

GODSDIENS EN CHRISTELIKE TEOLOGIE IN DIE SKADU VAN MENSLIKE OUTONOMIE: WETENSKAPSFILOSOFIESE VERKENNINGE

W J Richards^{1,2}

ABSTRACT

RELIGION AND CHRISTIAN THEOLOGY IN THE SHADOW OF HUMAN AUTONOMY: EXPLORATIONS IN THE CONTEXT OF PHILOSOPHY OF SCIENCE

The phenomenon of religion was often regarded in “scientific” religious studies as something of which the essence and origin was purely human. Psychologists and sociologists of religion *inter alia* often thought they could fully explain religion in pure human and scientific terms. Later on even historians and phenomenologists of religion etc became convinced (on similar immanentistic grounds) that there was more to it, and that other disciplines such as philosophy and theology were needed in the last resort to come closer to an explanation by introducing transcendental evidence and views. Religion, they were convinced, could not be explained in terms of evidence derived from mere facts or disciplines operating on purely empirical levels within a one-dimensional world.

Christianity, more particularly since modern times (dating from the 19th century especially), had to face up to rather extreme rationalistic views, more especially after the time of Barth. Sections 4 and 5 of this article deal with these trends as well as the opposition offered by theologians coming e g from the Reformational tradition. Much solid work has been done in which attention has been paid to the detrimental influence exerted by the spirit of the times, however often without giving any suggestions regarding possible approaches to present day cultural trends. Untouched remained also the questions how to harness culture as such, how to use philosophy and science in the service of reformation and for the solution of practical problems outside the immediate scope of the church as such, while at the same time, even if only indirectly, supporting the aims of the Church. Science and culture can hardly be left uncovered to be instruments (powerful ones) in the hands of secularisation alone.

1 Prof W J Richards, Oud-vice-rector, Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein.

2 Erkenning: 'n Hartlike woord van dank gaan aan Prof Johan Visagie, hoof van die Departement Wysbegeerte (UV), wat sy kritiese oog oor hierdie artikel laat gaan het.

In the last section an effort is made to show how Reformed philosophy (preliminary as it may be, yet starting, as it does, from the same belief in God) tries to counter undesirable and detrimental trends in culture, while at the same time stimulating those which can honour God through service in His Kingdom. Hopefully the ideals cherished by the church will also benefit from such efforts in a wider field.

1. INLEIDING

Godsdiens se bestaan deur die eeue was so dikwels as't ware afhanklik van die grasia van die mens! Dit moes diensbaar wees. 'n Sekere beskeidenheid is al vroeg daarvan verwag. Selfs twyfel en skeptisisme duik reeds vroeg op (Veen 1994:81-93)³; Adam en Eva stel net die oer-voorbeeld. Meer sou volg: die rede het telkens die godsdiens en mite deur sekularisasie bedreig (Troost 1994:2-16). Selfs die onderliggende religie het die druk aan die lyf gevoel.

In die moderne tyd met Christendom en al is sake tans nie wesenlik anders nie; die godsdiens bly op sy minste tweeslagtig. Du Rand wys op die een kant, nl 'n misterieuse ontsag, 'n moeilik definieerbare verpligting teenoor 'n hoër mag wat gevoel word (1976:115). Omdat dit vaag bly (en die Godsopvatting openbaar juis veel van die aard en posisie daarvan (Ibid:9)), kan die mens self in so 'n geval daarmee redelik na goeddunke handel en die lastigheidselement probeer beperk. Dus, hoe vaer hoe beter en hoe meer moes die godsdiens hom aanpas. Dit is dus 'n tweede kant van

3 Hoe lyk die wysgerige agtergrond en die voortgang daarvan in terme van mens en wêreldbeeld en die ruimte vir religie en godsdiens? Vir die Sofiste moes Plato se metafisiese wêreld verdwyn. Net een "wêreld" (werklikheid) bly oor en dié is nou werklik, maar nie toeganklik vir die mens se denke nie. Hoewel hulle die illusie van Plato se "hoëre" wêreld meen te deursien, bly hulle vol twyfel, ook oor die moontlikheid om hierdie wêreld te deurgrond (Veen 1994:83). Die skeptici het hierdie kritiese benadering verder geradikaliseer (Ibid:85). Nietzsche sou in die negentiende eeu 'n opperste voorbeeld hiervan word. Ewe opmerklik is die klem op die vryheid wat na bewering hierdeur verseker is (Ibid:83). Plato se dwang van buite (die "grote draak van die moraal") het nou plek gemaak vir pure spontaneïteit en spel waarin die mens nie op iets anders maar alleen op homself gerig is. Waardes en godsdiens moes nou hiervolgens herwaardeer en aangepas word (Ibid:76). Gaandeweg word die mens gesien as niks meer as wat hy doen en weet nie (sy bestaan in hierdie wêreld); hy dra nie meer die kentekens van 'n hoër wêreld nie: denke, gees (ewigheid en goddelikheid) en identiteit sou voortaan plek maak vir taal, liggaam en verskil (Ibid:27), so tipies van die postmodernisme van ons dag! Die "groot verhale" (ook gods-

godsdien se tweeslagtige posisie. 'n Vergelyking met die posisie van 'n moderne pa is dalk nie onvanpas nie! Hy is maar net in die agtergrond en moet min verwag; dit gaan nie regtig om hom nie, en as die Christelike God dan sy eer vooropstel,⁴ dan bring dit nie net kritiek nie, maar inderdaad verset. Nee, die godsdiens in sy georganiseerde vorm (kerk ens) moet primêr diensbaar word aan die samelewing (humaniteit). 'n Meer eietydse voorbeeld verskaf Ben Engelbrecht (Hervormd). Hy behandel die Marxisme–Leninisme se aanval op die Christendom om daarna aan te toon hoe die “Social Gospel” die byna gedienslike reaksie van die “kerk” was in terme waarvan die kerk juis diensbaar wou word aan die humaniteit, en dan juis primêr op etiese, praktiese, horisontale vlak (1967:37). Hiermee word nie ontken dat dit vir God (en die kerk) ook om die wêreld gaan nie.

Uiteraard kan die transendente karakter (cf *infra*) van die Christendom hierin hoogstens 'n “*incognito*” bestaan voer, en van gesag was daar geen sprake nie. Die Christendom moes sy posisie in immanente dienskategorieë aanvaar, 'n bestaan by die grasia van die mens. Vir die almag van God, Sy majesteit en eer is daar nie plek nie. Hierdie wêreld is immers waarom dit

diens) sou gaandeweg verdwyn (Ibid:42). In die plek hiervan kom 'n eindelose openheid vir die toevallige. Die menslike subjek oorstyg ook nie meer die verhoudinge waarin hy leef nie, nee hy word nou die produkte van die immanente toevallighede (Ibid:42-43), en les bes, hy word nou deel van die bloot verganklike en eindige (Ibid:38-39). Ook die filosofie verloor sy wesenlike taak om maar net oor te gaan in “'n praktiese houding sonder teoretiese fondament” (Veen 1994:43). Net so sou ons later 'n godsdiens sonder God teenkom, die eerste maal by Van Buren (Durand 1976:113). Op aspekte van hierdie beknopte skets in die wending in die Westerse denke, sal ek meermale terugkom. So is die verre agtergronde van die “Social Gospel” (Engelbrecht 1967:32-40) hierin te bespeur. In die sg Nuwe Teologie tref ons die een-dimensionele wêreld voluit aan. Hierdie skeptisisme verdring nie alles nie, maar bly 'n gedugte faktor; dit het in die twintigste eeu enorme veld gewen teen die klem op denke, gees (oneindigheid) en identiteit, die kenmerke sedert Descartes (17de eeu).

4 “In die eer van God gaan dit om die grondliggende feit dat God as God erken wil word” (Durand 1976:79). Tans kan ons die Godsbeeld belig vanuit metafore (soos Vader) wat die etiese dimensie teenoor die juridiese aksent (afkomstig van die koning-metafoer) plaas om die twee kante in ewewig te hou. Dié reaksie is in die kontemporêre teologie selfs oordryf. Daarmee verdwyn die begrip eer egter nie. Volgens metafoer-logika beoefen beide Vader én Koning liefde en reg, en kom albei rolle eer toe (J Visagie).

gaan, oor die mens in besonder. Dit is tog die enigste, word gesê (Engelbrecht 1967:45).

Maar nie alle vertakkinge kan rus vind in 'n puur immanentistiese oriëntasie nie. Daaroor wil hierdie artikel primêr handel, en dan uiteindelik meer bepaald vanuit 'n wetenskapsfilosofiese hoek. Na die sestigerjare van die vorige eeu is daar in dié dissipline veel kritiese arbeid ten opsigte van onder andere die empiriese positivisme en die rasionalisme verrig, sodat weerstand teen sommige bedreiginge hierbo genoem (immanentisme en verbandhoudend, reduksionisme) weer moontlik word.

2. PROBLEEMSTELLING

2.1 Breër problematiek

Primêr moet ek laat blyk wat ek nie onderneem in hierdie byna oewerloos breë onderwerp nie. Godsdien en besinning daarvoor kom van ver (Van Baaren 1960:12) en gaandeweg het 'n verskeidenheid dissiplines hulle ook oor godsdien uitgelaat (Van der Walt 1997:40-41), en die metodes wat ter sprake gekom het, is ewe veelvuldig — en beperk in vermoë, maar nie sonder geldige deelsinsigte nie (Van der Walt 1997:35). Die vraag is of godsdien hiervolgens bloot iets beperk mensliks is, alternatiewelik bloot iets binnewêrelds, hetsy as blote onderdeel of as begronding (vgl Van der Walt 1997; Bleeker 1965). 'n Voorbeeld van laasgenoemde vind 'n mens juis ook in die sg Nuwe Teologie (vgl Engelbrecht 1967:43). Uiteraard skep die veelheid godsdienste as sodanig probleme wat om terloopse aandag vra. Origens is dié probleem vandag juis volop aan die orde (Van Niekerk 1998).

2.2 TOEGESPITSTE PROBLEEMSTELLING

2.2.1 Het die Christendom vrede met die bevindinge van bg, dws met dié resultate van die sekulêre (geestes-)wetenskappe, of word aanvulling, verdieping en regstellinge nodig geag?

2.2.2 'n Krisis ontstaan toe in die geledere van die Christendom self: van dié word toe verwag om hom te voeg na puur binnewêreldse eise van verstaanbaarheid en om verregaande reduksies binne 'n geslote wêreldbeeld te aanvaar. Die vraag is wat dit behels, veral in wetenskapsfilosofiese perspektief. Die sg Nuwe Teologie moet kortliks die revue passeer vanuit dié perspektief.

2.2.3 Die reaksies hierop is van belang, en behels onder andere 'n blik op die verhouding tussen godsdien/teologie en kultuur (cf Bleeker 1965).

Albei komponente o a ook die konsep openbaring is in die gedrang (Durand 1976, ea).

2.2.4 Kan hierdie tydsgees en die “Nuwe Teologie” se aanvaardende verhouding daarteenoor effektief te woord gestaan word as slegs die teologie op alle vrae moet antwoord? Is hier nie inderdaad sprake van “de gevare van de Geestelijke ontwapening der Christenheid op het gebied van de wetenschap” (Dooyeweerd; vgl Heyns 1969:7)? Kan ’n antwoord vanuit ’n Christelike werklikheidsopvatting (kosmologie) en wetenskapsbeoefening nie ’n bydrae lewer in ’n positiewe beïnvloeding van ’n sekulariserende tydsgees nie? Is dit nie nodig om religie, synde omvattender as godsdiens/teologie, maar ondersteunend daartoe, in te voer nie? (Van der Walt 1997:123 ev). Die invloede van ’n veelheid lewens- en wêreldbeskouings is andersins miskien nie goed te ontdek en te onderskei nie (Ibid:22, 68, 139 ev). Bowendien, ’n Christelike godsdiensfilosofie leun ook by ’n Christelike lewensvisie aan (Ibid:68). So ’n benadering het natuurlik, net soos die Christelike openbaringsbegrip (Durand 1976:40, 46, 86 ens), sy eie probleme ivm die verhouding tussen God en wêreld (Praamsma 2000), meer bepaald die verhouding tussen skeping en verlossing (Van Egmond en Van der Kooi 1994; Spykman 1994). En wat van die onvermydelike pluralisme?

2.2.5 Die probleem van relevansie behoort eintlik afrondend krities ter sprake kom.

3. NIE-TEOLOGIESE WETENSKAPPE OOR GODSDIENS

Die deelsinsigte van dié dissiplines is reeds genoem; dit geld veral as sulke pogings (Van der Walt 1997:40-41, 35, 62) nie op reduksionistiese wyse pretendeer om elk op sy eie die volle verklaring te bied nie. Wanneer dit wel gebeur, eindig die pogings meestal in ’n wegverklaring van die godsdiens (Bleeker 1965:66, 77). Dié poging haal gewoonlik eers die verdere probleem van die oorsprong van godsdiens by, en dan meestal met die bedoeling om aan te toon dat godsdiens sy oorsprong êrens in nie-religieuse faktore gevind het.

In the latter case there was usually a strong desire to derive from this discovery the proof that religion could be fully explained, psychologically and anthropologically and was therefore a phenomenon that ought to disappear automatically in enlightened times (Ibid:66).

Evans-Pritchard herinner dan inderdaad ook daaraan dat godsdienswetenskaplikes dikwels “ateïste” is (1965). Wat in die eerste plek ontbreek,

is 'n poging tot integrering van al die pogings. Die godsdiensfilosofie word dan nodig (Van der Walt 1997:37, 41, 60). "Religion is broader ... than any function" (Ibid:62). As 'n godsdienshistorikus en fenomenoloog van naam ons verseker, "religion is *sui generis* and cannot be explained by non-religious factors" (Bleeker 1965:77), dan begryp ek as Van der Walt om meer as geloofsredes byvoeg "religion lies deeper than any function" (1997:62).⁵

Wat vir my meer wetenskapsgerigte doel van groter direkte belang is, is die vraag hoe ver sulke dissiplines ons kan bring as dit nie negatief/ideologies oorheers word nie, en nie probeer om God vanuit 'n immanente perspektief as't ware vas te keer en as nie tersaaklik en totaal irrelevant te verklaar nie. Die analitiese filosofie, beaam deur Ayer, toe van Oxford, het op voetspoor van Wittgenstein, gesê godsdienslike taal oor 'n transendente God is sinloos (Durand 1976:110). Dié is met die metafisiese en mitologiese gelykgestel.⁶ God is hiervolgens as't ware agv immanente vrae in 'n immanentistiese hoek vasgekeer!

'n Gesaghebbende godsdienshistorikus en 'n godsdiens-fenomenoloog soos Bleeker meen selfs dat sy vakke tog vanuit die immanente vlak bg negatiwiteit wat uit ander dissiplines (bv psigologie en antropologie) voortkom, kan teenspreek. Om saam te vat, "religion is a universal phenomenon": *homo sapiens* het, hetsy as gemeenskappe, hetsy individueel, bomenslike magte aanbid (Ibid:65). Oral (ook in "savage religion, something which is not so much thought out as danced out" (Marett)) is, (hoewel soos in hierdie geval, erg vermom) "the fear of the Holy" te onderskei.⁷ "Hence

5 Ons kom in hierdie artikel later juis gedugte pogings teë wat godsdiens puur binnewêrelds wil verklaar (cf Engelbrecht 1967:45 e a — cf infra)

6 Engelbrecht, wat ook wysgerig goed onderlê is, betwis dit dat die Protestantse Godsopvatting van die metafisika afhanklik sou wees:

Is in die egte Protestantisme teologie God ooit as die "Metafisiese" gesien en is die "geloof" ooit so opgevat dat namate die wetenskap en filosofie uitgebrei die terrein van die geloof al kleiner en kleiner word en uiteindelik verdwyn? (1967:47).

Kulturele en filosofiese invloede op die teologie is wel aan te toon, maar daarmee word godsdiens en teologie nog nie tot 'n blote immanentistiese gegewe gereduseer nie. Die vorm verdwerg nie die inhoud nie.

7 Rudolf Otto se epogmakende werk uit 1917 gee die bekendste uitdrukking (wel irrationalisties) aan "die Heilige" wat sowel verskrik as aantrek en boeties (wat so dikwels religie vervang) verhewe is as aanduiding van 'n eie kategorie vir en kenmerk van die religieuse (*sui generis*) — vgl Van Baaren 1960:13;

religious belief is inherent in human nature” (Ibid). Godsdiens ontstaan selfs spontaan in sg ateïstiese gemeenskappe. Voorts meen hy dus dat die oorsprong van godsdiens nie na te spoor is nie — dit is eenvoudig nie uit iets anders af te lei nie (Ibid:66, 77). Daar is meer, maar dit gaan nie nou *per se* daaroor nie. Die vraag is nou eerder: hoe moet die vakbeoefening wel geskied, en hoever bring dit ’n mens in die soektog?

Bleeker vra onbevooroordeeldheid, en dis by hom minder verdag omdat hy nie alles van dié vakke verwag nie, nie soos byvoorbeeld die taalanaliti-ci nie. Verhelderend voeg hy die noodsaak van integrasie van kennis by.⁸ Origens herinner Bleeker (soos van Baaren 1960:5) dat in hierdie vakke van hom “judgements and choices are out of place” (1965:89). Van Baaren (1960:5) laat dié oordele aan godsdiensfilosofie en aan teologie oor. Bleeker, wat vroeër al (Ibid:xii) gewaarsku het dat hy, weliswaar na baie jare van studie, ook vrae, soos dié keuses, sal aanraak, gaan dus verder (Ibid:89). Die groot voorwaarde is dat so ’n poging vooraf voluit op die hoogte moet wees met die historiese en ander feite (Ibid:89, 101) en ook moet weet waar die grens oorgesteek word (Ibid:xii). Dan volg die groot woord (self ’n waardeoordeel!): “The phenomenologist must leave all value-judgements to the philosopher and theologian” (Ibid:101). Hy meen dat sy horisontale vakke tog op meer as die grypbare dimensie dui, al het sy Christelike geloof seker ook sy bydrae gelewer. Van der Walt gaan verder; hy meen dat selfs die godsdienswysbegeerte as sodanig tog nie die geheim sal vasgryp nie⁹ (vgl

Van der Walt 1997:29, 65; Bleeker 1965:87; Durand 1976:78-79; Otto 1963. Söderblom (1916:193) vat kernagtig saam: “Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt”.

- 8 Die godsdienshistorikus en -fenomenoloog “must be able to make use of ... sociology of religion, the psychology of religion, phenomenology and the philosophy of religion” (Bleeker 1965:64). Van Baaren praat van die noodsaak van “teamwork” (1960:11) Lg neem tog afstand van filosofie wat aan die filosofe oorgelaat moet word (Ibid). Kort hierna meer hieroor. Ek neem aan Bleeker se fenomenologie verwys na godsdiens, nie na religie nie.
- 9 Die bestaande godsdiensfilosofiese strominge (die Anglosaksiese taalanalitiese en die Vastelandse soekers na die betekenis van godsdiens) beïnvloed mekaar tans, dog e g verswak veral ná die wetenskapsfilosofiese ontwikkelinge by Kuhn ea (cf *Infra*). Ten slotte noem Van der Walt “the failure to eliminate all “metaphysics” (1997:43; Echeverria 2000). Troost (2000) praat van die sogenaamde “remitologisering”, wat terloops nuwe vrae vir die sogenaamde Nuwe Teologie opwerp (cf ook Van der Walt 1997:74). Terug by Van der Walt se onderskeid tussen ’n sekulêre en ’n Christelike (meer bepaald die Reformatoriese) denkgoging. E g beperk religie tot godsdiens as ’n onderdeel van die lewe, laasge-

die veelheid definisies wat selfs lei tot 'n Esperanto-geloof soos Rudolf Otto dit genoem het (Ibid:87-71)). Om so inklusief (en "relevant") moontlik te wees (Ibid:70-71) word die sekulêr-historiese definisies al vlakker en ignoreer veral die besondere van individuele godsdienste. Tillich se definisie probeer, tipies, die gemeenskaplike kenmerke saamtrek (1963:4-5). Aan die ander kant kan pogings soos dié van J H Bavinck¹⁰ ons hopelik verder bring (Van der Walt 1997:29-31). Kortom, in so 'n denkklimaat word tog na die geheim van godsdiens (en die lewe) gevra in plaas van om dit te reduceer tot dit wat dit nie is nie. In laasgenoemde geval word godsdiens immers al platter gemaak en uit sy begrondende kontekste losgewikkel. Ek onthou dat Rossouw (1979:317) waarsku teen diegene wat speel met die vuur van die gode. Bleeker (1965:x) stel dat sy historiese studie hom tot die besef gebring het "that human life loses its meaning if the belief in a higher reality dies". Genoeg om te weet dat ook uit dié oorde godsdiens nie gesien word as verdwynend nie. Inteendeel, daar word eerder na die diepte en misterie daarvan gevra, en erken dat dit nie rationally ten volle kenbaar is nie. Die openbaring, juis ook die van die Christendom, word nader gehaal (cf o a Van der Walt 1997:31). Bleeker meen op vergelykende gronde dat die Christendom tog uitroon (1965:89).¹¹

Ten slotte spits ek my nou toe op die rasionalisme. Ná R Otto se irrasionalisme, keer dit weer terug (Van der Walt 1997:66). Buitendien is dié tendens in die wetenskap en filosofie sedert Descartes (17de eeu) geweldig versterk, en tsv teenstrominge (bv Eksistensialisme) is die sekularisme oral (selfs in die eksistensialisme) verder gevoer. Die sg Nuwe Teologie is voortaan juis die fokuspunt. Gereformeerdes reageer hierteen (vgl afd 5 *infra*). Daar was in die Christelike godsdiens wel ook ander benaderings nl dié van die sogenaamde Evangeliese rigtings (Van der Walt 1997:140 bv) maar selfs hulle konsentreer weer op die intellektuele sy.¹²

noemde maak religie die grondslag van die hele lewe; die mens is immers in sy diepste 'n religieuse wese, dus radikaal, totaal en integraal (Ibid:37, 148 ev). Hierdie perspektief word teen die einde effe verder toegelig, en is vir die finale vrae onder andere ook in geval van die teologie van kardinale belang. Vir die gesprek met die kontemporêre denke en kultuur is juis dit onmisbaar, hopelik juis as bondgenoot van die teologie — vgl afd 5 *infra* en ook afd 6.

10 Vgl sy "Religieuse besef en Christelyk geloof" (1949).

11 Bleeker gebruik die Bybel selfs vakkundig ook breër (1965:10-25) wat nie vir my doel van belang is nie, en seker om presisering vra.

12 Billy Graham (1998:647) vertel van Charles Malik, ('n Libanese Christen en vroeëre voorsitter van die VN), 'n gasspreker by die inwyding van Billy Gra-

4. KRISIS IN CHRISTENDOM: NUWE TEOLOGIE

In noue aansluiting by die onmiddellik voorafgaande, gaan ek nou oor na die gevolge van dié rasionalistiese, sekulariserende tendens met sy onties vervlakkende eendimensionele vergestaltung. Die wêreld is nie meer oop na Bo nie, soos Durand êrens sê. Aan die einde van sy boeiende studie sê hy met verwysing na wat tot die hart van die teologie behoort (1976:9), dat

'n teologie wat in plaas van *God* te verkondig, in 'n gesekulariseerde wêreld swig voor die suigkrag van die sekularisme, in die hoop dat (op dié wyse – WJR) nog iets van die evangelie gered kan word,¹³ selfvernietigend is, want 'n Jesusverkondiging wat nie 'n Godverkondiging is nie, is nie 'n Jesusverkondiging nie, omdat Jesus alleen maar Jesus is as die Seun wat Hom onvoorwaardelik toevertrou het aan sy Vader wat in die hemele is (Ibid:117).

Ons vind dalk effens troos in die feit dat die moderne gesekulariseerde mens alles ten spyt, hom tog nie van die besef van 'n vae, moeilik definieerbare, mag wat hy inderdaad as 'n transsubjektiewe mag ervaar, kan losmaak nie. Ja, maar hy kom met *surrogate* vir God, binnewêrelds en in profane terme uitgelê, ja onbepaald en sodanig bewoord "dat so 'n term dikwels in

ham Center in 1980, se siening:

In his address he noted the almost total secularization of the great universities, many of which had been founded by Christians, and discussed the negative impact this secularization has had on Western civilization. He eloquently and forcefully challenged evangelists to take seriously their calling to reclaim the intellectual initiative in our world.

Hoog gemik, maar tereg. Die vraag sal aan die einde meer toegespits aandag vra. Vir die verloop van die sekularisasieproses in die VSA se kultuur, vgl Marsden (1980).

- 13 Die slagspreuk is: God is dood, Jesus leef. Dit bring 'n nuwe Christologie mee, 'n ontleding van Jesus (Durand 1976:83; Heyns 1969:175), 'n kenosis waarin Sy menslikheid 'n sware aksent kry, en Sy Goddelikheid prysgegee word,

want die ontleding waarom dit hier gaan, is prakties 'n selfontleding en abdikasie van God (Altizer). Hiermee word die fondament van die Christelike geloof aangetas (Heyns 1969:175).

Geen wonder Heyns stel in sy boek se titel die vraag of die Christendom sterwend is. Hy het geen twyfel nie dat die Christendom in die greep van in die tydsges is. Jonker (1967) en Engelbrecht (1967) in twee vroeë rigtinggewen-

die newel van onbeskryfbaarheid bly” (Ibid:115). Voorbeelde: die mens word gesien “as gerig op die nuwe (Garaudy), die utopiese droom (Bloch), die selftransenderende liefde (Gardavsky) of bloot op homself en sy vryheid (Sartre)” (Ibid).

Wat bly van God oor, byvoorbeeld van Barth se transendente God wat hom in Jesus openbaar? Niks, sê Van Buren, want daar kan na niks meer as die empiriese en historiese dimensie in ons gesekulariseerde eeu gevra word nie. Die probleem, sê hy, lê in die woord God self. Die taalanalitiese het dit sogenaamd dwingend aangetoon. Hy wil dus, weliswaar as die eerste, ’n teologie sonder God beoefen en die uitsprake oor God bloot histories en eties verstaan, dit wil sê as uitsprake oor *die mens*. So word *teologie bloot etiek!* (Ibid:112, 113). Ook Nietzsche sê saam met die doodverklaring van God, gaan ook die eliminasië van die “metafisiese” wêreld (Ibid:107). Tans kom juis hierin ’n wending (cf *infra*). Ek noem origens net dat die praktiese “ateïsme” weliswaar nie die bestaan van God ontken nie, maar (soos die Deïsme en die Epikureërs van ouds) tog wel sy betrokkenheid by gebeure in die wêreld. Handel dus *etsi Deus non daretur* (asof God nie bestaan nie).

Selfs by die meer gematigde vaders van die sogenaamde Nuwe Teologie (Bonhoeffer, Bultmann en Tillich — cf Engelbrecht 1967:40) bly daar maar min van die Openbaring¹⁴ oor, want die verkondiging moet by die moderne mens met ’n geslote wêreldbeeld, met sy sekularistiese wetenskap en kultuur as beslissende faktore aanpas, en die res van die Bybelse verlossing word ontmitologiseer. So vind ’n verregeande reduksie plaas (Jonker 1967:45, 44). Die kerugma wat oorbly, het alleen nog betrekking op die “dat” en nie meer op die “wat” van die openbaring nie. Daar is nog open-

de artikels in die destydse *Standpunte* (waaraan ek sedertdien veel gehad het soos aan meer daarna en talle resensies van onder andere Jonker juis oor die Duitse teologie, veral na Barth) is dit met Heyns en Durand eens. Terloops, ek hoop teoloë wil glo dat belangstellende leke werklik van hulle publikasies afhanklik is, veral as dit én diepborend én verantwoordelik is en nie op ’n alte “populêre” en primêr politieke-korrekte publisiteit gerig is nie, bloot tydgeeskorrek nie! Van Niekerk (1998) waarsku dalk tereg teen die versoeking om die teologie miskien selfs onbewus te misbruik om meer persoonlike probleme wat ons spesifieke situasie opwerp, te probeer oplos. Myns insiens kan dit te maklik en teologies geforseerd (puur moralisties) raak. Ek meen net dat dié probleem verder strek as die een wat Van Niekerk aan die orde stel.

¹⁴ Openbaring is vir die Protestantse Christendom ’n *sine qua non* (Durand 1976:10, 40 ens). Die sekulêre godsdienswetenskap vra inderdaad ook “how do its believers receive their knowledge of God?” (Bleeker 1965:78). Puur imma-

baring, maar sonder dat God Hómself openbaar (Durand 1976:43-45), en eers laasgenoemde (natuurlik net *erga nos*) is werklik openbaring, dit waarby die Christendom staan en val (Ibid:40, 87, 93, 10).

Vir 'n inhoudelike Godsleer is hier nie plek nie en nog minder vir 'n leer aangaande die Triniteit. Die Skrif se getuienis aangaande Jesus as die ewige Seun van God en sy getuienis aangaande die Heilige Gees behoort tot die ryk van die mite (Ibid:45).

nente aanwysings wat 'n mens aan Rom 1 en 2 herinner, kom dan aan die orde, byvoorbeeld die orde waarvan die heelal blyke gee, wat vandag seker as 'n soort voorbeeld van natuurlike teologie beskou sal word — 'n punt waarop ek aan die einde terugkom. Origenes sal die mistikus meer intuïtiewe bronne noem, en andere weer oorlewinge ens (Ibid:79). Die Christendom kan nie sonder 'n transendente openbaring (hoe die mens ookal betrek word) orent bly nie. 'n Eendimensionele bestaan bedreig dié geloof dan inderdaad. Allerlei binnewêreldse transsubjektiewe skeppinge (cf *supra*) kan nooit bevredig nie. 'n Historiserende kyk op God en openbaring (tans taamlik algemeen — vgl onder andere Pannenberg en Berkhof; Durand 1976:83; Dengerink 1986:134) word 'n bedreiging (Geertsema:1999:34). God het immers die geskiedenis ook in die hand, en is nie daaraan uitgelewer nie. 'n Tekst het, soos Andrie du Toit (1990) tereg opgemerk het, tog ook in die breër Bybelse verband 'n rol en nie slegs in sy historiese ontstaankonteks nie! Die Bybel ken verskeidenheid en samehang, net soos die werklikheid (cf *infra*). Durand se indringende hantering van die Bybelse openbaring is onmisbaar. Ontwikkelinge sedert Barth het die Godsopvatting 'n nuwe glans gegee. God is altyd méér as Sy openbaring (Ibid:10, 41, 47, 86, ens.) maar nie anders as Sy hoedanighede (“eienskappe”) (Ibid:86) nie. God openbaar Hom in verhouding tot ons (*erga nos*), nooit na Sy wese *per se* (*apud se*) nie (Ibid). Verwarringe hierin lei tot mistastinge (selfs by Barth, veral in sy tweede fase (Ibid:42, 43-44, 66). Sy norm is wel juis naamlik dat God Hom nie in sy Goddelikheid openbaar nie; Sy naam (ook Eks 13:3) sê dit al. Hier is nie sprake dat oor Hom beskik kan word nie, of anders gesê: hier is nie sprake van geopenbaardheid nie (Ibid:43). Myns insiens kan mens dit vergelyk met Kant se idee van die “Ding an sich” van die werklikheid wat nooit kenbaar sou wees nie, alleen maar die verskyning. Vir die moderne mens met sy sug na beheersing (wetenskapsmotief) en vryheid (vryheidsmotief) (Durand 1976:108) pas die beeld nie. Hy glo dat hy volledig vry is en alles kan beheers. God (onpeilbaar) moet as mens (Jesus) voorgestel word, Sy uitsprake oor die mens, as etiese uitsprake vir die vrye mens (Ibid:112-113, 107). Dit is nie die kyk van die Bybel daarop nie, is die slotsom van hierdie ekskurs oor die openbaring. Die interessante verhaal hiervan by allerlei relevante figure moet bly. Tog is bg invloed op die Godsbeeld duidelik, en die verset juis teen God as God.

Jonker het dus grond gehad vir sy pronte tipering:

Die hele Christelike verkondiging is daarmee tot op sy fundamente afgebreek, al is dit nie te ontken dat Bultmann eg Bybelse motiewe in sy teologie tot uitdrukking probeer bring nie (Jonker 1967:44).¹⁵

Die mens en sy verstaanvermoë (iets wat Barth, weliswaar te ongenuanseerd opsy vee) in sy geslote en kousale wêreld is die kriterium.

Is dit dan vreemd dat die sg nuwe teologie moet eindig by 'n byna niksseggende medemenslikheid as die hele inhoud van die verkondiging begin by 'n "godsdienst sonder God? (Ibid).

Die lewe is by die Marxiste daarteenoor nie meer op verstaan, maar bloot op verandering ingestel (Durand 1976:106). Die lewe word by diegene in voetnoot (3) later dan inderdaad gereduseer tot 'n praktiese houding sonder 'n teoretiese fondament (Veen 1994:43). Durand wys origins die verskil tussen Barth en Bultmann uit as "hulle onderskeie visies op die verhouding tussen God en sy openbaring" (1976:44).

Die verskillende tussen-stasies tussen Bultmann en enkele van die radikales, die sogenaamde ateïste, moet ongelukkig onvermeld bly. 'n Paar *wetenskapsfilosofiese tiperings* mag nou vir my doel nuttiger wees. Eintlik is dit net 'n samevatting van wat in bogenoemde grepe aan die orde was. Die reduksie en geslote (plat, eendimensionele) wêreld is die kernsake. Die twee gaan saam en laasgenoemde is die gevolg van eersgenoemde. Die gevolg vir die Godsbeeld het in voetnoot 14 reeds geblyk. Essensiële elemente van veral die Reformatoriese verstaan verdwyn, eintlik meer, ook God se betrokkenheid (relevansie) in hierdie geslote wêreld. Uiteindelik word God en alle metafisiese/transendente denkbeelde losgelaat, of prakties losgelaat in die idee van 'n wordende God waarvoor Durand (1976:89) en Schulze (1993:18-34) ferm nee sê. So 'n God, meen die mens, kan hy in die historiese proses dalk *self ontdek*. Net so met die een wat na binnewêreldse (bv etiese) dimensies gereduseer/herlei is (Durand 1976:45). In die taalanalitiese tradisie (soos by sommige psigoloë en antropoloë — cf Bleeker 1965:66) is God "ontbind" as sinloos (Durand 1976:109-111). Die puur *antropologiese uitgangspunt* van die Marxisme-Leninisme (Ibid:106) is dus uiteindelik uit meer oorde bevestig. Die gevolg is dat die mens homself ook sien as 'n onseker fenomeen — hy

15 Ek herinner aan wat G Heering (1952), self vrysinnig, êrens van Bultmann skryf: ek glo jy is nog in jou hart Christen, maar in jou teologie bemerk ek dit nie meer nie!

weet nie wat hy is of wat hy sal word nie. So het D Sölle oor die mens geoordeel (Ibid:81). Die filosofiese relaas uit veral Veen (1994) in voetnoot (3) is nou voluit ter sake: die mens het (ook horisontaal gesien) nie meer 'n identiteit nie, maar is slegs die onseker produk van omstandighede. Die teendeel sou dan te veel getuig van (veral Duitse) idealistiese invloede. Siedaar wat die einde van reduksie tot 'n binnewêreldse bestaan alleen, oplewer. Sonder die geloof in 'n hoër werklikheid¹⁶ “human life loses its meaning” (Bleeker 1965:x). Geen wonder dat ons wyd verneem van 'n terugkeer van godsdiens of die mite in allerlei vorme (Troost 2000; Van der Walt 1997:74-75). Raak die sg Nuwe Teologie se vertrekpunte nie wankelig en betwisbaar nie?¹⁷ Jonker (1967:45) vra dan tereg of die werkhipoteses van die wetenskap wel soveel onkritiese aanvaarding regverdig. Ek sou wou byvoeg: ten spyte van hulle imponerende resultate. Word die drawydte nie oorspan nie? Die paradigma-vrae roep weer (Ouweneel 1997:123-131). Weer eens, vrae vir die slot. Onkritiese ontleninge, ook wat metode betref, maak ook van die teologie 'n gevangene van die akademie, sê Theron heel onlangs nog (1997). Ons kan God dus nie primêr en puur in terme van die mens (en wêreld) verstaan nie! Andersom, via die volle openbaring van Woord en skepping (Spykman

- 16 Jonker het vanuit puur teologies-historiese hoek oortuigend aangetoon hoe die vroeë Gnostiek die skeiding tussen die transendente en die immanente afgedwing het, en ons in hierdie wêreld ingeperk het. Die gees as die hoëre kon nie in die stof (die laere) (origens 'n Grieks-wysgerige erfenis) inmeng nie. Inkarnasie is dus onmoontlik geag. Bykomend het die immanente, heel verstaanbaar, totaal afgesonder van die transendente geraak (1967:42). In die sg nuwe Teologie het dit weer onmoontlik geraak om die Inkarnasie te verkondig — die herlewing van 'n ou “Vorverständnis” soos by Marcion en Arius van ouds, dus die herlewing van “'n oer-oue heidense tendens” (Ibid:45, 42).
- 17 Dié teologie was sterk onder die invloed van die eksistensiële filosofie, veral die van Heidegger (Jonker 1967:44) met sy sinsdenke (Dengerink 1986:79-80) en klem op eindigheid, waar totaal afskeid geneem is van enige sweem van die transendente. Menssyn is (soos by Tillich wat in sy spoor volg) 'n Syn in die wêreld wat onder andere eindigheid en angs beteken (Heyns 1969:158). Origenes het Stoker in 'n Akademie-voordrag getoon hoe die destydse “nuwe natuurwetenskaplike wetenskapsidee (relativiteitsteorie — WJR) oop staan vir die betekenis van godsdiens en vir die geloof in God” (1958:128). Vgl ook sy Akademie-voordrag in 1967 (Stoker 1968) en die meer resente samevatting van die oud-bioloog Ouweneel (1998). Later het soveel meer gebeur, ook wetenskapsfilosofies. Stegmüller sê wetenskapsbeoefening poneer eintlik 'n voorafgaande geloof (cf *infra*). Vgl ook Ouweneel se onlangse boek oor 'n Christelike wetenskapsfilosofie (1997).

1994; ea), dus nie net kerklik nie, maar ook as koninkryk verstaan (Van der Walt 1997:139 ev; 123 ev; 169 ev en voetnoot 32 *infra*), wink daar nuwe moontlikhede. Religie, omvattender as godsdiens, kom hierin na vore. Gesprekke tussen teoloë en filosowe o a rondom wetenskapsfilosofiese vrae is m i 'n moet. Die Nederlanders het (Van den Brink *et al*:1997) al 'n inspirerende voorbeeld gestel.

5. REAKSIES / EVALUERING EN RESTERENDE KWESSIES

5.1 Aanloop

Uit die voorafgaande (afdeling 4 veral) het heelwat misnoeë met die tersaaklike denkrigtings na vore gekom. Nadat dit alles hopelik volledig genoeg aan die orde was, is die vraag nou of teoloë hierby aansluiting ervaar of aversie beleef. Indien laasgenoemde die geval is, wat is die hoofsaak hiervan? Is 'n tussenposisie ook denkbaar en in die praktyk (in ons tyd van spanning — Olivier 2000) dalk ook 'n werklike gegewe? Dat daar, sy dit dan ook net ten opsigte van ondergeskikte punte, aansluiting mag/sal wees, is voorstelbaar. Min "ewewigtige" wetenskaplikes sal hulle dan ook totaal aan die skema van spanning tussen pro en con wil onttrek. Totale afwysing word gou (meermale tereg) as eensydig en selfs verwaand of onkundig gebrandmerk. Ons het om allerlei redes aan beskeidenheid gewen!¹⁸ Origenes is ons almal tog bewus van die vroeë standpunt by Augustinus¹⁹ aangaande

18 Van Niekerk (1998), 'n oud-sendeling, waarsku teen een vorm van beskeidenheid wat nie deug nie, tw dié ten opsigte van die eie Christelike boodskap wat eerder orient gehou moet word (in liefde en wysheid natuurlik). Gesprek vanuit 'n alte gelyke vlak enduit pas dan nie; selfs 'n hoog geagte persoon in daardie kring word in dié verband bevraagteken, uiteraard sonder om Bosch c s se gewaardeerde bydraes opsy te skuif. Hierdie problematiek loop veel breër as die sending, en in afdeling (5) kom ek daarby terug. (Hoogland 1998:5-20 o a 11, 16, 20).

19 Of Augustinus die verskil tussen die voor-Christelike religies en die Christendom gerelativeer het, soos Evans-Pritchard (1965:2-3) beweer, bly voorlopig vir my 'n probleem. Augustinus se *Retractationes* 1-13 word aangehaal. Omdat die teks nie beskikbaar is nie, en ook nie weergegee word nie, haal ek maar sy Engelse weergawe aan:

What is now called the Christian religion, has existed among the ancients, and was not absent from the beginning of the human race, until Christ

die “goud en silwer” wat ook die Christen uit “Egipteland” mag neem — mits hy dit suiwer vir die tabernakel (*spoliatio*).²⁰ Hierdie probleem het die Christendom nooit verlaat nie. Na my beskeie mening word dit meermale misbruik deur die haastiges (Olivier 2000) of agterweë gelaat deur hulle teenhangers wat soms hul oë sluit vir geldige bydraes en vrae. Met hierdie “dekking” flirteer sommige egter tog soms meer en doelbewus met die tydsgees (sg wetenskaplike wêreldbeeld) of onderdele daarvan. Miskien bemerk mens selfs ’n alte grote *horizontale* openheid wanneer die openheid na Bo vervaag, nie net by die sg Nuwe Teologie en die “ateïsme” nie, maar ook wanneer by God se almag bevraagteken word (vgl Schulze 1993) of wanneer die ondermaanse kwellinge (hoe ernstig ook) ons visies verduister. Veel hiervan is soms begrypplik, maar met die grondideë van die vryere *spekulative akrobate* het ’n mens meer moeite. Die afwysing van die (dikwels

came in the flesh: from which time the true religion, which had existed already, began to be called Christian.

- Dit pas Evans-Pritchard se standpunt wat byvoorbeeld geen onderskeid tussen openbarings- en sogenaamde natuurlike godsdiens wil erken nie. Nog meer, laasgenoemde is nodig om e g korrek te begryp! In ieder geval (en voorlopig): ’n mens moet die neiging onder die vroeë Apologete ens in gedagte hou. Hulle wou, onder andere om missionêre redes, so na as moontlik aan die Griekse filosofie bly, maar moes in hulself stryd voer om die Evangelie hiermee in ooreenstemming te bring (Vgl Durand 1976:12-16; Jonker 1967:41-46). Die optrede van Paulus op die Areopagus (Hand 17) kom ook by ’n mens op. Soos Evans-Pritchard ’n uitspraak van Paulus uit sy breë konteks uitlig, so het selfs ’n belydende Christen soos Bleeker (1965:5-10, 37 ens) hieruit afleidinge gaan maak waaruit hy as’t ware ’n uitkyktoring (basiese motiewe — p 23 ev) konstrueer en eindig met ’n soort kerugma (p 23) wat nogal aan Bultmann herinner. In die vroeë fase van die Christendom is die filosofie immers as ’n soort aanvulling beskou (Durand 1976:14, 15), ook in die godsdienswetenskap (Bleeker 1965:101).
- 20 Vandag heers daar ’n lewendige debat hieroor in die Reformatories-wysgerige kringe, veral sedert ongeveer 1986 toe Klapwijk met sy variasie (Transformasionele filosofie) gekom het waarvolgens elke gedagte vir Christus gevange geneem moet word. Die vraag is: hoe presies? ’n Mens dink (bloot vergelykenderwys!) aan die vereiste prosesse om belydenisverstellings aan te bring. Een reaksie (Dengerink s’n) was dat ’n mens nie te gou en te maklik ’n brug moes soek nie! ’n Aparte artikel, meer filosofies, sou o a hieraan aandag moes gee met die vraag of die gesprek (kommunikasie) met andersdenkendes hulle wel ten goede gekom het. Bring dit die bekende (soms versmaaide) antitesis in die gedrang? Literatuurverwysings word hier dus agterweë gelaat.

filosofies geïnspireerde, ook skolastiese) spekulاسie loop, myns insiens te-reg, soos 'n rooi draad deur Jaap Durand se boek. Juis dit word 'n faktor in veel van die sg Nuwe Teologie; Bultmann is byvoorbeeld sterk onder die invloed van (veral die jonger) Heidegger (Jonker 1967:44). Dit vermeld ek onder andere om die werklike karakter van die probleme toe te lig; ons is en word steeds aan die gevolge daarvan blootgestel. Hier ontmoet jy dan meer as akkommodeerbare *spoliatio*. Subtiele (ongewilde) beïnvloeding van 'n tydsgees of vergissinge met ontlening (*spoliatio*) bly ons bedreig en is meermale eers later uit te wys, veral as eensydighede, so tipies van die humanisme. Waaksaamheid en gesprek kan veel hulp teen vergissing bied; kennis van die geskiedenis van die denke natuurlik ook. Danie du Toit (2000:6) waarsku, weliswaar nie teen veranderinge *per se* nie, maar teen gevaarlike veranderinge

wanneer die identiteit van die kerk nie (meer) duidelik is nie. Daarom moet ons teruggaan na ons storie, naamlik die storie van 'n bepaalde gereformeerde vroomheid.

Ons kan nie maar laat gaan nie. So sal die genade nie meer word nie! Troost beklemtoon die rol van filosofiese (grondidee-) misleidinge in die geskiedenis van die teologie. Omdat te weinig aandag hieraan bestee is, is die volgende die resultaat:

Conservative orthodoxy remains enmeshed in the scholastic synthesis of biblical thought and ancient philosophy, and the less conservative theology enmeshed in its contemporary synthesis of biblical thought with present day philosophical trends (1994:15-16).

5.2 Teoloë se reaksies

Die figure uit ons eie teologiese midde wat nou in hulle reaksies aan die orde kom, is inderdaad bewus van sekere gemeenskaplikhede met die voorafgaande (Jonker 1967:42). Dit verhinder egter nie dat dié teologie (wel genuanseerd — vgl Ibid:42; — lateres radikaler) sterk afgewys word nie. Selfs van die vader hiervan (Bultmann) wat dan tog nog minder radikaal was, word ten slotte gesê: “Die hele Christelike verkondiging is daarmee tot op sy fundamente afgebreek” (Ibid). Dit gaan vir Jonker oor die “hart” van die Bybel, die verlossing,²¹ terwyl dit vir dié denkrigting eerder oor die mens gaan, oor sy “*Selbstverständnis*”. Dis opvallend dat dit ooreenstem met die

21 Oor die verhouding verlossing en skepping vgl o a Spykman (1994:38); Van Egmond en Van der Kooi (1994:29).

Marxistiese ateïsme wat die *mens* as uitgangspunt neem (Durand 1976:106). Meer besonderhede oor sommige se reaksies is nou nodig.

Jonker was saam met Durand reeds so deurslaggewend aan die orde dat ek min ekstra gaan byvoeg, maar eerder aspekte met die oog op my verdere betoog gaan uitlig.²² Hy verwys na die oordrewe klem op verstaanbaarmaking van die Bybelboodskap, dit wil sê die soeke na 'n aanknopingspunt (1967:39). Juis dié tendens lei, in aansluiting by die vroeë gnostiek (Ibid:42, 44) tot 'n tweedeling (en skeiding) wat tot 'n geslote wêreldbeeld (en "anti-metafisiese" reaksie) lei gepaard met verregaande reduksie, en les bes, 'n (tipiese gnostiese) ontkenning dat die inkarnasie moontlik is. Ja, sê *Jonker* (1967:43): "presies op hierdie punt ontmoet ons die (sg WJR) Nuwe Teologie". Die teologie moes by die immanentistiese, puur menslike verstaanbaarheidseise *aanpas* om sogenaamd *relevant* te bly. So sou die spanning tussen geloof en wetenskap verlig word, eintlik verdwyn, want alles in die Bybel rondom 'n pre-eksistente Christus, en die inkarnasie en opstanding word binnewêrelds omgedui (as uitsprake oor die mens) en wel deur middel van sy ontmitologisering wat (sterk reduserend) net met 'n kerugma oorbly — dié sou later by Fuchs gevolg word deur 'n ont-kerugmatisering (De Villiers 1960). Kortom, *Jonker* bevind dat selfs by Bultmann maar min van die evangelie oorgebly het (1967:42). Later toe die verstaanbaarheid tot kriterium verhef is, eindig die teologie "by 'n byna niks-seggende medemenslikheid as die inhoud van die verkondiging", en by 'n "godsdiens sonder God" (Ibid:44). Durand het in dieselfde trant al na Bonhoeffer en (veral) Van Buren verwys (1976:113).

Die belangriker vraag met die oog op die volgende afdeling, is *hoe Jonker op die probleme antwoord*. Hy ontken nie dat daar in die verkondiging verstaanbaarheidsprobleme opduik nie, en meen selfs dat Barth oor die verhouding tussen geloof en wetenskap, godsdiens en kultuur 'n reaksie uitgelok het en 'n sekere korreksie behoef (Ibid:45). Tog, die vertrekpunt is ver-

22 Vir die doel hiervan beperk ek my hoofsaaklik tot die reeds benutte artikel weens sy toespitsing. Sy boeke en vele resensies, en antwoorde op resensies oor sy werke, adem dieselfde gees. Die resensies deur die jare heen was 'n ware wegwysing in veral die Duitse teologie, veral diegene ná Barth wat weer die ou vrysinningheid en liberale teologie voorgesit het (*Jonker* 1967:38). Sy resensie oor byvoorbeeld die opspraakwekkende Christelike Geloofsleer van H Berkhof (1975) is ten spyte van sy agting vir Berkhof ewe beslis afwysend aangaande die essensiële kwessies. In hierdie beoordeling staan hy ook nie alleen nie; dit het uit die voorafgaande duidelik geword, en ook in hierdie afdeling.

keerd: begin by die boodskap van die kerk, sê hy, en soek na groter verstaanbaarheid soos andere, onder andere die apostolaatsteoloë (p 39), al gedoen het. Hy is kritieser teenoor die aansprake van die wetenskap²³ en buitendien,

dit moet nog aangetoon word dat dit werklik *wetenskaplike* oorwegings is wat hier die groot hindernisse vorm, en dat dit nie maar die herlewing van 'n oer-oue heidense tendens (mi 'n soort lewens- en wêreldbeskouing — WJR) is wat 'n onoorkomtelike kloof tussen God en wêreld poneer as aksioma waaraan nie geraak mag word nie (Ibid:45).

In Torrance (1965:259 e v) vind hy ook grond vir sy mening. Ouweneel (1997a, 1998) wys op die rol van die onderliggende wêreldvisies wat verder strek as wetenskap streng genome. As Jonker (teen dié agtergrond) glo aan 'n opgeskerpte verkondiging van die kerk, (soos ook Durand), dan maak dit sin.

Miskien 'n kritiese vraag: het die eietydse kultuur nie tog behoefte aan meer gesprek nie?²⁴ Jonker sou dit waarskynlik nie afwys nie; hy erken in

23 Baie ander is gelukkig ook. Vgl onder andere 'n wetenskaplik onderlegde soos Ouweneel (1998) wat waarsku teen die nuwe “godsdienst”, en dan ook die weg in vele publikasies (o a 1997a) probeer aanwys. Terloops, juis die aansprake op 'n outonome rede (onder andere in die wetenskap) is die sentrale punt van kritiek in die Reformatoriese denke vanaf ongeveer die dertigerjare van die vorige eeu, nog voordat die nuwe wetenskapsfilosofiese insigte na vore gekom het, en toe wel uit wetenskapskringe self. Ook teoloë (o a Wentzel van Huyssteen) het daarna die benadering van Kuhn benut vir teologiese besinning en verantwoording in die einste moderne tyd. Ongelukkig lyk dit of hy dit (die benadering van Kuhn) nie genoegsaam vanuit die Bybelse kyk omgebou het nie (Strauss 1988:124-141). Die sentrale beswaar kom uit Klapwijk se mond (1986:147): dit word gesien as 'n voorbeeld van “inverse transformation” dws waar “sentrale Bybelse perspektiese omgebou word in gerigtheid op die mens”: “The Kingdom of God is diminished to the city of man. Salvation is reduced to emancipation” ens. Terloops, ons bemerk nogeens die rol van 'n vryheidstrewer in hierdie milieu.

24 Of dit *per se* die taak van die kerk is, weet ek nie. Dit lyk my nouliks na iets waarvoor predikante en teoloë opgelei word. Vakkennis in veral die geesteswetenskappe word vereis. Hier is dit op sy minste 'n geval van inter-dissiplinêre samewerking. Op sigself bly die samewerking moeilik as 'n kosmologie/werklikheidsopvatting nie help om vaksakelinge sinvoller bymekaar te laat inpas nie. Ek laat pogings van die kerk (byvoorbeeld deur Dirkie Smit:1996, 1996a) om die probleme wel te hanteer maar rus. 'n Moontlike opvolgartikel sal daarvoor

die verband die noodsaak van sekere korrektiewe op Barth (Ibid).²⁵ Hy stel dit ongelukkig nie eksplisiet nie. Hy erken bloot dat die invloed en selfs stempel van die betrokke kultuursituasie 'n feit is, maar aanvaar dit as onvermydelik, solank die verantwoordelike individu net die oorgawe daaraan vermy. Hy meen iemand soos bv Augustinus het deur sy heerlike inkonsekwentheid die moontlikheid hiervan bewys en dit was nie maar net die gevolg van onbeholpenheid nie! Hy vat saam:

Ook by diegene wat die boodskap van die Skrif teenoor die dwalinge gehandhaaf het, was daar 'n bewuste of onbewuste aansluiting by die wysbegeerte en kultuursituasie van hulle dag. En tog is daar 'n onmiskenbare grens wat hulle van die ander onderskei. Dit is *dat hulle nie konsekwent beheers word deur daardie wysgerige of kulturele inhoude nie* (Ibid:46).²⁶

geskikter wees. Laastens: die grootskaalse benutting van menswetenskappe in die teologie sonder 'n meganisme om sulke oornames te "keur" laat by my twyfel. Kan ons die teologie nie, dalk onbedoeld, uithol nie? (vgl Strauss en Visagie 1984:51-79).

- 25 Jonker kla immers oor "Barth's hidden accommodation to the modern spirit" (1988:35), en oor "other modernistic elements in his theology" (Ibid:40).
- 26 Jonker se versigtigheid vir konsessies aan 'n filosofie is bekend (Naudé 1991:112-113). Jonker se "In Memoriam" vir Heyns in die TGW en sy "Selfs die kerk kan verander" in 1998 bevestig dié standpunt onomwonde. Origenes speel so iets geen sistematiese rol in sy publikasies nie. Myns insiens gaan dit hom hoogstens om 'n soort lewens- en wêreldbeskouing, 'n vertrekpunt. "Grens" dui hier dus waarskynlik ook nie op 'n absolute pretensie nie. Maar, desnieteenstaande, hou hy vol geloof kan nie begrond word nie, nee dit begrond juis die res. Aanduibare redes (waarneembares) moet nie met die begronding verwar word nie (Theron 2000:12). Kuitert is tans in dié verband nie onvermeld te laat nie. Die gelowige mag hom, sê hy, in die kerk en in die belydenis wel op die Openbaring beroep. "Maar dat mag niet in de wetenschap. Daar moet over God worden gesproken buiten alle openbaring om" (Van Woudenberg 1993:100; cf Kuitert 1988:18, 21, 25, 76). 'n Teoloog hoef selfs geen gelowige te wees nie (Kuitert 1988:72). Tereg vra Van Woudenberg of God buite die Openbaring om wel te ken is (Ibid:100). Nee, sê hy, want geloof en openbaring is eksistensiële op mekaar betrokke (Ibid). Geloofskennis is nie wetenskaplik te toets nie. Geloof kan wel onvolwasse wees, erken die bekende Rümke, en dié onvolwassenheid verklaar seker iets van die bekende projeksieteorie van Freud e a (Van Woudenberg 1993:47). Van Woudenberg (1993:106) onderskei tussen vóór-wetenskaplike (o a geloofs-) kennis en 'n teoreties-wetenskaplike kenwyse.

Wat van Augustinus geld, geld in gewysigde vorm ook van Luther en Calvyn. 'n Moedswillige verdere vraag: geld dit ook van Melancton? (Hugo 1959). Tog het Jonker myns insiens gelyk as hy die krag van die Woord beklemtoon — dit bring van Sy diensknegte daartoe om 'n vermindering (reduksie) van die Woord teen te staan, en om dus eerder die eietydse begrippe diensbaar te maak aan die Bybelse boodskap en origens die mens nie toe te laat om op sy voorwaardes die Skrif te kaap nie (Theron 1997), immers *Verbum Dei manet in aeternum*. Die vraag bly egter of dit vir die wetenskap en kultuur daar buite die mure van die kerk net so waar is. Bewys die praktyk nie die teendeel nie?²⁷ Die vraag bly: is die Christenheid op die gebied van die wetenskap en kultuur bestand teen die gevare van geestelike ontwapening as hulle nie positief vanuit 'n Bybelse perspektief²⁸ onder-

Dus ook geloofskennis is dan werklike kennis. “Het wordt dat niet eerst nadat het op het niveau van de wetenschap is getild” (Ibid). Vir die Christelike geloof bly dit 'n onopgeefbare a priori “dat God zich openbaart” (Ibid). Rümke was dan ook oortuig dat geloof by die lewe hoort. Ongeloof, stel hy as psigiater, is 'n “geloofstoornis” (Ibid:47). Die rasionalisme het alles hiermee te doen (Ibid:92).

- 27 Marsden (1980) beskryf die ontstellende verhaal van die sekularisasie van die Amerikaanse kultuur agv versuime van die Amerikaanse kerke (o a die Evangelicals). Bartholomew (1994:61-70) brei eietyds hierop uit en wys op wendinge; vgl ook Billy Graham (N 12 *supra*). Selfs in Nederland klink hernude vrese op (Praamsma 2000:4).
- 28 Die Reformatoriese filosofie wil 'n Bybelse invloed op veral wetenskap, filosofie en kultuur, ja inderdaad op die totale werklikheid buite die kerk uitoefen. 'n Kort tipering mag nuttig wees. Die klem val hierin op die lewensomspannende religie in onderskeiding van die (nie skeiding nie) van godsdiens wat tot die kerk en binnekamer beperk is, maw op die koninkryk van God (cf o a Van der Walt 1997 se kompakte en gerypte weergawe, veral pp 7-39, 123-167). Vir die verhouding, meer bepaald tussen filosofie en teologie, vgl pp 337-346, asook Brink *et al* 1997 en Ouweneel 1997 e a ook in SA. Voorts is die Reformatoriese filosofie anti-rasionalisties sonder om die plek van die rede te misken, ook anti-reduksionisties deurdat die kennisleer onderbou word deur antropologie, en dié uiteindelik deur 'n kosmologie (in Skrifperspektief) waarin nie alleen die verskeidenheid maar ook die onderlinge vervlegting, samehang en eenheid (alles wesenlike probleme vir die eietydse denke) aan die “lig” kom (cf o a Dengerink 1986:9, 13, 19, 345). Uiteraard staan die rigting ook teenoor die immanentistiese visie (geslote werklikheid) en wel met die skeppingsidee (waarna in die voorafgaande reeds verwys is) as uitgangspunt, 'n basiese inde-

skraag word nie? (Heyns 1969:7 e a). Juis so 'n perspektief kan hopelik 'n vollediger en grondslag-kritiese gesprek met kultuur bemoontlik. Die geskiedenis van die poging gee rede om dit te glo al moet ook dié perspektief worstel om al die voortgaande uitings (tans bv postmodernisme, hermeneutiek esm) te woord te staan vanuit die wortel. Dit gaan dus om meer as blote “immediate issues” (Fowler 1991:150).

As dit meer bepaald om die Skrif gaan wat ernstig opgeneem word tsv skerp Skrifkritiek soos bv die van Bertie du Plessis (cf Naudé 1991:113), dan herinner ek positief aan *Andrie du Toit* wat “nie skaam” is om kragtens sy geloofsvertretpunt “te laat blyk dat hy agter die menslike outeur die hand van die *auctor primarius* eerbiedig nie” (1990:518). Vorm (ook literêr) kan die inhoud nie verdring nie! Die teks word, sê Du Toit, bowendien weer ontdek as uitdrukkingsmiddel van die outeursbedoeling, en die oorbelemtoning van die rol van die leser en oopheid van die teks afgewys (Ibid:517-518). Ook sê hy, 'n Christelike teoloog kan nie 'n konsekwent “antimetafisiese” posisie handhaaf nie; dit sou 'n *contradictio in terminis* wees. So 'n persoon is dan eerder 'n godsdienswetenskaplike, maar “hy beoefen nie Christelike teologie nie” (Ibid:517).²⁹ Hoogland (1988:16) verhelder die bedoeling. Die woord metafisika is oorbelas.

ling in o a die omvattende en indringende werk van Dengerink. Genoeg om te laat sien dat hierdie hantering van probleme in 'n dampkring figureer wat tegemoet kom aan dit waarna bg “kritiese” teoloë ook streef. Daarby is dit veral op die moderne kultuur en denke gerig in 'n poging om ook dit vir die Christendom te behou en eweseer tot sy eer te laat gedy as veelkantige vergestaltung van die liefdesgebod (Van der Walt 1997). So 'n instrument is hopelik ook vir die teoloog nuttig om allerlei filosofiese en ander strominge en invloede beter te kan onderken en evalueer (Ibid 346). Die meer vak-tegniese aspekte sal nie hier figureer nie. Hier het dit enkel om die strekking van die benadering gehandel, 'n aspek wat vir die artikel tersaaklik is.

29 Sy omgang met 'n bra outonome metode vind ek miskien eensydig. Het dit nie ook veel met uitgangspunte te make nie? *Spoliatio* (oorname) sou m i ook hier geldig wees, maar suiwering en ombouing mag dan gewens wees. Is die verskillende in-kleding van bv die hermeneutiek nie 'n bewys hiervan nie? Strauss (1994) en Ouweneel (1997a) o a het tog verhelderende bydraes oor metodes gelewer — nouliks neutraal. Schulze (1988) vra m i tereg na vooronderstellings se rol.

Daarom zou ik voorkeur hebben voor een term als “transcendentalisme”, wanneer de term tenminste niet wordt opgevat als aanduiding van een transcendentaal-filosofiese posisie.

Lg word ook verwerp deur Van den Brink e a (1997). Die transendentale opvatting moet nie met 'n absolute standpunt verwar word nie, sê Hoogland. Dit is vir hom 'n volstrek legitieme standpunt, een wat volhou

dat onze normen, waarden en beoordelingsmaatstaven uiteindelyk een boven-willekeurige (transcendentale) geldigheid bezitten. Relativisten menen veeleer dat dergelyke absolute maatstaven niet bestaan of gevonden kunnen worden, en dat de geldigheid van normen en waarden uiteindelyk gerelateerd blijft aan de geschiedenis waarin zÿ geworden zijn en hun feitelijke geldigheid hebben verkregen (Hoogland 1998:16).

Die verskille is nie onbelangrik nie, en nie maar gelyk nie (Ibid:8, 10, 20) en dus nie “gelykvloers” te hanteer nie (Ibid:11). Toleransie *per se* kan dus nie die totale sleutel tot die probleem van lewensbeskoulike pluralisme wees nie (Ibid:10, 20), nie in die sin dat lewensvisies bloot komplementêr is nie (Ibid:12).

Ook die Nederlandse teoloog-filosof *Geertsema* (1999:31-32) waarsku teen die tendens (ook by gerespekteerde feministe) om die sekerheid van die openbaring aan te tas deur die ontstaanskonteks te oorbeklemtoon. Du Toit sê in sy artikel eweneens dat 'n woord in die Skrif ook buite sy bepaalde konteks betekenis het. Die neiging tot 'n verhistorisering word krities te woord gestaan — nuttig as 'n mens soos Jonker hom so sterk op die Woord baseer.

Ten slotte, ek herhaal nie veel uit *Durand* en *Engelbrecht* nie. Eersgenoemde se klem op openbaring (1976:40 ens) en die grense daarvan vir die teologie is van groot belang, maar veel daarvan was in voetnoot (14) aan die orde. Hy wil daarby waak teen 'n teologie wat via reduksie bloot antropologie of etiek word in 'n geslote wêreld. Engelbrecht brei oor soortgelyke sake op sy eie wyse uit, maar ook nie een van hulle kom self tot 'n eksplisiete gesprek oor die kultuur nie, behalwe om te wys op nadelige invloede daarvan. Bleeker doen dit wel: dit is een van die twee bene van sy boek (1965:xi, 10, 35, ens) getitel “Christ in modern Athens”. Die ander been is die Christen se verhouding tot nie-Christelike godsdienste. Maar met 'n nogal eensydige uitlig van Paulus se Areopagus-rede (Hand 17) en 'n verbygaan aan Paulus se eie briewe kom hy tot 'n veel meer akkommoderende standpunt.

Reformatoriese denkers (soos Klapwijk — *supra*) swak die sg “antitese”³⁰ tans bietjie af, maar glo tog dat hulle steeds (selfs bo die gesprek uit) ’n reformerende rol te vervul het (cf o a Brink *et al* 1997; Schrottenboer *et al* 1994, ens). Heyns (1969 en elders) het ook in die rigting gewerk.³¹ In ieder geval sê die Christen, hoe ookal ingevul, normaalweg soos Rossouw (1979:32):

Ek sou nie weet hoe ’n mens ’n volkome neutrale antwoord kan gee
nie. Jy antwoord óf as gelowige óf as ongelowige. *Tertium non datur.*

Ook in ’n veranderende wêreld bly die Christelike geloof³² dan nog aktueel. Dit gaan nou nie soseer oor die inhoud van antwoorde nie, want dit is van Skrifvertolking afhanklik. Laasgenoemde gaan egter nie die geloof vooraf nie: die geloof is nie te begrond nie. Intendeel, dit begrond juis die res (Theron 2000). Hier geld uitgangspunte, en pluralisme en gelykvlak-kigheid sal dus nie as dié eis enduit kan geld nie, die erkenning van andere se reg wel. Die voorafgaande was aan die einde dus ook ’n poging om so ’n tersaaklik moontlike strekking van die strewe van dié (Reformatories-filosofiese) benadering by te haal (cf ook voetnoot 28). Geloof as vertrekpunt is hierin ook sentraal. Die konsekwensies hiervan vir die denke en kultuur is in ons tydsges dalk op pad na ’n eie antwoord.

- 30 Die Reformatoriese denke is oortuig daarvan dat die mens ten diepste religieus is en gemotiveer word: hy is nie onafhanklik nie, maar afhanklik van laaste steunpunte. Hierdie besef tref mens in sy diepste wese (“hart” genoem, maar nie met die orgaan wat by ons as hart bekend staan te verwar nie) aan. Hierdie kern word in gehoorsaamheid aan God ontsluit of bly gevange in die afval. Hierdie rigting-differensiasie dra vrugte wat by elke boom pas, maw teenoorgestelde vrugte wat die godsdiens, denke en kultuur beïnvloed — antitetiese vrugte!
- 31 Die beskuldiging van natuurlike teologie (o a deur Barth) is hier ’n saak wat in dié kringe nou ernstige aandag geniet. Dit voer vir die artikel te ver as in besonderhede getree word.
- 32 Na die oortuiging van die Gereformeerde wêreld is geloof ’n gawe van God (Jonker 1968). God neem steeds die inisiatief, en as ons aan die werk kom, is dit omdat die groeikrag al vooraf gegee is — vgl ook Fil 2:13. Die rigting is dus van Bo na onder. ’n Puur menslike vertrekpunt is hier uitgeslote. Dit sou immers ’n onderskatting van die sondeval behels (Jonker 1968). Dieselfde geld vir ons denkarbeid. God moet ons denke vernuwe sodat ons lewe vernuwe kan word (Rom 12:2). Laat ons dit tog nie tot gesindheid beperk (reduseer) nie. Ons insig in ons menslike beperktheid is tersake: alleen uit die Skrif kan ons dus van byvoorbeeld skepping en onderhouding (Van Egmond en Van der Kooi

6. AANVULLING NODIG BY DIE VOORAF- GAANDE PRIMER TEOLOGIESE REAKSIES?

Hiermee beoog ek om, in aansluiting by die onmiddellik voorafgaande en as afronding van voetnoot 28, die *behoefte* aan iets soos die Reformatoriese filosofie as iets aanvullends, maar tog onontbeerliks, vir 'n godsdienwetenskap, 'n kultuurkritiek en algemene wetenskaps- en filosofiese evaluering (wat vir alle dissiplines waarde kan hê) uit te wys. Dié filosofie val immers nie vas in wetenskapsfilosofie of nog erger, in kennisleer nie, maar wil weer 'n omvattende wetenskap wees, een wat naas 'n basies-kritiese rol ook 'n rigtende normatiewe rol (Van der Walt 1997) wil vervul. As dit rigtend genoem word, is dit geensins 'n herhaling van die ou idealistiese filosofie wat die werklikheid nie ernstig opgeneem het nie, maar ewemin kan dit die voorbeeld van die skeptisisme (vgl voetnoot 3) akkommodeer waar vir die lewe van die mens (o a by Heidegger) niks meer in vooruitsig gestel kan word as die eindigheid, die vrees en die dood nie. Dit is origens al erg genoeg dat die mens op sy weg (voor die einde) as 'n passiewe produk van sy wêreld beskou word, eintlik as iets minder as empiriese werklikheid — 'n agterryer ipv 'n leier wat rig en verantwoordelikheid aanvaar.

Selfs Sartre (wat die lewe weliswaar absurd noem) glo darem nog in die mens se verantwoordelike en vryheid (vrye wil). Origens is die mens volgens hom wel *wordend* (eksistensie gaan vooraf aan essensie!) en die moontlikhede daarvan het die mens met sy vrye wil self in die hand. Die verdere af-takeling verdien ons aandag omdat dit so onaanvaarbaar raak. Hierdie mens

1994:17, 20, 25), en van sondeval en verlossing (Ibid) weet. Die gevolge is fundamenteel: so 'n wêreld is nie geslote nie, nie outonoom nie, ook die mens nie! Wie eg Bybels (Spykman 1994:39) vanuit hierdie lewens- en wêreldbeskouing dink (vgl o a Van der Walt 1997 oor aard en rol hiervan) sal anders dink, en uitgangspunt-onsekerheid vermy. Natuurlik maak selfs so 'n sekerheid hom/haar nie onfeilbaar nie. Maar in sy filosofie en wetenskap kom hy dan vanuit 'n meer beskeie hoek, en weet van God se orde wat inherent en nie bloot die gevolg van menslike konstruksies is nie (Van Egmond en Van der Kooi 1994:25, 32). Hierin is ook sy vryheid dan inderdaad begrond. Terloops, probleme in die praktyk vra dikwels om meer as etiek. Ons moet hierdie werklikheid van ons beter verstaan vanuit bg basiese perspektief maar dit omvat, so gesien, meer as 'n kerklike taak. Wie alles regstreeks aan die hand van die Skrif wil oplos, sal dan wel die Skrif oorrva (Van der Walt 1997 ens) én soms kla oor die houdbaarheid van die *sola scriptura*-belydenis.

(soos selfs God) word deur *D Sille* (Durand 1976:81) nog verder afgetakel: hy weet nie meer wat hy is of sal word nie! Andere, meer aktief-gerigte geeste, gaan oor tot die daad (want die daad is voor die woord! — word geglo) al verstaan hulle nie, maw sonder 'n teoretiese onderbou (Veen 1994:43). Dit was *Marx* se (“realistiese”) reaksie op die (idealistiese) Hegel! In die verlengde hiervan lê die *revolusie met sy veranderingsdrif* — die wilsbegrip van *Nietzsche* oorstyg die rede en selfs die etiek. So het *W van Occam* selfs vir God voorgestel (Keizer 1986:83 ev). *Rudolf Otto* se (irrasionalistiese) voorstelling van “God” as die Heilige (numineuse), as verhewe bo die etiese (waarmee die gode so dikwels voluit vereenselwig word!) gee dus 'n verwante voorbeeld van hierdie irrasionele opvatting van die werklikheid. Die postmodernisme is 'n volgroeiing van die loslating van orde en gerigtheid (Bartholomew 1994:69). In dié milieu bestaan denke in die rigtende sin amper nie. En selfs by die immanentistiese rasionalisme sit 'n mens normaalweg (logieserwys) met teenstellings (antinomieë) wat sy aansien tog aftakel. Dié spanninge ken ons in allerlei vorme (ook buite die rasionalisme) waarvan nie almal ewe erg is nie: dialektiek, paradokse (cf *W de Klerk*) of “la différence” (Derrida — cf *Zijlstra* 2000:14-17) en waarin die kreet is: “everything goes”, alles is waar of niks is waar nie! (Derrida). Alles moet immers gerekonstrueer word (Ibid). Die gevaarligte gaan hier inderdaad aan.

In die geskiedenis bemerk ons 'n reaksie. Toe dié epistemologie (dié van die rasionalisme) wat lank dominant was, as te beperk ervaar is, het die antropologie op die toneel verskyn, o a in die eksistensialisme (Dengerink 1986:12). Ook dit was nie genoeg nie. Die mens (ja, die vrye mens!) verkeer opnuut in verdrukking: die sin het verdamp in hierdie plat wêreld. Die gevolg? Die oorsprongs- en bestemmingsvrae keer in reaksie hierop terug. Bowendien het die *semen religionis* (Calvyn) weer “ontkiem”; die vae en moeilik definieerbare verpligting teenoor 'n hoëre mag (Durand 1976:115) laat hom weer geld. Surrogate in die vorm van (immanente) transsubjektiewe plaasvervangers (Ibid) bevredig nie en godsdiens keer in allerlei gestaltes terug (Van der Walt 1997:74; Troost 2000). Ook die panteïsme bevredig nie meer nie; daar word immers na “openbaring” gevra, al is dit net 'n pseudo-openbaring soos in die mite (Troost 2000).

Daar word na 'n woord gevra wat iets van die misterie (verwondering — Veen 1994) erken én verduidelik! Troost beskou die mite dan inderdaad as 'n soort lewens- en wêreldbeskouing (wat nie met blote rasionele kennis verwar moet word nie!). Kortom, in so 'n reaksie teen die eensame plat wêreld, ruik ons die “lente-reëns”, van 'n nuwe bedeling waarin die transendente (of “transendentalisme”-), (meer as die filosofies-transendentale, dws voorwaarde-voldoening as struktureel voorafgaande aan handelinge en

gebeure) weer sy sonstrale vroegdag te sien gee (Hoogland 1998:12), verkeerdelik 'n metafisiese herlewing genoem na die vroeg-Griekse rasionalistiese manifestasie (vergestalting) daarvan. (Echeverria 2000 o a in aansluiting by pous Johannes Paulus).³³ Ook andere verwys na die feit dat die "metafisika" (tsv al die positivisme, sekularisasie ens) nie uitgeroei kan word nie. Ook Du Toit (hierbo) sê dat 'n Bybelgetroue Christen nie konsekwent "anti-metafisies" kan wees nie (1990). In die filosofiese denke wat nie met die metafisika vrede het nie (soos in die Reformatoriese kring) maak die kosmologie (ontologie of omvattende wêreldorde)³⁴ sy verskyning (Van der Walt 1997:123, ev; Dengerink 1986:13, 19, 345) wat ook die antropologie verdiep teen die agtergrond van die Transendente (Dengerink 1986:9-12). Die belangrikheid (en wesenlike rol) van die voor-wetenskaplike faktore en agtergronde keer terug, en juis dit kan ons help bewaar teen sekulêr-wetenskaplike kaping waarteen Theron (1997) betyds gewaarsku het. Teen dié agtergrond hou reduksie en die geloof in 'n geslote wêreld dit ook nie uit nie. En, ewe belangrik, wetenskap hou op om in almal se hande 'n boelie teenoor die Christendom te wees. So 'n magtige instrument en beïnvloeder van kultuur wat hom inderdaad as 'n beleërder van die Teologie en Christendom (cf afds 4-5 *supra*) bewys het, moet ook deur Christene "bevry" en "benut" word om aan die Koninkryk te help bou en op sy eie ook die teologie met die hantering van o a praktiese probleme in die wêreld buite die kerk tot voordeel te wees! Laastens, die rol van verandering/die historiese moet erken word, maar nie as 'n finale determinant wat alle vastigheid/gegewenhede/entiteite (veral van modale aard) verteer nie. Selfs die humanis Van Baaren waarsku hierteen:

Ik ga uit van een mensbeskouing waarin de mens, hoezeer ook bepaald door tijd en milieu, tog in laatste instantie de historie te buiten en te boven gaat (1960:10).

- 33 Visagie vestig my aandag op die rol van die mite in die denke van Vollenhoven, mede-skepper van die Reformatoriese denke. Vir Vollenhoven (bekend om sy bepaalde historiese metode) onderskei hierin denktipes en denkstrominge. Die mite is so 'n denktipe: die oorsprongsinstansie word dmv die mite geken! Hieronder word o a die Gnostiek, Jung en die New Age tuisgebring.
- 34 Vir Habermas is dit so omvattend dat hy dié produk eintlik as 'n vorm van metafisika sou bestempel (Visagie), so asof die kennispoging nie op 'n veilige wyse so ver kan reik nie.

Dit glo 'n mens, veral in Reformatoriese kringe, ook graag van die Skrif en inderdaad ook van God se skepping. Die mens máák dit nie na vrye ontwerp nie (cf Evans 1993:100 ev, Schrotenboer *et al* 1994).

Die mensdom sug tans steeds onder sy geproklameerde vryheid en outonome wysheid. Die proses het enorme skade in die godsdiens (maar ook in filosofie, wetenskap en kultuur) aangerig soos eerder in hierdie studie aangetoon is: die geslote wêreldbeeld, reduksie (ook van die godsdiens) ens is vermeld, en teengestaan deur Bybelse teoloë. Dit is 'n wins, maar 'n (filosofiese) analise is nodig van die totale pad en omvang (eie aan filosofie) van die sekulariseerders, en van die moeras waarin die menslike bestaan gedompel is. Daarna kan ook die so dikwels pretensieuse wetenskappe (met metodes en al), dalk wel veel aanvullends bied waarby teoloë, wetenskap en kultuur baat mag vind.

So 'n Christelik–filosofiese denkpoging kan 'n medestryder, selfs 'n voorpos-strydmakker word. Die *korrektiewe* wat dit, hoop ons, kan bring in die vorm van 'n herstelde werklikheidsperspektief en besef van 'n hoër Betrokkenheid (aktief, dws skeppend en onderhoudend, verlossend en rigtend na 'n bestemming) wil help om uit dié perspektief allerlei knellende vrae nader aan 'n oplossing te bring. Ek vermeld die volgende: die verhouding tussen werklikheid — en mens — en God,³⁵ verskeidenheid en samehang, spanning tussen subjek en objek in die epistemologie, die verhouding tussen die staat en ander samelewingskringe, asook tussen inklusiwiteit en relevansie teenoor eksklusiwiteit, die spanning tussen kapitalisme en sosialisme, en dan meer uitsluitel oor die probleem van in die wêreld maar nie van die

35 Hierdie probleem teister die Christendom steeds. Die mens wil God tog maar (selfs eksperimenteel) vanuit nuwe (dikwels spekulatiewe) bevindinge van die wetenskap nader presiseer. Net vanmôre nog (17 Sep 2000) het iemand juis sy strewes met 'n boek so verwoord, byna so asof ons God *apud se* (Durand) wil ken, en die kerklike siening 'n bietjie wil bybring. Durand se kundige boek is m i 'n waarskuwing teen wat die Nederlanders 'n haglike onderneming sal noem. Tog is pure immanensie en transdensie 'n erkende probleem ook in Reformatoriese gelede (Van der Walt 1997:125 ev; Fowler 1991:27, 83; Geertsema 1992:132 ev; De Boer 1992:159 ev). Die verhouding tot die wetenskap is nie enkelvoudig nie; 'n gesprek bly nodig soos Stoker vroeg al bepleit het. Dit betref veral besonderhede eerder as die vertrekpunt in die geloof wat nie immanentisties te grond is nie (Theron 2000).

wêreld ens ens). Dan is daar nog die vroeë rondom vertrekpunte,³⁶ asook dié tov sinvolle dialoog en kommuniasie, opvoeding en beïnvloeding, en laastens oor hoe die strukture en wetsorde van God ons van 'n ontwortelende vryheid en selfs van 'n moralisme kan bevry (Van der Walt 1997; Smit 1999). Dit is probleme waarmee haas alle denkrigtinge gekonfronteer word hoe hulle soms ookal probeer om party na die privaatlewe te verban en net met 'n "naked square" in die publieke sfeer oor te bly wat dan minder gekompliseerd behoort te wees. Die harde praktyk wreek hom uiteindelik tog op dié volstruispolitiek.

Kortom, die Christelike aanpak het juis ook met ál die probleme te make en 'n gesprek lyk inderdaad ook om dié rede moontlik, veral as ons vra dat die verbanne vroeë ook teruggebring word (ook in die nuwe Suid-Afrika) Ons meen wel dat ons vir heelwat hardnekkige probleme "oplossing" benodig — oplossinge wat voortdurend uitgesuiwer en gepresiseer kan word; juis daarvoor is alle gesprekke van waarde, te meer met diegene (soos die teoloë van bg reaksies) saam met wie ons ons in dieselfde geloofsmilieu bevind waarin dieselfde sake 'n *sine qua non* is. Die ("neutrale") wetenskap het nie die volle antwoorde nie. Ons het hom nodig, maar hy het 'n "droogskoonmaak" nodig om sy eie beperkinge behoorlik te ontdek. Daarna sal hy die behoefte aan 'n Bybelse vertrekpunt hopelik aantrekliker vind. Daarom sal en moet ons ook bid. Die nuwe Suid-Afrika³⁷ roep ook om antwoorde, en om ware *vryheid*.

36 Pluralisme is onvermydelik die geval. Hoe staan die Reformatoriese filosofie teenoor ander vertrekpunte? Die postmodernisme is te bereid om alle variasies voluit toe te laat sonder om 'n vordering na een waarheid selfs net in die vooruitsig te stel. Rasionaliste glo dat die rede uiteindelik sal seëvier. Andere val met hul dialektiek en paradokse vas in 'n onklare ja-nee. Die Reformatoriese skool (self nie sonder rasionalistiese bedreiging nie) benader dit ongeveer soos die verhouding tot nie-Christelike godsdienste dws gelykberegtig dog nie gelyk nie (Van der Walt 1997:75-90; Hoogland, 1998). Bleeker (1965) handhaaf die prioriteit van die Christendom dog wil tog (veral formeel) meer van ander Godsdienste leer. Moltmann, Heering ea vra veel verder deur na die kosmiese Christus of na 'n voortgaande openbaring in 'n ander vorm (= die van al die ander godsdienste) van die Heilige Gees. Dit vind ook in SA weerklank. Dit moet helaas maar buite beskouing bly.

37 Oor ons situasie wat hy glo ons wel tereg aanvaar het o a om etiese redes (1998:221) sê Jonker:

In die plek van die norme van die Skrif word die humanistiese oorwegings die maatstaf waaraan die moraliteit in die politiek en samelewing gemeet

Ons meen dat die genoemde tekens van godsdiens se herontwaking asook die positivisties-ondermynende tendens in die nuwere wetenskapsfilosofie³⁸ ook 'n gunstige klimaat skep waarvan ons met erns moet profiteer. Uiteraard, as ons soveel op die oog het, en sinvolle gesprekke wil voer, dan moet ons die geloof voed, maar ook sy konsekwensies trek sodat ons meer geïntegreerde mense kan wees en dan makliker mekaar 'n helpende hand kan reik.

Uiteraard moet ons ook met die wetenskap steeds erns maak (Plantinga 1999:8-10), maar dit eweneens vervolledig (Ouweneel 1997, 1998) deur die denkhinterland (of bodem) opnuut by te haal. Ook die kritiese Wolterstorff (1999) is oortuig dat 'n Christelike verantwoording in wetenskap nodig is, en verdedigbaar. So (sê Ouweneel) sal ons help voorkom dat wetenskap 'n nuwe godsdiens word (1998). 'n Kritiese woord van Ouweneel volg vir diegene (ook teoloë) wat te gou daarby inval ipv dit te reformeer. Ons mag nie kapituleer voor die veldslag (gesprek) begin het nie!

word. Omdat die isolasie van die verlede opgehef is, word die samelewing tans blootgestel van die volle geweld van die Westerse sekularisme.

So 'n kultuur vra om genesende aandag. Self moet ons eers reformeer (en aanhoudend reformeer sonder om die essensie weg te werk) op basis van 'n eie lewens- en wêreldbeskouing (lewensvisie) om daarna te vernuwe en 'n deugdelike missie op te bou en uit te bou. Hieroor ("the transforming power of Biblical religion"), die neerslag van 'n lewenstaak, skryf Van der Walt inspirerend, soos ook in sy *Naby God: Christen en kerk op die drumpel van spiritualiteit* (1999). Ook spesifiek vir ons eie omstandighede het ons al heelwat in hierdie denklinie om verder voort te gaan. 'n Verskeidenheid, ook vars verskene artikels uit allerlei oorde, kan die gesprek vrugbaar stimuleer. Die Teologiese Fakulteite het ook veel gelewer, ongelukkig sonder om 'n gesprek te beoog. Daarvoor pleit ek dan, ja vir 'n voortgaande gesprek.

- 38 Kuhn met sy paradigma-leer is bekend, en selfs teologies nagevolg (*supra*), Stegmüller se klem op een of ander geloof as basis vir wetenskapsbeoefening is byna ongelooflik. Hy stel: laat die rede nie agterweë as dit om die geloof gaan nie (soos Kant wou). Nee, "Vielmehr muss man bereits etwas glauben um überhaupt von Wissen und Wissenschaft reden zu können" (1969:33). Die gesprek met die wetenskappe raak in die milieu weer vrugbaarder.

BIBLIOGRAFIE

- BARTHOLOMEW C G
1994. Response to Al Walters' paper. In: Schrottenboer, P G *et al*, *God's order for creation*. I R S, P U vir CHO: Potchefstroom, 61-70.
- BLEEKER C J
1965. *Christ in modern Athens. The confrontation of Christianity with modern culture and the non-Christian religions*. Leiden: E J Brill.
- BRINK G VAN DEN *et al*
1997. *Filosofie en teologie. Een gesprek tussen christen-filosofen en teologen*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
- DE BOER TH
1992. Transcendentie en Schepping. *Philosophia Reformata* 57 (2):159-168.
- DENGERINK J D
1986. *De zin van de werkelijkheid. Een wijsgerige benadering*. Amsterdam: V U Uitgeverij.
- DE VILLIERS L J
1960. Die teologie van Rudolf Bultmann. *NGTT* 1(4):33-41.
- DURAND J J F
1976. *Die lewende God. Wegwysers in die dogmatiek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- DU TOIT A B
1990. Die toekoms van die Skrifgesag in die moderne eksegeese. 'n Hoofsaaklik Nuwe-Testamentiese perspektief. *NGTT* 31(4): 509-518.
- DU TOIT D
2000: Wie is ek as ek N G is? *Die Kerkbode* 165(11):6.
- ECHEVERRIA E J
2000. Fides et Ratio. The Catholic and the Calvinist: prospects for Rapprochement. *Philosophia Reformata* 65 (1):72-104.
- ENGELBRECHT B J
1967. Hedendaagse krisispunte in die teologie. *Standpunte* Junie 1967:34-48.
- EVANS C S
1993. Human persons as substantial achievers. *Philosophia Reformata* 58(2):100-119.
- EVANS-PRITCHARD E E
1965. *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press.
- FOWLER S
1981. *A Christian voice among students and scholars*. Potchefstroom: P U for C H E.

GEERTSEMA H G

1992. "Ik geloof in God, de Vader, de Almachtige, Schepper van de hemel en van de aarde". *Philosophia Reformata* 57(2):132-158.

1999. Mannelijk en vrouweijk: de plaats van de verschil. *Beweging* 63(3):32-34.

GRAHAM B

1988. *Just as I am — The autobiography of Billy Graham*. London: Harper Collins Publishers.

HEERING G J

1995. *De verwachting van het koninkrijk Gods*. Arnhem: Van Lochem Slateras.

HEYNS J A

1969. *Sterwende Christendom? 'n Teologie in die greep van die tydges*. Kaapstad: Tabelberg Uitgewers.

HOOGLAND J

1998. Pluralisme: nadere ferfijning gewenst. *Philosophia Reformata* 63(1):5-20.

HUGO A M

1959. De Corrigendis adulescentiae studiis. Die herstel van ons akademiese studies. *Acta Classica* 2.

JONKER W D

1967. Enkele opmerkinge oor die Nuwe Teologie. *Standpunte* Junie 1967:38-46.

1968. Grace and justification. *NGTT* 9(3):132-143.

1975. 'n Eietydse geloofsleer (na aanleiding van H. Berkhof, Christeljk Geloof) *NGTT* 16(2):99-107.

1988. Some remarks on the interpretation of Karl Barth. *NGTT* 29(1):29-40.

1998. *Selfs die kerk kan verander*. Kaapstad: Tafelberg.

KEIZER A

1986. *Wetenschap in Bijbels licht. Handleiding voor die grondslagen van wijsbegeerte en vakwetenschap*. Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.

MARSDEN G M

1980. *Fundamentalism and American culture. The shaping of twentieth century Evangelicalism. 1870-1925*. Oxford: OUP.

NAUDÉ P

1991. Uit vrye guns alleen. Grondlyne vir 'n pastorale dogmatiek. *NGTT* 32(1):110-118.

OLIVIER A

2000. Onthou, julle is jukgenote. *Die Kerkbode* 21 Julie 2000.

OTTO R

1965. *Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen — und sein Verhältnis zum Rationalen*. München.

OUWENEEL W J

1997. Wijsgerige prolegomena van – Bijbelgetrouwe teologie. In: Brink *et al*, *Filosofie en Teologie*, 123-131.

1997a. *Wijs met de wetenskap. Inleiding to een christelike wetenskapsleer*. Leiden: Uitgeverij Barnabas.

1998. *Natuurwetenskap. 'n Moderne godsdiens? Kan dit Christelik beoefen word?* Potchefstroom: PU vir CHO.

PLANTINGA A

1999. Nog een advies voor christen-filosofen. *Beweging* 63(34):8-10.

PRAAMSMA J M

2000. De Wet als grens tussen God en de geschapen werkelykheid. Oorwegingen naar aanleiding van de hermeneutiese natuurfilosofie van Helmuth Plessner. *Philosophia Reformata* 65(1):1-17.

2000a. Secularisatie opnuut bezie. De veranderende plaats van het christendom in die saamenleving. *Beweging* 64(3):4-7.

ROSSOUW H W

1979. Is die Christelike geloof nog aktueel in 'n veranderende wêreld? *NGTT* 20(1):312-321.

RUMKE H C

1963. *Karakter en aanleg in verband met het ongelooft*. Amsterdam: Ten Have.

SCHULZE L F

Jaar? Strukturalisme en eksegesi. *NGTT* 29(2):139-1523.

1993. Is God in beheer? Aspekte van die agtergrond van die debat. *Acta Theologica* 13(2):18-34.

SMIT D

1996. Oor die kerk as unieke samelewingsverband. *TGW* 36(2):119-129.

1996a. Oor die unieke openbare rol van die kerk. *TGW* 36(3):190-204.

SMIT J H & Y

1999. Christian ethics and aids. *TCW* 35(3-4):83-106.

SPYKMAN G

1994. Thoughts on "creation order". In: Schrottenboer, P G *et al*, *God's order for creation*. Potchefstroom: IRS, 33-42.

STEGMÜLLER W

1969². *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*. Berlyn: De Gruyter.

STOKER H G

1968. Die eenheid van die wetenskap. *Philosophia Reformata* 33:1-31 en 48-148.

STRAUSS D F M & VISAGIE P J

Die verhouding tussen nie-teologiese wetenskappe en die teologie. *TCW* 20(3-4):51-79.

STRAUSS D F M

1988. Begripsvorming in die sistematiese teologie. 'n Ontleding van W J V van Huyssteen se werk: "Teologie as kritiese geloofsverantwoording". *TCW* 24(3-4):124-161.

1994. Die wysgerige grondslae van wetenskaplike metodes. *TCW* 30(3-4):26-50.

THERON P F

1997. The church as a *paroikia* and "higher critical" theological training. *NGTT* 38(2):256-267.

2000. "God" moes lankal in Afrikaans verskyn het. *Die Kerkbode* 165(7):12.

TORRANCE T F

1965. *Theology in Reconstruction*. Grand Rapids: Eerdmans.

TROOST A

1994. The idea of creation order in Western thought. In: Schrotenboer, P G *et al*, *God's order for creation*. Potchefstroom: IRS, 2-16.

2000. Nieuw zicht op de mythen. Een actueel onderwerp uit de godsdienstfilosofie. *Philosophia Reformata* 65(1):18-52.

VAN BAAREN TH P

1960. *Doolhof der goden. Inleiding tot de vergelijkende godsdienstwetenschap*. Amsterdam. E M Querido's Uitgeversmij N V.

VAN DER WALT B J

1997. *Man and God: the transforming power of Biblical religion*. Potchefstroom: PU vir CHO.

1999. *Naby God. Christen en kerk op die drumpel van spiritualiteit*. Potchefstroom. PU vir CHO.

VAN EGMOND A & VAN DER KOOI C

1994. The appeal to creation ordinances: changing tide. In: Schrotenboer, P G *et al*, *God's order for creation*. Potchefstroom: IRS, 16-33.

VAN NIEKERK A

1998. Postmodernisme en NG Sending in die Nuwe Suid-Afrika. *NGTT* 89(4):367-378.

VAN WOUDEBERG R

1993. *Filosofische gedachten over Godsgeloof*. Kampen: Uitgeverij Kok.

VEEN R

1994. *Filosofie als gesprek. Een inleiding in de systematische wijsbegeerte*. Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum B.V.

VISAGIE P J

1979. Humanistiese invloede in die teologie en die soeke na 'n Bybelse Godsleer. *TCW* 15(3-4):141-160.

WOLTERSTORFF N

1999a. Wat is christelijke wetenschap? *Beweging* 63(3):6-7.

1999b. Waarom er niks mis is met christelijke wetenschap. *Beweging* 63(4):6-8.

ZIJLSTRA O

2000. Glamour en Differentie in Zeeland. *Beweging* 64(3):14-17.