
Het Suid-Afrika 'n gemeenskaplike morele taal nodig?

D J Smit

Universiteit van Wes-Kaapland

Abstract

Does South Africa need a common moral language?

Many people are of the opinion that South Africa finds itself 'after Babel' and needs a common moral language (1). The author considers some of the arguments of people who disagree with this analysis, because they do not define the problem in this way (2); because they find the language- or Babel-methaphor confusing (3); because they agree with the description of the problem, but not with the suggested solution, namely a common moral language (4); or because they accept the solution, but do not regard it as the proper task of the Christian church to be involved in this search for a common moral language (5).

South Africa needs fewer experts with final blueprints, and more ordinary people who understand what they and others actually mean when they begin to think and talk about the fundamentals of the society.

(Boonzaier & Sharp)

Ohne eine gemeinsame Sprache, die eine verantwortliche Streitkultur ermöglicht, wird die Feindschaft im Lande wachsen.

(Eberhard Jüngel)

1. 'N GEMEENSKAPLIKE TAAL ... OF NIE?

In twee vorige artikels¹ is geargumenteer dat die openbare gesprek in Suid-Afrika oor die morele grondslae van 'n nuwe samelewing in baie opsigte die eienskappe van 'n na-Babelse situasie vertoon, dit wil sê dit openbaar 'n uiterste vorm van etiese spraakverwarring. Ons kan nie *saam*-leef nie, want ons kan nie *saam*-praat nie, ons kan mekaar, soos by Babel, nie verstaan nie, beweer sommige mense.

Die gevolgtrekking sou daaruit gemaak kan word dat dit 'n dringende opgaaf is om te soek na 'n gemeenskaplike morele taal, sodat ons mekaar wel kan verstaan en gemeenskaplik kan leer handel en leef. Dié gevolgtrekking moet egter nie te vinnig

gemaak word nie. Daar is naamlik heelwat mense wat nie sonder meer daarmee sal saamstem nie, vanweë verskillende redes. In hierdie artikel word daar gefokus op die vraag of 'n gemeenskaplike morele taal inderdaad nodig is en wat dit kan behels of nie. In die eerste deel word ingegaan op die wydverbreide menings wat uitgaan van die standpunt dat die Babel- of taalmetafoor misleidend is en nie die mees geskikte metafoor is om die werklike probleem mee te beskryf nie. In die tweede deel word ingegaan op die besware van diegene wat meen dat die Babel- of taalmetafoor onduidelik is. Met die oog daarop word gevra of dit moontlik is om duideliker aan te toon hoe die taalmetafoor in die etiek werk en waarin die verby-mekaar-praat presies geleë is. In die derde deel word aandag gegee aan verskillende menings wat wel die belangrikheid van die taal-benadering deel, maar wat beswaar het teen die veronderstelling dat 'n gemeenskaplike taal nodig is. In die vierde deel word ingegaan op die besware van diegene wat oordeel dat 'n gemeenskaplike morele taal dalk nodig kan wees, maar dat dit nie die verantwoordelikheid van die Christelike geloofsgemeenskap is om daaraan mee te werk nie.

2. ANDER METAFORE VIR DIE DILEMMA?

'n Eerste belangrike beswaar sou kon wees dat mense meen dat die Babel-metafoor, en daarmee die taalmetafoor, is reeds selfmisleidend. Sommige mense sou kon meen dat *saam*-praat nie die belangrikste taak is nie, omdat ons *verskillend*-praat nie ons grootste probleem is nie.

Natuurlik hoef 'n mens nie die 'na Babel'-metafoor, die idee van spraakverwarring, of die idee van 'n gebrek aan 'n gemeenskaplike taal, as die enigste of selfs as die beste beskrywing van die problematiek te beskou nie. Ander metafore, ander benaderings en ander analyses werp elkeen weer 'n eie lig op die saak en beklemtoon weer 'n ander belangrike faset.

So is dit byvoorbeeld ook 'n gewilde benadering in resente morele filosofie, etiek en selfs analyses van die Suid-Afrikaanse situasie, om eerder te praat van verskillende kollektiewe mites of uiteenlopende kollektiewe narratiewe waarmee mense leef. Die bedoeling is dan om te probeer verstaan waarom mense by mekaar verby praat en leef, en uiteenlopende waardes, norme en doelwitte nastreef. Die uitgangspunt is dat mense se morele oortuigings ingebed lê in die kollektiewe identiteit van die groep waarbinne hulle gesosialiseer is.

Hulle vind hulle rolmodelle, voorbeelde, helde, martelare, leiers, heiliges, kortom, hulle sogenaamde 'significant others', binne hierdie groep. Die individuele verhale rondom hierdie voorbeeldige figure vorm onderdele van groter verhale — die kollektiewe mite van die groep. Sowel die gemeenskaplike verlede as die gemeenskaplike

hede en die gemeenskaplike toekoms word onder woorde gebring in hierdie gedeelde verhale. Daarin word aanvaarbare en onaanvaarbare gedrag gesuggereer of direk voorgeskryf: norme, deugdes, waardes, visies, word daarin geartikuleer.

Die groep het dus 'n bepaalde identiteit, 'n bepaalde karakter, en individuele lede van die gemeenskap ontwikkel hulle eie karakters en persoonlikhede binne hierdie raamwerk. Morele vorming (*formation*) bepaal die bane waarbinne die verhaal van die enkeling, die biografie, behoort te verloop.

Verskillende vorme van narratiewe etiek word dus beoefen as pogings om na te dink oor die wyses waarop morele oortuigings ingebed is in verhale. Die bedoeling is allereers om beter te verstaan hoe dit werk, hoe groepe en individue se karakters of morele kwaliteite gevorm word. Dit kan ook aangewend word om duidelikheid te probeer kry hoe verantwoordelike etici te werk moet gaan om die etos van 'n bepaalde groep te dien en ook hoe groepe met uiteenlopende en selfs botsende kollektiewe mites met mekaar moet saamleef.

So 'n narratief-etiese benadering het klaarblyklike voordele, ook bo die taal- of diskoers-etiese benadering. In die eerste plek vestig dit die aandag duideliker op die historiese karakter van morele oortuigings. Die verbande wat gelê word met verlede, hede en toekoms, met herinnering en hoop, en met die konstituerende rol daarvan in menslike vorming, is belangrik. In die tweede plek vestig dit die aandag op dinamiese persoonlikheids- en sosiale faktore soos helde en voorbeelde, identiteit en karakter, visie en verbeelding, wat eweneens van groot belang is in die vorming van morele agente.

Die belangrikste redes waarom mense is wat hulle is en doen wat hulle doen, is geleë in hierdie historiese, persoonlike en sosiale faktore. Etiese denke moet dus eenvoudig daarmee rekening hou.

So terloops, dit is dalk nuttig om op te merk dat verskeie ander vraagkomplekse rondom moraliteit, waaroor daar vandag in Suid-Afrika gepraat word, beter verstaan kan word met behulp van die insigte van narratiewe etiek. Twee voorbeelde in dié verband is genoegsaam. Eerstens kan die sogenaamde moraliteitskrisis, waaroor daar vandag allerweë in Afrikaner-kerklike kringe gepraat word, gesien word as ten diepste 'n identiteitskrisis². Tweedens kan die diepliggende gebrek aan toleransie wat die Suid-Afrikaanse samelewing kenmerk, tot 'n groot mate verstaan word in die lig van botsende kollektiewe mites³.

Alhoewel die narratiewe etiek dus as analitiese benadering 'n betekenisvolle bydrae kan maak tot ons huidige besinning, lyk dit vir my tog waardevol om die taal- of diskoers-etiek ook te probeer benut. In die eerste plek staan die twee benaderings nie teenoor mekaar nie, maar veronderstel en komplementeer hulle mekaar. Die taal wat

mense praat, die huis van die syn waarin hulle gesosialiseer is, is immers juis deur die kollektiewe mite aan die individuele lede gekommunikeer. Die taal is niks anders as die spreek- en gedragsreëls van een of ander gemeenskaplike tradisie of verhaal nie. Taal-etiek veronderstel narratiewe etiek. Omgekeerd vind die kollektiewe mite altyd simboliese uitdrukking, en alhoewel heilige plekke, tradisionele gebruike, kultus, rites, feestelike tye, dae en geleenthede, en talle meer, hierin ook 'n uiters belangrike rol speel, is taal by verre nog die belangrikste vorm van simboliese uitdrukking van die gemeenskaplike lewe. In die narratiewe etiek speel die gemeenskaplike taal, in sy talle verskillende uitdrukkingsvorme, waar onder *slogans*, liedere, gebede, toesprake, spreuke en lewenswysheid, preke, verhale en geskrifte, en talle meer, gevolglik telkens 'n deurslaggewende rol.

In die tweede plek kan 'n taal- of diskoersbenadering vir ons problematiek meer geskik wees, omdat 'n narratiewe benadering self dalk reeds die verleidelike suggestie kan dra van 'n valse oplossing vir sulke konfliktsituasies. Eenvoudig gestel, diegene wat die konflik as 'n konflik tussen kollektiewe mites analiseer, kan dalk maklik meen dat die oplossing 'n nuwe, gemeenskaplike mite moet wees: nuwe gemeenskaplike simbole, nuwe gemeenskaplike helde en voorbeelde, nuwe gemeenskaplike geskiedenisrekonstruksies, nuwe gemeenskaplike toekomsvisies en -drome, 'n nuwe kollektiewe identiteit, gedeelde waardes, gedeelde norme, enersde deugde, gemeenskaplike rites, ensovoorts. Verskeie stemme gaan dan ook op dat ons in Suid-Afrika inderdaad so 'n gemeenskaplike mite benodig. Dit is egter summier duidelik dat dit 'n 'sterk' oplossing is, 'n ingrypende en hoogs problematiese oplossing. So veel sal daarmee in die slag bly, en so veel sal daardeur van mense verwag en vereis word, dat dit inderdaad 'n vraag is of so iets ooit haalbaar kan wees. Dit is die rede waarom iemand soos Degenaar hierdie oplossing verwerp as 'n mite en pleit vir 'n veel 'swakker', minder ingrypende, maar na sy oordeel 'n meer haalbare, oplossing⁴.

Indien die konflik in taal-terme as 'n konflik tussen taalwêreldes en as spraakverwarring geanaliseer word, is so 'n swakker oplossing moontlik, en wel in die vorm van 'n soort gemeenskaplike taal, sodat ons mekaar darem ten minste kan verstaan.

3. WAAR VERSTAAN ONS MEKAAR VERKEERD?

'n Tweede groep besware hang saam met die feit dat die Babel- of taalmetafoor nie so duidelik is nie. Mense stem dalk saam met die belangrikheid van die taalmetafoor, maar vind dit nie sonder meer voor-die-hand-liggend waarin die misverstande presies sou bestaan nie. Alhoewel die huidige 'na Babel'-situasie, die diepliggende spraakverwarring in die Suid-Afrikaanse samelewing, dus so opsigtelik en so bekend is, mag dit vir etici tog nuttig wees om kortliks daarby stil te staan en meer akkuraat te probeer vasstel *waarin die spraakverwarring presies geleë is*.

Is dit moontlik om hierdie morele spraakverwarring in Suid-Afrika nader te beskryf? Waarom verstaan ons mekaar nie? Wat is die verskille tussen die tale? Watter soort tale praat ons dan en hoekom hoor ons mekaar so moeilik?

'n Mens sou natuurlik kon begin deur op 'n speelse wyse die metafoor te óór eksegetiseer, deur te sê dat ons deur ons onderskeie uitsprake en aksente, ons onderskeie woordeskatte en ons onderskeie grammatikas so verwar word dat ons mekaar nie kan hoor en verstaan nie. By geleentheid loop 'n mens inderdaad sulke opinies raak.

Dat 'n blote verskil in *aksent* en selfs in beklemtoning die uitdrukking kan wees van diepliggende kloue tussen wêreld en gevolglik 'n doodernstige saak is, is natuurlik al spreekwoordelik danksy die sjibboleth-episode in die Rigters-boek⁵. Dat *woordeskatte* ook kan verdeel, tot op die punt van algehele vervreemding en selfs bloedvergieting, weet ons eweneens baie goed⁶. Dat verskillende groepe egter ook dieselfde woordeskat kan hê, maar dit volgens verskillende grammatikale reëls kan inspan, word ook aangetoon. Laasgenoemde is byvoorbeeld wat in terme van Lindbeck se teorie van die apartheidsteologie gesê kan word. Die bekende Christelike woorde is ingespan op 'n wyse wat die eindeffek vreemd aan die Christelike tradisie en evangelie gemaak het. Dit is egter nodig om die vraag na die verskille tussen verskillende morele tale in Suid-Afrika op 'n meer fundamentele vlak aan te pak. Ten minste *drie tipes onderskeidings* kan aangetoon word waaruit dit telkens duidelik word waarom Suid-Afrikaners, insluitende Christene en teoloë, so maklik by mekaar oor morele sake verby gepraat het. 'n Mens sou kan praat van *uiteenlopende inhoude*, *uiteenlopende logikas* en *uiteenlopende retorikas*.

3.1 Uiteenlopende inhoude

Met uiteenlopende *taalinhoude* word eenvoudig gewys op die vanselfsprekende verskynsel dat ons in verskillende groepe vanuit verskillende morele tradisies put en ten diepste daardeur gestempel word. Ons kan enkele growwe maar bekende voorbeelde noem: ons praat in Suid-Afrika byvoorbeeld 'n nasionalistiese taal waarin etniese verskeidenhede vir ons die absoluut vanselfsprekende uitgangspunt vorm⁷. Ons praat ook 'n liberale taal waarin individuele regte en vryhede vir ons die onaantasbare gegewens word. Ons praat ook 'n Marxistiese taal waarin ekonomiese klasse-analise vir ons die allesverklarende meganismes is. Ons praat ook swart bewussynstaal waarin anti-koloniale inhoude die moraliteit bepaal.

Die belangrike punt is dat hierdie uiteenlopende taalwêreld in Suid-Afrika nie vreedsaam naas mekaar bestaan nie, maar in 'n intense konflik met mekaar gewikkel is oor die gelaat wat die Suid-Afrikaanse samelewing in die toekoms moet aanneem. Van

die verloop en die uitkoms van hierdie konflik hang die morele tekstuur van die nuwe Suid-Afrika af. En juis in hierdie konflik word intens ervaar dat die tale so verskillend is dat ons mekaar meermale nie kan hoor nie.

3.2 Uiteenlopende logikas

Met uiteenlopende logikas word bedoel dat die verskynsel van die sedelikheid, soos vele in die geskiedenis al beweer het, maar Schleiermacher op 'n klassieke manier verwoord het, uit totaal verskillende perspektiewe beskryf kan word, en dat die volheid van benaderings eers reg aan die sedelikheid laat geskied. Schleiermacher het self met 'n drieledige onderskeiding gewerk, tussen die vrae na die goeie, na deug en na plig. Eenvoudig gestel, kan mense drie verskillende morele uitgangspunte hê. Afhangende van hierdie fundamentele keuse kan hulle egter uiteindelik ingrypend van mekaar verskil en mekaar selfs as immoreel en as vyande beskou.

In Suid-Afrika sien ons op dramatiese wyse hoe hierdie fundamentele morele keuse mense van mekaar vervreem. Sommige vra: hoe lyk 'n goeie samelewing? Wat is dus die waardes, die goeie, die ideaal, die goeie wêreld, die beste sisteem, waarvoor ons ons moet beywer? Ander vra: hoe lyk 'n goeie mens? Wat is die deugdes, die karaktereenskappe, die integriteit, die kwaliteite, die gesindhede, wat van 'n goeie mens verwag kan word en wat ons dus moet nastreef? Dan is daar nog ander wat vra: wat is goeie gedrag, wat is korrekte optrede onder bepaalde omstandighede? Wat is die norme wat geld? Wat is ons plig in 'n gegewe situasie? Wat is ons verantwoordelikheid onder spesifieke omstandighede?

Illustrasies is waarskynlik nie eens nodig om aan te toon hoe Suid-Afrikaners mekaar steeds misverstaan en wedersyds as hoogs immoreel beskou op grond van verskillende keuses wat ten opsigte van hierdie vertrekpunte gemaak word nie. Dit is verder so dat mense wat dieselfde vraag as uitgangspunt neem, ook nog ingrypend van mekaar kan verskil oor wat die antwoord op daardie vraag is. Onder diegene wat byvoorbeeld die eerste keuse maak en ten diepste gemotiveer word deur hulle voorstelling van 'n goeie samelewing, is daar aan die eenkant die mense met sulke sterk wit nasionalistiese oortuigings dat hulle 'n visie van selfbeskikking huldig oor eie grond vir elke volk, en gevolglik 'n regverdige oorlog legitimeer en geheime moord-operasies op vyande van die staat billik ag, asook ander wat weer sulke sterk swart nasionalistiese gevoelens huldig dat hulle 'n visie van 'n samelewing het wat bevry moet word van koloniale onderdrukking, en daarom 'n regverdige rewolusie legitimeer en willekeurige moorde op onskuldige burgerlikes billik ag.

Vir ons tema is dit besonder leersaam om na te dink oor die uiteenlopende wyses waarop Suid-Afrikaners redeneer wanneer hulle die derde vraag as morele uitgangspunt

neem, naamlik oor wat die korrekte optrede onder bepaalde omstandighede behoort te wees. Waarom verskil ons dááror so ingrypend van mekaar? Watter faktore beïnvloed dan ons morele oordeelsvorming⁸?

3.3 Uiteenlopende retorikas

Met uiteenlopende retorikas word bedoel dat mense op totaal uiteenlopende maniere hulle morele oortuigings formuleer en kommunikeer. In hierdie verband is die onlangse werk van die (vroeëre) Chicago-etikus, James Gustafson, vir Suid-Afrika van besondere waarde. Gustafson is gevra om die geskrifte van die Wêreldraad van Kerke se afdeling oor sosiale sake vir die Raad te ontleed en daarvoor kommentaar te lewer. In die proses het hy tot die ontdekking gekom dat die dokumente op totaal uiteenlopende wyses kommunikeer, en het hy dit as 'n belangrike probleem uitgewerk. In 'n latere werk het hy nog meer uitvoerig op die problematiek self probeer ingaan, onder die opskrif *Varieties of moral discourse* (kyk Gustafson 1988)⁹. Hy onderskei vier tipes morele retoriek, te wete *profetiese, narratiewe, (filosofies-)etiese en beleids-retoriek*. Alhoewel dit onmoontlik is om hier daarop in te gaan, bied dit 'n uitstekende verwysingsraamwerk in terme waarvan die werk van Suid-Afrikaanse etici, insluitende teologiese morele geskrifte oor die algemeen, beskryf en verstaan kon word. Dit verskaf ook 'n raamwerk om te verstaan waarom ons mekaar so ingrypend misverstaan het¹⁰.

4. DIE VERANTWOORDELIKHEID: 'N GEMEENSKAPLIKE MORELE TAAL?

Indien die huidige openbare gesprek oor moraliteit in Suid-Afrika hiermee selfs net naastenby billik beskryf is, word die volgende vraag vanself duidelik: Benodig ons dus in Suid-Afrika 'n gemeenskaplike morele taal?

Miskien moet 'n mens nie alte vinnig 'ja' op hierdie vraag antwoord nie, ondanks die feit dat sovele geskrifte wat vandag in Suid-Afrika gepubliseer word en sovele toesprake en oproepe wat gemaak word, dit as 'n soort vanselfsprekendheid aanvaar en daarvoor pleit — ook vanuit kerklike en Christelik teologiese geleedere.

'n Oorwoë antwoord op die vraag sal ahang van wat presies met die uitdrukking 'n gemeenskaplike taal' bedoel word. Miskien mag dit sinvol wees om 'n oomblik te dink aan vier *moonlike posisies* waarom 'nee' geantwoord sal word op die vraag¹¹.

4.1 Die post-moderne hoek

Derrida (1991:3-34) argumenteer vanuit *post-moderne* hoek byvoorbeeld dat dit in elk geval onmoontlik is om die misverstand en verwarring te vermy¹². Vir hom versimboliseer die half ingevalle toring van Babel, met sy interne struktuur half blootgelê deur

God se daad van de-konstruksie, van aftakeling van dié reusagtigste van alle menslike konstruksies, met behulp van hulle één taal waarmee hulle 'n naam wou maak, sowel die onherleibare veelvoud van tale as die prinsipiële onmoontlikheid van voltooidheid, van afronding.

4.2 Die pluralistiese hoek

Stout argumenteer vanuit *pluralistiese* hoek dat dit buitendien nie nodig is nie. Met die oog op die Noord-Amerikaanse situasie beweer hy dat die spraakverwarring nie regtig so groot is as wat die talle skrywers meen nie. Daar is hoofsaaklik twee redes hiervoor. Daar bestaan êrens tog 'n genoegsame gemeenskaplike basis wat verseker dat hulle mekaar hoor en verstaan. Tweedens, dit kan in elk geval nie anders as dat almal hulle eie morele tale praat en bly praat nie, want 'n gemeenskaplike, universele morele taal bestaan tog nie. Op spottende wyse sê hy dat dié groot probleem met Esperanto is dat niemand dit praat nie. Dieselfde, oordeel hy, geld van die sogenaamde gemeenskaplike morele tale. Hy waarsku gevolglik teen: 'the philosopher's urge to look down upon the fray from God's view in the heavens or to devise a universal language in which all moral differences can be stated and resolved' (Stout 1988:2)¹³. Kortom, hy sien juis die strewe na een morele taal as 'n nuwe Babel-bouwerk, as: 'the aspiration to a God's eye-view'.

4.3 Die ideologie-kritiese hoek

Vanuit *ideologie-kritiese* hoek is daar eweneens stemme wat waarsku teen 'n gemaklike soeke na 'n gemeenskaplike taal, omdat dit so maklik met mag afgedruk word op mense. In talle samelewings waar mense wel eenders dink en eenders praat, is dit ten koste van vryheid gekoop.

Foucault en sy volgelinge, asook die feministiese denke, het ons almal onherroeplik bewus gemaak van die feit dat taal en magsverhoudinge onlosmaaklik met mekaar verweef is¹⁴.

4.4 Die Christelik-teologiese hoek

Ook vanuit *Christelik-teologiese* hoek is daar waarskuwings in die verband. Reinhold Niebuhr (waarskynlik dié bekendste 'public theologian') se aangrypende gedagtes oor Babel sou so gelees kan word. Hy waarsku daarmee, op sy tipies realistiese manier, teen nuwe torings van Babel, nuwe pogings om deur gemeenskaplike mag te wil reik tot aan die hemel, en — soos Steve de Gruchy Niebuhr geïnterpreteer het — in die geskiedenis self die heil te wil verweselik¹⁵.

Met al vier hierdie waarskuwings (die siniese, die pluralistiese, die ideologiese kritiese en die Christelik-realistiese) terdeë in ag genome, moet 'n mens miskien tog sê dat volslae spraakverwarring, tot op die punt dat mense die konflikte slegs met mag, oorheersing en geweld kan besleg, ook nie die ideaal kan wees nie.

In 'n ideologiese konfliktsituasie, soos Suid-Afrika, is dit dus miskien tog sinvol om te vra hoe ons 'n soort gemeenskaplike morele taal, in hierdie sterk gekwalifiseerde sin, as 'n middel om mekaar ten minste te verstaan, kan vind en bevorder.

5. 'N CHRISTELIKE VERANTWOORDELIKHEID?

Indien ons dus in die openbare gesprek in Suid-Afrika wel 'n gemeenskaplike taal in hierdie gekwalifiseerde sin benodig, is 'n volgende spesifieke vraag of die Christelike geloofsgemeenskap en die Christelike geloofstradisie eweneens daartoe geroepe is en 'n verantwoordelikheid in hierdie verband het?

Weer eens moet 'n mens nie te gou 'ja' antwoord op die vraag nie, alhoewel dié antwoord vir baie Christene, kerkleiers en teoloë eintlik vanselfsprekend is. Reeds jare lank beweer talle Christene in Suid-Afrika dat 'n versoeningstaak die eintlike roeping van die kerk in die samelewing is. Dit was egter om verskillende redes altyd 'n hoogs omstrede aanspraak, met ingrypende meningsverskille oor die betekenis van versoening asook die kritiese en agterdochtige vrae in wie se belange die oproepe gedoen is¹⁶. Na 2 Februarie 1990 het dit vir 'n toenemende getal Christene egter inderdaad die primêre sosiale taak van die Christelike kerke geword: om ten alle koste tot 'n klimaat van versoening, onderlinge aanvaarding, beter wedersydse begrip, blywende verdraagsaamheid — selfs die wil tot demokratisering — by te dra; kortom, tot die bevordering van 'n gemeenskaplike lewe in Suid-Afrika.

Buite Suid-Afrika is dit natuurlik ook vir baie 'n vanselfsprekendheid dat die Christelike kerk hertoe opgeroep word; dat dit die kerk se eintlike bydrae tot die openbare etos is; dat dit 'n gees van versoening en medemenslikheid in 'n samelewing moet help bevorder.

Dit is byvoorbeeld interessant dat beide Berger (1988) en Jüngel (ongepubliseerd, 1988), die oortuiging verdedig dat die godsdiens of die Christelike kerk en die teologie in hierdie opsig 'n besondere geleentheid en verantwoordelikheid het. In die vroeëre Oos-Duitsland het die Christelike kerk byvoorbeeld met die sogenaamde 'rondetafel-gesprekke' 'n beslissende rol gespeel in die vreedsame val van die Honecker-bewind. Talle kerkleiers en teoloë het later verduidelik dat die pastore in staat was om hierdie soort rol te speel en die vyandige faksies met mekaar te laat praat, omdat hulle oor besondere 'kommunikatiewe vaardighede' beskik het. Dit wil sê, hulle het die sosiale taalvaardighede gehad het om 'n gemeenskaplike gesprek moontlik te maak en aan die gang te hou tussen mense wat andersins mekaar nie sou kon of wou verstaan nie.

Ook Wolfgang Huber (1991) het in die voordrag wat hy by verskeie Suid-Afrikaanse universiteite gelewer het oor die rol van die kerk in situasies van transformasie, geargumenteer dat daar inderdaad 'n fase kom dat dit die eintlike rol van die kerk word.

Alhoewel hierdie oortuiging wyd verdedig word dat die kerk inderdaad geroep is om 'n soort gemeenskaplike taal te help bevorder, ter wille van onderlinge begrip, verdraagsaamheid en versoening, is daar tog ten minste twee besware waarmee ernstig rekening gehou moet word. Eerstens moet 'n mens die gevoel by baie Christene nie onderskat dat, om dit in tradisionele taal uit te druk, die eenheid nie ten koste van die waarheid gesoek mag word nie. Oor jare heen het Christene en kerke wat in die *struggle* betrokke was, geoordeel dat die waarheid van die evangelie self op die spel was. Dit was die rede vir die *status confessionis* en die profetiese teologie. Dit was ook die motivering agter nuwe belydenisskrifte om die waarheid openlik te bely, en van nuwe kerkordes om aan die ware wese van die kerk ook sigbare gestalte te gee. Dit was ook die bedoeling van die *kairos* van die kairos-teologie. Dit was die motto van die *standing for the truth-campaign*. Baie Christene en kerke wat in apartheid 'geglo' het, was natuurlik vas onder die indruk dat hulle God se wil gedoen het — dat hulle die waarheid navolg het en dat hulle vyande die bose self was, godlose en satanies-geïnspireerde kommuniste. Vir sulke Christene is dit moeilik om nou te verstaan waarom hulle nou skielik moet *saam*-praat en gemeenskaplik wees met juis dié mense van wie hulle tot onlangs nog oortuig was dat hulle die bose dien. Kortom, die gevoel bestaan maklik by Christene dat die gemeenskaplikheid en eenheid gekoop word ten koste van die waarheid.

Tweedens moet 'n mens nie die gevoel by baie Christene onderskat nie dat die kerk se eintlike getuigenistaak, die kerk se eie unieke aard en identiteit, verlore gaan wanneer dit hoofsaak van die kerk word om versoening, begrip en verdraagsaamheid te bevorder. Dit herinner 'n mens aan die etikus Stanley Hauerwas se argument dat godsdiensvryheid 'n slegte idee is. Hy argumenteer min of meer dat die Christelike kerke in die Verenigde State van Amerika hulle relatiewe vryheid in die samelewing gekoop het teen 'n te hoë prys. Hulle het aanvaarbaar geword, omdat hulle hulleself as maar net nog 'n religie laat definieer het, net maar nog 'n gestalte van dieselfde godsdiensdigtheid, maar daarmee het hulle hulle reg om hulleself te wees, om radikale navolgers van Christus te wees wat by geleentheid ook dwars teen die samelewing kan gaan staan en nie maar net altyd 'n burgerlike godsdiensdigte en gediensdigte rol hoef te vervul nie, vrywillig ingeboet.

So, sou 'n mens dalk kan argumenteer, kan die Christelike kerke hulle reg om hulle eie taal met vrymoedigheid te praat, vrywillig inboet deur versoening, verdraagsaamheid en 'n gemeenskaplike taal, as hoogste prioriteit na te jaag (Hauerwas 1991)¹⁷. Kortom, die gevoel bestaan maklik by Christene dat die openbare versoening gekoop word teen die prys van die eie identiteit.

Met hierdie twee besware is dit tegelyk egter ook duidelik, in terme van die taaletiek, waar die gebrek aan verdraagsaamheid in die Suid-Afrikaanse gemeenskap gevoed is. Solank mense waarlik glo dat hulle alléén die waarheid praat en die ander hulle teenstanders is wat die valsheid dien, en so lank mense hulle eie identiteit wil handhaaf, desnoods ten koste van die identiteit van ander, kan geen gemeenskaplike moraliteit ooit gevind word nie en kan geen samelewing gebou word nie.

Die legitieme elemente in hierdie besware sal 'n mens waarskynlik eerder moet akkommodeer deur te sê dat 'n gemeenskaplike taal nie moet of kan beteken dat almal eenders praat nie, maar bloot dat hulle mekaar darem verstaan. So het Jünger dit byvoorbeeld ook bedoel. Volgens hom is die gemeenskaplike taal nie die oplossing van die konflik nie, maar die enigste moontlikheid om die konflik te besleg anders as deur bloedvergieting¹⁸. Om te sê dat Suid-Afrikaners 'n gemeenskaplike morele taal nodig het ten einde mekaar darem te kan verstaan, is iets fundamenteel anders en meer beskeie as die 'universele morele taal waarmee alle morele verskille geformuleer en opgelos kan word', wat Stout so sinies afwys.

Ook van die Christene kan dus eintlik net verwag word dat hulle 'n gemeenskaplike taal moet help bevorder, in 'n swak sin, as deel van 'n demokratiese kultuur, ter wille van die vrede, sodat ons mekaar darem nie uitmoor nie. Die vraag hóé dit gedoen kan word en hóé Christene daartoe kan meewerk, is 'n volgende vraag.

ENDNOTE

¹ Hierdie is die voorlaaste artikel in 'n reeks van vier wat berus op voordrage en besprekings tydens opeenvolgende vergaderings van die Wes-Kaapse tak van die Dogmatologiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika gedurende April en Mei 1993. Die eerste artikel is getitel 'Etiek na Babel: Oor moraliteit en die openbare gesprek in Suid-Afrika vandag'. In die tweede artikel, 'Etiese spraakverwarring in Suid-Afrika vandag', word geargumenteer dat Suid-Afrika vandag 'n skoolvoorbeeld is van sogenaamde na-Babelse etiek. Die titel van die vierde artikel is: 'Oor die skepping van 'n grammatika van saamleef'.

² Wat ten diepste op die spel is, is die vraag: wie is ons? Meer fundamenteel as die vraag na die regte gedrag, is die vraag: wie is ons? Die antwoord op laasgenoemde vraag bepaal wat ervaar word as goeie en as slegte gedrag. *Agere sequitur esse*. 'n Kollektiewe moraliteitskrisis vind

gevolglik plaas wanneer die vanselfsprekendhede van 'n kollektiewe identiteit nie langer vanselfsprekend is nie. Dit kan op talle maniere gebeur. 'n Ouer geslag kan die gevoel begin kry dat 'n opkomende geslag hulle vroeëre moraliteit nie meer deel nie. Dié verskynsel is nie nuut nie. Daar is aangrypende dele waar Augustinus sy ervaringe beskryf in presies dieselfde terme as wat vandag gebruik word! So was dit deur die eeue heen. Op geen manier beteken dit natuurlik vanselfsprekend dat die jonger geslag *minder* moreel is as die ouer geslag nie. Hulle is slegs *anders* moreel. Hulle soek 'n nuwe kollektiewe identiteit. 'n Mens sien dit tans duidelik. So 'n spanning tussen die geslagte kan natuurlik met demografiese verskuiwings versnel word, byvoorbeeld as plattelandse mense toenemend verstedelik, en ervaar dat die ou vertroue leefwyse nie meer 'werk' nie, maar ook wanneer hulle, byvoorbeeld deur die massamedia en snel veranderende sosiale en politieke prosesse eenvoudig met ander groepe gekonfronteer word wat ander lewenswyses het. Dan word die vraag of die ou 'significant others' steeds die deurslaggewende rol gaan bly vervul en of daar nuwe voorbeelde en nuwe rolmodelle na vore gaan kom. In Afrikanergeledere word dié proses nog verder versterk deur die toenemende openbarings dat so baie van die vroeëre helde voete van klei gehad het, gewelddade beplan en goedgekeur het, onreg beoefen het, selfsug aan die dag gelê het, korrupsie gepleeg het. Hier vind dan skielik 'n 'omkering van alle waardes plaas'. Helde word skurke en skurke word helde. By die ouer geslag moet dit inderdaad tot 'n identiteitskrisis lei: wie was ons werklik, wat het ons waarlik gedoen en was ons wie ons gedink en gesê het dat ons is? Vir die Afrikanerdom as geheel is dit egter eweneens 'n identiteitskrisis. Op die spel is ten diepste die vraag: wie *wil* ons wees, in 'n nuwe situasie? Dat dit die ou identiteit, met alles wat dit ingehou het, insluitende die sosiale strukture wat dit gelegitimeer en gesanksioneer het, ingrypend raak hoef niemand te verbaas nie. In sovele opsigte is dit net nie meer 'n aantreklike opsie vir baie mense wat soek na 'n nuwe kollektiewe identiteit nie. Dat die Afrikaanse kerke hierdeur diep geraak gaan word, spreek vanself.

³ Met die oog op 'n indringende vergelykende studie van die rol van religie in die Suid-Afrikaanse kultuur van geweld, sien Chidester (1992). In 'n kort artikel het J C Adonis & D J Smit (1991:21-38), met gebruikmaking van 'n analise van die funksie van mites deur A Grabner-Haider, ook hieroor geskryf.

Die probleem is dat die religie (of die kollektiewe mite) juis 'n baie sterk legitimasie gebied het, aan die teenoorstaande stories — stories wat baie tans vergeefs probeer om af te breek. Mense het nie net so gedink nie, hulle het inderdaad so *geglo*. Ontrou aan dié mite, ervaar hulle as ontrou aan God self, aan die God 'van hulle vaders en moeders'.

⁴ Hy skryf: '(W)hat is needed most in South Africa is not a concern for nation-building. Instead of building a nation we need to create a democratic society ... We should heed the warning implicit in the following confession by General Obasanjo of Nigeria: "We have squandered almost

30 years with ineffective nation-building efforts ...” At this stage of our history my advice to fellow South Africans is the following: instead of wasting energy in trying to build a nation, rather accept the shared responsibility for creating a democratic culture ... This difficult task lacks the romanticism of the myth of nation-building’ (Degenaar s a:15).

⁵ 'n Humoriesiese voorbeeld van die wyse waarop beklemtoning ingespan word om uiteenlopende denk- en leefwêreld te kommunikeer, is te vind in Leo Rosten (1971). Hy maak duidelik dat Yiddish tot 'n hoë mate met aksentuering werk om betekenis te verander. Soos die bekende joernalis, Charles Rappaport, sê: 'I speak ten languages — all of them in Yiddish.' Rosten vertel: 'During a gigantic celebration in Red Square, after Trotsky had been sent into exile, Stalin, on Lenin's great tomb, suddenly and excitedly raised his hand to still the acclamations: "Comrades, comrades! A most historic event! A cablegram — of congratulations — from Trotsky!" The hordes cheered and chortled and cheered again, and Stalin read the historic cable aloud:

JOSEPH STALIN

KREMLIN

MOSCOW

YOU WERE RIGHT AND I WAS WRONG. YOU ARE THE TRUE HEIR OF
LENIN. I SHOULD APOLOGIZE.

TROTSKY.

You can imagine what a roar, what an explosion of astonishment and triumph erupted in Red Square now!

But in the front row, below the podium, a little tailor called, "Pst! Pst! Comrade Stalin". Stalin leaned down. The tailor said, "Such a message, Comrade Stalin. For the ages! But you read it without the right *feeling!*" Whereupon Stalin raised his hand and stilled the throng once more.

"Comrades! Here is a simple worker, a loyal Communist, who says I haven't read the message from Trotsky with enough feeling! Come, Comrade Worker! Up here! *You* read this historic communication!" So the little tailor went up to the reviewing stand and took the cablegram from Stalin and read:

JOSEPH STALIN

KREMLIN

MOSCOW

Then he cleared his throat and sang out:

**YOU WERE RIGHT AND I WAS WRONG? YOU ARE THE TRUE HEIR OF
LENIN? I SHOULD APOLOGIZE????!**

TROTSKY!

⁶ Van Michael Polyani (1958:112-113) is daar die beroemde woord: 'Different vocabularies for the interpretation of things divide men into groups which cannot understand each other's way of seeing things and acting upon them. For different idioms determine different patterns of possible emotions and actions. *If, and only if, we believe in witches may we burn people as witches*'. In Suid-Afrika is ons maar te bewus van die verdelende effek van ons name vir mekaar en vir dinge.

⁷ *Kerk en samelewing* se openingsinne by die analise van die situasie in Suid-Afrika bied 'n klasisieke voorbeeld. Wanneer die Ned Geref Kerk op daardie stadium die situasie in Suid-Afrika moet analiseer, dink en praat hulle vanselfsprekend en allereers in etniese terme. Dit vorm die raamwerk waarbinne alles wat later oor ander aspekte van die werklikheid gesê word verstaan moet word. Dit verskil grondig van ander sienings van dieselfde situasie, wat met ander 'brille' of uitgangspunte die werklikheid lees en daaroor praat — selfs al betuig hulle ook weer later lippe diens aan etnisiteit as 'n faktor, wat hulle nie eens altyd doen nie.

⁸ Saam met D E de Villiers werk ek tans aan die moontlikheid om E Todt se skerpsinnige analyses van hierdie prosas vanuit Protestantse gesigshoek te benut ten einde 'n antwoord op dié vraag te vind. By verskeie geleenthede het hy probeer om die prosas van etiese oordeelvorming te verstaan. Hy onderskei sewe (logiese, nie kronologiese) stappe: waarneming van die probleem, analise van die situasie, oorweging van die gedragsopsies, toetsing van norme en kriteria, toetsing van die kommunikatiewe *Verbindlikheit*, die oordeelsakte self en 'n laaste stap van toereikendheidskontrole.

⁹ Later het Gustafson dié klassifikasie ook toegepas op geskrifte oor mediese etiek.

¹⁰ *Profetiese diskoers* vertoon volgens Gustafson twee eienskappe. Dit neem eerstens die vorm van morele beskuldiging en veroordeling aan en tweedens is dit utopies. As morele beskuldiging en veroordeling openbaar dit weer eens twee kenmerke: eerstens is dit slegs geïnteresseerd in die wortel van die kwaad en nie in enige detail nie. Tweedens benut dit emosionele, passiewolte taal. As utopiese diskoers openbaar dit dieselfde twee kenmerke: eerstens is dit nie geïnteresseerd in detail nie, maar gee omvattende visionêre drome. Tweedens is die taal wat gebruik word, gemik op meesleur, op inspireer, op opwek.

In *narratiewe diskoers*, sê Gustafson, gaan dit om sake soos identiteit, etos-vorming, karakter-formasie, waardes, deugdes, visioene, oortuigings, voorbeelde, heiliges, biografieë. Dié soort morele diskoers wil mense opbou en begeester.

In *filosofies- of tegnies-etiese diskoers*, meen hy, gaan dit om professionele etici wat hulle dis-tansier van die konteks van meesleurende profetiese of opbouwende narratiewe morele taal en teoretiese, filosofiese vrae beantwoord wil hê. Tipiese vrae is dié na die eiessoortigheid van die Christelike moraal, na die aard van morele argumentvoering, of na die presiese betekenis van etiese konsepte, byvoorbeeld wat is 'geregtigheid' en wat is 'vrede'?

Beleidsdiskoers is die taal wat diegene gebruik wat op een of ander wyse (mede-)verantwoordelik is vir die besluite wat daadwerklik geneem word en die dinge wat inderwaarheid plaasvind. Sleutelbegrippe vir Gustafson is hier 'verantwoordelikheid', 'mag', en 'gesitueerdheid'. Hier gaan dit dus om opgeleide teoloe en etici wat op die een of ander wyse in posisies is waar konkreet gehandel moet word: in maatskappye, kommissies, organisasies, ensomeer.

Gustafson maak dan veel van die onderlinge weersin tussen sprekers van hierdie verskillende diskoerse. Dit is sonder meer duidelik hoe nuttig so 'n klassifikasie is ten einde te begryp hoe ons tot onlangs met mekaar gepraat het oor morele aangeleenthede in verskillende groepe, maar ook in verskillende sosiale kontekste. Hieroor werk E de Villiers en ekself tans, in 'n poging om beter te probeer verstaan waar die etiese diskussie in Suid-Afrikaanse kringe tans staan en voor welke opgawes ons ons gesamentlik bevind.

¹¹ Hier word nie weer op die apartheidsposisie self ingegaan nie. Vanselfsprekend is daar ook baie Suid-Afrikers wat die behoefte aan 'n gemeenskaplike morele taal sal ontken vanuit die tradisionele apartheidsposisie. In sy eerste reaksie op KODESA het oud-president P W Botha byvoorbeeld gesê: 'Kodesa is 'n verkeerde manier van doen. Dit is 'n duur nagemaakte toring van Babel ... Ek kan nie deelneem aan wat ek beskou as 'n rigting van selfmoord van my eie volk nie'. (*Vrye Weekblad* 1991).

Daarby is dit natuurlik moontlik dat mense met 'n apartheidsmotief ter wille van strategiese redes enige van die volgende vier argumente mag benut.

¹² Derrida lees die Babel-verhaal, in 'n uters ingewikkelde (doelbewus, meen ek) on-lees-bare, bespreking as die oormite van alle mites, as die mite oor die onverstaanbaarheid van alle taal en die onvertaalbaarheid van alle taal. In my woorde, (wat nie dieselfde as sy woorde hoef te beteken of selfs 'kan beteken nie) klink dit so ongeveer so: Hy lê veel klem op die eienaam 'Babel' self, wat volgens hom die hele saak reeds dramaties illustreer. Vir ons, alle lesers sedert daardie dae, is dit 'n eienaam, in sigself dus sonder betekenis en onvertaalbaar (soos 'n handtekening, sê hy). Juis daarin blyk ons eerste misverstand al, want vir die oorspronklike hoorders het dit wel

iets beteken. Wat het dit beteken? Dit is die volgende probleem. Dit was ambivalent. Dit het beteken 'God, God', of daarom 'Stad, van God', sodat baie mense daardie tyd hulle stede so genoem het. Dit het egter ook beteken 'verwarring'. Of is dit dalk dieselfde betekenis? Is 'verwarring' onder die mense dalk God se eienaam, God se handtekening? Is die eintlike, die werklike, onder die mense dalk ons verwarring, ons misverstande, ons ewige soek na betekenis en vastigheid, sonder om ooit te vind? God, sê Derrida, bestem ons tot vertaling, tegelyk noodsaaklik én onmoontlik. Omdat hulle vir hulleself 'n naam wou maak, deur eenheid te soek, gee God nou sy Naam aan hulle stad Babel, 'the city where understanding is no longer possible'. Ensovoorts.

¹³ Stout gaan nie alleen in gesprek met belangrike hedendaagse filosowe, waaronder MacIntyre nie, maar hy werk ook uitgebreid met byvoorbeeld Hauerwas, Gustafson (wat hy as goeie Calvinis lees en respekteer) en uitsprake van Aartsbiskop Tutu.

¹⁴ Alhoewel vele van ons met Foucault se werk vertrou is en dit ernstig neem, het niemand uit ons gelede na my wete al direk oor Foucault gepraat of gepubliseer nie. Afgesien van sy eie werk, is daar reeds talle goeie inleidings tot Foucault beskikbaar (Vgl Bernauer 1990; Visker 1991).

Wat die feministiese kritiek op taal en mag betref, het Ackermann uit ons eie kring reeds verskillende resente bydraes gemaak. Daar is 'n oorvloed van internasionale werke wat ingaan op hierdie spesifieke problematiek (Chopp 1989; Hellinger 1985; Pusch 1984; 1990; Trömel-Plötz 1982). Verskillende van hierdie Duitse bydraes fokus daarop dat Duits as taal reeds uiters seksisties is en, anders as Engels en Afrikaans, baie moeilik inklusief gemaak kan word.

'n Enkele aanhaling: 'Wir erleben wie Worte, wie Sprache ungerechte Verhältnisse rechtfertigt und stützt; wir erfahren, daß diejenigen "vergessen", ausgegrenzt und diskriminiert werden, die nicht auf seiten der Sprach-Mächtigen stehen: Frauen, Behinderte, Fremde, überhaupt Menschen, die von einer tonangebenden Mehrheit als "anders" definiert werden ... Wir sind durch die feministische Theologie und Sprachkritik sensibel geworden für die Ungerechtigkeit unserer Sprache. Doch Gerechtigkeit ist für uns mehr als die Gleichberechtigung von Frauen und Männern ... Eine gerechte Sprache in Kirche und Gesellschaft muß die gleichen Lebensrechte aller Menschen widerspiegeln. Sie muß Frauen und Männern, Alten und Jungen, "Kranken" und "gesunden", Homosexuellen und Heterosexuellen, Einheimischen und Fremden gleichermaßen Raum geben — um Gottes willen!

Eine gerechte Sprache muß wirtschaftliche Ungerechtigkeit und ihre Folgen, Gewalt, Machtstrukturen und Konflikte so deutlich wie möglich benennen und so präzise ausdrücken, wie es eben geht. Nur wenn es uns gelingt, wahrzunehmen und auszusprechen, was ist, haben wir — auch mit sprachlichen Mitteln — eine Möglichkeit zur Veränderung.

Auch wir spüren oft, wie wir an die Grenzen stossen; auch wir sind gefangen in den uns überlieferten, 'alten' Sprachmustern. Der Weg hin zu einer gerechten Sprache braucht die immer neue Bereitschaft zum genauen Hinsehen und Hinhören, zum Infragestellen des scheinbar Selbstverständlichen, zum neuen Formulieren: suchend und stammelnd, holprig manchmal, beharrlich, aufbrechend, befreiend.

Sprache spiegelt unsere Wirklichkeit — Sprache schafft neue — oder erhält bestehende — 'Wirklichkeit' (aanhaling vanuit: *Frauen fordern eine gerechte Sprache*).

¹⁵ Dit is *vintage* Niebuhr (1937:27-46) aan die woord: 'True religion is a profound uneasiness about our highest social values ... Every civilisation and every human culture is thus a Tower of Babel ...

Man is mortal. That is his fate. Man pretends not to be mortal. That is his sin. Man is a creature of time and place, whose perspectives and insights are invariably conditioned by his immediate circumstances. But man is not merely the prisoner of time and place. He touches the fringes of the eternal. He is not content to be merely American man, or Chinese man, or bourgeois man, or man of the twentieth century. He wants to be man. He is not content with his truth. He seeks the truth. His memory spans the ages in order that he may transcend his age. His restless mind seeks to comprehend the meaning of all creatures so that he may not be caught within the limitations of his own.

Thus man builds towers of the spirit from which he may survey larger horizons than those of his class, race and nation. This is a necessary human enterprise. Without it man could not come to his full estate. But it is also inevitable that these towers should be Towers of Babel, that they should pretend to reach higher than their real height; and should claim a finality which they cannot possess ...'

Niebuhr gaan dan in op verskillende fases van prestasie in die menslike geestelike en kulturele ontwikkeling, om telkens te wys hoe al hierdie 'hoogtepunte' tegelyk ook Babel-torings was: 'The very character of a Tower of Babel, and the primary cause of its tragic history is that its limitations, and its pretentious disregard of those limitations, are not seen from the inside, that is by those groups who have compounded partial insights and particular interests with eternal and universal values'. Dit beteken dat elke Toring van Babel eintlik goed begin, maar sleg eindig, juis as gevolg van selfoorskating en self-verabsoluttering. 'In every Tower of Babel the foundation is more honest than the pinnacle'. Trouens, sê hy, die mees patetiese aspek van die menslike geskiedenis is dat alle beskawings op hulle mees verwaande is en op ewigheidswaardes en universaliteit aanspraak maak, wanneer die verderf wat tot die dood lei, reeds begin het. 'In every civilisation its most impressive period seems to precede death by only a moment'.

As hy afsluitend oor die straf van God in die Babel-mite praat, noem hy die veelvoud van tale die mees sigbare simbool van die feit dat ons hoogste prestasies geleë is in ons historiese en natuurlike toevallighede. 'Languages are the earthen vessels in which the treasures of the spirit

are borne ... Rationalism is always impatient with these barriers of language and with the irrationality of their divergences. It dreams of a universal language and a universal culture. But that is merely rationalism's penchant for Towers of Babel ... (Niebuhr 1937:27-46).

17 Oor die omstredeheid van versoening hoef 'n mens vir 'n enkele voorbeeld net terug te dink aan die debat rondom die NIR en die Kairos-dokument. Van ons lede, J J F Durand, H R Botman en J G Botha was egter ook in 1978 betrokke by die toe hoog omstrede besluit van die NGSK, dat apartheid op die prinsipiële onversoenbaarheid van mense berus.

18 Wat hier op die spel is, is die 'geloofwaardigheid' van die kerk. Dié uitdrukking beteken egter ook nie dieselfde vir almal nie. Die klassieke vraag is of die kerk geloofwaardig is in terme van die heersende verwagtinge van die (betrokke) samelewing of tydsgees, soos byvoorbeeld vir Berger (in die tradisie van Schleiermacher), wat meesal beteken dat die kerk sigself geloofwaardig moet maak as sinvolle, nuttige religieuse organisasie, en of die kerk geloofwaardig is in terme van trou aan die eie tradisie en identiteit, soos byvoorbeeld vir Bonhoeffer. Vir hierdie problematiek, kyk Anthonissen (1993) se doktorsale studie. Vir die geloofwaardigheid van die kerk in die bree, vergelyk die nog ongepubliseerde navorsing van W D Jonker.

19 Daar is uiteraard verskillende soorte konflik. Nie alle vorme is destruktief nie en nie almal moet noodwendig en altyd vermy word nie. Meningsverskil is byvoorbeeld ook 'n vorm van konflik, maar een wat vir 'n demokratisering proses van wesenlike belang is.

In sy voordrag, 'Rationaler Dissens: Zur gesellschaftlichen Funktion sozialer Konflikte', op 'n simposium oor 'Kommunikation und Konsens', verdeel Max Miller (1991:31-58), uit 'n diskoersteoretiese perspektief sosiale konflikte in drie klasse:

Zum ersten Klasse gehören Konflikte, bei denen es den Beteiligten nicht gelingt, sich darauf zu verständigen, worüber sie überhaupt streiten. In solchen Konflikten ist die Sprache ohnmächtig, die Beteiligten könnten Kommunikation genausogut bleiben lassen, denn offenbar könnten sie endlos miteinander streiten und würden dennoch nicht einmal eine Verständigung über das Strittige hinsichtlich ihres Streitiges erzielen. In solcher Fällen käme es ... darauf an, den potentiell 'unendlichen Konflikt' in einen 'endlichen Konflikt' zu überführen — damit sind wir bei der zweiten Klasse von Konflikten. Hier gelingt es den Beteiligten zumindest, etwas Strittiges gemeinsam zu identifizieren und das heisst: einen koordinierten und, in diesem Sinne, einen rationalen Dissens zu erzeugen. Wenn es ihnen auch noch gelingt, diesen Konsens in einen letztendlichen Konsens aufzulösen, so hätten wir ein Beispiel für die dritte Klasse von Konflikten.

Literatuurverwysings

- Adonis, J C & Smit, D J 1991. Myth versus myth: Conflicting myths in South African religious discourse on violence. *Apologia* 6/2, 21-38.
- Anthonissen, C A 1993. Die geloofwaardigheid van die kerk in die teologie van Dietrich Bonhoeffer. Ongepubliseerde D Th-proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.
- Arac, J (ed), 1991. *After Foucault: Humanistic knowledge, postmodern challenges*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Bernauer, J W 1990. *Michel Foucault's force of flight: Toward an ethics of thought*. London: Humanities Press International.
- Berger, P & Godsell, B 1988. *A future South Africa*. Cape Town: Human & Rossouw.
- Chidester, D 1992. *Shots in the streets: Violence and religion in South Africa*. Cape Town: Oxford University Press.
- Chopp, R 1989. *The power to read: Feminism, language, God*. New York: Crossroad.
- Degenaar, J s a. *The myth of a South African nation*. IDSA, Occasional Papers 40.
- De Gruchy, S M 1992. *Not liberalism but justice*. Unplised D Th-Thesis. University of the Western Cape.
- Derrida, J 1991. Des Tours de Babel. *Semeia* 54, 3-34.
- Frey, C & Huber, W (Hrsg) 1978. *Schöpferische Nachfolge: Festschrift für Heinz Eduard Tödt*. Heidelberg: FEST.
- Gustafson, J 1988. *Varieties of moral discourse: Prophetic, narrative, ethical, and policy*. Grand Rapids, MI: Calvin College and Seminary.
- 1988. An analysis of church and society social ethical writings. *Ecumenical Review* (40/2), 267-278.
- 1990. Moral discourse about medicine: A variety of forms. *The Journal of Medicine and Philosophy* 15/2, 125-142.
- Hauerwas, S 1991. *Resident aliens*. Nashville, TE: Abingdon Press.
- Huber, W 1991. The role of the church in situations of transition. *JTSA* 74,14-21.
- 1992. Strukturen verantwortlichen Lebens: Die Bedeutung Eduard Tödt's für die theologische Ethik. *ZEE* 36/4, 241-255.
- *Schöpferische Nachfolge: Festschrift für Heinz Eduard Tödt*. Heidelberg: FEST.
- Miller, M 1991. Rationaler Dissens: Zur gesellschaftlichen Funktion sozialer Konflikte, in Giegel, H-J (Hrsg), *Kommunikation in modernen Gesellschaften*, 31-58. Frankfurt: Suhrkamp. (Taschenbuch Wissenschaft 1019.)

- Niebuhr, R 1937. *Beyond tragedy: Essays on the Christian interpretation of history*. Salem, NH: Ayer Company.
- Polyani, M 1958. *Personal knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pusch, L F 1984. *Das Deutsche als Männersprache: Aufsätze und Glossen zur feministischen Linguistik*. Frankfurt: Suhrkamp. (NF 217.)
- 1990. *Alle Menschen werden Schwestern: Feministische Sprachkritik*. Frankfurt: Suhrkamp. (NF 565.)
- Rosten, L 1971. *The joys of Yiddish*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Stout, J 1988. *Ethics after Babel: Languages of morals and their discontents*. Boston, MA: Beacon Press.
- Tödt, H E 1977. Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung. *ZEE* 21, 81-93.
- 1988. Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung, in *Perspektiven theologischer Ethik*, 21-48. München: Chr Kaiser Verlag.
- 1988. Die Zeitmodi in ihrer Bedeutung für die sittliche Urteilsbildung, *Perspektiven theologischer Ethik*, 49-85. München: Chr Kaiser Verlag.
- Trömel-Plötz, S 1990. *Frauensprache: Sprache der Veränderung*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch.
- Visker, R 1991. *Michel Foucault*. München: Uni-Taschenbücher.
- Wegener, H (Hrsg) 1990. *Frauen fordern eine gerechte Sprache*. Gütersloh: Gütersloher Verlag-Haus Mohn.