

Kultuurkritiek en die Hervormde benadering tot teologiebeoefening: 'n Gestaltegewing en uitdaging¹

Johann Beukes

Navorsingsassosiaat: Hervormde Teologiese Kollege

Universiteit van Pretoria

Abstract

A critique of culture and the Hervormde approach to doing theology: A description and challenge

This article investigates the relation between a critique of culture and the theological approach which is detectable in the theological labour of the Nederduitsch Hervormde Kerk. This theological approach is being described with reference to the three main intellectual traditions that maintain this approach in an equivocal fashion, namely the ethical, confessional and dialectical traditions. After summarising the most prominent characteristics and claims of these traditions, the author proceeds to bring this approach in relation to aspects of contemporary critique of culture.

1. DIE HERVORMDE BENADERING

Die teologiese identiteit van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika is vanuit die aard daarvan nie eendimensioneel of monokonseptueel resumeerbaar nie. Reeds die naam “Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika” verraai 'n teologiese benadering wat, met betrekking tot die historiese oorsprong en uitspruite daarvan, meerduidig vertoon. Die teologiese benadering van die Hervormde Kerk is naamlik net soveel 'n intellektuele produk van die Wes-Europese universiteitswese as wat dit 'n sosio-institusionele produk van 'n

¹ Voordrag gelewer by die simposium, *350 Jaar Gereformeerde: Gestaltes en Uitdagings*, van die Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria (in samewerking met die Hervormde Teologiese Kollege en die Sentrum vir Verdere Teologiese Opleiding) en die Fakulteit Teologie, Universiteit van Potchefstroom, op 22 April 2002 in die Senaatsaal van die Universiteit van Pretoria.

Afrikakonteks is. Fenomenologies (dit wil sê, in terme van verskyning en selfaanbod) is hierdie teologiese benadering ten diepste Wes-Europees; ontologies (dit wil sê, in terme van plek, konteks en aanspraak) is hierdie teologiese benadering ten diepste van Afrika.

Vanuit die meervoud van invloede wat daarop ingewerk het, is dit bykans vanselfsprekend dat die Hervormde benadering nie van 'n monolitiese selfbegrip sal getuig nie. Die Hervormde benadering verteenwoordig eerder die multi-skakeling van 'n hibriede teologie, of, sou vriendeliker gesê kon word, 'n *mosaïek-teologie*². Die Hervormde benadering het naamlik met die stelselmatige formalisering³ van teologies-kerklike invloede en voorkeure sedert die stigting van die Fakulteit Teologie (A) aan die Universiteit van Pretoria in die tweede dekade van die twintigste eeu, blyke gegee van 'n intuïtiewe vermoë om uiteenlopende Wes-Europese teologiese tradisies ekwivokaal binne een diskoers op te neem en met mekaar in gesprek te hou. Hierdie tradisies slaan in besonder terug op bepaalde dialektiese-, etiese- en konfessionele gestaltes in die Wes-Europese teologieë van die laat-negentiende en vroeg-twintigste eeue, wat steeds in die teologiese werksaamhede van die Hervormde Kerk pertinent veelstemmig aan die orde gebring word. Die Hervormde benadering was juis vanweë hierdie mosaïekmatigheid of ekwivokaliteit nooit daarop uit om teoretiese en lobbyistiese skoolvorming aan te stig nie. Boonop is die Hervormde benadering nog heeltemal te jonk⁴ om sigself in 'n enkeltradisiebepaalde formule

² “Hervormde teologie” is daarom wesenlik 'n nonbegrip: die generiese begrip “teologie”, wat pretendeer om uitsluitend op 'n enkele teologiese spesieverband te fokus, doen die partikulariteit van die meervoud van gestaltes in hierdie benadering 'n onreg aan. Dit bly daarom verstandig om by die beskrywing van die Hervormde teologiese styl inklusiewe konsepte, soos “Hervormde idioom” (Boshoff 1992:4; kyk ook Koekemoer 1994:15) of, selfs in 'n mindere mate referensieel, *Hervormde benadering*, te gebruik. Vergelyk ook die voorbehoude van Oberholzer (1993), Koekemoer (1994), Breytenbach (1999:172), Dreyer (1998:290, 1999:262-263) en Van Aarde (1995b) ten opsigte van 'n eksklusiewe, monolitiese selfbegrip.

³ Hiermee word nie beweer dat die Hervormde benadering beperk kan word tot teologiese produktiwiteit in die twintigste eeu nie, maar wel dat die Hervormde benadering eers met die lokalisering daarvan in die plaaslike universiteitswese gesistematiseer kon word. As sodanig is die Hervormde benadering, in oorsprong sowel as in aanbod, onvoorstelbaar in afwesigheid van die idee van die universiteit.

⁴ Indien 'n verswygde premisse van die Hervormde benadering is dat dit binne die konteks van die plaaslike universiteitswese geformaliseer is, is dit 'n benadering wat maar kwalik 'n eeu oud is. Omdat dit in die Westerse institusiegeskiedenis maar net 'n oogwink verteenwoordig, sou beskeidenheid in die aansig en teenwoordigheid van veel ouer teologiese gestaltes vanpas wees.

te laat resumeer. Wanneer ek na die *Hervormde benadering* verwys, het ek daarom 'n teenmonolitiese, inklusiewe presentering van dialektiese-, etiese- en konfessionele gestaltes in gedagte. Dít maak uiteindelik 'n aantreklike soort teologie, 'n teologie wat vanuit huis 'n kritiese selfverstaan behoort voor te staan. Dít gee ook aanleiding tot 'n kerklike identiteit en etos wat enige finaliteit ten opsigte van die Hervormde Kerk se selfbegrip telkens uitstel.

2. Gestaltes in die Hervormde benadering

2.1 Die etiese gestalte

Van die drie teologiese gestaltes in vermeldde Hervormde mosaïek is die etiese gestalte waarskynlik die oudste, maar ook die mees omstrede⁵. Die Hervormde variant van die etiese teologie vestig in die oorspronge daarvan veral by die Nederlandse etici Valeton en Wildeboer, terwyl J A Loader beskou kan word as 'n prominente eietydse eksponent van die etiese tradisie in die Hervormde Kerk. As 'n sogenaamde “derde opsie” verteenwoordig die etiese teologie, as 'n by uitstek Nederlandse teologiese verskynsel van ietwat meer as 'n eeu gelede, 'n wending wat teologies afstand wou neem van beide die ortodoks-gereformeerde

⁵ Omstrede, omdat die etiese teologie slegs met bepaalde voorbehoude as 'n gestalte in die Hervormde benadering aangedui en aanvaar kan word: In die eerste plek is die etiese teologie 'n by uitstek historiese diskoers, gebed in die Nederlandse teologiese polemieë van die negentiende eeu. Tweedens is dit in die Hervormde Kerk self hoogstens deur B Gemser en A van Selms (moontlik ook deur J H J A Greyvenstein [kyk Van Eck 1999:41-42] en E S Mulder [kyk Breytenbach 1992:108]) van 'n voedingsbodem voorsien. Dit is met die waarskynlike uitsondering van die sistematiese teoloog Johan Buitendag ([vgl 1992] hoewel Buitendag ook as 'n gematigde konfessioneel beskryf kan word), derdens net Loader self wat hom doelgerig vir die bestendiging van die “derde opsie” in die Hervormde Kerk beywer het. Die vraag doem dan op in watter mate die etiese teologie as gestalte in die Hervormde benadering gestel kan word sonder om oorskot te word. Loader behoort krediet gegee te word vir die bykans eiehandige rehabilitering van 'n vervloë stroming in die Nederlandse teologie vir die Hervormde Kerk in die laaste drie dekades van die twintigste eeu (vgl bv Loader 1993; 1996). Maar die bestendiging van die etiese teologie in die Hervormde Kerk sêlf kom gefragmenteerd voor. Daar was nie werklik 'n aanduibare tradisiekontinuiteit in hierdie verband nie. 'n Mens staan daarom ietwat skepties teenoor die opvatting dat die etiese teologie ongenueanseerd of sonder meer as 'n gestalte in die Hervormde benadering verstaan behoort te word, sonder om te ontken dat die etiese invloed wel daar was. Hierby moet (teenoor Loader 1996:582-583) opgemerk word dat dit onwaarskynlik is dat die Hervormde resepsie van die dialektiese tradisie via die etiese invloed geskied het. Dialektiese teoloë in die Hervormde Kerk sou trouens saamstem dat dit 'n aanveggbare standpunt is. Die dialektiese tradisielyst se oorspronge behoort onafhanklik van die etiese tradisielyst hanteer te word en is eerder deur Schleiermacher, die vroeë eksistensialisme en die filosofiese hermeneutiek gefasiliteer (alhoewel sommige dialektiese teoloë, veral in die Barthiaanse tradisie, ook hiêrdie opvatting as aanvegbaar sou beskou, om redes wat spoedig duideliker sal blyk).

model (as “eerste opsie”) en die liberale of modernisitiese model (as “tweede opsie”), veral met betrekking tot waarheidsbeskouing (Loader 1996:573-576; 584 e v), wat op sy beurt Skrifverstaan en belydeniswaardering ten diepste affekteer. Die etiese teologie kom as sodanige “derde opsie” in die teologiese werkskring van die Hervormde Kerk tuis onder invloed van B Gemser (1890-1962) en A van Selms (1906-1984), terwyl as die prominentste Nederlandse eksponente Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en J H Gunning jr (1829-1905) aangedui kan word⁶. Etiese teologie verwys (volgens Loader [1987:48-49]) wesenlik na ’n “rigting” in die Nederlandse teologie wat vanaf ongeveer die middel van die 19e eeu identifiseerbaar was en aktief aan die teologiese debatvoering van daardie tyd deelgeneem het, stelselmatig *incognito* begin opereer het en vandag nog as prominent en betekenisvol in die werk van sommige Bybelwetenskaplikes beskou kan word.

“Eties” het bykans vanselfsprekend in hierdie konteks niks met sedelikheid of moraliteit te make nie, maar eerder met die wesenskenmerk (*éthos*) van waarheid, as sou die waarheid intrinsiek nie-verobjektiveerbaar en nie-rasionaliseerbaar wees en daarom nie in proposisies saamgevat en leerstellig “toegepas” kan word nie. Waarheid transendeer die konsepte en proposisies wat gebruik word in die poging om (die) waarheid te poneer. Waarheid word volgens die etiese teologie daarom eerder in teologies-gedeobjektiveerde ontmoeting gevind: dus, as ’n subjek-relasionele aangeleentheid voorgestel. Die waarheid kan ontmoet word, maar nie rasioneel deurvors word nie. Voorspelbare teologiese implikasies hiervan, wat ineens ook tipies Hervormde styloorwegings verteenwoordig, is dat geloof as lewenskwestie voorgestel word en nie as leerkwestie nie, ’n intense afkeer aan dogmatisme, die oortuiging dat geen konsep of voorstelling (insluitend die kerklike belydenis) die volle waarheid van God kan omvat nie, die neiging om eerder van God se self-openbaring as van “leer” te praat, die ongekomplimiteerde openheid om kritiese (Bybelse) teologie

⁶ Vgl Loader (1987:48-49). Afgesien van ’n proefskrif wat Loader in 1984 oor die etiese Ou-Testamentici in Nederland tussen 1870 en 1914 die lig laat sien het, het hy indringend oor die aansprake van die etiese teologie nagedink en gepubliseer (kyk Loader 1984; vgl 1987:48).

te bedryf en die neiging om tipies-modernistiese waarheidsbegrippe – wat gedring word deur proposisies – skerp af te wys. Etiese teologie werk dus uit en uit vanuit 'n kritiese houding teenoor 'n proposisionele⁷ waarheidsbegrip (Loader 1996:570, 577 e v), en daarvandaan, krities ten opsigte van die kultuur waaruit proposisies voortkom en daarheen terugkeer. Geloof is hiervolgens dus meer as die instemmende perpetuering van dogma, eerder 'n lewenshouding as wat dit 'n waarheidspretensie deur die “regte leer” wil verteenwoordig. Dit is nie bloot die herhaling van teologiese mantra wat geloof bevestig nie, maar die uitleef daarvan.

2.2 Die konfessionele gestalte

Die konfessionele tradisielyn deel dieselfde soort sisteemkritiek en verzet teen fundamentalisme en belydenisdwang as wat by die etiese teologie aangetref word⁸. Die aksent word sogenaamd *Bybels-Reformatories* egter duideliker, selfs ongekompromiteerd geplaas op Woordgebondenheid, 'n intelligente of minstens verantwoordbare tradisie-getrouheid en 'n ingesteldheid ten opsigte van die belydenisskrifte⁹ wat saamgevat kan word in Bart Oberholzer (1993:874) se stelling: “... vry maar nie bandeloos nie”. Hoewel daar in die Hervormde benadering soms verkies is om juis van die samevattende noemer *Bybels-*

⁷ Proposisies, na Loader (1996:581) se mening, is nodig, selfs “onontbeerlik”, maar sodanige proposisies mag nie verselfstandig word nie. Die waarheid kan ontmoet word, maar nie rationeel deurvors word nie.

⁸ D J C van Wyk (sr), wat as 'n tipiese eietydse eksponent van die konfessionele gestalte in die Hervormde benadering beskou kan word, gebruik in kritiese gesprek met die etiese teologie (Van Wyk 1998:250-260; vgl 1999a:121-122; 1999b:191) die geleentheid om die posisie van die konfessionele tradisielyn, veral soos wat dit in die Hervormde benadering onder invloed van die Nederlandse teoloog P J Hoedemaker gevestig is, insiggewend te bestendig. Hy doen dit ook in samehang (Van Wyk 1998:248; vgl 1990:510-511) met ander prominente Hervormde teoloë wat eietyd blyke van kritiese en soms getemperde waardering vir Hoedemaker en die konfessionele tradisielyn gegee het, waaronder A D Pont (1994:106), J P Oberholzer (1993:881; vgl 1994:33-34) en J H Koekemoer (1994:19).

⁹ Om konfessionele teologie sonder meer gelyk te stel aan ortodoksie, lewer bepaalde probleme op. Ek deel nietemin Van Aarde (1995b:58[7]) se voorbehoude rondom die uitruilbare gebruik van die uitdrukking “konfessionele teologie” met die predikatiewe byvoeglike naamwoord “konfessioneel”: Hervormde teoloë is almal in sekere sin “konfessioneel”, maar almal is nie “konfessionele teoloë” nie.

*Reformatories*¹⁰ (kyk Oberholzer 1993:880; vgl Van Zyl 1999a:24-25) gebruik te maak, is dit moontlik en na my mening selfs nodig om “Bybels-Reformatoriese teologie” onder die hoof van die konfessionele tradisielyn te plaas en pertinent as ’n konfessionele oorweging te hanteer¹¹. Die konfessionele gestalte in die Hervormde benadering was in die Hervormde teologiegeskiedenis altyd bestendigend, bykans as *katharsis* werksaam, in die sin dat die teologiese diskoers telkens terugrangeer is na die kerklike belydenis, asook in die sin dat die kritiese aandrag dat die Bybelse teks met erns geneem moet word, steeds in die lewe van die Hervormde Kerk bly resoneer.

2.3 Die dialektiese gestalte

Die *dialektiese* gestalte is by uitstek deur die godsdienstwetenskaplike H P Wolmarans, spesifiek in noue aansluiting by die dialektikus Emil Brunner, binne geledere van die Hervormde Kerk gevestig (vgl Pont 1994:107). Hierdie gestalte is later gesaghebbend deur Wolmarans se opvolger, F J van Zyl, in die Hervormde Kerk uitgedra en bestendig, maar dan weer in nouer aansluiting by

¹⁰ Ons arriveer hier by ’n tegniese, maar belangrike onderskeid, naamlik tussen die begrippe “Bybels-Reformatoriese teologie” en (sogenaamd) “Hervormde teologie”. Die hedendaagse inhoud van die begrip “Bybels-Reformatoriese teologie” moet as ’n (her)skepping van die meerderheid dosente aan die Fakulteit Teologie (A) aan die Universiteit van Pretoria gedurende die middel-sestigerjare beskou word, hoewel die begrip self al minstens sedert die veertigerjare in gebruik was. Prof A S Geysler, Hervormde hoogleraar in Nuwe-Testamentiese Wetenskap, is in 1961 aangekla van dwaalleer en na kerklike ondersoek oneerful uit die amp van predikant onthef. Geysler het hom egter op die hooggeregshof beroep en is kort daarna in die amp herstel. In 1967 het die steeds-onopgeloste konflik ’n hoogtepunt bereik toe Geysler (saam met C F Beyers Naude) ’n lastereis teen Prof A D Pont, Hervormde hoogleraar in Kerkgeskiedenis, ingestel het en dié saak in die hooggeregshof gewen het. Die onmiddellike effek hiervan was dat Geysler se aanklaers self die belydenisskrifte voortaan tot in die fynste besonderhede moes handhaaf. Dit het die (Bybels-Reformatoriese) teologiese inhoud en styl in die Hervormde Kerk vir minstens die volgende twee dekades bepaal. Ek is nie bewus van ’n eksponent vanuit die etiese en dialektiese tradisielyne in die Hervormde Kerk wat vandag voorkeur sou verleen aan die begrip “Bybels-Reformatories” nie. Daarteenoor sou by verre die meerderheid van die eksponente vanuit die konfessionele tradisie hulle die benaming laat welgeval.

¹¹ Die rede daarvoor is dat daar by die konfessionele tradisie, in die gedaante van ’n “Bybels-Reformatoriese teologie”, ’n duidelike aksent op Woordgebondenheid, Reformatoriese tradisiegetrouheid en ’n eksplisiete verbondenheid met die belydenisskrifte aanwesig is. Dit is daarom foutief om aan te neem dat die Bybels-Reformatoriese teologie ’n “vierde opsie” in die Hervormde benadering sou konstitueer (vgl J H van Wyk 2000: 475; D J C van Wyk sr 1998:247; vgl hierby Pont 1994:50 se gesaghebbende tipering van “Hervormde teologie” as deur en deur “konfessioneel”).

die dialektiese teologie van Karl Barth¹². Daar bestaan geen twyfel dat dié Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie tot vandag toe die wesenlike idioom van Hervormde teologisering in konvensionele sin uitmaak nie. Selfs teoloë wat na die konfessionele en etiese tradisielyne neig, sou dit toegee (kyk bv *Die Hervormer* 1 Oktober 1993:4; vgl Breytenbach 1999:175; Van Wyk 1999b:193). Met die dialektiese gestalte arriveer ons by die hartklop van die Hervormde benadering tot teologiebeoefening.

Die Barthiaanse dialektiese teologie vertrek vanuit die onherroeplike spanning tussen God en mens, tussen transendente en immanente, gekodeer met die geykte Barthiaanse verwysing na God as die “Gans Andere”. ’n Mens kan die diepste intensies van die Barthiaanse dialektiek nie begryp sonder om in ag te neem dat dit bewustelik in skerp polemieë wou tree met die negentiende eeuse en vroeg-twintigste eeuse teologie wat die rede en die openbaring, hoewel met uiteenlopende nuanses, met verwysing na ’n rasonele of “natuurlike” teologie, aan mekaar sou verbind nie. Volgens Barth kan die verskillende teologieë vanuit hierdie periode onder die noemer van antroposentriese teologie gebring word, waar nie God nie, maar die mens (met verwysing na die rede en die religieuse ervaring) sentraal gestel word. Barth (vgl 1981:157-168; 1963:133-144) het nie daarmee bedoel dat die geloof bewustelik verpand is vir ’n fiksering op die mens nie, maar dat daar eerder sprake is van ’n gekonfigureerde en daarom selfs gevaarliker onderneming binne kerk en teologie, naamlik van antroposentristiese religiositeit waarin tekort gedoen word aan die majesteit, glorie en heiligheid van God, ondanks die noem van Sy Naam; dat God hiermee bloot tot ’n middel vir die religieuse opbou en uitbou van die vroom mens gereduseer word. God se Andersheid word daarom deur Barth in die klassieke tweestuk van “genade” en “oordeel” ingetrek. Die kwalitatief oneindige

¹² Dit is belangrik om te benadruk dat H P Wolmarans die dialektiese teologie met aansluiting by *Brunner* in die Hervormde Kerk bekendgestel het. Karl Barth se bykans kenmerkende invloed in die Hervormde Kerk kan uitsluitlik beskou word as die regstreekse gevolg van F J van Zyl se latere, konsekwente aansluiting by die Barthiaanse tradisie. Vanaf die verskyning van sy proefskrif (vgl Van Zyl 1958:61ev), het Van Zyl hom onverpoosd beywer vir die bestendiging van Barth se denke in die Hervormde Kerk, maar dan, in skerp afgrensing teen Brunner. Die feit dat die Barthiaanse weergawe van die dialektiek betreklik gou daarna en sedertdien die gangbare idioom van teologisering in die Hervormde Kerk begin uitmaak het, dui op die omvangrykheid van Van Zyl se invloed op die denk- en ideëwêreld van die Hervormde Kerk.

onderskeid tussen God en mens word in verband gebring met 'n spanningsvolle bestaan as 'n bestaan onder God se gerig en genade. Die paradoks van “mens voor God” word hiervolgens dialekties of selfonderbrekend “hanteerbaar”. Hieruit volg ook die onverbiddelike Barthiaanse aksent op die openbaring alleen en, in logiese konsekwensie, sy afkeer aan die kulturele gekunsteldheid van die verskynsel “religie”. Hierdie aspek van die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie sny nou aan by die proposisieverset van die etiese teologie en die sisteemongemak van die konfessionele tradisiel, in die sin dat dit 'n wyse van teologisering wil wees waardeur erkenning gegee wil word aan die oortuiging dat daar nêrens 'n ten diepste waarheid bestaan wat omvat of uitgedruk kan word in 'n enkele stelling nie.

Samevattend, vanuit die gesteldheid van hierdie drie gestaltes, sou gesê kon word dat die Hervormde benadering tot teologiebeoefening gestempel word deur die klem op die vryspraak deur die geloof alleen met hoogstens 'n versigtig-genuanseerde, selfs kritiese aksent op dogma, die primaat van die inisiatief van God in-die-gebrokenheid-in en nie die inisiatief van die mens nie, eerbied vir die verwikkelde, spanningsvolle verhouding tussen God en mens en die handhawing van die belydenis as 'n bykans natuurlike lewensruimte vir die kerk, sonder om, weer eens, daarmee te vergly in konfessionalisme. Maar hierdie drie gestaltes kontekstualiseer ineens ook wat ek as die dringendste uitdaging vir die kerk in ons tyd beskou, naamlik om tot 'n kritiese (her)verstaan van sowel die kerk as die kultuur waarin die kerk juis kerk is, te kom.

3. DIE KERK AS AGENT VIR KULTUURKRITIEK: UITDAGINGS VIR ONS TYD

Indien dit dan so is dat die Hervormde benadering tot teologiebeoefening by uitstek deur die dialektiese teologie gestempel is, bestaan daar 'n onbeantwoorde kultuurkritiese vraag aangaande die soort dialektiek wat in die Hervormde benadering werksaam is. Deur hierdie vraag na die dialektiek as juis

'n kultuurkritiese uitdaging¹³ aan die orde te bring, word ook talle ander uitdagings waarvoor die Hervormde Kerk, maar ook ander plaaslike Reformatoriese tradisies te staan kom, op die tafel geplaas.

Die vraag is naamlik: Hoe is dit moontlik dat 'n teologie wat so sterk deur dialektiese opvattinge gevoed is, so volkome onkrities teenoor totalitêre bewegings in die kultuur kon staan? Daar is nouliks of geen sprake van 'n veronderstelde dialektiese spanning met die kultuur waarin die Hervormde Kerk die afgelope eeu gebed was. Daar is trouens veel eerder sprake van 'n onkritiese solidariteit met die kultuur waardeur die teologie in gebreke gebly het om die outentieke dialektiese impulse – naamlik selfonderbreking en selfkritiek - gestand te doen en veel eerder is daar alte dikwels aan die hand van politieke en kulturele misbruike van die hoogs partikuliere, genuanseerde en tipies-Hervormde konsep “volkskerk”¹⁴, aan die kultuur van die tyd gekonformeer. Die rede hiervoor kan onkunde ten opsigte van die partikulariteit van die volkskerkbegrip en 'n selektiewe, selfs bevooroordeelde resepsie van Barth se dialektiek in betreklik sonderlinge Afrika-omstandighede wees, maar 'n selfs waarskynliker rede is dat die soort dialektiek wat ons in die Hervormde

¹³ Soos Paul Tillich, is ook ek daarvan oortuig dat kultuurkritiese oorwegings ten grondslag lê van die belangrikste uitdagings waarvoor die kerk te staan gebring kan word in die era na die Tweede Wêreldoorlog, hoe daardie era ook al benoem word. Kultuurkritiek voed die teologiese en kerklike vraagstelling en ontmasker enige welvarende verhouding tussen kerk en kultuur as skynwelvaart. Kultuurkritiek verteenwoordig daarom meer as bloot 'n geleentheidsbelangstelling in die filosofie: in ons tyd het kultuurkritiek voorwaarde geword vir besinning oor die plek en rol van die kerk in die wêreld.

¹⁴ Juis vanuit die partikulariteitsgerigtheid van 'n bepaalde verskyning van die eietydse kultuurkritiek, in besonder vergestalt in die werk van Franse denkers soos Lyotard en Foucault, wil ek die tipies-Hervormde begrip “volkskerk”, steeds met waardering onderskryf. Indien “volkskerk” 'n konseptuele ruimte vir die verhouding tussen taal, historisering en die selfaktualisering van die kerk binne 'n bepaalde linguïstiese en historiese konteks wil waarborg, vergelyk dit gunstig met wat 'n denker soos Lyotard positief ten opsigte van die status en aansprake van die partikuliere betoog. Indien die begrip “volkskerk” egter 'n ruimte vir die bestending van 'n volksteologie en die opeising van God vir die realisering van volksideale wil waarborg en so juis opnuut 'n universalistiese aanbod word, stel dit die genuanseerde gebruik van die begrip in die verleentheid en moet dit afgewys word. Ongelukkig het hierdie neo-fascistiese misbruik van die volkskerk-begrip in die lewe van die Hervormde Kerk wel voorgekom, wat die genuanseerde gebruik van die outentieke volkskerkbegrip oneindig skade aangedoen het. Wat 'n natuurlike lewensruimte vir die kerk in 'n bepaalde konteks wou wees, ten opsigte van taal, gedeelde geskiedsbegrip en 'n waardering van die Wes-Europese kerkgeskiedenis, het op meer as een stadium in die onlangse geskiedenis ontaard in 'n pseudo-teologiese bestending van 'n politieke program. Dit kan vandag as 'n uitdaging vir die Hervormde Kerk as sodanig geformuleer word: om die volkskerkbegrip, met inbegrip van die eietydse intellektuele waardering van partikulariteit, te rehabiliteer van fascistiese misbruik en dit opnuut as 'n konseptuele ruimte te formuleer waar partikulariteit eerbiedig word.

benadering aantref, selfgenoegsaam dialekties was, of om dit sagter te stel, nie dialekties genoeg was nie. Omdat dit nie dialekties genoeg was nie, was dit nie selfkrities genoeg nie en is misbruike van die volkskerkbegrip óf verdra óf eenvoudig misgekyk.

Ek wil hier agiteer vir 'n meer radikale aanbod van dialektiek in die kerk en vanuit die kerk, naamlik 'n negatiewe of selfkritiese dialektiek, begrippe wat ek aan die Frankfurtse filosoof Theodor W Adorno ontleen. In die oorspronklike konteks beteken “dialektiek” natuurlik om deur die woord te vorder, om gesprek te voer, om midde woord en weerwoord, instemming en ontkenning, tussen “ja” en “nee”, progressie te bewerkstellig: “Wanneer iemand dialekties praat, praat hy met twee woorde, val hy homself in die rede, sy ja met 'n nee en sy nee met 'n ja” (Van Zyl 1993:6). Negatiewe dialektiek, en hier word die kaarte gesny, is egter juis sensitief daarvoor dat die dialektiese proses selektief kan opereer, bevooroordeeld met 'n epistemologiese agenda kan werk wat dikteer wanneer, waarom en hoe die ja met 'n nee onderbreek word en andersom. Negatiewe dialektiek sou die “ja” met 'n “nee” wou onderbreek en ook dáárvor dadelik weer “nee” sê – en nie “ja” nie. Ek meen dat die kerk hierdie soort selfkritiese dialektiek nodig het, nou meer as ooit tevore, as 'n waarborg dat die dialektiese onderneming werklik krities sal bly, krities teenoor sowel die kultuur as die kerk sêlf. 'n Negatiewe dialektiek, anders as sy Hegeliaanse voorganger, is skerp selfkrities, tweesnydend: dit sny na die Ander sowel as na die Self, dit sny weg na kultuur maar ook oombliklik terug na die kerk.

Die Hervormde Kerk, en hierin vestig myns insiens die belangrikste uitdaging vir hierdie kerk, sal hiervolgens skerper stelling teenoor sowel die kultuur as teenoor haarself moet inneem as waarvan die afgelope dekades blyke gegee is, sônder om enersyds in teologiese kultuuraskese of kultuurvyandigheid en andersyds in deernislose interne kritiek teen die kerk te verval. Die gebrek aan sowel kultuurkritiek as selfkritiek in die kerk het daartoe meegewerk dat die kerk se kritiese rol in die omlýning van sosiale geregtigheid die afgelope dekades plaaslik nie tot reg kon kom en terugskouend nie as konstruktief geag kan word nie. 'n Mens wil vertrou dat daar in die Hervormde Kerk - asook in die groter plaaslike Reformatoriese tradisie – sedert die tagtigerjare vordering gemaak is

met die verhouding tussen kerk en sosiale geregtigheid en dat die Hervormde Kerk intussen ruimte vir die sosiaal-kritiese stem kon vind. Dit is nie meer goed genoeg en eenvoudig genoeg om byvoorbeeld te beweer dat die sosiaal-kritiese stem die bestaan van God sonder meer aan die sosiale werklikheid gelykgestel of dat die bestaan van God objektief bo subjektiewe of mensgekonstrueerde ordes uitstyg nie (vgl die Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, Oktober-Desember 1982, Vol III: 319ev).

Dit verheug my egter om te kan beweer dat die Hervormde Kerk hierdie insig reeds begin internaliseer het:

Vanweë die natuurlike aantrekkingskrag tussen gemeenskap, kultuurgroep of volk, enersyds, en godsdiens of kerk, andersyds, hou betrokkenheid by die volkseie of volksidentiteit risikos vir die kerk in wat nie ligtelik opgeneem kan word nie. Klanke van volksteologie wat kort-kort gehoor word en waarvan daar in elk geval talryke voorbeelde in die geskiedenis van die Afrikaner is, is waarskuwings dat dit nie 'n ydele vrees is nie ... Moet die Nederduitsch Hervormde Kerk verantwoordelikheid aanvaar vir die instandhouding van volksidentiteit, byvoorbeeld deur bepaalde ideale te sakraliseer en te legitimeer? Dit kan nie. Deur so 'n optrede verlaat die (Hervormde) Kerk sigself sonder remme op die gevaarlike weg van burgerlike godsdiens ...

(Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1998:20-21)

Hierdie is nuwe, verassend kultuurgereserveerde klanke. Tot enkele jare gelede sou dit ondenkbaar gewees het dat die Hervormde Kerk so uitgesproke 'n gebrek aan kultuursolidariteit vertoon. Die Hervormde Kerk het kennelik geleer uit die gebrek aan kultuurkritiek die afgelope dekades. Maar die Hervormde Kerk kan selfs nog meer krities wees oor die aansprake van verryking deur kulturele programme, veral politieke of sosio-ekonomiese programme. Dit stel 'n besondere uitdaging aan die kerk: om nie weer te konformeer aan die heersende kultuur of kulturele program nie. Ek vra my af of daar nie reeds weer in hierdie slaggetrap is nie. Onder die dekmantel van verdraagsaamheid word steeds, soos in die verlede, brutaliteite in hierdie land met stilswye verdra wat in geen beskaafde kultuur andersins geduld sou word nie. Waarom is die kerk, en hierby

sluit ek ietwat voorbarig alle plaaslike kerke in die breër Reformatoriese tradisie in, so klaarblyklik apaties hieroor? So stil, so klaarblyklik onaangeraak? Die plaaslike kerk- en sekulêre geskiedenis oordeel reeds bitter kras oor die kultuurkritiese onvermoë van die kerk. Hoe lyk die volgende kultuurkritiese hoofstuk in die lewe van die kerk?

Miskien sou Gereformeerdes verkies om te praat van profetiese opdrag, of hulle beroep op die Calvinistiese Venn-diagram wat kerk en kultuur met mekaar laat oorvleuel. Hoe dit ook al sy: *kultuurkritiek voor kulturele takt*. So taktvol was die kerk die afgelope dekades in die besonder ten opsigte van 'n kultuur wat as objektief aanneemlik vir die kerk ervaar is, dat kritiek feitelik volkome in die slag gebly het. Dit moet omgeswaai word. Die enkele grootste uitdaging waarvoor die kerk in ons tyd te staan gekom het, is, om dit nou weer te sê, om 'n geloofwaardige agent vir kultuurkritiek te word en te wees. Om op 'n *ad hoc* basis in die kerklike mondstukke en met beskrywingspunte op rings- en sinodale vergaderings op sosiale brandpunte te reageer, is nie goed genoeg nie. Daar moet 'n kultuur van kultuurkritiek in die kerk werksaam wees. Tipies-dialekties begin hierdie kritiese oefening telkens in die kerk self. Indien dit nie in die kerk self begin nie, sal dit spoedig as 'n reaksionêre, selfverskansende bedryf ontmasker word.

Waarteen, afgesien van openlike totalitêre bewegings in die kultuur, moet die kerk so kultuurkrities standpunt inneem? Eerstens, teen gelatenheid oor en konformering aan die eietydse kultuur, of dit nou as laat-modern of as post-modern benoem word. En daaruitvoortspruitend, talle opeenvolgende oorwegings: 'n kritiek van die voortgaande rasionalisering van die leefwêreld; 'n kritiek van globalisering en universalisering, ten koste van partikulariteit en identiteit, wat waarskynlik die dwingendste intellektuele, ekonomiese en politieke vraagstuk van ons tyd is; 'n kritiek van die hedonistiese kitskultuur wat elke funksie van die sosiale bestaan reeds deurtrek het; 'n kritiek van materialisme en kommoditeitsfetishisme, waar objekte die status van subjekte verkry en subjekte "objektief" getaks word; 'n kritiek van die inklusiwistiese verdraagsaamheidskultuur waar niks skynbaar meer buite orde is nie; 'n kritiek van die dun moraal

wat hierdie verdraagsaamheidskultuur in stand hou; 'n kritiek van die laat-kapitalistiese vervreemding deur arbeid en die fetisering van arbeidsprodukte; 'n onpatroniserende kritiek van die ondeernisvolle, selfs onverantwoordelike blootstelling van die kerk én die samelewing aan die resultate van sogenaamde wetenskaplik-historiese ondersoeke en spekulatiewe rekonstruksies, waarby nóg die kerk nóg die wetenskap self baat; 'n kritiek van die *kulturele* afswakking van die belydenis wat op geen ander platform staan nie as die modernistiese tipering van die religie as iets antikwaries wat liefs agterweë gelaat moet word; 'n kritiek van konsumerisme, wat reeds 'n diep merk gelaat het op die psige van die kerk, waarvolgens kerke gedegradeer word tot supermarkte vir spirituele genoegdoening; 'n kritiek van die moderne aksioom van vooruitgang deur rasionaliteit, wetenskap en tegnologie; 'n kritiek van die hiper-individualisme wat ons tyd kenmerk, asof die gebedheid of kontekstualiteit van die individu geen betekenis meer dra nie, maar terselfdertyd, 'n kritiek van die primaat van massakultuur en massaverbruik, asof individualiteit geen betekenis meer dra nie.

Maar gebalanseerde kritiek is nie net afwysend of afgrensend nie; kultuurkritiek kan ook die betekenisvolle impulse wat wel in die kultuur opgesluit lê, affirmeer: juis in die post-moderne tyd is daar bepaalde winspunte vir die kerk en teologie opgesluit waarby nie verbygegaan moet word nie. Die belangrikste hiervan is die volvoering van die Kantiaanse projek, of, die bedenklikstelling van die soort rasionaliteit wat gangbaar was in die moderne tyd en wat onmeetlike skade in die kerk en teologie aangerig het, naamlik instrumentele rasionaliteit, op grond waarvan dit wat nie rasioneel verantwoordbaar was nie, as onwaar of onwerklik getipeer is. In die plek daarvan het 'n verruimde opvatting van rasionaliteit na vore getree wat ook aan die geloof 'n regmatige plek toeken as 'n geldige rasionaliteitstipe wat nie in konflik met ander rasionaliteitstipes hoef te staan nie. Ons eietydse kultuur ontwikkel toenemend insig in die feit dat daar werklikheidsaspekte is wat buite episte-mologiese sisteme en teoretiese redelikheid staan; dat daar regmatige bestaan toegeken kan word aan dit wat nie geken kan word nie, dit wat nie teoreties geartikuleer kan word nie, ervarings wat die denke se identifiserende handeling telkens ontsnap, ervarings wat moeilik indien enigsins gedokumenteer kan word. Die eietydse nadruk op die disposisie van

sosiaal-gemarginaliseerdes; die bestending van die verhouding tussen diversiteit en partikulariteit; die verwerping van totaliserende teorieë en die manifestering van gelokaliseerde en kontingente teorieë wat nie poog om universele antwoorde op partikuliere vraagstukke te bied nie (of, die nadruk op kontekstualiteit); die eietydse vertrouwe en investering in mikro-politieke kwessies, waaronder eko-politiek; die klem op die navigasie van inligting en die vloeibare hantering van inligting vir onmiddellike toepassing, en daarmee saam, die internet-kultuur waarvan die belofterykheid vir die kerk nog nie naastenby ontgin is nie; is alles winspunte vanuit die eietydse kultuur, wat produktief en heilsaam in die lewe van die kerk tot uitdrukking gebring kan word.

Binne sodanige kultuurkritiese omgewing sou die Hervormde Kerk, saam met haar susterskerke, die klem sonder twyfel steeds op die prinsipiële handeling van die kerk wou lê, naamlik om te preek en die sakramente te bedien, en andersyds op praktiese en institusionele aangeleenthede wou fokus, onder meer ekumenisiteit, die hantering van interne kerklike diversiteit, die intergodsdienstige gesprek, aanvullende of aanpassende bedieningstrukture na gelang van behoefte en konteks, die fasilitering van die gesprek tussen kerk en teologie, sodat die verhouding tussen kerk en teologie van minder onrus sou spreek as wat tans die geval is, en so meer. Ek wil die waarde van hierdie en soortgelyke institusionele fokuspunte glad nie betwis nie, dit is inderdaad belangrike sake. Tog is dit my blywende aanvoeling dat 'n waardering van die Reformatoriese erfenis oor die afgelope 350 jaar vanuit kultuurkritiese perspektief vertrek moet neem, ter wille van 'n aktuele kerkbegrip, maar ook, as ek dit mag sê, ter wille van die kultuur self.

Literatuurlys

- Barth, K 1963. *Evangelical theology: An introduction*. Grand Rapids: W B Eerdmans.
- Barth, K 1981. *The Christian life: Church dogmatics IV, 4*. Grand Rapids: W B Eerdmans.
- Boshoff, P B 1992. 'n Kenmerkend Hervormde teologie. *Die Hervormer* 1 November 1992, bl 4.

- Breytenbach, A P B 1992. Egge Simon Mulder, hoogleraar 1956-1970. *HTS* 48, 101-112.
- Breytenbach, A P B 1999. Ontwikkelings en verskuiwings in ons teologie, in Van Wyk D J C (ed), *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 171-182. Pretoria: Sentik.
- Buitendag, J 1990. Die paradigmas van "Kerk en wêreld 2000". *HTS* 46, 690-707.
- Buitendag, J 1992. Die etos van die Nederduitsch Hervormde Kerk. Memorandum in die *Handelinge van die TKK*. Argief van die Nederduitsch Hervormde Kerk: Pretoria.
- Dreyer, T F J 1994. Postmoderniteit: 'n Opwindende risiko. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, bl 5.
- Dreyer, T F J 1998. Spiritualiteit, identiteit en die etos van die Nederduitsch Hervormde Kerk. *HTS* 54, 289-314.
- Dreyer, T F J 1999. Hervormde etos en die roep om spiritualiteit, in Van Wyk D J C (ed), *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 255-269. Pretoria: Sentik.
- Koekemoer, J H 1994. Die idioom van die Nederduitsch Hervormde Kerk – 'n Teologiese vraag. *HTS* 50, 14-26.
- Loader, J A 1984. Die etiese Ou-Testamentici in Nederland tussen 1870 en 1914. DTh Proefskrif, Universiteit van Suid-Afrika.
- Loader, J A 1987. "Tertium datur": Oor die etiese waarheidsbegrip. *HTS* 43, 47-57.
- Loader, J A 1993. Ek staan by Kerk se belydenis. *Die Hervormer* 86(6), bl 3, 6.
- Loader, J A 1996. 'n Hervormde tradisie as heelmiddel. *HTS* 52, 566-589.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1982. Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering (Oktober-Desember 1982: Vol III: 319 ev). Pretoria: Argief van die Nederduitsch Hervormde Kerk.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1998. *Besluitbundel van die 65e Algemene Kerkvergadering*. Pretoria: Argief van die Nederduitsch Hervormde Kerk.
- Oberholzer, J P 1993. Die teologiese eie-aardigheid van die Nederduitsch Hervormde Kerk: Vrae en nuanses. *HTS* 49, 870-886.
- Oberholzer, J P 1994. Tendense in teologiese opleiding: Die pad vorentoe. *HTS* 50, 27-38.
- Pont, A D 1994. Historiese perspektiewe op die kerklik-teologiese opleiding van die Nederduitsch Hervormde Kerk aan die Universiteit van Pretoria. *HTS* 50, 95-110.

- Van Aarde, A G 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n Paradigmatiese verskuiwing middelmatige aard. *HTS* 51, 13-38.
- Van Aarde, A G 1995b. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: Gedagtes oor die kontekstualisering van die dialektiese teologie in 'n plurale samelewing. *HTS* 51, 39-64.
- Van Aarde, A G 1999a. Wat is waarheid? 'n Teologiese antwoord van 'n Bybelwetenskaplike, in Van Wyk D J C (ed), *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 11-27. Pretoria: Sentik.
- Van Aarde, A G 1999b. Dekonstruksie van dogma: 'n Eietydse ondersoek na die spore van die leer van die twee nature van Jesus. *HTS* 55, 437-470.
- Van Eck, E 1999. Nuwe-Testamentiese eksegeese en teologie. *20ste eeu Hervormde Teologie*, 40-48. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.
- Van Wyk, D J C (sr) 1990. P J Hoedemaker: "Wat ék bedoel, is die behoud van die kerk". *HTS* 46, 497-512.
- Van Wyk, D J C (sr) 1998. Wortels en agtergronde van Hervormde teologie en kerkwees in Suid-Afrika. *HTS* 54, 245-263.
- Van Wyk, D J C (sr) 1999a. Die ander opsie: Kohlbrugge – Hoedemaker – Barth. *HTS* 55, 120-151.
- Van Wyk, D J C (sr) 1999b. Hervormde Kerk, teologie en lewe: Aksente en nuanses. *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 183-198. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.
- Van Wyk, J H 2000. Quid est Veritas? Augustinus oor waarheid en leuen – en latere ontwikkelings. *HTS* 56, 456-591.
- Van Zyl, F J 1958. Die *Analogia Entis*: 'n Godsdienstfilosofiese ondersoek. DD Proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Van Zyl, F J 1993. Dialektiese teologie. *Die Hervormer* 1 Oktober 1993, bl 5, 6.
- Van Zyl, F J 1994. Dit gaan om redding, nie om hulp nie. *Die Hervormer* 1 Julie 1994, bl 5.
- Van Zyl, F J 1999a. Kerklike verkondiging in dialekties-teologiese perspektief. *HTS* 55, 22-47.
- Van Zyl, F J 1999b. Aktualiteit en neerslag van Karl Barth se versoeningsleer in ons teologie, in Van Wyk D J C (ed), *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 406-419. Pretoria: Sentik.