
Oor die skepping van 'n grammatika van saamleef

D J Smit

Universiteit van Wes-Kaapland

Abstract

On creating a grammar for living together

The article is about the question whether it is possible for South Africans to learn a new common moral language. Six well-known positions are considered: a common political language, a common economic language, a common Biblical language, a common Christian language, a common language of survival, and a common rational language.

What is most important for human life is not what propositions we believe but what vocabulary we use.

(Richard Rorty)

It is not only a new political dispensation that has to be negotiated but also the meaning of the crucial terms themselves.

(J Degenaar)

What has to be stressed ... is the vital, political and social importance of creating a new discourse, the urgent need to realise that language is much more than a passive reflection of a pre-existent, autonomous reality, that indeed, the language we use ... helps to construct the reality within which we act and to which we react.

(Neville Alexander)

In 'n bundel opstelle vir Johan Degenaar, getitel *In Gesprek*, skryf Jakes Gerwel (1986:126-127), voormalige rektor van die Universiteit van Wes-Kaapland, 'n kort huldiging onder die opskrif 'Die grammatika van saamleef. Hy verwys na 'n opmerking van 'n swart deelnemer teenoor 'n blanke deelnemer by 'n konferensie waar Degenaar ook teenwoordig was, te wete: 'As u so praat, het ek geen hoop nie'.

Volgens hom het Degenaar dit as kreet opgeneem en telkens as illustrasie gebruik om aan te toon dat 'die vorm van ons diskoers die aard van ons saam-bestaan raak'. Van Degenaar het hy gevolglik geleer: 'Om aan te hou praat, redelik te praat, selfs

waar die drif en die daad dreig om die woord te verswelg'. Die dwaasheid van die Suid-Afrikaanse samelewing in 1986 word vir Gerwel daarin sigbaar: 'Dat ons verskeurd, en met tand en klou teenoor mekaar staan; dat ons reeds in die voortoestand van burgeroorlog verkeer; *dat die gesprek enersyds geperverteer en andersyds diep onder verdenking is ...*' Die belangrike, ja, die noodsaaklike is na sy oordeel 'om volhardend te bly werk aan die skepping van daardie grammatika van saamleef in geregtigheid'.

In drie vorige voordragte¹ is geargumenteer dat Suid-Afrika 'n skoolvoorbeeld is van 'n samelewing waar die openbare diskoers oor die morele grondslae van die lewemet-mekaar 'n Babelse spraakverwarring vertoon. Daar is ingegaan op die besware van diegene wat meen dat 'n gemeenskaplike morele taal nie nodig is nie of dat die Christelike geloofsgemeenskap nie self hoef by te dra tot die skepping van so 'n taal, so 'n grammatika van saamleef in geregtigheid nie.

1. DIE MOONTLIKHEDE: HOE LEER MENSE SO 'N TAAL?

Indien 'n mens uiteindelik wel van die dubbele veronderstelling uitgaan dat die Suid-Afrikaanse samelewing so 'n gemeenskaplike taal nodig het, ten einde 'n morele basis te bied waarop die transformasieproses voltrek kan word, asook dat die Christelike kerke daartoe 'n bydrae behoort te maak, is die uiteindelik prakties-filosofiese of etiese vraag: Hoe gebeur dit? Hoe kan 'n diep verdeelde, na-Babelse samelewing so 'n gemeenskaplike taal vind, begin aanleer en praat? Welke moontlikhede bestaan daar? Uit die gesaghebbende literatuur kan ten minste *ses invloedryke teoretiese voorstelle* as kandidate aan die orde kom, ook omdat hulle almal pleitbesorgers in Suid-Afrika het. 'n Mens sou hulle kan noem 'n *gemeenskaplike politieke taal*, 'n *gemeenskaplike ekonomiese taal*, 'n *gemeenskaplike Bybelse taal*, 'n *gemeenskaplike Christelike taal*, 'n *gemeenskaplike taal van oorlewing*, en 'n *gemeenskaplike rasionele taal*. Vanselfsprekend bestaan daar baie oorvleueling en soms die allernouste verwantskap tussen hierdie posisies, maar ter wille van ons gesprek mag dit nuttig wees om hulle op ideaal-tipiese wyse sterk te vereenvoudig en as alternatiewe, wat hulle in die praktyk nie hoef te wees nie, te stileer.

1.1 'n Gemeenskaplike politieke taal

'n Eerste moontlikheid is dus inderdaad dat 'n gemeenskaplike morele taal, indien nodig selfs met mag, met dwang, *langs politieke weg*, gevestig word. Dit sou kan beteken dat bepaalde magsgroepe geleidelik die oorhand kry in al die of ten minste die meeste van die publieke sferes waarvan ons gepraat het. Dit sou daarop neerkom dat ander stemme, ander morele tradisies, ander morele gemeenskappe, al minder daar tot

hulle reg kom en al minder die geleentheid het om hulle sê te sê of te voel dat hulle sê werklik tel, werklik meespreek in die uiteindelijke gestaltegewing van die betrokke openbare lewensfeer.

Richard Rorty (1993:254-278) bespreek bepaalde variasies van hierdie soort logika in sy artikel 'The priority of democracy to philosophy'². In Suid-Afrika is daar talle mense wat in hierdie rigting dink: deur die politieke ontwikkelings sal Suid-Afrikans nader aan mekaar beweeg in denke en morele oortuigings, eerder as andersom.

Ook uit 'n Christelike hoek is daar duidelike stemme wat pleit om so 'n opsie. Hulle pleit vir 'n besondere beskerming van die Christelike tradisie en dus morele oortuigings deur die grondwet, deur ander wetgewing, deur verskillende vorme van bevoorregte institutionalisering, ensovoorts. Langs dié weg wil hulle dus waarborg dat hulle eie morele taal sover moontlik die morele taal van die nuwe Suid-Afrika word. Langs politieke weg, langs die weg van wette en bepalinge, wil hulle mense as 't ware dwing om soos hulle te dink en hulle morele oortuigings te deel. Wat behoort ons daarvan te sê?

1.2 'n Gemeenskaplike ekonomiese taal

'n Tweede, effens verwante moontlikheid, is dat aanvaar word dat die gemeenskaplike, veral die *ekonomiese belange*, in elk geval vir genoeg gemeenskaplikheid sal sorg. Dié soort opvatting kan ook in 'n sterk vorm verdedig word, byvoorbeeld deur konsekwent Marxistiese of konsekwent vryemark-georiënteerde woordvoerders, wat albei in 'n sin oordeel dat moraliteit en morele tale in elk geval nie juis invloed het op wat mense uiteindelik doen en nastreef nie. Slagspreukagtig lui dit: geld praat, of geld wat stom is, maak reg wat krom is. En universele korrupsie, onder alle sogenaamde morele tradisies, bied lewende bewyse daarvoor.

Meer filosofies gestel, daar is baie teoretici wat meen dat moderniteit, insluitende verstedeliking, tegnologie, massakommunikasie, sosiale mobiliteit, en alles wat daarmee gepaardgaan, die groot gelykmaker is wat mense nader aan mekaar bring en gemeenskaplikheid vestig, of hulle dit nou wil of nie en of hulle dit nou weet of nie.

In 'n bekende variasie op Breughel se beroemde uitbeelding van die Toring van Babel word 'n groot kragentrale so geteken dat dit die Toring weer voltooi. Die bedoeling is onder andere: Deur tegnologie en industrialisering word ons almal tog eenders; word ons lewens tog toenemend gemeenskaplik; word ons etos, ons simboliese tuiste, kollektief; word ons maar net inwoners van die *global village*. Met ander woorde: op bewussynsvlak sal die gelykmakende prosesse in ieder geval volg; die moderne lewe sal ons nader aan mekaar bring.

Nog praktieser gestel, 'n mens sou eenvoudig kan sê dat gemeenskaplike alledaagse belange uiteindelik die gemeenskaplike basis gaan bied waarop sowel konkrete konflikte opgelos word as die samelewing as geheel gebou gaan word. Hoe behoort Christen-etici hieroor te oordeel?

1.3 'n Gemeenskaplike Bybelse taal

'n Derde moontlikheid is die soort gedagte wat George Lindbeck, die wydgerespekteerde Yale-teoloog, voorstel vir die Noord-Amerikaanse samelewing, gegewe die gebrek aan 'n gemeenskaplike taal in die pluralistiese postmoderne openbare gesprek aldaar³. Hy bepleit naamlik die aanleer van wat hy 'n *Bybelse taal* noem. Lindbeck maak wel nie in besonderhede duidelik wat hy bedoel nie. Vanselfsprekend beteken dit egter nie bloot Bybelse woordeskat en uitdrukkingswyses nie, maar waarskynlik eerder Bybelse denkpatrone, in terme van sy benadering: Bybelse spreekreëls. 'n Mens sou byvoorbeeld in hierdie verband kan dink aan motiewe soos onderlinge liefde en aanvaarding, sondebelydenis en vergiffenis, bekering en berou, diensvaardigheid en solidariteit met lydendes, selfverloëning, kruisdra, ensomeer⁴.

Die belangrikste onderskeid tussen Lindbeck se pleidooi en eersgenoemde moontlikheid is juis dat hy dit op geen manier met mag wil implementeer nie, maar wel deur diens, in nederigheid en oorgawe. Trouens, hy maak duidelik dat hy dit nie eens vra ter wille van die samelewing nie, maar ter wille van die kerk se roeping en die trou daaraan — in die hoop dat dit darem ook die samelewing ten goede sal kom.

Is dit in Suid-Afrika, gegewe die hoë persentasie mense wat Christene is en die baie mense wat kerklik meeleeft, 'n vergesogte pleidooi? Is dit nie inderdaad moontlik dat, indien die Christene die Bybelse denkvorme ernstiger sou wou neem, dit waarlik hulle eie morele taal sou maak, dit ongekende moontlikhede in die openbare lewe sou kon bring nie?

1.4 'n Gemeenskaplike Christelike taal

'n Vierde moontlikheid is dat Suid-Afrikaners 'n gemeenskaplike taal kan vind wat ontleen is aan 'n gemeenskaplike visie, 'n gedeelde droom, 'n gesamentlike herinnering en toekomsverwachting — kortom, 'n nuwe kollektiewe mite; sê maar: die mite van 'n nuwe Suid-Afrika.

Ons het reeds vroeër kortliks hierby stilgestaan. Dan word sake soos nuwe geskiedenisduidinge, gemeenskaplike heldefigure, gedeelde sosiale simbole, soos 'n vlag, 'n volkslied, nasionale monumente, volksdae, en temas soos *nation-building* of *national reconciliation*, belangrik⁵. Dan moet etici begin nadink oor sake soos: hoe gemeenskappe onthou en hoe die geskiedenis behou, geïnternaliseer, beleef en geïnterpreteer

word,⁶ hoe rituele en openbare vieringe funksioneer in die vorming van etos (vgl bv Driver 1991; Jörens 1988:12-22), hoe kollektiewe visie en verbeelding gevorm word (vgl bv Mabee 1985; Bryant 1989; Warnock 1976), ensovoorts.

So 'n benadering sou verskillende weë kan seek. Daar sou op die samelewing as geheel gefokus kan word en 'n gemeenskaplike taal sou langs die weg van hierdie prosesse op openbare vlak gesoek kan word.⁷ 'n Mens sou dié soort voorstel egter ook spesifiek op die Christene van toepassing kan maak. Dan sou 'n mens kan vra na die gemeenskaplike stories, die gedeelde waardes en deugde, die gesamentlike visie en droom, die kollektiewe karakter, die identiteit en integriteit, die gemeenskaplike navolgenswaardige voorbeelde, van die *Christelike kerk, tradisie of geloofsgemeenskap*.

Die invloedrykste impuls in hierdie rigting bly steeds die epogmakende hoofstuk van Richard Niebuhr oor 'die storie van ons lewens'⁸. Een van die bekendste figure om hierdie soort idee sistematies uit te werk, is die Duitse ekumeniese teoloog Dietrich Ritschl⁹. Hy benut presies hierdie kategorieë in sy poging om 'n terapeutiese ekumeniese teologie te help dien. Sy grondoortuiging is dat alle mense leef met 'implisiete aksiomas' of diepgewortelde en ongeartikuleerde 'spreek- en gedragsreëls'. Hierdie implisiete aksiomas ontleen ons aan die kollektiewe stories (insluitende vieringe, ensovoorts) van die betrokke groep waarin ons groot word. Aangesien Christene uiteindelik 'n gemeenskaplike storie het, behoort ons ook gemeenskaplike spreek- en gedragsreëls te kan vind as ons lank en geduldig genoeg met mekaar omgaan en na mekaar se stories luister.

Van die bekendste etiese voorstelle in dié verband is vandag sekerlik dié van Stanley Hauerwas¹⁰. Interessant genoeg het Hauerwas ook die Babel-perikoop benut om sy gedagtes oor die rol van 'n gemeenskaplike-storie-kerk te formuleer. In 'n opstel, 'The church as God's new language', lê hy die Pinkstergebeure uit as 'n kansellasië van wat by Babel gebeur het¹¹.

Die belangrike punt is dat Hauerwas se soort standpunt doelbewus nie geïnteresseerd is in direkte betrokkenheid in die samelewing nie. Trouens, hy vind 'die storie van Amerika' en die 'storie van Suid-Afrika' valse stories en valse uitgangspunte. Wat hom betref, het die Christelike kerk geen direkte verantwoordelikheid teenoor enige nasie-staat nie. Die Christelike kerk se verantwoordelikheid is om een te wees, in vrede te leef, getrou te wees aan die eie tradisie en karakter, en die eie visie met oorgawe na te volg. Die sosiale etiek van die kerk is om die kerk te wees, lui sy bekende motto.

Hierdie standpunt van Hauerwas is natuurlik al meermale skerp gekritiseer. Dit word veral 'sektaries' genoem, omdat dit doelbewus nie direk in sosiale en politieke vrae betrokke wil raak nie¹². Daarby is dit problematies om te veronderstel dat

Christene hulle gemeenskaplike stories so eenders en gemeenskaplik vertel. Die probleem is juis dat verskillende Christelike vertelgemeenskappe dieselfde stories op totaal uiteenlopende wyses vertel, met uiteenlopende motiewe, logikas en effek op die gedrag van die hoorders¹³.

Tog kan 'n mens nie ontken dat daar talle Christene is wat presies hierdie soort optrede voorstaan as uitweg uit die dilemma van 'n morele na-Babel situasie in Suid-Afrika nie. Feitlik daaglik verskyn daar sulke lesersbriewe in koerantkolomme. 'As die Christene maar net wou saamstaan, saamkom, saamwerk, saambid, saamstry ...' lui die oproep elke keer. Klaarbyklik is die veronderstelling dat *as die Christene* nader aan mekaar sou kan beweeg, sal die potensiaal vir 'n gemeenskaplike basis in die land self ook verbeter. Soms is die soort oproep natuurlik polities gemotiveer. Omdat mense vrede en gemeenskaplikheid wil hê, wil hulle die Christelike kerk, as magtige menings- en etosvormer, ook inspan. Meesal, het 'n mens die indruk, is die oproepe egter daardeur geïnspireer dat mense werklik daarvan oortuig is dat Christene, gegee die wese en eie-aard van die kerk, bymekaar hoort. Klaarbyklik werk almal met die dubbele veronderstelling dat verreweg die meeste mense in Suid-Afrika Christene is en dat religie 'n sleutelrol speel in die vorming van mense se oortuigings en gedrag. So 'n Christelike nader-beweg aan mekaar sou daarom ook betekenisvolle effek in die samelewing self hê, word gemeen.

Konkreet beteken dit dus dat ekumeniese inisiatiewe, van allerlei aard, nagestreef sal moet word, indien 'n gemeenskaplike taal in Suid-Afrika gevind moet word. Veral sou pogings aangewend moet word om byvoorbeeld kerke te verenig, om gesamentlike aksies te loods, om gesamentlike formuleringe van die Christelike belydenis te vind, om op gemeenskaplike voorbeelde van Christelike gedrag te fokus, en om gedeelde interpretasies van die Christelike verlete te probeer vind¹⁴.

1.5 'n Gemeenskaplike taal van oorlewing

'n Vyfde moontlikheid sou kan wees dat 'n gemeenskaplike ervaring Suid-Afrikaners kan en gaan verenig en in staat gaan stel om 'n gemeenskaplike taal te begin praat, en wel spesifiek *die gemeenskaplike ervaring van lyding en swaarkry en die gemeenskaplike vrees vir kollektiewe ondergang*.

Baie mense is oortuig van die waarheid in die bekende motto: 'To have suffered much is like knowing many languages; it gives the sufferer access to many people'. Slegs swaarkry, so sê hulle, gaan ons nader aan mekaar bring. Dit was ook die logika agter die baie invloedryke verantwoordingsetik van Hans Jonas¹⁵. In die aangesig van die skrikwekkende moontlikheid in die moderne tegnologiese wêreld, sê Jonas, dat mense met behulp van die tegnologie die wêreld oor en oor totaal kan vernietig,

behoort die mensdom gesamentlik, maar veral diegene met die tegnologiese mag, terug te skrik, uit vrye wil verantwoordelikheid te neem vir die potensïële gevolge van hulle daade en daarom met 'n etiek van vrywillige en verantwoordelike selfbepערking te leef. Die sleutelmotivering vir so 'n etiek van verantwoording is dus wat Jonas noem 'n heuristiek van vrees'.

Dieselfde morele motivering, naamlik gemeenskaplike vrees vir 'n kollektiewe toekomstige bedreiging, geld ook in baie etiese voorstelle wat teenswoordig in die ekologie geïnteresseerd is.

Ook in die Christelike teologie en etiek is hierdie standpunt nie onbekend nie. In sy belangwekkende voordrag oor 'n moontlike nuwe paradigma in die teologie, tydens die bekende Chicago-Tübingen konferensie, het Metz (1986), byvoorbeeld, geargumenteer dat slegs so 'n heuristiek van vrees, 'n gemeenskaplike terugskrik vir totale selfvernietiging, waarskynlik tot 'n waarlik nuwe paradigma mag lei. Ook in Suid-Afrika is en word hierdie tipe argument inderdaad ook lank reeds gebruik om gemeenskaplike beraadslaginge, ontmoeting, onderhandeling en samewerking mee te begrond. Op politieke vlak is dit waarskynlik een van die mees oortuigende motiverings beskikbaar. In populêre taal gesê: *the alternative is too ghastly to contemplate*.

Ook in Christelike en kerklike kringe word dit as 'n sleutelargument hanteer. 'n Klassieke voorbeeld bly Aartsbiskop Tutu se benutting van die film *The defiant ones*, soos wat hy dit ook in die laaste woorde van sy openingspreek by die Rustenburg-Beraad gebruik het: Slegs as swart en wit in Suid-Afrika besef en erken dat ons gevangenes is, in 'n gat vasgeval en aan mekaar vasgeketting, en dat ons slegs sal uitkom as ons saam uitkom en mekaar help, is daar hoop. Sonder die ander gaan ons almal te gronde.

Hierdie heuristiek van vrees dien dus, in etiese terme uitgedruk, 'n dubbele doel. Dit dien as retoriese kragtige motivering waarom ons 'n gemeenskaplike uitweg moet vind, maar tegelyk bied dit ook inhoudelik die morele opdrag, te wete dat ons die gemeenskaplike bedreigings moet raaksien en aanpak. Ondanks die feit dat hierdie argument tans in Suid-Afrika baie effektief en oordrendend is, en in baie gevalle die enigste argument is wat mense bereid kan maak om met ander te praat en na ander te luister, bly dit tog 'n vraag of 'n mens openbare moraliteit, 'n gemeenskaplike etos, die basis vir 'n samelewing, alleen of primêr daarop kan bou. Is die wete dat ons ongelukkig nie sonder die ander kan oorleef nie, en gevolglik ongelukkig en teësinning met mekaar moet saamwerk, genoegsame morele basis vir 'n samelewing om te oorleef? Wanneer kom die punt dat mense dalk sê, soos die drenkeling wat benoud gebid en toe 'n stomp beetgekry het: dankie, nou kan ek weer vir myself sorg?¹⁶ Is dit werklik genoeg vir 'n gelukkige samelewing wanneer al wat mense gemeenskaplik het, hulle gesamentlike vrees is?

1.6 'n Gemeenskaplike rasonale taal

'n Sesse moontlikheid is die sogenaamde diskoersetiek wat bekend gemaak is deur veral Habermas en Apel, alhoewel op verskillende maniere. 'n Mens sou kon sê dié voorstel berus op die tipies modernistiese, Kantiaanse oortuiging dat 'n *rasionele* ooreenstemming tussen mense moontlik is, as die openbare gesprek tussen hulle net op die regte wyse georganiseer en gevoer word¹⁷. Die belangrike vraag is dus om te probeer duidelikheid kry hoe so 'n gesprek dan georganiseer behoort te word.

Aangesien Habermas in ons geleedere veel beter bekend is, herinner ek net kortliks en hoogs vereenvoudig aan sy standpunte¹⁸. Dit beteken egter nie dat Apel se voorstelle nie self uiters interessant is nie¹⁹. Habermas, so sou 'n mens kan sê, gryp terug op Max Weber se beskrywing van 'handeling'. Menslike handeling, anders as 'n blote blinde 'doen' of 'daad', is 'doelgerig', die mens wat handel wil iets bereik. Wat wil die handelende mens bereik? Ten minste 'n drieërlei doelwit kan onderskei word: Die eerste twee kan 'n mens *zweckrationales Handeln* en *strategisches Handeln* noem. Albei wil sekere gevolge bereik, albei is *erfolgsorientiert*. Eersgenoemde wil iets met 'dinge' bereik, dit wil sê iets te weeg bring by objekte, by voorwerpe. Laasgenoemde wil iets met ander 'mense' bereik, met enkelinge, groepe of die samelewing as geheel. Daar is egter ook 'n derde soort doelwit, te wete sosiale kommunikasie. Nou wil die handelende mens begrip, verstaan, bereik. Dié soort handeling is *verständigungsorientiert*. Anders as by 'n strategiese omgang met ander mense, wat deur oorreding, beloning of geweld mense probeer beïnvloed, is hierdie kommunikatiewe handeling uit op wedersydse begrip en gemeenskaplike instemming. Kommunikatiewe handeling is dus nie monologies of individualisties nie, maar per definisie sosiaal, op soek na die vrywillige en wedersydse onderlinge instemming van meerdere partye.

Volgens Habermas behoort hierdie soort kommunikatiewe handeling die mees basiese vorm van handeling in die menslike samelewing te wees. Gelukte menslike saam-leef berus ten diepste op kommunikatiewe handeling van hierdie aard. Taal is waarskynlik die belangrikste vorm van kommunikatiewe handeling. Om beter te verstaan hoe taal, as kommunikatiewe handeling, werk, gryp Habermas weer terug op Searle en Austin se werk²⁰. Baie eenvoudig gestel, het elke spreekhandeling vier fasette: die taaluiting self (sê maar: die grammatikale en semantiese konstruksie), die proposisionele aspek (sê maar: die inhoud, die waarheidsaanspraak, die pretensie van feitlikheid), die illokusionêre aspek (sê maar: die bedoeling, die toepassing, die betekenisvolheid, die toepaslikheid), en die perlokusionêre aspek (sê maar: die opregtheid, die waaragtigheid, die spreker se belange, ensovoorts). Die eerste het te doen met (sê maar) die grammatikale wêreld, die tweede met die sogenaemde objektiewe of feitlike wêreld, die derde met die sosiale, tussen-persoonlike wêreld en die vierde met die

subjektiewe wêreld van die spreker. Die belangrike punt is dit: Wanneer 'n mens ook al met ander mense deur middel van taal kommunikeer, speel al vier hierdie aspekte 'n fundamentele rol. *Die hoorders toets as't ware wat gesê word, outomaties en intuïtief aan al vier hierdie kriteria.* Die kommunikasie geluk eers as al vier aspekte suksesvol is.

Weer in Habermas se terme oorgesit: Enige taalhandeling wat suksesvol wil kommunikeer, moet allereers deur die hoorders *verstaan* word, tweedens moet die hoorders die *feitlike korrektheid* van die taaluiting aanvaar, derdens moet hulle van die *toepaslikheid* daarvan in die betrokke situasie oortuig wees, en vierdens moet hulle gerusgestel wees ten opsigte van die spreker se *bedoeling, waaragtigheid en integriteit*.

Wanneer daar dus storinge in tussen-menslike kommunikasie plaasvind, kan die probleem op enige of meerdere van hierdie vlakke lê. Dalk verstaan die hoorders eenvoudig nie wat gesê word nie. Dalk verstaan hulle, maar stem nie saam nie, dink dit is nie die waarheid nie. Dalk weet hulle dit is die waarheid, maar dink hulle dit is nie toepaslik in hulle betrokke situasie nie. Dalk dink hulle dit is waar en toepaslik, maar vertrou en aanvaar hulle nie die waaragtigheid, die integriteit, die reg van die betrokke spreker om dit te sê nie. In al hierdie gevalle misluk die kommunikasie.

Die toepassing op die morele spraakverwarring in Suid-Afrika is hopelik reeds glashelder. In die eerste plek verstaan ons mekaar nie. Nie alleen verstaan ons doodgewoon nie die morele begrippe wat die ander gebruik nie, maar klaarblyklik verstaan ons eenvoudig nie die ander se taal nie. Die feit dat Suid-Afrikaners elf groot taalgroepe het, is in sigself 'n probleem met diepgrypende morele implikasies. Die reëlins wat getref word rondom die taal wat gepraat word, op alle vlakke, as lands-taal, maar ook in die skole, aan die universiteite, in akademiese Werksgemeenskappe, en noem maar op, het alles te doen met mag, met geweld teen ander, met diskriminasie, met veronregting, met uitsluiting en vernedering, kortom, met moraliteit²¹.

In die tweede plek kan ons mekaar nie altyd oortuig van die feitlike korrektheid, die waarheid, van ons uitgangspunte nie. Selfs die statistiek, ons sogenaamde feite, waarop ons ons teorieë bou, oortuig nie die ander nie. Feite is immers nooit so vas en seker nie. Feite is bloot die naam wat ons gee aan ons beste interpretasies. Daarom sukkel ons so om mekaar te oortuig van die korrektheid, die waarheid, van ons ekonomiese-, rasse-, etniese-, of liberale uitgangspunte.

In die derde plek kan ons mekaar nie altyd oortuig van die toepaslikheid van ons standpunte nie. Omdat ons ingrypend verskil in ons beoordeling van die situasie, is ons nie altyd oortuig dat die oplossing of stappe wat die ander aanbied op daardie oomblik die regte ding is om te doen nie²².

In die vierde plek, en dit is miskien een van ons grootste probleme, is die weder-ysde wantroue tans nog so groot en die waaragtigheid van die ander nog so betwyfel dat, selfs al stem ons eintlik saam met *wat* die ander mag sê, maak die blote feit dat *hulle* dit sê en dat *hulle* dit juis *nou* sê, ons agterdogtig.

Wat is die uitweg? Hier bepleit Habermas sy diskoersteorie, met die bekende gedagte van 'n ideale spreeksituasie as sleutel. Daar moet daarna gestreef word, sê hy, om so na as moontlik aan ideale spreeksituasies te kom waarin die verskillende kommunikasiestoringe opgeklaar kan word.

As ons mekaar nie verstaan nie, sê Habermas, moet ons in 'n 'eksplikatiwe diskoers' probeer om presies te verduidelik wat ons bedoel. As ons nie met mekaar saamstem oor die feitlike juistheid van ons standpunte en teorieë nie, moet ons in 'n 'teoretiese diskoers' daaroor met mekaar in gesprek gaan. As ons van mekaar verskil oor die toepaslikheid van ons voorstelle, moet ons in 'n 'praktiese diskoers' die waardes, die norme, die moontlike handeling, en dergelyke, probeer uitklaar²³. As ons egter mekaar se waaragtigheid wantrou, is daar eintlik geen diskoers moontlik wat dié probleem kan oplos nie. Baie van Suid-Afrikaners se onderlinge probleme is juis hier geleë. En hoe meer ons ander in 'n rasionele diskoers gaan vra of hulle ons dan nie vertrou nie, en selfs prekerig vir hulle sê dat hulle ons behoort te vertrou en dat hulle ons kan vertrou en dat sonder vertrou ons nêrens gaan kom nie, hoe erger maak ons dit. In sulke gevalle, sê Habermas, is slegs 'terapeutiese kritiek' moontlik. Dit sluit onder andere 'n ontblotende omgang met die pynlike kollektiewe verlede in, asook dade van berou en herstel, waardeur die vertrou geleidelik gebou kan word²⁴.

Die nut van so 'n analise is klaarblyklik dat dit mense help om groter duidelikheid te kan kry oor waar die misverstande presies ontstaan. Meesal stry ons met mekaar sonder om goed te begryp waaroor ons stry. En miskien is dit juis die ergste aan die Babelse spraakverwarring wat ons tans beleef. En miskien lê die grootste uitdagings vir die Christene op hierdie vlak ... Of hoe?

ENDNOTAS:

¹ Hierdie is die laaste artikel in 'n reeks van vier wat berus op voordragte 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 derde artikel is 'Het Suid-Afrika 'n gemeenskaplike morele taal nodig'?

² Rorty is spesifiek geïnteresseerd in die logika van die liberale politiek: "Thomas Jefferson set the tone for American liberal politics when he said "it does me no injury for my neighbour to say that there are twenty Gods or no God". His example helped make respectable the idea that politics can be separated from beliefs about matters of ultimate importance — that shared beliefs among citizens on such matters are essential to a democratic society. Like many other figures of the Enlightenment, Jefferson assumed that a moral faculty common to the typical theist and the typical atheist suffices for civic virtue ... This Jeffersonian compromise ... has two sides. Its absolutist side says that every human being, without the benefit of special revelation, has all the beliefs necessary for civic virtue. These beliefs spring from a universal human faculty, conscience But there is also a pragmatic side. This side says that when the individual finds in her conscience beliefs that are relevant to public policy but incapable of defense on the basis of beliefs common to her fellowcitizens, she must sacrifice her conscience on the altar of public expediency'.

³ Kyk veral Lindbeck (1984) vir sy spreekreel-teorie; spesifiek vir sy voorstel oor 'Bybelse taal' (Lindbeck 1989:37-55) en die implementering van sy teorie op die kerk; (vergelyk ook Bell 1988; Herholdt 1992 asook Lindbeck se voordrag voor die Wes-Kaapse tak en die 1992-Jaarvergadering, 'Hoe praat die teologie?')

Miskien kan enkele aanhalings uit Lindbeck self verhelderend wees. In *The nature of doctrine* ontwikkel hy 'n sogenaamd kultureel-linguïstiese benadering tot godsdiens en teologie, veral met gebruikmaking van Berger en Geertz. Tydens 'n belangrike simposium oor die implikasies van sy werk ontwikkel hy dit dan self verder, deur gebruik te maak van die idee van 'Bybelse geletterdheid' (Lindbeck 1989: 37-55). Vir eeue, sê hy, was die Bybel geweldig invloedryk, omdat dit help vorm het aan '*the language and imagination of whole societies*'. Hy gaan voort:

Until recently, most people in traditionally Christian countries lived in the linguistic and imaginative world of the Bible. It was not the only world in which they dwelt Yet the text above all texts was the Bible. Its stories, images, conceptual patterns, and turns of phrase permeated the culture from top to bottom. This was true even for illiterates and those who did not go to church, for knowledge of the Bible was transmitted not only directly by its reading, hearing, and ritual enactment, but also indirectly by an interwoven net of intellectual, literary, artistic, folkloric, and proverbial traditions. (Lindbeck 1989:37-55)

Veral belangrik is die wyse waarop die Bybel ook nie-Christelike 'taal en verbeelding', kultuur en openbare moraal beïnvloed het:

There was a time when every educated person, no matter how professedly unbelieving or secular, knew the actual text from Genesis to Revelation with a thoroughness which would put contemporary ministers and even theologians to shame. Even the deists and

the atheists of the eighteenth-century Enlightenment, who for the first time made the high culture of the West avowedly non-Christian, were linguistically and imaginatively saturated with scripture ... This did not cease to be the case in the nineteenth and early twentieth centuries. Those who tried, like Nietzsche, to repudiate not only biblical beliefs, but the linguistic and imaginative universe of the Bible, nevertheless knew it well. Few escaped its influence. Marxism is not simply a secularized or this worldly version of biblical eschatology, but that *is* part of its appeal; and, as recent studies indicate, the deep structures of Freud's thought were largely formed in interaction with his Jewish heritage, and John Dewey's, with his Protestant one.

(Lindbeck 1989:37-55)

Lindbeck se gevolgtrekking is interessant:

A familiar text can remain imaginatively and conceptually powerful long after its claims to truth are denied ... Thus, in a scripturally literate culture, even the antiscriptural is biblically troped and colored. *Christians need not be entirely unhappy with the misuse of their book.*

(Lindbeck 1989:37-55)

Hoe gebeur dit? Hoe is dit moontlik dat 'texts influence human hearts and minds even when they are not believed'? Lindbeck antwoord:

Once they penetrate deeply into the psyche, especially the collective psyche, they cease to be primarily objects of study and rather come to supply the conceptual and imaginative vocabularies, as well as the grammar and syntax, with which we construe and construct reality. Thus, texts ... can become, as Calvin said of the Bible, the spectacles through which we see ... (T)he Bible has in this respect been preeminent in traditionally Christian lands. *Its lenses have functioned as the most powerful, penetrating, and comprehensive ones.*

(Lindbeck 1989:37-55)

Besonder belangrik vir die tema van 'n gemeenskaplike taal is Lindbeck se waardering vir 'n soort 'cultural Christianity' en 'n soort vrye, assosiatiewe, 'midrashic' manier van die Bybel lees en daarmee leef:

So pervasive is this scriptural idiom that much of western literature consists of subtexts of the biblical text ... This telling of the stories which exhibit biblical meanings is a way of explicating or commenting on the Bible itself: it is what the Jewish rabbis call

midrash. There is a sense in which most of western literature is midrashic commentary ... (T)he basic substructure of the literary imagination of the West is biblical... Through most of Christian history, the Bible has been construed as a typologically unified narrative centered on Jesus Christ, in which all parts from Genesis to Revelation interact with all other parts. This interaction allows free play to imaginative intertextual and intratextual interpretations which are often not dissimilar to those of contemporary deconstructionists. Figuration and allegory are important, as well as midrash. Ordinary folk as well as preachers and theologians have engaged in *the often gamelike activity of commenting on the biblical text by using it*. In certain kinds of interpretation ... the populace has taken the leading role. *Thus all of experience ... was absorbed into the scriptural framework.* (Lindbeck 1989:37-55)

Hy vat dié gedagtes saam in die kort formule 'Christendom dwelt imaginatively in the biblical world' en merk op:

(I)t is worth recalling that *this cultural Christianity*, this linguistic and imaginative influence of the Bible, *is not religiously unimportant. It has often been a condition for the communal shaping of convictions and conduct*'. (Lindbeck 1989:37-55)

Hierdie soort (postmoderne) lees en toeëiening van die Bybel wat hy bepleit, is presies so 'n vrye en assosiatiewe omgang met die Bybel, in onderskeid van die rasonele soeke na 'betekenis' wat in die laaste eeu oorheersend geword het in die Bybelwetenskap. Hy vind 'the most impressive recent instance of combined imaginative and behavioral use of Scripture' in die tradisie van die swart prediking wat die Bybel beskou as 'an inexhaustible source of good preaching material,' providing 'the basis for unlimited creativity in the telling of rich and interesting stories'. Na sy oordeel klink dit 'very much like a description of what the rabbis did, of early patristic exegesis, of how Luther spoke and wrote, and of much Puritan preaching'.

Dit weerspieël, sê Lindbeck, 'the natural use of scripture when Christians have not been spoiled by misconceived theology or science'. Sedert die Hervorming en veral onder die invloed van die wetenskaplike bestudering van die Bybel in die moderne tyd 'the Bible became more and more exclusively an object of study with fixed and univocal meanings. It was no longer a 'language with many senses, a dwelling place of the imagination'. Pietiste, wettisiste, sosiale aktiviste, rasionalistiese ortodoksie, fundamentaliste en Bybelse kritici het almal hulle bydrae gelewer daartoe dat die Bybel nie meer gelees word 'in endlessly varying ways to interpret the worlds in which the readers lived'.

Modernity has been deeply prejudiced against treating a classic as a language or lens with many meanings or uses with which to construe reality and view the world. Instead ... modernity viewed texts primarily as objects of study ... possessed of a univocal meaning, a single meaning ascertainable only by specialists, by historical critics for example. (Lindbeck 1989:37-55).

Die gevolg was dat die kulturele rol wat die Bybel so lank en verbreid in die geskiedenis gespeel het, verlore gegaan het; in elk geval in die Westerse en spesifiek die Noord-Amerikaanse samelewings. 'Biblical literacy and biblical imagination, which are not identical, since intimate knowledge of the text as object can be dissociated from its use as a language with whom to construe the universe, have both been lost Language, culture, and imagination have ... been debiblicized at a remarkable rate'. Hierdie 'amnesia' het volgens hom veelvuldige gevolge, onder andere dat die openbare gesprek (*public discourse*) in hierdie samelewings oneindig verarm is sodat 'a single tongue, a common language ... in which to discuss the common weal' weer nodig geword het.

Society as a whole, and to a large extent the church also, has become a communicative basket case. Genuine argument is impossible, and neither agreements nor disagreements can be probed at any depth. Manipulation of public opinion with the threat of coercion from the right and of repressive toleration from the left becomes stronger and stronger, and the still small voice of reasoned argument ... now has no common language in which to express itself. (Lindbeck 1989:37-55)

Hy sien gevolglik die Christendom se huidige 'cultural mission', in elk geval in die Weste, as die her-lees, die her-aanleer en die her-praat van die Bybelse taal. Of die Christelike kerk in staat is om dié uitdaging aan te durf, is nog weer 'n ander vraag, meen Lindbeck. 'Relearning the language of scripture is difficult, and at present there are no signs that the churches can do it. Forgetting rather than relearning is still the major trend. *Yet if the direction were reversed, the cultural consequences might be considerable*'.

⁴ Werk wat deur heelwat lede van die Dogmatologiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika gedoen word, sal hiermee dan baie belangrik word. 'n Mens kan dink aan J G Botha en J W de Gruchy se werk rondom skuldbelydenis, asook W A Boesak (1993) se onlangs afgehandelde doktorsale studie oor vergiffenis en vergelding binne die Christelike etiek.

⁵ Oor verskeie van hierdie sake het van die lede van die Dogmatologiese Werkgemeenskap hulle al meermale uitgelaat, vgl bv A van Niekerk se polemiekie oor 'helde' in *Die Burger*, en Villa-Vicencio en De Gruchy oor 'nation-building'. A A van Niekerk & W P Esterhuyse (1992) skryf byvoorbeeld heel tereg: 'Hier wil ons dit duidelik stel dat helde nie ongeïnterpreteerde figure uit die verlede is wat, ongeag die veranderinge in die geskiedenis, konstant op dié eretitel kan bly aanspraak maak nie. Wie ons helde is, vertel ons veel meer van wie onself is as wat dit vertel oor die figure wat as helde voorgehou word'.

⁶ Vgl die uitstekende studie van Connerton (1989), asook van Warnock (1987), Assmann & Hölshner (1988), Schmidt (1992), Bübner (1984), en Oelmüller et al (1983).

⁷ Of godsdienstige oortuigings hierin 'n verdelende of verenigende rol speel, is natuurlik hoogs omstrede. Vir onlangse bydraes tot hierdie debat, kyk byvoorbeeld Adams (1993).

⁸ Vir goeie besprekings van Niebuhr se invloed, kyk Comstock (1987a:125-152; 1987b:687-720). Vir aanhalings uit sy werk, kyk die reeds vermelde Smit (1990).

⁹ Vgl veral Ritschl (1988), Ritschl (1986a), Ritschl & Jones (1976), Huber, Petzold & Sundermeier (1990), Ritschl (1986b) en Schoberth (1992).

¹⁰ Hauerwas het hierdie standpunte oor jare heen konsekwent uitgewerk in talryke werke. Van die bekendstes is Hauerwas (1987a, 1985a, 1983, 1974, 1981, 1985b, 1990, 1988, 1991; Hauerwas & MacIntyre (1983); Hauerwas & Willimon (1991) en Hauerwas & Jones (1991).

Verskillende lede van die Dogmatologiese Werkgemeenskap het al met of oor Hauerwas gewerk. N Richardson (Universiteit van Natal) ken hom nie alleen persoonlik goed nie, maar het oor hom gepromoveer en het onlangs 'n navorsingsprojek oor 'die sektariese ekklesiologie' voltooi wat grootliks met Hauerwas se gedagtes werk. In die Wes-Kaap doen R Vosloo tans onder die titel 'Verhaal en moraal' 'n kritiese ondersoek na die bruikbaarheid van die kategorie 'narratief' vir die metodologie van die teologiese etiek en wel met spesifieke verwysing na Hauerwas. Ook die studie van A Phillips oor die nagmaal as 'n paradigma vir die vorming van die Christelike sosiale etos, neem kennis van die Hauerwas-benadering, en ondersoek die wyses waarop die tipies Christelike beleving van verlede, hede en toekoms die Christelike sosiale etos kan informeer, alhoewel dit ingebed word in 'n breër raamwerk.

¹¹ Die volgende aanhaling uit Hauerwas (1987b) mag dalk interessant wees:

We believe that at Pentecost God has undone what was done at Babel It was not technology that was the problem but the assumption that God's creatures could name themselves — insuring that all who came after would have to acknowledge their exist-

tence So God confused their language Condemned to live as separate peoples isolated into homes, lands, and histories, no longer able to cooperate, people lost the ability for concerted action so necessary for the grand project of "making a name for themselves"

God's confusing the people's language ... was meant as a gift. For by being so divided, by having to face the otherness created by separateness of language and place, people were given the resource necessary to recognize their status as creatures. God's punishment was the grace necessary to relearn the humility that ennobles.

But our parents refused to accept this gift as gift and instead used their separateness as a club, hoping to force all peoples to speak their tribe's language. Thus at Babel war was born as the fear of the other became the overriding passion that motivated each group to force others into their story or to face annihilation. The killing begun in Cain was now magnified as humankind's cooperative ability unleashed a destructiveness that was as terrible as it was irrational. Humans became committed to a strategy of destroying the other even if it meant their own death. Better to die than to let the other exist. To this day we find ourselves condemned to living in tribes, each bent on destruction of the other tribes so that we might deny our tribal limits. Our histories become the history of war as we count our days by the battles of the past.

Babel is the climax of the primeval history, for after scattering humankind over the face of the earth, God no longer acted toward humankind as a unity. Rather he called Abraham out of his tribe and promised to make him a great people. In calling Abraham, God created a rainbow people

(Hauerwas 1987b:179-198).

Oor 'n vertelling van die ontrou van die Godsvolk, beweeg hy dan tot by Jesus, Pinkster en die kerk 'as God se nuwe taal'.

The unity of humankind prefigured at Pentecost ... is a unity of renewed understanding, but the kind of understanding is not that created by an Esperanto that denies the reality of other languages. *Attempts to secure unity through the creation of a single language are attempts to make us forget our histories and differences rather than to find the unity made possible by the Spirit through which we understand the other as other. At Pentecost, God created a new language, but it was a language that is more than words. It is instead a community whose memory of its Savior creates the miracle of being a people whose very differences contribute to their unity.*

We call this new creation the church. It is constituted by Word and Sacrament, for the story we tell, the story we embody, must not only be told but be enacted. In our telling we are challenged to be a people capable of hearing

The creation of such a people is indeed dangerous, as we know from Babel. For the very strength that comes from our unity has too often led the church to believe that it can build the tower of unity through its own efforts. Not content to wait, in time we try to make God's unity a reality for all people through coercion rather than witness. Remembering the church's relation to the Jews is particularly painful in this respect

The church has a story to tell in which God is the main character. But the church cannot tell that story without becoming part of that tale

It is our belief that what God did at Pentecost he continues to do to renew and to sustain the presence of the church so that the world might know that there is an alternative to Babel

We are not condemned to repeat the past. This means that we really do have an alternative to Babel, to the fear of one another, and finally then, to war As a church we do not just have an alternative but we are the alternative. Not only do we have a story to tell but in the telling we are the story being told

(Hauerwas 1987:179-198).

Dit toon groot ooreenkoms met 'n gepubliseerde radiopreek van Bax (1983:51-58) waarin hy ook eintlik daarvoor pleit dat die 'vloek' van Babel tot niet gemaak is in die pinkster-taalwonder in die Christelike kerk.

12 Veral J Gustafson het in 'n opspraakwekkende debat hieroor met Hauerwas betrokke geraak.

13 Vir 'n goeie bespreking hiervan, kyk Lauritzen (1987).

14 'n Uiters belangrike bydrae van hierdie aard word deur De Gruchy (1991) gemaak, waarvan hy dele ook by die Wes-Kaapse groep van die Dogmatologiese Werkgemeenskap voorgedra het. Dit is 'n poging om, soos wat die ambivalente titel aandui, 'n saak daarvoor uit te maak dat Gereformeerde teologie bevrydend kan en moet wees asook tegelyk te probeer om die Gereformeerde teologie te bevry van 'n onderdrukkende geskiedenis in Suid-Afrika. Ten diepste is dit dus 'n oorvertel van die eie geskiedenis met die doel dat meer mense hulle met hierdie nuwe interpretasie van die eie verlede sal kan identifiseer, ten einde 'n nuwe gemeenskaplikheid en entoesiasme in die hede te vind.

Ook die Belhar-Belydenis kan as so 'n dokument gelees word, as 'n poging om nie 'n stryd-dokument te wees wat verdeel nie, maar 'n belydenis, wat verenig op grondslag van die gemeenskaplike waarheid.

15 Jonas (1979) het met sy werk belangrike toekennings ontvang, maar ook 'n verreikende diskussie ontlok. Vgl ook sy artikel (s j) in 'n bundel waarin talle bekende figure, waaronder Apel, met hom in gesprek tree, en Müller (1988).

16 Toe die stomp skielik weer uit sy hande gespoel word, was sy nuwe angsgebed: Kan 'n mens dan ook nie eens 'n ou grappie maak nie?

17 In Apel se eie woorde: 'Diskursethik' bezeichnet ein Begründungsprogramm normativer philosophischer Moraltheorie, daß die kommunikative Vernunft als die einzige Quelle auszeichnet, die unter den wertpluralistischen und rationalitäts-skeptischen Bedingungen der Moderne eine rational definitive Rechtfertigung allgemeinverbindlicher moralische Verpflichtungen gestattet' (Apel 1992:7).

18 Vir Habermas self, kyk veral sy klassieke tweedelige werk (Habermas 1981). Sedertdien het hy egter dié teorie, oftewel die diskoersetiek, in talle ander publikasies verder uitgewerk (vgl by Habermas 1991:119-226; 1983, 1991) asook veral die heel resente toepassing op die regsetiek in Habermas (1992).

Die mees gesaghebbende Habermas-uitlegger in teologiese kringe is ongetwyfeld Arens, wat Suid-Afrika reeds besoek het en wat baie noue kontak met Suid-Afrika het (vgl Arens 1989). Sy resente werk (Arens 1992:18-44) waarin baie van hierdie gedagtes uitgewerk word, word dan ook opgedra aan Smaugaliso Mkhathswa en die Instituut vir Kontekstuele Teologie. Dit is egter voorberei deur vorige werke Arens (1982, 1989).

Uit die tallose gesaghebbende studies oor Habermas en die diskoersetiek, noem ek slegs Honneth & Joas (1986); Honneth (1989) se belangrike studie oor Habermas en Foucault; die doktorsale proefskrif van Ploeger (1989) en die uitstekende bundel van Browning (1992) met teologiese opstelle kan hier bygevoeg word.

Vir 'n populêre maar nuttige inleiding tot die diskoersetiek, kyk Bender (1988:75-91) asook selfs Grozinger (1991:18-70, 197-203).

Vir praktiese toepassings van die diskoersetiek, ook in die teologie, kyk onder andere, benewens Arens se werke, Fiorenza (1989:115-144) en Höhn (1989:179-198). Vergelyk ook Smit (1975), Woest (1988) en Ackermann (1990, 1993:21-36).

19 Vergelyk veral Apel (1973:358-463; 1984, 1988, 1992). Vir 'n interessante toepassing op 'n spesifieke morele vraagstuk, kyk Bohler (1991:166-186).

20 J L Austin het natuurlik die beroemde 'How to do things with words' geskryf, wat weer deur sy Berkeley-leerling, Searle, verder uitgewerk is.

21 Ook hieroor behoort Suid-Afrikaanse etici ondersoek te doen en in die Dogatologiese Werk-gemeenskap met mekaar te praat. Die media is natuurlik oorvol met stof, maar vir nuttige gegewens bymekaargevoeg, kyk die SAIRR se Fast Facts 3/92, 'Language planning and the new constitution', met al die belangrike voorstelle op daardie stadium.

22 Waarskynlik lê die soeke na sogenaamde 'gemeenskaplike waardes' in Suid-Afrika waarmee die Sentrum vir Kontekstuele Hermeneutiek op Stellenbosch hulle nou reeds lank besig hou, op hierdie vlak. Dit is 'n soeke na gedeelde sosiale waardes, dit wil sê morele oortuigings waaroor die meeste Suid-Afrikaners dit met mekaar eens is, in die hoop dat hulle bereid sal wees om saam op hierdie basis te bou — kyk *In search of common values*, die bekendstellingsdokument van die Sentrum.

23 In sy heel resente werk onderskei Habermas dié praktiese diskoers nog verder in 'n morele, 'n etiese en 'n juridiese diskoers.

24 Op hierdie vlak is die belang van openbare skuldbelydenis, waaroor De Gruchy (1993:3-13) meermale gepraat het, waarskynlik te soek, maar ook ingrypende dade van restituisie. Intussen dra die daaglikse geweld en die groeiende onderlinge agterdog, vrees en vervreemding egter nie by tot 'n terapeutiese situasie nie.

Literatuurverwysings

- Ackermann, D 1990. *Liberating praxis and the Black Sash: A feminist theological perspective*. Th D thesis, University of South Africa, Pretoria.
- Ackermann, D 1993. *Critical theory, communicative actions and liberating praxis*. *JTSA* 21-36.
- Adams, R M 1993. *Religious ethics in a pluralistic society*, in Outka & Reeder(eds) (1993:93-113).
- Apel, K-O 1973. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1988. *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1992. *Zur Anwendung der Diskursethik*, in *Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp. (Taschenbuch wissenschaft 999.)
- Arens, E 1982. *Kommunikative Handlungen*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- 1989a. *Habermas und die Theologie*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- 1989b. *Bezeugen und Bekennen*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- 1992. *Christopraxis: Grundzüge theologischer Handlungstheorie*. Freiburg: Herder.
- Assmann, J & Hölschner, T (Hrsg) 1988. *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 724.)
- Assmann, J & Harth, D (Hrsg) 1990. *Kultur und Konflikt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bax, D 1983. The tower of Babel in South Africa today. *JTSA* 42, 51-58.
- Bell, R (ed) 1988. 'The grammar of the heart'. *New Essays in Moral Philosophy & Theology*. San Francisco: Harper & Row.

- Bender, W 1988. *Ethische Urteilsbildung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Böhler, D 1991. Menschenwürde und Mensehtötung: Über Diskursethik und utilitaristische Ethik. *ZEE* 35, 166-186.
- Browning D S & Fiorenza, F S (eds) 1992. *Habermas, modernity and public theology*. New York: Crossroad.
- Bryant, D J 1989. *Faith and the play of imagination*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Bübner, R 1984. *Geschichtsprozesse und Handlungsnorme*. Frankfurt: Suhrkamp (Taschenbuch Wissenschaft 463.)
- Comstock, G 1987a. Telling the whole story? American narrative theology after H Richard Niebuhr, in Frege, F (Hrsg), *Religion and philosophy in the USA*, 125-152. Essen: Verlag Die Blaue Eule.
- 1987b. Two types of narrative theology. *JAAR* 1987, 687-720.
- Connerton, P 1989. *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Gruchy, J W 1991. *Liberating Reformed theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- De Gruchy, J W 1993. Guilt, amnesty and national reconstruction. *JTSA* 84, 3-13
- Driver, T F 1991. *The magic of ritual: Our need for liberating rites that transform our lives and our communities*. New York: Harper & Collins.
- Du Toit, A (red) 1986. *In gesprek*. Opstelle vir Johan Degenaar. Kaapstad: Die Suid-Afrikaan.
- Fiorenza, F S 1989. Die Kirche als Interpretationsgemeinschaft: Politische Theologie zwischen Diskursethik und hermeneutischer Rekonstruktion, in Arens, E (Hrsg), *Habermas und die Theologie*, 115-144. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Gerwel, J 1986. Die grammatika van saamleef, in Du Toit, A (red), *In gesprek*. Opstelle vir Johan Degenaar. Kaapstad: Die Suid-Afrikaan.
- Grözinger, A 1991. *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologinnen und Theologen*. München: Chr Kaiser Verlag.
- Habermas, J 1983. Diskursethik: Notizen zu einem Begründungsprogramm, in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1988. *The theory of communicative action*. Boston, MA: Beacon Press.
- 1991a. Erläuterungen zur Diskursethik, in *Erläuterungen zur Diskursethik*, 119-226. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1991b. *Texte und Kontexte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- 1992. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hauerwas, S 1974. *Vision and virtue*. Notre Dame: Fides.

- Hauerwas, S 1981. *A community of character*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- 1983. *The peaceable kingdom*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- 1985a. *Truthfulness and tragedy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- 1985b. *Against the nations*. Minneapolis: Winston-Seabury Press.
- 1987a. *Character and the Christian life*. Valley Forge, PA: Trinity University Press.
- 1987b. The church as God's new language, in *Green, G (ed), Scriptural authority and narrative interpretation*, 179-198. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- 1988. *Christian existence today*. Durham, NC: The Labyrinth Press.
- 1990. *Naming the silences*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- 1990. *After Christendom*. Nashville, TE: Abingdon Press.
- Hauerwas, S & Jones, G (eds) 1991. *Why narrative?* Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Hauerwas, S & MacIntyre, A (eds) 1983. *Revisions*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hauerwas, S & Willimon, W H 1991. *Resident aliens*. Nashville, TE: Abingdon Press.
- Herholdt, S 1992. Grammatikale teologie: 'n Kritiese bespreking van George A Lindbeck se kultuur-linguistiese model vir die teologie. D Th-proefskrif, Universiteit van Wes-Kaapland, Bellville.
- Höhn, H J 1989. Sozialethik im Diskurs: Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und katholischer Soziallehre, in Arens, E (Hrsg), *Habermas und die Theologie*, 179-198. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Honneth, A 1989. *Kritik der Macht*. Frankfurt: Suhrkamp. (Taschenbuch Wissenschaft 738.)
- Honneth, A & Joas, H (Hrsg) 1986. *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Huber, W & Petzold, D & Sundermeier, T (Hrsg) 1990. *Implizite Axiome*. München: Kaiser Verlag.
- Jonas, H 1979. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- s a. *Prinzip Verantwortung: Zur Grundlegung einer Zukunftsethik, Zukunftsethik und Industriegesellschaft*. München: Schweitzer.
- Jörns, K-P 1988. *Lex orandi — lex credendi — lex convivendi: Paradigma für Kirche und Theologie*, in *Der Lebensbezug des Gottesdienstes*, 12-22. München: Kaiser Verlag.

- Lauritzen, P 1987. Is 'narrative' really a panacea? The use of 'narrative' in the work of Metz and Hauerwas. *The Journal of Religion* 1987:322-339.
- Lindbeck, G 1984. *The nature of doctrine*. Philadelphia: The Westminster Press.
- 1987. The story-shaped church: Critical exegesis and theological interpretation, in Green (ed), *Scriptural authority and narrative interpretation*, 161-178. Philadelphia: Fortress Press.
- 1989. The Church's mission to a postmodern culture, in Burnham, F B (ed) *Postmodern theology*, 37-55. San Francisco: Harper & Row.
- Mabee, C 1985. *Reimagining America: A theological critique of the American mythos and Biblical Hermeneutics*. Macon, GA: Mercer University Press.
- Metz, J B 1986. Theologie im neuen Paradigma: Politische Theologie, in Küng, H & Tracy, D (Hrsg), *Das neue Paradigma von Theologie*, 119-128. Zürich: Benziger Verlag.
- Müller, W E 1988. *Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas*. Frankfurt, am Main. (Athenäum Monografien: Theologie, Bd 1.)
- Niebuhr, H R 1941. *The meaning of revelation*. New York: Macmillan.
- Oelmüller, W et al (Hrsg) 1983. *Diskurs: Geschichte*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Outka, G 1993. Augustinianism and common morality, in Outka & Reeder (eds) 1993:114-148.
- Outka, G & Reeder, J P (eds) 1993. *Prospects for a common morality*. Princeton: Princeton University Press.
- Ploeger, A K 1989. *Diskurs: De plaaits van geloofservaringen binnen de rationele handelings-theorie van Jürgen Habermas*. 's-Gravenhage: Boekencentrum.
- Ritschl, D 1986a. *Konzepte*. München: Kaiser Verlag.
- 1986b. The regulatory function of implicit axioms in thought and action. *Interdisciplinary Science Reviews* 11/2, 136-141.
- 1988. *Zur Logik der Theologie*. München: Kaiser Verlag.
- Ritschl, D & Jones, H U 1976. *'Story' als Rohmaterial der Theologie*. München: Kaiser Verlag.
- Rorty, R 1993. Prospects for a common morality, in Outka, G & Reeder, J P (eds) 1993:254-278.
- Schmidt, S J 1992. *Gedächtnis*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schoberth, I 1992. *Erinnerung als Praxis des Glaubens*. München: Kaiser Verlag.
- Smit, D J 1975. Demokrasie en dialoog. M A-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch, Stellenbosch.

- Smit, D J 1990. Theology and the 'transformation of culture — Niebuhr revisited. *JTSA* 72, 9-23.
- Tutu, D 1991. Opening worship, in Alberts, L & Chikane, F (eds), *The Road to Rustenburg*, 19-26. Cape Town: Struik Christian Books.
- Van Niekerk, A 1992. Die Burger 19 Junie 1992.
- Warnock, M 1976. *Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- 1987. *Memory*. London: Faber & Faber.
- Woest, J 1988 Verstaan en handeling. M A-verhandeling, Universiteit van Stellenbosch, Stellenbosch.