwat anders geformuleer het.] Waar ek daarna as die 'Nuwe-Testamentiese Christendom' verwys, noem Crossan hierdie drie tradisiekringe die *Algemene Christendom*. Hy beskryf hierdie *Christendom* as (1) 'n daad van geloof (2) in die historiese Jesus (3) as die manifestasie van God (Crossan 1994:3; my beklemtoning). Inderdaad, dit is soos Marcus Borg (1994f) sê: *the historical Jesus matters*. Teen die agtergrond van hierdie pluraliteit van geloofstradisies is die *konstruksie* van die *Jesus van die geskiedenis* vir my dié kriterium aan die hand waarvan die geloofwaardigheid van die Christelike geloofstradisies oor Jesus — in die kanon én buite die kanon — 'getoets' kan word (kyk Van Aarde 1994b, [1995b]).

¹⁰ *Die Hervormer* (1994b:4) wil op 'n retoriese wyse by my weet waarom 'n 'metaforiese teologie' nodig is, of metafore nie sodoende oordryf word nie en of die ontwerp van só 'n teologie nie tot onsinnighede lei nie. Ruimte in hierdie artikel ontbreek ongelukkig om op hierdie interessante suggestie toereikend te antwoord. Die uitvoering van die onderneming om in my loopbaan as Nuwe-Testamentikus aandag te gee aan aspekte van wat ek 'n 'metaforiese Bybelse teologie' noem (Van Aarde 1989), moet in die eerste plek as 'n *hermeneutiese* poging verstaan word. Die bedoeling daarmee is om die uitdaging te aanvaar om op 'n eksegeties en teologies verantwoorde wyse sekere, myns insiens *singewende* (en nie 'onsinnige' nie), 'kanonieke norme' wat kom uit 'n agrariese, voor-moderne, *eerste-eeuse kultuur*, kerklik met die oog op die laat twintigste-eeuse, postindustriële, *postmoderne kultuur* te vertolk. In dié Bybels-teologiese proses van die kontekstualisering van temas in die Bybel, word die klem op Bybelse *grondmetafore* gelê om daardeur onder andere die *gansandersheid van God*, vanuit die perspektief van die dialektiese teologie, te *probeer* respekteer. Ek verneem graag van ander pogings — iets móét tog in hierdie verband in die teologie gedoen word! — en ek sal graag daarvan wil leer.

¹¹ Dit is myns insiens daarom teleurstellend dat *Die Hervormer* (1994b:4) binne 'n verwysingsraamwerk waarin my naam eksplisiet vermeld is, die volgende opmerking gemaak het: 'Ons meen dat dit in die Kerk gerusstellend sal werk indien daar sekerheid is dat vanuit die Teologiese Fakulteit baie krities na elke nuwe teologiese stroming gekyk word. In die huidige debat het eintlik nog baie min daarvan geblyk. Ons durf mekaar nie net op die skouer klop nie. En ons mag nie ter wille van die geleerde geselskap waarin ons graag in ons land en die wêreld wil bly verkeer, daarvoor terugdeins om teen gevaarlike afwykings te protesteer nie' (my beklemtoning). Afgesien van die selfkritiese debat wat daar inderdaad hieroor in die Fakulteit Teologie (Afd A) aan die Universiteit van Pretoria gevoer is en steeds gevoer word, meen ek eerlikwaar dat ook ek self sonder omhaal van woorde sterk kritiek teen moontlike 'afwykings' uitgeoefen het, wat hopelik ook selfkritiek ingealuit het en waaroor Gafie van Wyk (1994:6) in my guns getuig, maar vir *Die Hervormer* klaarblyklik nie oortuig het nie. Steeds ag ek egter die oproep van *Die Hervormer* in hierdie verband as baie ter sake en belangrik, sodat die kritiese debat sal voortduur. Hieroor is ek nie kleinserig nie. Dit is die beklemtonde deel in die sin hierbo wat persoonlik aanstoot gee en 'n akademiese integriteit in gedrang bring.

¹² In hierdie verband betuig ek instemming met Berger (1994:95) wat op die vraag na die grense van die Christen se toleransie met betrekking tot ander godsdienste, soos volg in terme van die wetenskapsteorie geantwoord het: 'Ich unterscheide zwischen *Toleranz*, das heißt Respekt vor anderen zu haben, auf andere zu hören und von ihnen zu lernen, und *Subjektivismus*. Wenn man sagt, es gibt überhaupt keine Wahrheit, es ist alles subjektiv, kann man einpacken, nicht nur in der Religion, sondern auch in allem anderen, was man über die Welt glaubt — zum Beispiel in der Moral, in der Politik, bestimmt in der Wissenschaft. Das ist etwas anderes als Toleranz. Ich

glaube, der Pluralismus neigt zur Toleranz. Und das ist sehr gut. Aber das bedeutet nicht, daß man deshalb die Vorstellung haben muß, es gebe keine Wahrheit, es sei alles nur eine mehr oder mindere arbiträre Angelegenheit' (my beklemtoning).

¹³ Pont (1994:5) het op my beroep tot ekumeniese en missionêre betrokkenheid gereageer. In die beredenering van sy keuse om die Nederdutch Hervormde Kerk van Afrika te oorreed om in hierdie tye eerder na binne te keer en eksklusiwiteit te koester, sê hy dat ons na Karl Barth se 'waarskuwende welkomswoorde' aan die nuutgestigte Wêreldraad van Kerke in 1948 moes geluister het. In alle billikheid moet daar darem erken word dat ek ook die ekumeniese wêreldiggame 'krities verkwalik (het) omdat hulle hulle dikwels met betrekking tot sosiale vraagstukke met politieke magsvorming bemoei het'. En ek het bygevoeg: 'Maar ook ons is nie sonder blaam nie' (Van Aarde 1994a:8). Ek maak nou die bewering dat indien Barth alles van die Wêreldraad van Kerke se toekoms tot vandag toe sou geweet het, hy steeds nie sy rug daarop sal gedraai het nie. Barth se oortuigings ten opsigte van die kerk se sosiale roeping in die wêreld sou dit myns insiens onmoontlik maak (vgl die opmerkings van Barth-kenners soos Kung 1988:261-262 en Jonker 1994:539-545 hieroor). Dit lyk vir my belangrik om van hierdie visie van Barth op die kerk se sosiale en evangeliserende roeping teen die agtergrond van sekularisasie kennis te neem. Pont het ook nie die verskriklike alternatief wat ek hierbo uitgespel het, indien ons ons agter heinings sou gaan koester, beredeneer nie!

¹⁴ Vir 'n briljante uiteensetting van die motiewe en inhoude van wat evangelisasie, gebonde aan die evangelie van Jesus van Nasaret, in die postmoderne periode kan behels, kyk Borg (1994e).

Literatuurverwysings

- Allen, D 1985. *Philosophy for understanding theology*. Atlanta: John Knox.
- Berger, P L (Interview) 1994. Rückkehr der Engel: Gespräch mit dem Soziologen Peter L Berger. *Evangelische Kommentare* 2, 93-96.
- Boers, H 1979. *What is New Testament theology? The rise of criticism and the problem of a theology of the New Testament*. Philadelphia: Fortress.
- Borg, M J 1988. A renaissance in Jesus studies. *Theology Today* 45, 280-292.
- 1994a. *Jesus in contemporary scholarship*. Valley Forge, PA: Trinity Press.
- 1994b. A temperate case for a non-eschatological Jesus, in Borg 1994a:47-68.
- 1994c. Jesus and politics in contemporary scholarship, in Borg 1994a:97-126.
- 1994d. Root images and the way we see: The primeordial tradition and the biblical tradition, in Borg 1994a:127-142.
- 1994e. New understandings of Jesus and motives for contemporary evangelism, in Borg 1994a:143-159.

- Borg, M J 1994f. 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.)
- Boshoff, P B 1993. Christologie: Die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus by Walter Schmithals. *HTS* 49, 708-727.
- Brümmer, V 1989. Metaphorical thinking and systematical theology. *NThT* 43/3, 213-228.
- Bultmann, R 1917. Vom geheimnisvollen und offenbaren Gott. *Die Christliche Welt* 31, 572-579.
- 1952. Zum Problem der Entmythologisierung, in Bartsch, H W (Hrsg), *Kerygma und Mythos: Ein theologisches Gespräch*, 15-53. Hamburg: Rein & Heidricher-evangelischer Verlag. (ThF 1.)
- [1933] 1958. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze, I*, 26-37. 3.Aufl. Tübingen: Mohr.
- [1928] 1969. The significance of 'dialectical theology' for the scientific study of the New Testament, in *Faith and Understanding, I*, 145-164. Transl by L P Smith. London: SCM.
- Crossan, J D 1988. Divine immediacy and human immediacy: Towards a new first principle in historical Jesus research. *Semeia* 44, 121-140.
- 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.
- Doty, W G 1986. *Mythography: The study of myths and rituals*. Tuscaloosa, AL: The University of Alabama Press.
- Die Hervormer* 1993. Kerk en teologie. *Die Hervormer* 1 Oktober 1993, bl 4.
- 1994a. Krities ook ten opsigte van die nuwe. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, bl 4.
- 1994b. Kerk en teologie: Gesprek moet wyer en dieper. *Die Hervormer* 15 Januarie 1994, bl 4.
- 1994c. Verskuiwings in ons teologie. *Die Hervormer* 15 Mei 1994, bl 4.
- Dreyer, P S 1989. Die wysgerige agtergrond van die Hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria. *HTS* 45, 335-349.
- 1990. Die filosofie van Immanuel Kant en Protestant-teologiese denkstrukture. *HTS* 46, 582-595.
- Dreyer, T F J 1994. Postmoderniteit — 'n opwindende risiko. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, bl 5.

- Eliade, M 1963. *Myth and reality*, translated from the French by W R Trask. New York: Harper & Row.
- Friedrich, C J [1949] 1977. *The philosophy of Kant: Immanuel Kant's moral and political writings*. Edited, with an introduction, by C J Friedrich. New York: The Modern Library.
- Hopper, J 1987. *Modern theology, I: Cultural revolutions and new worlds*. Philadelphia: Fortress.
- Jonker, W D 1994. Turning to the world (On Karl Barth's interpretation of the modern era), in Mouton, J & Lategan, B (eds), *The relevance of theology for the 1990's*, 535-547. Pretoria: HSRC.
- 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.
- Luedemann, G 1944. *The resurrection of Jesus: History, experience, theology*, translated by J Bowden. Minneapolis: Fortress.
- Macquarrie, J [1991] 1992. *Jesus Christ in modern thought*. Second printing. Philadelphia: Trinity Press International.
- McFague, S 1983. *Metaphorical theology: Models of God in religious language*. London: SCM.
- Odendal, F F *et al* 1994. *HAT — Verklarende handwoordeboek van die Afrikaanse taal*. Derde uitgawe. Midrand: Perskor.
- Perrin, N 1976. *Jesus and the language of the kingdom: Symbol and metaphor in New Testament interpretation* Philadelphia: Fortress.
- Pelser, G M M 1987. Die ontmitologiseringsprogram van Rudolf Bultmann. *HTS* 43, 162-191.
- Pont, A D 1994. Ons en die ekumene: Waarom en waarheen wil ons terug? *Die Hervormer* 1 Junie 1994, bl 5 en 7.
- Schillebeeckx, E 1982. *Interim report on the books 'Jesus' & 'Christ'*, translated by J Bowden. New York: Crossroad.
- Schulze, L F 1994. Die teologiese wortels en struktuur van die Heidelbergse Kategismus. *HTS* 50, 194-210.
- Tracy, D 1994. Beyond foundationalism and relativism: Hermeneutics and the new ecumenism, in *On naming the present: Reflections on God, hermeneutics, and church*, 131-139. Mary Knoll, N Y: 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.

- Van Aarde, A G 1989. *Hand 7:48 — 'Die Allerhoogste woon nie in mensgemaakte konstruksies nie ...': Die relevansie van die Nuwe-Testamentiese wetenskap na aanleiding van die metafoor 'tempel'*. Pretoria: Van Schaik. (UP Nuwe Reeks Nr 259.)
- 1990. Holisme as 'n postmodernistiese filosofie in teologiese lig. *HTS* 46, 293-311.
- 1992a. Hoe praat ons oor/van God? Teologiese idiome van gister en van vandag. *HTS* 48, 957-976.
- 1992b. A S Geysler, teologiese dosent 1946-1961. *HTS* 48, 159-182.
- 1994a. Ned. Hervormde Kerk op pad na die 21 ste eeu. *Die Hervormer* 86/21, 5 en 8.
- 1994b. The epistemic status of the New Testament and the emancipatory living of the historical Jesus in engaged hermeneutics. *Neotestamentica* 28/2, 575-596.
- 1994c. Kultuurimperialisme as 'n hermeneutiese dilemma: Eerste-Wêreldse en Derde-Wêreldse perspektiewe op Jesus as die Seun van God. *HTS* 50, 345-367.
- 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n Paradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard. *HTS* 51/1, 13-38.
- [1995b]. Die historiese Jesus, die Jesus-beweging en die vorming van die kerk. *HTS* 51/3. (Beplan om te verskyn in November 1995.)
- Van Huyssteen, W 1988a. Beyond dogmatism: Rationality in theology and science. *HTS* 44, 847-863.
- 1988b. Paradigms and progress: Inference to the best explanation, in Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 81-90. Pretoria: HSRC.
- Van Niftrik, G C 1948. *Een heroerder Israëls: Enkele hoofgedachten in de theologie van Karl Barth*. Nijkerk: G F Callenbach N V-Uitgever.
- Van Wyk, G M J 1994. In die postmoderne tyd moet die teologie 'n filosofiese teologie wees. *Die Hervormer* 1 April 1994, bl 6.
- Van Zyl, F J 1993a. Dialektiese teologie. *Die Hervormer* 1 Oktober 1993, bl 5 en 6.
- 1993b. Teologiebeoefening in ons Kerk — 'n blik in die hede en die toekoms. *Die Hervormer* 1 November 1993, bl 5 en 8.
- 1994a. Dit gaan om redding nie om hulp nie. *Die Hervormer* 1 Julie 1994, bl 5.
- 1994b. Onveranderde evangelie moet telkens anders verkondig word. *Die Hervormer* 15 Julie 1994, bl 5 en 7.
- Van Zyl, J 1993. Godsdien: Wat lidmate nie hoor nie. *De Kat* Maart 1993, bl 72-76.