

**‘N POSTMODERNE REDEKRITIEK**

**VIR KERK EN TEOLOGIE**

deur

**CORNELIUS JOHANNES BEUKES**

**PROEFSKRIF**

voorgelê ter gedeeltelike vervulling van

die vereistes vir die graad

**DOCTOR PHILOSOPHIAE**

in die

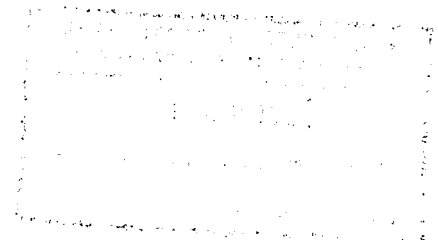
**FAKULTEIT TEOLOGIE**

aan die

**UNIVERSITEIT VAN PRETORIA**

**PROMOTOR: PROF DR A G VAN AARDE**

**SEPTEMBER 2000**





Hierdie studie is finansiëel ondersteun deur die Universiteit van Pretoria en die Nederduitsch Hervormde Gemeente Kriel. Die outeur aanvaar morele en akademiese aanspreeklikheid vir hierdie navorsing en enige publikasies wat daaruit mag voortspruit.



## INHOUDSOPGAWE

SUMMARY	vi
VOORWOORD	viii

### 1. INLEIDING

#### TEOLOGIE, FILOSOFIESE MODERNITEIT EN POSTMODERNITEIT

1.1 Kritiese oorwegings	2
1.2 Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk	3
1.3 Moderniteit: Subjeksentrisme en redefundamentalisme	14
1.4 Postmoderniteit: 'n Kritiek van die instrumentele rede	20

### 2. MODERNITEIT

#### OORSPRONGE VAN REDEKRITIEK

2.1 Die meesternarratief: Filosofie as <i>Bildung</i> in die lewe van die Hervormde Kerk	28
2.2 Die Kantiaanse erfenis: 'n Ouer taal van filosofie in die Hervormde Kerk	31
2.3 'n Waardige subjek: Eksistensialisme in die lewe van die Hervormde Kerk	43
2.4 Die eietydse verhouding filosofie-teologie in die lewe van die Hervormde Kerk	50

### 3. POSTMODERNITEIT

#### 'N KRITIEK VAN DIE INSTRUMENTELE REDE

3.1 In Nietzscheaanse kontinuum	72
3.2 Na Adorno: Identiteitskritiek en negatiewe dialektiek	81
3.3 Na Derrida: Differensiedenke	94
3.4 Na Foucault: Kennisargeologie	97
3.5 Negatiewe estetika en nie-identiese rasionaliteit	103
3.6 Na Taylor: Oorspronge van die Self	110

<b>3.7 Habermas se diskoersetiek: 'n Kritiese aansluiting</b>	<b>112</b>
<b>3.8 Samevatting</b>	<b>125</b>

#### **4. 'N TEOLOGIESE GERIGTHEID**

<b>4.1 'n Negatief-dialektiese teologie</b>	<b>131</b>
<b>4.1.1 Transgressie en diskontinuiteit</b>	<b>131</b>
<b>4.1.2 <i>Begegnung</i>: In gesprek met die etiese teologie</b>	<b>135</b>
<b>4.1.3 Identiteit en kontinuïteit: In gesprek met die kessionele teologie</b>	<b>137</b>
<b>4.1.4 Die negatief: In gesprek met die dialektiese teologie</b>	<b>140</b>
<b>4.1.4.1 Emil Brunner en die apologetiese dimensie</b>	<b>142</b>
<b>4.1.4.2 Karl Barth en die <i>grosse Negative Möglichkeit</i></b>	<b>146</b>
<b>4.1.4.3 'n Groter geduld met religie: Die <i>plek</i> van die ervaring</b>	<b>149</b>
<b>4.2 'n Postmoderne hermeneutiek</b>	<b>153</b>
<b>4.3 Samevatting</b>	<b>161</b>

#### **5. 'N KERKLIKE GERIGTHEID**

<b>5.1 Geïnstusionaliseerde Ander</b>	<b>163</b>
<b>5.2 Kerklike Anderswees</b>	<b>166</b>
<b>5.2.1 Anderswees en die buitekant van die diskoers: Ekumene</b>	<b>169</b>
<b>5.2.2 Anderswees en die binnekant van die diskoers: Marginalisering</b>	<b>178</b>
<b>5.3 Die kerk as mede-plekhouer van "redelikheid"</b>	<b>191</b>
<b>5.4 Op die marges van kennis: Einde-integriteit</b>	<b>196</b>

OOOoooOOO

## SUMMARY

### *A POSTMODERN CRITIQUE OF REASON FOR CHURCH AND THEOLOGY*

From the premise of a (postmodern) critique of instrumental reason, this dissertation explores some consequences of such a critique for church and theology. The candidate finds an intimate relation between the philosophical critiques of reason in the work of Nietzsche, Adorno, Foucault and his own theological position which is being described as a “negative dialectical theology”. A postmodern critique of reason as presented here is very specific in its relation to history, society and knowledge. It has as its main influence or philosophical source the Kantian project of limiting conventional theoretical rationality. From this Kantian position it proceeds to show how Nietzsche exploited the Kantian notion of the limits of reason and how Adorno and Foucault extended Nietzsche’s position to its most extreme but, nevertheless, logical socio-historical consequences.

This critique of reason boils down to a somewhat subversive stance. By teaming up with Adorno and Foucault, the candidate describes both modernity and Enlightenment as something to be overcome, to be transgressed, exactly because of the dangerously ambivalent nature of modernity’s favorite presentation of rationality: instrumental reason, which focuses on identity thinking, cognitive results and the formalization of reality.

The implications of a postmodern critique of reason extend towards a deep rooted pessimism of modern culture, a critique of its systems of knowledge and actions, a critique (or at least recognition) of the typical-modern configuration of power into “normal” socio-historical discourses such as those we find in the institutionalised church and in theology, a critique of identity thinking, a critique of rational propositions (without necessarily agitating for an epistemological relativism), an encouragement to honour the inherent flaws in language and linguistic constructions, the ability to recognize and honour singularity whilst shifting the focus away from universal claims or “master narratives” and, last but not least, the critical recognition of “Otherness” or non-identity.

These consequences are brought forward into the socio-historical reality, life and work of the Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika and its current theology by strategic means of a negative dialectical theology, a theology which is mutually Nietzschean, Adornian and Foucauldian in its philosophical nature and eventually, in its theological convictions.

## OPSOMMING

### *'N POSTMODERNE REDEKRITIEK VIR KERK EN TEOLOGIE*

In hierdie proefskrif word 'n postmoderne weergawe van die filosofiese redekritiek gesitueer binne die hermeneutiese raamwerke van die onderskeie eietydse diskoerse van die filosofie en die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika. Vanuit 'n Kantiaanse oriëntering word aangetoon dat daar pogings was om die spanning tussen moderne filosofie en die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk te bestendig. Die vrugbare gesprek in die Nederduitsch Hervormde Kerk oor die verhouding teologie-filosofie gedurende die negentigerjare word in hierdie verband krities geresumeer en van 'n analitiese forum voorsien.

Postmoderniteit word vervolgens geanaliseer en beskryf as wesenlik redekritiek met dringende identiteitskritiese implikasies. Hier kry die kandidaat se teologiese aansluiting by 'n filosofiese kontinuum waarvan Nietzsche die oorsprong was en wat eietydse verteenwoordig word deur veral Foucault en Adorno, reliëf. Vanuit hierdie weergawe van die postmoderne redekritiek tree die kandidaat, met verwysing na 'n "negatief-dialektiese teologie" en 'n "postmoderne hermeneutiek", met die gevestigde etiese-, kofessionele- en dialektiese tradisielyne in die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk en die neerslagte daarvan in hierdie kerk se lewe en werk, in gesprek.

## VOORWOORD

### *‘N POSTMODERNE REDEKRITIEK VIR KERK EN TEOLOGIE*

Hierdie proefskrif kan gesitueer word binne die subdissipline van die hermeneutiek. Die skrywer van hierdie proefskrif werk naamlik hier, ten diepste, met ‘n filosofie-geïnspireerde resepsie en interpretasie van teologie. Hierdie proefskrif het egter, om meer spesifiek te wees, die oogmerk om eietydse (of “postmoderne”) wendinge in die filosofie vir die Hervormde Kerk en die gangbare teologie in die Hervormde tradisie te verdiskonteer, met nadruk op dié wendinge wat verband hou met ‘n kritiek van die instrumentele rede. In hierdie studie was dit nodig om die subjekimperialistiese ontwikkeling van die instrumentele rede deur die moderne tyd aan te dui. Dit was ook nodig om die postmoderne problematisering van daardie ontwikkeling onder loep te neem, sodat vandaar ‘n voorspelling oor die toekoms van beide filosofie en teologie, asook hulle eiesoortige verhouding in die Hervormde tradisie, gewaag kon word.

Daar was problematiese konsekwensies van die postmoderne redekritiek waarmee die skrywer in die gelyk moes kom: onder andere, hoé ongekompliseerd ‘n aanval op die Verligtingsvooroordele rondom rasionaliteit en die opvatting van ‘n outonome rasonale subjek ‘n vertrek sou neem vanuit die moraliteitskritiek en redekritiek van Nietzsche; ook hoe hierdie aanval in die laaste helfte van hierdie eeu besonder gesaghebbend, dog vernietigend, geëksponeer sou word in die identiteitskritiek van Adorno en die kennisargeologiese redekritiek van Foucault. My “negatief-dialektiese teologie” en weergawe van ‘n “postmoderne hermeneutiek”, as in die direkte verlengstuk daarvan, bring die leser by ‘n skerp agitering teen diepgevestigde opvattinge van die primaat van die gelykblywende in die teologie en, meer algemeen, teen universele aansprake en die aprioriese karakter van die rede “in sigself”. My hermeneutiese klem op radikale partisipasie, op die oopstelling vir “die gebeurde” en die bereidwilligheid tot ‘n oop werklikheidsdeelname, my kritiek van die sosio-historiese konvensionaliteit van dit wat normaalweg as “rasionele spreke” en “rasionele handeling” aanvaar word en my (h)erkenning van die ingebedheid van die (instrumentele) rede in taal en lewensvorme, wil sowel die diskoerse in die eietydse redekritiek as dié in die eietydse teologie ten dienste wees. Ek moes in

hierdie kritiese proses die relasie tussen instrumenteel-redelike mag en kennis aandui, met ander woorde, tussen dit wat samelewings en/of institusies as die rasonale begronding van hulle oortuigings en praktyke beskou en die vorme van onderwerping, dissiplinerende en beheer wat in en vanuit hierdie sosio-historiese sisteme na vore tree. Teenoor die rasonale subjek het ek met behulp van 'n negatiewe dialektiek geagiteer vir die herkenning van die sosio-historiese begrensde en diskontinuiteit van die subjek om sodoende die optimistiese epistemologiese ideaal van die moderne gees te opponeer met 'n aanvaarding van die gebrokenheid van taal en rede. Hiermee wou ek bewustelik kontra-Verligtingsideale bevorder. Vanuit 'n "negatief-dialektiese teologie" en "postmoderne hermeneutiek" wou ek dus nie net die kulturele en historiese geladenheid van konsepte soos "rede", "waarheid" en "kennis" aandui nie, maar uiteindelik identiteitskrities ontken dat "kennis" hoegenaamd 'n representerende fakulteit is. Dit sou my daarby bring om die openheid vir "die gebeure", of radikale partisipasie, as die hermeneutiese plaasvervanger vir epistemologie te beskryf.

Hoofstuk 1 word inleidend ingespan om die studie te situeer binne sowel die moderniteitsdebat as die veelheid van akademiese gesprekke in die Hervormde Kerk wat verband hou met eietydse redekritiek. In Hoofstuk 2 word aangetoon dat daar vanuit 'n Kantiaanse oriëntering pogings was om die spanning tussen moderne filosofie en die gangbare teologie in die Hervormde Kerk te bestendig. Hoofstuk 3 volg hierdie bestendiging en beskrywing eietyds op. Postmoderniteit word hier krities geanaliseer en beskryf as wesenlik redekritiek met dringende identiteitskritiese implikasies. Hier kry my kritiese aansluiting by 'n filosofiese kontinuum waarvan Nietzsche die oorsprong was en wat eietyds verteenwoordig word deur veral Foucault en Adorno, relief. Hoofstuk 4 ondersoek die teologiese implikasies van dit wat in Hoofstuk 3 redekrities uitgewys is, met verwysing na 'n "negatief-dialektiese teologie" en "postmoderne hermeneutiek". Ek situeer my hiermee steeds in die dialektiese tradisie, maar dan in *redekritiese* gelaat. Die implikasies van hierdie redekritiese gerigtheid word in kritiese aansluiting by Emil Brunner en Karl Barth teologies verhelder. Hoofstuk 5 ondersoek die institusionele (of kerklike) dimensies van hierdie redekritiek. Die problematiese posisie waarin filosofie en teologie deur toenemende institusionele modernisering geplaas word, word bespreek. Die opvatting dat filosofie en teologie as "geïnstitutionaliseerde Ander" beskou kan word vanweë beide dissiplines se (veronderstelde) onvermoë om met die instrumentele rede in die gelyk te kom, word



uitgewys en gewaardeer. Klem word geplaas op die oortuiging dat teologie en filosofie reeds en toenemend gebind sal word deur hulle inherente binding aan nie-identiese rasionaliteit, as 'n postmoderne alternatief op die instrumentele rasionaliteit van moderniteit. Verder word gefokus op die skadelike gevolge wat die instrumentele rede in die bestaan van die Hervormde Kerk tot gevolg gehad het, met aksent op dié subjekte wat vanweë die effek van die instrumentele rede in die lewe van die Hervormde Kerk gemarginaliseer is, met spesifieke verwysing na die vrou, die kind en die kerklik-gelowige homoseksueel. Vanuit hierdie teologiese en kerklike gerigtheid word teologie redekrities as 'n tipiese eksponent van nie-identiese rasionaliteit en die kerk as 'n mede-plekhouer van nie-identiese rasionaliteit in die postmoderne tyd beskryf, as alternatiewe op instrumentele rasionaliteit.

Ek is Prof Andries van Aarde, my promotor, dank verskuldig vir die bekwame en sorgsame wyse waarop hy hierdie studie gelei het. Verder bedank ek graag Proff Andries Breytenbach en Jurie le Roux (beide van die Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria) wat as eksterne eksaminatore by die doktorsale eksamen opgetree het. As eksterne eksaminatore by die proefskrif het Proff Breytenbach, Le Roux en Pieter Duvenage (Departement Filosofie, Universiteit van die Noorde) opgetree. Ek bedank my promotor en elkeen van hierdie eksterne eksaminatore van harte.

Ek bedank ook graag Prof Johan Snyman, wyle Prof Willem Vorster, Dr Hennie Botes, Marinus Schoeman, Dr Gafie van Wyk, Prof Danie Goosen, Prof Johan Koekemoer, Prof Theuns Dreyer, Prof Piet van der Merwe, Prof Natie van Wyk, Mev Adri Goosen (*Hervormde Teologiese Studies*), die Universiteit van Pretoria, die Randse Afrikaanse Universiteit, die Sentrum vir Wetenskaplike Ontwikkeling, die Kuratorium vir Teologiese Opleiding van die Nederduitsch Hervormde Kerk en die Kerkraad en Gemeente van die Nederduitsch Hervormde Gemeente Kriel.

Ek dank u, my kollegas en vriende.

*C Johann Beukes*

*Januarie 1996 - Julie 2000*

*As medespelers in die mensedrama gedurende die laaste kwartaal van hierdie eeu is ons die ooggetuies van 'n daelikse praktyk van ontwaardiging, van tegnokratiese verordeninge, van tegniiese manipulasies deur die valse heilsbeloftes van die god van die rede.*

- C K Oberholzer (1904-1983) -

Professor in Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria, 1948-1969

*Gnothe seauton*

- Sokrates -

*Gerade Tatsachen gibt es nicht - nur Interpretationen.*

- Friedrich W Nietzsche -

*Kantian critique still forms an essential part of the immediate space of our reflection.*

*We think on this premise.*

- Michel Foucault -

## I. INLEIDING

### TEOLOGIE, FILOSOFIESE MODERNITEIT EN POSTMODERNITEIT

Die kritiese informant van hierdie studie is die soort vrymoedigheid waarvolgens beweer sou kon word dat die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk gedurende hierdie eeu 'n sensitiwiteit geopenbaar het vir gedagtes en klemtone vanuit die moderne en postmoderne filosofie, hoe problematies en spanningsvol dié verhouding tussen teologie en filosofie ook al by tye was. Dit strek die gangbare teologie in die Hervormde Kerk juis tot eer dat dit nie teruggedeins het vir die spanning inherent aan die verhouding tussen teologie en filosofie nie, maar deurentyd gepoog het om hierdie spanning te bestendig en tot 'n dialektiese groei in beide dissiplines mee te werk. Die verhouding tussen teologie en filosofie in die intellektuele lewe van die Hervormde Kerk, veral in die laaste kwartaal van die twintigste eeu, kan daarom in hierdie studie as 'n spanningsvolle maar bestendige verhouding gehandhaaf word. Ek wil in hierdie handhawing poog om, in samehang met stemme wat reeds skalks hieroor uitgegaan het, 'n bewusmakingsproses van die postmoderne projek vir kerk en teologie te medebevorder, sonder om noodwendig voorskriftelik, normatief of regulerend op te tree. Dit sou my in stryd bring met die kontra-normatiewe stemming waarvoor ek vorentoe agiteer. Ek is hier dus glad nie besig met 'n praktykteorie nie. Eerder wil ek hiermee poog om instrumentele rasionaliteit (ook) in die kerk en teologie skerp onder verdenking te bring en 'n ontvanklike ruimte vir nie-identiese rasionaliteit, as 'n postmoderne alternatief op die instrumentele rede as die gangbare redelikeheidsvorm van moderniteit, daar te stel. Hierdie tema is plaaslik nog op geen wyse sistematies aan die orde gestel in die bestaande navorsing oor die verhouding tussen teologie en filosofie nie. My navorsing poog om hierdie leemte te vul en 'n argumentatiewe platform vir verdere navorsing oor die temas wat hier aangespreek word, daar te stel.

My navorsing kan in die *loci* van die teologie tuisgebring word onder die subdissipline van die hermeneutiek, hoewel die anti-formalistiese karakter van my ondersoek juis die areas *tussen* dissiplines en sub-dissiplines verken en dus raakpunte toon met meer as net een dissipline in die teologie. Neem ons verder in ag, soos wat dit vorentoe duidelik gemaak sal word, dat my hermeneutiese posisie eerder met 'n werklikheidsgerigtheid van radikale partisipasie te make het as wat dit 'n "navorsingsprogram" of "metodologie" aandui, is die ensiklopediese plasing van hierdie

studie binne die subdissipline van die hermeneutiek bloot 'n formele oorweging wat deur my argument self in sekere sin ondermyn word.

### 1.1 Kritiese oorwegings

Die uitklare van enkele formele oorwegings vooraf sou waarskynlik in orde wees. Die titel van hierdie proefskrif is bewustelik-gelade. 'n Mens sou kon reken dat die aanduiding “postmoderne redekritiek” tautologies aandoen, in die sin dat redekritiek by uitstek 'n postmoderne verskynsel is. Hoewel kwalik, bestaan daar tog wel 'n filosofiese verskynsel wat “moderne redekritiek” genoem kan word, normaalweg verwysende na Kant se bykans voortydige bewuswording van die beperkinge van die rede en Hegel se indruk dat 'n beskrywing van moderniteit nie anders kan as om 'n kritiek van moderniteit te wees nie: die kwalifikasie “*postmoderne* redekritiek” word daarom gebruik as 'n aanduiding van sowel sekere logiese, kritiese konsekwensies van die moderne projek as wat dit 'n verbreding, selfs radikale verbreding, van “moderne redekritiek” wil wees. “Vir” (kerk en teologie) beteken nie “namens” nie, maar eerder “krities ter wille van”. Volgens postmoderne idioom beteken “kritiek” egter nie 'n selfgenoegsame, monolitiese bedryf nie, maar eerder 'n selfblootleggende *sowel* as solidêre, “kommunikatiewe” bedryf: ons het hier dus nie met 'n onderwerpde redekritiek van buite die teologie te doen nie, maar in postmoderne sin 'n kritiek van binne, juis omdat postmoderne redekritiek 'n verskyning van kritiek is wat bereid is om te kommunikeer, sigself te opponeer, en waar nodig, sigself te relativeer. Dit is daarom 'n postmoderne redekritiek vir kerk en teologie, en nie *die* alleengeldige, outonome redekritiek (soos wat moderniteit “kritiek” sou verstaan) nie. Boonop word die kritiese gesprek hier met die gangbare teologie in die *Hervormde* tradisie gevoer, en nie met Protestantse/Gereformeerde teologie(ë) in die algemeen nie. Waar hier na “kerk” verwys word, word meesal die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (“Hervormde Kerk”; dan by name) bedoel en geen ander kerk nie. Dit beteken glad nie dat ek afwysend of noodwendig afgrensend wil staan teenoor ander kerke en kerklike tradisies nie, maar eenvoudig dat ek bewus is van beduidende verskille tussen die ontwikkelingstradisies en teologieë van selfs nabye groeperinge soos dié van die (plaaslike) Protestantse susterskerke en juis vanuit postmoderne gerigtheid hierdie verskillenuanses wil eerbiedig.

Verder oriënteer hierdie studie sigself aan 'n filosofiese kritiek van die instrumentele rede. Dit hou in dat die studie argumentatief beweeg vanaf filosofie ná teologie. My oogmerk is nie om 'n kritiese reaksie vanuit die teologie op die postmoderne filosofie te bestendig nie, maar eerder om die postmoderne filosofie as 'n kritiese reaksie *vir* kerk en teologie te vestig. Enige verwagting dat hier 'n behoorlike kritiese reaksie vanuit kerk en teologie op postmoderniteit na vore sal tree, sal dus grootliks teleurgestel word. Dit is nie die oogmerk van hierdie studie nie: die beweging is metodologies eerder andersom.

Ons sou egter nie kon vorder voordat enkele gelade en problematiese begrippe nie behoorlik omlyn en uitgeklaar is nie. Dit geld veral vir die begrippe “die gangbare teologie in die Hervormde Kerk”, “moderniteit”, “postmoderniteit” en “redekritiek”, wat in die volgende gedeelte terselfdertyd as 'n voorlopige argumentstrajek en vooruitskouing aangebied word.

## 1.2 Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk

'n Mens is huiwerig<sup>1</sup> om sonder meer van “Hervormde teologie” te praat deur op só 'n generiese, skerp afgrensende en reduserende wyse na 'n komplekse verskynsel te verwys. Dit is waarskynlik meer gepas om 'n meer inklusiewe konsep soos “gangbare teologie in die Hervormde Kerk” of moontlik “idioom” (Koekemoer 1994:15; kyk ook Boshoff 1992:4) vir die doeleindes van verwysing na die teologie wat hier ter sprake is, te gebruik. Onder “gangbare teologie in die Hervormde Kerk” word hier egter wel 'n eiesoortige presentering van dialektiese-, etiese- en kofessionele tradisielyne<sup>2</sup> veronderstel, wat in die onderskeie diskoerse van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk soms afwisselend en soms mosaïekmatig aan die orde gestel word. In watter mate hierdie tradisielyne

---

1

My huiwerigheid in hierdie verband is begrypbaar wanneer 'n soortgelyke huiwerigheid onder prominente Hervormde teoloë om die aard van Hervormde teologisering enkelduidend onder woorde te bring, gadeslaan word. So 'n gereserveerdheid tref ons byvoorbeeld aan by Oberholzer (1993), Koekemoer (1994), Breytenbach (1999:172) en T F J Dreyer (1998:290, 1999:262-263). Hierdie teoloë kies om die identiteitskomplekse aard van teologisering in die Hervormde tradisie eerder te eerbiedig as om uitgesproke 'n “diagnoserende” naam daarvoor te probeer gee.

2

Ek sal dit vermy om na “rigtings” en “modaliteite” in hierdie verband te verwys, alhoewel dit op sigself 'n belangrike en interessante kerk- en dogmenhistoriese aangeleentheid is. Hier is nie plek daarvoor nie en dit is ook nie die geleentheid om in daardie debat betrokke te raak nie. Ek verwys eerder so neutraal moontlik na “tradisielyne”, waarmee 'n kontinuïteit van aanduibare gedagtekomplekse in die eietydse teologie veronderstel word.

mekaar afwissel, hoe die mosaïek lyk, watter tradisielyne die dominante is en wat die oorsprong van hierdie tradisielyne is, is sake waaroor Hervormde teoloë onderling met mekaar ernstige en aanduibare verskille het.

Van hierdie drie aanduibare tradisielyne is die *etiese* tradisielyne waarskynlik die mees omstrede. Vanuit die Hervormde Kerk kan J A Loader beskou word as die konsekwente eietydse eksponent van die etiese tradisie as 'n sogenaamde "derde opsie", wat as 'n by uitstek Nederlandse teologiese verskynsel van ietwat meer as 'n eeu gelede afgegrensd wou staan teenoor sowel die gereformeerde ortodoksie as die sogenaamde "liberale teologie". Loader tree nie ongewapend tot hierdie gesprek toe nie. Afgesien van 'n proefskrif<sup>3</sup> wat hy in 1984 oor die etiese Ou-Testamentici in Nederland tussen 1870 en 1914 die lig laat sien het, het hy heelwat oor die saak nagedink en gepubliseer (kyk Loader 1987:48). Na Loader se mening kom die etiese teologie as 'n 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 sterkste Nederlandse eksponente Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en J H Gunning jr (1829-1905) aangedui kan word. 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 is dat geloof as

Die etiese Ou-Testamentici in Nederland tussen 1870 en 1914. D Th Proefskrif, Fakulteit Teologie, Universiteit van Suid-Afrika. Selfs nie in sy latere artikels oor die invloed van die etiese teologie op die leer van die Hervormde Kerk word Loader se eie standpunte rondom die aansprake van die etiese teologie só duidelik en sistematies uiteengesit as in hierdie proefskrif nie.



lewenskwestie voorgestel word en nie as leerkwestie nie, 'n intense afkeer aan dogmatisme, die oortuiging dat geen konsep of voorstelling (insluitende die Bybel en 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 te bedryf en die neiging om tipies-modernistiese waarheidsbegrippe - wat gedring word deur proposisies - skerp af te wys. Hierdie implikasies kan as uiters gunstig binne die konteks van 'n postmoderne redekritiek beskou word. So sal ek dit ook in Hoofstuk 4 breedvoeriger aandui en implementeer.

Hierdie modernkritiese grondslae neem egter nie weg nie dat die etiese teologie ons eietyds minstens tot drie voorbehoude stem, voordat dit sonder meer as 'n onafhanklike tradisielyn in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk aangedui en aanvaar kan word. In die eerste plek is die etiese teologie volgens Loader se eie verklaring 'n by uitstek historiese diskoers wat gekom en bykans gegaan het. Tweedens is dit in die Hervormde Kerk hoogstens deur Gemser en 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 J Buitendag (kyk Buitendag 1992), derdens net Loader self wat hom eietyds 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 tradisielyn in die Hervormde Kerk gestel kan word sonder om oorskat te word. Loader kan krediet gegee word vir die bykans eiehandige rehabilitering van 'n vervloë stroming in die Nederlandse teologie *vir* die Hervormde Kerk in die laaste twee dekades van hierdie eeu (kyk Loader 1993; 1996). Ek betwis ook nie die gunstigheid van die modernkritiese ingesteldheid van die etiese teologie vir die doeleindes van hierdie studie nie. 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 ongenuanseerd of sonder meer as 'n tradisielyn in die Hervormde Kerk verstaan behoort te word, sonder om te ontken dat die etiese invloed wel daar was.

Nietemin: die modernkritiese winspunte van die etiese teologie staan vas genoeg dat dit in hierdie studie ernstig genoeg geneem word om naas die dialektiese- en konfessionele tradisielyne as, inderdaad, 'n derde opsie hanteer te word. Hierby moet egter dadelik opgemerk word dat dit

onwaarskynlik is dat die wegbereiding na die dialektiese tradisielyn via die etiese invloed geskied het. Dialektiese teoloë sou trouens saamstem dat dit 'n aanvegbare veronderstelling is. Die dialektiese tradisielyn se oorspronge behoort onafhanklik van die etiese tradisielyn hanteer te word<sup>4</sup>. Dialektiese teologie is eerder deur Schleiermacher, die vroeë eksistensialisme en die filosofiese hermeneutiek gefasiliteer (alhoewel sommige dialektiese teoloë, veral in die Barthiaanse tradisie, ook hiërdie opvatting as aanvegbaar sou beskou, om redes wat spoedig duideliker sal blyk).

D J C van Wyk (sr) kan hierteenoor as 'n tipiese eietydse eksponent van die *konfessionele* tradisielyn beskou word. In kritiese gesprek met Loader opper Van Wyk (1998:250-260; vgl 1999a:121-122; 1999b:191) vanuit ander invalshoek dieselfde soort besware oor die etiese teologie as wat bostaande gedien het. Hy gebruik egter ook die geleentheid om die posisie van die konfessionele tradisielyn, veral soos wat dit in die Hervormde tradisie onder invloed van die Nederlandse teoloog P J Hoedemaker gevestig is, opnuut en insiggewend te bestendig. Hy doen dit ook in samehang (Van Wyk 1998:248; vgl 1990:510-511) met ander prominente Hervormde teoloë wat eietyds blyke van kritiese en soms getemperde waardering vir Hoedemaker en die konfessionele tradisielyn gegee het, waaronder A D Pont (1994c:106), J P Oberholzer (1993:881; vgl 1994:33-34) en J H Koekemoer (1994:19). Die konfessionele tradisielyn deel dieselfde soort sisteemkritiek en verset teen fundamentalisme en belydenisdwang as wat by die etiese teologie aangetref word. Die aksent word sogenaamd "Bybels-Reformatories" egter duideliker, selfs ongekomplimiteerd geplaas op Woordgebondenheid, 'n intelligente of minstens verantwoordbare tradisiegetrouheid en 'n ingesteldheid ten opsigte van die belydenisskrifte wat saamgevat kan word in Oberholzer (1993:874) se stelling: "...vry maar nie bandeloos nie". Om konfessionele teologie sonder meer gelyk te stel aan ortodoksie lewer bepaalde nuanseprobleme op en ek sal dit nie hier so hanteer nie. 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": ons is almal in sekere sin "konfessioneel", maar ons almal is nie "konfessionele teoloë" nie.

Hiermee wil nie gesê word dat daar nie tussen die etiese teologie, die Romantiek en die dialektiese teologie besondere ooreenkomste is nie. 'n Teoloog soos Th L Haitjema, wat op 'n stadium bepaald 'n invloed in die Hervormde Kerk uitgeoefen het, is sowel deur die etiese teologie as die dialektiese teologie (via Karl Barth) beïnvloed. Die naspeur van sodanige gemene delers tussen die tradisielyne in die Hervormde Kerk sal egter 'n selfstandige ondersoek verg.



Hoewel daar in die Hervormde tradisie soms verkies is om eerder oorhoofs van die begrip “Bybels-Reformatories” (kyk Oberholzer 1993:880; vgl Van Zyl 1999:24-25) gebruik te maak, kies ek om “Bybels-Reformatoriese teologie” onder die hoof van die konfessionele tradisielyn te plaas en dit daarby te hanteer (kyk bv Pont 1994a:5 se gesaghebbende tipering van “Hervormde teologie” as deur deur “konfessioneel”). Die rede daarvoor is dat “Bybels-Reformatoriese teologie”, as oorhoofse aanduiding van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk, selfs sterker generies en reduserend as “konfessionele teologie” aandoen, hermeneuties bevooroordeel staan teenoor Skrif en belydenis en nie ruimte laat vir ‘n openhartige verdiskontering van kritiese momente uit die etiese en (veral ‘n negatief) dialektiese teologie nie. Ek gaan nie nou verder daarop in nie. Die konfessionele tradisielyn, met die aanduiding “Bybels-Reformatories” dan dááronder verstaan, kan in ieder geval in so ‘n onaanvegbare mate as gevestigd in die Hervormde Kerk beskou word dat dit nie nodig is om hier verder daarop uit te brei nie.

Wanneer na die “Bybels-Reformatoriese” moment in die gangbare teologie in die Hervormde Kerk verwys word, sou ‘n mens egter nie anders kon as om na die bydrae van B J Engelbrecht, voormalige hoogleraar in Dogmatiek en Christelike etiek, te verwys nie. Dit is juis een van die vreemdste ironieë in die Hervormde Kerk se eietydse teologiese arbeid dat Engelbrecht se uiters belofteryke proefskrif, ingedien by die Rijksuniversiteit te Groningen in Nederland in 1949, nie die aanvanklike belofterykheid daarvan in die teologiese arbeid van die Hervormde Kerk kon herhaal of minstens sterk daarin kon nawerk nie. Engelbrecht word algemeen as een van die vernaamste eksponente van die “Bybels-Reformatoriese teologie” in die Hervormde tradisie beskou (vgl bv Oberholzer 1993:880-883). Wanneer die volgende uitspraak van Engelbrecht in 1949 met die vertrekpunte van hierdie proefskrif in verband gebring word, word die ironiese lading hiervan duidelik: “Sou dit werklik vandag mode geword het om iemand, wat nie presies met ‘n mens saamstem (nie), van ‘filosofie’ te beskuldig, en om daarby te vergeet dat alle spreke in wye samehange van menslike gedagte en spreke ingebed is, en dat elke woord trek aan die netlyne van ‘n bepaalde situasie?” (Engelbrecht 1949:79). Juis teen hierdie agtergrond kan J P Oberholzer se kritiese terugskoue op Engelbrecht se teologiese arbeid ná 1949 as billik en geregverdig beskou word: “Die oorheersende indruk wat sy werk nalaat, is dat hy te versigtig was, te skroomvallig om wel sy buitengewone gawes voluit aan te wend in duidelike koersgewing en besinning vanuit die idioom van die *dialektiese teologie*, iets waarvoor hy

goed toegerus was... Uiteindelik egter is ‘n mens geneig om in verband met die totale beeld van sy op skrif gestelde denke woorde soos konserwatisme en dogmatisme te wil aanwend” (Oberholzer 1993:882-883, my kursivering). Hoe ver Engelbrecht uiteindelik van die vertrekpunte van sy eie proefskrif af wegbeweeg het, blyk duidelik uit sy latere publikasies, waaruit onder andere sy beskouing van die antwoord en taak van die Hervormde Kerk ten opsigte van sekularisasie blyk (vgl bv Engelbrecht 1968:153). Dit sou op grond van hierdie artikel, en talle ander wat parallel staan tot die hiperkonserwatiewe stemming daarvan, nie onbillik wees om te beweer dat ons mettergaande by Engelbrecht ‘n soort neo-Calvinisme aantref nie, wat na my aanvoeling eerder vreemd gestaan het teenoor die Hervormde Kerk se dialektiese gerigtheid tot teologiebeoefening. Die bereidwilligheid tot interaktiewe interpretasie tussen teologie en filosofie in Engelbrecht se proefskrif, asook die gebalanseerde kritiek op Barth vanuit Kierkegaard se filosofie en Brunner se weergawe van die dialektiese teologie, was ‘n lig wat myns insiens in 1949 in die Hervormde teologie opgegaan het, maar, om welke redes ook al, nooit helder bly skyn het nie.

Die *dialektiese* tradisielyn is volgens Pont (1994c:107) by uitstek deur HP Wolmarans, juis met noue aansluiting by Brunner, binne die geleedere van die Hervormde Kerk gevestig. Hierdie tradisielyn is later gesaghebbend deur die godsdienswetenskaplike F J van Zyl in die Hervormde Kerk uitgedra en bestendig, maar dan spesifiek in noue aansluiting by die dialektiese teologie van Karl Barth. Daar bestaan geen twyfel dat dié Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie steeds die wesenlike idioom van Hervormde teologisering in konvensionele sin uitmaak nie. Selfs teoloë wat na die konfessionele- en etiese tradisielyne neig, sou dit waarskynlik toegee (kyk bv *Die Hervormer* 1 Oktober 1993:4; vgl Breytenbach 1999:175; Van Wyk D J C 1999b:193).

Dit is nodig om kortliks die wesenseienskappe van die Barthiaanse dialektiese teologie aan te toon, juis omdat dit hoe later hoe meer in hierdie studie in die visier gaan kom. In die eerste instansie vertrek die Barthiaanse dialektiese teologie 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 rasionele 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 Barth 1981:157-168; Barth 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 meer geraffineerde en 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 onderskeid tussen God en mens word in verband gebring met spanningsvolle bestaan as 'n bestaan onder God se gerig en genade. Die paradoks van "mens voor God" word hiervolgens terselfdertyd, of dialekties, onhanteerbaar én hanteerbaar. Hieruit volg ook die onverbidlike Barthiaanse aksent op die openbaring alleen en, in logiese konsekwensie, sy afkeer aan religie.

Hierdie is 'n skerp insig wat ernstig geneem word vorentoe. Wie teologie steeds in die dialektiese tradisie wil beoefen, moet met hierdie insig rekening hou. 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 kofessionele tradisielyn, 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. Hierdie dialektiek maak dus aanspraak op groei, wording en bestending juis vanuit die spanning tussen God en mens waarin dit desnoods staan. Maar dat dit 'n distansie tussen God en mens aksentueer, is seker. Die dialektiese teologie kan volgens Schoeman (1999:5ev) juis op sterkte hiervan verstaan word as 'n poging om die "outentieke" leer van die Christelike geloof te "red" deur die kerk en die kerk se verkondigingstaak los te maak van *enige* konkrete sosio-historiese konteks, insluitende die konteks van die moderne, sekulêre maatskappy. Die strategie kan dalk gesien word as 'n reaksie teen die neiging van die kerk om sigself te sterk te identifiseer met 'n bepaalde historiese realiteit. Die kerk het volgens Schoeman, in die manier waarop bepaalde aspekte van die leer en die geloofspraktyk verdedig is, tot eie skade en verleentheid te veel gekompromiteer tot die kultuur van 'n bepaalde

historiese wêreld, wat (en ten onregte) beskou is as die enigste wat in ooreenstemming is met die leer van die evangelie: “Die lotgevalle van die verset van die kerk teen die moderne demokrasie, om nie te praat van kwessies soos die veroordeling van Galileï nie, toon duidelik die steeds terugkerende probleem in die geskiedenis van die kerk: die verabsoluttering van bepaalde histories-kontingente kaders, waarvan mense gemeen het dat dit nie te skei is van die waarheid van die openbaring nie” (Schoeman 1999:5-6). Die idee dat die kerk die leer van die kerk moet skei van die kerk se verwikkeldheid in die geskiedenis, kom egter al meer problematies voor. En dit lyk na die weg wat gevolg word deur die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie en ook in die algemeen deur elke ander teologie wat die outentieke religieuse ervaring interpreteer as ‘n ontmoeting met ‘n volstreekte transendensie: die “Gans Andere”, waarna hierbo verwys is.

Juis dit bring ons by ‘n volgende eienskap van die dialektiese teologie wat vir die doeleindes van my redekritiek ter sake is: naamlik dat dit uitgaan van ‘n tragiese opvatting van die mensheid. Die dialektiese teologie hang volgens Schoeman (1999:5-7) saam met ‘n *apokaliptiese of tragiese siening* van meer spesifiek die Christendom. Hierdie opvatting berus op die idee van ‘n radikale skeiding tussen die heilsgeskiedenis en die sekulêre geskiedenis, wat dan sou beteken dat die openbaring uitsluitlik ‘n apokaliptiese betekenis het. Die openbaring kom neer op die onthulling van die sinloosheid van die wêreldse geskiedenis, in die lig van ‘n volstrek anderse gebeure - ‘n andersheid wat volkome onvoorstelbaar is en in terme waarvan die sekulêre geskiedenis slegs ‘n negatiewe betekenis het as dit wat agtergelaat moet word in die paradoks van die “sprong in die geloof”. God verskyn as die “Gans Andere” wat Hom in ons ervaring veral manifesteer by katastrofale gebeurtenisse, of, gebeurtenisse wat alle sekerhede wat ons deur middel van ons vermoëns probeer oprig, in gevaar bring of in duie laat stort. Terwyl denkers soos Thomas van Aquinas en René Descartes nog gemeen het om die bestaan van God te kan bewys uit die orde van die wêreld, soek die dialektiese teoloë hul “Godsbewyse langs die weg van Barth se afwysing van die antropologie waarin die kwesbaarheid en tragiek van die menslike kondisie vooropgestel word”<sup>5</sup>. Die probleem

Dit is egter nie heeltemal duidelik met watter weergawe van die dialektiese teologie Schoeman hier werk nie. Is dit deur en deur die Barthiaanse voorstelling van die dialektiese teologie, of dalk eerder die linkse Hegeliane se raakpunte met ‘n “sistemiese dialektiek”? Dit sal spoedig duideliker word waarom dit problematies geword het om bloot van “dialektiese teologie” te praat.

met betrekking tot die tragiese opvatting van die Christendom lê veral in die manier waarop dit die wêreldse geskiedenis radikaal ontwaardig, selfs diskrediteer. Ek is saam met 'n denker soos Schoeman van mening dat die alternatiewe wat die postmoderne diskoers hierop kan bring, tydig en noodsaaklik is. Ek is in verdere aansluiting hierby van oordeel dat die dialektiese teologie, soos wat dit in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk opgeneem is, eensydig en selfs bevooroordeelde ten koste van die insigte van Emil Brunner geïmplementeer is<sup>6</sup>. Tussen Barth en Brunner was daar skerp verskille, waarop ek nie nou ingaan nie. Wat belangrik is, is dat Brunner vir die beste deel van sy loopbaan klem gelê het op die sogenaamde *apologetiese* of eerder *kritiese* karakter van die dialektiese teologie ('n standpunt wat juis tot konflik met Barth gelei het; vgl Berkouwer 1974:39-41). Dit is myns insiens 'n uiters belangrike eienskap van die dialektiese teologie, hoewel dit dan nie as Barthiaans gereken kan word nie: dat dit bewustelik kultuurkrities wil wees of in in kritiese verhouding tot kultuur en samelewing wil staan; dat dit wil ingaan op die probleme van die eie tyd, ook die probleme van die wetenskap. Dit veronderstel 'n intiemer verhouding tussen kerk en samelewing en tussen teologie en filosofie as wat Barth sou toegee. Brunner beklemtoon<sup>7</sup> dus 'n verbintenis tot die totale denkproblematiek van die tyd, waarvan die teologie sigself nie - veral in die dogmatiek, waar die "waarhede van die geloof" intern uiteengesit word - mag isoleer nie. Teologie kan hiervolgens nie in 'n vakuum spreek en handel nie, maar spreek en handel in die gevulde ruimte van die denke en voorstellingswêreld van die moderne - en hier, ook die postmoderne - mensheid. So kan teologie werklik gehoor en oorweeg word. Ook al sou daar geen *direkte* aansluiting van teologie by die moderne denke wees nie, bestaan daar hiervolgens die moontlikheid tot 'n indirekte, strydende en in die stryd onthullende kommunikasiegebeure wat die teologie kan vrywaar van

---

6

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 invloed in die Hervormde Kerk kan 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 omvang van Van Zyl se invloed op die denk- en ideewêreld van die Hervormde Kerk. Hierby moet egter die vroeëre invloed van B J Engelbrecht se vermelde proefskrif oor Barth, Kierkegaard en Hegel (kyk Engelbrecht 1949), wat in talle opsigte krities teenoor Barth gestaan het, nog bygereken word.

7

Dit doen Brunner konsekwent in *Der Mensch im Widerspruch* (1937) en *Offenbarung und Vernunft* (1941), maar reeds so vroeg as in *Die Grenzen der Humanität* (1922) en *Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie* (1925).



ghetto-praxis. Dialektiese teologie wat sodanige kritiese karakter vertoon opereer vanuit 'n sterk besef van verantwoordelikheid teenoor kerk én samelewing. Dit wil uitgaan bo die geslotenheid van dogmatiek (*in* die kerk) en ontplooi word in die wêreld (*vir* die kerk). Hierdie studie, in die negatief-dialektiese toonaard daarvan, wil vorentoe juis by hierdie Brunneriaanse stemming aansluiting vind maar ook steeds met Barth in gesprek bly. My negatief-dialektiese teologie en postmoderne hermeneutiek wil steeds *binne* die dialektiese tradisie staan: maar dan eerder in aansluiting by die logiese konsekwensies van Brunner se apologetiese weergawe van die dialektiese teologie as Barth se openbaringsentrenderende weergawe daarvan.

Ek kom in Hoofstuk 4 weer hierop terug, maar dit is nodig om reeds hier 'n voorbereidende opmerking ten opsigte van *negatiewe dialektiek* te maak. Aanvanklik beteken “dialektiek” 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 1993b:6, as ‘n tipiese voorbeeld van hoe “dialektiek” gangbaar of konvensioneel verstaan word). My weergawe van die dialektiek, wat ek in aansluiting by Adorno “negatiewe dialektiek” noem, is egter sensitief daarvoor dat dialektiek ook sistemies of selektief te werk kan gaan en daarom ‘n geslote karakter kan vertoon, en 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 onderbreek en ook dáárvor dadelik weer nee sê - en nie ja nie. In die opvolgende hoofstukke sal ek dus met implementering van Adorno se opvattinge oor die dialektiek klem lê op ‘n “negatief-dialektiese teologie”. Ons moet op hierdie stadium egter reeds daarmee rekening hou dat die Barthiaanse dialektiek ‘n verskyningsvorm van die Hegeliaanse dialektiek is. Hegeliaanse dialektiek, op sy beurt, is geslote en daarom selfgenoegsame dialektiek. Dit maak voorsiening vir slegs die dinge wat in die eie kraam pas. Dit kan per definisie nie meer dialektiese spanning verduur as wat dit reeds moet hanteer nie. Dit kan daarom nie behoorlik selfkrities wees of selfkrities genoeg wees nie. Daarom is dit nie vreemd nie dat selfs ‘n dogmatiese binnestaander soos Buitendag (1990:706) in die teologie van die Hervormde Kerk ‘n dialektiek vind wat “soms aan ‘n monisme (grens)”. Ek kom in diepte hierop terug.

By dit alles is dit so dat dialektiese teologie nie meer oral dieselfde verstaan word nie. Dit word trouens selde nog dieselfde verstaan. Eietyds het A G van Aarde waarskynlik die grootste bydrae gelewer om binne geleedere van die Hervormde tradisie die dialektiese teologie “nuut” of hergekontekstualiseerd te poneer (kyk Van Aarde 1992, 1993a-d, 1994a-c, 1995a-b). Hy het dit gedoen deur ‘n brug te slaan of ten minste op ‘n verwantskap tussen dialektiese teologie en kritiese realisme te wys. Dit het uitgemond in ‘n taalfilosofiese, hermeneutiese en kultuurkritiese waardering van onder meer die relatiewe aard van teologiese taalgebruik, die oortuiging dat spreke oor God voorlopig is en dat teorievorming in die teologie noodwendig met onsekerheid en konstante wisseling gepaardgaan - hoe geslaagd, geyk en betroubaar ‘n bepaalde teorie in die teologie ook al mag wees. Teorieë word eerder waardeur in hulle verduidelikende voorlopigheid. Dit mond weer uit in die bewuswording van selfogenoegsaamheid, kennisgereserveerdheid en ‘n diepgaande bewustheid van die voorlopigheid van kontemporêre kennisvorme. Dit is dus ‘n soort dialektiek wat nie voorsiening maak vir slegs die dinge wat in die kraam daarvan pas en intrinsiek geslote en daarom selfgenoegsaam bly nie. Dit is eerder ‘n oop, selfkritiese dialektiek, ‘n dialektiek éérs na binne, of, ‘n *negatiewe* dialektiek.

Verder kan opgemerk word dat dit futiel en onnodig is om hierdie drie tradisielyne teen mekaar uit te speel. Die Hervormde tradisie was, sover ‘n mens kan vasstel, nooit daarop uit om teoretiese en “lobbyistiese” skoolvorming aan te stig nie. Die eiesoortigheid van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk vind ons juis in die soms afwisselende en soms mosaïekmatige presentering van die drie vernaamste tradisielyne in Nederduitsch Hervormde geleedere. Nie ‘n enkele eietydse eksponent vanuit hierdie tradisielyne sou die werklikheid (maar nie die gangbaarheid nie!) van die ander tradisielyne betwis nie. Hierdie eksponente sal wel verskil oor die posisie van die eie tradisielyn, die prominensie en dominansie van die ander tradisielyne, die historiese oorspronge en vervloeiing van die tradisielyne en die oogmerke van die tradisielyne onderskeidelik. Ons kan eerder aanvaar dat hierdie diversiteit deel uitmaak van die Hervormde kondisie. Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk is ook waarskynlik nog te jonk om gemaklik in eendimensionele en enkeltradisiebepaalde formules saamgevat te word. Ek aanvaar in elk geval onproblematies dat hierdie tradisielyne jukstageponeerde gespreksgenote in dieselfde diskoers is. Wanneer hier na “die gangbare teologie in die Hervormde Kerk” of “teologie” verwys word, is dit presies wat aangedui wil word: ‘n



*eiesoortige presentering van dialektiese-, etiese- en konfessionele tradisielyne wat in die onderskeie diskoerse van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk soms afwisselend en soms mosaïekmatig aan die orde gestel word. Dit lei tot 'n kerklike identiteit en etos wat ons diagnoseerende en identifiserende handeling telkens ontsnap. Moontlik is dit wat die gangbare teologie in die Hervormde Kerk vir sommige mense so aantreklik maak - en vir ander nie.*

### 1.3 Moderniteit: Subjeksentrisme en redefundamentalisme

Filosofiese moderniteit begin minstens formeel en epoggewys by die vroeë Verligtingsfilosoof, René Descartes (1596-1650), se teenoorplasing van subjek en objek, waar die pretensie was dat die subjek se selfgenoegsame redelikheid die subjek in staat sou stel om die werklikheid volledig en finaal te ken. Die *res cogitans* - die kennende subjek - word teenoor die *res extensa* - die objek wat geken word - geplaas. In hierdie dualisme en teenoorplasing maak die kennende subjek aanspraak op volledigheid en word 'n kennisparadigma wat eietyds deur die Frankfurtse filosoof Jürgen Habermas (1987a:10ev) afwysend as “bewussynsfilosofies” getipeer sou word, tot stand gebring. Hierdie tradisie sou wesenlik leer dat die teoretiese rede<sup>8</sup> onbegrens is. Alles kan sekuur en helder - *clare et distincte* - maar veral omvattend deurdink word. Die rede word langs hierdie weg in die rasionalistiese tradisie 'n sisteemaangeleentheid, wat veronderstel dat niks buite die sistematiserende draagwydte daarvan bestaan nie.

Die wesenskenmerk van moderniteit vind ons egter meer spesifiek in die sentralisering van dié redelikeheidsvorm wat onder invloed van die kritiese teorie konsekwent die “instrumentele rede” genoem kan word<sup>9</sup>. In die eiesoortige waarheidsoeke van die moderne filosofie word die waarheidsvraag Cartesiaans gekoppel aan rasionaliteitsoorwegings en word die rede 'n “instrument” wat rasioneel onderwerp en verdring. Dit wat nie rasioneel verantwoordbaar of verdedigbaar was nie, kon volgens die kennisidoom van die moderne filosofie geen aanspraak maak of voorbehou op

---

8

Hierdie Kantiaanse begrip dui op die wetenskaplike (of spekulatiewe) rede. Ek kom in Hoofstuk 2 weer daarop terug.

9

Ek vind in hierdie verband omvattend aansluiting by Adorno en Horkheimer (Adorno & Horkheimer 1984:39ev; vgl Adorno 1973:101ev), maar dan ook by die eietydse Franse tradisie, in die besonder by Foucault (vgl bv Foucault 1980:17ev). Die verhouding tussen die kritiese teorie en Foucault het ek elders verken (Beukes 1995:201ev, 1996b).



waarheid nie. Dit moes onderwerpend uitgesluit word. Moderniteit wil die waarheidskwaliteit van een en elke geestesdimensie op grond van hierdie redekwalitatiewe oorweging determineer: byvoorbeeld, wat tegniek, moraliteit, vasstaande kennis, objektiewe geregtigheid, vryheid, absoluutheid, gedetermineerdheid, kousaliteit, skoonheid, geskiedenis en 'n eerste beginsel of 'n "Objektief Absolute" behels. Moderne waarheid legitimeer sigself op dié redebevooroordeelde wyse. 'n Rationele postulering van waarheid laat daarom geen weerwoorde toe nie, of andersins is weerwoorde as leuens of as minder waar of minder werklik afgemaak. Die gevolg van die werksaamhede van die rasionaliste was dat die rede gepretendeer het om die geheel te ken en niks uit te sluit nie, maar dit desnieteenstaande wel doen. Die instrumentele rede het geweier om te kapituleer voor die dwang om erkenning te gee aan die dinge wat nie in die bloudruk daarvan pas nie. Die instrumentele rede is behep met presisie en metode, en verdring alles wat nie so presies en metodies gedokumenteer kan word nie. Die instrumentele rede bevorder so 'n onverbiddelike selfgenoegsaamheid.

Teologie het juis om hierdie rede in die aansig van moderne filosofie die risiko geloop om as leuen of onwaarheid afgemaak te word, wat trouens ook tydens die hoogty van moderniteit gebeur het. Dit wat by Descartes in metodiese selftwyfel begin en in bogenoemde instrumenteel-rasionalistiese waarheidsbevinding geëindig het, sou teologie voor die konklusiebehepte en subjekgesentreerde aansprake van die rasionalisme bring. Teologie kon hierdie aansprake nie volledig ignoreer nie maar terselfdertyd nie volledig daarmee versoen nie. Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk het juis vierkantig midde die spanning van die rasionalistiese waarheidsroep en die belydenis van 'n rasioneel Gans Andere, 'n Ewig-Onbegryplike, gestaan. Die spanning is verhewig deurdat die rasionalisme talle uiteenlopende tradisies in die moderne filosofie gebaar het. Naas die geformaliseerde tradisies binne die rasionalisme (en daarteenoor die empirisme<sup>10</sup>) self, het die kennislerige, etiese en estetiese beredderinge van Kant, die wilfilosofie van Schopenhauer, die filosofiese dialektiek van Hegel, die historiese determinismes van die Hegeliaanse linkervleuel (Marx,

Engels en Feuerbach), die subjekbegroting van Kierkegaard, die nihilisme van Nietzsche, die verskyningsvrae van Husserl en die (onafwendbaar ateistiese) eksistensialismes van Sartre en Heidegger die teologie telkens voor nuwe en spanningsvolle konfrontasies met die filosofie gestel.

Ter wille van reliëf en die vloeï van my argument sal ons by hierdie punt eers moet vertoef. Teologiese modernisme verskil nie veel van filosofiese modernisme nie. Ook in teologiese modernisme is daar sprake van die sentralisering van die kennende subjek en die instrumentalisering van die rede. 'n Sentraalhandelende subjek, die vestiging van uitsluitende rasionele proposisies en 'n grenslose vertroue in die diskresies van die rede is dus die merktekens van beide filosofiese en teologiese modernisme. Met die Verligting se aanvaarding van die rede as grondslag van 'n omvattende wêreldbeskouing - die Cartesiaanse rasionalisme waarna hierbo verwys is - tree die opvatting na vore dat daar by elke mens van nature 'n *universele inhoud van redelikheid* werksaam is. Hierdie universele inhoud van redelikheid sou uiteindelik kon lei tot die totstandkoming van 'n "natuurlike godsdiens", "natuurlike sedeleer", "natuurlike staatsleer", "natuurlike opvoedkunde" en so meer, gegewe die opvatting dat dié universele rede inherent die vermoë het om sigself te suiwer van onredelikheid, wat binne die aanvaarding van die universele kategorie van redelikheid vanselfsprekend as "onnatuurlik" sou geld. Hierdie rede-optimisme van die Verligtingsdenkers sou lei tot die oortuiging dat die rede in die "universele" en "natuurlike" aard daarvan uiteindelik die totale lewe sou kon beheer totdat 'n natuurlike of volkome rasionele wêreldorde bereik sou word. Die taak van Verligtingsdenke was om hierdie rasionele progressie te fasiliteer (vgl Gay 1977: 31ev).

Verligtingsdenke in Frankryk, veral vanaf omstreeks 1700, het hierdie radikale optimisme waarskynlik eerste verwoord. Die Franse Verligting het gestalte gekry in die werk van die sogenaamde "Ensiklopediste", waaronder Dennis Diderot (1713-1784) en Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), wat 'n "ensiklopedie" wou saamstel om 'n einde aan wat hulle die "obskurantisme" genoem het, te bring. Onder "obskurantisme" het hulle 'n versamelnaam aangebied vir alle opvattinge wat in verset teen die Verligting se rede-optimisme gekom het, by uitstek die kerklike dogma, politieke opvattinge wat op kerklike dogma geskoei was en, natuurlik, die metafisika (vgl Reventlow 1985: 11ev). Hierdie poging was 'n radikale weergawe van die Verligting se aanspraak op progressie deur redelikheid alleen. Parallel aan die Verligting in Frankryk het 'n gematigde, selfs "Christelike" weergawe van die

Verligting se rede-optimisme elders in Europa beslag gekry. Die Duitse variant van die Verligting word by uitstek gestempel deur die filosofie van Immanuel Kant (1724-1804). Vir Kant beteken die Verligting 'n uittrede van die mensheid uit die "onmondigheid" waarin die mens vanweë rasionaliteitsgebrek verkeer. "Onmondigheid" dui op die onmag, selfs onvermoë om die verstand te gebruik sonder die leiding van 'n ander (vgl Kant 1964:53). Wie sy of haar eie verstand leer gebruik, aldus Kant, is in staat om rekenskap te gee van kennis en staan daarom wantrouend teenoor alles wat die toets van die rede nie kan deurstaan nie, insluitende dogma en belydenis. Maar ook hierdie gematigde weergawe van Verligtingsdenke sien die ideaal van die Verligting in die totstandkoming van 'n natuurlike godsdiens, wat uitgaan van die standpunt dat nie die openbaring nie, maar die rede die bron van die waarheid is. Die openbaring is weliswaar nie hiermee uitgesluit nie, maar sou sigself voor die regbank van die rede moes kon verantwoord. Die moderne mens behoort in staat te wees om primêr kennis te dien en sedelike keuses en handeling op die rede te fundeer sonder 'n beroep op enige teologiese of kerklike outoriteit. Dit moet egter reeds hier duidelik gemaak word, soos wat dit in Hoofstuk 2 duideliker sal blyk, dat Kant se redekritiek ten opsigte van God, naasteliefde en so meer genuanseerd was en dat sy redekritiek 'n (bykans dialektiese?) gereserveerdheid oor spreke-oor-God vertoon het. By Kant is daar voortdurend die "ander nuanse" wat in berekening gebring moet word.

Die logiese konsekwensie hiervan was nietemin 'n kritiek van die hoogste religieuse outoriteit: Bybelkritiek, of skerper gestel, kritiek op die Bybel. Die Bybelkritiese werke van uiteenlopende figure soos Thomas Hobbes (1588-1679), Benedictus de Spinoza (1632-1677), Pierre Bayle (1647-1706) en Richard Simon (1638-1712) het in die vroeë Verligtingsperiode 'n stroom van reaksies losgemaak, waarin gepolemiseer is teen en gunste van sodanige Bybelkritiek (vgl Reventlow 1985). Hobbes byvoorbeeld, bring sy kritiek op die Bybelse profesie na vore in sy bekende, selfs berugte werk *Leviathan* (1651). Hierin stel Hobbes dat die profete nie deur God geïnspireer is nie, maar slegs as voorbeelde van vroomheid beskou behoort te word. "Die profete was geseënd met groter verbeeldingrykheid as met verstand", is sy beroemde inleidingswoorde in Hoofstuk 2 van die vermelde werk. Die "verbeeldingsvlugte" van die profete verskaf volgens Hobbes geen sekerheid omtrent die waarheid nie. By kritici soos Hobbes is daar dus 'n duidelike breuk tussen die rede en die openbaring aanwesig, terwyl die opvatting van die redelike selfbepaling van die mens in denke en

in handeling omvangryk uitgewerk word. Die mens self bepaal die kwaliteit van sy of haar sedelike handeling sonder die beroep op enige teologiese of kerklike outoriteit.

Op hierdie redefundamentalisme ten opsigte van Bybelkritiek tree 'n pendulumreaksie in werking. Om die aanval van Verligtingsdenkers soos Hobbes af te weer, het die ortodoksie in Europa teruggegryp op 'n beproefde apologetiese medium, naamlik die profetiese bewys. Met behulp daarvan is gepoog om die betroubaarheid van die Bybelse profesie en derhalwe dié van die Christelike openbaring te verdedig. Indien die vervulling van die Bybelse profesie in die geskiedenis aangewys kon word, word terselfdertyd geslaag om die bestaan van God en God se bestiering van die geskiedenis te verskans. Hiervolgens bestaan daar ook geen moontlikheid om filosofie, soos Descartes dit wou, op elke lewensterrein selfstandige bevoegdheid te verleen nie. Die strewe na die onafhanklikheid van die rede sou onvermydelik lei tot die oorheersing van teologie deur filosofie. Die verdediging van die Bybel teenoor die aansprake van die moderne filosofie het nietemin 'n grondliggende verandering in teologiebeoefening meegebring. In die apologetiese karakter daarvan is die nadruk toenemend gelê op eksegetiese en geskiedenis, op taalkundige analise, historiese bronne-onderzoek, tekskritiese studies en sogenaamde "profetiese teologie" (waar profetiese tekste gebruik is om die [kerk]geskiedenis aan te dui as resultaat van God se voorsienigheid; vgl Broeyer & Honeé 1997:163-184).

Daar was egter ook 'n parallele teologiese reaksie, naamlik die "fisiese teologie", wat 'n vorm van teologiebeoefening aandui wat die resultate van die eksperimentele natuurwetenskappe sterk ter harte geneem het, om vanuit die "wondere van die natuur" die bestaan van God te begrond (kyk Bots 1972:54ev). Hoewel dit nie 'n nuwe rigting in die teologie was nie, kan aanvaar word dat die fisiese teologie in die tweede helfte van die sewentiende eeu nuwe momentum gekry het met die ontdekking van die teleskoop en mikroskoop, waardeur navorsers soos Christiaan Huygens opsienbarende en tot dan toe onbekende aspekte van die natuur blootgelê het. Hierdie resultate is deur die fisiese teologie benut om die opkomende ongeloof in God hok te slaan. Elke onderdeel van die natuur, van die kleinste organisme tot die enorme hemelliggame, het 'n plek binne 'n groter geheel. Die mens kan hiervolgens God se bedoelinge met die werklikheid met eie oë aanskou én met die verstand begryp. Die natuur, in mikro- en makrogelaat, word die vindplek van God. Die fisiese teologie se nadruk op

kennis van God uit die natuur het ongetwyfeld die hoë waardering vir die diskresies van die rede in die teologie mede-bestendig. Omdat die rede ook hiervolgens tot die domein van die “natuurlike” of “rasionele” teologie behoort, was dit bykans vanselfsprekend om aan hierdie vorm van teologiebeoefening ‘n relatief selfstandige plek toe te ken. Hiermee is trouens in die moontlikheid geslaag om die rede te beskou as ‘n selfstandige en aparte kenbron vir teologiebeoefening, hetsy voorafgaande die openbaring of naas die openbaring. Feitelik het dit egter aangekom op ‘n inversie van die beproefde selfhandhawing van die openbaring alleen: *fides quaerens intellectum* - “die geloof soek na begrip”.

Maar naas die uiteenlopende reaksies van die profetiese teologie en die fisiese teologie op die redefundamentalisme van die moderne tyd, was daar ‘n derde, selfs belangriker reaksie vanuit die teologie, naamlik dié van *belydenisfundamentalisme*, of, die verskynsel van “fundamentele geloofsartikels”. Dit is ‘n bekende feit dat, in die ortodoksie sêlf, daar onder invloed van die redefundamentalisme, of in reaksie daarop, in toenemende mate onderskeid getref is tussen fundamentele en nie-fundamentele geloofsartikels en derhalwe tussen noodsaaklike en nie-noodsaaklike waarhede. Aanvanklik het Reformatoriese teoloë hierdie onderskeidings gebruik om teenoor Rooms-Katolieke teoloë aan te dui watter geloofswaarhede ‘n mens ten minste moet ken om die saligheid te beërwe. Die Roomse teologie van die tyd het naamlik beweer dat, vanweë die “onduidelikheid” van die Heilige Skrif, alleen die kerk en die kerklike tradisie uitsluitel kon gee watter geloofsartikels as fundamenteel geag behoort te word.

Hierteenoor het die meerderheid van Lutheraanse en Gereformeerde teoloë alle geloofsartikels as fundamenteel beskou wat in die Heilige Skrif self geopenbaar is en wat betrekking gehad het op die verlossingsleer. Deur die aantal fundamentele geloofsartikels só te beperk het hierdie “verligte” teoloë uit die ortodoksie gepoog om die historiese verskilpunte tussen die Lutherse en Gereformeerde konfessies te minimaliseer, wat enersyds as ‘n basis kon dien vir gesprek tussen hierdie twee Reformatoriese groeperinge, maar andersyds niks anders as ‘n vorm van teologiese skadebeheer was nie. Belangrik is dat dít wat wel as fundamenteel geag is, as van ononderhandelbare belang in die aansig van opkomende rasionalistiese en empiristiese filosofieë beskou is. Dit het die effek gehad dat die redefundamentalisme van die moderne filosofie in die swaai van die waarheidspendulum ‘n

belydenisfundamentalisme in die moderne teologie tot gevolg gehad het. Dit sou, ongeag die hoek van waaruit dit beskou word, tot diep in die twintigste eeu tot 'n enorme spanning tussen teologie en filosofie in hulle moderne monderings van *ratio* teenoor *confessio* bydra.

#### 1.4 Postmoderniteit: 'n Kritiek van die instrumentele rede

Ons het nou reeds gesien dat, vanaf die premisse van selfgenoegsame redelikheid, die modern-instrumentele rede immer uitgesluit en selektief ingesluit het, veral met betrekking tot die konstante en hardnekkige neiging om die dinge wat nie in die kraam daarvan sou pas nie, in die ongelyk te stel as nietig of irrelevant. Die instrumentele rede was van meet af aan diskriminerend. Die instrumentele rede het gediskrimineer teen die veranderlike, die eindige, die toevallige, die partikuliere, die affektiewe en veral die irrasionele en a-rasionele. Die instrumentele rede het in die proses die blywende, die oneindige<sup>11</sup>, die noodwendige, die universele, die argumentatiewe en die onbetwyfelbare begunstig. Die moderne tradisie sou op grond daarvan leer dat hierdie sterkste pleegkind van moderniteit, die instrumentele rede, onbegrens is. Die instrumentele rede het in die rasionalistiese tradisie 'n uitsluitende sisteemaangeleentheid geword wat gepretendeer het dat niks buite die teoretiese draagwydte daarvan kon bestaan nie.

Vir die postmoderne filosofie blyk dit daarteenoor al hoe waarskynliker dat Andershede buite hierdie teoretiese redelikheid gestaan het, gemarginaliseerdes wat stelselmatig deur die bloudrukaard van die teoretiese rede verdring en verdaag is. Postmoderniteit sien in dat geen enkele rasionaliteitsvorm (by name die instrumentele rede) op selfgenoegsaamheid en selfgeldendheid aanspraak kan maak nie. Postmoderniteit beoog daarom eerder om verskillende rasionaliteitsvorme neweskikkend te stel en nie onderskikkend op grond van die een of ander aanspraak op beheer deur absolute rasionele ingrepe en selfgeldigheid nie. Postmoderne rasionaliteitsbegrip(pe) wil eerder met pluraliteit midde *Das Ganze* rekening hou. Onder hierdie pleidooi vir die plurale of meervoudige kan, op die heel

---

11

Natuurlik sou 'n mens daarmee rekening moet hou dat konsepte soos "oneindigheid" en "onkenbaarheid" juis modernkrities aangewend sou kon word (maar dan in intrapolemiese sin). Dit tref ons volgens Van Aarde (1999a:16) tipies in die denke van Schleiermacher en Bultmann aan. Die gangbare gebruik van hierdie begrippe in die moderne filosofie was egter teen die histories-kontingente ten gunste van die histories-gelykblywende gerig. Ons moet ook daarmee rekening hou dat Kant self nog grootliks met 'n a-historiese opvatting van rasionaliteit werk, hoewel hy die eerste was om pertinent grense aan die teoretiese rede te stel..



minste, nie langer die likwidering van die partikuliere, die singuliere en die enkelvoudige verstaan word, soos wat onder andere die “hoëmoderne” Hegel dit verstaan het nie. Hegel rig hom op die pretensie van ‘n geheel (*Das Ganze ist das Wahre*), maar ten koste van die partikulariteit van die dele van daardie geheel. Dit kom by Hegel uiteindelik neer op ‘n totaliserende geskiedsvisie of eenheidsnarratief. Postmoderne filosofie wil aan hierdie histories-totalitêre eenheidsgedagte ontkom deur die verhouding tussen die partikulieres as sodanig (en nie ter wille van die een of ander rasioneelgepostuleerde geheel of rasionaliteitspretensieuse aanspraak met betrekking tot ‘n geheel nie) te ondersoek en te erken. Postmoderne filosofie is dus diep onder die indruk daarvan dat die moderne kennende handeling, anders as wat Descartes en sy latere eksponente sou beweer, nie volledig is nie. Daar was volgens die postmoderne filosofie verdronge en verdaagde segmente waarmee moderniteit nie in die reïne probeer kom het nie: *Das Ganze ist das Unwahre* (Adorno 1980:55). Daar was aspekte van Andersheid wat buite die epistemologiese sisteem en teoretiese redelikheid gestaan het: 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.

Postmoderne filosofie wil die moderne rede en die funksies daarvan juis definieer in terme van hierdie uitsluitings wat gemaak word. Wat vir ‘n filosofie of epog as redelik gegeld het, word volgens postmoderniteit omgekeerd duidelik wanneer aangetoon kan word wat as onredelik, ontoelaatbaar en verdronge gegeld het. Postmoderne filosofie doen moeite om hierdie verdringingsprosedures te identifiseer wat werkzaam is in die Westerse filosofiese diskoers vanaf die Grieke tot by die moderne filosowe en spreek hierdie meganismes van uitbanning, verbanning en verdringing doelgerig aan. Een van die mees basiese argumentatiewe premisses in postmoderniteit is dus dat die moderne rede sigself handhaaf deur verdringing en uitsluiting. Postmoderniteit, veral soos wat dit ‘n klankbord vind in die redekritiese projekte van onder meer Nietzsche, Foucault, Derrida, Deleuze, Adorno en Levinas wil die wesenlike probleem van moderniteit dus diagnoseer met betrekking tot die oorweging dat die rede in die Westerse tradisie konsekwent ‘n *eksklusiewe* rede was. Postmoderniteit se redekritiese agenda word daarom grotendeels beslaan deur die vermoede dat die outentieke aard van redelikheid daar vestig waar

b14374158  
i14663467

dit nié verdring nie en word postmoderne filosofie die kritiese poging om aan die bewussynsfilosofiese paradigma as die spitspunt van hierdie verdringende werksaamheid, te ontkom. Vir postmoderne denkers tree die rede se outentieke aard dus na vore daar waar dit die rede geluk om nié uit sluit nie, maar die Ander te herken, te erken en in te sluit. Outentieke redelikheid sou vir die postmoderne filosofie dus 'n redelikheid wees wat bereid is om met die Ander in die reine te kom: nie daar waar die grense gesluit en dele van die werklikheid verdring en uitgeban word nie, maar daar waar die grense postmodern oopgebuig en Ander werklikhede ingelaat word, en aan dit wat in die moderne bewussynsfilosofiese paradigma formeel nietig verklaar is, die nodige erkenning verleen word. Daarom word postmoderne redekritiek<sup>12</sup> hier geïmplementeer as by uitstek 'n kritiek van die *instrumentele* rede.

Ek wil hieroor nog meer spesifiek wees. In die vroeë jare sestig in Frankryk het die filosowe Michel Foucault en Gilles Deleuze, vanweë hulle onvergenoegdheid met moderniteit se selfgenoegsame rasionaliteitsideaal en onder sterk invloed van die modernkritiese Duitse filosowe Nietzsche en Heidegger, ernstige bedenkinge begin opper oor die moderne filosofiese projek se aansprake op rasionele vooruitgang. Terselfdertyd het die Frankfurtse Skool in Duitsland teen die voor-oorlogse oorspronge daarvan, van sogenaamde redding deur instrumentele rasionaliteit, gedraai. Die invloedryke filosowe Max Horkheimer en Theodor W Adorno, en dié se begaafde assistent Jürgen Habermas, het met presies dieselfde Verligtingsproblematiek gestoei as hulle Franse tydgenote. Hierdie eietydse Franse en Duitse intellektuele het die Verligting tot op die punt van ondraaglikheid geproblematiseer deur ondermynend te fokus op die problematiese gehalte van die waarheidsaanbod daarvan. Fundamentele moderne grondstellings soos rasionaliteit, tegniek, “gesonde” moraliteit deur

My verstaan van die verhouding tussen moderniteit, postmoderniteit en redekritiek is grootliks gevorm deur Adorno (1970, 1971b, 1973a, 1974c, 1977a-b, 1980, 1984); Baynes *et al* (1988); Berman (1982); Bernstein (J M 1988); Bernstein R J 1983, 1985); Bürger (1992); Callinicos (1985); Crook (1992); Deleuze (1983, 1984); Derrida (1973, 1974, 1978, 1979, 1981a-b, 1982, 1986, 1991, 1992, 1993, 1997); Dews (1987, 1989); Fekete (1988); Foster (H 1987); Foster (J B 1981); Foucault (1965, 1972, 1977, 1978, 1980, 1984, 1985, 1988a-b, 1991); Goosen (1989, 1998); Habermas (1983, 1984, 1985, 1987a-b); Heidegger (1969, 1973, 1977); Hodge (1989); Hofmann-Axthelm (1992); Honneth (1984, 1985); Horkheimer (1974); Jameson (1990); Jay (1970, 1973); Kellner (1989); Kerkhoff (1974); Lash & Friedman (1992); Levinas (1969); Levine (1995); Lukács (1973, 1974); Lyotard (1983, 1984, 1988, 1991); Magnus *et al* (1993); Marcuse (1964, 1968); McCarthy (1978); Megill (1985); Nägele (1983); Nehamas (1985); Norris (1993); Rocco (1994); Rosen (1969); Ryan (1982); Stern (1979); Taylor (1989); Van Peursen (1994); Vattimo (1988); Wellmer (1985, 1991) en Welsch (1988).



rasionele keuses en verantwoording, vasstaande kennis, objektiewe geregtigheid, (die) reg, objektiwiteit, vryheid, absoluutheid, gedetermineerdheid, kousaliteit, skoonheid, geskiedenis, ‘n “eerste beginsel” en uiteindelik “die waarheid” is deur dié sogenaamde postmoderne filosofie uitgewys en ontmantel as bedrieglike en skadelike proposisies, konsepte of taalmanipulasies. Ook ander wydgelese filosowe soos Wittgenstein, Levinas, Klossowski en Derrida het hierdie grondstellings sistematies en radikaal begin ontmantel. Dekonstruksie, die latere Derridiaanse tipering van hierdie ondermynende onderneming, het op dreef gekom omdat dit duidelik geword het dat bogenoemde “vasstaande” en sogenaamd-ondebatteerbare oortuigings na nóg ‘n eeu van instrumentele rasionaliteit die Westerse mensheid met die grootste van ellendes in historiese, ontologiese én teologiese sin gekonfronteer het. Hierdie ellende is gekenmerk deur die onderwerping van die uitwendige (natuurlike) natuur en beheersing van die innerlike (menslike) natuur, twee wêreldoorloë en ontelbaar kleiner maar ewe bloedige oorloë, die parallelisering van tegniese progressie en morele regressie, etniese vervolgings, atoomverwoesting, ekodestruksie en godsdienstige, wetenskaplike en burgerlike fundamentalisme - en dit alles in die naam van geregtigheid, skoonheid en moraliteit. Hierdie ellende heet “die waarheid”.

Ek verstaan en benader postmoderniteit juis vanuit hierdie oorweging as wesenlik anders as moderniteit (of, as ‘n *afskied* van moderniteit), met klem op die verskille in rasionaliteitsaansprake in die twee onderskeibare epogge. Postmoderniteit, ooreenkomstig hierdie verstaan, wil in ‘n “prognose” (wat dit, soos ons sal sien, nie werklik is nie) die verdronge “Ander” (dit is die historiese nie-identiese, die gekleineerde segmente van die werklikheid, die slagoffers van die instrumentele rede) tegemoet kom deur rekening te hou met die pluraliteit van werklikheid. Dit wil, anders gesê, nie die kennisprobleem van moderniteit herhaal of perpetueer nie, naamlik om selfgenoegsaam slegs enkele aspekte van die werklikheid te (h)erken en op te teken, maar eerder rekening hou met die grootste hoeveelheid van werklikheidsaspekte<sup>13</sup>.

Moderniteit se verdringing en selektiewe verdaging van bepaalde werklikhede het egter ook 'n fragmentering van die eie bestaan, van identiteit, 'n destruksie van die Self, tot gevolg gehad. Beide Self en Ander ly onder die diktatorskap van die instrumentele rede. Dit is volgens Adorno (1980:56) nie net die objektewerklikheid wat beskadig word deur die instrumentalisering van die werklikheid nie, maar ook die kennende of "instrumentaliserende" subjek. Die rede hiervoor is dat die subjek nie net van 'n outentieke (*eigentliche*) kennis van die objektewerklikheid vervreem word nie, maar ook van sigself vervreem word, van ander subjekte vervreem word en op hierdie wyse daartoe meewerk dat intersubjektiewe verhoudings die algemene status van verdingliking (*Verdinglichung*) verkry. Adorno wys treffend daarop dat die Duitsers self gely het onder hul objektivering van die lyding van Jode in Nazi-Duitsland. Duitsers het uiteindelik ook onbetrokke by die lyding van ander *Duitsers* gestaan. Dit was nie net Jode, sigeuners en swartmense wat deur die Duitse subjek verdinglik is nie. Uiteindelik, na die einde van die oorlog toe, is die Duitse subjek self verdinglik. Want wanneer is Duits nie "Duits genoeg" nie? Hoe blond moes die "Duitse dier" dan wees om "Duits" te wees (Adorno 1980:57[fragment 35])? Die treffendste eienskap van Nasionaal-Sosialisme is nie dat dit elke ander identiteit in Europa wou vernietig nie, maar dat dit die Duitse kultuur vernietig het (Adorno 1980:57)<sup>14</sup>.

Die eie identiteit, of Self, raak dus verflenter wanneer dit nie ander identiteite, of die Ander, herken en eerbiedig as geldige verskynings van "identiteit" nie. Die "atome" van identiteit verskil wel van mekaar onderling. Hulle bly partikulieres. Maar hulle bly ook "atome" in/van *een* werklikheid. Moderniteit het gefokus op *das Ganze*, die een werklikheid, maar het met groot reëlmaat gekies om die partikulariteit van elke, afsonderlike "atoom" te misken. Dit het, ironies genoeg, juis gelei tot die fragmentering van die werklikheid.

As Afrikaner sou ek nie uit my beurt praat deur op die parallel met apartheid te wys nie. Die Afrikaner se selfvervreemding in post-apartheid Suid-Afrika kom nie voort uit die nuwe institusionele bedeling nie, maar uit die Afrikaner self. Die treffendste eienskap van apartheid, sou 'n mens na Adorno kon sê, is dat dit die Afrikaner se kultuur vernietig het of, op die minste, tot op die punt van ineenstorting beskadig het. Die objektivering van die lyding van ander het so ook ons lyding geword.

Postmoderniteit wil daarenteen hierdie “atome” van die moderne werklikheidsverstaan remediërend byeenbring en afskeid neem van die moderne “meesternarratiewe”<sup>15</sup> wat hierdie fragmentering gedring het. Die probleem rondom die moderne rasionaliteitsideaal van 'n geheel of eenheid van kennis het juis ontstaan by die moderne pretensie van 'n eenheid van kennis wat bloot 'n pretensie gebly het, nooit 'n eenheid kon bewerk nie en wat in der waarheid tot verskillende vorme van rasionaliteit aanleiding gegee het. Toe die gemeenskaplike aan Lyotard se kenmerking van drie meesternarratiewe, naamlik die pretensie om die geheel van dinge te verteenwoordig, in gedrang begin kom het omdat die geskiedenis self hulle aansprake begin bevraagteken het, het kennis self in gedrang gekom. Dit is 'n belangrike aspek van die moderne rasionaliteitskrisis (vgl Lyotard 1984:15ev).

Daar is nog 'n belangrike aspek van hierdie krisis. Ook in die natuurwetenskappe, veral in die teoretiese fisika, is sedert die begin van die twintigste eeu begin om die grondbeginsels van die objektiewe wetenskapsbeoefening - soos waarneming, kousaliteit en voorspelbaarheid - op sterkte van verrassende resultate vanuit die kwantumfisika te ondermyn. Konsepte soos tyd en ruimte (wat in die moderne filosofie selfs as vasstaande verwysingspunte of kategorieë gegeld het) is *natuurwetenskaplik* blootgelê as *konsepte*. Dit is niks anders as sosio-kulturele proposisies nie, relatief en relasioneel tot waarnemer en taalgebruiker. Dit alles het meegewerk tot 'n verandering in die moderne waarheidsopvatting. Waar “waarheid” in moderniteit die karakter van *rasionele* objektiwiteit en absoluutheid voorbehou het om daarmee die kwaliteit van elke ander geestesdimensie te determineer, het die postmoderne filosofie toenemend betoog vir 'n *relasionele* of andersins 'n *relativerende* waarheidsopvatting. Daar bestaan egter tot vandag toe binne postmoderne geleedere nie konsensus oor die uitkoms van dié veranderde waarheidsopvatting nie. Is die waarheid relasioneel, waarheid wat in relasie tot waarnemer en taalgebruiker staan, of is dit 'n waarheid wat sigself voortdurend relativeer, om daarmee te beduie dat enige waarheidsoeke futiel is? Of, sou 'n

---

15

Jean-Francois Lyotard (kyk 1984:15) se begrip. Hiermee bedoel Lyotard (1984:15) dat moderniteit die aanspraak op “een kennis van een werklikheid” in stand probeer hou het met die oprigting van ideë-dieptestrukture wat alle ander ideë- of denkstrukture moes onderbou. Lyotard identifiseer drie sodanige dieptestrukture, of meesternarratiewe: die drie meesternarratiewe wat hierdie pretensie van eenheid ten spyte van die verskillende rasionaliteitsvorme in stand gehou het, was naamlik die Verligting, die (Duitse) Idealisme met as spitspunt die teleologie van die (Hegeliaanse) Gees en die hermeneutiek van die Historisme.

mens dalk meer beskeie soos Van Aarde (1999a: 16) moet sê: “Omdat ek nie meen dat daar iets soos *die* waarheid is nie, of dat ‘waarheid’ eens-en-vir-altyd in formules vasgeskryf kan word nie, bestaan hierdie ondersoek vir my uit ‘n oneindige *soeke* — ‘n *reis* wat nie eindig nie...”? Dalk sou dit in eietydse polemiese taal gestel kon word: gaan die projek van die Verligting gekonfigureerd en gerehabiliteer voort, of het die projek abrupt geëindig? Kan die instrumentele rede gerehabiliteer word, of moet onherroeplik afskeid daarvan geneem word? Dit is myns insiens die wesenlike vraag wat van die deelnemer aan hierdie debat ‘n redekritiese stellingname opeis.

‘n Verstandige, selfs noodsaaklike vertrekpunt vir ‘n postmoderne redekritiek sou wees om die oorsprong daarvan grondig te herwaardeer. Dit geld na my benadering spesifiek vir die posisie van Kant in moderniteit asook die invloed van die eksistensialisme, as die laaste prominente uiting van subjekfilosofie, in die lewe van die Hervormde Kerk. Dit sou dus ook verstandig wees om dit hier, vir kerk en teologie, sover moontlik vanuit eie huis te doen. Daarom het dit nou tyd geword om die bestendige bydraes van die plaaslike (en Hervormde) moderne denkers C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer as ‘n Kantiaans-geïnspireerde eenheidskorpus, vir kerk en teologie te verken. Daarmee word dit ook moontlik om die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk te beskryf.



## 2. MODERNITEIT

### OORSPRONGE VAN REDEKRITIEK

Hoe dit ook al beskou word, hetsy as 'n hoëmoderne oorgang, 'n middelmatig-selektiewe afskeid of 'n fundamentele afskeid van die moderne, postmoderniteit sonder moderniteit is 'n onbestaanbaarheid. Redekritiek sonder 'n voorafgaande redetradisie (en 'n daáruitvoortvloeiende redefundamentalisme) is ewe onbestaanbaar. Die oorspronge van die postmoderne redekritiek sal dus nie in die postmoderne projek self nie, maar in die moderne filosofiese projek teruggevind moet word. Wat hierdie navraag na die oorspronge van redekritiek opwindend maak, is dat daar in die hoogbloeit van moderniteit self (bykans voortydig) redekritiese momente aangetref word. Dit geld spesifiek vir die revolusionêre kenteoretiese insigte van Immanuel Kant. Terselfdertyd sentraliseer en fortifiseer Kant egter die posisie van die handelende subjek. In die Hervormde tradisie bestaan daar juis 'n buitengewoon hoë waardering vir die filosofie van Kant<sup>1</sup>. Hierdie hoë waardering kan onder meer toegeskryf word aan die ontsluitingswerk wat spesifiek P S Dreyer in hierdie verband gelewer het. Dit sal in hierdie hoofstuk hopelik duidelik na vore tree dat Dreyer as 'n sentrale figuur in die opklaring en (Kantiaanse) bestending van die moderne filosofie in die spanningsvolle verhouding daarvan met die gangbare teologie in die Hervormde Kerk beskou kan word. Daarvoor, moet reeds hier vermeld word, verdien hy die Hervormde Kerk en teologie se hoë waardering.

Die feit dat Kant die subjek se posisie finaal as bykans onaanvegbaar gevestig het, het ook aanleiding gegee tot die ontwikkeling van fundamentele subjekfilosofieë. Hiervan was die 19e en 20e eeuse

---

1

Op hierdie waardering wat daar vir Kant in die Hervormde Kerk bestaan, is daar natuurlik uitsonderings. 'n Voorbeeld van 'n skerp afgrensing teen die teologiese konsekwensies van Kant se kenteorie tref ons in Labuschagne (1987:105-149) se koppeling van die nawerking van die Kantiaanse epistemologie met sogenaamde "genitiefsteologieë" aan (vgl ook in presies dieselfde konteks H G van der Westhuizen se ouer karakterisering hiervan as 'n "Jesuhumanisme" in sy artikel "Genitiefsteologieë" in *Hervormde Teologiese Studies* 36/3&4 [1962]). Die Kantiaanse filosofie word deur Labuschagne verkwalik dat dit 'n "anti-metafisiese" wêreldbeeld tot gevolg gehad het wat die kerk en evangelie oneindig "verarm" het (Labuschagne 1987:147). Ek vind dit verbasend dat Labuschagne, na 'n omvangryke en genuanseerde uiteensetting van Kant se kenteoretiese omwenteling (Labuschagne 1987:105-149), nogtans tot so 'n veralgemenende konklusie kon kom. My aanvoeling, wat ek in Hoofstuk 5 pertinent omlin, is dat die bydraes van Labuschagne en ouer teoloë soos Van der Westhuizen, in hierdie verband in die Hervormde Kerk se onlangse teologiegeskiedenis op 'n dieperliggende probleem dui, naamlik dat medemenslikheid, 'n tipiese gevolg van die werking van die praktiese rede waarvoor Kant voorsiening wou maak, veroordeel word op grond van die poging/pretensie om die teoretiese rede te handhaaf.

eksistensialisme(s) die prominentste vaandeldraer. Daarom kan ook aanvaar word dat die eksistensialisme 'n bepaalde invloed en effek op die Hervormde Kerk en teologie sou uitoefen. Vanuit eie huis was C K Oberholzer met betrekking tot die eksistensialisme die vestigende figuur. Ook sy bydrae verdien in hierdie verband verdere verkenning. Beide Dreyer en Oberholzer staan egter binne 'n kultuurdidaktiese ruimte wat gebaan is deur C H Rautenbach. Om Dreyer en Oberholzer se bydraes behoorlik te kan waardeer, word die ruimte wat Rautenbach vir hulle werksaamheid geskep het, aan die orde gestel.

### 2.1 Die meesternarratief: Filosofie as *Bildung* in die lewe van die Hervormde Kerk

'n Uitstekende byeenbring, redigering en resumering van C H Rautenbach<sup>2</sup> se omvangryke nalatenskap is deur P S Dreyer in 1975 onder die titel *C H Rautenbach: Versamelde geskrifte* gepubliseer. Uit hierdie redigering van Rautenbach se primêre tekste blyk dit duidelik dat ons hier met 'n veelsydige denker te make het, wat veral geïnteresseerd was in teologie, filosofie en opvoedkunde, asook hulle onderlinge relasies. Sy publikasies en voordragte beslaan 'n lys van meer as driehonderd bydraes, almal op die een of ander wyse verwant aan hierdie dissiplines. Van Deventer (1987:5) beweer op sterkte van persoonlike waarneming en gesprekke met Rautenbach dat daar by hom 'n onteenseglik teologiese voorkeur was. Dit spreek reeds boekdele dat 'n voormalige hoogleraar in filosofie en latere rektor van die Universiteit van Pretoria, met só 'n by uitstek teologies-affinitatiewe aanwysing gekarakteriseer word. 'n Liefde vir en verbondenheid met die Hervormde Kerk blyk ook duidelik uit Rautenbach se meesleurende Voorwoord in die vermeldde versamelwerk. Hy het daar sy verbondenheid met die Hervormde Kerk selfs as "voorwaarde" vir sy filosofiese besinning aangedui. Rautenbach<sup>3</sup> het sedert sy voltydse aanstelling in die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit onvermoeid gewerk aan die bestendiging van die moderne erfenis deur op die opvoedkundige of didaktiese kwaliteit van filosofie te fokus. Vir Rautenbach was 'n

---

2

Vir 'n simpatieke biografiese oorsig van Rautenbach se lewe en werk, kyk Van Deventer (1987:2-4).

3

Prof C H Rautenbach (1903-1988) was aanvanklik deelydys vanaf 1924 tot 1926 en later voltydys vanaf 1939 tot 1948 werksaam as dosent in filosofie aan die Universiteit van Pretoria. Tot 1939 was hy voltydys gemeentepredikant in die Nederduitsch Hervormde Kerk. Hy is in 1948 aangestel as rektor van die Universiteit van Pretoria, 'n pos wat hy met onderskeiding beklee het tot en met sy aftrede in 1970.



teologie sonder filosofiese ontmoeting onklaar vanweë die opvoedkundige of *Bildungstigtende* kwaliteit van filosofie. Moderne filosofie kon die teologie telkens in kultuurhistoriese herontmoeting met die Wes-Europese agtergronde daarvan bring, afgesien daarvan dat filosofie die blywendste herinnering aan die oorsprong van die Westerse intellek is. Filosofie het die gelowige gemoed voor die menslike voorlopigheid daarvan gebring, ook voor die voorlopigheid van die arbeid van daardie gemoed, insluitende teologie. Filosofie bevorder in hierdie sin teologiese bescheidenheid. Onbeskeie, saakgearriveerde teologie is normaalweg teologie wat filosofie nie (wil) ken nie.

Die onproblematiese inkorporering van filosofie as verpligte vak vir die BA-graad vir teologiese studente van die Hervormde Kerk (tot heel onlangs toe - kyk Dreyer 1989:335), asook die feit dat talle Hervormde predikante oor honneursgrade en verdere nagraadse kwalifikasies in filosofie beskik, het waarskynlik in hierdie kultuurdidaktiese bedding beslag. Rautenbach verdien die waardering van beide filosofie en teologie vir die wyse waarop hy die spanningsvolle in die verhouding teologie-filosofie vanuit kultuurhistoriese hoek vir die Hervormde Kerk en die gangbare teologie in die Hervormde Kerk as iets wesenlik leersaams diensbaar gestel het.

Sonder dat hy daarmee noodwendig as rasionalisties of empiristies aangedui kan word, kan die klem wat Rautenbach op die ervaring, ervaringsgegewens en die rasioneel-logiese verwerking daarvan lê, sowel as sy herhaaldelike tipering van filosofie as “ervaringswetenskap”, as kenmerkend van sy filosofiese styl beskou word. Filosofie werk volgens Rautenbach met redelike vermoëns en rasionele inisiatiewe. Dit plaas Rautenbach vanselfsprekend in die moderne maar ook *reeds* in die Kantiaanse tradisie, in die sin dat filosofie ‘n aktiwiteit van die wetenskaplike geag word en die inisiatief vir kennisverwerwing by die wetenskaplike as handelende subjek lê. In ‘n bydrae eksplisiet getitel “Wetenskap en geloof” (Rautenbach 1975:95ev) word dit duidelik dat Rautenbach ‘n Kantiaanse aanvoeling geopenbaar het vir die verhouding tussen teologie en filosofie, wat na hom breedvoeriger uitgewerk sou word. Dit gaan naamlik oor die handhawing van ‘n onderskeid tussen teologie en filosofie, en tussen wetenskap en geloof, omdat die ervarings verbonde aan hierdie gegewenhede van mekaar verskil. Tog kan filosofie en teologie nie los van mekaar bedink word nie. Daar vind wedersydse diskoers plaas. Beide teologie en filosofie is besig met die vraagstelling na die aard en kwaliteit van lewensbeskouings en wêreldbeskouings, met momente van waardegewing en

normgewing in en aan die geskiedenis. Rautenbach verstaan geloof as die Skrifgebonde opeising van die mens in volle gehoorsaamheid aan die voorskrifte van God. Filosofie doen in sekere sin dieselfde. Sedert Sokrates was daar ook 'n neiging onder filosowe om hulle die reg op te eis om die oorsprong en wese van die syn te bepaal - om daarvanuit voorskrifte vir 'n behoorlike lewensvoering te postuleer.

Dit word weldra duidelik dat Rautenbach hiervanuit 'n grondliggende didaktiese kwaliteit in die verhouding tussen teologie en filosofie aanmerk (vgl Rautenbach 1975:95). Dit is die invalshoek van waaruit hy op dié relasiekwaliteit fokus. Miskien sou 'n mens hierdie gewaarwording kon aandui met die Duitse begrip "Bildung", wat by 'n mens die indrukke van ideëvormgewing, diskoersbeleënhed en kulturele wasdom laat. Filosofie leer teologie die reëls van wetenskaplikheid en hoe om die eiesoortigheid van die teologiese (én gelowige) ervaring te interpreteer, te herinterpreteer en binne die groter kontekste van akademiese en sosiale gesprek beslag te gee. Daarom sou met goeie reg beweer kon word dat Rautenbach 'n teologie sonder filosofiese ontmoeting as onklaar of onvolledig sou beskou het in die akademies-wetenskaplike toonaard daarvan, juis vanweë hierdie *Bildung*stigtende kwaliteit van filosofie (kyk Dreyer 1989:335). Met "Bildung" wil ek ook die standhoudend vormgewende karakter hiervan aandui. Filosofiese inspraak, soos wat Rautenbach dit verstaan, vrywaar teologie *juis* van onbegronde spekulatiewe werksaamheid, in die sin dat teologie telkens teruggebring word na die oorspronge van die vraagstelling na sistematiesing, logiese uiteensetting, die rasionele verwerking van komplekse ervarings en die houdbare uiteensetting van daardie ervarings.

Die verhouding tussen filosofie en teologie is volgens Rautenbach 'n gesonde en korrekte verhouding wanneer beide uitgaan van die gedagte van *begrensdheid* (vgl Rautenbach 1975:99). Hier sien ons Rautenbach se aanvoeling vir die Kantiaanse filosofie eksplisiet in werking. Kant het, soos wat in die volgende afdeling breedvoerig aangetoon sal word, onteenseglik grense aan redelikheid en daarom ook aan die wetenskap gestel. Wetenskaplike kennis geld alleen vir dit wat op feite en die logika berus. Wie die geldigheid van die rede (teologies of filosofies) verder uitbrei as wat geverifieer kan word, het die grense van die wetenskap oortree en is nie wesenlik verder met wetenskap besig nie. Die Bybel self is egter nie 'n versameling onbetwyfelbare uitsprake oor allerlei wetenskaplike



aangeleenthede nie. Wanneer die Bybel wel op hierdie wyse gebruik word, val dit volgens Rautenbach binne die sfeer van die wetenskap en kan verwag word dat hierdie werksaamheid voor die regbank van die rede gedaag moet word en die toets van verifikasie aan die hand van feitelike gegewens en logiese steekhoudendheid moet kan deurstaan (vgl Rautenbach 1975:101).

Die *Bildungs* karakter van die verhouding tussen teologie en filosofie vind ons ook daarin dat die twee met mekaar te doen het op grond van die bewuswording van die afgekorte en ingekorte domeine van beide aktiwiteite. Dit was juis Kant wat aangetoon het dat die sedelike lewe onmoontlik is sonder die aanvaarding van postulate soos God en onsterflikheid. Maar dit is aanvaarding en nie (meer) wetenskap nie. Filosofie kan volgens Rautenbach (1975:97) nie verder gaan as om na te dink wat die bepaling van die mens se “lewenslot” (na Heymans) is nie. Wat presies die postulate is wat in hierdie bepaling aanvaar moet word, kan filosofie nie sê nie. Filosofie kan hierdie postulate ook nie van inhoud voorsien nie. Filosofie kan nie uitspraak maak oor die “hoogste magte” nie. Daaroor kan net die teoloog praat, en dan, volgens Rautenbach (1975:99), slegs op grond van die openbaring van God. Wat vir die doeleindes van my studie belangrik is, is dat hierdie (vroë en in sekere sin ook kerklik-affinitatiewe) beskouing oor die verhouding tussen teologie en filosofie vir die volgende dekades nagevolg, aanvanklik skerper Kantiaans verder uitgewerk en later in kritiese verhouding met die dialektiese teologie gebring sou word. In hierdie opsig het Rautenbach, die eerste van die Hervormde hoogleraars in filosofie aan die Universiteit van Pretoria, vir die kritiese verhouding tussen teologie en filosofie ‘n bloudruk of meesternarratief daargestel wat na hom grootliks eerbiedig sou word.

## 2.2 Die Kantiaanse erfenis: ‘n Ouer taal van filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk

Naas Rautenbach was sy ietwat jonger tydgenoot P S Dreyer en tydgenoot C K Oberholzer prominent in die bestendiging van spanninge wat deur die moderne filosofie in verhouding tot teologie gebring is. Dreyer<sup>4</sup> is ten regte gereken ‘n buitengewoon knap student van die filosofie van Immanuel

---

4

Petrus Secundus Dreyer is in 1921 in Pietersburg gebore en matrikuleer aan die Hoër Jongenskool (Paul Roos Gimnasium) op Stellenbosch. Daarna studeer hy aan die Universiteite van Pretoria en Groningen (1938-1950) en verwerf doktorsgrade in beide filosofie (Dreyer 1951) en teologie (Dreyer 1958; kyk ook Antonites 1986:434ev). Dreyer was vanaf 1952 tot 1986 verbonde aan die Universiteit van Pretoria as hoogleraar in filosofie. Hy was hoof van

Kant te wees. Sy laaste vertaling van en kommentaar op Kant se *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* is nog onlangs, reeds jare na sy emeritaat, as 'n *HTS Supplementum* gepubliseer (kyk Dreyer 1997). Sy inleidingswerke in die klassieke of Griekse filosofie, die geskiedsfilosofie en filosofiese etiek, asook 'n veelheid van artikels oor hierdie onderwerpe, bied aan sy jonger geslag lesers 'n argief van blywende waarde. Dreyer het egter ook 'n besondere deernis en liefde vir die Hervormde Kerk geopenbaar en het blyke daarvan gegee dat hy die teologiese studente van die Hervormde Kerk en die Hervormde Kerk self die soms wrede werklikhede van filosofie wou spaar. As voormalige gemeentepredikant, jarelange redakteur van *Die Almanak* en lid van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, het Dreyer se liefde vir die Hervormde Kerk ook tot die aard en styl van sy omgaan met teologie en teologiese studente meegewerk. Soos Rautenbach wou Dreyer eerder studente met 'n filosofiese agtergrond en sensitiwiteit na die Fakulteit Teologie en uiteindelik die Hervormde Kerk instuur, as om studente op te lei wat "nie seker is of hulle teoloë of filosowe is" of wil wees nie. Dreyer sou nie wou hê dat sy studente die "taal van filosofie in die Kerk gaan praat" nie, maar "die taal van die Kerk" (*Die Hervormer* 15 Mei 1995:5). Dreyer se filosofiese inspraak in die lewe van die Hervormde Kerk het dus nie van buite gekom nie. Hy het in die sentrum van die kerklike lewe gestaan en gewerk.

Dreyer staan direk binne die grense van Rautenbach se nalatenskap van Kantiaanse *Bildung*. Nadat hy Kant se filosofie vir die eerste keer werklik leer ken tydens sy studie onder Helmuth Plessner in Groningen, het dit 'n blywende interesse by hom wakker gemaak (kyk Duvenage 1998b:107). Die filosofie van Immanuel Kant, moet dadelik opgemerk word, het nie net die na-oorlogse Europese teologie beslissend beïnvloed nie, maar ook - hoe aanvegbaar dit ook al vanuit daardie oord beskou word - die dialektiese teologie soos wat dit in die gangbare teologie van Hervormde Kerk neerslag gevind het. Hierdie tradisie het in baie groter mate by Kant as by die latere Hegel aangesluit en vanuit die Kantiaanse tradisie die invloed van aanvanklik Kierkegaard en daarna die laat-moderne eksistensialisme in die teologie bevorder (vgl Van Aarde 1997:[1]).

---

dieselfde departement vanaf 1970 tot 1986. Hy was deurlopend predikant van die Hervormde Kerk tot en met sy emeritaat in 1986. Chronologies staan hy ná Oberholzer, maar tematies nader aan Rautenbach. Prof P S Dreyer is ten tye van die finale redigering van hierdie proefskrif, op 1 Desember 1999, skielik oorlede.

In Kant se *Kritik der reinen Vernunft* (1781)<sup>5</sup> word die aansprake van sowel die rasionalisme, die empirisme en die logiese positivisme ernstig bevraagteken en word vir die eerste keer geponeer dat die objek aan die handelende en kennende subjek verskyn na gelang van die soort vrae wat die subjek stel (kyk ook Van Aarde 1997:[1]). Kant onderskei voorts tussen die sintuiglike werklikheid en die nie-sintuiglike (of, nie-geobjektiveerde) werklikheid waartoe die deur hom benoemde “postulate” God, onsterflikheid en vryheid behoort. Hiermee tree ‘n kategorieëse onderskeidingsproses in werking waarvolgens gestrewe word na die ordening van elke werklikheidsaspek sodat elkeen hulle onderskeie plek het of kan hê. Onder meer God, geloof, filosofie, vryheid, die kerk en die staat kry elkeen hiervolgens ‘n plek. As vanuit die sintuiglike werklikheid verteenwoordig die mensheid twee wêreldes: enersyds is die mens aan wetmatighede soos natuurlike kousaliteit, tydelikheid en sterflikheid gebonde, andersyds beskik die mens oor die vryheid om die goeie ter wille van die goeie te doen.

Ter wille van helderheid, en in aansluiting by dit wat reeds in Hoofstuk 1 uitgewys is, moet vermeld word dat Kant gesitueer moet word na en in sekere sin as arbiter tussen die rasionalisme en empirisme. As tipiese Verligtingsfilosofieë het beide die rasionalisme en empirisme gestreef na gefundeerde, betroubare, *rasionele* kennis. Empirisme gaan uit van die premisse dat hierdie kennis slegs deur die ervaring (of sintuie) verkrygbaar is (‘n soort kennis wat Kant as aposteriories aandui), terwyl die rasionalisme vanuit die rede alleen vertrek (‘n soort kennis wat Kant as apriories aandui). Kant soek ‘n volkome eenheid van die empiriese en die rasonele op. Sy kritiese program beslaan juis die sistemativering van hierdie soektog.

Met sy kritiese filosofie slaan Kant sonder twyfel ‘n revolusionêre rigting in die filosofie in. “Kritiek” beteken Kantiaans nie net om tekortominge uit te wys nie, maar ‘n handeling wat eers werklik betekenis kry wanneer dit as korrektief opereer. Daarom tref ons nie by Kant ‘n uitgewerkte kritiek van spesifieke filosowe of filosofieë aan nie, maar eerder ‘n poging tot fundering, wat wil aantoon wat

---

5

Die filosofie van Kant (1724-1804) word konvensioneel in die voorkritiese en kritiese periodes ingedeel. Die voorkritiese periode begin met die publikasie van *Gedanken von den wahren Schätzung der lebendigen Kräfte in der Natur* (1747) wat toe nog sterk natuurwetenskaplik (Newtoniaans) beïnvloed was. Mettertyd kom filosofiese besinning sterker na vore en tree die eiesoortigheid van sy filosofie, soos wat dit in die kritiese periode vorm sou aanneem, na vore. Met sy intrede in 1770 aan die Universiteit van Königsberg kondig Kant die program van sy kritiese filosofie aan (vgl Dreyer 1997:2-6).

die *gronde* is waarop kennis (insluitende filosofie) gebou moet word. Die eerste vraag wat Kant wil vra, is dus: Wat kan 'n mens weet? Hoe is kennis moontlik? Met hierdie moontlikheidsvraag word Kant se tipiese soeke na laaste gronde en eerste beginsels aangedui. Die menslike vermoë bestryk volgens Kant die klassiek-Griekse, drieledige indeling van denke, wil en gevoel. By die Grieke erf Kant ook die opvatting dat die mens wesenlik 'n rasonale wese is, wat vir hom as 'n vanselfsprekendheid geld. Hierdie redelikheid behels die vermoë om bewustelik en logies-konkluderend van die werklikheid en die onderlinge aspekte daarvan kennis te neem en is in die wesenlike trekke daarvan universeel. Dit hou in dat wetenskap (die rede as kennend-funksioneel), etiek (die rede as wil- en sedelik beoordelend) en estetika (die rede as beoordelend van emosionele belewenisse) elkeen in eie reg en volgens eie beginsels bestaan, maar dat dit tóg 'n 'n fundamentele eenheid vorm deur die feit dat dit een en dieselfde rede is wat konsekwent daardeur beweeg. Die wetenskaplike (of spekulatiewe, of teoretiese) rede kan volgens Kant nie etiese of estetiese vrae beantwoord of voorskriftelik teenoor etiek en estetika optree nie, maar daar mag ook geen botsings voorkom nie. Waar die rasionalisme tot by Kant fundamentalisties optree in die aanspraak om een en elke geestesdimensie op grond van die redekwaliteit daarvan te determineer, vereis Kant se moontlikheidsvraag dat eers vasgestel moet word of die rede in staat is om die gestelde vraag te beantwoord. Met ander woorde, Kant se kritiese program behels die aanwysing van die *grense van die rede*. Bostaande drieledige onderskeid tussen denke, wil en gevoel bring mee dat Kant se drie primêre tekste in hul titelaanduiding in hierdie verband 'n duidelike verwantskap toon: *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Kritik der Urteilskraft* (1790).

Vanaf die aankondiging van sy kritiese program in 1770 het Kant se filosofie weinig verander. Sy kritiek op die rasionalisme fokus deurentyd daarop dat dit met die aksent op en analise van aprioriese begrippe nooit verder as die begrippe self vorder nie; sy kritiek op die empirisme bly dat dit nie bo die insidentele karakter van individuele gegewenhede uitstyg nie. Hierteenoor word Kantiaans gestreef na volstreekte algemeenheid en noodwendigheid, wat die formulering van onder meer natuurwette moontlik maak. Volstreekte algemeenheid en noodwendigheid is juis die kenmerk van die suiwere rede in werking. In streng Kantiaanse proposisiestelling manifesteer sodoende die volgende premisses:

- \* Elke oordeel bestaan uit 'n subjek, predikaat en 'n koppelterm.

- \* Die verhouding tussen subjek en predikaat is analities wanneer die predikaat reeds in die subjek opgesluit lê; sinteties wanneer die predikaat nie in die subjek opgesluit lê nie, maar van elders (deur die ervaring) verkry is.
- \* 'n Empiriese (aposterioriese) oordeel is altyd sinteties; 'n analitiese oordeel is altyd apriories.
- \* Van elke moontlike kombinasie hiervan lewer net sinteties aprioriese oordele 'n probleem op. Omdat dit apriories is, is dit onafhanklik van die ervaring; maar omdat dit sinteties is, is die predikaat nie reeds in die subjek opgesluit nie. Waarvandaan kom die predikaat dan?
- \* Kant se revolusionêre oplossing hiervoor vind hy in die tipering van die rede as *aktief*. Die oordeel is sinteties omdat die inhoud wat in die predikaat vervat is uit die ervaring kom; dit is apriories omdat die rede 'n algemeen-universele en noodwendige vorm aan die oordeel gee. Algemeenheid en noodwendigheid sluit mekaar dus wedersyds in. Dit is steeds van die rede afkomstig. Maar in die onderskeid van aanskouingsvorme van tyd en ruimte aan die een kant en denkkategorieë aan die ander kant, word die rede in aktiewe posisie gestel, teenoor die empirisme se beskouing van die rede as passief. Ruimte en tyd is die vorme waarin alle gewaarwordinge gegiet word. Kant stel dan twaalf "vasstaande kategorieë" daar waarop hierdie gewaarwordinge deur die rede verwerk word.
- \* Dit bring Kant onmiddellik daarby om die grense van die teoretiese rede aan te dui. Enersyds is die rede begrens in die rigting van die metafisika, sodat die rede nie aan ongekontroleerde spekulاسie skuldig sal word nie; 'n begrensing wat deur die verbondenheid aan die ervaring gefasiliteer word. Aan die ander kant word dit begrens in die rigting van die etiek en die estetika, omdat hierdie twee dissiplines met eiesoortige probleme en 'n eie afgebakende veld van kennis werk. Die etiese of estetiese beginsels hoef nie die teoretiese rede te steun of te bewys nie, maar mag ook nie daarmee bots nie. *Elkeen het 'n eie plek*. Vermenging en oopstelling van die een na die ander lei tot 'n onfundeerbare toestand.

Oor die revolusionêre kenteoretiese karakter van hierdie wending by Kant moet daar geen twyfel bestaan nie. Vir die eerste keer word die rede, hoewel Kant nog met 'n grootliks a-historiese rede werk, beperk. Ons tref eers weer by Foucault, min of meer 190 jaar na Kant, 'n redekritiese wending met dieselfde soort impak aan, maar dan juis met betrekking tot 'n diepsnydende historisering van die



rede. Tog het Kant die postmoderne opvatting dat die rede (sosio-histories) bepaald en gesitueerd is, eerste geantisipeer. Daarom kan aanvaar word dat 'n onmiddellike implikasie van Kant se wending die blootlegging van die strakke sisteemagtigheid en redegmatisme van die rasionalisme was. Kant is dus ook die eerste om 'n metafisika wat in 'n geskiedenis van redelikhedsopvattinge gebed is, vanaf die Grieke tot by die rasionalisme, bloot te lê. Kant was die eerste om te besef dat die teoretiese rede ontoereikend is om die werklikheid in totaliteit te oordink. Deur die ervaring strategies in te span, word die imperium van die teoretiese rede tot halt geroep. Kant maak dit duidelik dat die teoretiese rede die sake wat nie deur die ervaring gedek word nie, nie kan deurdink nie. Omdat die praktiese rede volgens Kant nie gekompromiteerd staan teenoor die teoretiese rede nie (alhoewel die praktiese rede ook nie met die teoretiese rede mag bots nie), hoef dit nie dieselfde pretensie van genoegsaamheid en omvattendheid voor te hou as die teoretiese rede nie en hoef dit nie volgens dieselfde operatiewe stelreëls te funksioneer nie. Die praktiese rede baan 'n weg vir die wilsbesluite van die mens, waartoe die teoretiese rede nie in staat is nie. Kant begin hier om die aanvoorwerk te doen vir die verbreding van rasionaliteit. Hy maak dus teoreties reeds voorsiening vir dié vorme van rasionaliteit wat nie deur die weë wat die natuurwetenskappe en teoretiese rede gekies het, oordink kan word nie.

Hoe Dreyer daarin slaag om hierdie Kantiaanse wending te koppel met die wel en weë van Protestantse teologie, vind ons in sy aksentplasing op beide Kant se aftakeling van die metafisika en opvordering van die outonomie van die wil (Dreyer 1990:583-586; vgl ook De Beer 1980:17ev). Omdat die praktiese rede en teoretiese rede by Kant dieselfde rede word, maar met verskillende begrippe, beginsels en metodes werk, bestaan die moontlikheid dat die praktiese rede - om te glo - en die teoretiese rede - om te weet - met mekaar in harmonie kan staan. Vanuit die beperking van die teoretiese rede word die moontlikheid gelaat vir die geloof om op gelyke vlak met die wete te staan, omdat die geloof net soos die wete in die rede gegrond is. Vir Kant geniet die praktiese rede selfs die primaat bo die teoretiese rede, maar harmonie bly net moontlik wanneer die een die grense ten opsigte van die ander handhaaf.

Hieruit word dit nou duidelik waarom Dreyer die afgelope jare so sterk agiteer het vir die behoud van 'n wedersydse teenoorstelling en kompartementalisering van filosofie en teologie. Dit is 'n



Kantiaanse oorweging, gebed in die meesternarratief soos deur Rautenbach daargestel, wat spruit uit die oortuiging dat ons die waaragtigheid van weet en glo, ken en bely, slegs vind in die handhawing van die teenhangende posisionering van beide teenoor mekaar, sonder om daarmee te beweer dat hulle niks met mekaar te make het nie. So word dit vir Dreyer moontlik om filosofie en teologie van mekaar te skei sonder om een van die twee te onderwaardeer of noodwendig te subordineer.

Die outonomie van die wil (of vryheid van die wil) is moontlik omdat die mensheid twee wêreldes verteenwoordig, naamlik as deel van die nie-verobjektiveerbare wêreld, maar desnieteenstaande ook van die sintuiglike wêreld. Volgens Kant geniet die deelgenootskap aan die nie-verobjektiveerbare wêreld die primaat, omdat die mens selfwetgewer midde die natuurnoodwendigheid van die sintuiglike wêreld bly. Dit is die voorwaarde nie net vir menslike handeling in gehoorsaamheid aan die sedewet nie, maar vir die moontlikheid van die menslike bestaan as sedelik. Dit beteken dus dat die mens se sedelikheid grond in iets wat dieper en verder as die mens en menslike kenvermoë lê. Hier tref ons 'n nuwe metafisiese begrip aan wat wesenlik anders is as die filosofieë wat Kant voorafgegaan het. Hierdie prinsipe word naamlik nie deur die teoretiese rede bereik nie, maar deur 'n praktiese rede in eie reg. Hierdie metafisiese prinsipe is egter onkenbaar, omdat dit nie aan Kant se aangetoonde vereiste vir vasstaande kennis, naamlik 'n inset van beide die subjek en die objek van kennis, voldoen nie. Dit sou miskien die "objek van geloof" genoem kan word, maar Dreyer (1990:586) dui aan dat Kant verkies het om daarna as "postulate van die suiwer praktiese rede" te verwys. Hierdie postulate is vryheid, onsterflikheid en God.

Die hoogste sedewet word volgens Kant deur die suiwer praktiese rede self gegee as kategoriese imperatief. Dit is die gebod om die goeie ter wille van die goeie na te streef. Dit realiseer egter net wanneer veronderstel word dat die mens vry is, wat weer terugslaan daarop dat die mensheid deel uitmaak van twee wêreldes. Vryheid word dus afgelei uit die sedewet en is terselfdertyd die vooronderstelling vir die moontlikheid van die sedewet. Die sedewet vereis egter die heiligheid van die wil, die volkome ooreenstemming van die mens se gesindheid met die sedewet. Die heiligheid van die wil is vir Kant die "hoogste goed". Die idee van die onsterflikheid van die siel moet aanvaar word om die bereikbaarheid van die heiligheid moontlik te maak. Die volkome geluk wat by hierdie heiligheid hoort, is slegs in die hiernamaals bereikbaar, waar ons noodwendig die bestaan van God



as oneindige mag, wysheid en goedheid moet veronderstel. God is die Skepper van die natuurlike wêreld en Regeerder van die sedelike wêreld. God loon regverdig maar weeg die straf af soos dit die deug of die gebrek daaraan toekom. Dreyer (1990:587) wys daarop dat hierdie moraalteologiese progressie by Kant dikwels sy “etiese Godsbewys” genoem word, hoewel Kant dit bloot as die basis van sy rasonele geloof aanbied. Hiervanuit konkludeer Kant dat ons onder die “ewige Seun van God” die ideaal van die “volmaakte mens” moet verstaan, wat die doel van die skepping is. Saligmakende geloof beteken vir Kant om die ideaal van sedelike volkomendheid met oortuiging na te streef. Die kerk is die gemeenskap wat leef volgens hierdie sedewet, as sodanig die sedelike volk van God. Maar veral van teologiese belang is Kant se beskouing van “vals godsdienste”. Die Christelike geloof kan volgens Kant ‘n suiwer rasonele geloof óf ‘n openbaringsgeloof wees. Eersgenoemde kan deur enige persoon aangeneem word, maar laasgenoemde is ‘n geloof “op gesag” wat berus op geskryfte (Die Bybel, dogmas en voorskrifte) wat ‘n onveranderlike geloof in stryd met die rede beveel en die mens probeer beweeg om God te dien met ‘n suiwer redelikheid wat op die rede gegrond is. Volgens Kant is dit alles bygeloof en vals. Volgens Kant moet openbaringsgeloof eerder al meer tot rasonele geloof omvorm word.

‘n Voorbeeld van hierdie omvorming vind ons by die negentiende-eeuse teoloog en vader van die moderne hermeneutiek as filosofiese én teologiese deeldisipline, Friedrich Schleiermacher. Die teologie van Friedrich Schleiermacher (1768-1834) se (alhoewel nie absolute<sup>6</sup>) klem op die ervaring is een van die mees prominente eksposisies van Kant se subjekrasionele omvorming van die

---

6

Met betrekking tot die aansprake van die teologie van Schleiermacher het ons in die Hervormde Kerk ten diepste te doen met ‘n resepsieprobleem (vgl by Dreyer 1994:5; kyk Van Zyl 1958:88-89, 1999b:409; kyk Labuschagne 1987:264-267). A G van Aarde (kyk Van Aarde 1999a:17ev; Van Aarde 1995a:18-19; 1995b:45) is die één, op hierdie stadium die enigste, teoloog in die Hervormde Kerk wat hom daarvoor beywer om verskeie misverstande rondom die resepsie van die teologie van Schleiermacher uit die weg te ruim. Opvallend is dat H P Wolmarans, wat die dialektiese teologie in die Hervormde Kerk bekendgestel het, dit eksplisiet *in samehang* met die insigte van Schleiermacher gedoen het (kyk by D J C van Wyk 1999b:193). Schleiermacher word myns insiens verkeerdelik (normaalweg vanuit Barthiaanse premisses) daarvan verdink dat hy die ervaring as *enigste* basis of gelykblywende voedingsbron van die geloof aanbied. Hierteenoor kan saaklik gestel word dat Schleiermacher die negentiende-eeuse teoloog, by uitstek, was wat die begrensing van die rede by Kant ernstig geneem het en ‘n ruimte probeer vind het vir ‘n praktiese rede in eie reg in die teologie, maar dan proporsioneel tot die teoretiese rede, wat, soos wat ons gesien het, ‘n kenmerk van die wending by Kant was. Die ervaring is bloot *een* oorweging wat by die begrensing van die teoretiese rede wel ‘n eie, hoewel nie ‘n absolute, stem verkry. Daarby kom dan Schleiermacher, in sy aansluiting by sowel Kant as die Romantiek, se waardering vir die estetika, wat binne die konteks van die eietydse filosofie as van groot belang beskou kan word.



openbaringsgeloof in die negentiende eeu, wat aanleiding gegee het tot 'n parallelle patroonmatigheid in die Protestantse teologie van die negentiende eeu in geheel. Schleiermacher (kyk Van Aarde 1999a:24-26) het diegene wat godsdiens beskou het as 'n antikwariese erfstuk wat agterweë gelaat moes word, hulle vanuit Verligtingsperspektief in hierdie verband eensydig op Kant beroep het en slegs van die primaat van die praktiese rede uitgegaan het, skerp gekritiseer. Dit is volgens Van Aarde veral in twee invloedryke werke (*Weihnachtsfeier: Ein Gespräch* en *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhänge dargestellt*) waar Schleiermacher binne hierdie Kantiaanse oornamie sy siening van Jesus as die Christus (die "historiese/wahre" en die "dogmatiese/reine" ineen) verduidelik. Schleiermacher het geteologiseer in 'n tyd toe twee geestesbewegings sterk op die voorgrond was, te wete die Verligtingsdenke (na Kant), waarna reeds breedvoerig verwys is, en die Romantiek. Schleiermacher maak volgens Van Aarde (1999a:25) deel uit van laasgenoemde (hoewel hy nie onkrities in alle opsigte daarvan was nie), terwyl hy sterk kritiek op eersgenoemde uitgeoefen het (hoewel hy weer sterk daardeur beïnvloed was). Die Romantiek het teenoor sowel die praktiese rede as die teoretiese rede, veral die klem op die "estetiese rede" laat val, terwyl dit 'n sterk historiese bewussyn ten grondslag gehad het. Op grond van 'n (eensydige) beroep op veral Kant, het teologiese eksponente van die Verligtingsdenke in die negentiende eeu (soos G L Bauer) mites, legendes en sages beskou as uitdrukkings van "primitiewe" religiositeit wat nie as basis vir geloof kon dien nie. Hierteenoor hou die Romantiek, literatuurhistories gesien, verband met die oud Franse woord *romanz* (*escrire*) wat sedert die Middeleeue na die "roman" as literatuurvorm verwys. Dit het betrekking op daardie tipe vertelling wat doelbewus nie 'n weergawe van 'n werklike gebeurtenis is nie; dit wil sê, 'n novelle. "Waarheid", na spesifiek Kant, was nie meer net gevind in proposisies of diskoerse wat met die empiriese "werklikheid" sou ooreenstem nie. Waarheid was eerder met die "irrasionele" (d w s in die ervaring van geloof as gawe van buite die menslike natuur) verbind. Mites is 'n soort beeldspraak wat ook getuigenis kan wees van outentieke bestaan (Van Aarde 1999a:26). Die Romantiek as beweging het dus daartoe aanleiding gegee dat eksegete en teoloë nie net in die Bybel sprokies, mites, sages en legendes begin raaksien het nie, maar ook van die "intensie van 'n mite" begin praat het as aanduiding van gelowiges se eksistensie *coram Deo*. Van Aarde (1999a:25) wys daarop dat Schleiermacher Jesus/Christus as die *Urbild* van harmonie tussen eindigheid en oneindigheid verstaan: "Uitgaande van veral die Johannese proposisie, 'die Logos het vlees geword', meen hy [Schleiermacher] nie, wat

Jesus/Christus betref, dat die oneindigheid/Goddelike van Jesus éers net pre-eksistent vóór menswording daar was en later op grond van die kerugma van die opstanding uit die dood (post-eksistent) openbaar is nie. Mense is wel tydelik, kan bewus word (*das schlechtinnige Abhängigkeitsgefühl*) van die gespletenheid tussen eindigheid en oneindigheid, en verlang daarom na verlossing (*gottgläubige Selbstbewußtsein*). Mense vind die verlossing deur een te word (*einheimisch*) met Jesus/Christus wat die harmonie van die *Erdegeist* én die *ewige Sein* in Hom omdra” (Van Aarde 1999a:25). Ons tref hier ‘n wending in waarheidsbegrip aan, veral met inagnome van wat Thomas van Aquinas van “waarheid” te sê gehad het, naamlik dat “waarheid die ooreenstemming tussen saak en verstand is”, en dat die “saak” op die “werklikheid” dui en die “verstand” op ‘n “proposisie”. Van Aarde (1999a:25ev) wys duidelik en omvangryk daarop dat Schleiermacher met ander begripsmateriaal werk. Vir Schleiermacher is die werklikheid van Jesus/Christus se Goddelike syn sy menslikheid, en die menslike syn se waarheid is die oneindigheid. Hier is nie sprake van “proposisionele waarheid”, soos in óf die Middeleeuse skolastiek óf die na-Reformatoriese skolastiek nie. Hier is eerder sprake van ‘n eksplisiete nawerking van Kant in die teologie van die negentiende eeu, met spesifieke verwysing na die verrekening van Kant se begrensing van die teoretiese rede.

Dit is in ieder geval duidelik dat Kant aandag, selfs heelwat aandag, aan die Christelike godsdiens gee en die Christelike godsdiens nooit eksplisiet verwerp nie. Dit is ewe duidelik dat hierdie godsdiens vir Kant betekenisvol is in soverre dit sedelike betekenis het. Prominent bly vir Kant die rasionele verantwoordings van sedelikheid, die aanwys van die sedewet en die verskansing van sedelike ordening. Wat verder belangrik is en deur Dreyer (1989:590) op knap wyse herken en uitgewerk word, is die feit dat Kant aansny by die Protestantse denkstruktuur deur met die implementering van die grensmodel tussen die teoretiese en praktiese rede daarin slaag om ‘n diskontinuiteitstruktuur te handhaaf wat korrespondeer met die tipiese Protestantse model wat God as onkenbaar stel, ‘n grens wat nie deur die mens deurbreek kan word nie en dat God dus slegs kenbaar kan word wanneer God self uit vrye wil en genade aan die mens openbaar. Verder korrespondeer die kategoriese imperatief met die onvoorwaardelike eis van God in God se wet, terwyl geloof as antwoord op die werking van die Heilige Gees beskou word as ‘n verinnerliking wat nie uitwendig kontroleerbaar is nie, net soos wat die vervulling van die sedewet afhang van die individu se suiwer gewete.



Dit kan aanvaar word dat Kant die hele Europa filosofies beïnvloed het. Verder was sy teologiese invloed op die Protestantse Kerk verreweg sterker as enige van sy voorgangers of direkte opvolgers. Die feit dat Kant die metafisiese denke afswak en die etiek op geloof bou, het die Protestantse opname van sy gedagtes geweldig bevorder. Hoewel Kant se beskouing van geloof geheel rasionalisties daar uitsien, kan ook hy nie ontkom aan die Protestantse opvatting dat geloof uiteindelik die elemente van keuse en beslissing impliseer nie. Kant het egter ook die deur oopgemaak vir die interpretasie dat die grondslae van die geloof nie in die eerste instansie<sup>7</sup> in die openbaring van God gesoek moet word nie, maar in die subjek self, deurentyd gekoppel aan sy rasionalistiese omvorming van die Protestantse openbaringsgeloof.

Dit is egter waar dat daar in die twintigste eeu sterk reaksie teen Kant en die teologiese eksponering van sy gedagtes gekom het, veral vanuit die dialektiese teologie. Karl Barth (vgl Barth 1978a:34) het in die besonder te velde getrek teen wat deur hom as 'n menssentriese godsdiens en teenhanger van die openbaring van God beskou is. Barth sou, soos sy Hervormde eksponent F J van Zyl (1994) jare later, beklemtoon dat dit in die Christelike geloof nie om "sedelike verhoging" of "verbetering" gaan nie, maar om verlossing. Maar, in alle billikheid, is dit wat 'n "Kantiaanse teoloog" soos Schleiermacher betoog? Gaan dit by Schleiermacher, in sy nadruk op óók die ervaring, nie eerder oor 'n omvangryker *hermeneutiese* projek nie? Het dit in Hervormde Kerk nie dalk tyd geword dat Schleiermacher, saam met Dilthey die grondlegger van die hermeneutiek soos ons dit ken, eers 'n slag behoorlik gelees word voordat hy, op sterkte van 'n negatiewe Barthiaanse resepsiegeskiedenis, so skerp afgewys word nie? 'n Mens aanvaar op hierdie punt dat die etiese teologie, as tradisielyn in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk, in elk geval by die grondgedagtes van Kant, veral met die klem op die kritiek van dogmatisme en openbaringsgeloof, aansluiting gevind het.

OOOoooOOO

---

7

Kant het 'n waardering vir normatiewe geskrifte gehad. Hierdie waardering staan by Kant egter sekondêr met betrekking tot die prioriteit of sentraliteit van die besluitnemende subjek.



In die filosofie van Immanuel Kant soos wat dit deur by uitstek P S Dreyer die lewe van die Hervormde Kerk ingedra en tot 'n hoë mate bestendig is, tref ons 'n dubbele karakter aan. Die winspunt is dat ons hier, bykans voortydig, met 'n redekritiese program te doene kry. Die filosofiese program van Immanuel Kant dui op die oorspronge van die postmoderne redekritiek (kyk Foucault 1980:13-14). Dit is egter steeds volledig deel van die moderne idioom van filosofie. Miskien sou dit meer korrek wees om te praat van die *bewuswording van die grense van die rede* by Kant, eerder as om daarna as 'n redekritiek of redekritiese program te verwys. Want hiermee word ook die posisie van die kennende subjek en die plek van die subjek se ervaring as bykans onaanvegbaar gesentraliseer. By Kant kry die bewussyn van 'n subjekgesentreerde rede - die bewussynsfilosofiese paradigma - wat tot diep in die twintigste eeu die filosofieë wat op Kant sou volg grootliks sou kenmerk<sup>8</sup>, kritiese beslag.

Volledigheidshalwe kan in hierdie verband verwys word na Hegel se eksponering van Kant met betrekking tot die sentralisering van die subjek. Hegel, in sekere sin tesame met Schopenhauer, het hierdie subjeksentralisering volledig tot sisteem omgebou - maar terselfdertyd, in 'n les wat by Kant geleer is, bewustelik-problematiserend daarmee begin omgaan. Hegel aanvaar dat die bewussynsfilosofiese paradigma vanuit die sentralisering van die subjek te werk gaan - maar staan in onmag daarvoor. Hy maak dan op Kant 'n strategiese aanpassing, naamlik dat die ervaring nie as die vernaamste voedingsbron vir die denke beskou moet word nie, maar dat die inhoud sowel as die vorm van die denke 'n produk van die rede geag word. So word elke werklikheid rasioneel en en elke rasionele reël. Niks is dan meer onkenbaar nie<sup>9</sup>. Die rede word geag in staat te wees om die diepste werklikheid te ken en te deurvors. Hegel se dialektiese program beslaan 'n poging om hierdie oortuiging binne so 'n dinamiese, akkommoderende of dialektiese progressie moontlik te laat tuiskom. Maar ook hierdie progressie is sisteemmatig. Dit eindig juis in 'n geslote dialektiek. Dit

---

8

Dit geld met die uitsondering van Nietzsche, die outentieke inisieerder van postmoderniteit, wat in Hoofstuk 3 as sodanig uitgewys word.

9

Dit is juis teen hierdie "sluitende" soort dialektiek, en meer spesifiek die nawerking daarvan in die teologie, wat M J Schoeman met reg kon protesteer (vgl Schoeman 1999:4ev).



is 'n gevolg van die teenhang in die filosofie van Kant wat moderniteit met die siklies-redekritiese vraag gekonfronteer het, naamlik: (Hoe) kan die redelike redelik gekritiseer word?

### 3. 'n Waardige subjek: Eksistensialisme in die lewe van die Hervormde Kerk

C K Oberholzer, as een van die vroeë grondleggers van die eksistensialisme en fenomenologie in Suid-Afrika, wou sy studente tot kritiese verantwoording teenoor beide die Christendom en moderne samelewing daag. Oberholzer<sup>10</sup> se vakwetenskaplike bydrae is geleë in die wyse waarop hy by uitstek die eksistensialisme bykans selfstandig plaaslike universitêre beslag gegee het. Hy het die eksistensialisme aantreklik gevind omdat dit die weerloosheid en gebrokenheid van die moderne mens uitnemend geïllustreer het. Dit sou die student ook die nodige kritiese distansie tot die samelewing gee<sup>11</sup>. Die eksistensialisme wek egter ook deernis met die kerk omdat dit distansie met die Christendom bring. Die student neem afstand en sien die kerk en kerkmens broos en blootgestel *in die wêreld*. Die eksistensialisme maan ook teen die objektiviteit van die Christendom ten koste van die eie persoonlikheid. Oberholzer se kenmerkende aksent op die unieke aan 'n mens, op partikulariteit en individualiteit, het sterk daartoe bygedra dat teologiese studente van die Hervormde Kerk intellektueel volwasse kon word sonder om te konformeer aan stereotipes en streng samelewingsverwagtings. Oberholzer het talle studente onder die indruk gebring van die kwelvrae wat deur die eksistensialisme en fenomenologie op die voorgrond gebring word. Sy bydrae vestig juis daarin dat hy sy studente, as toekomstige predikante van onder meer die Hervormde Kerk, Kierkegaard, Sartre en Heidegger nie gespaar het nie, maar dit nodig geag het om hulle aan die moderne filosofiese problematiek bloot te stel en bekend te stel. Oberholzer het bestendig juis deur bloot te stel.

---

10

Prof C K Oberholzer (1904-1983) was vanaf 1948 tot 1969 verbonde aan die Universiteit van Pretoria as hoogleraar in filosofie. Hy was hoof van dieselfde departement vanaf 1952 tot 1969. Hy was vir baie jare 'n gewaardeerde ouderling in die Hervormde Kerk.

11

Sommige sou dit as aanvegbaar beskou om Oberholzer as 'n "grondlegger" van die eksistensialisme en fenomenologie in Suid-Afrika aan te dui. Dit kan egter aanvaar word dat sy intense belangstelling in Jaspers, Husserl en Sartre in dieselfde tyd waarin Dreyer juis in Heidegger begin belangstel het, in die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria in die middel-vyftigerjare werklik 'n intellektuele ommeswaai meegebring het. Ons kan nie buite rekening laat dat die eksistensialistiese moment in B J Engelbrecht se proefskrif (kyk Engelbrecht 1949) hierin 'n rol te speel gehad het nie.





Die wesenskenmerk van die eksistensialisme vind ons in die sentralisering van 'n aktiewe, handelende, vrywordende en verantwoordelike subjek. Søren Kierkegaard, en later Martin Heidegger, Karl Jaspers en Jean-Paul Sartre, die prominentste grondleggers van die eksistensiële- en eksistensiële gedagtevoering as van programmaties-aanduubare belang in die laatmoderne filosofie, het van hulle vroegste werke af benadruk dat die Self in gerig is tot die Self, maar omdat die Self ook Ander is, dat die Self (in) gerig is tot die Ander. Hierdie gerigtheid ken net een grond, naamlik die eksistensie. Hierdie gerigtheid ken dan net een eksistensie, naamlik *vrye* eksistensie. Onvryheid hef die eksistensie op. Eksistensialisme, sowel as program in die laat-moderne filosofie as 'n lewensstyl, vra na die toenemende emansipasie van die subjek deur die toenemende sentralisering van daardie subjek. Oberholzer was hiervan 'n uitmuntende eksponent. Ons tref in sy geskifte deurentyd 'n filosofiese deernis met en liefde vir die enkelmens - die filosofies-eksisterende Self - aan. Wanneer Oberholzer hom bekommerd uitlaat oor die ontwaardiging van *waardigheid* - volgens die gangbare eksistensialisme (veral by Jaspers, Sartre, Camus en Merleau-Ponty) *die* progressiewe element in die emansipasie van die mens - verwoord hy sy verstaan van die vrye subjek vraagstellend<sup>12</sup> en opsommend op 'n manier wat vir sy studente en kollegas kenmerkend was:

“1. Wat is die mens? Wat wil die een mens van die ander weet? Anders gestel: wat is die inhoud van die mens se hunkering? Die mens wil langs patiese weg weet of die iemand in wie se teenwoordigheid hy hom bevind wel 'n mens is wat aan die eise van die reine menslikheid voldoen. 2. Word die betrokke in sy besondere gesitueerdheid raakgesien en sou dié bereid wees om na hom te luister? 3. Daar is die hunkering om te weet of die ander hom in die *essensie* van sy menswees, naamlik as die draer van waardigheid, raaksien. 4. Is die ander bereid om sy gesig vir my te draai en te lees wat op my voorkop geskrywe staan? 5. Kan ek my wêreld aan hom verraai en sal hy hierdie intimiteit vir alle tye bewaar? 6. Is die ander bereid en ook daartoe in staat my geleide te doen op die weg van die implementering van my vryheid deur my onder simpatieke gesagsleiding te plaas? 7. Neem die ander my net

---

12

Ek lys hier net een uit 'n magdom tekste wat stylryk oor vier dekades heen gepubliseer is (kyk Oberholzer 1980:12-13; my kursivering; vgl ook die pragtig gekomponeerde teks “Moderne Persoonsvisies” in *Hervormde Teologiese Studies* 31/2, 45-81).

soos ek is of wel soos ek kan wees en behoort te wees om as 'n mens gereken te word? 8. Beskou die ander my as iemand by wie die wil tot sin inderdaad singewend werksaam is of is ek in sy oë nie maar net nog 'n geval en selfs 'n lastige geval nie? Is ek in sy oë nie welig oortollig nie en bygevolg afskryfbaar, synde iemand met selfs geen markwaarde nie? 9. Kan ek dit met die ander op die weg van die verborge toekomstigheid waag en sal hy in watter denkbare krisissituasies, maar veral *grensgesitueerdheid*...my lot- en bondgenoot kan bly? 10. Sal die ander my op blymoedige en oortuigende wyse tot aan die laaste barriere van my lewe kan vergesel en my selfs kan bystaan om, wanneer ek aan die teenwoordigheid van my Verlosser mag twyfel, die Hand te vat wat oor die barriere na my gereik word?"

Met hierdie vraagstelling voorsien Oberholzer ons nie net van die wesenlike inhoud nie, maar ook van die indruk dat die *werklik* emansiperende moment in die eksistensiële filosofie reeds binne die Kantiaanse redetradisie deurbreek, naamlik dat ons as "medespelers in die mensedrama gedurende die laaste kwartaal van hierdie eeu...die ooggetuies van 'n daelikse praktyk van ontwaardiging is...van tegnokratiese verordeninge...tegniese manipulasies...(deur) die valse heilsbeloftes van die god van die rede" (Oberholzer 1980:13). Daarom verwys Oberholzer na Kant in presies dieselfde konteks as ons "allergeestelike vader" (Oberholzer 1980:2). Oberholzer voel 'n Kantiaans-redekritiese teenwoordigheid in die eksistensiële filosofie aan. Die eksistensiële ooggetuies getuig van die eksistensie in hulle eksistensie, maar werp vanuit die eksistensie ook teë op verdingliking deur verredeliking. Eksistensiële filosofie is om hierdie rede waarskynlik meer as net nóg 'n ideëfilosofie. Dit fokus weliswaar sterk op die (ideale) idee van die eksistensie en is in daardie opsig wel eksistensiaal, maar fokus ook op die eksistensiële aspek van die bestaan. Die eksistensiële filosofie volvoer enersyds die Kantiaanse projek deur die subjek volledig te sentraliseer en is hierdie sin ultra-modern. Andersyds maan die eksistensialisme steeds binne die Kantiaanse raamwerk op implisiet-kultuurkritiese wyse teen die verredeliking van die bestaan, van die neiging om subjekte as objekte en objekte as subjekte te postuleer, wat lei tot ontwaardiging en verdingliking - en daardeur die toenemende onvryheid - van die subjek. Die winspunt van die eksistensialisme vind ons dus in die

nadruk van die waardigheid van die subjek sowel daarin dat 'n kritiek van 'n sogenaamd redelike subjek in die eksistensiefilosofie implisiet teenwoordig is<sup>13</sup>.

Die indruk van 'n vrye en waardige subjek het plaaslik nie net in die filosofie nie, maar ook in die teologie diepgaande neerslag gevind (kyk Van Wyk 1994b:5) Die invloed van die eksistensiefilosofie in die Hervormde Kerk het die deur geopen vir teologiese idioome wat as eksistensialisties-gedrewe beskou kan word. In die geleedere van die Hervormde Kerk geld dit waarskynlik ten beste vir die teologie van Rudolf Bultmann. Hoewel dit skynbaar nie toegegee wil word nie (ook nie deur Bultmann self nie), bestaan daar myns insiens geen twyfel dat Bultmann se teologie op sterkte van die eksistensiefilosofie - veral vanaf Kierkegaard na Heidegger - op dreef gekom het nie. Dit is problematies om (soos Pelser 1987:174) te moet aanvaar dat Bultmann in Heidegger se filosofie slegs die "regte" filosofie wou vind wat die begripmateriaal kon verskaf waarmee uitdrukking gegee kon word aan die *Existenzverständnis* wat in die Skrif tot uitdrukking kom. Die doel van ontmitologisering is volgens Bultmann om die *Existenzverständnis* te ontsluit. Volgens Pelser het Bultmann die invloed of nawerking van die Heideggeriaanse eksistensialisme in hierdie program bloot as 'n "medium" beskou. Hierdie "regte" filosofie moes (bloot) die vraag stel na die sin van die eksistensie, wat nie as eksistensiële vraag nie, maar as eksistensiaal-analitiese vraag wil dien na wat eksistensie oor die algemeen beteken, wetende dat die eksistensiële vraag slegs in eksistensie self beantwoord kan word (Pelser 1987:176). Tog merk Pelser (1987:164) op dat Bultmann dit as 'n onomstrede feit aanvaar het dat elke eksegetiese begripmatigheid op die een of ander wyse van ('n) filosofie afhanklik is. Dit is juis daarom nie duidelik waarom nóg Pelser nóg Bultmann nie maar wil toegee dat hy diepgaande deur Heidegger *beïnvloed* is nie. Dit is tog waarop dit aankom (kyk

---

13

Maar om werklik emansiperend te kon wees, moes die eksistensiefilosofie waarskynlik méér op 'n kritiek van die (onder meer "redelike" handelinge van die) subjek gefokus het. Dit is wat Habermas bedoel wanneer hy krities (primêr met Heidegger in gedagte) opmerk dat die moderne subjek nóg subjektief genoeg nóg redelik genoeg was (Habermas 1987:50). Heidegger fokus op die subjek as histories-eksisterend in die besorgdheid oor homself op grond van die bestaansangs waarmee hy vervul is. Die subjek word gesitueer in die angs van keuseuitoefening in die niemandsland tussen die verlede en die toekoms. Die subjek word gekonfronteer met die vraag of die subjek sigself sal verloor in/aan die wêreld van wat voorhande is, sowel as met die vraag of die subjek die eie outentieke Self (*Eigentlichkeit*) sal bekom in die prysgawe van alle sekerhede en die daardeur onvoorwaardelike vry word vir die toekoms. By Heidegger tref ons egter ook vir die eerste maal in die eksistensiefilosofie 'n onsekermaking en destabilisering van die sentrale posisie van die subjek aan (kyk Megill 1985:34).

Beukes 1994:5). Sonder Heidegger sou die Bultmann tot ons beskikking heel anders daar uitgesien het. Tussen Heidegger en Bultmann het uitgebreide briefwisseling en dekadellange akademiese en vriendskaplike kontak plaasgevind waarin dit duidelik was dat die twee denkers vir mekaar hoë agting gehad het<sup>14</sup>. Heidegger voorsien Bultmann myns insiens van *meer* as bloot die nodige begripsmateriaal vir die gepaste eksistensiale interpretasie van die Skrif. Bultmann sien in Heidegger se eksistensiale analise van *Dasein* eerder die omvangrykste, hoewel profane, filosofiese daarstelling van die Nuwe-Testamentiese beskouing oor die menslike eksistensie. Die kragtige invloed van die denke van Heidegger en die eksistensiefilosofie se opvatting van die progressief-eksisterende subjek op die denke van Bultmann is dus nie te ontken nie.

Wat was dan, meer spesifiek, die hermeneutiese effek hiervan op die teologie van die Hervormde Kerk? Dit sou gepas wees om Pelser, sonder twyfel 'n gesaghebbende Bultmann-navorsers in die Hervormde Kerk, weer hieroor aan die woord te laat kom (kyk Pelser 1989:447-448). Die teologie van Bultmann met die eksistensialistiese ondertone daarvan, bring 'n bepaalde Skrifhantering mee wat duidelik onderskeibaar is van byvoorbeeld ortodokse Skrifhanterings. Die gangbare ortodokse opvatting van die Bybel hou die volgende beskouings in:

- \* Die Bybel word geag sonder meer gelyk aan die *Woord* van God te wees.
- \* Die Bybel word geag meganies gesagvol in al die dele daarvan te wees.
- \* Die Bybel word geag 'n versameling van ewige en onveranderlike waarhede te wees.
- \* Die Bybel word geag meganies geïnspireerd te wees.
- \* Die Bybel word geag onfeilbaar in al sy dele te wees.
- \* Die Bybel word geag 'n lewensgetroue weergawe van die werklikheid te wees.
- \* Die Bybel word geag 'n eenheid te wees.
- \* Die Bybel word geag toepasbaar in elke situasie te wees.

---

14

Ott (1993:125) dui omvangryk aan dat Bultmann vir Heidegger in Freiburg die ideale gespreksgenoot geword het en dat hulle in die wintersemester van 1923/1924 mekaar se lesings bygewoon het. Heidegger se latere en berugte institusionele betrokkenheid as rektor van die Universiteit van Freiburg by die Nazis se universiteitsprogram het vir 'n tydperk egter persoonlike verwydering gebring. Waar Barth en Heidegger vir mekaar selfs voor 1933 geen ooghare gehad het nie, was daar selfs na die oorlog 'n periode van intensiewe samesprekings tussen Heidegger en Bultmann (kyk Ott 1993:238). Ons kan heeltemal onproblematisies aanvaar dat Bultmann sterk tematiese aansluiting by Heidegger en waarskynlik ook by die wyer korpus van die twintigste-eeuse eksistensiefilosofie gevind het.

- \* Die Bybel word deur sommige geag 'n magiese voorwerp te wees.

Hierteenoor staan 'n eksistensiaal-analitiese (of, Heideggeriaans-Bultmanniaanse-[CJB]) benadering 'n hantering van die Skrif voor as 'n *teks midde tekste* (kyk weer Beukes 1994:5). Dit hou minstens die volgende beskouings in:

- \* Die eenheid van die Bybel is relatief tot die eksistensiële belewenisse van die aanvanklike skrywer(s) en hoorders en die eksistensiële raamwerk van die eietydse eksegeet/hoorder.
- \* Die gesag van die Bybel hang af van die interpretasie daarvan (daar is dus nie iets soos meganiese gesag voor die hoor en verstaan van die Skrif nie).
- \* Die Bybel is die Woord van God in mensewoorde (en is dus nie gelyk aan die Woord van God nie, maar is alleen die draer daarvan).
- \* Die formele kanon is nie gelyk aan die prinsipiële kanon nie ('n kanon in die kanon is onvermydelik).
- \* Sommige Bybelse voorstellings en uitsprake is so histories-kontingent dat dit nie vir vandag meer iets te sê het nie.
- \* Die Bybel kan nie fundamentalisties op een en elke lewenssituasie van toepassing gemaak word nie.
- \* Die vooronderstellings en eie situasie van die eksegeet speel so 'n groot rol dat die Bybel telkens weer nuut geïnterpreteer moet word. So kom wat in elke tyd, situasie en kring relasioneel as waar en gesagvol ervaar word, in teologiese en kerklike praktyk weer tot uitdrukking.
- \* Maar na dit alles bly die aanspraak, gesag en die saak van die Bybel *gehandhaaf*. Dit geld trouens juis soveel sterker as dit in die eksistensiële hede verstaanbaar by mense tuisgebring kan word en hulle tot geloofsverstaan en so tot Christelike eksistensie kan bring.

Die vraag is nou hoe dit moontlik is dat die teologie van Bultmann, waarna dikwels as “kettery” en ‘n “ondergrawer” van die Christelike geloof verwys is (Pelser 1987:162), so diepgaande<sup>15</sup> en by

---

15

Afgesien van Pelser se omvangryke publikasies oor Bultmann, minstens gedurende die afgelope 20 jaar, het ook A G van Aarde moeite gedoen om self nie net omvangryk-vakwetenskaplik oor Bultmann te publiseer nie, maar die denke



sommiges as die gangbare teologie in die Hervormde Kerk neerslag kon vind? Die antwoord daarop het in alle waarskynlikheid te doen met die feit dat die klanke van die eksistensiefilosofie vir Hervormde teoloë glad nie vreemd is nie. Die opvatting van 'n vrywordende subjek - met *inbegrip* van 'n teologiese kritiek daarvan - het wortel geskied in die geestesgoed van die Hervormde tradisie met die werksaamheid van onder meer maar veral C K Oberholzer. Die eksistensieklank wek nie by die Hervormde teoloog weersin nie. Eerder het dié teoloog geleer om met deernis daarna te luister, die subjek met deernis gade te slaan, want dit is die idioom waarvolgens Oberholzer die eksistensiefilosofie gedoseer en as 'n lewensstyl bedryf het. 'n Mens sou met reg kon vra of die Bultmanniaanse teologie in die Hervormde Kerk werklik op dreef sou kon kom sonder hierdie filosofies-idiomatiese voorgeskiedenis. Boonop moet die redekritiese moment onderliggend hieraan beklemtoon word. Bultmann volstaan juis nie met die konvensie van Skrifhantering soos aan hom oorgelewer nie, maar kritiseer daardie konvensie deur hom oop te stel vir hernieuwe interpretasie, dit is 'n selfkritiese en daarom 'n redekritiese interpretasie.

Wanneer ons die bydraes van C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer herwaardeer, raak ons bewus van 'n Kantiaanse meesternarratief wat ook uiteindelik plaaslik in die Hervormde Kerk in die dosering en praktisering van die eksistensiefilosofie eerbiedig sou word. Ons kom bykans dadelik onder die indruk van "bestendinging". Dit wat deur sommiges as wesensvreemd aan die teologie beskou word, kry tog hier 'n stem, selfs 'n sterk stem, 'n teenwoordigheid van didaktiese voeding en beïnvloeding. Die invloed wat Kant op die denke van aanvanklik Rautenbach en, na hom, veral op die denke van Oberholzer en Dreyer uitgeoefen het, was van diepgaande aard. Filosofie soos wat dit in die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria beoefen is, het volgens Dreyer daarom teen dieselfde agtergrond beweeg en in dieselfde "soort klimaat" gedy as die teologie, veral dié teologie wat in die Fakulteit Teologie (Afd A) aan die Universiteit van Pretoria beoefen is (Dreyer 1989:348). Volgens Dreyer kon die inhoud van wat studente in filosofie geleer het, "maar baie meer

---

van Bultmann vir die Hervormde Kerk toeganklik en verstaanbaar te stel, juis vanuit die oortuiging dat ons hier met 'n fenomenale eksposisie van twintigste-eeuse eksegeese te make het (kyk veral Van Aarde 1993e; 1994a-b). Nagraadse studente in Nuwe-Testamentiese Wetenskap aan die Fakulteit Teologie (Afd A) vertoon bykans konsekwent 'n geïnteresseerdheid in Bultmann. Die mees onlangse voorbeeld hiervan is die proefskrif van G J Malan 1998: 'n Herwaardering van Rudolf Bultmann se ontmitologiseringsprogram in die lig van die kennissosiologie: Die "dag van die Here" in 2 Petrus as voorbeeld, Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie (A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van Prof dr A G van Aarde.



nog die geestelike vorming en denkdissipline wat hulle ontvang het”, nie “anders as om van betekenis vir teologiese opleiding te gewees” het nie (Dreyer 1989:348). Daar is nooit teologie in die Departement Wysbegeerte vanouds gedoseer nie. Net so is daar nooit gepoog om tot ‘n Hervormde variant van die sogenaamde “Christelike wysbegeerte” te kom nie. Wat daar wel was, was ‘n “gemeenskaplike agtergrond, ‘n geesteklimaat, afgestemdheid en gerigtheid wat nie net tot voordeel van die teologiese opleiding gestrek het nie, maar ook noodsaaklik daarvoor was” (Dreyer 1989:348).

Hierdie geleerdes het daarom afsonderlik en gesamentlik (en tereg) die tipies-Kantiaanse oortuiging gedeel dat (moderne) filosofie en teologie duidelik van mekaar onderskeie moes bly. Filosofie moes vorm en mondeer. Maar die taal van filosofie en teologie kan nie gelyktydig gepraat word nie. Die selfgenoegsame benepenheid waarmee die moderne filosofie die waarheidsvraag vra (en beantwoord), maak enige filosofiese teologie ondenkbaar, net soos wat ‘n teologiese filosofie geen plek kan hê in die ultragedissiplineerde werksruimtes van die moderne filosofie nie. Om filosofies te mondeer en op te voed was die onderneming; om filosofiese teoloë te kweek, nie die bedoeling nie. Rautenbach, Dreyer en Oberholzer wou bestendig, nie vermeng nie. Hierdie geleerdes het geen filosofie ná moderniteit geken nie, geen alternatief gehad nie en sou ook nie vir ‘n alternatief soek nie. Moderne filosofie en moderne teologie kon vanweë die redefundamentalistiese aard van die moderne filosofie en belydenisfundamentalistiese aard van die moderne teologie (as reaksie op eersgenoemde) eenvoudig nie vermeng word nie. Die “Hervormde bestendinging” van die spanning tussen filosofie en teologie was op hierdie dubbelsnydende fundamentalisme geskoei. Die redefundamentalisme van die moderne filosofie het in verhouding tot teologie ‘n nugtere en saaklike bestendinging genoodsaak. Dít het hierdie drie geleerdes met welslae vermag. Vir die bevestiging en bestendinging van ‘n ouer taal van filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk - die Kantiaanse erfenis - verdien hulle die Hervormde Kerk se waardering.

#### **2.4 Die eietydse verhouding filosofie-teologie in die lewe van die Hervormde Kerk**

Om vorentoe ‘n diskoers aan te lê vir kerk en teologie, vanuit ‘n postmoderne redekritiek, word vervolgens kommentaar gelewer oor die aard van die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk. Geselekteerde standpunte wat oor die verhouding teologie-filosofie gedurende die eerste helfte van die negentigerdekade in beide *Die Hervormer* en *Hervormde*

*Teologiese Studies* gedien het, word nou die geleentheid gebied om weer aan die orde te kom. Daar is 'n bepaalde rasionaal hieragter. Enersyds bestaan 'n sterk moontlikheid dat die vrugbare gesprek in die Hervormde Kerk oor die verhouding teologie-filosofie gedurende die negentigerjare in vergetelheid sal verval as dit nie op 'n wyse krities geresumeer en van 'n analitiese forum onafhanklik van die onderskeie standpunte voorsien word nie. Andersyds is die kwaliteit van hierdie gesprek nog op geen stadium krities geëvalueer nie.

Ons sien in hierdie gesprek naamlik die instrumentele rede in werking en ons raak ook bewus van 'n postmodern-redekritiese teëwerping daarop. Die volgende gedeelte gaan egter uit van die veronderstelling dat die vele (en uiteenlopende) stemme wat hieroor uitgegaan het, 'n *billike* geleentheid gebied moet word om eie perspektief te stel. Kritiese kommentaar oor die aard, inhoud en implikasies van die verhouding teologie-filosofie, soos wat dit tans in die Hervormde tradisie blyk daar uit te sien, word by hierdie standpunte aangesny om die studie sodoende vloeiend van 'n argumentatiewe platform - filosofiese redekritiek vir kerk en teologie - te voorsien. Die eiesoortige en intieme verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk bemoontlik en noodsaak selfs 'n bespreking wat die diskoersgroeï wat hieruit tot stand gekom het, krities kan evalueer.

Wat op hierdie stadium reeds duidelik behoort te wees, is dat filosofie in sowel moderne as postmoderne gedaante in die kerk en in die teologie nie geïgnoreer kon of kan word nie. Blootstelling aan en verantwoording ten opsigte van aanvanklik die moderne filosofie was ook in die Hervormde Kerk en teologie onvermydelik. By elkeen van die prominente denkers in filosofiese moderniteit het daar 'n wending gekom wat nie net die geesteswetenskappe en filosofie self telkens tot introspektiewe verantwoording gedaag het nie, maar ook teologie telkens met die implikasies daarvan gekonfronteer het. Dit geld in die besonder vir Kant, Hegel en Kierkegaard, maar ook vir die ultramoderne tradisie daarna. Teologie moes hierdie wendinge op 'n manier hanteer. Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk het verstandig gekies om hierdie spanning eerder te bestendig, as om dit te

ignoreer<sup>16</sup>. Hierdie bestendinging kan aangetoon word as 'n tipies Hervormde kwaliteit, juis wanneer die ingesteldheid van nabye teologiese groeperinge hieromtrent in aanmerking geneem word.

Gereformeerde teologie beskou filosofie in laat-skolastiese en uiteindelik in moderne gedaante as die gevaarlike en immanente teenhanger van teologie. Tendense, verwickelinge en klemtone in die moderne en laat-moderne filosofie word deur die Gereformeerde teologie eenvoudig geignoreer. Daar word voortgeleef en voortgewerk asof die filosofiese diskoers glad nie bestaan nie, of andersins word skerp daarteen gewaarsku en onder die (ironies-) ideologiese dekmantel van Christelike wetenskap of "Reformatoriese filosofie" (veral met fundamentele verwysing na Stoker, Vollenhoven en Dooyeweerd) 'n skerp afgrensing van stapel gestuur. Vergelyk 'n mens hierby die tipiese marginalisering van onder meer die Kaapse filosoof Johan Degenaar binne die geledere van die Nederduitse Gereformeerde Kerk gedurende die sestigerjare, is dit duidelik dat daar in hierdie geledere 'n neiging was om filosofie eerder te marginaliseer as om met verwickelinge vanuit die filosofie in die reïne te probeer kom (kyk ook Degenaar 1998:10). Wanneer die moeite gedoen word om na te gaan in watter mate daar selfs net oorhoofs kennis geneem word van verwickelinge in filosofie en die effek daarop in die kerk en teologie in die kerklike en vakwetenskaplike tydskrifte van hierdie groeperinge, is dit duidelik dat filosofie nouliks indien enigsins figureer<sup>17</sup>. Die stemme wat binne hierdie geledere filosofies wel krities en betekenisvol figureer, kan as kerklik-onafhanklik beskryf word.

---

16

Juis in hierdie sin kan die redekritiese toonaard van hierdie studie as eg-Hervormd, selfs as "Reformatories" beskou word. Dit staan binne die verlengstuk van 'n ouer bestendinging van die verhouding tussen teologie en filosofie. Ek ignoreer nie ouer stemme nie. Dit is beslis nie wat ek vorentoe met 'n "afskeid van die moderne" wil bedoel nie.

17

Nie 'n enkele uitgawe van die *Die Kerkbode*, sover ek kon vasstel, verder met uitsondering van slegs enkele publikasies in *NGTT* die afgelope 15 jaar, bevat artikels wat as hardekern-filosofie beskryf kan word nie. Formele publikasies van die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika gee aan sekulêre of "profane" filosofie uiteraard *geen* aandag nie, sou "Reformatoriese filosofie en "Christelike wetenskap" dan enigsins anders as sekulêr, minstens immanent, kon wees. In hierdie verband kan onder andere verwys word na L F Schulze, 'n gerespekteerde Gereformeerde teoloog, se direkte afwysing van die aansprake van die eïetydse filosofie: "Die kulturele disintegrasie van die Weste *versand* ten slotte in die postmodernisme met sy pluralisme en radikale relativisme...die enigste uitweg uit die impasse is 'n Archimedespunt *buite* die wêreld" (Schulze 1995:19, my kursivering). In 'n ander uitgawe van *In die Skriflig* (28/3: 368) beweer Schulze: "Die klakkelose navolging van...metodes en teorieë van ander vakwetenskappe...kan slegs lei tot 'n horisontale antroposentrisme...of tot 'n *heillose* relativisering van die teks in sogenaamde postmodernistiese sin".



Hierteenoor staan die Nederduitsch Hervormde Kerk ten opsigte van filosofie veel meer ontvanklik. Dit sou trouens beweer kon word dat geen kerk en teologie hier te lande *bewustelik* soveel geduld met laat-Westerse filosofie beoefen as juis die Hervormde Kerk nie. Neem 'n mens die hoë frekwensie van hardekern-filosofiese of filosofie-verwante bydraes wat die afgelope twee dekades gepubliseer is in *Hervormde Teologiese Studies* en selfs *Die Hervormer* (veral in die intensiewe periode 1990-1996) in ag, is dit duidelik dat die Hervormde Kerk erns en bemoeienis maak met dit wat sigself aan die kontemporêre filosofiese front afspeel. Die rede vir hierdie ontvanklikheid is tweeledig. Enersyds het dit te doen met die soort teologie wat as gangbaar geag kan word in die Hervormde Kerk, wat hetsy vanuit die kofessionele-, etiese- of dialektiese tradisielyne sterk sisteemkritiese en kultuurkritiese gerigthede vertoon, wat weer deur teologiese<sup>18</sup> refleksie gevoed word. Andersyds bestaan 'n oorweging wat te doen het met die rol wat gesaghebbende figure in die Hervormde Kerk in die bewustelike bestending van die verhouding tussen teologie en filosofie gespeel het. Hier tree die werksaamhede van die drie Hervormde ampsdraers wat hoogleraars in filosofie aan die Universiteit van Pretoria was, weer eens op die voorgrond, naamlik C H Rautenbach, P S Dreyer en C K Oberholzer. Hierdie drie geleerdes se bydrae in die aanvanklike bestending van die spanningsvolle verhouding tussen teologie en filosofie in die Hervormde Kerk was, om dit nou weer te sê, van onskatbare waarde.

Neem ons nou hiervandaan die eietydse gesprek oor die teologiese "eie-aardigheid" (Oberholzer 1993) van die Hervormde Kerk in ag, wil dit op hierdie stadium reeds voorkom of die gangbare teologie in die Hervormde Kerk, by alles wat reeds daarvoor gesê is<sup>19</sup>, 'n uitsonderlike, aanduibare en

---

18

Ons vind by Boshoff (1990, 1992) die oortuiging dat die hoë waardering in die Hervormde Kerk vir Luther (teenoor 'n eensydige, dikwels onkritiese waardering vir Calvin by ander kerke) hierin 'n rol gespeel het. Daarby kan opgemerk word dat Luther as 'n vroegmoderne "dekonstrueerder" van kerklik-dogmatiese sisteemdenke beskou kan word. Hierdie sisteemkritiese moment bevorder die eietydse heropname van sy gedagtes aansienlik.

19

Oor presies wat die Hervormde identiteit, teologiese "eie-aardigheid" en etos behels, is die afgelope jare heelwat nagedink en geskryf. Die soms uiteenlopende stemme wat hieroor opgegaan het, kan toegeskryf word aan die aangetoonde teenwoordigheid van meer as een tradisielyn in hierdie teologie, wat vanselfsprekend sou lei tot 'n verskil in benadering en aksentplasing. Belangrike bydraes in hierdie verband was dié van Buitendag (1990, 1992); Boshoff (1990, 1992); T F J Dreyer (1994, 1998); Loader (1993, 1996); Oberholzer (1993); Pont (1994b); Van Aarde (1987, 1992, 1993a-e, 1994a-c, 1995a-b); Van der Merwe (1994); D J C van Wyk (1998, 1999); G M J van Wyk (1994a-b, 1995) en Van Zyl (1993a-b, 1994).

relatief eiesoortige kenmerk vertoon, naamlik 'n openheid vir gesprek met en die onproblemitiese saambestaan met sekulêre filosofie aan die universiteit. Natuurlik het dit aanvanklik nie beteken dat die een in die ander sou opgaan of dat die institusionele outoriteit, hetsy kerklik of universitêr, van een of albei hierdeur gekompromiteer is nie. Dit beteken eerder dat daar 'n Kantiaanse neerslag van bewustelike ontvanklikheid vir filosofiese diskussie in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk bestaan het - en steeds bestaan - wat in kontras staan tot selfs nabye teologiese groeperinge se benadering tot dieselfde saak. Hierdie Hervormde eie-aardigheid het gegeld met betrekking tot die spanningsvolle verhouding teologie-*moderne* filosofie, soos wat dit in die lewe van die Hervormde Kerk bestendig is. Dit geld vandag nog so.

'n Mens moet egter aanvaar dat hierdie bestendige toestand, gedetermineer deur Rautenbach, Oberholzer en Dreyer se oorwegend Kantiaanse meesternarratief, nie ongeaffekteerd bly voortbestaan het met die koms van die redekritiese aansprake van postmoderniteit nie. Gedurende die eerste jare van die negentigerdekade het dit juis duidelik geword dat bostaande vrugbare bestendiging van die spanning tussen teologie en moderne filosofie problematies geword het, omdat filosofie sigself problematies geword het. Filosofie het verander en daarom het die relasies waarbinne dit gestaan het, verander. Boonop moes die gangbare teologie in die Hervormde Kerk nog ondertussen rekening hou met veranderings en verskuiwings in aksent in eie (teologiese) geledere.

In die vroeë negentigerjare het bepaalde dosente aan die Fakulteit Teologie (Afd A) aan die Universiteit van Pretoria met sorg kennis begin neem van die radikale verandering in waarheidsopvatting in die filosofie, wat vir hulle aanvanklik duidelik moes geblyk het in die afswakking van die strukturalisme, wat as literêr-teoretiese greep gedurende die tagtigerdekade aan die teologiese fakulteite in Pretoria die botoon gevoer het. Die volgende sprong (dit is, vanaf "poststrukturalisme" na "postmoderniteit") was bykans vanselfsprekend, trouens onafwendbaar. Presies so het dit in Frankryk in die vroeë sestigerjare gebeur. A G van Aarde, professor in Nuwe-Testamentiese Wetenskap, het sentraal gestaan in wat terugskouend as 'n intellektuele wending in die Hervormde Kerk beskou kan word. Hy was die eerste om te besef dat gesprekke tussen teologie en filosofie dringend gefasiliteer moes word om misverstande en betekenisverwarring te voorkom. Hy het in 1989 reeds begin met die aanbied van 'n jaarlikse simposium tussen teologie en filosofie,

wat later deur die Sentrum vir Teologiese Navorsing en Toerusting georganiseer is en jaarliks met merkbare resultate afgehandel kon word. Uit publikasies gedurende die volgende jare het dit duidelik geword dat ook ander prominente Hervormde teoloë reeds van moderniteit afstand begin neem het. Dit was aan die begin van die dekade reeds en later toenemend aantoonbaar in die werk van onder meer A P B Breytenbach, J A Loader, P B Boshoff, J Buitendag en P van Staden. Ook 'n praktiese teoloog soos T F J Dreyer het die erns van die saak ingesien en voluit en konstruktief aan die debat deelgeneem. Die sosiologiese benadering tot die ontsluiting van tekste - dus, uit en uit 'n interdisciplinêre, filosofies-sensitiewe benadering - het in hierdie tyd in Van Aarde en ook in sy nagraadse studente se werk onverbloemde postmoderne tendense begin vertoon. Van Aarde se interesse in hermeneutiek, kultuurkritiek en wetenskapsfilosofie het hierdie tendense selfs duideliker begin dring en omlin as wat met sy intreerede in die laat tagtigerjare, toe reeds aanduibaar, die geval was. In *Die Hervormer* het daar in die vroeë negentigerjare met reëlmaat kort artikels en bydraes oor die postmoderne projek begin verskyn (waaronder 'n reeks toeganklike en sober bydraes deur Van Aarde self [1993a-e; 1994a-c]), omdat die vermoede sterk begin groei het dat dit 'n intellektuele tydsgees is waarvoor die Hervormde Kerk sigself sou moes verantwoord. Dit strek die destydse redakteur van *Die Hervormer*, D J C van Wyk sr, tot eer dat hy die postmoderne projek nie sonder meer met 'n intellektuele modegier verwar het nie. Ook hy het die erns van 'n veranderde waarheidsbegrip besef en, alhoewel hy hom skerp en konsekvent teen die relativering van die waarheidsbegrip uitgespreek het, die noodsaaklikheid van gesprek daaromtrent aangemoedig. Daarom het hy *Die Hervormer* as diskoersforum ingespan om voorlopige antwoorde op moeilike vrae te probeer kry.

Oor minstens die volgende sake moes klaarheid<sup>20</sup> gekry word:

- \* Wat die effek van die verandering in waarheidsopvatting in die moderne filosofie op die dialektiese teologie - wat met 'n moderne (volgens postmoderniteit verworde) wordingsbegrip werk - sou wees;

---

20

Hierdie temas is by uitstek geïnisiëer deur die Bybelwetenskaplikes A G van Aarde (vgl bv Van Aarde 1995a:16-17, 1995b:47-50) en G M M Pelser (vgl bv Pelser 1989:449-450)



- \* Wat die effek van hierdie verandering op teksresepsie in die algemeen sou wees (dus ook op Skrifbeskouing en belydenisbeskouing);
- \* Hoe die verhoudings wetenskap en geloof en wetenskap en teologie hierdeur geraak word;
- \* Of 'n verskuiwing in die teologie hierdeur geïnisieer is of kan word;
- \* Hoe die verhoudings tussen teologie en estetika (kerk en kuns) en kerk en kultuur geraak sou word.

Dit was, om die minste te sê, 'n geweldige opgaaf. Dit sou die Hervormde Kerk en teologie lank neem om selfs net die inleidingsvrae tot hierdie probleemstellings te formuleer. In die uitgawes van *Die Hervormer* vanaf minstens 1 Februarie 1994 het die frustrasie wat sommige teoloë hiermee gehad het, egter tot breekpunt gekom. Ongemaklike frases soos “verknegting aan filosofie”, “dienstigheid aan heersende filosofie van die dag”, “oorgang”, “verskuiwings in teologie” en “paradigmaverskuiwing” is los en vas in korrespondensie en artikels gebruik. Oor die spektrum van “ortodoksie” en “vrysinnigheid” heen het standpunte gewissel vanaf pleidooie vir min of meer die totale herkerstening van die Hervormde Kerk tot die oortuiging dat “Hervormde teologie ‘n filosofiese teologie” geword het en dat “die teologie in die postmoderne tyd ‘n filosofiese teologie” moet wees<sup>21</sup>.

Midde hierdie uiterstes het 'n hewige meningsverskil in belydenisopvatting begin woed, wat uiteindelik neerslag gevind het in 'n eksplisiete belydenisstryd, 'n “eietydse getuienis” en uitermatige onrustigheid in die Hervormde Kerk. Hierdie konflik het vele oorspronge en uitspruite gehad. Natuurlik was daar uit en uit intrateologiese spanninge wat uitgeklaar moes word, maar daar was ook die hardnekkige, implisiete vraag na die postmoderne filosofie se relativering van die objektiewe waarheidsbegrip. Dit was ongesegde deel van die konflik en het deel daarvan gebly. Die belydeniskonflik was dus ook 'n konflik van moderniteit met postmoderniteit; van objektiewe en fundamentalistiese teks- en waarheidsopvattinge teenoor gerelativeerde, relativerende en/of relasionele teks- en waarheidsopvattinge. Die konflik was egter ook die gevolg van die versteuring

---

21

Neem byvoorbeeld kennis van die laaste paragrafe in die *Eietydse Getuienis* wat na “bekering” en “heidense weë” verwys. Vergelyk ook Pont (1994a). Kyk daarteenoor Van Wyk (1994a-b) en Beukes (1994).

van die moderne bestendinging van die spanning tussen teologie en filosofie en die postmoderne destabilisering van daardie bestendinging. Dit was duidelik nie 'n konflik oor die belydenis alleen nie - maar ook 'n moderne versus postmoderne konflik oor hoe die "waarheid" van die belydenis *verstaan* moet word. Moet dit verstaan word as 'n absolute, objektiewe en tydlose waarheid en daarom ook as eerste beginsel van geregtigheid, skoonheid en moraliteit - of as 'n relasionele waarheid, óf voortdurend gerelativeerde waarheid wat roep om voortdurende en onafgeslote herinterpretasie? Die postmoderne verandering in waarheidsopvatting en die gevolglike versteuring van 'n Kantiaans-bestendigde verhouding tussen filosofie en teologie het myns insiens in hierdie binnekerklike onaangenaamheid 'n beduidende rol gespeel.

Waarmee het die strydgesprekke en belydenisstryd van die negentigerjare die Hervormde Kerk en teologie in verhouding tot filosofie gelaat? 'n Mens moet aanvaar dat onaangenaamhede en persoonlike wroeging dikwels deel uitmaak van intensiewe akademiese en wetenskaplike debat. So was dit ook hiermee gesteld. Of die belydenisstryd bloot 'n twis, 'n meningsverskil of inderdaad 'n stryd was en of dit billik en gebalanseerd, of soms onnodig geniepsig en *ad hominem* was, moet die deelnemers daaraan terugskouend maar self besluit. Dit was egter in minstens vyf opsigte 'n belangrike debat en 'n tyd waarna ons moontlik eendag in nugtere en saaklike terme sal kan terugverwys as 'n intellektuele bloeitydperk in die lewe van die Hervormde Kerk. Want eerstens het hierdie debat die Hervormde Kerk en teologie gedwing om weer na te dink oor die verhouding tussen teologie en filosofie en wat die grondslae van hierdie verhouding in die Hervormde tradisie behels. Daardeur is nadenke oor Hervormde identiteit en etos gestimuleer. Tweedens het hierdie debat die Hervormde Kerk en teologie gedwing om tydig kennis te neem en rekenskap te gee van postmoderniteit en die effek wat dit op die Hervormde Kerk en teologie sou hê. Derdens het hierdie debat die deur oopgemaak vir postmoderne redekritiek in die Hervormde Kerk en vir die Hervormde Kerk. Vierdens het hierdie debat filosofie, in moderne en postmoderne gedaante, gedwing om genuanseerd om te gaan met eie aansprake. Daar is ook 'n vyfde winspunt. Dit het moontlik geword om die perspektiewe oor die verhouding teologie-filosofie te koppel aan en in genuanseerde sin te

herlei na drie aanduibare strategieë om die selfopgelegde “nuwe dilemma” met filosofie te hanteer, wat verteenwoordig word deur teoloë en filosowe oor vier generasies<sup>22</sup> heen:

\* Die eerste strategie was om die bekende en bestendige verhouding tussen teologie en filosofie in die moderne tyd te koester en te handhaaf. Dit het neergekom op die instandhouding van C H Rautenbach se meesternarratief en P S Dreyer se Kantiaanse eksponering daarvan. Dit was vanselfsprekend die mees voorhande en veiligste opsie. Ons tref hierdie strategie aan by die ouer geslag filosowe wat verteenwoordig is deur P S Dreyer en die ouer geslag teoloë wat verteenwoordig is deur onder meer F J van Zyl en A D Pont.

\*Die tweede strategie het ‘n versigtige bereidwilligheid tot verkenning van die effek van postmoderniteit op kerk en teologie behels, gekenmerk deur ‘n sobere moderniteitskritiek en ‘n aanduibare afstandname van moderniteit. Hieronder tel prominente teoloë van die huidige geslag, waaronder A P B Breytenbach, G M M Pelsler, T F J Dreyer en P J van der Merwe.

\* Die derde strategie het ‘n onbetwisbare postmoderne gerigtheid gekonstitueer: hieronder tel in die besonder A G van Aarde en G M J van Wyk as vanuit die huidige en eksel self as vanuit die jongste geslag. Die derde strategie is gekenmerk deur ‘n aanduibare affiniteit vir (wat ek noem ‘n “negatief-“) dialektiese teologie en is deurlopend gerugsteun deur ‘n filosofiese redekritiek van die moderne. Opvallend is die indruk wat ‘n mens kry dat tradisielyngebondenheid in hierdie oriëntasies nie noodwendig van deurslaggewende belang was nie, wat nogmaals dui op die vloeibaarheid van hierdie tradisielyne binne die gangbare teologie van die Hervormde Kerk. Dit sou daarom nie korrek wees om enige van hierdie strategieë sonder meer aan ‘n teologiese tradisielyn in die Hervormde Kerk te koppel nie.

---

22

Proff (P S) Dreyer, (J P) Oberholzer, Pont en Van Zyl was reeds geruime tyd geëmeriteerd met die aanvang van die debat. Daarom het die debat skerpsinnige en insiggewende standpunte vanuit die teologie en filosofie van regoor minstens die afgelope vier dekades bestryk. Bloot in dié opsig was hierdie debat reeds waardevol.



Daar was natuurlik ook meer en ander deelnemers aan die debat. Hulle bydraes word nie geïgnoreer nie. Bostaande deelnemers ondervang egter, so ver 'n mens kan vasstel, die prominentste standpunte wat konsekwent en begrend in die debat gehuldig is.

Onder die eksponente van die eerste strategie het D J C van Wyk (sr) waarskynlik as toemalige redakteur van *Die Hervormer* en Voorsitter van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering die mees onmiddellike geleentheid tot die publikasie van sy oorwegings geniet. Natuurlik was dit dan in 'n gereduseerd-persoonlike, eerder in 'n joernalistieke hoedanigheid. Hy het sy standpunte later meer geformaliseer in *Hervormde Teologiese Studies* laat dien (kyk Van Wyk 1998, 1999). Tot Van Wyk se krediet kan vermeld word dat hy 'n wakker en sensitiewe oog vir gebeure in die Hervormde Kerk en teologie geopenbaar het. Hy het diegene wat van hom verskil het, ook nie die geleentheid tot gesprek en publikasie misgun nie. 'n Mens moet ook aanvaar dat die verantwoordelikheid vir kerkleiding swaar op hom gerus het en dat hy ook vanuit daardie hoek wou reageer. Dit was egter sedert die begin van 1993 duidelik dat hy bekommerd, selfs ongemaklik was met bepaalde tendense in die Hervormde Kerk en teologie wat hy dikwels in skerp taal afgewys het.

Die ontwikkeling hieromtrent het by Van Wyk kortliks as volg plaasgevind. Hy spreek hom reeds in *Die Hervormer* van 15 Augustus 1993 ten gunste van 'n "dwingende maar interessante teologiese debat en onderskeidings" uit en merk bekommerd op dat daar 'n opvallende spanning tussen "eksperimentele teologie" en "ortodoksie in die sin van 'n streng-gelowige, regsinnige, nougesette vashou aan die leer van die (Hervormde) Kerk" bestaan. Hy pleit voorts vir "vryheid in verantwoordelikheid" van beide kante (p 4). In *Die Hervormer* van 15 Junie 1993 gaan Van Wyk dit vooraf deur te vra of die eietydse teologie besig is om "ou waarhede nuut te maak", of besig is om "nuwe waarhede" - 'n "ander evangelie" te ontwerp (p 4). In *Die Hervormer* van 15 September 1993 word dit duidelik dat 'n konfrontasie besig is om momentum te kry. Enenersyds spreek Van Wyk waardering uit vir bepaalde aksente vanuit die dialektiese teologie, andersyds gee hy blyke van kommer oor die "gelykskakeling van ortodoksie en kofessionele teologie" en sy indruk dat "modernisme" as "dwaalleer" onder die dekmantel van verdraagsaamheid in die Hervormde Kerk vaar (p 4). Dit is hier duidelik dat Van Wyk postmoderniteit as 'n vorm van neo- of ultramodernisme beskou, wat hom daartoe bring om standpunt in te neem ten gunste van 'n teologie wat hiervan skerp



afgegrensd wil staan. Van Wyk lewer opvolgend nogtans ‘n pleidooi vir “opbouende” debat en herhaal sy kommer dat konfessionele teologie met konfessionalisme verwar en met ortodoksie gelykgestel word, terwyl “kontemporêre teologie” volgens hom die indruk van kleinserigheid in die debat laat (*Die Hervormer* 1 Oktober 1993:1, 4). Hierdie was egter net ‘n voorspel tot die beswaar waartoe dit uiteindelik sou lei, naamlik na die groeiende en toenemend intieme verhouding tussen teologie en filosofie, soos tot wending gebring in die Hervormde Kerk deur veral A G van Aarde se verdiskontering van grepe uit die postmoderne kultuur- en redekritiek. In *Die Hervormer* van 15 Januarie 1994 vra Van Wyk, as redakteur en as voorsitter van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, prontuit of kontemporêre teologieë nog met teologie (soos Van Wyk dit verstaan) te make het, of met ‘n “deur die filosofie verknegte teologie” (p 4). Direk daarna word die volgende uiters problematiese stelling gemaak: “En ons mag nie ter wille van die geleerde teologiese geselskap waarin ons graag in ons land en die wêreld wil bly verkeer, daarvoor terugdeins om teen gevaarlike afwykings te protesteer nie”. Die verandering in die verhouding teologie-filosofie word nou sonder meer as ‘n “gevaarlike afwyking” getipeer en ‘n interesse daarin as burgerlik en pretensieus aangedui. Hy maak ook die stelling dat teologie en filosofie in die Hervormde tradisie in die verlede *skerp* van mekaar afgegrens is, wat waar mag wees ten opsigte van die (konfessionele) tradisielyn waarbinne hy tuis voel - maar ten opsigte van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk, veral met betrekking tot sentimente vanuit die etiese teologie en (ook ‘n negatief) dialektiese teologie, is dit nie sondermeer waar nie. Vanuit die Kantiaanse meesternarratief van Rautenbach (dus, vanuit filosofies-redebegrensende hoek) is dit in elk geval nie waar nie.

Hierop het ek gereageer met ‘n skrywe wat gepubliseer is onder die opskrif “Hervormde teologie is ‘n filosofiese teologie” (Beukes 1994). ‘n Vollediger opskrif sou egter kon lui: “Hervormde Teologie is filosofiese teologie omdat geen teologie onfilosofies is nie”. Ek wou met hierdie skrywe vier sake onder die aandag van *Die Hervormer* bring:

- \* In die eerste plek, dat alle teologieë, vergange en eietyd, mensewerk is en as sodanig van (filosofiese en ideologiese) vooronderstellings deurtrokke is;
- \* In die tweede plek, dat teologieë ons meermale méér van die handelende teoloog (as subjek) vertel as wat dit ons van God (hetsy voortvarend as “objek van kennis” of “eties” as “mede-

subjek”) vertel (teologieë pretendeer dus om oor God te praat maar praat eintlik oor hulleself);

\* In die derde plek, dat dit in die postmoderne tyd in redekritiese en sisteemkritiese sin onmoontlik geword het om filosofie en teologie van mekaar te skei en dat ook die resepsie van vergange teologieë hierdeur bepaal word;

\* Laastens, dat dialektiek se aansig in die postmoderne tyd verander het van ‘n Hegeliaans-geslote na ‘n oop, negatiewe dialektiek. Ek het benadruk dat ek steeds hiermee in die dialektiese tradisie, maar dan in oop- of negatief-dialektiese sin, wou staan.

Van Wyk kon as redakteur van die amptelike mondstuk van die Hervormde Kerk waarskynlik skerper en verontwaardiger gereageer het. Hy beskuldig my nietemin publiek van ‘n “mistasting” en span opvolgend ‘n ekserp vanuit ‘n artikel van F J van Zyl (kyk Van Zyl 1978) in, waarin die Barthiaanse opvatting van die verhouding tussen teologie en filosofie skerp van die Tillichiaanse opvatting afgegrens word, om sy afwysing van die stemming van die skrywe te rugsteun. Die probleem is egter dat ek in die skrywe juis te velde getrek het teen die Hegeliaans-geïnspireerde en geslote dialektiek van moderniteit soos wat ons dit by Barth aantref, terwyl die naam van Paul Tillich om bewustelike oorwegings nie in die skrywe voorkom nie. Met die publikasie van hierdie skrywe het dit in elk geval duidelik geword dat daar ernstige meningsverskille ontstaan het oor die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk. Van Wyk is egter korrek wanneer hy daar opmerk dat F J van Zyl, emeritus professor in Godsdienwetenskap, vir dekades lank, maar dan vanuit die *teologie*, die toon aangegee het in die (Hervormde Kerk se) verstaan van die verhouding tussen teologie en filosofie. Van Zyl se leiding in hierdie verband was, soos nou reeds duidelik is, Barthiaans geïnspireerd. Van Zyl (1978) maak dit via Barth duidelik dat die eerste waarvoor geskerm moet word, die subordinasie van teologie aan filosofie is. As die teoloog in sy of haar teologiebeoefening die dinkweg van die filosoof volg, word hy of sy “valse teoloog”.

Die teoloog kan volgens Van Zyl (1978) nooit openlik of bedek ook filosoof wees nie. Die teoloog kan wel besig wees met filosofie, maar nie filosoof wórd nie. Filosofie is vir die teoloog hoogstens “versoeking”. Tillich word tereg deur Van Zyl uitgewys as ‘n teoloog waar filosofie onderwerpde status verkry en die teologie gesubordineer of onderwerp word. Dit is *presies* die rede waarom nóg



ek nóg enige ander postmoderne denker 'n beroep ter ondersteuning op Tillich sal doen. Tillich is nog meer modern en in 'n groter mate opgeneem in instrumentele rasionaliteit as Barth. Die filosofiese rede word by Tillich opsigtelik onderwerpend ingespan. Van Zyl self gee egter nie rekenskap van die *soort* dialektiek wat ons by Barth aantref nie. Hy sou waarskynlik ook nie toegee dat daar by Barth self eksplisiete filosofiese vooronderstellings werksaam was nie, eenvoudig omdat Barth self - as 'n kind van moderniteit en juis vanuit sy aanvegting van die nawerking van die moderne rede in die teologie - dit sou ontken. Die trant van Van Zyl se pleidooi kon net sowel deur P S Dreyer gelewer gewees het, maar dan vanuit Kantiaanse hoek. Van Zyl en Dreyer staan as onderskeidelik teoloog en filosoof van moderniteit bykans parallel in hierdie oorweging. Soos vroeër opgemerk, beskou Dreyer - hoewel nie om presies dieselfde redes nie - die "tale" van filosofie en teologie as onversoenbaar.

A D Pont (kyk Pont 1994c), emeritus professor in Kerkgeskiedenis, reageer hierop in 'n artikel getitel "Ondubbelsinnig nee vir filosofiese teologie" binne dieselfde kritiese bane as Van Zyl. Pont sien tereg in dat dit 'n "veelkantige" saak is en dat die vooronderstellings waarmee gewerk word, beslissend kan wees vir enige stellingname in die debat oor die verhouding tussen teologie en filosofie. Pont benader die saak, soos wat 'n mens dit van 'n kerkhistorikus van sy statuur kan verwag, bykans dadelik vanuit historiese perspektief. Hy dui aan dat nóg Paulus (teenoor Aristoteles), nóg Luther (teenoor Thomas van Aquinas) ontvanklik gestaan het vir die pleidooi dat ('n) teologie uit en uit deur filosofiese vooronderstellings bepaal word. Nóg Paulus nóg Luther sou dus aan hulle eie denkraamwerke of paradigmas gedink het as filosofies-bepaalde of minstens mede-bepaalde gegewes. Pont maak ook van die geleentheid gebruik om die konfessionele teologie se posisie teenoor die aansprake van 'n "filosofiese teologie" as selfgenoegsaam te bestendig ("...hiervoor het die teologie nie die filosofie nodig nie...", Pont 1994a:5). Maar ook Pont kies om verby die sentrale moment in my betoog te beweeg, naamlik dat daar nie (langer, of in die postmoderne tyd) iets soos 'n onfilosofiese teoloog of onfilosofiese teologie kan bestaan nie en dat ook die selfgenoegsame pretensie van "onfilosofies-wees" en "suiwer teologies-wees" ten diepste gelaai is met filosofiese vooronderstellings.

Dit is egter belangrik om in te sien en te benadruk dat denkers soos Van Zyl en Pont nie noodwendig afwysend en skerp afgegrensd wil staan teenoor filosofie nie. Dit is juis waarom filosofie

“versoeking” bly. Hierdie denkers is kinders van moderniteit. Hulle dink enersyds vanuit die moderne (en tog terselfdertyd modernkritiese) teologie van onder meer Barth en andersyds, hoewel met kritiese voorbehoude, in aansluiting by die parameters van Rautenbach se meesternarratief en Dreyer se Kantiaanse eksponering daarvan. Alhoewel filosofie en teologie as wedersyds selfgenoegsame teenoorstaandes geponeer word en beide filosofie en teologie hiermee tot hulle eie ensiklopediese werksruimtes beperk word, het die teologie steeds met belangstelling kennis geneem van wat op die filosofiese front voltrek het, terwyl die filosofie steeds met insig kennis wou neem van tendense in die teologie. Reeds dít dui op ‘n bestendige verhouding tussen teologie en filosofie, wat van ‘n ander benadering as ‘n ignorerende of marginaliserende ingesteldheid getuig. Hierdie denkers word daarom, vanselfsprekend, op geen wyse verkwalik vir hierdie standpunt nie. Vanuit modernistiese invalshoek is hierdie reglynige skeiding juis ‘n begrypbare en verantwoordbare standpuntinname.

Maar afgesien dat dit duidelik was dat ek dus in *postmoderne* gerigtheid teenoor teoloë soos Van Wyk, Van Zyl en Pont en teenoor ‘n modernistiese filosoof soos P S Dreyer te staan gekom het, was dit weldra duidelik dat ek hierin nie geïsoleerd gestaan het nie. Die tweede strategie wat bewustelik of onbewustelik aangelê is om hierdie saak te hanteer, wou versigtig kennis neem en internaliseer in stede daarvan om teologie en filosofie op modernistiese wyse as wedersyds selfgenoegsame teenoorstaandes te bly poneer. T F J Dreyer, professor in Praktiese Teologie, reageer met ‘n artikel getiteld “Postmoderniteit - ‘n opwindende risiko” in veel meer besadigde en ontvanklike terme as die eksponente van die eerste strategie. Dreyer (1994:5) beskou die gesprek wat hieroor van die grond af gekom het, as waardevol en opwindend. Die postmoderne denke bied naamlik aan die Hervormde Kerk en teologie die ruimte en die “legitimiteit” om die eie vooronderstellings te poneer. Dit bevry die teologie van die pretensie om finale en afdoende uitsprake oor God te maak en dit bring die teologie onder die indruk dat die teologie slegs analogies of metafories oor God kan praat. Volgens Dreyer is die opwinding vir die teologie juis daarin te vind dat die teologie hierdie begrippe moet “oorweeg” en teologiese “inhoud” daaraan sal moet gee. Hy beroep hom egter, in ‘n poging om nie self as “postmodern” verstaan te word nie, bykans dadelik op ‘n (ietwat problematiese [kyk Van Aarde 1995a:19]) uiteensetting van die “probleme” wat vanuit Schleiermacher se klem op die ervaring na vore tree en ‘n pleidooi dat Barth se kritiek “deeglik verreken” moet word. Dit is egter, soos nou reeds duidelik behoort te wees, nie moontlik om Barth se kritiek oor hierdie saak te verreken nie,

omdat Barth en sy eksponente as draers van die vaandel van dialekties-geslote moderniteit eenvoudig nie oop is of oop genoeg wil wees om hieroor verreken te word nie. Dreyer waarsku ook teen die “kritieklose akkommodering” van die postmoderne paradigma. Hy neem egter nie in ag nie dat die postmoderne filosofie in die eerste instansie redekritiese en daarom selfkritiese filosofie is wat in hierdie verband self ‘n intrinsieke waarborg verskaf. Of ‘n mens sou daaruit moet aflei dat Dreyer tog ten einde laaste die teologie teen enige vorm van kritiek, ook selfkritiek, wil immuniseer (met instemming by Gafie van Wyk [1994a:5]). Nietemin is daar by Dreyer ‘n groter ontvanklikheid vir deelname aan hierdie gesprek en vir verdere verkenning van hierdie aangeleentheid te bespeur as by die eksponente van die eerste strategie.

Nou by T F J Dreyer se betoog sny ook die latere bydrae van A P B Breytenbach, professor in Ou-Testamentiese Wetenskap, aan. Breytenbach het op hierdie stadium aanduibaar met waardering<sup>23</sup> kennis geneem van die kritiese aansprake van postmoderniteit. In ‘n artikel wat spruit vanuit ‘n opdrag aan die Dosentevergadering om die waarheidskwaliteit van die belydenis te ondersoek, stuur Breytenbach vanuit veral eietydse literatuurwetenskaplike perspektiewe, met klem op die teorieë van die postmoderne filosowe Lyotard en Derrida, ‘n kritiek op die aard en posisie van meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanonisering in die teologiseringsproses van stapel (Breytenbach 1997:1161-1162; vgl Breytenbach 1999:180-181). Hy konkludeer dat die aard van die proses wat op kanonisering uitloop, inhou dat daar onvermydelik inhoudelike spanning en teëspraak in gekanoniseerde tekste sal wees. ‘n Wesenlike vraag is vir Breytenbach of teologisering daarop gerig is om God in te trek in diens van “die eie belang” (Breytenbach 1997:1183). Teologisering kan volgens Breytenbach dus voorspelbaar en problematies uitloop op ‘n magspel waardeur eie oortuigings gelegitimeer, opposisie gemarginaliseer en God se soewereiniteit ingeperk word: “Wie met verantwoordelikheid wil teologiseer, moet altyd besonder bedag wees op meesternarratiewe wat pretendeer om universele verstaanwaarhede te wees...Enige vorm van ortodoksie wat die illusie skep van harmonie en ‘n organiese geheel, (kan) nie meer gehandhaaf word nie...”. Anders gesê: die

---

23

Ek vermoed dat Breytenbach se hoë waardering vir E S Mulder, ‘n vorige hoogleraar in Ou-Testamentiese Wetenskap, hiertoe meegewerk het. Mulder is naamlik deur Breytenbach self as ‘n eksponent van die etiese tradisielyn beskryf (kyk Breytenbach 1992:101ev).

selfgenoegsame pretensie van “suiwer teologie”, dat dit “onfilosofies” is of wil wees, is in gedrang. Ons het by Breytenbach al ver gevorder vanaf die oortuiging van ‘n “suiwer” of onfilosofiese teologie na ‘n teologie wat minstens toegee dat die postmoderne redekritiek van direkte en diepsnydende betekenis is in die verstaan van teks, kerk en wêreld, en daarmee ook hulle onderlinge *relasies*.

Ook F J van Zyl se opvolger - P J van der Merwe, professor in Godsdienwetenskap - kom in uitspraak oor die verhouding tussen teologie en filosofie veel meer getemperd as sy voorganger voor. Hoewel Van der Merwe (1995:5, 8) homself teologies op dieselfde baan as Van Zyl plaas, is daar by hom in die oorweging van die verhouding tussen teologie en filosofie aanduibaar ‘n sensitiwiteit vir postmoderne redekritiek en die blootlegging van magsdiskoerse wat skuilgaan onder die pretensie dat dit selfgenoegsaam “suiwer teologie” is. Dreyer, Breytenbach en Van der Merwe verteenwoordig tesame met ‘n tipiese Bultmanniaan, soos G M M Pelser, ‘n matige eietydse wending wat in die Hervormde Kerk en teologie gekom het, naamlik ‘n versigtige ontvanklikheid en bereidwilligheid om met die eietydse filosofie in gesprek te gaan, bewus van die redekritiese en kultuurkritiese implikasies wat die postmoderne kritiek van die rede voorbehou.

‘n Derde strategie in die hantering van die verhouding tussen teologie en filosofie neem uit en uit postmoderne gestalte aan. Ons tref hierdie strategie onder meer in die bydraes van G M J (Gafie) van Wyk en A G van Aarde aan. Van Wyk, ‘n gepromoveerde op redekritiese temas vanuit die postmoderne filosofie (kyk Van Wyk 1994c, 1995), sluit aan by die gesprek deur juis vanuit redekritiese gronde op die onhoudbaarheid van ‘n selfgenoegsame teologie - dit is, ‘n onfilosofiese teologie - te wys. In ‘n skrywe aan *Die Hervormer* getitel “In die postmoderne tyd moet die teologie ‘n filosofiese teologie wees” en ‘n opvolgende artikel “Oor die grens(e) tussen teologie en filosofie” (Van Wyk 1994a-b) eksponeer Van Wyk my vroeëre standpuntinname deur ook in aansluiting by Van Aarde (kyk Van Aarde 1993c) skerp te agiteer dat postmoderne filosofie nie ‘n pleidooi vir relativisme wil wees nie, maar eerder selfkritiek wil bevorder deur die opvordering van ‘n oop (of negatiewe) dialektiek wat bereid is om voortdurend die eie vooronderstellings en uitgangspunte krities te toets. Postmoderne filosofie is ‘n filosofie wat onherroeplik selfkrities geword het en daarom volgens Van Wyk van bepaalde veronderstellings en uitgangspunte van moderniteit afskeid geneem het. Postmoderne filosofie gaan teologie daarin voor om die selfgenoegsame instrumentele

rasionaliteit van moderniteit te verruil vir 'n selfkritiese opvatting daarvan, waar die positivistiese verabsoluttering van die instrumentele rede plek maak vir 'n pluraliteit van rasionaliteitsvorme. Nou word die moontlikheid gelaat om die geloof nie langer ter wille van die rede te verdring nie, maar dat die rede sodanig selfbeperkend raak dat dit plek maak vir die geloof. Dit hou vir teologie in dat dit werklik krities kan word, diep bewus van eie oorspronge en dat dit hierdie oorspronge nimmereindigend aan kritiek *wil* onderwerp. Verder doen Van Wyk ook die moeite om in aansluiting by my oortuiging dat "Hervormde teologie" 'n filosofiese teologie is in die sin dat geen teologie onfilosofies is nie, ter illustrasie aan te dui dat minstens drie filosofiese strominge as identifiseerbaar in die werk van prominente Hervormde teoloë geag kan word, naamlik 'n neo-konserwatiewe geskiedsfilosofie by A D Pont, eksistensialisme by Bultmann-navorsers en tipiese eksponente van Bultmann met (die hier vroeëre) verwysing na G M M Pelsers en 'n rudimentêre weergawe van die kritiese teorie by J L de Wet, voormalige professor in Praktiese Teologie (kyk Van Wyk 1994b:5). Van Wyk is dus heeltemal bereid om aan te toon selfs *watter* filosofiese vooronderstellings eksplisiet in die bedenklike aanspraakmaking op "suiwer teologie" werksaam sou wees.

Dit bring ons uiteindelik by die posisie van A G van Aarde, professor in Nuwe-Testamentiese Wetenskap. In sekere sin was Van Aarde die inisieerder van die debat oor die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk, bloot omdat hy die eerste was om vanuit die Hervormde Kerk die moed aan die dag te lê om na die implikasies van die postmoderne filosofie vir die Hervormde Kerk en teologie te vra (kyk Van Aarde 1990a:265-266). Soos reeds opgemerk, het Van Aarde se bykans natuurlike aanklank by die eietydse filosofiese hermeneutiek, wetenskapsfilosofie en kultuurkritiek sterk hiertoe meegewerk. Van Aarde was egter ook - as 'n gerespekteerde en gevestigde teoloog binne die geledere van die Hervormde Kerk - die een wat hieroor kritiek en blootstelling, dikwels selfs openlike vyandigheid, moes verduur en verwerk. Hy is daarvoor verkwalik dat hy die grense tussen teologie en filosofie laat vervaag het, terwyl hy volgens sy eie verklaring niks anders wou doen as om krities op impulse vanuit die postmoderne hermeneutiek en kultuurkritiek te reageer nie (kyk Van Aarde 1995a:31[2]). Sy betrokkenheid in hierdie debat het op die lange duur van hom veel meer as intellektuele verbondenheid gevra. Nietemin was daar nie 'n ander opsie nie. Van Aarde het gekies om die aanvoeling wat hy hieroor reeds so vroeg as in 1987 geopenbaar het (kyk Van Aarde 1987:325-326), in logiese konsekwensies deur te trek. By Van



Aarde was daar ook, met die uitsondering van 'n aksentverskuiwing hier en daar, 'n bepaalde kontinuïteit in sy stellingname oor die verhouding filosofie-teologie te bespeur.

Van Aarde verduidelik sy interesse in die verhouding tussen teologie en filosofie in die postmoderne tyd deur daarop te wys dat dit 'n verhouding is wat verander het en nie meer bloot beskou kan word as sinvol omdat dit 'n "replika" is van die gesprek tussen kerk en wêreld nie (Van Aarde 1990a:265). Teologie is nie bloot (langer) 'n refleksie op openbaringswaarhede en filosofie nadenke oor die mens en die mens se relasies met die wêreld nie. Daar het 'n grys area *tussen-in* ontstaan waar byvoorbeeld die begrip "transendensie" beide teologiese en filosofiese betekenis (kan) verkry. Vanuit hierdie tussen-posisie word dit duidelik dat moderniteit die algemene kenmerk van 'n subjektivistiese magsgeoriënteerde mentaliteit vertoon, wat kenteoreties verband hou met die verhouding tussen die subjek van kennis en die objek van kennis. Volgens Van Aarde hou dit sosio-ekonomies verband met die "ander", wat gekenmerk word deur "skaarste" as gevolg van manipulasie en eksploitasie (Van Aarde 1990a:266). Hierdie is die strekking van die opmerkings wat die gesprek die Hervormde Kerk ingebring het. Dit is reeds hier duidelik dat daar 'n redekritiese sentiment by Van Aarde werksaam was, nog *voordat* die gesprek formeel in die Hervormde Kerk geïnisieer is. Van Aarde het postmoderniteit aanvanklik uitsluitlik binne die lig van die holisme as 'n gerehabiliteerde postmoderne wending verstaan (Van Aarde 1990b:293-294; vgl Schoeman 1990:268-275<sup>24</sup>). Van hier af het sy belangstelling in kultuurkritiese en wetenskapsfilosofiese oorwegings en die effek daarvan op die teologie voluit postmoderne momentum gekry. Van Aarde het egter reeds vanaf hierdie vroeë stadium gekies om postmoderniteit as 'n oorgang van "middelmatige aard" te beskou en dat die werking daarvan veranderings van middelmatige aard vir die Hervormde Kerk en teologie sou meebring. Hy sou homself deurgaans in hierdie tussen-posisie situeer. Van Aarde veronderstel voorts dat teologie nie 'n geïsoleerde of na binne gerigte onderneming is of kan wees nie. Daarom is dit vir hom vanselfsprekend dat vrae wat op die gebied van die teoretiese fisika en die filosofie gestel word, teologiese vraagstelling beïnvloed. Dit sluit ook die eksegesi van die Bybel en die interpretasie van die klassieke en eietydse belydenisse in. Soos wat die filosofie aanpas by



veranderende teorieë oor die werklikheid, kan die teologie nie anders as om op grond van die heersende filosofie weer nuut te spreek nie, sonder om daarmee te beweer dat teologie aan die filosofie of die teoretiese fisika “verkneg” is.

Om die soteriologie in ‘n abstrak-dogmatiese vakuum te bedink en te verseg om die dialektiese teologie se klem op die aangewesenheid van die kerk en teologie op analogiese taalgebruik te verdiskonteer, kom vir Van Aarde op “teologiese selfmoord” neer (Van Aarde 1990b:297). Hy beskou die wedersydse kontak tussen filosofie en teologie daarom as so vanselfsprekend dat dit op die kort duur “triviaal” aandoen (Van Aarde 1995a:17). Hierdie vanselfsprekendheid voltrek egter steeds binne die ruimte van die tussen-in, die ruimte van die kennisnetwerk. Van Aarde stel dit duidelik wanneer hy tereg opmerk: “...Agter elke teologiese idioom is bewustelik of onbewustelik ‘n filosofiese denkstruktuur geleë. Die invloed van die filosofie op die teologie moet daarom raakgesien en erken word. Dit is nie meer nodig om teologie en filosofie kompartementeel van mekaar te skei nie. Hierdie dualisme is lank voor Karl Barth in die teologiegeskiedenis gebore toe ‘filosofie’ gelyk aan ‘skolastiek’ gestel was. Dit is ook nie moontlik om teologie en filosofie te skei nie. Maar dit is ook nie dieselfde nie...” (Van Aarde 1992:960). Teologie en filosofie staan dus neweskikkend as jukstageponeerde gespreksgenote in *dieselfde* diskoers. Hierdie diskoers kan “hoogste goed” of metafisika genoem word. Dit kan eksistensiële *coram Deo* genoem word. Wat dit ook al genoem word, nóg teologie nóg filosofie staan hier in gesubordineerde verhouding, anders as wat Van Zyl (bv 1991, 1993) beweer. Hier is eerder ‘n *kennisverhouding*, gedring deur inklusiewe rasionaliteit, te bespeur. Dit is juis daarom belangrik om te benadruk dat Van Aarde op geen stadium radikale postmoderne standpunte wou onderskryf nie. Hy onderskryf onder invloed van Habermas konsekwent eerder die “middelmatige” aard van die oorgang vanaf moderniteit na postmoderniteit en is ook nie bereid om aan postmoderne rasionaliteit “transgressiewe” status toe te ken nie, maar dit in die tussen-posisie van die “transversale” rede te bly situeer. Juis op hierdie punt sou dit verstandig wees om my eie redekritiese posisie, in aansluiting by Van Aarde, kortliks uiteen te sit:

Die invloed wat Jürgen Habermas se moderniteitskritiek op die Hervormde Kerk en teologie se verstaan van postmoderniteit het, kan as omvangryk beskryf word. Hiervoor is daar veral twee redes. Eerstens kan twee van die leidinggewende figure in die “derde strategie”, naamlik Van Aarde en G

M J van Wyk, as sterk Habermasiaans in hulle oorwegings beskryf word. Tweedens het die artikel van J M Kirsten (1988) by Suid-Afrikaanse universiteite bykans 'n standaardteks in die gesprek oor die verhouding tussen moderniteit en postmoderniteit geword. Hierdie artikel is Habermasiaans in die sin dat, afgesien van 'n eksplisiete tematiese aansluiting by Habermas, postmoderniteit aangedui word as 'n *selektiewe afskeid* (of middelmatige oorgang) van *aspekte* van die moderne, terwyl ruimte vir die rehabilitasie van die instrumentele rede gelaat word. Die "transversale rede" wat hierby ingebind kan word, is 'n rasionaliteitsaanduiding wat ons die eerste keer uitgewerk by Welsch (1988:151ev) aantref. As *korrektief* op die instrumentele rede dui "transversaal" op 'n poging om 'n *netwerk* van kennisverhoudings binne die onafgeslote ruimte van inklusiewe rasionaliteite op te soek en te eerbiedig. Die transversale rede skakel met die soort "middelmatige oorgang" waarby Van Aarde aansluiting vind. Die transversale rede wil nie afskeid van die instrumentele rede neem nie, maar die instrumentele rede, of aspekte daarvan, "rehabiliteer". Die fundamentele kenmerk van die transversale rede is myns insiens hierdie poging tot *korreksie*.

In verruimende aansluiting by die transversale rede staan wat ek in aansluiting by Bataille (1962:35-38) "transgressiewe redelikheid" wil noem. Bataille gebruik die begrip "transgressie" in sy verduideliking van die intieme verhouding tussen erotika en godsdiens. Beide vooronderstel taboes wat uitgestel of gekritiseer maar nie onderdruk word nie: "A transgression ...suspends a taboo without supressing it" (Bataille 1962:36). Die transgressie wys voortdurend terug na die taboe om transgressief te kan bly. Die transgressiewe rede soek hiervolgens *alternatiewe* vir die instrumentele rede op en is gereserveerd oor rehabiliterende korrektiewe op die instrumentele rede. Die transgressiewe rede kritiseer die instrumentele rede deur die bestaande nawerking daarvan (voortdurend) te transgresseer. Maar die transgressie is slegs moontlik, "sinvol" en "verstaanbaar" *in lig van* die bestaande. Transgressie op sigself beteken dus niks. Dit verkry eers betekenis wanneer die konteks van oorstyging en dit wat oorstyg word, verreken word. Die transgressiewe rede skakel met die soort "afskied van die moderne" waarvoor ek vorentoe pleit. Maar die "afskied" het dus slegs betekenis wanneer die konteks van afskeid en dit waarvan afskeid geneem word, voortdurend verreken word. Die afskeid moet dus voortdurend terugverwys na dit wat "agtergelaat" word om verstaanbaar te wees. "Afskeid van die moderne" beteken dus 'n *voortdurend* oorstygende of transgresserende gesprek met of kritiek van die moderne en nie sonder meer die "agterlaat" van die

moderne nie. Redekritiek byvoorbeeld, vooronderstel voortdurend 'n skadelike presentering van redelikheid en verwys voortdurend terug na daardie presentering. Transgressie beteken dus “oorstyging *met betrekking tot* die oorstyging”. As sodanig is die fundamentele kenmerk van die transgressiewe rede die poging tot oorstyging van die instrumentele rede *met betrekking tot* die instrumentele rede. Transgressie is niks anders nie as die logiese konsekwensie van moderniteit se sikliese dilemma met redekritiek en die gevolg van die teenhang in die filosofie van Kant wat moderniteit met die siklies-redekritiese vraag gekonfronteer het, naamlik: (Hoe) kan die redelike redelik gekritiseer word? Die transgressiewe rede antwoord: “Met betrekking tot die rede”. In hierdie sin word my studie die eerste in die Hervormde Kerk wat ook 'n ander nuanse in die moderniteitsdebat in fokus bring, sonder om daarmee die suksesvolle nawerking van Habermas in die Hervormde Kerk *hier* onnodig te problematiseer. Dit is naamlik 'n Nietzsche-geïnspireerde kontinuum wat bewustelik 'n radikaler “afskeid” (maar dan in transgressiewe sin) van die moderne bepleit en nie ontvanklik staan vir die rehabilitasie van die instrumentele rede nie. Met die aansluiting by Nietzsche en denkers soos Foucault en Adorno, wil ek nie sonder meer betoog vir 'n afsonderlike diskoers wat in die Hervormde Kerk tot stand behoort te kom nie, maar wil ek eerder die bestaande, Habermasiaanse nawerking in die teologie verruim met klemtone vanuit die Nietzsche-tradisie.

Natuurlik is die versoeking groot om hierdie proefskrif te gebruik om deel te neem aan die “polemiek” tussen Habermas en Adorno en Habermas en Foucault. Ter wille van 'n wyer missie van die proefskrif, wil ek tog poog om die gemeenskaplike aan die moderniteitskritiek van hierdie denkers in 'n oop eenheidsnarratief in te bind, in stede daarvan om hulle hier teen mekaar uit te speel. My redekritiese posisie is dus nie presies dieselfde as Van Aarde se posisie nie, maar moet ook nie gelees word as noodwendig in stryd daarmee nie. Die konsekwensies van ons redekritiek, met betrekking tot 'n parallelle neerslag in die dialektiese teologie, staan steeds baie naby aan mekaar. Sou ek in hierdie verruiming van redekritiek in die Hervormde Kerk kon slaag, het ons selfs nog verder weg gevorder van die modernistiese ponering van teologie en filosofie as selfgenoegsame teenoorstaandes, soos opgevorder deur eksponente van die eerste strategie. Ons beweeg dan met Van Aarde die oop werksruimte van die transversale rede in, hoewel dan met selfs 'n ruimer aksentplasing. Soos Van Aarde, neem ek ook nie afskeid van die dialektiese teologie nie. Hy herinterpreteer die dialektiese teologie wel in lig van die aansprake van postmoderniteit en toon 'n skerp aanvoeling vir 'n radikaler

wending na dit wat ek later as negatief- dialektiese teologie sal aandui en tipeer. Hierdie aanvoeling verwoord Van Aarde soos volg: “Om kerk vandag te wees, bewustelik binne die Reformatoriese tradisie en besonderlik die dialektiese teologie te bly en relevant te wees, vra ‘n nuwe model van teologiebeoefening waarin die gans-andersheid van God, die bevrydende betekenis van die evangelie van Jesus van Nasaret, die eie-aard van die Christelike geloof, die postmoderne wêreldkultuur en die eis om nie net op die kognitiewe nie, maar ook op die affektiewe en pragmatiese te bou (erken word)”, (Van Aarde 1992:973; 1995b:50). Hiervanuit funksioneer kritiese teologie soos ‘n tweesnydende swaard, naamlik as na binne-gerigte selfkritiek, sowel as samelewings- en daarom kerkkritiek.

Wanneer ek myself die taak opdra om rekenskap te gee van die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk, is dit duidelik dat drie strategieë wat aangelê is om die verhouding te beskryf en te hanteer, eietyds aangedui kan word. Die eerste strategie kies om filosofie en teologie as wedersydse selfgenoegsames op modernistiese wyse te bly poneer. Die tweede strategie is ontvanklik vir versigtige verkenning van temas vanuit die postmoderne filosofie. Die derde strategie is uit en uit postmodern georiënteerd. Dit is juis hierdie strategie wat die deur open om met ‘n postmoderne redekritiek *vir* kerk en teologie vorendag te kan kom. Dit is dus nou ook duideliker wat die invalshoek is vanwaar my weergawe van die postmoderne redekritiek vertrek, naamlik vanuit die derde strategie; vanuit ‘n openlike postmoderne oriëntasie van ‘n kritiek van die instrumentele rede. Hierdie drie strategieë in die hantering van die verhouding tussen filosofie en teologie in die postmoderne tyd beliggaam egter ook tot ‘n groot mate die stand van die eietydse verhouding tussen teologie en filosofie in die lewe van die Hervormde Kerk. Dit is duidelik dat daar oor hierdie verhouding en die effek van hierdie verhouding op die Hervormde Kerk en teologie ernstige meningsverskille bestaan. Dit het egter ook duidelik geword dat dit nie moontlik is om ‘n postmoderne redekritiek te bedryf sonder inagnam van die oorspronge van daardie redekritiek nie. Dit het ek hier gedoen met omvattende verwysing na die redekritiese nalatenskap van Kant, die toenemende sentralisering van die subjek en die opvordering daarvan in moderniteit, met spesifieke verwysing na die eksistensialisme se sentralisering van die vryheid en waardigheid van die subjek. Dit bring my dan nou uiteindelik daarby om aan die “postmodernisering” van redekritiek en die implikasies daarvan vir kerk en teologie grondig aandag te gee.

### 3. POSTMODERNITEIT:

#### 'N KRITIEK VAN DIE INSTRUMENTELE REDE

Dit behoort nou vanuit die argumentvoering in Hoofstukke 1 en 2 reeds duidelik te wees hoe postmoderniteit hier verstaan word: as by uitstek 'n kritiek van die instrumentele rede, as 'n blootlegging van moderniteit se perpetuerende presentering van 'n skadelike rasionaliteitsbegrip. Maar 'n grondige uiteensetting van die karakter van hierdie redekritiek verdien skerper fokus. Dit word in hierdie hoofstuk gedoen in noue aansluiting by Friedrich W Nietzsche en die postmoderne eksposisie van sy gedagtes in die werk van by uitstek Theodor W Adorno en Michel Foucault, met bykomende verwysing na Jacques Derrida se differensie-“begrip”, Charles Taylor se beskrywing van die oorsprong van die Self en 'n kritiese aansluiting by die diskoersetiek van Jürgen Habermas.

#### 3.1 In Nietzscheaanse kontinuum

Nietzsche staan in die redekritiese verlengstuk van Kant (kyk Foucault 1972:28; Habermas 1987a:274; Beukes 1995:7-8, 19-25). Daar bestaan by tipies postmoderne denkers geen twyfel daaroor dat redekritiek in postmoderne gelaat terselfdertyd die voltrekking van die logiese konsekwensies van die Kantiaanse begrensing van die rede sowel as 'n kritiek van die verwording van die Kantiaanse begrensing van die teoretiese rede wil wees nie. Nietzsche self het sy posisie in die ensiklopedie van die filosofie verstaan as in die verlengstuk van Kant, maar in kritiese afgrensing van Hegel. My redekritiek staan hier dus steeds in die verlengstuk van die Kantiaanse erfenis, maar dan binne Nietzsche se radikale en krities-ongekompromiteerde kontinuering van die logiese konsekwensies daarvan.

'n Hipotetiese skakeling tussen postmoderne redekritiek en wat na Nietzsche as “identiteitskritiek” aangedui kan word, is vir die subjekdesentraliserende toonaard van 'n postmoderne redekritiek, soos hier aangebied, noodsaaklik. Die moderne filosofie, veral na die seëvierende epog van die rasionalisme, werk naamlik konsekwent met die beginsel van *identiteit*. 'n Saak het volgens die moderne filosofie “identiteit” juis wanneer die saak rasioneel geïdentifiseer kan word, wat verklaar waarom noodwendige, dinkbare, toetsbare, sêbare, argumentatiewe en “onbetwisbare” sake in moderniteit konsekwent voorrang geniet het. Die moderne filosofie se identiteitsmatige werksaard



is daarop uit om onbekende dinge saam te bring met gevestigde oortuigings en poog voortdurend om iets universeels of algemeen tussen bekende en onbekende dinge te vind wat dit logies kan bind aan die bekende. Daarom kom ons soveel “programme”, “strukture”, “skemas”, “formules”, “dogmas”, “wette” en “beginsels” in die moderne filosofie teë. Dit is 'n grondliggende kenmerk van al die vername moderne filosowe: Descartes, Spinoza, Locke, Kant, Schopenhauer, Hegel, Feuerbach, Marx en Kierkegaard; sisteem op sisteem, skema op skema, dogma op dogma. Hierdie moderne sisteme skakel die onbekende en bekende in terme van die bekende; die gelyksoortige en ongelyksoortige in terme van die gelyksoortige, ten einde sisteme - veral kensisteme - te bou. Dit stel identiese en nie-identiese dinge identifiserend aan mekaar gelyk, met die gevolg dat die nie-identiese verdring word en verlore gaan. Wanneer ek dus praat van “identiteitskrities”, dan bedoel ek 'n kritiek van die neiging van die moderne om elke aspek van die werklikheid te identifiseer, te dissipleneer, te formaliseer en te struktureer. Identiteitsdenke is dus rede-onderwerpde denke. In hierdie sin is die teëwerping daarop - identiteitskritiek - 'n verskyningsvorm van redekritiek. Die modernkritiese filosofie van Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) is in hierdie verband die inleier.

Dit was juis Habermas (1987a:10ev) wat die aandag in die moderniteitsdebat ondubbelsinnig daarop gevestig het: Nietzsche<sup>1</sup> is die kernfiguur in die moderniteitsdebat<sup>2</sup>. Dit was veral Nietzsche se klem op die retoriese en die estetiese aspekte van taal, sowel as sy redekritiese betreding van nie-identiese werklikhede wat 'n baanbrekende rol in die radikale kontemporêre kritiek van die rede sou speel. Nietzsche was volgens Habermas die mees prominente figuur in die eliminerings van modernistiese, selfgenoegsame dualismes en Verligtingsopposisies, veral met betrekking tot die instrument-rationele plasing van die redelike teenoor die onredelike. Nietzsche het by uitnemendheid daarin geslaag om filosofiese verbande te lê tussen retoriek en poësie, tussen logos en mythos, tussen kuns en

1

Dit is waar dat die Nietzsche-literatuur bykans onoorsigtelik geword het. Enige verantwoordingsstaak ten opsigte van hierdie literatuur is problematies. Daarom is dit 'n vraag of dit hoegenaamd (nog) dien om Nietzsche in 'n werk soos hierdie eers in gesprek te bring met die talle gevestigde interpretasies in die Nietzsche-literatuur (soos dié van Jaspers, Heidegger, Fink, Deleuze, Müller-Lauter, Derrida, Kofman, Magnus en so meer) voordat verder gewerk word. Ek ag dit egter nie nodig om die resepsie hier breedvoerig te verantwoord nie.

2

Met Habermas as sodanige “geheime informant” (Beukes 1995:13), het ek hierdie indruk vroeër verder uitgewerk om Nietzsche as 'n vername filosofiese oorsprong van postmoderniteit aan te dui (Beukes 1995:19-24;101-171). Die volgende gedeelte verteenwoordig 'n argumentatiewe toepassing van daardie analise.



filosofie/kultuur, tussen logika en retoriek, tussen letterlike en figuurlike geladenheid, tussen konsep en metafoor, tussen die argumentatiewe en die narratiewe. Die opvatting dat die moderniteitsdebat deur 'n radikaliserings van die Sokratiese *gnōthē seauton* ("ken jouself") gekenmerk word en daarom vanuit die redekritiese gesteldheid daarvan radikaal introspektief besig is, word via die betekenisvolle inspelings van Nietzsche 'n introspeksie wat ongekomplimiteerde kritiese kenmerke vertoon teenoor 'n rede wat in sigself opgeneem geraak het.

Dit is egter belangrik om omvangryker aan te toon waarom Nietzsche se filosofie waarskynlik die eerste filosofie is wat gereken kan word as 'n postmodern-redekritiese filosofie en waarom sy anti-sisteemfilosofie hom op grond daarvan as waarskynlik die vernaamste oorsprong van die postmoderne redekritiek kenmerk. Uit Nietzsche se filosofie blyk dit duidelik dat hy hom sterk teen die moderne identiteitsdenke se sisteemafhanklikheid rig. Sowel stilisties as analities sien Nietzsche se filosofie anders as die van sy voorgangers daaruit. Dit is 'n filosofie wat wil rekening hou met die nie-identiese deur ernstige verset teen die moderne Geheel as 'n uitsluitende sisteemgeheel. Die redekritiese bewussyn by Nietzsche val hoofsaaklik in twee dele uiteen: in die eerste plek, in die aversie aan identiteits- en sisteemdenke en in die tweede plek, in die vermoede dat hierdie aversie aan en kritiek van die sisteem gekomplementeer kan word deur die kritiese potensiaal van kuns te herken.

Nietzsche se werk word deurgaans gekenmerk deur 'n kritiek van die identifiserende sisteemdenke, veral in terme van die feit dat dit "fiktief" en "fetisjisties" sou wees (Nietzsche 1874:879-880): "Elke woord word oombliklik 'n begrip vanweë die feit dat dit nie bloot die absolute, individuele en oorspronklike ervaring bedien nie...maar die woord moet ook vir ontelbaar meer soortgelyke begrippe instaan...elke begrip ontstaan deur die gelykstelling van sake wat nie gelyk of dieselfde is nie". Ons praat dus volgens Nietzsche oor sake deur die verskille tussen sake te elimineer, met die gevolg dat die unieke aan daardie sake weggesny word. Begrippe pleeg bedrog deur identiteite en begrippe aan mekaar gelyk te stel. Ons tref by Nietzsche 'n skerp insig in die beskadigende gevolge (vgl Deleuze 1984:141ev) van die skeiding tussen subjek en objek, deur middel van die fortifisering van identiteitsdenke, aan. Nietzsche se aversie aan die moderne kultuur se aandrag op sisteme van waarheid het uitgemond in byvoorbeeld sy tweegevegte met die moderne metafisika en godsdiens. Die moderne God staan vir Nietzsche sentraal in die moderne wêreld van sisteemwaarhede, in die sin

dat *interpretasies* van God geag word God *self* te wees. Die negentiende eeuse Godsvoorstelling dui volgens Nietzsche sodoende eerder op ‘n metafisiese, selfgenoegsame sisteem as wat dit op God self dui. Die metafisika en (negentiende-eeuse Christelike) godsdiens was vir Nietzsche juis simptome van die verval wat vanweë sisteemmakery kan intree en wat volgens hom inherent in die moderne kultuur opgesluit is.

Daar was wel fases in Nietzsche se loopbaan dat hy bereid sou wees om resultate vanuit die natuurwetenskappe aan te lê in sy kritiek van die moderne kultuur, ten einde die momente wat deur hierdie kultuur agtergelaat is, te herwin (vgl Kerkhoff 1974:171ev). Nietzsche is naamlik aangetrek deur die moderne wetenskap se ondermyning van die tradisionele aanspraak op die kennis van die geheel. Nietzsche se dilemma was egter dat hy bewus daarvan was dat enige sisteemkennis dié dinge wat buite die sisteem staan, agterlaat en selfs verdring. Die dilemma word verhoog daarin dat Nietzsche na Kant oortuig daarvan geraak het dat absolute en onvoorwaardelike kennis “kennis sonder kennis” (dit is, 'n “sisteem”) sou moes wees, terwyl die moderne filosofie sonder 'n sisteembenadering nie moontlik is nie. Die dilemma word nóg vergroot deurdat Nietzsche toenemend tot die oortuiging gekom het dat die natuurwetenskap self niks anders as 'n voortsetting van metafisiese denke is nie, in soverre moderne (of Newtoniaanse) wetenskap ten einde laaste tog die oortuiging van 'n finale en uniek-ware beeld van die werklikheid probeer handhaaf. Nietzsche is dus skerp bewus daarvan dat ook die natuurwetenskappe die werklikheid nie bloot beskryf nie, maar die werklikheid *presenteer*. Hierdie presentering van die werklikheid dui op ‘n sterk interpretatiewe moment, selfs in dissiplines wat pretendeer om bloot “deskriptief”, of meer nog, “objektief”, te werk te gaan. Boonop word hierdie presentering volgens Nietzsche verkeerdelik as afdoende en finaal beskou. Daarom bied die natuurwetenskappe volgens Nietzsche uiteindelik geen uitkoms in die vraag na kennis sonder sisteemdenke nie.

Nietzsche se oplossing vir hierdie dilemma tussen sisteemkennis en kennis wat moontlik is sonder die sisteem, is geleë in sy standpunt dat die kreatiewe of kunstig-transformerende energie waarmee 'n standpunt gehuldig word, die “waarheid” van die standpunt bepaal (Nietzsche 1874:881). Die kreatiewe (of kunstige), transformerende perspektief is “waarheidskonstituerend”. Dié perspektief is ook dikwels instinktief, a-rasioneel. Sodoende kan perspektiewe wat buite die sisteem lê, ook

“waar” wees. 'n Groot deel van Nietzsche se eie poging om te ontkom aan nihilisme, die wanhoop wat volg op die volledige verdagting van en verlies aan die transendentale betekenis van die bestaan, is juis gesetel in die (Kantiaanse) aanname dat alle kognitiwiteit perspektiverend van aard is. In sy poging om te ontkom aan die bloudruk van die sisteem, span Nietzsche hierdie kreatiwiteit in. Nietzsche vermoed in sy vroeë bewuswording van die leemtes van die sisteemdenke dus dat kuns die kritiese vermoë het om maatskappykritiek te komplementeer. Sy filosofie sou moontlik saamgevat kon word juis daarin dat hy onder 'n kunstenaarsoptiek die leemtes van die inperkende, moderne sisteemdenke aanspreek.

Nietzsche se vermoede van die kritiese potensiaal van kuns is reeds in 'n vroeë werk soos *Die Fröhliche Wissenschaft* af te lees, veral met betrekking tot die poëtiese “Schmerz”-aanmerkings (Nietzsche 1882:25-39) wat tot volle ontplooiing in *Also sprach Zarathustra* (1883) en in sy uitgebreide oeuvre daarna kom. In sy werk wat *Die Fröhliche Wissenschaft* voorafgaan, is daar egter reeds aanduidings dat Nietzsche hierdie vermoede gehad het oor wat die kritiese verhouding tussen kultuur en kuns behels, in onder andere sy 1874-artikel, "Oor waarheid en leuen in buite-morele verband", asook in *Die Geburt der Tragödie* (1872). *Die Geburt der Tragödie* se redekritiese kredietwaardigheid, as Nietzsche se eerste belangrike werk, is juis gesetel in die wyse waarop dit hierdie vroeë vermoede van Nietzsche beskryf. Die sentrale grondmotief in die werk is die kritiese analise van die Griekse kulturele prestasies in die algemeen en die Griekse tragedies as kunswerke in die besonder. Die oorhoofse gedagte in die boek is dat kultuur nie verstaan kan word sonder die inagnome van die kunstige, dionisiese, destruktiewe krag wat dit wek nie. Hierdie vermoede eksponeer Nietzsche stelselmatig oor byna twee dekades heen, tot in sy *Götzen-Dämmerung* (1889a) waar die kultuurwisseling tussen die Grieke en die Duitsers uiteindelik implisiet op kunssinnige wyse aan die hand van die apolliniese-dionisiese schisme teen mekaar uitgespeel word. Die apolliniese behels die gesistematiseerde, die geordende, die gelokaliseerde, die gefikseerde en die gedissiplineerde werklikheid. Die dionisiese behels die teenhanger daarvan in die verset teen sistematisering, teen ordening, teen fiksering en teen dissiplinerings. In Nietzsche se latere werk is dit duidelik dat hy voorrang verleen aan die dionisiese element van 'n dinamiese appèl op die kreatiewe transformering en die kreatiewe wording van dinge - wat eie aan die dioniserende werklikheid is - en dat hy hom gevolglik rig teen die sisteemstarheid van apolliniese gedagtegeenge.

Nietzsche se kunsbegrip skakel met hierdie dionisiese benadering tot die werklikheid. Kuns moet die werklikheid na Nietzsche se benadering transformeer waar instrumentele redelikheid gefaal het om dit te doen. Juis omdat die praktiese rede in die moderne tyd met fatale en regressiewe gevolge instrumentele redelikheid geword het, vermoed Nietzsche dat kunstigheid nou moet instaan waar redelikheid gefaal het om enige wording en progressie te bewerk<sup>3</sup>. In *Götzen-Dämmerung* kry die vermoede dat daar tussen kuns en filosofie/kultuur noue oorsaaklike verbande bestaan, sterker beslag. In hierdie werk blyk dit dat Nietzsche ook verder gaan en die moderne sisteemdenke krities mét die kreatiewe en transformerende potensiaal begin aanspreek. Die tipies Nietzscheaanse betekenis van kuns en kunstigheid vir postmoderniteit kan, met verwysing na hierdie werk, daarin gevind word dat Nietzsche die kuns binne die moderne filosofiese diskoers betrek het en kuns nie langer as esoteriese geleentheidsbelangstelling gehanteer het nie. Nietzsche het dus sterk vermoed dat kuns en estetika funksioneel kan meewerk tot redekritiek<sup>4</sup>. Hierdie vermoede van Nietzsche werk bepalend in op sy beskrywing van verskynsels soos kultuur. Nietzsche bevestig byvoorbeeld die sosiale lewe solank as wat 'n kunstige en transformerende inhoud daaraan verleen kan word (kyk Nietzsche 1889a:53 "Sprüche und Pfeile"; 1889a:105 "Streifzüge eines Unzeitgemässen"; 1889a:148 "Was ich den Alten verdanken"). Kultuur is volgens Nietzsche (1887:341) eerder 'n kunstige as morele aangeleentheid ("Die egoïsme van die kunstenaar gee aanleiding tot [selfs] die staat"). Kuns is vir Nietzsche ontogeneties, dit roep die syn in aanskyn, dit begin alle dinge: "Dit is alleen as estetiese verskynsel dat die bestaan en die wêreld vir ewig regverdig word" (Nietzsche 1872:11-13; 145-150). Beide die maatskaplike en die natuurlike wêreld is kunswerke wat gedurig herskep word.

---

3

Hierdie is natuurlik 'n bekende motief vanuit die negentiende-eeuse Romantiek. Nietzsche haal hierdie motief egter uit die selfverwysende Romantiese bedding daarvan en verreken hierdie motief vir die eerste maal deurtastend in die filosofie. Magnus, Stewart en Mileur (1993), om maar een resente werk in hierdie verband te noem, het hierdie Nietzscheaanse interesse in kritiese motiewe vanuit onder andere die Romantiek deeglik geanaliseer en in die eietydse filosofiegesprek verreken.

4

Ek is van mening, sonder om nou uitgebreid daaroor te handel, dat Nietzsche se werk self hoogstens kunswerk is en (nog) nie kunsfilosofie nie. Sy werk is esteties maar nog nie 'n estetika nie. *Götzen-Dämmerung* is die naaste wat Nietzsche aan die kunsfilosofiese aanspreke van die sisteemdenke kom. In *Zarathustra* het Nietzsche se vermoede rondom kuns se kritiese potensiaal formeel beslag kry en dit is in *Götzen-Dämmerung* verder ontwikkel. Maar by Nietzsche bly dit kuns en dit word nie verder ontwikkel in 'n estetika as sodanig nie.

Die implikasie hiervan, dat Nietzsche in kuns die moontlikheid raaksien om redekritiek te komplementeer, is dat die moderne diskoers se aanspraak op vooruitgang deur redelikheid alleen in aanvegbare lig gestel word. Die winspunt van talle filosofieë na Nietzsche is juis dat dit die vermoede van Nietzsche rondom die kritiese potensiaal van kuns (en dat hy inderdaad kuns en kultuur oorsaaklik aan mekaar verbind) verder sou uitwerk. Hiervan is Adorno se negatiewe estetika 'n goeie voorbeeld: daar waar redekritiek geperverteer word omdat dit deel uitmaak van die redelike sisteem wat juis die punt van kritiek is, kan 'n volkome alternatief soos die estetika begin om as plekhouer vir sodanig geperverteerde redekritiek in te tree.

Nietzsche was in sy kunstige omskrywing van die moderne sisteemdenke en in sy verzet teen sisteemgebondenheid wat sy vermoede van die kritiese potensiaal van kuns dring, daarom ook die eerste filosoof wat formeel met die Ander - die nie-gesistematiseerde, die nie-konseptuele, die nie-rationele - bemoeienis gemaak het. Waar die rede binne die staties-kategorieë, gesistematiseerde-epistemologiese horisonne van Kant niks anders as 'n doel op sigself word nie, word wetenskap in die Verligting parallel as bloot instrument en nie bewussyn nie, voorgehou. Die wetenskap se verrekening en verantwoording van sigself in formules en metodes, noodsaak die dominerende van die feitelike, waar wetenskaplike draagwydte deur brutale effektiwiteit bepaal word. Die filosofiese "waarom?" is met ander woorde in die moderne tyd deur die handelingstegnologiese "hoe?" vervang. Nietzsche skat die kritiese teorie gewis daarin vooruit dat hy die rede as instrument tipeer, dit as 'n wesensaspek van moderniteit aanvoel en dit uiteindelik as sodanig kritiseer. Net soos wat Foucault en Adorno later met baie meer nadruk sou betoog, besef Nietzsche dat die Verligting 'n vorm van eie teenoorgesteldes aangeneem het, dat dit veral nie opklaar of verlig nie.

Die enigste wetmatigheid wat uit die Verligting kon kom en wat Nietzsche nie afwysend nie maar positief evalueer, is die wil tot mag. Hierdie oortuiging stel Nietzsche in staat om die pleegkind van moderniteit, die instrumentele rede, verdag te maak sodat die wil tot mag as kreatiewe en transformerende aangeleentheid die enigste hoop op verandering aan 'n skadelike status quo oorbly. Nietzsche het op grond daarvan die gevolge van 'n verwerde praktiese redelikheid deeglik uitgewerk. Hierdie vervalde redelikheid is enersyds 'n ontmitologiserende polemieë met (by)gelowigheid en andersyds steeds die voedingsbron van onderdrukkende maatskaplike verhoudinge. Nietzsche, in sy



siklies-kritiese beskouing van die maatskaplik-tendensieuse verering en opvolgende verjaging van die gode (kyk Nietzsche 1889a:53ev), radikaliseer en heriniseer 'n ou ontmitologiseringsproses wat ons reeds by die ou Grieke aantref. Ten spyte van alle pogings tot ontmitologisering, is daar volgens Nietzsche een verskynsel wat in hierdie kritiese proses nie geraak word nie, naamlik “mag”. Die praktiese rede, wat in morele bankrotenskap daarvan alle argumente téén onderdrukking laat verbygaan, het uiteindelik net mag as beginsel oor. Mag is al wat die vervalle redelikheid in staande hou. Die maatskappystruktuur wat in hierdie proses nog as objektief-geldend deurgaan, word in hierdie vervalle situasie bloot die struktuur van mag. Die magstruktuur of magsorde is dus nie meer legitiem as enige ander orde nie, maar bloot stérker. Die magsorde tree in eibelang en indien nodig gewelddadig op, sonder om dit te regverdig. Maar dit het terreur tot gevolg. Só voorsien Nietzsche die Stalinistiese staatsosialisme en waarskynlik ook Auschwitz. Nietzsche verbeeld egter ook die gevolge van 'n moreel-verduisterde rede, naamlik dat die “moderne heiligheid” van uitbanning en ekskluserende kerklike bourgeoismsaamheid geen bestaansreg oor het nie. Hierop sou breed uitgebrei kon word. Ons sou egter kon volstaan met 'n kort bespreking van Nietzsche se kritiese fokus op die wyse waarop praktiese redelikheid in die Christelike kerk verword het, met verwysing na seksualiteit en die posisie van die vrou.

Nietzsche vertolk die Christelike beskawing, vanweë die kerk se flirtasie met verduisterde redelikheid, as op 'n einde gekom, soos wat hy met sy berugte aanmerking van die sterwensoomblikke van die negentiende-eeuse God beklemtoon het. Die redediskrepans binne die Christelike samelewing voltrek dié einde. Die Christendom betoog naasteliefde, vergewing en allerlei moraaltegnieke, maar is inderdaad besig met selfhandhawing deur 'n verduisterde redelikheid daarvoor in te span. Die Christelike bourgeoismoraal en daarmee saam 'n verworde praktiese rede dra die kiem van selfvernietiging in sigself om. Hierdie inherente potensiaal tot selfvernietiging blyk by voorbaat uit die onderdrukking van die menslike natuur (die sondige vlees) met verwysing na die selibaat (ook “Protestantse selibaatskap”, in die sin dat die liggaam konsekwent as dekadent geag word), waardeur enige moontlikheid om in 'n wérklike mondige verhouding tot die natuur te staan, geblokkeer word. Die Christendom, veral die Protestantse arbeidsetiek, het in plaas van 'n bewustelike versoening met die natuur, die onderdrukking en manipulering daarvan opgeëis. Wie volgens Nietzsche ook al die moed aan die dag lê om die (eie) natuur te gehoorsaam en die natuurvreemde onderdrukking daarvan



te ignoreer, word as sondig (dit is buite die verlossing) beskou en moet gestraf word. Juis deur die onmoontlikheid om aan hierdie teennatuurlike eise te voldoen, word die selfbeheersing voortdurend gekonfronteer met die tevergeefsheid van inspanning. Die spanning wat dit wek, word nie teen die eintlike probleem naamlik die moraal sêlf gerig nie, maar, sou ironiserend gesê kon word, teen diegene wat die verleiding in die sonde in bewerkstellig. Hierdie weerloosheid (“in sonde ontvang en gebore”), is volgens Nietzsche genoeg rede vir onderdrukking as 'n weersinsmatige onderdrukking. Die heilige woede bars los op die Ander, op alles wat spanning en weerloosheid veroorsaak, met die hoop om hierdie oorsake van verval (wat dit juis nie is nie) uit te roei en die verval self uit te roei. In hierdie woede bars 'n haat los wat enige saak wat buite hierdie onetiese etiek staan, wil vernietig. Soos Sade voor Nietzsche al uitgewys het, die liggaam en die funksies daarvan word so die objek van veragting.

'n Mens kan verder die ambivalente posisie van die vrou binne Christelike konteks as sprekend van redelikeheidsverval aandui, veral met betrekking tot die katolieke verheffing van die madonna tot kultus, wat 'n teenpool beleef het in die uitgebreide Middeleeuse vervolging van die sowel uitsonderlik mooi as uitsonderlik lelike vrou as “heks”, sowel as in die Victoriaanse afsku aan vroulike liggaamlikheid as sodanig. Agter die kerk se bewondering en verering vir die vrou gaan 'n dwangmatige haat skuil. Nietzsche verwoord bloot hierdie perversiteit en haat. Die romantiese verhewenheid aan monogamie is vir Nietzsche, in terme van die verduistering van redelikheid, 'n mite. Volgens Nietzsche is die sogenaamde natuurlike en mooi verhouding van man teenoor vrou, in die moderne tyd meer as ooit tevore, bloot 'n magsverhouding, sterk teenoor swak. Die vrou is bloot die objek van magsuitoefening en natuurlike begeerte, wat nie noodwendig te make het met liefde of respek nie. Wanneer die drif uitgewoed is, kom die onafwendbare veragting aan die orde en word die verhouding weer teruggeskuif tot wat dit eintlik is: mag. Die natuurlike kwaliteit van die geslagtelike verhouding is vir Nietzsche die uitdrukking van die verhouding van natuurbeheersing tot objektivering. Die vrou word instrumenteel-redelik die onpersoonlike objek van beheersing, die verteenwoordiger van die verobjektiveerde natuur, hoogstens fasade van enige bowe-natuurlikheid. Die veragting agter hierdie skynheiligheid word deur Nietzsche blootgelê en daarmee saam die valsheid van die aanspraak dat liefde in instrument-rationele sin 'n waarde kan verteenwoordig.

Liefde impliseer hiervolgens eerder 'n vernietigingsdrang. Hierdie vernietigingsdrang met betrekking tot (vroulike) individualiteit is onbegrens en totalitêr.

Nietzsche neem dit selfs verder. Hy beskryf die instrumentele rede as ook dié gangbare redelikeheidsvorm in ook die Christendom (vgl Nietzsche 1889c:183ev). Daarom manifesteer dit in terme van magshandelinge in die kerk en teologie so grotesk, so dikwels sonder proporsies, so dikwels smaakloos, so lewensveragterend. Nietzsche vestig ons aandag hiermee op die kultiese aard van mag/onmag in die moderne samelewing en die algemene veragting wat heers vir enige vorm van ware medemenslikheid, waar die innerlike en uiterlike natuur onderwerp word ten koste van menslikheid.

Om saam te vat: in redekritiese sin tref ons by Nietzsche twee belangrike, selfs baanbrekende momente aan, naamlik die vroeë estetisering van redekritiek en 'n sensitivering vir die onderwerping en verdringing van dit wat Anders is. Die Christendom verteenwoordig volgens Nietzsche 'n instrument-rationele verskynsel wat van beide redekritiek en Andersheid afgegrensd wil staan. Hieruit stem Nietzsche die teologie tot 'n selfkritiese bedagtheid met betrekking tot dogmatiese sisteme wat gebou word onder die indruk en met die aanspraak dat dit die waarheid adekwaat verteenwoordig of kan verteenwoordig. Nietzsche wys die teologie op die bedenklikheid van konsepte, as slegs voorlopig en in ieder geval onvoltooid. Nietzsche stem die teologie ook tot 'n groter sensitiwiteit vir mag, ook vir kerklike mag en die daarmeegepaardgaande verdringingshandelinge as 'n verskyningsvorm van diskoersmag. Nietzsche bring by die teologie ook die moontlikheid van die verdere verbreding, selfs transgressie van redelikheid tuis, by verre meer as wat ons dit by Kant aantref en dan veral in buite-morele sin.

### **3.2 Na Adorno: Identiteitskritiek en negatiewe dialektiek**

Theodor W Adorno (1905-1969) se filosofie behels onder andere 'n skerp refleksie oor die stand van die gemarginaliseerde, die verdronge, dit wat hy in sy kritiek van die moderne identiteitsfilosofie die "nie-identiese" genoem het. Adorno het hierin beide die identiteitskritiese- en estetiese momente by Nietzsche aansienlik uitgebrei. Adorno se kritiek van die identiteitsdenke en sy reddende tegemoetkoming van *Nichtidentität* is daarom in redekritiese sin besonder betekenisvol. Dit is veral

só postmodern betekenisvol in die sin dat dit 'n houvas probeer kry op die vervreemdings- en verdinglikingsgevolge van die kontemporêre tegnologiese beskawing. Die slagoffers van die akute vervreemding wat hieruit volg, is wat Adorno *Nichtidentität* noem<sup>5</sup>. Adorno, soos Kant, het dit nie in die eerste plek oor die kritiese gesprek met filosofie en die filosofiese tradisie nie. Hy het dit juis oor werklikhede wat nooit as “filosofies” gereken is nie. Byvoorbeeld: waar Marxisme oor “utopie” definitiewe en vasstaande gedagtes gekoester het (in reddende historiese progressie, of, dialektiese materialisme), was Adorno versigtig om oor “utopie” - daar waar die nie-identiese “tot reg” kom - kláár te probeer praat<sup>6</sup>. In Adorno, as 'n (Joodse) filosoof, het 'n mens juis daarom met 'n kulturele skeptikus te doen wat, as gevolg van dit wat hy self aan Duitse Fascisme ervaar het, sterk regressief<sup>7</sup> funksioneer. Sy skepsis vind byvoorbeeld neerslag in anti-kapitalisme en 'n radikale, dikwels

5

Ek het in 1995 in filosofie gepromoveer met 'n proefskrif wat handel het oor tematiese verbande tussen Nietzsche en Adorno (kyk Beukes 1995). Aspekte van daardie studie kom weer hier met spesifieke verwysing na die bespreking van Nietzsche en Adorno se redekritiek aan die orde. Dit is egter nie sonder meer 'n kopiëring van ouer gedagtes nie. Dit is eerder 'n bondige opsomming van die omvangryke analyses en besprekings wat daar gedien het en wat hier geresumeerd aan die orde gebring word, ter wille van reliëfgewing aan hierdie argument. Dit sou eenvoudig nie moontlik wees om vanaf Kant te vorder indien ek nie selfs heel bondig die grondtrekke van Nietzsche en Adorno se redekritiese perspektiewe sou behandel nie. Die opvolgende gedeeltes oor Derrida en Foucault sluit aan by en brei uit op 'n vroeëre belangstelling in Derrida en Foucault (kyk Beukes 1997a, 1996b). Ek kontinueer dus hier 'n kritiese interesse wat in my werk reeds gevestig is. Die leser wat egter meer uitgebreid hieroor wil nalees, kan kyk by Beukes (1995:67-76, 101-177) asook Johan Snyman, my promotor in filosofie, se uitstekende Adorno-monografie, getitel *Theodor W Adorno: Kritiek en Utopie*. Johannesburg: Randse Afrikaanse Universiteit (1985).

6

Adorno se kultuurkritiese program van die redding van die nie-identiese verbeeld sy waardering van die moontlikheid dat filosofie self 'n konstruktiewe visie op die menslike toestand aan die einde van moderniteit kan verskaf. Met 'n tipiese kultuurgereserveerdheid gee Adorno by voorbaat uitdrukking aan een van die belangrikste en mees onderskatte karaktertrekke van sy filosofie, naamlik deur hom nie van 'n metodiese, suiwer-Marxistiese en daarom modernistiese sisteemdenke te bedien nie, waarmee hy slaag om die bewussyn van die nie-identiteit nie verder te verdring nie. Hy slaag trouens daarin om die "onartikuleerbare te artikuleer", die "onsêbare te sê" en volgens eie opdrag die opgaaf van filosofie gestand te doen (Adorno 1973a:25ev).

7

Sy ongekompromiteerde skepsis jeens die moderne kultuur en uitwasse van die moderne identiteitsdenke, soos in Fascisme, plaas Adorno op die baan van die postmoderne redekritiek. Die feit dat Adorno van Joodse herkoms was, moet in hierdie verband nie onderskat word nie, alhoewel hy geensins op so 'n sterk wyse met Joodse tradisies geïdentifiseer het soos byvoorbeeld Benjamin of Derrida nie. Gebeure soos Auschwitz het nogtans 'n bepalende indruk op Adorno gemaak. In 'n sekere sin was sy Joodsheid vir hom die konkrete herinnering aan nie-identiteit. Hoewel dit so is dat Adorno se nie-identiteitsfilosofie hom juis daarvan sou weerhou om volledig in die Joodse tradisie op te gaan, het Adorno die ervaring aan antisemitisme in Nazi-Duitsland digby meegemaak en het dit sy beskouing vannie-identiteit wesenlik beïnvloed. Dit vind byvoorbeeld weerklank in sy reeds bekende, steeds ambivalente uitspraak: "Enige poësie na Auschwitz is barbaars" (Adorno 1977a:30). Sy Joodsheid was vir Adorno dus die realiteit, die "tasbaarheid" van nie-identiteit.

uitsiglose kritiek van 'n massa- en verbruikerskultuur wat gepaard gaan met sisteemdwang. Adorno staan daarom skepties teenoor die gedagte van vooruitgang en die tegnologie se aanspraak op die verryking van die werklikheid. Hierdie gereserveerdheid ten opsigte van die moderne kultuur word deur 'n diepe pessimisme gedring, met slegs 'n baie skraal en uiteindelik self weer 'n problematiese verwagting van oplossing en utopie.

Soos reeds opgemerk, moderniteit dink op sterkte van identiteite, dit wat die subjek in staat stel om na-denkend te artikuleer. Adorno se kritiek van die identiteitsfilosofie kom daarop neer dat “om te dink, is om te identifiseer en te onderwerp”. Wanneer subjekte menings vorm, word dit gevorm na die bekende, na dit wat “name” het. Die identiteitsdenke is imperialisties: dit wil naamlik alles wat anderkant die grense van identifiserende kategorieë lê, binnehaal in die grense van die begrip en dit onder die heerskappy van die identiteit bring. Dit kan dit wat anders as die identiteitsbegrip is, in die andersheid daarvan nie duld nie. Die identiteitsdenke staan andersheid dus teen en maak of dit nie bestaan nie óf beveg die Ander onverbiddelik, of om weer Adorno se konsekwente en toepaslike begrip te gebruik, “instrumenteel”. Die nie-identiteit dui die versaakte werklikheid aan, 'n werklikheid wat nie mag bestaan nie omdat die identiteitswerklikheid proklameer dat dit nie bestaan nie. Die identiteitsdenke se sogenaamde logika bring hiermee daardie basiese kenmerk van die moderne filosofie tot uitdrukking, naamlik die manier om dinge saam te dink, saam te bring en reducerend tot 'n eenheid te dwing. Redelikheid behels volgens die identiteitsdenke om die universele of algemene aan dinge te vind wat hulle “logies” bind: 'n wet, 'n essensie, 'n formule of beginsel wat bepaalde partikulieres as óf binne óf buite 'n bepaalde kategorie bring, iets wat hierdie partikulieres dus in terme van die een of ander (meetbare, substansiële) oorweging bymekaar dwing. Dit het nou reeds duidelik geblyk dat hierdie begripsmatige benadering ook die ervaring volgens eie agenda orden en in die proses totaliserende sisteme konstrueer waarvolgens die bepaalde kategorieë self weer gekategoriseer word tot 'n enkele beginsel, wat die Geheel (“Das Ganze”) genoem kan word. Hierdie werking van die identiteitsdenke onderdruk dan die verskille wat partikulieres wel met mekaar binne die Geheel hou. 'n Kritiek van die identiteitsdenke daarenteen, artikuleer die onartikuleerbare, die gemarginaliseerde en verdronge toestande, wat toestande is wat self nie meer kan praat, dink of artikuleer nie. Dit is nie on-identies nie, maar nie-identies. Die moderne identiteitsdenke het nie,

vanweë die instrumentele rede wat doelmatig gedring word deur identiteitsdenke, met die nie-identiteitswerklikheid rekening gehou nie.

Ons verneem soms heeltemal ongenueanseerd dat postmoderniteit op die “ontslag van waarheid” aankom (vgl bv *Die Hervormer* 15 Junie 1993:4, 15 September 1993:4). Dit is nie noodwendig die geval nie. My weergawe van postmoderniteit het dit krities oor 'n sekere *soort* waarheid of waarheidsaanspraak, naamlik die instrumentele waarheid van die moderne Idealisme en wil daardie totalitêre soort waarheidsaansprake verdaag. Vir spesifiek Adorno gaan dit dan oor die aanvegting van 'n oorgeërfde waarheidsbeskouing en redelikheidsperspektief, wat 'n mens in die kritiek van moderniteit “totalitêr” kan noem. Waarheid word naamlik idealisties slegs as sodanig beskou, solank as wat dit aan die vooropgestelde kriteria vir waarheid voldoen. Dit moet byvoorbeeld onveranderlik wees (gefikseerd en staties), dit moet op 'n plek wees (binne die sisteem) en dit moet binne die sisteem verder verdeel en gekategoriseer kan word in byvoorbeeld fisiese teenóór metafisiese waarheid ('n fundamentele rede waarom Kant, ten spyte van sy begrensing van die rede, steeds as 'n moderne denker geag behoort te word). 'n Verdere voorwaarde vir hierdie waarheid was dat dit 'n naam of identiteit moes hê, religieus byvoorbeeld “God”. Adorno se erfenis van waarheid is dat waarheid volledig gelyk aan identiteit is en slégs deur die identifiserende, uitsluitende aard van instrumentele rasionaliteit omvat kon word. Hy trek te velde teen hierdie moderne en idealistiese erfenis.

Adorno wil waarheid voorts nie bloot as epistemologies sien nie, maar as iets *sosiaals*. Met ander woorde, vir Adorno is waarheid iets wat in die samelewing blyk en mense daarom tot in hulle diepste wese sosialiseer. Adorno is op grond daarvan in sy samelewingsbeskouing 'n funksionalis. Daarmee word bedoel dat hy van die gedagte uitgaan dat die samelewing deur maar wesenlik agter individue voltrek. Mense is in sekere sin onbewus van die samelewing. Die taak van samelewingskritiek of sosiale filosofie in kritiese gedaante is om hierdie samehang tussen individu en samelewing, wat verborge is en verdring/onbewus gehou word deur die totale funksionaliteit en profytlikheid van die heersende struktuur, bloot te lê (kyk Adorno 1972:9-10). Kritiese teorie het die taak om die mensheid van hierdie uiteindelijke vervreemding (van mekaar en dus van Ander) bewus te maak (vgl Bernstein 1989:401ev). Dit geld vir die hele kritiese tradisie, vanaf Benjamin tot by Habermas (vgl Held 1980:13ev).



Die kritiek van identiteitsdenke - wat hieruit voortkom - is Adorno se redeskritiek. Hierdie vorm van sisteemkritiek is in 'n laat Adorno-teks, naamlik *Negative Dialektik* (1973a) die bepalende gedagtegang. By Adorno, spesifiek in *Negative Dialektik*, sou 'n mens drie denkmodi kon onderskei. Die eerste modus is identiteitsdenke wat as “pragmaties” bestempel kan word en wat uitloop op die (misplaasde) verhouding tussen die universele (bo) en die partikuliere. Om 'n ou voorbeeld van Nietzsche te gebruik: die begrip “blaar” pretendeer om universeel- verteenwoordigend van alle blare te wees, al verskil verskillende soorte blare en ook blare van dieselfde soort. Identiteitsdenke is pragmaties in die sin dat dit vir ons dit maklik wil maak om oor blare te praat, al is dit dan ook ten koste van die uniekheid van elke blaar. Dit geld ook vir blare van dieselfde soort, wat dieselfde lyk, maar nie dieselfde is nie. Deur van “blaar” te praat word die partikulariteit van elke, afsonderlike blaar oor die hoof gesien. Adorno spreek hierdie verdronge partikulariteit, juis dit waarna hy as “nie-identiteit verwys”, aan vanuit 'n tweede modus, dit wat hy soms “*rationale Identität*” (bv Adorno 1973a:148ev) noem. Hiervolgens wil Adorno spesifiek die valsheid aan bogenoemde pragmatiese modus blootlê. Blare is nie gelyk aan “blaar” nie. Die begrip “blaar” reflekteer by voorbaat utopies oor die blaar, asof die wesenlike of beste eienskappe van elke blaar in die begrip “blaar” opgeneem is, dus asof die begrip wel die unieke aan elke blaar ondervang, wat vals is (Adorno 1973:148). Die begrip onderwerp juis partikulariteit en uniekheid. Die begrip stel nie die saak soos wat dit is nie. Trouens, dit stel die saak soos wat dit nie is nie.

Negatiewe dialektiek sien hierdie onwaarheid in en wil nie daarin opgeneem word nie. Negatiewe dialektiek, as 'n soort derde denkmodus, sien in dat die begrip die saak nie wêrelik identifiseer nie, omdat partikulariteit ondermyn en onderwerp is. Die oordeel “'n vry man” (Adorno 1973a:153) verwys byvoorbeeld na die begrip vryheid en nie na die saak - die *spesifieke* man - nie. Negatiewe dialektiek bevraagteken dus die verhouding tussen werklike werklikheid en begriplike werklikheid of konseptuele werklikheid. Negatiewe dialektiek wil dit wat agtergelaat is, probeer identifiseer deur die identifiserende handeling te negeer<sup>8</sup>. Adorno self verwoord dit só: "Die verstaan van nie-identiteit

---

8

As kantaantekening sou hierby opgemerk kan word dat 'n mens hierdie aspek van Adorno se kritiek moet verstaan om te begryp waarom Nuwe-Testamentici soos A G van Aarde vanaf die “historiese Jesus” bykans dadelik oorbeweeg en van die “Jesus-saak” begin praat.



is daarin geleë dat dit identifiseer, selfs tot 'n groter mate maar anders as identiteitsdenke. Hierdie verstaan van die nie-identiese wil 'n saak stel soos dit is, terwyl identiteitsdenke wil stel wat daaronder resorteer, waarvan dit 'n afleiding of verteenwoordigend van is, wat dit juis nie is nie" (Adorno 1973a:152). Identiteitsdenke maak ongelykes gelyk en gelykes ongelyk (Adorno 1972:302,347; 1973a:146-151). Negatiewe dialektiek wil hierdie leuenagtigheid van die identiteitsdenke blootlê en dit wat deur die begrip agtergelaat is, reddend tegemoetkom. Hierdie reddende poging van die kritiek van die identiteitsdenke ten opsigte en ter wille vedronge partikulariteit is die opgaaf van negatiewe dialektiek. 'n Belangrike en merkwaardige ooreenkoms bestaan op hierdie punt tussen Adorno se negatiewe dialektiek en *Schleiermacher* se "dialektiek" as 'n kommunikasiehandeling wat strewe na konsensus wat nooit werklik bereik word nie (of, "utopie"; vgl Palmer 1969:94-97), terwyl die *partikulariteit* van die gespreksgenote nie opgehef word nie. Vanuit hierdie relasie tussen "deel" en "deel", asook met die agtergrond van *Schleiermacher* se "voorlopige" hermeneutiese sirkel (Palmer 1969:87ev), het Diltthey die konsep van die "hermeneutiese sirkel" vollediger afgelei. Beide *Schleiermacher* en Diltthey het met "kommunikasie" nie net 'n taalhandeling bedoel nie, maar die ontmoetingsgebeure tussen objekte. Tussen negatiewe dialektiek en die vroegste klanke uit die hermeneutiek bestaan daar dus 'n verband ten opsigte van 'n spanning wat nooit opgehef word nie (of uitgestelde utopie) en 'n eerbiediging van partikulariteit. My aansluiting by *Schleiermacher* en Van Aarde vorentoe kan teen hierdie agtergrond verstaan word.

'n Prominente indruk by die lees en herlees van *Negative Dialektik* is dat Adorno die samelewing nie net oorwegend nie, maar uit en uit negatief waardeer (bv Adorno 1973a:41, 354). Daar is volgens Adorno in die negatiewe maatskappy geen moontlikheid om deur byvoorbeeld politieke handeling enige toestand van bevryding en versoening, wat as die mees algemene doel van die voorgeskiedenis gegeld het, te bereik nie. Die enigste oorblewe moontlikheid om nie volledig opgeneem te word in hierdie verduisterende negatiewiteit nie, is (tipies van die Frankfurtse Skool) om nog met die teorie te bly rekening hou. Die vraag kom egter dadelik by 'n mens op: is dit enigsins moontlik om in die teorie nog 'n vrye terrein vir refleksie, 'n ivoortoring te vind? Want dat teorie tot in die "inwendige samestelling" en "immanente waarheid" daarvan (Adorno 1973a:16) afhang van die maatskaplike totaliteit, staan vir Adorno vas. Selfs die mees radikale kritiek kan nie 'n plek buite die verdringende en onderdrukkende totaliteit inneem nie (kyk ook Adorno 1972:369). Gevolglik wonder 'n mens of

die teorie, ondanks die kritiese gerigtheid daarvan, nie aan alle objekte uiteindelik maar dieselfde onderdrukking toeken as wat die maatskaplike totaliteit in elk geval kenmerk nie? As Adorno se argument opgaan, naamlik dat alles, en daarom ook teorie, bepaal word deur totale onderdrukking, dan kan die teorie tog sekerlik nie anders nie as om sêlf weer die onderdrukking uit te oefen? Hierdie vraag sny by 'n tema aan wat by Adorno sentraal funksioneer. Is dit hoegenaamd moontlik om 'n filosofie te ontwikkel waarin die dinge wat nog nie deur die onderdrukking opgeneem is nie, met ander woorde nog nie geïdentifiseer is nie, só begryp word dat dit nie gelyk te stel is of aaneengeskakeld is met daardie filosofie/identiteit nie?

In die beantwoording van hierdie vrae sou Adorno die totale mensegeskiedenis, soos wat dit opgeneem is in die (Idealisme se) geskiedenis van denke, krities wou aanspreek. "Die geskiedenis van denke is, sover as wat dit naspourbaar is, 'n dialektiek van die Verligting" (Adorno 1973a:124). Hier tree die postmoderne kwaliteit van die Adorniese kritiek van die identiteitsdenke op die voorgrond en dit kan ook breed teruggevind word in Adorno se aanval op die subjeksentrisme en geheelgeoriënteerdheid van die Idealisme. Adorno kritiseer die Idealisme se transendentale bewussyn wat 'n eenheid tussen werklike werklikheid en begriplike werklikheid bewerk het, terwyl Adorno daarvan oortuig is dat daar 'n onherroeplike breuk tussen begriplike werklikheid en werklike werklikheid bestaan. Adorno is wel bewus daarvan dat die oortuiging van hierdie breuk tussen begriplike werklikheid en werklike werklikheid blootgestel is aan die kritiek dat dit sêlf op 'n begripsmatige onderskeid berus. Sy antwoord op sodanige kritiek sou egter wees dat hierdie kritiek juis die illusie aan die Idealisme se eenheidsbeskouing beklemtoon, naamlik dat die moment van die nie-identiese in die denke en ervaring gereduseer kan word tot 'n sisteem van begriplike bepalinge en oortuigings. Adorno sê: "Filosofie het 'n deug gemaak van die probleem dat wanneer dit geldigheid aan die ervaring wil verleen, dit slegs oor 'n begrip van die ervaring beskik en nie oor ervaring self nie en hiervan aflei dat ervaring...self 'n begrip is" (Adorno 1974b:286). Hierdie idealistiese illusie is volgens Adorno gegrond in die funksie van begriplike denke as iets instrumenteels. Die dryfkrag agter die metafisika van die Idealisme is volgens Adorno juis die onderwerping van die nie-identiese in die objek aan die instrumentele denke of die idee. Hierdie idealistiese trek van die moderne filosofie is terselfdertyd die dryfkrag agter die onderwerping van die natuur, wat Adorno as die "enjin" van die dialektiek van die Verligting tipeer, as die wesenskenmerk van die moderne geskiedenis: "...Die

sisteem is die buikskot wat gees geword het en woede die merkteken van een en elke Idealisme" (Adorno 1973a:23ev). Hierdie merkteken van die Idealisme woed uit in die onderwerping van die objek aan die subjek, en van die partikuliere aan die universele.

Wat die postmoderne karakter hiervan dra, is dat Adorno daarvan oortuig is dat hierdie werking van die Idealisme ook die subjek ernstig beskadig. Postmoderniteit het dit nie alleen oor die rehabilitering van die objek nie, maar ook oor die beskadigde subjek. Ook die Self lei onder die onderwerping van die Ander. Die subjek verloor alles wat die eie subjektiwiteit kenmerk, alles wat spontaan en individueel aan sigself is en word, soos die Idealisme waarvan dit die sogenaamde bevoorregte en "verligte" produk is, 'n geslote sisteem van wetmatighede wat voorskryf wat identiteit, ervaringe en so meer behels. Adorno sê by implikasie dat die moderne filosofie die skade wat die Idealisme die subjek berokken, ontken en dat hierdie ontkenning of gebrek aan selfinsig tot die selfondermyning van moderniteit lei of sal lei: "eenheid is verdeling" (Adorno 1973a:178ev).

Die terminologie waarmee Adorno hierdie sentrale en verabstraheerde problematiek aandui, het in sy kritiek op die Idealisme, veral Hegel, 'n beslag. Hegel se filosofie is volgens Adorno gekenmerk deur die pretensie dat dit die wese van die werklikheid as "Geist" kon begryp. Elke rasonele is reël en elke reële rasoneel. Teenoor hierdie rasoneelpretensie van Hegel stel en propageer Adorno die belang van die nie-identiese, met ander woorde, dit wat nie deurgegaan het as "Geist", reële of rasonele nie. Die moderne filosofie het sigself by monde van Hegel versoen met die wêreld, deur dit wat nie in rasonele begrippe pas nie, te verontagsaam en alleen maar dit tot werklikheid of "Geist" te verhef wat wel in daardie begrippe vasgevat word. Die Hegeliaanse geskiedsfilosofie is deur en deur 'n subjekgesentreerde geskiedsfilosofie. Dit is 'n geskiedenis van die subjek en nie (ook) van die nie-subjek nie. Daarom, teenoor die primaat van die subjek in die Idealisme, stel Adorno sy "Vorrang des Objekts" (Adorno 1973a:19;394).

Adorno se strategie behels opvolgend om in en met die filosofie dít wat deur die filosofie se begriplike denke buite rekening gelaat word, tegemoet te kom. Die waarheid van die objek is juis dat dit in verset teen hierdie onderdrukking die voorrang bo die begripsmatige subjek verkry in dít wat deur die begripsmatige onderdruk en verag is (Adorno 1973a:21;144). Dit wat die begrip eintlik pretendeer

om te bied, sou volgens Adorno eers gerealiseer word wanneer dit die kenobjek tot uitdrukking bring soos wat dit *an sich* is, in plaas daarvan om die kenobjek 'n voorbeeld van begriplike algemeenheid te maak. Met ander woorde - in Adorno-taal - “om te praat waaroor nie gepraat kan word nie” (Adorno 1973a:25). Om hierdie taakstelling van oënskynlike teenstrydigheid gestand te doen, wil Adorno 'n ontmitologisering voltrek waarin die pretensie van selfgenoegsaamheid en die skynselfstandigheid van die begrip duidelik sou blyk. Dit is 'n negatiewe taakstelling.

Die negatiewe taak van hierdie filosofie, soos wat dit deur 'n negatiewe dialektiek geformuleer word, wil egter tot die positiewe lei en dit is presies wat die Adorniese begrip “kritiese negasie” (*bestimmte Negation*) beteken. In Adorno se negatiewe dialektiek is daar geen plek vir ondoelmatige negasie, of, soos later by Derrida, vir 'n negasie ván negasie nie. Dit moet iets positiefs oplewer. Daarom neem Adorno Hegel dit kwalik dat hy met sy voortgaande negasie maar net tot die negatiewe teruggekóm het en dat sy kritiek maar net 'n apologie (vir die subjek) geword het. Wanneer Adorno die negasie wel negeer, sou dit net wees omdat die voorafgaande negasie nie negatief genoeg was nie (Adorno 1973a:162). Die negatieweit van Adorno se denke het ook geen geleiers in die een of ander prinsipe nie. Daarom verseg hy om standpunte te fundeer en staan hy hoogs skepties teenoor “verantwoording”. Definisies is totaliserend. Die fundering van 'n standpunt is vir Adorno daarom terselfdertyd die ontkrigting daarvan. Adorno ontwikkel juis daarom intern of *selfrefleksief* 'n radikaliserende kritiek, waar hy steeds met die medium van denke die allesdeurdringende maatskaplike mag kritiseer.

Die geladenheid van Adorno se kritiek op die identiteitsstelsel is dus 'n gevolg van sy identifikasie van die teoretiese stelsel met die totalitêre magsgedronge maatskaplike stelsel. Daarom word die filosofiese stelsel, soos die maatskaplike stelsel, gekritiseer asof dit 'n sistematiese weerspieëling is van die maatskaplike mag, waarin beslis word wie mag voortbestaan en wie vernietig moet word. In die vernietigingsindustrie wat deur verskynsels soos Auschwitz verbeeld word, sien Adorno die kulminasiepunt van 'n denke wat geen respek toon vir dít wat nie opgeneem wil (kan) word in die kategorieë van mag nie. Hierdie vernietigingsindustrie toon vir Adorno die stand van die geskiedenis aan. Dat dit hoegenaamd moontlik was dat Auschwitz kon plaasvind, juis te midde van die Westerse tradisie van “voortgang”, die hoë Self, kuns, filosofie en Verligting bring Adorno retrospektief

tot sy radikale kritiek. Die inhoud van hierdie bedenkbare filosofiese tradisie word deur Adorno in sy kritiek van identiteitsdenke vernietigend blootgestel. Alle kultuur na Auschwitz, maar ook die kritiek daarvan, is vervalle (Adorno 1973a:359).

Die logiese konsekwensie van Adorno se kritiek van die sistematiese identiteitsdenke is dat die subjektiewe denke sistematies van kennis en van die uitdrukking van daardie kennis beroof word. Adorno se kritiek van identiteitsdenke het daarom in oog om die objek/Ander te rehabiliteer, dit wat eens geabstraheer (dit is gekleineer) is, maar wat nou deur negatiewe dialektiek 'n stem verkry. Die probleem met die rede is gevolglik nie (meer) die rede self nie, maar die teenoorgestelde van redelikheid. Dit is 'n domein wat deur die Verligting self in so 'n mate vergroot is dat dit die stortterrein geword het van alles wat uitgesluit wou word. Anders gesê: Adorno vestig die aandag daarop dat die groot probleem van die Verligting nie meer soseer redelikheid is nie, maar onredelikheid. Die aansprake van onredelikheid problematiseer die "suiwerheid" van die Kantiaanse rede. Adorno poog om aan te toon dat *die teoretiese rede van Kant op fatale wyse instrumentele rede geword het en dat moraliteit ná die instrumentele rede konsekwent en onverbiddelik die geneigtheid sal hê om skeef te loop*. Die konsekwensie van die verworping van die teoretiese- *cum* instrumentele rede is gebeure soos Auschwitz. Auschwitz beliggaam en illustreer die doodloopstrate van die praktiese rede in die era van die instrumentele rede. Dit is egter nie vir Adorno 'n geval van redelikheid wat sonder meer (moet) opgaan in immoraliteit en amoraliteit nie, maar 'n redelikheid wat onbewus is van die toenemende morele vervallenheid daarvan en wat die ruimte bied vir verskynsels soos Fascisme om neerslag te vind. Adorno se redekritiek is daarom 'n bron vir die kritiese blootlegging van die foutiewe of verwerde kultuurstrategie van praktiese redelikheid in die tyd van die hoogbloei van die instrumentele rede. Dié morele verval van redelikheid in die Verligting het baie te doen met die (na-Kantiaanse, prakties-redelike) verliggende mens wat hom of haar van sy of haar onmondigheid wil bevry: "Verligting is die mens se uitgang uit selfopgelegde onmondigheid" (Adorno 1973a:120).

Adorno verken in terme hiervan wat dié sogenaamde onmondigheid dan behels. Dit gaan hier oor die teoretiese rede se skynbare mag oor die Kantiaanse praktiese rede. Die teoretiese rede sistematiseer kennis en verduidelik nie wat die inhoud van daardie gesistematiseerde kennis is nie. Die praktiese rede poog om dit wel te doen. Adorno verstaan die praktiese rede op grond hiervan

as uitsluitlik afgestem op natuurbeheersing. Die mees gepaste prakties-teoretiese kennisinhoud is die kennisinhoud wat die ruimste moontlikhede en mees gepaste strategieë bied om die natuurwerklikheid te beheers en uiteindelik die magstrewe inherent aan die dialektiek van die Verligting ten beste te komplementeer. Mondigheid, na Kant, beteken om die natuur geslaagd te beheers. Dit beteken met ander woorde ook die geslaagde selfhandhawing van die subjek. Hierdie selfhandhawing beteken vir Adorno dat die rasonale natuurbeheersing met ekonomiese inhoude gevul en histories as sodanig aangebied word. Dit lei tot die skepping van beheersingskategorieë waarin die subjek se ervaring óf pas óf nie pas nie, dit wat uiteindelik lei tot die verskynsel van die verdringing van die Ander, wat die verhouding tussen subjek en objek selfs voorafgaan en uiteindelik volledig bepaal. Die strewe na natuurbeheersing word selfhandhawend dus maatskaplik voortgestu deur ekonomiese gesigseinders. Die rede se kritiese stem gaan in hierdie selfhandhawing van die ekonomiese subjek verlore. Klaarblyklik, na Adorno se interpretasie, staan die rede onmagtig en weerloos voor die bourgeoisie se drang na (ekonomiese) selfhandhawing.

Hierdie weerloosheid van die rede (waaraan steeds vir formele waarhede vasgeklou word) manifesteer uiteindelik in algemene gedrag in die samelewing, spesifiek die harteloosheid en immoraliteit wat hierdie gedrag kenmerk. Die praktiese rede slaag nie daarin om enigsins 'n vorm van medemenslikheid in die rede te begrond nie. Trouens, die praktiese rede het juis begin om die afwesigheid van medemenslikheid te veronderstel. Die bourgeoisie veroordeel medemenslikheid en 'n sensitiwiteit vir lyding as sentimenteel en nie te strook met die algemene doel van redelikheid, naamlik wins of kapitaalvermeerdering nie. Medemenslikheid ten koste van wins is in die gewrig van die instrumentele rede trouens dikwels ondenkbaar. Deurdat die doel van praktiese redelikheid so arbitrêr en onbegronde ingerig word, word redelikheid in die wydste sin van die woord geassimileer in maatskaplike ondernemingsgees. Die inrig van ekonomiese sisteme en die organisering daarvan is belangriker as dit wat veronderstél was om die eerste inhoud daarvan te wees, naamlik medemenslikheid en billikheid. Die rede word te gekompromiteerd en te ontoereikend om maatskaplike onregverdigheid en die beheersing van die natuur krities aan te spreek. Die rede kan nie langer daarin slaag om 'n betekenisvolle verhouding tussen innerlike en uiterlike natuur, of liewer menslike en nie-menslike natuur, te artikuleer nie. Adorno demonstreer dus hoe die Verligting die regressie daarvan konsekwensie-logies voortbring en hoe mense die logika van die identiteitsdenke



teen hulleself inspan. Adorno se filosofie is in hierdie sin 'n kode vir die ondermyning van die instrumentele rede.

Uit Adorno se analise van die verval van praktiese redelikheid blyk voorts 'n klaarblyklike onwilligheid of onvermoë van moderniteit om eie handeling en ervaringe krities in oënskou te neem. Dit lei regstreeks tot verdingliking van die bewussyn wat neerkom op die fetisherende tendens om mense soos dinge en dinge soos mense, waardevol dus, te bejeën. Vir Adorno (1973b:279) is die instrumentele rede dus van meet af teenwoordig in "die splitsing van lewe in die brokstukke van die gees en die objek". Die instrumentele gees is deel van die lewende wêreld, maar is uiteindelik in staat om sigself net in die kategorieë van 'n dooie natuur en vervallenheid van die praktiese rede uit te druk. As 'n objektiverende beginsel is die instrumentele rede ook onverskillig teenoor sigself en in hierdie onverskilligheid teenoor sigself dien dit sigself as *universum* aan, 'n universele, geslote sisteem van verdigsels, die *universum* van die instrumentele rede. Vir Adorno lê die waarde van Nietzsche se redekritiek daarin dat sy kritiek die waarheid aan die onwaarheid van sowel die praktiese rede as die instrumentele rede uitgewys het. In daardie opsig kontinueer hy Nietzsche se redekritiek tot diep in ons postmoderne tyd.

Dit is duidelik dat die Adorniese kritiek van die identiteitsdenke heelwat met postmoderne redekritiek te make het. In die eerste plek is dit, tipies van die postmoderne opgaaf, kritiek wat wesenlik met die nie-identiese gemoeid is. Die kritiek van die identiteitsdenke wil juis poog om die nie-begripsmatige, die nie-konseptuele werklikheid, die onderskatte en die ongenuanseerde te red. Die kritiek van die identiteitsdenke is duidelik ook kritiek van begripsmatige redelikheid as verengde en verengende redelikheid en as sodanig ook kritiek van die moderne rede. Dit is ook opvallend 'n kritiek wat die objek, nie die subjek nie, propageer en wat sterk krities staan teenoor die rasonale en konsepfhanklike subjek. Verder is die kritiek van die identiteitsdenke as 'n implisiete tweegesprek met Hegel en sy nalatenskap, krities teenoor moderniteit. Die kritiek van die identiteitsdenke sny ook aan by postmoderne redekritiek in die sin dat dit intens selfkrities en selfverwysend opereer. Dat hierdie selfkritiek ook vir Adorno se eie filosofie problematies raak, ook metodologies problematies, hoef nie vir sy leser noodwendig problematies te wees nie. Miskien, wanneer 'n mens ook na die problematiese rondom Foucault gaan kyk, hóórt postmoderne kritiek intern so onstabiel, ambivalent

en problematies te wees? Die saak waaroor dit uiteindelik gaan is dat kritiese introspeksie deel uitmaak van die postmoderne kritiek en dit is die kritiek van die identiteitsdenke wel. Alhoewel eg-moderne filosowe soos Kant en Lukács - om maar twee te noem - introspeksie ook as 'n voorvereiste vir filosofie stel, is daar by hulle nie dieselfde (siniese) gevolgtrekkings as waartoe postmoderniteit gekom het nie en laat hulle in ieder geval hierdie introspeksie nie soos Adorno toe om hulle eie filosofie uiteindelik te destabiliseer nie.

Dit is ook opvallend dat die kritiek van die identiteitsdenke uit 'n skeptiese houding teenoor die moderne samelewing ontspring. Dit is, en so hoort alle postmoderne kritiek te wees, teleurgestelde en siniese kritiek. Eg-moderne filosowe soos Kierkegaard en Marx was ook teleurgesteld in moderniteit, maar hulle vind die oplossing vir hulle probleem juis weer terug in die subjek, waar postmoderniteit (en die kritiek van die identiteitsdenke as 'n negatiewe kritiek) ter wille van selfhandhawing juis die moderne subjek as voedingsbron van die skepsis teenspreek. Voorts, en by uitstek, poog die kritiek van die identiteitsdenke om die gefragmenteerde nalatenskap van moderniteit aan te spreek deur te poog om die partikuliere, vroeër verswelg deur die geheel, in die gesigsveld te bring.

Wat die posisie van nie-identiteit in die postmoderne tyd betref, dui dit nou aanwysbaar op die volgende sake. Dit kan nie saamgebring word met gevestigde oortuigings nie; daar kan nie iets universeels of algemeen daaraan gevind word wat dit “logies” met ander belydenisse, oortuigings of ervarings bind nie; dit kan nie 'n formule of beginsel wees wat saam met ander partikulieres as óf binne óf buite 'n bepaalde kategorie geplaas word nie; dit is wesenlik onbekend en onkategoriseerbaar en dit kan die moderne magsdiskoers van gelykskakeling weerstaan (dit wil eerder deel wees van 'n pluraliteit van ewe ongelyksoortige, nie-identiese dinge). Jacques Derrida<sup>9</sup> se identiteitskritiese (en redekritiese) begrip “différance” is in tematiese samehang met Adorno se identiteitskritiek hierop afgestem.

---

9

Daar bestaan tematies aanduibare ooreenkomste tussen Adorno se identiteitskritiek en Derridiaanse dekonstruksie. Sonder om nou verder daarop in te gaan, kan verwys word na die uitstekende bespreking van Dews (1989:75ev).

### 3.3 Na Derrida: Differensiedenke

*Différance*<sup>10</sup> is 'n identiteitskritiese “werksbegrip” wat Jacques Derrida inspan teen dít wat deur die sogenaamde logika van die identiteitsdenke as 'n grondliggende kenmerk van die moderne filosofie tot uitdrukking gebring word. Die *politiek van différance* (kyk Beukes 1997a:1076-1077) - dit wat *différance* dus “doen” om bogenoemde teen te gaan - poog om die uitsluitende logika van die identiteitsdenke bloot te lê of, in Derridaanse terme, te “dekonstrueer”. Hierdie “differensiedenke” poog, anders gesê, om in die Westerse filosofiese en teoretiese diskoers dié dinge aan te teken wat die onderskeid tussen identiteit en nie-identiteit onderdruk en ontken, of selfs bloot ignoreer. Nog 'n slag anders gesê: differensiedenke wil in die reine kom met konseptuele onstabieleit.

Ten diepste beteken differensie “verskil”. Dit dui op 'n *onderskeid* tussen subjekte en/of objekte. Hierdie onderskeid, of differensie, beteken op sigself niks. Daar bestaan geen outonome verwysing buite die konteks van die vergelykdes nie. Differensie vooronderstel agente van verskil en dit is eers met die toetreding van hierdie agente van verskil dat differensie self betekenis verkry. Differensie smag om verdingliking; dit wil met dinge (wat altyd van mekaar verskil) in verband gebring word. As sodanig wag differensie voortdurend op betekenisgewing (Ten Kate 1999:114-115; Berns 1986:155). Dit is onmoontlik om oor die verskil iets te sê sonder om die subjekte wat verskil, te verreken. Net so is dit onmoontlik om oor die twee of meer subjekte en/of objekte iets te sê sonder om na hulle onderlinge verskille te verwys. Differensie is dus 'n uiters nie-outonome begrip. Tog behoef subjekte en/of subjekte onderling hierdie voortdurend-leë “non-begrip” ten einde hulle partikulariteit te bevestig. Ons het hierdie onwesentlike woord dus nodig om die wesentlike aan subjekte en/of objekte, in hulle onderlinge verskille van mekaar, te beskryf. Differensiedenke poog hiervolgens om die stabiliserende strategieë wat die identiteitsdenke aanlê om die nie-identiese ervaring te onderdruk, waaronder gelykskakeling met die bekende en die kategoriseerbare, te ontmasker. Differensiedenke wil so aandui dat die rede altyd réeds in 'n meervoudige, plurale, heterogene werklikheid (*'n werklikheid van “differensies”*) ingebed is, met ander woorde, in 'n werklikheid wat uit die aard

---

10

Derrida-navorsers gee oor die algemeen toe dat die “nonbegrip” *différance* onvertaalbaar is. Ek gee dadelik toe dat my vertaling daarvan (“differensiedenke”) nie sonder probleme is nie. Ek laat my in hierdie uiteensetting in die besonder lei deur Dews (1989), Goosen (1998), Megill (1985) en Berns (1986).



daarvan totaliserende begripsmatigheid weerstaan. Differensiedenke beteken in hierdie sin die afwesigheid van konseptuele verwysing. Alles wat identifiseerbaar is, veronderstel iets anders (*Autrui / autre*) as agtergrond, iets in terme waarvan dit differensieerbaar is. Niks het betekenis as dit nie gedifferensieerd staan in die lig van iets "anders" nie<sup>11</sup>.

Differensiedenke is op grond van hierdie verskilsensitiwiteit intens bewus daarvan dat die moderne diskoers met magsprinsipes werk wat die nie-identiese verdring, dat die identiteitsdenke die partikulariteit van byvoorbeeld die ervaring (met die eie interne teenstrydighede daarvan) onderdruk en dat identiteitsdenke poog om gedissiplineerde kategorieë wat met magsdiskoerse werk, daar te stel. Differensiedenke toon egter 'n verset teen hierdie dissiplinerende van die heterogene, juis omdat *verskille* daardeur ondermyn word. Differensiedenke toon ook 'n verset teen die feit dat die identiteitsdenke deur hierdie dissipline wat die werklikheid opgelê word, alles op totaliserende wyse onder beheer wil bring, pluraliteit wil vermy, alle onsekerheid en onvoorspelbaarheid wil vermy en alle nie-subjektiewe aangeleenthede wil vernietig. Kortom: differensiedenke kom in opstand teen die eliminerende van nie-gelykstelling: "Dit wat aan die mag van die begrip (moet) ontkom, is nie bestaan in die algemeen nie, maar die bestaan van die Ander" (Derrida 1978:104). Ook die pluraliteit van partikuliere subjekte word gereduseer wanneer hul getoets word aan die invariante aard van 'n universele rede. Die (ironiese) skade wat hieruit volg, is dat die identiteitsdenke se poging om ongelykes gelyk te maak en verskillende dinge dieselfde te maak, daartoe lei dat sake wat bloot verskil, nou mekaar se absolute teenoorgesteldes word. Die totaliserende beweging laat 'n merk wat neerslag vind in absolute teenoorstaandes, omdat dit met die onderlinge verskille nie kon vrede maak nie. So word die Ander "die enigste syn wat ek wil vermoor", maar ook die wet wat beveel "jy mag nie doodmaak nie" (Derrida 1978:104). Derrida handhaaf daarom 'n noue affiniteit tot die tradisioneel-onderwaardeerde, die verskuilde, die geprosesseerde, die geproduseerde, die geaffekteerde werklikheid. Differensiedenke werk hivolgens filosofie tot 'n dekonstruerende prosedure om, waarvolgens die ontologiese momente en monumente in die subjekgesentreerde

---

11

<sup>11</sup> 'n Mens sou, soos Van Aarde (1999b:459), differensiedenke (meer konvensioneel en omvangryk) kon verduidelik vanuit Derrida se kritiek op die strukturalisme. Ek poog hier egter om differensiedenke in terme van spesifiek die *identiteitskritiese* gerigtheid daarvan, te verduidelik.



geskiedenis van die rede stilisties (en nie net logies en analities nie) opgehef word, met die belangwekkende implikasie van 'n ommekeer van die primaat van die logiese bo die retoriese. Die implikasie van hierdie ommekeer in die *politiek van différance* is dat betekenis voortdurend uitstaande is, of nooit ten volle teenwoordig is nie, omdat dit voortdurend verplaas word. Betekenisstilte word in hierdie sin Derrida se redekritiese stellingname.

Hierdie stilte is egter noodsaaklik. Differensie is uiteindelik meer as 'n begrip op die marges van taal. Dit vervul 'n beslissende rol in die sin dat dit die wesenlike *voortbring*, 'n wesenlike wat na vore tree in die verskil met ander wesenlikhede. Verskil, hoe "stil" ook al, maak betekenis moontlik. Dit bly egter 'n aporie omdat die interpreterende subjek in die "wag op betekenis" self verbande lê en betekenis toedig aan die saak. Die verbande wat gelê word, in die verskille daarvan met die saak, het uiteindelik niks met die saak self te make nie. Dit is bloot 'n strategie om die saak te verstaan. En tog sou dit nie moontlik kon wees om die saak te probeer verstaan sonder om self daardie verbande te lê nie. Die betekenis wat hieruit voortkom, is dus nie nie intrinsiek nie, maar differensieel (vgl Ten Kate 1999:116). Derrida se groot bydrae is geleë in die feit dat hy nie met hierdie stil verleentheidsuitweg volstaan nie, maar dit tot nuwe moontlikheid in die filosofie maak deur klem te lê op die *wag na betekenis*, of, "die gebeur" (vgl Goosen 1998:55-59). Dit doen Derrida deur die statiese verskil, die gegewe van die verskil, tot *gebeure* van die verskil te omvorm. Hy maak van die passiewe selfstandige naamwoord "verskil" 'n radikaal aktiewe werkwoord: "om te gebeur". Hierdie werkwoord wil 'n moontlikheid, 'n nog-nie, as 't ware die "verskil van verskil" aandui. Hiermee word die wêreld van identiteit gekonfronteer met die ongedenkte reste daarvan. Hierdie gebeure kom nie van elders nie, word nie deur 'n eksterne oorsprong geïnisiëer nie, maar skep 'n speling tussen identiteite en laat 'n ruimte wat telkens weer die nuwe en onverwagte laat binnekom. Die "gebeure" dui op 'n koms wat eintlik nooit 'n koms sal wees nie omdat dit nooit ophou om koms te wees nie. Die gebeure is 'n radikaal-eskatologiese gebeure. Ons vind in die "gebeure", as ten diepste 'n identiteitskritiese posisie, 'n vorm van postmoderne redekritiek wat op radikale wyse maan teen die instrumentele rede se geneigdheid tot oormoedige konseptualisering en die konstruering van die soort selfverwysende narratiewe waarvan verwag word dat dit ewigheidswaarde moet voorbehou, of, wat nuwe differensies ignoreer. Michel Foucault gaan hierop krities verder in deur die instrumentele rede diepsnydend te historiseer.

### 3.4 Na Foucault: Kennisargeologie

Paradigmaties is die moderne aftakeling van sowel kultuur as natuur dit wat Nietzsche prospektief met sy (historiserende) uitspraak rondom die dood van God bedoel het. Michel Foucault (1926-1984) het daardie uitspraak ernstig geneem. Die krisis van die twintigste eeu is inderdaad die krisis van nihilisme, die uiterste toestand van wanhoop, van beide fisiese en metafisiese verval. Postmoderne redekritiek wil hierdie nihilisme erken en daarmee in die reïne kom. Ons sien by Foucault, as 'n filosoof by wie Nietzsche 'n diep nawerking gehad het, 'n filosofiese raamwerk raak wat die moderne identiteit se verabsoluttering van die Self en die verdringing van die Ander teenspreek (Foucault 1989:93ev). Ons tref in die werk van aanvanklik Nietzsche en daarna Foucault 'n bewussyn aan wat hierdie beskadiging aanspreek deur met geskiedsbegrippe te werk waaraan tot dusver nie gedink is nie. Deur wél daaraan te dink word 'n belofteryke historisering van die instrumentele rede en 'n daaruitvoortvloeiende redekritiek tot stand gebring.

Foucault het 'n kritiese strategie ontwikkel wat Deleuze (1984:149) 'n "kontra-filosofie" en "kontra-geskiedenis" noem. Hierdie kontra-filosofie behels dat Foucault heterogeniteit of partikulariteit nie soos die moderne filosofie in terme van die struktuur en sisteem van subjeksentrisme benader nie, maar *vanuit die histories-varieerbare aard van mag*. Mag is vir Foucault nie iets wat deur subjekte besit en onderwerp kan word en instrumenteel-diensbaar gestel kan word (soos die rede) nie. Mag is eerder 'n alles-deurdringende netwerk van historiese verhoudings waaraan geen subjek kan ontkom nie. Subjekte is beide die agente en produkte van mag. Die verskynings van magsnetwerke wat dikwels, byvoorbeeld in politieke stelsels, as iets negatiefs beskou word, is volgens Foucault misplaas. Mag is nie iets wat "bo" is en wat uitgeoefen word op diegene wat "onder" is nie. Mag is oral. *Mag sirkuleer deur elke sel van die sosiale liggaam, dit is die mees grondliggende aspek van elke institusie, handeling en verhouding*. Die optekening van ervaring moet volgens Foucault dan in die eerste instansie die magsdiskoers wat vir die ervaring dikteer wat *mág* en wat nie mag nie, diagnoseer en opteken. Foucault is dus nie afwysend oor mag nie. Foucault het dit teen die moderne programme (of [historiese] "tegnologieë", soos hy dit noem) van dissiplinering en onderwerping, wat uit en uit met mag as medium werk, maar: *nie openlik nie*. Mag is in moderniteit gekonfigureer tot iets wat as normaal en alledaags deurgaan, maar nie bekend staan of identifiseerbaar is as mag nie. Hierdie *konfigurasië van mag* in moderniteit, wat die moderne Self by uitstek van die



meganismes voorsien het waarmee die Ander histories stelselmatig en doelgerig onderwerp is, is die saak waarop Foucault hom rig.

Die begrip “mag” word by Foucault uiteindelik volledig sentraal. Mag is die medium wat Foucault in staat stel om die strenge liniêre tydsverstaan opgesluit in moderne geskiedskrywing op te hef en die geskiedenis sowel as geskiedskrywing as magsdiskoerse aan te dui. Mag is ook die medium van die moderne geskiedsbeskouing/skrywing wat volgens Foucault veral te vind is in die pretensie van die moderne historiografie dat dit alles insluit en 'n makrobewussyn verteenwoordig. Foucault wil deur die moderne wetenskap, veral die psigiatrie en die onderskeie variante van geskiedskrywing se fasade van objektiwiteit en algemeen-geldigheid breek; die aandag daarop vestig dat hierdie aansprake maskers is wat moderne onderwerpingstegnieke perpetueer en dat die sogenaamde “normale” individu sowel 'n produk as 'n agent hiervan is. Foucault het dit dus nie teen “mag” nie, maar eerder teen die *konfigurasië* daarvan in histories-geïnstusionaliseerde praktyke van moderniteit, byvoorbeeld die gestig wat as (moderne) verskynsel onder loep kom in sy belangwekkende eerste werk, *Madness and Civilization* (1965). Foucault is daarop uit om hier die “betekenis” of “sin” aan waansin te rehabiliteer. Hy poog om “histories” na te speur waarom en waar in die moderne geskiedenis begin is om waansin as 'n negatiewe verskynsel te interpreteer en waarom die waansinnige ervaring vir die moderne denke op 'n siekte, 'n geen-ervaring sou neerkom. “Histories” in aanhalingstekens, want Foucault se werk is geen geskiedskrywing in die gangbare sin van die woord nie. Dit rig juis as 'n geskiedskrywing van Andersheid 'n uitdaging aan die gangbare vorme van geskiedskrywing as die optekening(s) van die Self. Foucault het dit in hierdie werk in elk geval nié oor die geskiedenis nie, maar oor die teenswoordige, waar die rede se uitsluitende aard en selfgenoegsame pretensies duidelik blyk. Uiteraard het hy met hierdie werk die grondbeginsels van die moderne psigiatrie, wat met identifiserende beginsels of diagnoses werk, in twyfel getrek. Maar dit het vir Foucault eerder daarvoor gegaan om aan te toon dat die waansinnige toestand bloot 'n Ander toestand is, 'n kondisie wat nie minder “werklik” is as enige nie-waansinnige toestand nie. Waansin word so as Ander (h)erken en gerehabiliteer. In *History of sexuality* (I&II; 1983-1984) doen hy dieselfde met die liggaam as wat hy in *Madness and Civilization* met waansin gedoen het. Hy plaas die verwaarlosing en onderwaardering van die liggaam binne die Westerse tradisie, veral die Joods-Christelike tradisie, krities in historiese perspektief en poog uiteindelik om aan te dui dat daar in die liggaam ewe veel

historiese sinrykheid opgesluit lê as in die gees of siel. Die liggaam as iets werkliks, maar Anders, word van moderniteit se volgehoue pleitbesorging van die rede alleen gerehabiliteer. Die verrekening van die liggaam in die filosofie behels egter nie 'n eenvoudige keuse teen die rasonele en vir die irrasionele nie. Foucault gaan baie ruimer te werk. Want hierdie “kennisargeologie”, of naspeur van die historiese opstapeling van idees, word terselfdertyd Foucault se redekritiek.

Foucault baseer sy redekritiek weliswaar op “irrasionele” premisse en lê sin en betekenis aan die hand van waansin bloot. “Irrasioneel”, bloot in die sin dat hy van kritiese platforme gebruik maak wat vir moderniteit as kritiese gegewes taboe sou wees, onder meer die liggaam, seks, siekte en misdaad. Sy kritiek van die rede is dus geskiedskrywing, maar ook baie meer. Dit is 'n *argeologie* wat uitmond in 'n (Nietzsche-geïnspireerde) genealogie. Dit is inderdaad niks anders nie as 'n geskiedskrywing van nie-identiteit, 'n dokumentering van die nie-identiese toestande van waansin en onredelikheid. Vir Foucault is bloot die skrywing van die geskiedenis van persepsies en die behandeling van byvoorbeeld waansin, reeds 'n refleksie op die illegitieme moderne konstitueringsproses van die instrumenteel-redelike. Foucault sê self dat hy skryf “om geen gesig te hê nie” (Foucault 1972:17). Foucault wou dus redekritisies uit die subjekgesentreerde sirkel van die rede breek deur middel van die rehabilitering van die ongedinkte, die nie-identiese. Foucault se redekritiek, anders gesê, vestig en word tot uitdrukking gebring in sy eiesoortige kennisargeologie van ongedinkte aspekte van die werklikheid.

Kennisargeologie beteken binne die raamwerk van Foucault se filosofie 'n skryfproses, spesifiek die opskryf van historiese prosesse, wat daarop gerig is om die Ander te artikuleer, om dit “tot spreke te bring”. Dit gaan vir Foucault daaroor dat die Ander deur die identifisering of diagnosering, kategorisering en sistemativering wat die moderne skryfproses bepaal het, in so 'n mate tot vergetelheid verdring is, dat slegs 'n doelgerigte poging om byvoorbeeld waansin te herstel of te rehabiliteer as alternatief op hierdie verdringing kan optree. Foucault se kennisargeologie is uiteindelik niks anders nie as die blootlegging van die verborge antagonismes waarmee mense as waansinning, krimineel en irrasioneel getipeer is. Die geslaagde rehabilitering van die Ander hang af van die geslaagdheid van die blootlegging van hierdie antagonismes. Daarom is Foucault se kennisargeologie 'n kritiek van die moderne, verengende rede wat die Ander só antagoniseer. Foucault wou poog om die ervaringe wat deur moderniteit as onwerklik of minstens minder werklik

geag is, “op te grawe” en te boekstaaf as ervarings wat ewe veel gewig dra as gesistematiseerde ervarings wat in kategorieë omskryf kan word.

Die moderne optekening van die ervaring fikseer op die bekende, kontroleerbare en kategorieerbare ervaring. Die ervaring moet volgens die modernistiese paradigma geïdentifiseer en gediagnoseer kan word. Foucault het dit as 'n ernstige leemte gesien. Waar moderniteit sigself verlaat het op die kategorisering en identifisering van elke ervaring, wou Foucault die ervaring van die Ander oopskryf juis in die onkategoriseerbaarheid daarvan. Onder “ervaring” het Foucault iets verstaan wat histories begrond is (kyk Foucault 1985:6-7). By elke ervaring moet daar geleer word en die gedagte aan wat hy “grenservarings” genoem het, moet nagejaag word. *Grenservarings* is daardie *gedifferensieerde* ervarings wat so op die marges van die bestaan lê dat daar moeilik, indien enigsins, daarvoor gepraat kan word (kyk Foucault 1965:iii). Foucault se strategie om van die ervaring te vertrek laat aan hom die ruimte om ook die Anderkant van die ervaring te verken. Dit het hy soms *negatiewe ervarings* genoem, oftewel ervarings wat instrumentele rasionaliteit se kategorisering nie net ontkom nie, maar ontken, selfs *opponeer* (Foucault 1965:ii). Die doel van sodanige oordenking van negatiewe ervarings is om die wêreld anders te sien en in te sien dat die tradisionele verwoording van wat ervaring behels nie net ongenoegsaam is nie, maar vals (kyk Foucault 1978:117). Hier waar die ervaring gebruik word om die tradisionele (moderne) onderskeid tussen waar en vals op die spits te dryf, bevind Foucault hom in die selfopgelegde niemandsland van die Ander, die “gewelddadige buitekant” (Foucault 1972: 224, kyk 124). Kant se beroemde eerste van vier grondfilosofiese vrae, “Wat kan ek weet?”, word by Foucault: “Wat is daar wat ek nie mag weet nie, maar moet weet?”.

Foucault se kennisargeologie, as ‘n postmoderne verskyning van redekritiek, fokus op die konsepte “argeologie” en “genealogie”. *Argeologie* wil poog om die waarheidstigende elemente in ‘n diskoers te identifiseer, waarom dit as “kennis” (dus as “waar”, “redelik” of “mooi” of “goed”) sou geld. Waarom is dit redelik en dát onredelik? *Genealogie* (kyk Foucault 1977:145-146) wil verder gaan en die oorspronge van hierdie diskoerse identifiseer, hoé diskoerse dus gevorm word, maar veral, waarom diskoerse kom en gaan, of, histories varieer. In die proses rig Foucault hom op institusionele verskyningsvorme. Waansin byvoorbeeld, manifesteer in die gestig. Om waansin te peil, moet die gestig ondersoek word. Om die aantreklike aan die Ander in te sien, moet die onaantreklikheid aan

die institusionele verdringing van die Ander blootgelê word: in die gestig, in die hospitaal, in die tronk. Dit is juis die aantreklike in Foucault se kritiek. Dit is nie afstadelik en esoteries nie, maar militant, hier en nou gerig op die institutionalisering van die Ander in 'n tronk, in 'n gestig, in 'n hospitaal en so meer. In hierdie institusies is sekere subjekte as krimineel, waansinning en siek geklassifiseer, en het só nie net objekte van kennis geword nie, maar ook objekte van oorheersing.

Foucault laat hom in hierdie verband met aanwysbare reëlmaat uit oor sy beskouing van die aard van die Verligting, naamlik dat die Verligting een omvattende magsdiskoers is. Dit is duidelik dat Foucault uiters skepties staan teenoor die Verligting wat die rede en waansin as teenoorstaandes geponeer het, juis vanuit die moderne rede se konsekwente neiging tot die verdringing en uitbanning van die dinge wat nie Verligtingsredelik is nie. Die Verligting bemoontlik 'n soort historiese taal wat by uitstek monologies van aard is. Dit pretendeer om met gesag oor iets anders te praat terwyl dit eintlik besig is om oor sigself te praat. So is die taal van die psigiatrie volgens Foucault by uitstek 'n moderne verskynsel, 'n monoloog van die rede oor wat nie redelik is nie (Foucault 1965:xiii). Dit het volgens Foucault tyd geword dat hierdie monoloog se onderdrukkende ritme verbreek word en dat die historiese opstapeling van stiltes aan die woord moet kom. Die stilte van die Ander word hier oopgeskryf en die volgens hom asimmetriese historiese verhoudings waarbinne (die diagnosering en tipering van) waansin as Ander tot stand gekom het, word "laag vir laag afgeskil". Dié afskil van historiese lae behels veral die omskrywing van en kommentaar op die wyse waarop reduserende kategorieë in moderniteit die mens terselfdertyd die subjek én die objek van kennis laat word het, 'n proses wat in wese gekonstitueer is deur die eerste van vele verdringingsaksies in moderniteit, naamlik die verdringing van alles wat nie redelik is of redelik verstaanbaar is nie. Daar is egter ook meer hieraan. Foucault se dokumentering van die wyse waarop die mag wat byvoorbeeld "waansin" genoem word deur kulturele vorme en sisteme vir eie gewin geëksploiteer word, impliseer dat hy daarvan oortuig is dat die moderne filosofie, vanaf Kant tot by Sartre met uitsondering van Nietzsche, se indrukke van skuld en verantwoordelikheid radikaal misplaas is. "Jy kan want jy behoort" (die Kantiaanse imperatief), kan nie 'n universele kategorie wees nie. Waansin as geldige ervaring bewys dit.



As 'n mens dus sou kon praat van die wesenskenmerk van Foucault se kennisargeologie, is dit die feit dat hier 'n skerp historiografiese kritiek van die Verligting en moderniteit se verdringingstrategieë en verborge antagonismes teen die Ander werksaam is. Die bepalende impak van sy werk, wat eerder redekrities is as wat dit van werklike teoretiese belang vir onder meer die psigiatrie is, is dan geleë in die bepalende gedagte wat hierbo na vore getree het.

Foucault is egter nie besig om net die rolle om te ruil en eenvoudig in dieselfde logika te bly vassteek nie. Want hy beskryf nie net die toenemend rasonale wyse waarop waansin beskou is en aangespreek is nie, maar ook hoe die moderne konseptualisering van waansin gefunksioneer het om sogenaamde normaliteit te legitimeer en die ervaring van nie-identies-wees te ontkragtig. Die Verligting se beloftes van vryheid, vooruitgang en geregtigheid is die maskerade waarmee die beskadigingsmeganismes van oorheersing, onderdrukking en dissiplinerende hulleself in moderniteit handhaaf. Die Verligting werk met 'n skynbelofte van 'n skynvoortgang. Verligtingsgeskiedenis is skyngeskiedenis<sup>12</sup>. Foucault is dus agterdogtig oor die gevolge van die inperkinge op die historiese werklikheid en die skadelike gevolge van hierdie inperkinge, wat deur instrumentele redelikheid onderskraag is. Hy rig hom hiermee dus wesenlik teen die dwangmatige inperkinge van die paradigma van die subjekfilosofie.

Die winspunt van Foucault se kennisargeologie is dat ons op grond daarvan bewus kan raak van historiese konfigurasies van mag en onder die indruk gebring word dat iemand, êrens, se belange deur een en elke diskoers gedien word. Hy roep ons daartoe op om institusies te evalueer in terme van die konfigurasies van mag onder die allure van “normaliteit” en selfs “wenslikheid”. Redekritiek verkry so by Foucault die inslag van ‘n *konsekwente kritiese agterdog teen die konfigurasies van mag in sosiale sisteme*, uiteindelik die inslag van ‘n redekrities-geïnspireerde institusiekritiek as sodanig.

---

12

Die vraag of Foucault in hierdie gerigtheid op die onmiddellik-teenswoordige aard van oorheersing reg laat geskied aan die geskiedenis, kan seker met reg gevra word. Foucault, en dit is belangrik om dit in te sien, het dit juis nie oor die vergange geskiedenis nie. Foucault het dit eerder oor die “huidige geskiedenis”. Sy “historiese projekte” is bloot media wat hy inspan om die huidige geskiedenis te red van verdere verenging en die selektiewe (en arbitrêre) verdaging van sekere momente uit die huidige geskiedenis. Daarom is werksbegrippe soos “argeologie”, “genealogie” en “geskiedskrywing” by Foucault op hulle beurt self weer maskers van 'n groter filosofiese projek, naamlik 'n kritiek van die instrumentele rede.

Die vraag na 'n alternatief op die instrumentele rede is die vraag na nie-identiese rasionaliteit, of na rasionaliteitsvorme wat met die nie-identiese in die reïne kan kom. Nie-identiese rasionaliteit sal per definisie redekrities wees, dus selfkritiese rasionaliteit wees. So 'n bevordering van die redekritiese moment onderliggend aan nie-identiese rasionaliteit tref ons in die postmoderne poging tot die estetisering van die rede aan. Ons vertoef vervolgens by hierdie poging tot 'n vind/maak van nie-identiese rasionaliteit.

### 3.5 Negatiewe estetika en nie-identiese rasionaliteit

Identiteitskritiek en kennisargeologie word in die postmoderne tyd gekomplementeer deur die opvoeding van rasionaliteitsvorme wat by die nie-identiese sou "pas". 'n Mens sou daarna kon verwys as "waarde-rasionaliteit"<sup>13</sup>, of, eerder in konsekwente aansluiting by Nietzsche en Adorno, as "nie-identiese rasionaliteit".

G M J van Wyk (1994c:250ev) het met sy eietydse Blumenberg-monografie aangedui hoe die estetiese rede as komplement vir redekritiek kan opereer. Van Wyk se strategie behels om Hans Blumenberg binne die redekritiese projek van die postmoderne te situeer. Sy motivering daarvoor was juis Blumenberg se eie reaksie teen die instrumentele rede (Van Wyk 1994c:3-10). Vervolgens dui Van Wyk Blumenberg aan as verteenwoordigend van 'n geslag denkers wat die meerduidigheid van kuns (en van taalgebruik in die algemeen) besef het. Enersyds is daar geen moontlikheid meer anders as om die rede in 'n pluraliteitskonteks aan te bied nie. Andersyds vra die heterogeniteit van die pluraliteit van rasionaliteitsvorme na meer as bloot die erkenning van pluraliteit. Dit vra na die ontwikkeling van 'n nuwe konsep van redelikheid waar diepgaande verskille tussen vorme van rasionaliteit eerbiedig word en waar die oorgange tussen rasionaliteitsvorme bedink word. Een wyse waarop dit gedoen kan word is deur kunsinterpretasie, of gewoon kunsfilosofie (estetika). Postmoderne kuns proklameer 'n nuwe versoening van kuns en werklikheid waar kuns in die wêreld herberg gegee word op grond waarvan 'n herintegrasie van kuns en die "leefwêreld" kan plaasvind,

---

13

Ek verkies ter wille van konsekwente aansluiting by Adorno "nie-identiese" rasionaliteit. Nie-identiese rasionaliteit moet egter nie die indruk wek dat dit nie ook die rehabilitasie van die subjek in oog het nie. Dit is *nie-identies* en nie *anti-identies* nie.



wat weer kan lei tot 'n opwaardering van die massakultuur. Moderne kuns daarenteen, was intens selfverwysend.

Van Wyk vind noue aansluiting by denkers wat by 'n eerste lees die indruk kan laat dat hulle onvyandig staan teenoor die (instrumentele) rede. Dit geld veral vir Lyotard, Habermas en Welsch. Dit bepaal egter ook die wyse waarop Van Wyk aan kuns kritiese status toeken. Habermas meen dat postmoderniteit wesenlik nog uitstaande is omdat die postmoderne likwidasië van die instrumentele rede nog nie deurgevoer kan word solank as wat 'n standhoudende alternatief op die instrumentele rede (volgens hom) uitstaande is nie. Lyotard daarenteen, beskou die postmoderne as 'n ultra-moderne weergawe van moderniteit. Postmoderniteit is volgens hierdie verstaan nie 'n bedreiging vir die moderne nie, maar 'n komplement. Dit neem wat onafgehandel is, of onvoltooid is, dit wat agterweë gelaat en vergeet is, weer op. Dit kom in sekere sin neer op 'n rehabilitering van aspekte van die instrumentele rede. Daarby aanvaar Welsch (1988) die pluraliteit van rasionaliteitsvorme, maar soek met skerp fokus 'n eenheid in die oorgange en verbindings in die netwerk van rasionaliteite op. Dit is 'n "transversale" weergawe van die instrumentele rede en nie 'n transgressiewe oorstyging daarvan nie. Kuns en estetika word hiervolgens agente vir dié transversum. Nie Habermas, Lyotard of Welsch kan enigsins as modern aangedui word nie. Daar is by hulle geen sprake van 'n subjekfilosofie of 'n "filosofie van eerste beginsels" (of oorsprongsfilosofie) aanwesig nie. Tog is daar by hulle 'n rede-optimisme te bespeur wat by Nietzsche, Adorno en Foucault afwesig is. Van Wyk (1996:203-204) gee hierdie optimisme beslag deur juis estetiese rasionaliteit as *agent vir rehabilitasie* in te span.

Van Wyk meen dat estetiese rasionaliteit 'n wesenlike bydrae kan lewer tot die emansipasie van die mens, veral wanneer dit in die gestalte van 'n narratiewe filosofie aangebied word. 'n Narratief wat met estetiese rasionaliteit opereer, wil volgens Van Wyk nie meer soos die moderne metafisika die "groot vrae" van die filosofie probeer beantwoord in 'n poging om die mens te emansipeer nie. Die vraag na die subjek van die geskiedenis en die vraag na die "doel van alles" (Van Wyk 1996:204) moet eerder as onbeantwoordbaar gesien word en daarom moet dit uit die gesigsveld van die filosoof verdwyn. Die "meesternarratiewe" (Lyotard 1984:15) wat deur die geskiedenisfilosofie vertel is oor die subjek en die doel van die geskiedenis, moet volgens Van Wyk plek maak vir meer beskeie

narratiewe wat die mens kan help om die moontlikhede van die werklikheid wat met die verloop van die geskiedenis vergete (eerder as verlore) geraak het, weer te ontdek en te herontgin. In die vraag na die emansipasie van die mens moet daar nie net na die toekoms gekyk word nie, maar daar moet ook na die verlede gekyk word, selfs veral na die verlede gekyk word en dit wat die mens verlore laat gaan het, moet weer opgesoek word. So kan die mens volgens Van Wyk uit die mislukte toekomsverwagtinge van die verlede leer om meer aan verantwoordelik aan sy of haar eie toekoms te werk.

By Habermas, Lyotard en Welsch tref ons dus 'n (hoewel genuanseerde) verlossingspretensie aan wat by Nietzsche, Adorno, Derrida en Foucault afwesig is. Van Wyk vind in hierdie verband noue ook aansluiting by die geskiedenisbeskouing van Benjamin, wat van die Kantiaanse gedagte uitgegaan het dat die goeie deur die medium van die kuns gesimboliseer kan word. Benjamin meen egter dat dit wat die moeite werd is om te weet, uit die medium van die skone na die medium van die "waarheidsvolle" oorgedra moet word en dat dit so gered kan word. Vir Benjamin gaan dit dus nie meer oor die redding van die mens alleen nie, maar ook oor die redding van die reddingsmiddele en reddingsmoontlikhede van die mens. Die reddingsmiddel wat veral gered moet word, is 'n beskeie "messiaanse krag" waarop die verlede aanspraak gemaak het. Die reddingspotensiaal van 'n verlossingsbehoefteige verlede moet gerehabiliteer word. Van Wyk is bekommerd daarvoor dat 'n eietydse "gevaar" dreig dat hierdie messiaanse tradisie, sowel as die moontlike ontvangers daarvan, verlore kan gaan. Hierdie "gevaar" sou Van Wyk waarskynlik daarom wou terugvind in die redekritiese verwickeling wat tot dusver hier plaasgevind het: vanaf Kant na Nietzsche, maar meer spesifiek, van daar af na Adorno, Derrida en Foucault. Hierdie verwickeling is "gevaarlik" omdat dit sedert Nietzsche nie belangstel in onderhawige rehabilitering nie. Dit is eerder geïnteresseerd in die doelgerigte *afskied* van die nosie van rehabilitering. Waarom en hoe dit die geval is, is duidelik vanuit die opponerende of negatiewe karakter wat Nietzsche, Adorno en Foucault aan kuns en estetika toeken.

Dit het reeds geblyk dat Nietzsche vermoed het dat kuns redekritiek kan komplementeer, in die sin dat dit as *dionisiese* ingrepe die gesistematiseerde en gedissiplineerde werklikheid wil téénspreek. Adorno se uit en uit *negatiewe* estetika sluit krities hierby aan deur die estetika as 'n subversiewe

agent vir opposisie en ondermyning in die maatskappykritiese gesprek te betrek. 'n Merkwaardige kenmerk van Adorno se werkwysie is dat estetiese kategorieë vertaal word in maatskappykritiese kategorieë. Vanweë Adorno se kultuurpessimisme en onbehae met die instrumentele rede word die kritiese en opponerende aard van sy redekritiek na 'n negatiewe estetika oorgedra. Met ander woorde, (negatiewe) estetika moet volgens Adorno opponeer en krities instaan waar die idee of denke dit nie meer geloofwaardig kan doen nie. Die vertrekpunte van Adorno se negatiewe estetika, reeds so vroeg as in sy vroeë werk *Dialektik der Aufklärung* (waarvan Max Horkheimer die mede-outeur was), is die skynbaar onherroeplike verval van die bourgeoïstradisie, waarin die stylvorme waarbinne kuns vasgevang kon word, duidelik uiteengesit en gerespekteer was. Adorno se kritiek is gerig op hierdie sistematiese en onderdrukkende samehange, wat gedring word deur sy omvattende gewaarwording van die verlies aan en verval van kultuur en algemene menslikheid. Adorno se redekritiek impliseer dat die onderdrukkende sistematiese magsdenke sonder uitsondering die vernietiging van alles wat buite die sisteem is, tot gevolg het. Harmonie en eenheid is tradisioneel verkry ten koste van die dinge wat daardie harmonie en eenheid nie noodwendig bevorder het nie. Hierdie verdringing van die nie-identiteit word maatskaplik verwesenlik wanneer totalitêre sisteme ontstaan. Adorno wil vanuit sy ontnugtering met die regressiewe uitwerking of gevolg van die Verligting se aanspraak op progressie, die ongeloofwaardigheid van 'n redekritiek wat skynbaar altyd opgeneem is in die redelikheid wat gekritiseer word, propageer. Redekritiek moet eerder herskep word as hervorm word. Redekritiek sien na die bewuswording van die dialektiek van die Verligting anders daar uit as tevore. Redekritiek verlaat sigself daarom nie langer op die rede nie, maar op die kuns wat as kritiese alternatief moet instaan as 'n plekhouer van redelikheid, as 'n nie-identiese rasionaliteit.

Hierdie kultuurpessimistiese refreine in Adorno se vroeë werke laat 'n vakuum wat Adorno in sy latere werke, wat sterk argumente voer vir die rasionaliteitsoorstygende vermoë van kuns, probeer vul. Die indruk wat deur Adorno se kultuurpessimisme gelaat word, is dat die (estetiese) tegemoetkoming van die nie-identiese nodig, maar nog afwesig is. Die skyn van die kultuurindustrie moet daarom eers ontmasker word. Maar as dit ontmasker is, is daar niks om die plek daarvan in te neem nie. Dit is juis waar die stemming van Adorno se latere werk *Minima Moralia* in die spel kom. Adorno begin daar om die vakuum te vul met duidelike uitsprake oor kuns wat die valse skyn van die

kultuurindustrie moet *weerstand* (Adorno 1980:117[69], 118[70], 120[71], 121[72]). Adorno laat die trant aanvanklik wend met anekdotiese besprekings van die verhouding tussen kreatiwiteit en kriminaliteit ("Elke kunswerk is 'n misdaad wat nog nie gepleeg is nie" [Adorno 1980:123]). Hiermee bedoel Adorno dat kunswerke wat hulle beslag in die produksiekultuur het, bydra tot die dwangmatige aard van die kultuurindustrie. Kunswerke wat die produksiekultuur nie opponeer nie, maar self bloot 'n legitimerende en daarom onkritiese produk daarvan is, is ewe aandadig aan die verval van die samelewing en die miskennis van die bevryding van die individu wat onder die dwang van die kultuurindustrie staan. Dit kan ook beteken dat hierdie betekenis aan die totalitaristiese orde self geadresseer is. Die sosio-historiese implikasie van hierdie disposisie is dat estetika nog daarin kan slaag om te "kritiseer" waar elke ander institusie, vanweë die gekompromiteerdheid daarvan aan die instrumentele rede en die produksieproses, faal om dit te doen.

Adorno is in sy latere werk nie meer deurlopend en aanhoudend kultuurpessimisties nie. Hy wissel sy kultuurskepsis af met verwysings na kuns en hoe kuns die reëlmatigheid van die beskadiging (kan) onderbreek. Hierdie estetiese spoor word in sy latere werk vollediger geëksponeer, tot in sy laaste (postuum gepubliseerde) werk wat by uitstek hiermee besig is, naamlik *Ästhetische Theorie* (1970). Adorno (1980:28[5]) verantwoord naamlik die teenwoordigheid van estetika in sy redekritiek wanneer hy voorsien dat daar *niks bestaan wat nie deur die beskadiging gekontamineer is nie*. Wanneer ons iets subliems waardeer, word ons uitspraak "Hoe mooi!" dadelik in die skadu gestel deur die gewelddadigheid van die bestaan waarin daardie skoonheid gebed is: "Daar is nie langer enige skoonheid of vertroosting nie, afgesien van die blik op die verskrikking...en in die onverhoogde bewussyn van negatiwiteit wat vashou aan die moontlikheid van dit wat beter is". Adorno stel hier twee sake parallel. Enersyds is selfs nie skoonheid immuun teen die aanslag van terreur nie. Andersyds maak skoonheid deel uit van die "negatiewe bewussyn". Adorno is oortuig daarvan dat uitkoms in hierdie negatief- of opponerend estetiese moment teruggevind kan word. Dié skoonheid is egter onverhoogd. Dit is deel van die beskadigde werklikheid en nie bo of buite dit nie. As sodanig kan die skoonheid eerstehands oor die beskadiging praat. Die skoonheid wil daarom opponeer, of dan, herinner aan die nie-skone of terreur (kyk Adorno 1980:83[48]: "Hulle vir wie alles mooi is loop die gevaar om niks meer te vind wat mooi is nie"). "Mooi" en "lelik" is volgens Adorno begrippe wat mekaar nodig het. Sonder 'n teendeel is daar nie 'n begrip "mooi" nie en daarom ook nie 'n begrip



“lelik” nie. Kuns wat die skone najaag, negeer die lelike. Die lelike vorm dan 'n kanon van die verbode. Maar wat verbode is, is nie vir ewig verbode nie en is 'n saak wat histories varieer. Die tradisionele estetika het gemeen dat verbode sake die lelike uit die kuns sou weer. Die aversie aan die lelike kulmineer gevolglik in die moderne estetika met 'n angskompleks vir die lelike, wat met lyding in verband gebring word. Daarom is dit 'n *taboe* (kyk ook Bataille 1962:117ev). Adorno (1970:77ev) se voorrang van die objek beteken binne estetiese sfeer nie dat die werklikheid gekopieer word nie, maar dat die spesifieke behoeftes van estetiese elemente nagevolg word, wat kritiek uitspreek op subjektiewe geweld en magsoefening. Kuns staan vir die onderdrukte in, in die sin dat die lelike nie op die plek gesit word in 'n groter en onwrikbare geheel nie, maar dat die lelike die geleentheid gegun word om self aan die woord te kom, sonder om gesensureer te word deur 'n oorhoofse sisteem of orde. Kuns bring dus die slagoffers en nie die oorwinnaars nie, aan die woord. In die lelikheid daarvan slaag die lelike daarin om instrumentele rasionaliteit as self irrasioneel te onbloot. Met ander woorde, kuns is vir Adorno nie krities in die vermoë om die chaos tot orde te bring nie, maar chaos in die sogenaamde orde te bring (Adorno 1970:144, 1980:203). Kuns is die redding van die natuur deur die negasie daarvan (Adorno 1980:428). Kuns is in staat om nie in die ligkranse van die oorwinning nie, maar in die gemors van die nederlaag 'n eie bestaansreg op te eis. Juis daarom moet die kuns die lelike vry verklaar: "In die voorliefde van die nuwe kuns vir die weersinwekkende en fisies afstootlike, waar die apologete van die bestaande orde niks sterkers het om in te bring nie, omdat die bestaande self al reeds lelik genoeg is...breek 'n kritiese en materialistiese motief deur deurdat kuns die orde aankla...*en vir diegene getuig wat deur die orde verdring en verloën is*" (Adorno 1970:79, my kursivering).

Die estetika word by Adorno dus meer as bloot nog 'n onbeskeie aanhangsel van redekritiek. Kunsfilosofie of estetika word die redekritiese beskermheer, plekhouer vir filosofie. Beide kuns en filosofie is afgestem op die blootlegging van dieselfde saak, naamlik die onwaarheid van die identiteitsdenke, soos wat dit manifesteer in die samelewingsgeheel. Kuns is dus “waar”, daar waar dit die sosiale werklikheid as onversoend, gefragmenteerd en antagonisties beskryf, en dit, as sodanig, *opponeer*. Daarom moet kuns die “kultuurindustrie” opponeer. Die kunswerk en die filosofiese rede se oorlewing en voortgang is afhanklik van hierdie polemieke van kuns met die kultuurindustrie. Kuns moet die valsheid van produksiegesigseinders teenspreek: "Geen kunswerk, geen denke het 'n kans



op oorlewing tensy dit in sigself die repudiëring van produksie omdra nie" (Adorno 1980:54[30]). Adorno kwalifiseer die voortgang van kuns dus in terme van kuns se vermoë om die kultuurindustrie teen te gaan (Adorno 1980:121[72]).

Dit is hieruit duidelik dat Adorno aan die estetika wesenlik 'n opponerende handeling toeken. Adorno se estetika is 'n negatiewe estetika. Dit is verder opmerklik dat Adorno van estetiese rasionaliteit praat, maar nie van estetiese *Vernunft* nie. Laasgenoemde het posgevat na aanleiding van Habermas (alhoewel hy walgooi daarteen) en Lyotard se opvatting oor die sublieme as rehabilitering van *spekulatiewe Vernunft* (as rehabilitasie van instrumentele en praktiese rasionaliteit). Maar Adorno wil opponeer en oorstyg, nie rehabiliteer nie. Want kuns self het die potensiaal om die begrip te oorstyg, transgressief te wees.

Foucault se beskouing van die taak van kuns in verhouding tot redekritiek is bykans 'n afdruk van Adorno se negatiewe estetika. Die kunstenaar moet identiteit krities bevraagteken, nie 'n "tipe" wees nie, nie ontwapen word deur die tegniese manipulasies van die media nie maar "die Struktuur" transendeer (kyk Miller 1993:352). Die sosiale dinamika van konstante magstryd voorsien die kunstenaar van 'n "anargistiese vryheid" waarmee beide die Self en die Ander bevestig kan word. "Begeer, skeep en transendeer: speel met die Struktuur en nie binne die Struktuur nie" (Foucault, in Miller 1993:353). Kuns moet "tragedie, patos, die dood" wees: as kuns dit nie wil wees nie, "as kuns die grense nie oorsteek nie, is dit niks" (Foucault, in Eribon 1993:66). Ook by Foucault verkry kuns dus 'n transgressiewe karakter.

### 3.6 Na Taylor: Oorsprong van die Self

Waarby bring hierdie ekskurs oor die negatiewe estetika ons? Waar laat hierdie estetiese opposisie van "tegnologieë van die Self" ons? Beteken dit nou dat "identiteit" 'n volslae onmoontlikheid geword het? Wat word van die Self binne die oop ruimte van postmoderne redekritiek, soos gebaan deur 'n negatiewe estetika?

Die Kanadese filosoof Charles Taylor gee in noue aansluiting by Adorno en Foucault vir 'n herverstaan van 'n postmoderne identiteit moontlik leiding (kyk Taylor 1989:1-23). In sy poging om



die grondslae van die *moderne* identiteit te peil, doen Taylor eg-postmodern moeite om vas te stel wat in moderniteit nie as identiteit gegeld het nie, wat Anders as die Self is en buite die ruimte van 'n verengde en verengende redelikheid lê. Taylor (1989:305ev) verwys dan na die "the voice of nature" en "inwardness" (Taylor 1989:111ev), om aan te toon dat die "innerlike" en die "natuurlike" aan die moderne identiteit grootliks deur instrumenteel-redelike moderniteit verbygegaan is. Weliswaar word Taylor (1989:25ev) se argument deur eksplisiete morele oortuigings en motiewe bepaal, maar juis binne die postmoderne argumentasie vir vervloeiing verwys hy na sake wat buite die sfeer van die destyds-eensydige morele gesprek lê, waarvan die belangrikste die "onartikuleerbare" (Taylor 1989:53ev) is. Onder "innerlike" en "natuurlike" verstaan Taylor aspekte van die menslike kondisie soos die "instinktiewe", die "primordiale" en die "toevallige", wat deur die identifiserende sisteemdenke in die verenging van redelikheid agtergelaat en uitgebán is. Hierdie is sake wat volgens Taylor al in só 'n mate verdring is, dat daar eintlik nie meer daaroor gepraat kan word nie, dit is onartikuleerbaar. 'n Gevolg van hierdie (h)erkenning van dit wat onartikuleerbaar is, kan in Taylor se strategie om die Self of identiteit behoue te laat bly, afgelees word: Om "goed" te doen aan 'n Ander, is om "goed" te doen aan die Self.

Waar die klem in my inleidingshoofstuk en Hoofstuk 2 op Descartes en Kant geval het, fokus Taylor egter op Plato, Augustinus, Descartes en Locke as oorspronge van moderniteit en poog hy om *beide* die Self en die Ander met 'n herlees van hierdie oorspronge van moderniteit tegemoet te kom. Plato was volgens Taylor van besondere belang vir moderniteit omdat die rede reeds by hom instrumentele en selfverwesenskaplike status verwerf en - anders as by Plato se voorgangers - is die rede nie in die eerste plek "kosmosordenend" nie, maar *manipulerend* (Taylor 1989:15ev). Volgens Plato is mense moreel goed daar waar die rede heers en hulle nie deur begeertes gerig word nie. Plato koppel orde en redelikheid aan mekaar. Irrasionaliteit is buite die werksterrein van redelikheid. Hierdie standhoudende Platoniese erfenis sou volgens Taylor eers by Nietzsche inversief in perspektief gestel word. Ook Augustinus was belangrik vir moderniteit omdat die Self by hom *verinnerlik* word. By Augustinus is daar sprake van 'n wending na die Self (Taylor 1989:127ev). Hierdie verinnerliking lei tot die opvatting dat die wêreld my wêreld is. Omdat die wêreld my wêreld is, geskied alle ervarings en refleksies van uit die eerste persoon. Die werklikheid word Selfgesentreerd. Descartes se poging tot 'n redelike Godsbewys deur 'n radikale Selftwyfel, wat uiteindelik in Selfverabsoluttering opgaan,

neem Augustinus se innerlikheidsbeskouing veel verder (Taylor 1989:43). Descartes verskuif naamlik die gedagte van Goedheid in morele én ontologiese sin vanaf God na die mens. Hy meganiseer Plato se redebeskouing wat bloot die hedonistiese sug na die lyflike begeerte wou verhoed. Die mens is die meganiese, vanselfsprekende bron van moraliteit, en nie meer God nie. Hierdie meganiese verabsoluttering van die Self by Descartes lei tot 'n *ontkoppeling* van die wêreld en die Self. Die wêreld word die dualistiese teenhanger van die Self. So word daar aan die moderne proses van die fragmentering van rasionaliteit in verskillende, ondergeskikte vorme van rasionaliteit, ten spyte van 'n eenheidspretensie, momentum gegee. Locke poog om hierdie meganiese verabsoluttering van die Self te legitimeer deur dit te *objektiveer*. Locke se "punktuele Self" (Taylor 1989:159ev) verwerp die verinnerlikingsproses wat vanaf Augustinus na Descartes ontwikkel het, maar gaan in die proses met die internaliseringsproses verder. Hy gee daaraan objektiewe gestalte deur die eerstepersoon-ervaring as voorwaarde vir kennis te beskryf.

Die punt wat Taylor wil maak, is dat ons in hierdie vier voorgangers en eksponente van die moderne tradisie 'n proses van *Selfinternalisering* as oorsprong van moderniteit aan die werk sien. Daar was sedert Plato 'n stelselmatige keer na die Self, sonder om ook ernstig aandag te gee aan die kritiese konsekwensies van die Self, van die dinge wat nie geïnternaliseer kán word nie. Wanneer die strekking van my inleidingshoofstuk nou met Adorno, Derrida, Foucault en Taylor se standpunte in berekening gebring word, is dit duidelik dat dit vir die postmoderne redekritiek ook daarvoor gaan om die uitsluitings wat die moderne rede en die Self gemaak het, aan te toon, *ten einde* introspektief iets van die Self te begryp. Taylor se werk is eksemplaries van hierdie postmoderne taakstelling. Met ander woorde: postmoderne redekritiek wil nie net die Ander tegemoetkom nie, maar dit juis so doen dat die Self in die proses behoue kan bly. Vir kerk en teologie is hierdie oorweging vanuit redekritiese oogpunt werklik van groot belang.

Identiteitskritiek, Nietzscheaans-geïnspireerd en verleng deur Adorno, Derrida en Foucault, voorsien ons van 'n nie-identiese rasionaliteit wat nie voortkom uit die rehabilitasie van die instrumentele rede nie, maar voortkom uit 'n opposisie en teenwerping op die instrumentele rede. Identiteitskritiek en

negatiewe estetika is transgressief en nie transversaal<sup>14</sup> nie. Dit soek nie korrektiewe op nie, maar wil 'n *alternatief* op die instrumentele rede bied. Op hierdie wyse tree die moontlikheid na vore dat beide Self en Ander behoue bly. Postmoderne redekritiek vra dus fundamenteel 'n ander manier van dink en nie bloot die heroorweging van 'n ouer manier van dink nie. Soos reeds genoem, verskil dít in fundamentele opsigte van Habermas se pleidooi vir die rehabilitering van die instrumentele rede, op sterkte daarvan dat Adorno en Foucault se redekritiese argumente vir die likwidasië van die instrumentele rede hom nie oortuig nie. Beteken dit nou dat die suksesvolle nawerking van Habermas in die Hervormde kerklike diskoers hiermee in gedrang kom? Ek wil vervolgens aantoon dat die grootste gemene deler tussen al hierdie denkers, naamlik die situering van kennis binne 'n sosio-historiese raamwerk, deurslaggewend is vir 'n teologiese eenheidsnarratief waarbinne die stem van Habermas *saam met* die stemme van Nietzsche, Adorno, Derrida, Foucault en Taylor gehoor kan word. My aansluiting by Habermas is egter wel krities en met voorbehoude. Waar ek byna kritiekloos by Nietzsche, Adorno, Derrida, Foucault en Taylor aansluiting gevind het, antisipeer ek tog bepaalde gebreke in die konsekwensies van Habermas se eiesoortige redekritiek.

### 3.7 Habermas se diskoersetiek: 'n Kritiese aansluiting

Jürgen Habermas (1929- ) se betoog vir intersubjektiviteit is 'n poging om die subjek van die identiteitsfilosofie en die nie-identiese op *rederehabiliterende* wyse met mekaar in gesprek te bring, sonder om (volgens hom) van voor af in die verdringende paradigma en prosedures van filosofieë van 'n suiwer bewussyn te verval. Habermas se redekritiese teleologie behels 'n intersubjektiewe vorm van redelikheid wat as “kommunikatief-handelend” of “diskoers-eties” verstaan kan word. Dit is Habermas se antwoord op die filosofiese probleem van moderniteit.

---

14

Ek verwys hier kortliks weer na die verskil tussen “transversaal” en “transgressief”. Die *transversale rede* wil nie afskeid van die instrumentele rede neem nie, maar die instrumentele rede, of aspekte daarvan, “rehabiliteer”. Die fundamentele kenmerk van die transversale rede is hierdie poging tot *korreksie*. Die *transgressiewe rede* weer, skakel met die soort “afskied van die moderne” waarvoor ek hier met erns begin pleit. Maar hierdie “afskied” het slegs betekenis wanneer die konteks van afskeid en dit waarvan afskeid geneem word, voortdurend verreken word. Die afskeid moet dus voortdurend terugverwys na dit wat agtergelaat word om “afskied” te bly. “Afskeid van die moderne” beteken dus 'n voortdurend oorstygende of transgresserende gesprek met of kritiek van die moderne en nie sonder meer die “agterlaat” van die moderne nie. Transgressie beteken dus “oorstyging *met betrekking tot* die oorstygde”.

Habermas bedryf nie 'n subjekfilosofie (in die moderne sin van die woord) nie. Boonop is die kritiek van die rede vir Habermas noodwendig terselfdertyd kritiek van die rasonale subjek. Die uitdaging vestig vir Habermas daarin om nie (volgens hom) oorboord te gaan met postmoderne verdagings van die subjek en die transgressie van die rede nie (kyk Habermas 1987a: 1-10). Die uitdaging is volgens Habermas eerder geleë in die (steeds Kantiaanse) oordenking van die rede in terme van die rede se begrensdeheid; om met inagnome van die historiese en maatskaplike ingebedheid van die kennende en handelende subjek nogtans te bly reflekteer. Dit is juis hierin waar die verband tussen Habermas en die Nietzsche-tradisie na vore kom en my waardering vir Habermas as “katalisator” in die moderniteitsdebat, vestig.

Die belangrike kode by die ontsluiting van Habermas se tekste is sy verwerping van die bewussynsfilosofiese paradigma en die daarmee-geassosieerde filosofie van die subjek wat hy vervang met 'n intersubjektiewe paradigma van “kommunikatiewe handeling” (vgl Habermas 1981:6-7). Identiteit en nie-identiteit, die Self en die Ander kom hiervolgens as subjek en mede-subjek in gesprek. Habermas se argument in bekende werke soos *The theory of communicative action I (Reason and rationalization of society)*, *The theory of communicative action II (Lifeworld and system: A critique of functionalist reason)* en *The philosophical discourse of modernity* kan geresumeer word in sy opvatting dat die kognitiewe en instrumentele verhouding tussen subjek en objek en die se gepaardgaande rasionaliteitsvorm, wat die sentrale vooronderstelling van moderne filosofie is, beskou moet word as gebed in 'n *breër kommunikatiewe rede*. Hierdie breër kommunikatiewe rede is inherent aan die intersubjektiviteit van dialoog, waaraan subjekte moet konformeer ten einde wedersydse begrip en verstaan te verwesenlik. Volgens Habermas kan die instrumentele rede nie pragmaties gereduseer word tot 'n element of moment in die siklus van die subjek se selfhandhawing nie, maar behou eerder aansprake op die waarde van kennis en handeling voor. Hierdie kognitiewe en handelingsaansprake kan uiteindelik slegs getoets en besleg word deur intersubjektiewe debatvoering (Habermas 1984:10). Hierdie argument kom neer op 'n verskuiwing vanaf 'n bewussynsgesentreerde filosofie na 'n kommunikatief-verbredende filosofie van taal, wat hom in staat stel om te betoog dat daar ander vorme van rasionaliteit bestaan as net die rasionaliteitsvorm wat die kognitiewe en instrumentele verhouding tussen die subjek en objek dikteer. Hierdie tipe rasionaliteit staan dus spesifiek in verhouding tot die kognitiewe dimensie van taal, wat manifesteer in

spraakhandelinge. Elke sodanige spraakhandeling beskik oor 'n interaktiewe en artikulerende dimensie. Hierdie dimensie vestig 'n verhouding tussen pratende subjekte en vergestalt die motiewe en bedoelinge van sodanige pratende subjekte. Volgens Habermas word hierdie unieke modi van kommunikasie ook belig in regulerende en verteenwoordigende spraakhandelinge, en dít vorm die grondslae van die rasionaliteitstipes wat Habermas die "moreel-praktiese" en die "esteties-praktiese" noem. Self verwys hy na die werking hiervan as "diskoersetiek" (vgl Habermas 1981:2-3).

Habermas verset hom hiermee teen wat hy beskou as die radikaliteit van Nietzsche, Adorno en Foucault se onderskeie pogings om nie-identiese rasionaliteite te vind, wat as alternatiewe op die instrumentele rede wil funksioneer, met spesifieke verwysing na Nietzsche se sisteemkritiek, Adorno se identiteitskritiek en negatiewe estetika en Foucault se verdaging van die subjek en sy kennisargeologiese verklaring van (die) geskiedenis as "fiksie" (juis vanweë die nie-verteenwoordigende en uitsluitende aard van moderne geskiedskrywing). Dit gaan vir Habermas in sy weerstand teen die radikaliteit van die postmoderne opgaaf dan oor die "erns" waarmee die vraag na die draagwydte van die filosofiese vraagstelling benader word en of hierdie denkers wel die "erns" en moontlik dodelike implikasies van hulle geradikaliseerde tegemoetkoming van die nie-identiese begryp.

Habermas se versigtigheid en sy waarskuwing aan radikale denkers soos Foucault is ferm en binne die groter filosofiese diskoers en polemieë is daar gewis plek daarvoor. Die opvatting van die krisis van die Ander, veral met betrekking tot 'n verset teen normering en regulering deur die sogenaamd "feitelike", of die sogenaamd "histories-invariante", het by onder andere Foucault dalk gevaarliker as die krisis self geword (Habermas 1987a:35ev; vgl Van Wyk 1996:204; kyk selfs by Derrida 1978:62). Postmoderniteit, kortom, is in die ergere onstabiliteit daarvan en as perpetueerder van 'n krisisebewussyn volgens Habermas dodeliker as wat Adorno, Foucault en hulle "postmoderne apostels" wil besef. Een van hierdie gevaarlike implikasies blyk volgens Habermas byvoorbeeld in Derrida se aanbeveling dat filosofiese denke dekonstruerend van die normatiewe, regulerende en probleemoplossende aard en noodsaaklike maatskaplike onrustigheid daarvan onthef word en eerder die spekulatiewe aard van literêr-teoretiese refleksie aanneem, dat dit dus eerder 'n stilistiese eerder as maatskappykritiese opgaaf voor oë begin hou. Vir Habermas gaan baie van die (volgens sy

aanduiding) grondige filosofiese “erns” ten gronde in hierdie dekonstruerende proses. Hierdie “erns”, wat volgens Habermas selfs voorwaarde is vir filosofiese produktiwiteit, bly met die simbiose tussen filosofie en literêre teorie in die slag. Kortom: die nie-identiese kan in hierdie ekstreme en geradikaliseerde tegemoetkoming dalk nog verder verdring word as wat in moderniteit die geval was. Die kritiek van die rede se paradoksale selfverwysende aard, die “kritiek na binne”, sou volgens Habermas (1987a:294 ev) ook nie met genre-eliminering en oorakkomoderende ingesteldhede versag kan word nie. Dieselfde geld vir die radikale pogings om aan 'n bewussynsfilosofiese paradigma te ontkom, waar die subjek as vernaamste konstituent van daardie paradigma, soos by Foucault, volledig verdaag word.

Habermas vind die kenmerkende aan denkers soos Nietzsche, Derrida, Foucault en Adorno vervolgens daarin dat elkeen van hulle op grond van die paradoks van 'n rede wat sigself redelik moet kritiseer, oortuig was en is dat hy in die apokaliptiese skaduwee van die “laaste filosofie” leef en reflekteer en dat hy die plig het om hom teen die teorieë, sogenaamde waarhede en sisteme van die pre-Hegeliaanse en Hegeliaanse epogkarakterisering te rig, om filosofie per se te ontruk aan die “waansin” van eerste beginsels en laaste teorieë (kyk Habermas 1987a:408[28]). Nietzsche was juis die een ná Hegel wat ingesien het dat enige adekwate kritiek van die rede die paradoks van selfverwysing skaars, indien enigsins, kan ontkom. Habermas meen dat die wesenlike filosofiese problematiek en filosofiese statusaansprake (wat, sou hy toegee, die afgelope dekades inderdaad verander het) by Foucault, Adorno en Derrida vermeng geraak het. Die filosofie doen volgens Habermas steeds wat altyd die verneme pligstaat van die filosofie was. Dit beskerm steeds rasionaliteit, maar nou sonder verneme statusaansprake (soos “finaliteit”, “universaliteit” en “onherleibaarheid”; kortom, sonder Hegel se “Absolute Gees”). Filosofie staan nou bloot in vir die rede in 'n epog waar die sterkste aansprake onredelik geword het. Filosofie word nou die *Platzhalter* van redelikheid (Habermas 1983a:7ev). Die jong, of linkse Hegeliane, was die eerstes om hulle te distansieer van Hegel se poging om die subjekgesentreerde Verligtingsrede met “Absolute kennis” of die “Absolute Gees” te vervang. Marx en ander linkse Hegeliane het al in die vorige eeu die desublimering van hierdie Geestigheid aangekondig, met 'n onafwendbare daaropvolgende ontkrachtiging van filosofie as sodanig. Vir Habermas is die huidige moderniteitsdebat, veral met



betrekking tot die rol van die bogenoemde Nietzsche-tradisie, dus in wese 'n eggo van die vroegste links-Hegeliaanse (en nie slegs Kantiaanse) klanke.

Hoe gee Habermas gestalte aan hierdie oortuiging? Habermas (vgl Habermas 1970:130-133, 1981:7-15, 1987a:1-10) poog in sy werk, veral in sy werk sedert die vroeë sewentigerjare, om “bewussynsgenesend”<sup>15</sup> en “remediërend” die filosofiese diskoers van die moderne te herskryf ten einde hierdie radikaliteit en moontlik dodelike impak van veral die na-sestigergenerasie in die Franse filosofie, wat uitgesproke in die Nietzsche-tradisie opgeneem is, te versag. In die proses tree Habermas terugwerkend op. Hy gaan terug na die kruispaaie van Hegel, Marx en Nietzsche en probeer vasstel watter keuses veral Nietzsche en Heidegger uitgeoefen het, wat tot die huidige toedrag van redekritiek gelei het. Hy gaan ook verder. Hy probeer vasstel watter keuses juis nie gemaak is nie, en wat vir hom vandag ál meer waarskynlik lyk. Habermas se uiteindelijke doel is om aan te toon dat bogenoemde denkers 'n bepaalde denkroete geïdentifiseer het maar nie self gevolg het nie, naamlik die ontkenning van 'n subjekgesentreerde rede deur 'n intersubjektiewe redelikheid, 'n diskoersetiese wat as kommunikatief-handelend verstaan behoort te word. Habermas se eietydse filosofiese projek getuig daarvan dat hy moderniteit steeds in filosofies-tematiese idioom aanspreek, eerder as 'n estetiese aanspreke, ten spyte daarvan dat moderniteit self genoeg voorbeelde inhou van talle oorvleuelings tussen filosofie en estetika, waarvan die bekender voorbeelde die Romantiek, Schiller en Nietzsche is, met meer onlangs die laat Heidegger en Adorno as voorbeelde van 'n feitlik volledige vervloeiing tussen filosofie en estetika. Habermas beskou estetika egter net as nóg een faset van 'n diskoers met 'n groter draagwydte. Habermas beskou die talle programme wat die einde van die filosofie proklameer, of dit nou negatiewe dialektiek of kennisargeologie of dekonstruksie is, as in der waarheid bloot nuwere artikulerings van die ouer (links-Hegeliaanse) stemme wat ook die instrumentele rede as die mees grondliggende konstituent van die bewussynsfilosofiese paradigma wou aanspreek. Daarom bly ook die nuwere kritiek van die subjekgesentreerde rede vir Habermas in der waarheid steeds Marxiaanse maatskappykritiek, die kritiek van 'n verwerde kultuur.

---

15

“Bewussynsgenesing”, 'n eg-Habermasiaanse begrip, het volgens Foucault uiters problematiese konsekwensies (vgl Foucault, in Fraser 1989:29). Ek kom weldra daarop terug.



Habermas se posisie in die moderniteitsdebat word op grond van bostaande dikwels as in opposisie met Nietzsche, Adorno en Foucault verstaan. Habermas bepleit, met dit wat pas gestel is, die voltrekking van die Verligting en die rehabilitering van die instrumentele rede, die verbredende handhawing van moderniteit met klem op die normatiewe en regulerende opgaaf van die rede, terwyl Nietzsche, Adorno en Foucault as sogenaamde “einde-denkers” (vgl tipies Baynes *et al* 1988:1-15) 'n meer direkte, fundamentele afskeid van die moderne betoog. Habermas het in die vyftigerjare reeds fundamenteel met Adorno, sy eertydse departementshoof in Frankfurt, gebots oor die transgressiewe inhoude van negatiewe dialektiek en het in die plek daarvan, met sy diskoersetiek, die moontlikheid van 'n rasioneel-aanvaarde, regulerende, rasioneel-normatiewe basis vir redekritiek voorgestel. Habermas hou naamlik vol dat daar in alledaagse taalgebruik 'n latente moontlikheid vir óngedwonge kommunikasie bestaan wat as 'n regulerende prinsipe 'n universele basis vir die rasionele bestendinging van teenstrydige waardes en belange daarstel: “Wanneer ons eers 'n diskoers begin en lank genoeg daarmee volhou...sal 'n konsensus bereik word wat per se 'n ware konsensus sal wees” (Habermas 1970:132; vgl McCarthy 1978:291-310). Adorno het hom hiervan afgegrens (vgl Jay 1970:345). Vir Adorno was dit onverstaanbaar dat Habermas die werking van die instrumentele rede, naamlik die onderwerping van die innerlike- en beheersing van die uiterlike natuur, soos in die eerste helfte van die eeu gemanifesteer in Nazisme, Fascisme, Auschwitz en Hiroshima, met 'n (volgens Adorno) teoretiese onverskilligheid gadedeslaan het. Vir Adorno word die prys van rehabilitasie te hoog. Die instrumentele rede is te skuldig om gerehabiliteer te word.

Foucault het ongetwyfeld waardering gehad het vir Habermas se volgehoue poging om 'n epistemologie binne 'n sosiale en historiese raamwerk te ontwikkel. Nogtans het die opvatting van 'n “volkome deursigtige kommunikasie” hom koud gelaat: “Die gedagte dat daar 'n kommunikasietoestand kan wees wat die waarheidspel vryelik laat sirkuleer, sonder teenstand of blokkasies, sonder inperking en sonder dwangmatige effek, lyk vir my na Utopia” (Foucault, in Fraser 1989:29; vgl Snyman 1987:173-174). Komende van Foucault, is dit geen kompliment nie<sup>16</sup>. Habermas was egter ewe krities en afwysend. Sardonies verwys hy na Foucault se appèl op die



dionisiese krag van die poëtiese en na sy kennisargeologie as “kriptonormatiewe pseudo-wetenskap” en “vrolike positivisme” (Habermas 1981:13; 1987a:275-276; 284). Habermas is daarvan oortuig dat nóg Adorno nóg Foucault se argumente vir die likwidasië van die instrumentele rede geslaagd is solank as wat ‘n “normatiewe raamwerk” (dit is, ‘n *rasionele* raamwerk) by hulle ontbreek. Habermas sou dus vra op grond waarvan Foucault en Adorno verwag dat opposisie wensliker as rehabilitasie (of submissie?) is. Slegs met die bekendstelling van bepaalde normatiewe uitgangspunte sou Adorno en Foucault volgens Habermas kon verduidelik wat die verwording van redelikheid behels en waarom dit geopponeer behoort te word. Hierop sou beide Adorno en Foucault waarskynlik antwoord dat ‘n selfprysgegewende en eksperimentele ingesteldheid nodiger is as ‘n normatiewe teoretiese aansig, juis omdat die norm gekontamineer en geperverteer sou wees deur die rede wat dit bedien; daarom: “Elke oomblik, tree vir tree, moet ‘n mens jou eie denke en handeling konfronteer, jouself konfronteer” (Foucault 1984b:373; kyk ook Foucault, in Deleuze 1987:119). Boonop wys Adorno en Foucault by implikasie ‘n leemte, selfs gebrek, in Habermas se diskoersetiek uit. By Habermas vind ons steeds ‘n prioriteitstelling van die handeling ten koste van die affektiewe, ‘n opvordering van die (gerehabiliteerde) praktiese rede ten koste van ‘n “estetiese rede”. Habermas verseg om van estetiese rasionaliteit as ‘n ontwikkelingsweg na nie-identiese rasionaliteit - soos Adorno en Foucault - te praat. Dit is eenvoudig nie normatief of normatief genoeg nie. Dit hang saam met Habermas se ouer verweer, naamlik dat die probleem met die moderne rede is dat dit nie redelik genoeg is nie en die moderne subjek dat dit nie subjektief genoeg is nie (kyk Habermas 1987a:273-274).

Daar is reeds in die vorige hoofstuk verwys na die invloed wat Habermas se moderniteitskritiek op die Hervormde Kerk en teologie se verstaan van postmoderniteit gehad het, wat as omvangryk beskryf kan word. Daar is verwys na die artikel van J M Kirsten (1988; vgl bv ook Rossouw 1993:895) wat op ‘n stadium in Suid-Afrika bykans ‘n standaardteks oor die verhouding tussen moderniteit en postmoderniteit geword het. Hierdie artikel is met waardering in die Hervormde Kerk gelees. Tereg so: dit is ‘n goeie inleiding tot die eietydse denkproblematiek. Maar daar is ‘n ander nuanse in die moderniteitsdebat, verteenwoordig deur die stemme van veral Nietzsche, Adorno en

Foucault, wat in die Hervormde Kerk skaars gehoor is<sup>17</sup>. Die moderniteitsdebat in die Hervormde Kerk behoort in so 'n mate verruim te word dat die stemme van die meer uitgesproke Nietzsche-tradisie ook 'n plek gegun word. Eers dan sou daar in terme van 'n redekritiek binne die kerk en teologie sprake van 'n eenheidsnarratief in hierdie verband kon wees. Dit is dus nie my bedoeling om die Habermas-nawerking in spesifiek die Hervormde Kerk in hierdie proefskrif te problematiseer nie. Dit is wel my bedoeling om veral Nietzsche, Adorno en Foucault in die Hervormde Kerk binne die konteks van die redekritiek aan die woord te bring en die kerklike diskoers te bly verruim deur Habermas se kataliserende opmerkings *naas* hierdie denkers se insigte aan die orde te bring.

Wat baat die aksent op die bydraes van veral Adorno en Foucault ons dan? Ons kom myns insiens hiermee tot 'n akkurate weergawe van die werklike stand van sake in die moderniteitsdebat, sowel as tot 'n omvangryker verstaan van die beskadigingstendense in die sosio-historiese diskoerse van die moderne tyd. Daarom is my aansluiting by Habermas krities, selfs selektief. Daar is minstens drie voorbehoude vir my aansluiting by Habermas. In die eerste plek staan ek skepties teenoor Habermas se normatief-regulerende opgaaf van die rede. Na Adorno en Foucault se uitwysing van die sosio-historiese “gekontamineerdheid” van die instrumentele rede is daar myns insiens nie meer omdraai op hierdie punt nie. Ek bly in die tweede plek ook skepties staan teenoor die rehabilitasie van die instrumentele rede, al is dit uiteindelik ook net vanuit 'n respek vir die maskeringsvermoë van die instrumentele rede en die vrees dat rehabilitasie dus “skynrehabilitasie” kan wees. Ek handhaaf dus die pleidooi vir 'n afskeid van die Verligting en die moderne, in die sin dat my weergawe van redekritiek roep om 'n nuwe diskoers wat nie die skade van die ouer of gerehabiliteerde diskoers perpetueer nie. Ek sal hierdie voorbehoude mettergaande toelig.

Daar is egter ook 'n derde voorbehoud wat veral nie in die Hervormde Kerk duidelik genoeg gehoor is nie. Dit gaan naamlik oor die sosio-historiese *effek* of *konsekwensies* van die instrumentele rede. Habermas voel die kataklismiese aard van die nawerking van die instrumentele rede myns insiens nie

---

17

Dit geld met twee van my publikasies hieroor as enigste uitsondering (kyk Beukes 1996a-b). 'n Goeie voorbeeld van 'n afgrensing teen Habermas en noue aansluiting by Adorno/Horkheimer en Foucault vanuit feministiese kring, tref ons aan in die uitstekende werk van Hogan (1995). Kyk ook my gunstige resensie van Hogan se teks *From women's experience to feminist theology* (Beukes 1997b:434-437).

sterk genoeg aan nie, hoewel dit as ietwat paternaliserend geag kan word om so 'n stelling te maak. Die feit bly staan dat ons nêrens in Habermas se werk die soort "bewussyn van skade" teëkom as by Adorno, Foucault en selfs Derrida (wat baie sterk met Joodse tradisies identifiseer) nie. Ek dink egter dit moontlik om hierdie voorbehoude op so 'n manier in hierdie proefskrif te hanteer dat dit nie noodwendig deel moet uit te maak van die bestaande en intensiewe filosofiese polemieke nie. Nogtans is dit nodig om hierdie leemte in die eietydse kerklike diskoers (met betrekking tot 'n dieper *bewuswording* van die effek van die instrumentele rede) aan te spreek<sup>18</sup>.

'n Mens sou kon sê dat die twintigste eeu nie in 1945 geëindig het nie en dat hierdie eeu wel vir iemand, iewers, hoop kon gebring het, met verwysing na die vordering van die mediese wetenskap, die informasie-revolusie, die val van die Berlynse muur, die demokratisering van Oos-Europa en Suid-Afrika, die onderhandelinge tussen Israel en Palestina, en so meer. So 'n opmerking getuig van en bevestig juis die "dialektiek van die Verligting". Terwyl ons nog in hoopvolle terme praat, voltrek Bosnië in 1994 en in 1999 weer, Klossovo, Oos-Timor en Chechnya. My pessimisme ontspring eerder uit die *intrinsieke karakter van skynvoortgang* en die baie (skyn)beloftes aangaande voortgang in die moderne tyd. Gaan dit werklik beter, vooruit, in Oos-Europa, Suid-Afrika, Palestina en die voormalige USSR? Is begrippe soos "demokrasie", "die verligting van menslike lyding", "kritiek" en "inligting" nie dalk weer maskers van 'n nuwere magdiskoers, van 'n waarskynlik nog gevaarliker vorm van onderwerping nie, juis omdat dit skuilgaan onder die vaandel van voortgang en bevryding? Dit gaan gewis nie daaroor dat 'n *contra* vir elke *pro* aangewys (kan) word nie, maar eerder dat daar iets *intrinsiek* regressiefs aan die indruk en moderne beloftes van voortgang steek. Adorno byvoorbeeld, steek nie vas by sy wedervaringe as Duitse Jood gedurende die eerste helfte van hierdie eeu in sy afwysing van sake soos die populêre kultuur en die identiteitsdenke nie. Adorno weet omvangryker dat "voortgang" presies dit bedreig wat na die beloftes van moderniteit gerealiseer moes word, naamlik 'n *vrye mensheid*. Adorno, soos Nietzsche voor hom en Foucault na hom, open ons oë vir hierdie onhoudbare ironie en dui skerp geanaliseerd aan dat as ons hierdie ironie oorleef,

---

18

In aansluiting by Van Aarde (1995a:13-14, 22-24). Die *effek* wat die verwording van die praktiese rede en die instrumentalisering daarvan in hierdie eeu tot gevolg gehad het, is in die Hervormde Kerk nog nie behoorlik verreken nie, met inagnome van dit wat Van Aarde as kataklismies in die moderne tyd aanvoel (vgl Van Aarde 1995a:26-27).

dit ternouerdood sal wees! Sommiges sou hierdie opmerkings dalk ongebalanseerd, bevooroordeeld, oordrewe en sensasionalisties vind. Maar sou ‘n intellektueel in die *Gulag*, ‘n Jood in Frankfurt in 1938, ‘n Palestyn in Jerusalem of Betlehem, ‘n Protestant in Dublin, ‘n politieke gevangene van Khmer Rouge, ‘n vrou wat deur haar “wettige man” verkrag word (waarvoor hy [hier] nie strafregtelik aangekla kan word nie), ‘n mishandelde kind en die kerk- en familieveragte homoseksueel dit ook oordrewe vind? As dier en plant kon praat, tot op spesievernietiging uitgejag en verniel, die “geblikte leeu” (as eg-Suid-Afrikaanse verskynsel) en die vis en seesoogdier, deurtrek van kusriool en die tenker se ru-olie, protes kon aanteken, sou hulle ook die *kompromislose* kritiek van instrumenteel-rasionele onderwerping as “bevooroordeeld” beskou? Moet ons nie met groter dringendheid aanvaar dat moderniteit op ‘n katastrofe afstuur nie?

Ons weet daar was in die twintigste eeu twee wêreldoorloë (met ‘n benaderde lewensverlies van *165 miljoen mense*) en ontelbaar kleiner maar ewe bloedige oorloë; ons het verneem van die parallelisering van tegniese progressie en morele regressie, van etniese vervolgings, van atoomverwoesting en van ekodestruksie. Ons het ook verneem van allerlei uitwasse van godsdienstige, wetenskaplike en burgerlike fundamentalismes. Apartheid het ons dit trouens hier in aksie laat sien. Maar het ons by die oorgang na ‘n volgende dekade, eeu en millennium verneem van die konkrete gevolge van die rasionaliteitstipe wat hierdie bloeddorstige fundamentalismes gestu en bemoontlik het?

Die VSA se kern- en wapenprogram vanaf 1980 tot 1985 het 1000 (een duisend) biljoen dollar beloop (vgl vervolgens Capra 1983:1-6). In 1978 was die wêreld se *daaglikse* uitgawe op kerntegnologie alleen ‘n verstommende 425 biljoen dollar. Kerntegnologie is, afgesien van die reële moontlikheid van ‘n volskaalse kernoorlog, ‘n *direkte* bedreiging vir menslike welsyn. Enige een of meer van die diensbare 360 kernreaktors wêreldwyd kan Tchernobilmatig eenvoudig ingee. Vyftien miljoen mense sterf intussen jaarliks van honger, 500 miljoen mense is krities ondervoed. Veertig persent van die wêreldbevolking het *geen* toegang tot basiese mediese dienste nie. Vyf en dertig persent van die wêreldbevolking het geen toegang tot drinkwater nie. Die osoonlaag het reeds gewyk. Lugbesoedeling is in sommige lande, waaronder Mexiko en Maleisië, die grootste gesondheidsgevaar. Mensgemaakte chemikalieë en radioaktiewe afval saai onder mens en dier verwoesting in die (baie) woonbuurte en kusgebiede waar dit gestort word. Elke *dag* sterf ‘n dier- en plantspesie uit.





Tegnologie en inligtingsbeheer vervang mensearbeid. Ruim meer as die helfte van die volwasse wêreldbevolking is werkloos. Sedert die vroeë tagtigerjare is daar elke *week* meer mense in hegtenis geneem sonder die vooruitsig van 'n spoedige verhoor, gemartel, tereggestel, op etniese gronde vervolgt, voëlvry verklaar, vaderlandlose vlugteling gemaak, deur regimes en diktatorskappe van individuele waardigheid ontnem as ooit tevore. Elke maand voeg die wêreld se ekonomiese stelsels 7.5 biljoen dollar tot die reeds ondraaglike skuldmas van 1500 biljoen dollar waaraan die Derde Wêreld dra. In 1998 het Suid-oos Asië se veelheid van kunsmatige ekonomieë onafwendbaar, uiteindelik in duie gestort. Brasilië se ekonomie was vroeg in 1999 daarheen op pad. Globale verhitting, 'n direkte gevolg van die moderne tegnologie se vernietiging van die osoonlaag, bring 'n jaarlikse temperatuurstyging van tussen *1.5 en 4.5 grade Celsius* mee: seevlakke styg, met rampspoedige gevolge vir die meer as die helfte van die wêreldbevolking wat aan die kus woon.

Hierdie uitwasse is nie politieke, sosio-kulturele, demografiese, geografiese of geologiese kontingentes nie. Dit is die instrumentele rede self wat ons hier in werking sien, naamlik die onderwerping van die uiterlike natuur as Ander en die beheersing van die Self of innerlike natuur. Wanneer B J Engelbrecht vanuit etiese argument "teologies" wil stel dat hierdie aarde "God se aarde is" en dat "ons dit nie mag vergeet nie - nie in ons gesindheid nie, nie in ons denke, nie in ons beplanning en ook nie in ons dade nie" (Engelbrecht 1992:780), moet ek opmerk dat dit nie meer baat om "eties" hieroor te reflekteer nie. Die instrumentele rede steur sigself nie aan normering en regulering nie en is heeltemal te gesofistikeerd<sup>19</sup> vir die korrigerende aansprake van enige "eties". Ons moet dan verder gaan. Ons moet hierdie soort redelikheid onderliggend aan die onetiese etik teenoor Self en Ander aftakel en, sover dit moontlik is, vir goed ontwapen. Want hoe kan ons dít alles progressie noem? Kan die etiket van "moderniteit" ooit weer gunstig wees? Inderdaad: *all that is solid melts into air* (vgl Berman 1982:2-4).

---

19

Juis *hoe* gesofistikeerd die instrumentele rede kan wees, veral met betrekking tot die vermoë om mag te configureer, blyk uit die feit dat die Westerse verbruikersamelewing, wat 'n veel meer geslepe magsorde as growwe voorgangers soos Fascisme en Nasionaal-Sosialisme is, sonder enige noemenswaardige probleme daarin kon slaag om die hoogs beskaafde en komplekse Japannese kultuur binne 'n bestek van drie dekades te deursuur (vgl Rossouw 1999:162).

Hierdie kompromislose strekking kom ook nie aan op sentimentele en sensasionele Greenpeacematige, geesteswetenskaplike en demografiese spekulاسie nie. Want ook in die natuurwetenskappe is die instrumentele rede Newtoniaans oorwerk en hopeloos uitgedien. Veral in die teoretiese fisika is sedert die eerste jare van hierdie eeu begin om die grondbeginsels van die objektiewe wetenskapsbeoefening (wat deur en deur 'n instrumenteel-rasionele oefening is) naamlik waarneming, kousaliteit en voorspelbaarheid op sterkte van verrassende (selfs skokkende) resultate vanuit die kwantumfisika te ondermyn. Konsepte soos tyd en ruimte, wat in die moderne filosofie selfs as vasstaande verwysingspunte of kategorieë gegeld het, is *natuurwetenskaplik* blootgelê as *konsepte*; as sosio-kulturele proposisies, relatief en relasioneel tot waarnemer en taalgebruiker. Kwantumfisika bestudeer die gedrag van sub-atomiese partikels op grond van die onvoorspelbaarheid en "subjektiwiteit" daarvan. Sub-atomiese partikels reageer glad nie objektief en voorspelbaar op selfs die fynste wiskundige berekeninge nie. Hoewel hierdie berekende wiskunde korrek is, ontken die gedrag van sub-atomiese partikels op paradoksale wyse die korrektheid daarvan<sup>20</sup>. Dit is soos om te sê 2 en 3 is matematies presies en gelyktydig dieselfde. Daarom het eksponente soos Niels Bohr, Albert Einstein en Erwin Schrödinger aanvanklik geweier om die resultate van hulle eie navorsing te aanvaar.

Een voorbeeld van hierdie skokkende resultate is dat 'n sub-atomiese partikel op dieselfde moment op twee verskillende plekke "bestaan" en onvoorspelbaar, selfs negatief, reageer op waarneming. Identifiserende beginsels van die empiriese of objektiewe wetenskapsbeoefening soos waarneming, noodwendigheid, algemeen-geldigheid en voorspelbaarheid is in so 'n mate deur die kwantumfisika ondermyn dat dit reeds sedert die dertigerjare in die teoretiese fisika as hoogs problematies - dus, as *deel* van die fisiese probleem - geag word. Die direkte implikasie van die kwantummeganiese wêreldbeskouing is dat niks kousaal kan vasstaan nie en dat die werklikheid in paradoksale limbo vertoef waar objektiwiteit, waarneming en voorspelbaarheid geen absolute aanspraak kan maak nie.

---

20

Vir 'n uitstekende oorsig van die filosofiese konsekwensies van die kwantummeganika, kyk Schoeman (1990:275-279). Daarby kan die artikel van Basson & Koekemoer (1997:278-279, 286-288) oor moontlike teologiese konsekwensies van die kwantummeganika gelees word.

Wetenskaplike konsepte is daarom nie universeel nie maar noodwendig partikulier en daarom kultuur- of waarnemerbepaald.

Modern-empiriese wetenskap is dus niks anders nie as oefeninge in sosio-kulturele relatiwiteit. Wat benadruk moet word, is dat hierdie 'n *natuurwetenskaplike* insig is wat uit die teoretiese fisika kom en nie uit die filosofiese redekritiek nie. Moderne wetenskapsfilosofie kon hierdie resultate uiteraard glad nie hanteer nie (vgl Hesse 1979a-b; 1980a-c; 1988a-b). Kwantumfisika het die moderne rede op die mees sagte plek geslaan deur die identifiserende premisse daarvan te relativeer, naamlik die vermoë om die "noodwendige" waar te neem, om "algemeen-geldig" en "objektief" te konkludeer en dus "rasioneel" te voorsien, te voorspel en te beheer<sup>21</sup>.

'n "Postmoderne wetenskapsfilosofie" roep ons op tot 'n skikking met marginaler kennis in die volgende millennium. In wetenskapsfilosofiese sin is die volgende eeu ongetwyfeld die era van die Kwantum, die onvoorspelbare, die oop ruimte van die *jenseits*. Selfs die natuurwetenskappe besef dus: ons moet ander uitweë as bloot die redelike soek. Ons kan nie die ou weë korrigeer nie. Kwantumfisika beteken om radikaal *anders* te dink en afskeid te neem van 'n model wat die gang van sake op meganiese, tegniese en instrumentele oorweging vernietigend ingerig en gestuur het.

'n Mens sou op grond hiervan Van Aarde (1995a: 13-14, 22-24) se standpunt dat die oorgang van moderniteit na postmoderniteit as "mikro-paradigmaties" of "middelmatig" gereken kan word, wel kon ondersteun, indien daarby verreken word dat Van Aarde (1995a:19-20) hierdie oorgang as "evolusionêr" beskryf, *hoewel* dit reeds as "revolusionêr" ervaar word. Ons beleef, anders gesê, 'n tydperk wat, Kuhniaans gesien, as 'n tydperk van nie-normale wetenskap gereken kan word. Ons bevind ons dus volgens Van Aarde in 'n tydperk wat nog moet oorgaan in die "makro-paradigma".

---

21

Dit kan daarom as problematies, selfs as uiters problematies beskou word dat (moderne) teoloë weier om ag te slaan op die kwantumeganika se ondermyning van die identifiserende premisse van die empiriese wetenskapsbeoefening. Hulle wil daarmee in die teologie probeer volhou, wat aansienlike implikasies het vir 'n houdbare eietydse verstaan van die verhouding tussen geloof, tyd en ruimte, met betrekking tot byvoorbeeld die opstanding van Christus, die wederkoms en die maagdelike geboorte. Vergelyk 'n Derridiaanse ondermyning van die empiriese paradigma met betrekking tot die opstanding van Christus en die "hoop op die ewige lewe" in Beukes (1997a: "Eindigheid, eie opstanding en die politiek van *différance*") *vis-a-vis* die empiries-wetenskaplike pleidooi van Labuschagne (1997: "Oor die bestaan van God en oor niksheid").



Die sosio-historiese konsekwensies daarvan dat postmoderniteit volgens hierdie opvatting *reeds* as “revolutionêr” beleef word, kan egter nie sterk genoeg beklemtoon word nie.

### 3.8 Samevatting

Ek aanvaar dat hierdie weergawe van 'n postmoderne redekritiek nie heeltemal sonder probleme is nie en dat kritiek daarteen ingebring kan word. 'n Mens sou miskien kon reken dat my kritiek, in die aansluiting by spesifiek Adorno en Foucault, te sterk eensydig fokus op die *vernietiging* van die instrumentele rede, sonder om die vordering wat daardeur bemoontlik is op wetenskaplike en tegnologiese gebied, veral sedert die helfte van die negentiende eeu, te verreken. So 'n beswaar sou waarskynlik ook fokus op die opvatting dat die instrumentele rede nie weggewens kan word deur radikale alternatiewe filosofieë nie. In repliek sou 'n mens aan die hand van Adorno en Foucault se insigte kon beweer dat die werking en effek van die instrumentele rede *onverbiddelik* is en ondubbelsinnig lei tot 'n enorme verval in kultuur en natuur. Die besprekings wat in hierdie hoofstuk gedien het, illustreer die doodloopstrate van die instrumentele rede myns insiens omvangryk genoeg om te kan beweer dat die skade wat die instrumentele rede in spesifiek die twintigste eeu tot gevolg gehad het, hierdie soort eensydige klemtone in argumentvoering op hierdie stadium *noodsaak*. Die skade wat volg op die werking van die instrumentele rede staan in só 'n mate disproportioneel tot die moderne beloftes van vooruitgang deur middel van rasionele natuurbeheersing en die arbitrêre realisering daarvan in tegnologiese middele, dat die vordering wat wel gemaak is op wetenskaplike en tegnologiese gebied, as te duur beskou behoort te word. Dit is so dat die instrumentele rede nie weggewens kan word nie. Maar dit kan aangeveg word, en hierdie aanvegting vra om dieselfde soort onverbiddelikheid as wat die instrumentele rede konsekwent openbaar. Ek herhaal: Die instrumentele rede steur sigself nie aan normering en regulering nie en is heeltemal te gesofistikeerd vir die korrigerende aansprake van enige “etiese”. Ons moet eerder die soort “redelikheid” onderliggend aan die moderne etiek van verwoesting en rasionele geweldpleging aftakel en, sover dit moontlik is, vir goed ontwapen. Sou my aanbod van 'n transgressiewe oorstyging van die moderne, as 'n *komplement* tot die transversale gerigtheid (as 'n reeds gevestigde redekritiese strategie in die Hervormde Kerk), binne 'n meer omvattende redekritiese narratief in die Hervormde Kerk 'n plek gegun kon word?

Ek is oortuig dat daar 'n "afskeid" van die moderne moet plaasvind. Ons het *closure* nodig. Maar dan wil ek getrou bly aan *al* die betekenisvolle impulse binne die groter postmoderne diskoers. Die transgressiewe rede slaag in hierdie *closure* deur die instrumentele rede in die bestaande nawerking daarvan (voortdurend) te transgresseer. Maar dit beteken, weer eens, dat die transgressie slegs moontlik, "sinvol" en "verstaanbaar" is *in lig van* die bestaande. Die transgressie verkry eers betekenis wanneer die konteks van oorstyging en dit wat oorstyg word, verreken word. Die "afskeid van die moderne" het dus betekenis wanneer die konteks van afskeid en dit waarvan afskeid geneem word, *voortdurend* verreken word. - "Afskeid van die moderne" beteken dus 'n voortdurend oorstygende of transgresserende gesprek met of kritiek van die moderne en nie sonder meer die (sosiale) "agterlaat" van die moderne nie. My aanbod van 'n postmoderne redekritiek vooronderstel *voortdurend* 'n skadelike presentering van redelikheid en verwys voortdurend terug na daardie presentering. Hierdie transgressie maak dit moontlik om tegelyk radikaal krities ten opsigte van die waardes van moderniteit te wees sonder om moderniteit volledig in sosiale terme te verlaat. Of anders gesê: 'n alternatief kan slegs 'n alternatief met betrekking tot 'n *alter*, 'n ander wees.

Hierdie aanbod het ongetwyfeld 'n Nietzscheaanse oorsprong. Neem ons dan die strekking van my weergawe van 'n postmoderne redekritiek, soos deur Nietzsche in sy kritiek op Kant en Hegel geïnspireer en eietyds deur onder meer Adorno en Foucault verleng,<sup>22</sup> met erns in ag, blyk die volgende koherent en aanduibaar. In die eerste plek is dit, redekrities gesproke, duidelik dat daar iets subversiefs en ondermynend aan postmoderniteit vestig wat tot op datum nie op "diskoersetiese" wyse in die Hervormde Kerk verreken is nie. Dit is nie 'n uitgemaakte saak dat die instrumentele rede "rehabiliteerbaar" is nie. Daar is trouens 'n afskeidende momentum vanuit die Nietzsche-kontinuum aanwesig wat gesagvol 'n pleidooi lewer vir die transgressiewe afskeid van moderniteit. Nietzsche en sy eietydse eksponente vra van ons 'n ander manier van dink - en nie bloot die heroorweging en gevolglike perpetuering van skadelike maniere van dink nie.

---

22

"Postmoderne redekritiek" word van hier af meerendeels in ooreenkomstige Nietzscheaanse gelaat aangebied. Dit is nou reeds duidelik waarom ek huiwerig sou wees om sonder meer van Habermas se diskoersetiek as *postmoderne* redekritiek te praat. Dit sou waarskynlik meer gepas wees om diskoersetiek en die wisselende momente daarvan by denkers soos Habermas, Lyotard en Welsch eerder as *hoogmodern* of op die meeste as *laatmodern* aan te dui (oor 'n verantwoording van Habermas se posisie in hierdie verband, kyk Kellner [1989:6ev] en Wellmer [1985, 1991]).

Postmoderne redekritiek, in Adorniese en Foucauldiaanse gelaat, stem ons daarom tot 'n baie groter versigtigheid vir onself, ons kultuurdiskoerse en ons institusies en sisteme as wat tot dusver in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk gehoor is. Postmoderne redekritiek is noodwendig *selfkrities*. Dit tref ons hard. Dit vra *ook van ons* 'n stellingname teen eerste beginsels en laaste teorieë. Negatiewe dialektiek vra 'n ingesteldheid en selfblootleggende mentaliteit van voortdurende selfopposisie. Dit is die logiese konsekwensie van 'n kritiek van die Hegeliaanse dialektiek, in die sin dat die vraag na binne met ewe groot erns as die vraag na buite gevra word. Dit sluit nie uit nie maar in, en is in die aard en werking daarvan nie eksklusief nie maar inklusief.

Daarom konfronteer postmoderne redekritiek ons met *sisteenkritiek*. Ons word gedwing om rekening te hou met en rekenskap te gee van die feit dat die geheel of sisteem nie die geheel van werklikhede kan verteenwoordig nie. Die indruk van 'n organiese geheel in kerk en teologie kom hiermee skerp in gedrang. Sisteemkritiek vra van ons groter fokus op die nie-geheel, die nie-sistematiese en nie-sistematiseerbare as wat in moderniteit gangbaar was. Ons moet dadelik vra: "Wat staan buite die sisteem?". Die enigste waarde wat sisteme nou nog kan hê, is inderdaad dat dit ons aandag fokus op dit wat buite die sisteem staan. Dit fokus die aandag op (veral sosio-historiese) marginalisering en die wyses waarop sisteme hierdie soort marginalisering as "normaal" en selfs "wenslik" verantwoord.

Die kerk, as 'n sosio-historiese "sisteem", of in Foucault-taal, as 'n "institusie van die Self", het die kerk se eie(soortige) marginaliserende prosesse in die geskiedenis subtiel gekonfigureer as wenslik, soms selfs as heilsnoodsaaklik. Postmoderne redekritiek sensiteer ons, in aansluiting hierby, daarom vir die *magshandelinge* wat opgesluit lê in die eie diskoers, sisteem, handelingskonteks en institusie. Postmoderne redekritiek stem ons veral bedag op die tipies-moderne *konfigurasië* van mag. Onderwerping na binne en na buite word gekonfigureer as wesenlik aanvaarbaar, legitiem en selfs noodwendig. "Kerk" en "teologie" konstitueer magsvolle verskynsels wat skuilgaan onder die pretensie dat dit besig is met die "hoëre goeie", die transendente, terwyl dit wesenlik immanente verskynsels is wat die mag tot beskikking voortdurend herkonfigureer as onbetwyfelbare proposisies en Goddelike ingrepe. Dit geld vir die linker- sowel as die regterkant van die teologiese spektrum. Teologie pretendeer om oor God te praat, maar praat altyd oor sigself. By geslote dialektiese





teologie leer ons meer van die metodologieë en teleologieë van teoloë en hulle teologieë as van God. Hierdie selfspreke word as “spreke oor God” en fundamentalisties dikwels ook as “spreke *met* God” gekonfigureer.

Daarby stem postmoderne redekritiek ons tot 'n diepe *kultuurpessimisme*. As Adorno reg het dat waarheid iets is wat deur, maar wesenlik *agter* individue voltrek, is dit vanselfsprekend dat ons antagonisties behoort te staan teenoor 'n samelewing of maatskappy wat hierdie selfbestendinging van waarheid bemoontlik of bevorder. Daar broei allerlei onheil in die samelewing uit wat losstaan van individue. Dit is die samelewing self wat maak dat sommige individue pas en ander nie in-pas nie. Daarom, ter wille van die ongelykes in die samelewing, moet ons kultuursinies wees.

Postmoderne redekritiek stem ons ook diepgaande *krities teenoor proposisies van die rede*, teenoor begrippe, konsepte en hulle breër samehange. So 'n breër samehang word byvoorbeeld verteenwoordig deur begripsmatige dogmatisering, teologiese praktisering, historisering en geskiedskrywing. Proposisies en hulle breër samehange hoort volgens die toonaard van 'n postmoderne redekritiek as verleentheidsuitweë beskou te word wat allermens aanspraak behoort te maak op universele en onveranderlike geldigheid. Taal is dus niks anders as 'n verleentheidsuitweg nie. Maar ons het niks anders nie. Daarom, op die heel minste, moet ons redekritisies die voorlopigheid van taalgebruik respekteer, die noodwendige aangewesenheid op analogieë aanvaar en aanvaar dat *geen* konsep taligheid transendeer nie.

Voorts word ons deur my aanbod van 'n postmoderne redekritiek opgeroep tot 'n partisipasie aan *nie-identiese rasionaliteit*. Dit is daardie “soort” rasionaliteit wat volgens Adorno en Foucault slegs “denkbaar” sou wees in die afwesigheid van die wurggreep van die identiteitsdenke. Adorno gebruik kuns en estetika om ons van die werklikheid van nie-identiese rasionaliteit bewus te maak. Maar juis in die kerk en teologie werk ons met 'n nie-identiese redekonstruk wat ons “God” *noem*. Ons behoort hierdie konstruk met 'n veel groter waarde-rasionele of nie-identies rasoniese en 'n toenemend minder instrumenteel-rasionele gerigtheid te benader. God staan buite die imperium van die instrumentele rede. Streng gesproke is teologie wat dit vergeet, in die postmoderne tyd nie meer teologie nie.



Ons tref in die postmoderne redekritiek ook 'n volgehoue pleitbesorging vir die belange van die *singuliere* en partikuliere aan. Dit vra van ons 'n verskuiwing van fokus vanaf die omvangryke en uitgebreide na die splinterdomeine van die enkelagtige. Dit vra van ons die eerbiediging dat die dae van "groot teologie", soos "groot filosofie", getel is. Beide word eerder beskeie deelnemers aan ligter, jukstageponeerde diskoerse waarin eerder die singuliere atome van *betekenis* as die universum van *belange* onder loep geneem word. Dit vra weer onverwyld vir die bereidwilligheid en vermoë om die starre ensiklopediese grense van kennisafbakening af te werp en voluit deel te neem aan 'n eenheidsnarratief<sup>23</sup> van kennis.

Postmoderne redekritiek is in aansluiting hierby nie net Ander-gerig nie. Taylor (1989) het, soos aangedui, ons juis geleer dat die *Selfbaat* by die bewuswording en vrymaking van die Ander. Hierdie is 'n belangrike punt. Identiteit is postmodern-redekritisies voortgaande houdbaar in die (h)erkenning van nie-identiteit. Postmoderne redekritiek vra van ons daarom die honorering van pluraliteit en diversiteit. In die veelheid kom identiteit tot reg. "Selfdeernis", die handhawing van die Self en "Selfversorging" is trouens volgens die postmoderne redekritiek noodsaaklik. Dit is futiel om van die Ander sonder 'n mate van Selfbehoud te probeer praat. Vir kerk en teologie kom dit neer op die redekritisies-verantwoordbare aard van 'n volgehoue omarming van dit wat (nog, of desnieteenstaande) as kosbaar en outentiek geag word.

Laastens roep die postmoderne redekritiek ons op tot 'n versigtigheid vir aansprake op suiwer moraliteit en die ongekwalfiseerde deelname aan projekte en strategieë wat as "moreel" geag word<sup>24</sup>. Wie bepaal die moraliteit? En wie se belange word deur die moraliteit gedien? Dit was dan veral

---

23

Dit sou dalk vanpas wees om juis hier weer op te merk dat hierdie studie binne die "vakterrein" van 'n interdisiplinêre hermeneutiek ingedien word, maar uit verleentheidsoorwegings deur die Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap "gefasiliteer" word.

24

Vergelyk Rossouw (1993:898) se pleidooi vir teologiese "involvement in moral discourse". Hoewel sy pleidooi vir 'n 'breëre moraliteit' ondersteun kan word, is dit nie heeltemal duidelik watter moraliteit(e) hierin ter sprake kom nie. Daar bestaan in die postmoderne tyd nie (meer) iets soos 'n objektiewe moraliteit, kollektief-grondliggende aannames rondom goed, behoorlik en fatsoenlik soos byvoorbeeld in die Victoriaanse epog nie. Rossouw is andersins egter korrek in sy aanbeveling en uitdaging dat die kerklike diskoers 'n meer publieke en minder esoteriese gestalte behoort aan te neem.

Nietzsche wat ons aandag, krities op Kant, daarop gevestig het dat moraliteit dikwels, indien nie konsekwent nie, die verlengstuk is of word van die instrumentele rede. Moraliteit het ook onder die invloed van die instrumentele rede in die moderne tyd hopeloos verword. Ons moraliteit moet ons dus elders vind as in die samelewing se tydtendensieuse opvordering van wat as “moreel” geag word.

Hierdie hoofstuk wou aandui wat 'n postmoderne redekritiek in Nietzscheaanse gelaat aan ons as logiese konsekwensies van 'n kritiek van die instrumentele rede voorhou. Nou sou ek wou voortgaan om hierdie konsekwensies *vir* kerk en teologie in groter detail, met verwysing na 'n “negatief-dialektiese teologie” en “postmoderne hermeneutiek”, te verwoord.

## 4. ‘N TEOLOGIESE GERIGTHEID

In die oorspronklike konteks beteken “dialektiek” 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* egter, is sensitief daarvoor dat dialektiek ook selektief (daarom geslote) kan wees, bevooroordeeld met ‘n epistemologiese agenda 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. In die opvolgende afdelings wil ek met implementering van veral Nietzsche, Adorno, Derrida en Foucault se aangetoonde opvattinge oor die identiteitskritiek klem lê op die redekritiese aansprake van sodanige “negatief-dialektiese teologie”.

### 4.1 ‘n Negatief-dialektiese teologie

#### 4.1.1 Transgressie en diskontinuiteit

Teologie wat met postmoderne redekritiek rekening wil hou, sou teenoor die gangbare moderne dialektiek in die wese en aard daarvan selfkrities en gereserveerd oor “eerste beginsels” en “laaste teorieë” wees. Dit is dus teologie wat skepties teenoor eie aansprake op waarheid en universeelgeldigheid wil staan. Dit is teologie/teorie wat in die wese daarvan selfrelativerend is sonder om met ‘n epistemologie te werk wat volkome relativisties is<sup>1</sup>. Sodanige teologie sou dus ontvanklik vir die hersiening van “eerste beginsels” en “laaste teorieë” wees. ‘n “Eerste teologiese beginsel” soos die “Openbaring” (klassiek opgeneem deur die Barthiaanse dialektiek) word hiervolgens ‘n rudimentêre, hersienbare aanwysing - hoewel daaruit geleer kan word, is dit nie al waaruit geleer kan word nie en bestaan die reële moontlikheid dat daar in die toekoms nie dieselfde lesse daaruit geleer kan word nie,

1

Relatiwiteit en relativisme word in die Hervormde Kerk skynbaar dikwels met mekaar verwar. ‘n Selfrelativerende teologie is self-relativerend ten opsigte van die voorlopigheid en begrensdeheid van *teologie*, van die *proposisie*, maar nie van die kennismoontlikhede wat *momenteel* daaruit kan voortkom nie. Dit werk met ander woorde nie met ‘n epistemologie wat uit en uit relativisties nie. Dit werk, beter gesê, met ‘n hersienbare, korrigeerbare en voorlopige epistemologie vanuit diskontinuiteit. Dit is iets anders as ‘n “relativistiese” of “anargistiese” teologie. Na Tracy (vgl Tracy 1981, 1987, 1994) sou dit dalk “analogiese teologie” genoem kan word, of dalk nog “ekumeniese teologie”, maar dan in die sin waarin Hans Küng dit konsekwent verstaan (vgl Küng 1988:3ev), naamlik as *partisiperende* teologie in die volledige sin van die woord.

selfs glad nie daaruit geleer kan word nie. Negatief-dialektiese teologie wil met inagnamie hiervan, in die transgressie van en in diskontinuiteit met die voorafgaande kontinuïteit, voortwerk.

‘n Negatief-dialektiese teologie is selfkritiese, hersienbare, voorlopige, taalgebonde en in genuanseerde sin “immanente” teologie. Dit kom uit hierdie wêreld en gaan terug na hierdie wêreld. Die teoloog wat proposisioneel formuleer, moet weet dat sy of haar proposisies durig is. Negatief-dialektiese teologie is in hierdie sin “anonieme teologie” (kyk Beukes 1996a:70). Teologieë en hulle outeurs hou nie vir ewig nie. Daarom wil negatief-dialektiese teologie nie “groot teologie” wees nie. Parallel beweer Foucault (1972:18) dat hy “skryf om geen gesig te hê” en dat die outeur “dood” is (Foucault 1977:138). Negatief-dialektiese teologie is hiervolgens tevrede daarmee om langs ander voormalige “groot diskoerse” of meesternarratiewe op die periferie te staan en vanuit die periferie aan die samelewingspel en waarheidspel van die wetenskap deel te neem. Hiermee is dit ook vanselfsprekend dat “God” en “teologie” nie dieselfde diskoers aandui nie. Teologie hoef hiervolgens nie “privaat” te wees nie, maar kan “publiek” word; deelneem aan en geïnteresseerd wees in die diskoerse van periferiële omstanders, soos filosofie, ekonomie, fisika en tegnologie (vgl Rossouw 1993:899). Hiermee word nóg teologie nóg God verkneg. Teologie word juis bevry van die onmoontlike las om spesialisuitsprake oor God te maak en God ontdaan van die “beperking” om slegs binne die geslote ruimtes van (immanente) dogmatisering en die openbaringsmoment ontdek te word en kommunikeerbaar te wees. Negatief-dialektiese teologie is in hierdie opsig dus, anders as die Barthiaanse dialektiese teologie, krities van instrumentele rasionaliteit gedistansieer. Die bevrydende potensiaal hiervan mond uit in die vermoë en gewilligheid om aan die redekritiese diskoers deel te neem, sonder om enigsins statuusverplasende kompensasië daarvoor te verwag - eerder om in die oorstyging van instrumentele redelikheid die plekhouer van ‘n ander soort redelikhedsopvatting te word wat sonder die stem van sodanige teologie oneindig armer sou wees, in postmoderne sin trouens nie “redelik” sou wees nie. Negatief-dialektiese teologie is ‘n verskyning van dialektiek wat in diskontinuiteit wil akkommodeer en nie in terme van betekenisgewing wil domineer en dikteer nie.

‘n Negatief-dialektiese teologie staan daarom in noue verhouding met wat wetenskapsfilosofies as “kritiese realisme” aangedui kan word. Die geslaagdheid van spreke oor God is nie afhanklik van die durende aard van die teorie wat daardie spreke stu nie, maar kan eerder gevind word in die



ontvanklikheid vir die hersiening van die teorie. Soms beteken sodanige hersiening 'n Kuhniaanse "styging" van kennis deur middel van die verskuiwing van kennisvorme; soms beteken dit 'n selfs radikaler wending in die wyse waarop daardie kennis verkry en geprojekteer word. Hoe dit ook al sy, God kan "waar" wees buite die durigheid van 'n enkele stelsel van kennisuitleg, proposisies en dogmas of formules. Daardie "waarheid" word eerder gevind in die huidige verduidelikende aard van die teorie wat gebruik word om dit te poneer. Die betroubaarheid daarvan vind ons in die talige hier en nou, nogmaals nie in konstante durigheid nie. Daarom is negatief-dialektiese teologie *konseptueel onstabiel*. Die konsep kan wend en sal trouens wend. In hierdie onstabieliteit is analogiese spreke oor God onafwendbaar<sup>2</sup>. Dit is oordragtelike spreke wat metafories getint is en *hic et nunc* epistemologiese uitkoms bied, maar nie wil pretendeer dat die analogie nie hersien, gelaat of uitgebrei kan word nie. 'n Negatief-dialektiese teologie sonder die (h)erkenning van metaforiese taalgebruik is dus nie moontlik nie<sup>3</sup>.

My aansluiting by Van Aarde binne 'n groter redekritiese narratief in die Hervormde Kerk kry hiervolgens relëf. Die insig dat "waarheid" deur beeldspraak, ofte wel metaforisiteit, betuig kan word, is naamlik na Van Aarde se mening óók na die Kantiaanse filosofie terug te voer (kyk Van Aarde 1999a:18; vgl Van Wyk 1994c:30-38). Kant het daarop gewys dat omdat ons min weet van 'n bepaalde werklikheidsaspek (die *Ding an sich*), ons daarvoor meer sinvol kan praat as ons dit doen na aanleiding van iets waarvan ons meer weet (die *Erscheinung*): "God-spreke (op grond van die teoretiese rede) geskied dus altyd deur middel van metaforiese spreke" (Van Aarde 1999a:18). Hierdie insig het ingrypende implikasies vir teologiese teorievorming, en derhalwe ook vir die vraag na wat waarheid is. Waar 'n "proposisionele waarheidsbeskouing" gemeen het om op stelligheid

---

2

Oor die epistemologiese effek van metafoorbekouings is daar die afgelope drie dekades in die wetenskapsfilosofie en hermeneutiek al soveel werk gedoen dat dit op 'n onnodige herhaling (en onbegonne taak) sou neerkom om alles wat daarvoor gesê is, hier te kopieer. In aansluiting by Nietzsche kan ons aanvaar dat teologie teen wil en dank 'n talige onderneming is wat daarom van die sosio-kulturele, ideologiese en wetenskaplike beperkinge van taalgebruik nie kan ontkom nie, maar andersyds ook van die belofterykheid van taal om die "onsêbare te sê" (Adorno 1973a:25) in die volle omvang daarvan, gebruik behoort te maak. Metafore is volgens Adorno "verleentheidsuitweë" wat ons in staat stel om die "onsêbare te (begin) sê" (Adorno 1973a:25, vgl Adorno 1974a:63ev).

3

Wentzel van Huyssteen het op my oortuigings 'n groot invloed uitgeoefen in sy jukstaponeering van die grondbeginsels van die kritiese realisme met vername uitgangspunte in die Protestantse teologie (kyk Van Huyssteen 1988, 1995 en 1996, afgesien van sy bekende *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*, Pretoria: RGN 1987).



(omdat dit met die sogenaamde “werklikheid” ooreenkom) aanspraak te maak, dwing die erns maak met mites en metafore die teoloog tot verdraagsaamheid en beskeidenheid. Metaforiese taal is konsekwent oop, relatief en relasioneel. Dit is daarom konsekwent *voorlopige* spreke. “Omdat God nooit vasgevang kan word in menslike konsepte nie, bevat metaforiese taal oor God (maar ook oor enigiets anders) altyd die fluistering ‘dit is en dit is nie’” (Van Aarde 1999a:18). Hier het ons dus met ‘n relasionele waarheidsbegrip te doen. Die “waarheid wat daar in Jesus is” realiseer op grond van ‘n ontmoetingsgebeure tussen wat menslik (en dus eindig) is en wat Goddelik (en dus oneindig) is. By wyse van analogie met die Jesus-gebeure word die oneindige bestaanswyse betree wanneer die eindige afgesterf word. “Die lewe *coram Deo* word in beeldspraak verwoord. Soms kom dit in mites en legendes voor en soms in metafore soos ‘nuwe skepping’. Soms word dit in proposisies verwoord. Wanneer dit in dogmas uitmond, moet daar krities gewaak word dat die ‘dogmatiese proposisie’ nie die relasionele ontmoeting met God verdring en self die objek van geloof word nie. As dit gebeur, het feilbaarheid ‘waarheid’ geword, terwyl die ‘waarheid wat daar in Jesus is’ iets anders wil sê: oneindigheid is die waarheid van die menslike natuur en die menslike natuur is die werklikheid waarbinne oneindigheid manifesteer” (Van Aarde 1999a:18). Metafore, sou ‘n mens anders kon sê, help ons om ‘n konseptuele brug te slaan tussen bekende werklikheid en onbekende werklikheid. As taalgebruikers is ons volgens Nietzsche (1872:18) nie net onvertrou met die leuen nie, maar ook met die waarheid (vgl Nietzsche 1882:33). Ons praat in konseptuele terme van “die waarheid” en hierdie terme is onstabiel. ‘n Negatief-dialektiese teologie kom met hierdie spanningsvolle onafwendbaarheid in die reïne deur die aangewesenheid op metaforiese taalgebruik as werksmotief vir teologiesing te stel. Dit beteken uiteraard nie dat God ‘n metafoer of konsep is nie. Dit beteken dat ons in konseptuele en metaforiese terme oor God praat en dat hierdie terme onstabiel en hersienbaar is.

Hierdie soort benadering bring mee dat met groter drif na die daarstelling van ‘n eïetydse belydenis gekyk kan word wat die saak van die belydenis in verstaanbare gebruikstaal sal stel, *eïetydse* wetenskaplike eksegeese en die krities-realistiese moment onderliggend daaraan sal verdiskonteer, epogbeskeie sal wees in die waarheidsaansprake daarvan en rekening sal hou met die sosio-historiese leefwêreld van die postmoderne mensheid. ‘n Negatief-dialektiese teologie is diep bewus daarvan dat teologie uit formulerings bestaan wat sigself in spesifieke “tale van die Self” (Foucault), proposisies en konsepte handhaaf en dat dit in die bedding daarvan deurspek is van aanwysbare

rasionaliteitsopvattinge, kultuurwaardes en epistemologiese vooronderstellings. Wie vanuit rigiede dogmatisme die bedding stabiliserend probeer gelykstel met “waarheid”, is juis besig met ‘n vergryp teen “waarheid”.

#### 4.1.2 *Begegnung*: In gesprek met die etiese teologie

Ironies is dit dan dat die voorgevoel vir die redekritiese posisie van ‘n negatief-dialektiese teologie nie by die dialektiese teologie self te vinde is nie, maar by die intrinsiek redekritiese agtergronde van die etiese tradisie. Etiese teologie werk uit en uit vanuit ‘n kritiese houding teenoor die proposisionele waarheidsbegrip (Loader 1996:570,577ev). Etiese teologie aanvaar dus ook ‘n negatief-dialektiese teologie se verleentheid met proposisies en aangewesenheid op poëtiese taalgebruik. Ons het niks anders as die *taal* nie. Soos in Hoofstuk 1 uitgewys, het “eties” in hierdie konteks met die wesenskenmerk (*éthos*) van waarheid te make, as sou die “waarheid” intrinsiek nie-verobjektiveerbaar en nie-rasionaliseerbaar wees en daarom nie in proposisies saamgevat en leerstellig “toegepas” kan word nie. Waarheid word volgens die etiese teologie eerder in teologies-gedeobjektiveerde ontmoeting gevind: dus, as ‘n subjek-relasionele aangeleentheid voorgestel. Die waarheid kan ontmoet word, maar nie rasioneel deurvors word nie. Geloof is hiervolgens meer as die instemmende perpetuering van dogma. Geloof is hiervolgens eerder ‘n lewenshouding as die onhoudbare pretensie van waarheid deur die “regte leer”. Dit is nie bloot die herhaling van teologiese mantra wat geloof bevestig nie, maar die uit-leef daarvan. Hierby munt die etiese teologie daarin uit om die afkeer wat dit aan dogmatisme het, buite teologiese spesieverband te plaas en dit van ‘n uitdruklik redekritiese inhoud te voorsien.

‘n Mens sou kon reken dat die etiese teologie inhoudelik ‘n soort voorvorm is van die negatief-dialektiese teologie wat hier bepleit word en op teologiese terrein die postmoderne redekritiek se trajek vooruitgeskat of ‘n uitstekende voorgevoel daarvoor geopenbaar het. In die mate waarin die oortuiging dat geen konsep of voorstelling (insluitende die Bybel en kerklike belydenis) die volle waarheid van God kan omvat nie, die neiging om eerder van God se self-openbaring as van “dogma” te praat, die ongekomplimiteerde openheid om kritiese (Bybelse) teologie te bedryf en die neiging om tipies-modernistiese waarheidsbegrippe - wat gedring word deur proposisies - skerp af te wys, as tipiese momente vanuit etiese teologie gereken kan word, het die gangbare teologie van die

Hervormde Kerk ‘n redekritiese eksponent in die postmoderne tyd bygekry. In hierdie redekritiese sin is Loader (waarskynlik teen sy oorspronklike bedoeling in) heeltemal korrek as hy na die etiese teologie as ‘n “heelmiddel” verwys (Loader 1996:566-567, 584ev).

Daar is egter ‘n probleem, en ‘n hardnekkige een daarby. Die probleem met die etiese teologie se waarheidsbegrip in die subjekrelasionele toonaard daarvan is naamlik dat ons hier met ‘n premisse van volkome deursigtige *Begegnung* te make het. Daar bestaan geen twyfel daaroor nie dat die etiese teologie daarin kon slaag om die bewussynsfilosofiese subjek-objek skema te oorkom. Daarom is veral Loader (1996:585) se ingenomendheid daarmee begrypbaar. Maar Foucauldiaans kan gevra word wat die geslaagdheid, openheid en deursigtigheid van hierdie intersubjektiewe kommunikasie waarborg. Foucault (1980:29) het hieroor opgemerk dat die gedagte aan ‘n kommunikasietoestand wat die waarheidspel vryelik laat sirkuleer, sonder teenstand of blokkasies, sonder inperking en sonder dwangmatige effek, utopies voorkom. Wat waarborg dus die moontlikheid en deursigtigheid van kommunikasie in die “ontmoeting”? Wat waarborg die “heelheid” of “integriteit” van die ontmoeting? By die etiese teologie tref ons ‘n skynbaar onkritiese ingenomendheid met die subjekrelasionele model aan wat hierdie integriteitgebaseerde kritiek wat daarteen ingebring kan word, onbeantwoord laat verbygaan. Boonop is die “eties” óf onbeskeie óf eenvoudig naïef. Die waarheid is te onstabiel om “weselik” te wees. Die etiese teologie het veel vermag om die subjek-objek skema te oorstyg maar bly binne dieselfde soort waarheidsbegriplike logika vassteek: dát die waarheid kenbaar sou wees, ook in relasionele gedaante, getuig steeds van ‘n kennislerige *naïveté* waarteen my weergawe van die postmoderne redekritiek skerp te velde trek. Etiese teologie bied ‘n verwysingsraamwerk vir proposisiekritiek, maar weinig meer. Dit werk steeds met ‘n normatief-regulerende opvatting van “die kenbare waarheid”. So sou ons Buitendag (1990:706) se pleidooi vir die “herontdekking van die *ek*” (of ‘Self’ - CJB) kon handhaaf, in die sin dat die “ek” of ‘Self’ telkens met die vervloeiing van die hermeneutiese gebeure gekonfronteer word. Ek sou egter Buitendag (1990:706) se gelykskakeling hiervan met “‘n gesonde en rasonele wisselwerking” tussen subjek en objek en (neem ek aan) tussen subjek en subjek, met redekritiese voorbehoude wil gadeslaan. Daar is naamlik aan die hand van Adorno en Foucault se insigte reeds aangedui dat die wisselwerking *self* gekontamineer is met die kiem van beskadiging, onderwerping en vernielsug wat die instrumentele rede in sigself omdra. Kan daar hierna nog iets soos ‘n “gesonde” wisselwerking tussen subjek en

objek en/of subjek en subjek bestaan, om van 'n (*reine*) "rasionele" wisselwerking nie te praat nie? Met ander woorde, is elke "ontmoeting" nie by voorbaat gedoem tot magsuitoefening en daarom, uiteindelik, tot skade vir die subjek én subjek/objek nie? Moet ons nie dalk meer gereserveerd praat oor "ontmoetings" nie?

Hierby sou opgemerk moet word dat 'n kultuur van subjekrelasionele "ontmoeting" en intersubjektiewe debatvoering nog glad nie in die Hervormde Kerk gevestig is nie. Veral debatvoering vanuit premisse van vloeibaarheid, kompromieë en "toegewings rondom die absolute waarheid" het nog glad nie in die Hervormde Kerk ontwikkel nie (vgl *Die Hervormer* 15 Maart 1994:1). Daarvoor dink die Hervormde Kerk nog waarheidsbegriplik in te streng liniêre en kontinue terme. Juis hierteenoor dui my aanbod van 'n negatief-dialektiese teologie as logies-konsekvente ontwikkeling van Adorno se negatief-dialektiese filosofie aan dat as ons die waarheid kan ken, dit in diskontinue gebrokenheid is. Vanuit redekritiese oogpunt kan die strekking van 'n negatief-dialektiese teologie daarom eerder gevind word in die oortuiging van die tydelikheid en relatiwiteit van teologie en teologisering. In 'n negatief-dialektiese teologie kan daar geen sprake van 'n hoop op deursigtige kommunikasie wees nie. Die identiteitskritiese effek is omvangryk genoeg dat die teoloog stil sal wees na die diskoers, dat die teologie saam met die teoloog graf toe sal gaan, die wete dat beide outeur en teks sal sterf. Die skrywer is inderdaad dood.

Negatief-dialektiese teologie is in so 'n mate oortuig van *diskontinuiteit*, van die onblywende en ondurige aard van teologisering, dat dit voortdurende selfkorrigering, herinterpretasie en wendinge as vanselfsprekend en onafwendbaar beskou. 'n Mens sou dit dalk ook anders kon sê: negatief-dialektiese teologie is *transgressiewe teologie*. Hierdie pleidooi vir die eerbiediging van transgressie en diskontinuiteit is die kern van dit wat hier as "negatief-dialektiese teologie" benoem word.

#### 4.1.3 Identiteit en kontinuiteit: In gesprek met die kofessionele teologie

Kofessionele teologie getuig daarenteen van 'n teenwerping op die transversale en transgressiewe rede. In Hoofstuk 1 is aangedui dat kofessionele teologie dieselfde soort sisteemkritiek en verset teen fundamentalisme en belydenisdwang openbaar as wat by die etiese teologie aangetref word. Daar is by die kofessionele tradisie 'n duidelike, selfs ongekompromiteerde aksent op

Woordgebondenheid, tradisiegetrouheid en 'n eksplisiete verbondenheid met die belydenisskrifte aanwesig. Die konfessionele tradisielyn gaan myns insiens egter ook van die versweë premisse uit dat belydenissekerheid en godsdienstige ontwikkeling gepaardgaan gaan met *kontinuiteit* en die eerbiediging van kontinue ontwikkeling. Hierdie kontinuiteit word gevind in die identiteitsmatige ervaring/beskrywing van die Godheid, wat die wese van die kontinuiteit daarstel. Hiermee word bedoel dat die konfessionele tradisielyn verkies om te werk met teologiese *beginsels van identiteit*. Hierdie beginsels van identiteit voorsien hierdie teologie van sodanige kontinuiteit. Ek bedoel dit in tweeledige sin, verwysende na die sosiale werklikheid en die selfinternalisering van die subjek. Enersyds voorsien tipiese beginsels van teologiese identiteit, soos die belydenisskrifte, kerklike statute soos die *Kerkorde* en die gangbare (of kerklike) interpretasie van die plaaslike en Europese kerkgeskiedenis, kriteria waarmee daar met die moontlikheid van 'n aanspraak op 'n eksterne of "objektiewe" gegewe, *selektief* aspekte van die (sosiale) werklikheid verreken en ongehinderd na ander historiese kontekste verplaas kan word. Andersyds voorsien hierdie beginsels van identiteit gemene sosiale delers of sosiale noemers waarvolgens met stelligheid vasgestel sou kon word of eietydse idees, handeling en so meer (nog) deel vorm van die bestaande teologiese kennisstelsel, die tradisie, die kerklike gebruik, en so meer.

Met ander woorde, teologiese beginsels van identiteit, soos die belydenisskrifte, hou sowel die moontlikheid tot die eksternalisering van die sosiale werklikheid as die "internalisering van die Self" (Taylor) in. So word die konfessionele teologie, met behulp van identifiserende beginsels, selfhandhawend in staat gestel om die sosiale werklikheid voortdurend te verplaas sowel as om te toets watter subjekte of subjektiewe idees (nog) deel uitmaak van hierdie verplasing, met ander woorde, "wie/wat nog deel van ons is". Die probleem, soos wat Nietzsche en die eietydse Nietzsche-tradisie aangetoon het, is egter dat identiteitsbeginsels *intrinsiek* met uitsluitende proposisies werk. Die belydenisskrifte byvoorbeeld, werk identiteitsmatig in die sin dat dit daarop uit is om die onbekende (God, die vleeswording, die uitverkiesing, die opstanding en so meer) saam te bring met die bekende, dit wil sê, *reeds gevestigde* oortuigings. In nadenke oor God en in die formulering van proposisies oor God poog die belydenisskrifte om iets universeels of algemeen tussen bekende en onbekende dinge te vind wat dit logies kan bind aan die bekende. Daarom kom ons soveel

“programme”, “dogmas”, “pogings tot (historiese) verifikasie” en “beginsels” in moderne, post-Reformatoriese teologieë teë.

Van hierdie soort kerklike identiteitsdenke was die belydenisskrifte waarskynlik die mees ambisieuse gestaltgewing. Die belydenisskrifte kom my voor as hoogs gesofistikeerde, moderne kennissisteme wat die onbekende en bekende in terme van die bekende en die gelyksoortige en ongelyksoortige in terme van die gelyksoortige stel, ten einde selfs groter en omvangryker teologiese kennissisteme, of “teologieë”, op te rig. Die handhawing van hierdie kennissisteme berus weer op die skakeling tussen *identiteit* en *kontinuiteit*. Om te “bly werk” moet hierdie kennissisteme die sosiale werklikheid voortdurend verplaas (sonder om te sê dat dit noodwendig geïgnoreer word) en ongewenste, nie-soortgenootlike idees uitgeweer word. Daarom word die (presiese) “woorde” van die belydenis so belangrik geag. Woorde verleen aan ‘n andersins gefragmenteerde (sosio-)historiese proses kontinuiteit.

Die kofessionele teologie laat die indruk dat dit hierdie verband tussen kontinuiteit en identiteit volledig vertrou, selfs tot op die punt van die ignorering van die middele waarvolgens die kontinuiteit aanvanklik bemoontlik is, wat deur die tradisie mettertyd in detail genormeer en gereguleer is sonder om die oorspronge daarvan bekend te maak. Belydenisskrifte byvoorbeeld, word in die kerk gelees en aanvaar as dokumente van kontinuiteit, terwyl die feit dat dit na die oorsprong daarvan in negerende diskontinuiteit opgetree het, dikwels oor die hoof gesien word. Die feit dat God deur die belydenisskrifte as ‘n hoogs organiseerbare, sistematiseerbare en *geïdentifiseerde* entiteit beskryf word, terwyl God na die postmoderne redekritiek ‘n diskontinue, nie-identiese entiteit sou wees, verhoog die weersin in hierdie herinnering aan diskontinuiteit. Omdat God in organiese terme as ‘n eenheid en as geheelverteenvoerdigend voorgestel word, meen kofessionele teologie skynbaar dat spreke oor God dieselfde organiese eenheidskenmerke moet vertoon, dat spreke oor God in sekere sin ook “Goddelik” moet wees, net so konstant, ewig en blywend as wat God in geponeerde, *gedinkte* Syn geag word te wees. Vergelyk byvoorbeeld Die Nederlandse Geloofsbelydenis *Artikel 1*: “Ons glo almal met die hart en bely met die mond dat daar ‘n enige en enkelvoudige geestelike wese is wat ons God noem. Hy is ewig, onbegryplik, onsienlik, onveranderlik, oneindig, almagtig, volkome wys, regverdig, goed en die alleroorvloedigste fontein van alles wat goed is”. Hierdie is bekende begrippe,



uit huis uit Aristotelië. Ek aanvaar ook dat daar ‘n baie spesifieke sosio-historiese konteks is waarteen hierdie “benoeming” verstaan moet word. Die probleem is egter dat hierdie sosio-historiese konteks, in die voortdurende identiteitsmatige verplasing van die sosiale werklikheid en internalisering van die Self, agtergelaat word. Die waardevolste woord in Die Nederlandse Geloofsbelydenis *Artikel 1* is teen hierdie agtergrond die woord “noem”. Dit is die waardevolste woord omdat dit die woord is wat skynbaar eerste verlore geraak het. Die konfessionele tradisielyn maak staat op ‘n skakeling tussen identiteit en kontinuïteit, wat in der waarheid ‘n diskontinue verhouding is. Want *diskontinuïteit* veronderstel ‘n bewuswording van die diepgaande maatskaplike en historiese (of sosio-historiese) bedding van menswees, daarom ook van teologiesing. Diskontinuïteit trek te velde teen enige opvatting van gekontinueerde geheelaansprake asof dit in volledige kontinuum met die voorgeskiedenis kan staan. ‘n Negatief-dialektiese teologie wil eerder in die reine kom en bly met diskontinuïteit en die konseptuele onstabielheid wat onafwendbaar daarop volg.

#### 4.1.4 Die negatief: In gesprek met die dialektiese teologie

Dit sou egter dwaas wees om vol te hou dat ‘n negatief-dialektiese teologie volledig afstand sal kan neem van die teologiese strukture en diskoerse van identiteit en kontinuïteit. Neem ons nou my verstaan van “transgressie” in ag, beteken diskontinuïteit enersyds ‘n blootleggende kritiek, op die minste ‘n herinterpretasie van gekontinueerde teorieë en tradisies; daarom bly dit steeds binne die diskoersfeer van die reeds-gekontinueerde en werk diskontinuïteit teësinning mee tot bevestiging van die gekontinueerde. Dit neem afskeid, maar dan voortdurend met betrekking tot dit waarvan afskeid geneem word. Maar dit is ook, soos ek aangetoon het, die sikliese dilemma van redekritiek in die algemeen dat redekritiek nie moontlik is sonder om die hulp van die rede in te roep nie. Negatief-dialektiese teologie wil egter nie met hierdie herhalingsdwang inherent aan redelikheid volstaan nie, maar vanuit die kritiese herinterpretasie van die gekontinueerde na die formulering en daarstelling van alternatiewe op die gangbaar-redelike beweeg. Dit is eers daar waar ons die diskontinuïteitstruktuur na reg sal aantref. Ek sê hiermee dus nie geslote-dialekties net “nee” vir die “ja” nie, maar oop-dialekties ook “nee” vir die “nee” wat volg op die “ja”. Hierdie laaste “nee” vooronderstel ‘n kritiese breuk met of afskeid van die “ja” en bly in die “nee” daarvan krities staan teenoor die “ja”.

Ek vind daarom juis in die dialektiese tradisie ruimte om die probleme wat deur die etiese teologiese relasionele waarheidsbegrip en die konfessionele teologiese aangewesenheid op die verband tussen teologiese identiteit en kontinuïteit voortgebring word, te ontkom. Maar dan verstaan ek dialektiek in hierdie radikaal verruimde sin, dialektiek wat ook die negatiewe moment verreken, dialektiek wat nie vir die eie resultate uiteindelik “ja” sê nie, maar konsekwent en krities (telkens weer) “nee”. Negatief-dialektiese teologie vind kontinuïteit daarom in die voortgaande erkenning van die onstabiele van teologiese konsepte, of, in die voortgaande negering van die stabiliteit daarvan. Negatief-dialektiese teologie het dus nie die oogmerk om ‘n universeel-normatiewe visie daar te stel waarvolgens God, die sosiale werklikheid of beide ten diepste geken kan word nie. Negatief-dialektiese teologie sou so ‘n alternatief eerder kon vind in byvoorbeeld die aksentplasing op die fiksionele en verhalende aard van godsdienstige belewenisse en verwysingsraamwerke. Daarmee word diskontinuïteit eerbiedig sowel ‘n beduidende alternatief op teologiese kontinuïteitmatigheid gebied.

Hiervolgens kan die Bybel as ‘n versameling verhale aangebied/geïnterpreteer word wat niks anders wil bied as ‘n “Goddelike” perspektief op die geskiedenis en samelewing nie. Die normatiewe karakter maak plek vir so ‘n verhalende karakter wat (soos die norm) wil vorm en sekerlik ‘n lewensingesteldheid wil bevorder, maar dan sonder om aan die hand van identiteitsbegrippe en kontinuïteitstrukture wat uitgedien of betekenisloos geraak het, te normeer.

Die transgressie vind ons dus in die doelgerigte afskeid van die norm van die werklikheid wat voorgestel word asof dit in utopies-kontinue verhouding tot die verlede of die toekoms kan staan, sonder dat ‘n kritiek van daardie norm agtergelaat word. Negatief-dialektiese teologie bly ‘n voortdurend ‘n kritiese bedryf. Die negasie<sup>4</sup> in die “negatief” opgesluit is, na die woord van Adorno, “kritiese negasie” (*bestimmte Negation*).

---

4

Dit word dan ‘n ope vraag of dit enige doel dien om (nog) na ‘n normatiewe moedermatriks te soek in/vir eksegeese en belydenis. Ek kom weldra (4.2) hierop terug.

#### 4.1.4.1 Emil Brunner en die apologetiese dimensie

‘n Gestalte van hierdie soort kritiese negasie vind ons in die dialektiese teologie van Emil Brunner. Daar is in Hoofstuk 1 verwys na die rol wat Brunner se teologie in die bekendstelling van die dialektiese teologie in die Hervormde Kerk gespeel het, met verwysing na spesifiek H P Wolmarans se implementering van die dialektiese insigte van Brunner in die veertigerjare, veral met betrekking tot ‘n keuse vir die Woordopenbaring bo die natuuropenbaring. Brunner se teologie moet myns insiens voortdurend getoets word aan ‘n groter *apologetiese* projek. Met ander woorde, die fasilitering van die gesprek tussen God en mens, maar ook kerk en samelewing en teologie en filosofie, kan beskou word as van deurslaggewende belang in die interpretasie van Brunner se sogenaamde “Eristiese teologie” (vgl Van Zyl 1958:68). Brunner het ongetwyfeld erns gemaak met die *apologetiese* karakter van die dialektiese teologie (‘n standpunt wat juis tot konflik met Barth gelei het; kyk Van Zyl 1958:60-69; vgl Berkouwer 1974:39-41). In werke soos *Der Mensch im Widerspruch* (1937) en *Offenbarung und Vernunft* (1941), maar reeds so vroeg as in *Die Grenzen der Humanität* (1922) en *Die Offenbarung als Grund und Gegenstand der Theologie* (1925), begrend Brunner sy verskansing van die apologetiese dimensie van die dialektiese teologie, in dít wat hy die “*formale Personalität*” genoem het. Hierdie “persoonheid” (nie “persoonlikheid” nie!) dui volgens Brunner tegelyk en spanningsvol op die *Ähnlichkeit* of soortgenootlikheid en die *Unähnlichkeit* of nie-soortgenootlikheid tussen God en mens, en ook tussen kerk en wêreld. Brunner maak hierdie strategiese skuif in sy dialektiese teologie om die “gesprek” tussen God en mens, en kerk en wêreld, apologeties te fasiliteer. Brunner beklemtoon dus ‘n verbintenis tot die totale denkproblematiek van die tyd, waarvan die teologie sigself nie - veral in die dogmatiek, waar die “waarhede van die geloof” intern uiteengesit word - mag isoleer nie.

Hierdie uiters belangrike eienskap van die dialektiese teologie, dat dit bewustelik kultuurkrities wil wees of in in kritiese verhouding tot kultuur en samelewing wil staan en wil ingaan op die probleme van die eie tyd, ook die probleme van die wetenskap, het in die latere dialektiese tradisie in die Hervormde Kerk bykans konsekwent ‘n afgrensing beleef. Die rede hiervoor kan gevind word in die verskyning van waarskynlik een van die invloedrykste proefskrifte wat ooit vanuit die Hervormde Kerk se teologiese fakulteit na vore getree het, naamlik F J van Zyl se proefskrif in die godsdiensfilosofie, onder leiding van Prof H P Wolmarans, getitel “Die *Analogia Entis*: ‘n



Godsdiensfilosofiese Onderzoek” (1958). Met hierdie proefskrif word die aansprake van die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie vir die eerste maal werklik sistematies in die Hervormde Kerk tuisgebring (vgl ook Van Zyl se insiggewende koppeling daarvan met Calvinistiese insigte [Van Zyl 1958:71ev]). In Hoofstuk 2 het ek aangedui hoe invloedryk Van Zyl se (Barthiaanse) perspektiewe oor die verhouding tussen teologie en filosofie in die Hervormde Kerk neerslag gevind het. Van Zyl is in 1960, net meer as 'n jaar na die verskyning van hierdie proefskrif, aangestel as professor in Godsdiens- en Sendingwetenskap. Met hierdie leerstoel as platform kon Van Zyl die aansprake van die Barthiaanse dialektiese teologie in die lewe van die Hervormde Kerk verder bestendig. Hy het 'n enorme invloed uitgeoefen op die predikante van die Hervormde Kerk wat onder hom studeer het, in so 'n mate dat die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie vandag steeds as die prominentste tradisielyn in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk geag kan word (vgl *Die Hervormer* 1 Oktober 1993:4).

Dit is egter ook so dat die Brunneriaanse stemming van die apologetiese opgaaf van die dialektiese teologie hiermee bykans volkome verlore gegaan het. Van Zyl stuur in sy proefskrif naamlik 'n skerp afgrensing teen Brunner se apologetiese opvattinge van stapel (Van Zyl 1958:60-69). Van Zyl beoordeel Brunner se apologetiese projek as 'n verskyning van die *analogia entis*, wat “'n ontologiese grondskema aandui waardeur Skepper en skepsel as 'n prinsipiële kontinuïteit gesien word” (Van Zyl 1958:101). Brunner se poging om die *formale Personalität*, wat spanningsvol in die *Ähnlichkeit* en *Unähnlichkeit* leef, teologies te formaliseer, hou volgens Van Zyl fatale gevolge vir die geloof, die kerk en die teologie in. Brunner maak volgens Van Zyl (1958:66-67) naamlik van 'n *moontlikheid* 'n premisse. Dit is naamlik die moontlikheid van die “ook nog” met betrekking tot die openbaring. Die moontlikheid van die *formale Personalität* met betrekking tot die openbaring word volgens Van Zyl 'n formele vertrekpunt in Brunner se teologie. Dit lei volgens Van Zyl in Brunner se teologie tot 'n “star en eksklusiewe poging” (Van Zyl 1985:69) om die aansprake van 'n “nuwe” apologetiek te bestendig.

In afgrensing teen die strekking van Brunner se gedagtes, word die korpus in Van Zyl se proefskrif beslaan deur die uiteensetting van Karl Barth se opvatting van 'n “prinsipiële ontologiese diskontinuïteit” (Van Zyl 1958:101ev) tussen God en mens. Hierdie teenoorstelling van Brunner en

Barth se weergawes van die dialektiese teologie het vir Brunner se nawerking in die Hervormde Kerk vernietigende gevolge ingehou. Brunner is sedertdien in die Hervormde Kerk gelees as 'n apologet wie se apologie gefaal het. Neem 'n mens in ag dat Van Zyl Brunner se uitgangspunte vervolgens in verband met sekere perspektiewe van Schleiermacher bring (Van Zyl 1958:88-89), is dit duidelik waarom nóg Brunner nóg Schleiermacher na die verskyning van hierdie proefskrif steeds met dieselfde konsekwente erns as Barth in die Hervormde Kerk gelees is. Dit is juis wanneer daar op die eensydige resepsie van Schleiermacher se teologie in Van Zyl se proefskrif gefokus word, dit duidelik word dat Van Zyl in sy eie Brunner- en Schleiermacher interpretasies keuses gemaak het wat nie sonder meer as onproblematies aanvaar behoort te word nie. Schleiermacher het, soos ek reeds probeer aantoon het, aan die ervaring, ná die aansprake van die Kantiaanse revolusie, ook 'n plek in die teologiese diskoers probeer gee. Die *Gefühl* kry by Schleiermacher inderdaad 'n plek, maar dit is 'n genuanseerde plek; 'n plek wat deur Schleiermacher gemaak en gegun word op sterkte van die uiters suksesvolle aansprake van die kenteorie van Kant in die negentiende eeu. Van Zyl trek 'n streep deur hierdie filosofies-genuanseerde aspek van teologie as "menslike akte" (Van Zyl 1958:122). Schleiermacher se teologie en sy bydrae tot die filosofiese dissipline van die hermeneutiek moet myns insiens, sonder enige twyfel, gelees word as 'n kritiese impuls op die filosofie van Kant. As sodanig sou Schleiermacher se teologie nog vorentoe herwaardeer kon word as die intellektuele bedding van die eietydse teologiese gesprek, gesien in die lig daarvan dat eietydse filosofie steeds wesenlik met Kantiaanse premises werk: "*Kantian critique still forms an essential part of the immediate space of our reflection. We think on this premise*" (Foucault 1970:11).

Maar dan is daar in Van Zyl se proefskrif sélf nouliks sprake van 'n deeglike uiteensetting en verrekening van die Kantiaanse kenteoretiese omwenteling (vgl weer 2.2). Schleiermacher word eerder deur Van Zyl (1958:87-89), waarskynlik onder invloed van 'n ander invloedryke Hervormer, Gert van Niftrik, geïnterpreteer en getipeer as 'n tipiese beslaglegger van die negentiende euse piëtisme, terwyl 'n mens in 'n billiker interpretasie Schleiermacher se teologie kon verstaan as sou dit die wendinge in die Kantiaanse kenteoretiese omwenteling vir die teologie wou verreken. Onder die aanklag van die *analogia entis* word die werklik kritiese moment by Schleiermacher, naamlik die Kantiaanse moment, deur Van Zyl dus verbygegaan. Dit gaan by Schleiermacher oor baie meer as bloot 'n "afhanklikheidsgevoel" (Van Zyl 1958:88), waarvoor Schleiermacher sedertdien in die

Hervormde Kerk berug<sup>5</sup> geraak het. Schleiermacher is nie 'n eensydige ervaringsteoloog, soos wat ook Van Niftrik, beweer het nie (vgl Van Aarde 1995a:18). Dit gaan by Schleiermacher, tipies-Kantiaans, eerder oor die *plek van die ervaring in die religie* (vgl Van Aarde 1999a:17ev; 1995a:18-19, 1995b:45).

Wat vir die resepsieprobleem by Schleiermacher in Van Zyl se proefskrif geld, geld in 'n mindere mate ook vir die resepsie van Brunner. Hoewel Van Zyl ruimte laat vir die apologetiek (Van Zyl 1958:67), maak hy 'n *hermeneutiese keuse* deur Brunner se aanspraak op die moontlikheid van die *formale Personalität* as "star en eksklusief" aan te dui. Hierdie keuse is sedertdien, vanweë die gesag wat Van Zyl se kritiek (meermale tereg) in die Hervormde Kerk geniet het, as 'n teologiese gegewe aanvaar wat nie verder ondersoek behoort te word nie. Brunner se eie klem op die hermeneutiese dinamika van die "nog-nie", van *moontlikhede* (vgl Brunner 1939:46-48) open myns insiens egter juis die deur vir die soort apologetiese bedryf wat in die Hervormde Kerk sedert Van Zyl se kritiese verdagting van Brunner se formalisering van die apologetiese dimensie in die dialektiese teologie, afwesig gebly het.

Die (Barthiaanse) dialektiese teologie kan volgens Schoeman (1999:5ev) juis vanweë die afwesigheid van hierdie apologetiese dimensie verstaan word as 'n poging om die "outentieke" leer van die Christelike geloof te "red" deur die kerk en die verkondigingstaak van die kerk los te maak van *enige* konkrete sosio-historiese konteks, insluitende die konteks van die moderne, sekulêre maatskappy. Die logiese konsekwensie van die afwesigheid van die apologetiese moment is die idee van 'n radikale skeiding tussen die heilsgeskiedenis en die sekulêre geskiedenis, wat dan sou beteken dat die openbaring uitsluitlik 'n apokaliptiese betekenis het. Die openbaring kom neer op die onthulling van die sinloosheid van die wêreldse geskiedenis, in die lig van 'n volstrek anderse gebeure - 'n andersheid wat volkome onvoorstelbaar is en in terme waarvan die sekulêre geskiedenis slegs 'n negatiewe betekenis het as dit wat agtergelaat moet word in die paradoks van die "sprong in die geloof". Die vraag is nou of hierdie "negatiewe betekenis", in spesifiek Barth se weergawe van die dialektiese teologie, nie dalk met 'n meer apologetiese bril gelees kan word nie. 'n Bevestigende antwoord

---

5

Barth self se Schleiermacher-resepsie is nie sonder probleme nie (vgl Van Aarde 1995a:18).



daarop sou my keuse om ‘n negatief-dialektiese teologie steeds in die dialektiese tradisie te vestig, verder kon begrond.

#### 4.1.4.2 Karl Barth en die *grosse Negative Möglichkeit*

Een van die skerpste insigte in Karl Barth se uitgebreide oeuvre is die karakterisering van negentiende en twintigste eeuse teologieë as wesenlik *antroposentries*. Hiermee het Barth bedoel dat verskillende teologieë vanuit hierdie periode nie God nie, maar die mens (met verwysing na die rede en die religieuse ervaring) sentraal stel. Wat van besondere belang is, is dat Barth nie daarmee bedoel het dat die geloof bewustelik verpand is vir ‘n fiksering op die mens nie, maar dat daar eerder sprake is van ‘n meer *geraffineerde*, vermaskerde en selfs gevaarliker onderneming binne kerk en teologie, naamlik van antroposentristiese religiositeit, waarin tekort gedoen word aan die majesteit, 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. Barth toon hiermee ‘n uitstekende voorgevoel vir wat dekades na hom deur Foucault as die “moderne konfigurasie van mag” gekenmerk is. Teologie, sou ‘n mens eietyds kon sê, loop hiervolgens voortdurend die risiko om die draer van magsdiskoers te wees.

Die vraag is egter of Barth se “openbaringspositivisme” hom nie óók aan ‘n soort teologiese konfigurasie van mag oorlewer nie<sup>6</sup>. Barth het hierdie risiko probeer ontkom deur te fokus op die *kwalitatiewe verskil tussen God en mens*, die “prinsipiële ontologiese diskontinuiteit” (Van Zyl 1958:101) waarvan Van Zyl self soveel gemaak het. Barth se dialektiek maak aanspraak op groei, wording en bestendiging juis vanuit die oortuiging van ‘n enorme afstand tussen God en mens. In Hoofstuk I is aangedui dat dit onherroeplik ‘n distansie tussen God en mens aksentueer. Ek het in aansluiting by M J Schoeman aangedui dat hierdie distansie kan lei tot die ontwaardiging van die mensheidsgeskiedenis en ‘n tragiese opvatting van die Christendom. Dit laat die soteriologie inderdaad in ‘n vakuum, ‘n Christologiese allure waaruit nie ontsnap kan word nie. Die versoeking

---

6

Vergelyk Van Aarde 1999a:20-21 se kritiek op Barth se “openbaringspositivisme” vanaf die platform van ‘n relasionele waarheidsbeskouing. Van Aarde se volgehoue pleidooi vir die verruiming van dialektiek met aspekte soos “kontekstualisering” (vgl Van Aarde 1995b) kan teen hierdie agtergrond as ‘n implisiete kritiek op Barth gelees word.

is dan groot om hierdie aspek van Barth se teologie dadelik te problematiseer. Gesien in die lig van Barth se omvangryke nawerking in die Hervormde Kerk, sou dit myns insiens eerder die verstandige weg wees om hierdie fokus op distansie en verskil tussen God en mens vanuit ‘n ander strategiese posisie te benader. Ek dink, met ander woorde, dat daar tog in die eietydse Barth-navorsing, met betrekking tot Barth se eiesoortige “differensiefokus”, heelwat vrugbaar vir die eietydse gesprek in die dialektiese teologie terug te vind is. Hieraan word vervolgens aandag gegee.

By Derrida se “nonbegrip” *différance* tref ons, soos vroeër aangetoon, ‘n poging aan om ‘n nuwe fokuspunt te vind *tussen* verwysers, met betrekking tot die “verskil” *self*. Die onderskeid as sodanig word hiervolgens belangrik, en nie bloot die parameters, byvoorbeeld “God” en “mens” nie. Hierdie fokus op die onderskeid tref ons ten diepste en as van sentrale belang in Barth se *Römerbrief*, waarskynlik sy beroemdste werk, aan (vgl Lowe 1993:27ev). Daar bestaan in die *Römerbrief* onteenseglik ‘n sentrale fokus op *den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch* (vgl Bakker 1974:47ev). Walter Lowe, een van die opwindendste eietydse Barth-navorsers, het uitstekend daarin geslaag om, vanuit die sentrale betekenis van die kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens in Barth se teologie, vertrekpunte te verskaf vir ‘n teologiese herverstaan van *différance*. Lowe (1993:70) dui naamlik aan dat Barth se *Römerbrief*, wat aanvanklik in 1919 gepubliseer is en in 1922 ‘n volledig herskrewen tweede uitgawe beleef het (Barth 1978a; vgl Barth 1978b:44ev), getuig van die diep spanning tussen ‘n protes teen die vermensliking van die Christelike erfenis en ‘n bewuswording van die krisis van die moderne kultuur.

Die krisis van die moderne kultuur het vir Barth gestalte gevind in die bloedvergieting van die Eerste Wêreldoorlog. Vir Barth was die Eerste Wêreldoorlog ‘n *tipiese* produk van die moderne kultuur, ‘n gevolg van die krisis waarvoor Nietzsche dit drie dekades vroeër gehad het. Maar moderniteit het vir Barth ten diepste ook, selfs veral, ‘n krisis tussen God en mens geword, ‘n krisis van die godsdiens self. Lowe (1993:80) dui aan dat Barth se teologie hierdie krisis, sedert die tweede, radikaler uitgawe van die *Römerbrief* (Barth 1978a) verwoord in die onseker, enorme ruimte tussen God en mens; ‘n ruimte waar die krisis eerder verdiep as opgehef word. Ten Kate (1999:125) wys weer kernbegrippe in Barth se teologie uit wat van hierdie spanning getuig: *Krisis, Abgrund, Hohraum, Grenze, Wort* en natuurlik die begrip *Unterschied* self. Ten Kate, in sy bespreking van bepaalde eksegetiese



gedeeltes in die *Römerbrief*, met spesifieke verwysing na Romeine 1:6, Romeine 3:22, Romeine 7, Romeine 8 en Romeine 12-15, wys uit dat die krisis, die *Störung*, die uiterste gebrokenheid in die verhouding tussen God en mens, die mens volgens Barth se interpretasie alleen agtergelaat het in die wêreld. Dit is die mens wat deur Nietzsche deurgrond en aangekla is, die mens wat God gedood en daarmee die “wêreld self” uitgevee het.

Nietzsche word dikwels deur Barth aangehaal in die tweede uitgawe van die *Römerbrief* en dit is buitengewoon opvallend dat die optimistiese Goethe-aanhalings in die eerste uitgawe, in die tweede uitgawe volledig met kultuurpessimistiese Nietzsche-aanhalings vervang is (veral opvallend in die gedeelte oor Romeine 8; vgl Ten Kate 1999:126). Na die eerste uitgawe van die *Römerbrief* het Barth dus op die een of ander wyse diepgaande met Nietzsche se kultuurkritiek kennis gemaak. Dit is, soos uitgewys, ‘n kultuurkritiek van katastrofale moderniteit (vgl bv Barth 1978a:287). Moderniteit is die krisis van die fundamentele grens, wat nie meer ‘n godsdienstige dinamiek in die kultuur ken nie, maar slegs diensbaar bly as ‘n leë horison, ‘n “suiwer differensie”. Barth se fokus op die kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens voorsien egter ook ‘n moontlikheid met betrekking tot hierdie negatief *self*; dat die krisis *self* ook ‘n geleentheid mag inhou vir moderniteit. Die krisis van moderniteit, as ‘n krisis van die godsdiens as sodanig, is vir Barth nie slegs die uitkoms van ‘n historiese proses wat deur slagtings soos die Eerste Wêreldoorlog bevestig word nie, nie bloot ‘n katastrofe wat duidelik maak waartoe die wêreld alles in staat is wanneer die bestaansreg daarvan ontleen word aan sodanige leë horison nie, maar ook, selfs wesentliker, ‘n aporetiese dinamiek, ‘n differensiële ruimte tussen God en mens. Die krisis van moderniteit is vir Barth wesenlik vir die openbaring deur alle tye heen, omdat dit die wesenlike verskil tussen God en mens, tussen die moderne kultuur en die buitekant daarvan, pynlik na vore bring. Godsdiens is steeds (en altyd-reeds) verwickeld in die krisis, want dit kan nog die grenservaring verdra, dit dalk nog “draaglik maak” (Barth 1978a:224; vgl Ten Kate 1999:127).

Hierdie *grosse negative Möglichkeit* (Barth 1978a:459) is terselfdertyd die enigste wat vir die moderne mens nog oorbly. Hierdie uiterste negatiewe moontlikheid stel die mensheid vir die eerste keer in die geskiedenis sonder enige ompaaie tot die grens, die afgrond, die *Hohlraum*, die ruimte wat Barth geloof (*Glaube*) wil noem. Geloof word in moderniteit daarom die mees negatiewe verhouding

tussen God en mens in die sin dat dit volkome “onnatuurlik” is in so verre moderniteit self ontgaan geraak het van elke godsdienstige moontlikheid. Barth se aanvoeling is dat die woord van die openbaring ‘n “daad” is sonder subjek. Die Gansere Andere is nie ‘n subjek, ‘n identiteit nie. Die Gansere Andere is onttrokke aan alle menslike strukture van spreke en handeling. God staan voor die “logika van die eie”. Voor hierdie God, in hierdie grootse negatiewe moontlikheid, verlaat die mens ook die eie identiteit en word niks anders as die grens, die negatiewe, die krisis van die verskil *self* ervaar nie.

Die Woord van God word vir Barth, in hierdie groot negatiewe moontlikheid, een groot vraag wat gestel word aan elke en daarom ook aan die moderne (en postmoderne) kultuur. Die Woord van God bevraagteken hierom alle waarhede (*alle Wahrheiten in Frage...stellt*, Barth 1978a:11). Ons vind na hierdie resepsie dus by Barth self ‘n ontvanklikheid vir die negatiewe (dialektiese) moment. Die soort Nietzscheaanse kultuurpessimisme en kennisgereserveerdheid wat ‘n negatief-dialektiese teologie stu, was ook sedert die tweede uitgawe van die *Römerbrief* by Barth, hoewel latent, aanwesig.

#### 4.1.4.3 ‘n Groter geduld met religie: Die *plek* van die ervaring

Vanuit hierdie perspektief sou vermoed kon word dat ons in die dialektiese tradisie moontlik anders oor *religie* kan begin dink. Negatief-dialektiese teologie se beskryfde ongeduld met moderne identiteitsdenke bevorder in redekritiese sin ‘n baie groter geduld met die verskynsel *religie* as wat moderniteit sou toegee. Vanuit redebeskeidenheid ontwikkel daar ‘n ontvanklikheid vir die *saak* van religie, dit wat ágter die kontinuum van tradisie, strukture, dogmas en mensfiksies staan. ‘n Negatief-dialektiese teologie sou in die postmoderne tyd om twee redes geduld met religie wou beoefen. In die eerste plek kan die *saak* van religie ‘n diskontinuiteitsopvatting van die werklikheid bevestig en tweedens voer die *saak* van religie ons na die Foucauldiaanse beskrywing van die oop en transformerende “kategorie” van die ervaring terug.

Die saak van religie het te doen met, anders as die tipies moderne (volgens Nietzsche 'n nihilistiese<sup>7</sup>) aanwysing van religie as 'n antikwariese erfstuk wat agterweë gelaat moet word, die begeerte om nie voor die temporele en diskontinue aard van die werklikheid weg te vlug nie, maar eerder *jenseits* hierdie stasisomarmende nihilisme te vorder en met die tydelikheid van dinge in die reïne te kom. Die saak van religie het die vermoë om tyd te eerbiedig as *agent van die diskontinue*, die feit dat tyd die eie struktuur binne (sal) dring en dit waarskynlik sal destabiliseer. Die saak van religie wil in die afirmatief op die tyd, die nuwe gebeure, die ander orde antwoord en nie *ressentiment*matig deur tyd verlam word nie. Weer eens: om in diskontinuiteit tyd te eerbiedig. Maar daarbenewens wil die saak van religie vanuit die aanspraak op die oop, transformerende en dinamiese verstaan van die werklikheid vanuit 'n begrip van die diskontinue, ons aandag vestig op die *ervaring* as intrinsiek 'n verzet teen statiese begripvorming<sup>8</sup>. Die Kantiaanse revolusie, waar die rede begrens word in afgrensing teen die toemalig-heersende opvatting dat die rede alleen as sleutel tot die ontsluiting van kennis sou kon dien, waarvolgens Kant hom ook gerig het teen spekulatiewe kennis, ook teen spekulatiewe of metafisiese kennis van God, kom nou weer in die gesigsveld.

Die praktiese rede wat hiervolgens in eie reg kon bestaan, maak voorsiening vir ook dié aspekte van die werklikheid wat nie oordink sou kon word via die roete wat deur die natuurwetenskappe gekies is nie. Die praktiese rede maak Kantiaans so voorsiening vir die bewussyn van die ervaring, wat self weer begrens word deur (die empiriese werklikheid en daarom) die subjek. Na die Kantiaanse revolusie kon die Selfbewussyn, die subjek en ook die "gevoel" van die subjek as sentrale momente in die filosofiese denke gestalte kry. Vanuit hierdie wending het daar in die negentiende eeu minstens twee prominente verwickelinge in die teologie plaasgevind, soos ek met verwysing na Schleiermacher reeds aangedui het, maar ook S Kierkegaard (1813-1855) se opvattinge rondom die aard van die ervaring binne konteks van die religie. Schleiermacher se klem op die ervaring sou voorspelbaar

---

7

Nietzsche se kritiek teen die metafisiese tradisie hou onder meer in dat die moderne metafisika 'n bepaalde voorkeur vir tydlose prinsipes - dit is "kontinuiteit" - en 'n *ressentiment* teenoor diskontinuiteit geopenbaar het, maar terselfdertyd deur die vashou aan kontinuiteit verlam is. Dit is een aspek van die nihilisme wat volgens Nietzsche onafwendbaar is.

8

D P Goosen (1998) se uitstekende artikel oor "dekonstruksie en die gebeure" verwys.

aanvanklik die klem op tipiese relasievrae laat val, soos wat die relasie tussen die objektiewe proklamasie van die Woord van God en die ervaring en die relasie tussen algemene ervaring en spesifiek religieus-kwalitatiewe ervaring sou wees. Vanuit die relasiëkwaliteit van die soort ervaringsaksiome wat vanuit die Kantiaanse wending sou ontspring, het Schleiermacher geoordeel dat die geloofslewe, alhoewel nie uitsluitlik nie, op ‘n aksioommatige en antesedente religieuse ervaring sou berus. Nie die dogma of ‘n versameling van dogmas nie, maar die ervaring van die Godheid is die selfgetuienis van die ervaring, sonder om daarmee te sê dat dogmas afwesig is in Schleiermacher se *Glaubenslehre*, net so min as wat ‘n waardering vir dogma afwesig was by Kant. Schleiermacher se klem op die ervaring binne konteks van die religie, voorsien teologie eerder van nóg ‘n vertrekpunt, naamlik om besinnend te fokus op die individuele (selfs individualistiese) aard van die ervaring van God in verhouding tot die Self. Kierkegaard het in aansluiting hierby die klem op ‘n a-rasionele en wilgedronge (geloof)sprong wat die individu telkens vanuit die innerlike Self maak, laat val. Hierdie vroeg-Kantiaanse eksposisies in die teologie sou in die negentiende en twintigste eeue verder ontwikkel word in die afirmasie van die ervaring in die werk van teoloë soos A Ritschl en R Otto, terwyl ons nou reeds kennis geneem het dat die dialektiese teologie, by name Barth, sigself hiervan skerp afgegrens het. Barth se (nou geykte) standpunt was dat die ervaring nóg as kenmoment vir geloofsekerheid kan dien nóg ‘n noodwendigheid is omdat dit op ‘n tweede bron van die openbaring, naas die volgens hom selfstandige en enigmatiese openbaring van God in Jesus Christus, sou aankom.

Ek het egter ‘n voorbehoud ten opsigte van die ervaring in die religie, meer spesifiek ten opsigte van die oornameword of herhaling van ouer ervarings. Die probleem met die vertolkende herhaling van vroeëre religieuse ervarings is dat dit die voorskriftelikheid of dwang wat moontlik in hierdie ervarings opgeneem kan wees, sal perpetueer. Met ander woorde, selfs iets individualisties soos die “ervaring” kan mettergaande in detail genormeer en gereguleer word, sodat daar van die deelnemer aan religie verwag sou kon word om aan ‘n historiese normering van die ervaring te konformeer.

Die slegste uitwas hiervan word myns insiens by die sogenaamde pinkstergroepe aangetref. Dáár word nie bloot klem gelê op die ervaring as ‘n oop en transformerende kategorie in die religie nie, maar uiters voorskriftelik opgetree ten opsigte van presies wat die ervaring behels en presies hoe daar



uiting aan die ervaring gegee moet word. Dit is nie wat religieuse ervaring hoof te behels nie. 'n Mens wil byna beweer dat religieuse ervaring alles *behalwe* dit hoof te wees. Sou 'n mens eerder die Italiaanse filosoof Gianni Vattimo (1988:11ev) hieroor ernstig neem, beteken die klem op die vertolking van die ervaring alleen binne konteks van die religie vir die postmoderne mensheid net so min as die Barthiaanse aanspraak op die Openbaring alleen. Die enigste postmoderne kwaliteit van die religieuse ervaring is dat "niks" ervaar word nie. Omdat "niks" ervaar word nie, bepleit Vattimo as Nietzscheaanse filosoof implisiet 'n openheid vir die diskontinue. Daarom, en dit is nou die belangrike verskuiwing, moet gevra word na die moontlikheid van *nuwe* religieuse ervaring. Dit sou ons volgens Vattimo niks baat om die vervloë ervaring te rehabiliteer en sodoende 'n uitgediende of problematiese verlossingsaanspraak te kontinueer nie. Die ouer ervaring word gediskontinueer in die soektog na die nuwe. Natuurlik sou 'n negatief-dialektiese teologie hierdie negatiewe moment aantreklik vind. Juis in die vernetting, in die negering van die ervaring kan nuwe ervaring na vore tree. Negatief-dialektiese teologie vind die religieuse ervaring se aantreklikheid juis daarin dat dit "leeg" is, dat dit nog met (nuwe) inhoud gevul moet word; dat dit dus 'n oop, onstabiele, wisselende en ewig-transformerende program vir teologiesering daarstel binne die geestesstemming van 'n epog wat van die "teologiese program" as monolitiese grootheid afskeid wil neem.

Juis in die Hervormde tradisie het die religieuse ervaring die merkteken van "histerie", selfs "psigose". Hierdie afwysende merkteken is, sou 'n mens die ervaringsvoorskriftelikhede gadeslaan wat meermale binne sogenaamde "charismatiese" kring voltrek, nie heeltemal ten onregte nie. Hier tref ons, weer eens, die slegste uitwas denkbaar van Kant se wending aan, naamlik dat religieuse ervarings selfs voorskriftelike status verkry. Ten regte wil die Hervormde Kerk en teologie met hierdie soort ervarings, as weeskinders van die negentiende eeuse piëtisme en metodisme, min te doene hê (vgl Botes 1999:252-253). Maar dit hoof nie die "ervaring" te wees nie<sup>9</sup>. Die "ervaring" hoof nie só normatief-regulerend gekorrigeer of gerehabiliteer te word nie. Daar kan in die oopstelling vir die

---

9

Die Hervormde Kerk kan, weer eens, by Schleiermacher heelwat leer oor die *plek* van die ervaring in die religie. A G van Aarde se konsekwente pogings om waninterpretasies van Schleiermacher se teologie binne Hervormde geleedere uit te wys (vgl Van Aarde 1995a:17-19; 1995b:44-45; 1999:17), het byvoorbeeld 'n bedding voorsien waarbinne die argument in hierdie gedeelte 'n plek kon kry sonder om die Hervormde *etos* (vgl T F J Dreyer 1998:290-293) noodwendig te kompromiteer.



gebeure volstrek nuwe ervarings wees. Binne die postmoderne leegheid van die ervaring ontbreek die verlossingspretensie waarteen 'n negatief-dialektiese teologie sigself met konsekwentheid wil verset, maar word ook 'n oop ruimte vir *nuwe ervaring* gevind. God is in postmodern-redekritiese sin dus nie net die ewig ondenkbare nie, maar ook in die identiteitskritiese gerigtheid teen die moderne metafisika terugskouend die *nog-nie-ervaarde*. In hierdie doolhof van leegheid word die deelnemer aan religie vrygemaak, geëmansipeer van die rigiede omarming van metodes, die preskripsie van “gevoel” en oopgestel om die aanvaarde metafisiese voorstellings van God en God se relasie tot die “waarheid”, die “subjek”, “gesag”, die “kanon”, “sin”, “sonde” en so meer opnuut te bevraagteken, te herdink en, soverre dit vanuit die (ten regte) dogma- en ervaringsverarming van die postmoderne projek moontlik is, te herbeskryf.

#### 4.2 'n Postmoderne hermeneutiek

Dit bring ons by “kennis” en dié se verhouding met “waarheid”. Vanuit 'n postmoderne redekritiek sou beweer kon word dat die taak van ('n postmoderne) hermeneutiek daarop gerig behoort wees om 1) die positivistiese poging om alle kennisvorme na die natuurwetenskaplike model van kennisverkryging te herlei, te kritiseer en 2) die ideologiese distorsie in (of die sosio-historiese geladenheid van) 'n bepaalde tradisie te ontmasker. By Adorno en Foucault leer ons dat dit wat ons probeer verstaan, voortdurend en sistematies besig is om die bindinge daarvan met mag en onderwerping te konfigureer as iets anders, oftewel dat die instrumentele rede ons in die verstaansproses mislei in die konfigurering of maskering van mag. Postmodern beskou is die meriete van hermeneutiek egter daarin te vind dat dit die valse onderskeidings tussen alle kennisvorme kan ondermyn en nie bloot dat dit die basis verskaf op grond waarvan tussen natuurwetenskaplike en geesteswetenskaplike (ook teologiese) kennis onderskei kan word nie. Hermeneutiek in postmoderne gedaante behoort egter alle tradisionele onderskeide tussen kennisvorme op te hef. Die moderne, spesifiek Kantiaanse opvatting dat kennisvorme elk 'n “eie plek” het, dat elkeen 'n “eie logika” handhaaf in die sin dat kennisvorme betroubare weerspieëlings is van die essensie van hulle referenda in die werklikheid, word deur die postmoderne redekritiek as 'n wanopvatting blootgelê. Die moderne onderskeid tussen natuurwetenskap en geesteswetenskap werk naamlik met 'n veronderstelde onderskeid tussen “natuur” en “gees”, wat lei tot uitrimpelings in die skeiding tussen die kreatiewe onderneming (soos in poësie) teenoor wetenskaplike kennis wat pretendeer om die

natuur of samelewing te presenteer soos wat dit “werklik is”. Hierop behoort ‘n postmoderne hermeneutiek skerp in te sny en aan te toon dat alle kennisvorme sosio-historiese- en *tradisiegebonde* gegewes is wat die werklikheid *nooit* kan “sien soos wat dit is” nie. Kennisvorme is na die postmoderne redekritiek besig om vanuit ‘n bepaalde sosio-historiese raamwerk of “tradisie” deel te neem aan die werklikheid en is self besig om te *skop* of te interpreteer, eerder as wat kennisvorme as ontdekkend of dokumenterend van aard beskou kan word. Daarom staan kennisvorme in die verlengstuk van die verhouding tussen tradisie en, soos Nietzsche geleer het, die kreatiewe of *dionisiese* gees.

In die oorstyging van die onderskeid tussen “objektiewe” kennis en die dionisiese gees bevestig ‘n postmoderne hermeneutiek gevolglik ook die onmoontlikheid om ‘n normatiewe en regulerende basis te vind op grond waarvan kennis aanspraak getoets kan word (‘n poging wat ons kenmerkend by Habermas aantref). As kennis nie ‘n verteenwoordigende verskynsel of fakulteit van die gees is of kan wees nie, as dit dus nie daarin kan slaag om die essensie van die werklikheid apollinies te representeer soos wat dit “werklik” is nie, is daar geen rede om verder ondersoek in te stel na die norme wat aangelê word om kennisvorme se aanspraak in die “waarheidsgehalte” daarvan te toets nie. Adorno en Foucault wys ons daarom identiteitskrities daarop dat die epistemologiese tradisie van die moderne filosofie in geheel volstrek misleidend is. Ons begrip en verstaan van die werklikheid kan nie verhoog of begrond word deur die inbesitname van ‘n teorie op sterkte van die aanname dat die teorie oor die moontlikheid beskik om die werklikheid te representeer nie. In der waarheid bestaan hierdie moontlikheid glad nie.

Waarom so? Ek kan dit weer verduidelik in aansluiting by my redekritiese kontinuum waarvan Nietzsche die oorsprong was. Moderne filosofie, as in rasionaliteitsgearriveerde sin ‘n epistemologies-gesentreerde verskyning van filosofie, het strykdeur vir ‘n neutrale platform gekies waarop oortuigings gebou en begrond kon word en bestaande teorieë of interpretasies van die werklikheid hermeneuties beoordeel kon word. Sedert die sewentiende eeu het hierdie verskyning van filosofie kennis gedefinieer en verstaan as die korrekte aanwysing en representering van die werklikheid, ‘n “spieël” wat die werklikheid van objekte in hulle relasie tot die fisiese universum, die samelewing en die konstituente van morele handeling getrou en sekuur sou weerkaats. Die

epistemologiese tradisie hierná fokus bykans uitsluitlik op die bewysvoering van die moontlikheid van hierdie akkurate representasie. Die epistemologiese tradisie vra dus hoe redelike idees en beelde vanuit die rede bewys kan word as sou dit met die werklikheid korrespondeer. In antwoord fokus Locke byvoorbeeld op die assosiasie van idees in die rede, Kant op sintetiese aprioriese oordele en - hier net ter illustrasie - die moderne analitiese filosofie op interne representering of "taal". Die oogmerk van hulle almal het egter dieselfde gebly, naamlik die *verantwoording* van ons oortuigings deur die omskrywing van die voorwaardes vir die moontlikheid dat hierdie oortuigings een-tot-een met die werklikheid korrespondeer. Vir Nietzsche vestig die probleem met hierdie epistemologiese interesse egter reeds in die opvatting van kennis van waaruit hierdie epistemologie vertrek, naamlik dat kennis enersyds 'n ten diepste verstaan van die een of ander buitenste domein van die werklikheid en andersyds die behoefte aan die regverdiging van 'n innerlike domein veronderstel of vooronderstel. Nietzsche meen dat hierdie opvatting van kennis teruggevoer kan word na die klassiek-Griekse opvatting van kennis as 'n vorm van direkte en onversteurde vertroulikheid met objekte in die werklikheid. Maar hierdie opvatting self is niks anders as erfgoed nie. Wat ons neem vir gevestigde kennis en teenspraakvrye feite is die produk van 'n gelade sosio-historiese erfenis; dit verwys ten diepste na die onderskeide en kriteria vir ondersoek wat deur die historiese tradisie met sekere oogmerke gedetailleer of laat vaar is; en ons het steeds daardie of verwante oogmerke (Nietzsche 1889a:70ev). Verder is dit volgens Nietzsche ook so dat hierdie onderskeide, kriteria vir ondersoek en die standaard van rasionaliteit waarna ons uitreik, self nie begrond kan word indien dit nie herverwys word na ander onderskeide, ander kriteria vir ondersoek en ander standaard van rasionaliteit waarop ons vertrou nie. Met ander woorde: ons *erfenis* beïnvloed en kontamineer selfs die wigte en teenwigte wat ons probeer inbou om feite of die "waarheid" te kontroleer. Omdat ons nie in staat is om die wyse waarop ons oortuigings met die werklikheid konformeer te kan uitwys of bewys of verantwoord nie, selfs die blote opvatting dat ons oortuigings met die werklikheid  *behoort* te konformeer, is, soos ek in 3.1 aangedui het, vir Nietzsche genoeg rede om die moderne epistemologiese gerigtheid en interesse in geheel op te gee en eerder *dionisies* of "kreatief" te word.

Vir Nietzsche en die Adornies-Foucauldiaanse tradisie na hom beteken dit om die chroniese poging om ons oortuigings rasioneel te begrond, te laat vaar en eerder in die oopstelling vir die gebeure nuwe en onbekende opsies te oorweeg, nuwe modusse van Selfverstaan te oorweeg en die parogiale

karakter van ons eie aannames krities te (h)erken. Dit beteken dan die einde van die “filosofiese polisieman” of “doeanbeampte” (Hofmann-Axthelm 1992:212). Nietzsche vra vir intellektuele wat nie langer doeanematig die legitimitieit van elke oortuiging ondersoek en beperkinge plaas op kognitiewe moontlikhede nie. Nietzsche vra vir intellektuele wat “mummiedenke” uit die selfomsluitende praktyke daarvan ontruk en voluit *deelneem* aan die werklikheid eerder as om dit te kontroleer. Die doel van hierdie deelname is nie om die een of ander “regte weg” vir toegang tot of perspektief op die werklikheid te ontwikkel nie, maar eenvoudig om deel te neem. Deelname aan die werklikheid word die genoegsame oogmerk van filosofie. *Hermeneutiek het hiervolgens te doen met die oopstelling vir deelname aan die werklikheidspel en nie die vermoë om die gronde vir kennis te identifiseer en te handhaaf nie.* En daarmee het ek ook nou my eie hermeneutiese posisie gestel.

In die aksent op die historiese aard en tradisiegebonde karakter inherent aan elke norm en oortuiging, blyk dit vanuit die standpunte van Adorno en Foucault dat hermeneutiek in postmoderne gedaante nie net betekenisvol in die blootlegging van die gebreke van die epistemologiese tradisie is nie, maar dat dit ook die agenda daarstel vir deelname aan die werklikheid. Hermeneutiek is dus wat oorbly as ons nie langer epistemologies wil wees nie. In die postmoderne tyd is hermeneutiek dus nie die “naam” van ‘n “dissipline” nie, ook nie ‘n “metode” vir die daarstel van ‘n stelsel resultate wat op die verbetering, korreksie of rehabilitasie van die epistemologiese tradisie se gebreke wil aankom nie, ook nie die naam van ‘n “navorsingsprogram” nie. Inteendeel, in die postmoderne tyd is hermeneutiek die gestalting aan die afwagting op die gebeure, dat die oop ruimte wat gelaat is met die verdaging van epistemologie oop sal bly.

Dit is hiermee duidelik dat ek daarvan oortuig is dat daar geen konteks-vrye of bowe-kulturele norme van rasionaliteit bestaan nie. Ek bevraagteken die moontlikheid of bestaan van ‘n matriks wat ondersteun word deur konteksonafhanklike kriteria van sogenaamde “waarheid” en “rasionaliteit”. Natuurlik kan ‘n mens nou hieroor vanuit die tradisionele wetenskapsfilosofiese, hermeneutiese en etiese werkskringe klagtes oor “relativisme”, “dionisisme” en “irrasionalisme” verwag. Sodanige klagtes sou waarskynlik uitgaan van die standpunt dat indien daar geen neutrale forum vir die “objektiewe rede” bestaan waarop ‘n beroep gemaak kan word nie, indien die omvangryke hoeveelheid kriteria waarop filosowe hulle tradisioneel beroep het, uit en uit histories gemaak en



bepaald is, ons geen rede het om die een óf die ander weg te volg nie; boonop het niemand dan rede om hiërdie weg te volg nie, sou hierdie hermeneutiese weg dan ook sosio-histories “gekontamineer” wees<sup>10</sup>. Ek sou egter die konsekwensie van relativisme en irrasionalisme wou ontken. Relatiewiteit word hier gehandhaaf - nie relativisme nie. My aanspraak dat daar geen neutrale aksioom vir die doeleindes van besluitneming of vir 'n keuse tussen enige twee gegewe areas van belangstelling bestaan nie, moet nie gelykgestel of ekwivalent geag word aan 'n aanspraak dat ons nie tussen oortuigings kan kies nie. Met die ontkenning of negering van so 'n aksioom word eenvoudig geïmpliseer dat die redes ten gunste van of teen 'n bepaalde perspektief nie vooraf gedetermineer kan word met verwysing na die nosies van waarheid, werklikheid en morele regvaardigheid nie. Die subjek kan steeds kies maar kies nie “neutraal” nie en daarom ook nie “begronde” nie. Wat “waar”, “werklik” en “moreel” is, word eers in deelname aan die spel vir die doeleindes van voortgaande deelname aan die werklikheidspel uitgeklaar, maar sodra die spel verby is, is die nosies van “waarheid”, “werklikheid” en “moraliteit” ook (vir eers) verby. Waarom subjekte eerder vir 'n bepaalde wetenskaplike, politieke of estetiese oortuiging as vir 'n ander oortuiging kies, spruit normaalweg eerder uit eiebelang (of sosio-historiese omstandighede) as vanuit dogmatiese dryfkragte (Adorno 1973:26) en daarom is dit wisselend. In die openheid vir die gebeure is hierdie nosies herwysbaar of afwysbaar soos wat ander, nuwe opsies in die gebeure na vore tree. Anders gesê: in

---

10

Foucault het (uiteeraard) ook met hierdie besware te kampe gehad. By Foucault is daar inderdaad op die oog af 'n ambivalensie tussen burokratiese mag en produktiewe (eie) mag werksaam. Met sy veralgemening van mag, as sou dit oral en onontkomaar wees, bring Foucault egter met opset die gedagte van die ontmaskering van die rede as magsregime na vore. Moderne sisteme, soos dié van Marx se geskiedsvisie, se aanspraak op die ontmaskering van mag en die blootlegging van die uitwerking van mag in byvoorbeeld onderdrukkende ekonomiese sisteme, sou volgens Foucault tot 'n einde kom. Foucault wil by ons tuisbring dat ons nie van magsregimes kan ontsnap nie, maar slegs van een regime van mag na 'n volgende kan beweeg. Foucault sit daarom hier met dieselfde probleem as waarmee talle postmoderne denkers (veral ook Adorno en Deleuze) te doen het: sy kritiek is noodwendig selfverwysend en dit tref hom ewe hard. Die kritiese vraag is dus wat die status van Foucault se eie magsteorie is. In watter magsdiskoers is Foucault se teorie dan ingebed (kyk ook Derrida 1978:34 se kritiek oor Foucault se eie [enigsins willekeurige] omgang met die "taal van die rede" en "taal van waansin")? Foucault het binne die konteks van sy kennisargeologie na my aanvoeling wel bevredigend hierop geantwoord. Foucault hou naamlik vol dat hy nie met 'n teorie van mag of met 'n waarheidsteorie besig is nie, maar met 'n "teenswoordige geskiedenis" (kyk Foucault 1980:133). Sy genealogie is volgens Foucault "spesifiek" en nie "universeel" nie. Die spesifieke intellektueel - in hierdie geval Foucault - is nie self die stem van die rede of die stem van waarheid nie, maar veg om rede en waarheid van mekaar los te maak binne 'n spesifieke “waarheidsgeveg”. Kritiek is die instrument van die “waarheidsgeveg”, waarmee die filosoof, al is dit net vir die oomblik geldig, die magsverhouding in die huidige waarheidsregime wil verander (Foucault 1980:134). Foucault relativeer sy kritiek dus in die “teenswoordigheid” daarvan. Maar dit beteken nie dat hy relativisties nie. Relatiewiteit word by Foucault gehandhaaf - nie relativisme nie.





die negering van epistemologie is die implikasie nie noodwendig dat een perspektief net so goed of moreel of waar is as 'n ander perspektief nie, maar is dit wel noodwendig so dat daar geen filosofiese gronde of fundamentele gronde bestaan om die een perspektief teenoor die ander te verdedig nie.

Die filosoof en teoloog as die laaste arbiters van geldigheid het, hermeneuties gesproke, dus geen plek meer nie. Die dogmenhistoriese obsessie met "metode", "eksegese", "woorde van waarheid", met presiese en eksakte formulerings in die belydenis, nie net wat bely word nie maar presies hoe dit bely moet word, word hiervolgens problematies. As 'n bepaalde formulering 'n mens se teologiese deelname aan 'n segment van die werklikheidspel fasiliteer, dan gebruik 'n mens dit ter wille van voortgaande deelname, sonder om daarmee te sê dat dit onvervangbaar is. Dit is trouens dadelik weer vervangbaar, selfs afwysbaar. In die openheid vir die gebeure gebruik 'n mens dan 'n ander. Dieselfde geld die obsessie met historiese "akkuraatheid". As 'n gefragmenteerde, onakkurate greep op die reeds-fragmentariese geskiedenis 'n mens se deelname aan die historiese en historiserende spel fasiliteer, dan gebruik 'n mens dit in die oortuiging dat die greep ondurig is. Kritiese analises is nog net profytlik indien die kritikus bereid is om sy of haar kritiek relativerend oop te stel vir die gebeure - vir vervloeiing en verandering. 'n Postmoderne hermeneutiek wil die aandag hiermee wegneem van die invariante en terugneem na die variante. Ten grondslag van dit alles is die *hermeneutiese oogmerk* om aan die werklikheidspel voortgaande te kan deelneem.

Ek het dit dus teen sommige moderne voorstellings van hermeneutiek as 'n inkwisionele, programmatiese en sensurerende gebeure. Vergelyk in hierdie verband, om dit vir 'n oomblik nader huis toe te bring, byvoorbeeld Loader (1996:573-577) se *woordelike* analise van *presies* die woorde wat Van Aarde (1995b:54) ten opsigte van sy standpunt(e) rondom die opstanding van Christus sou gebruik het, om daarvanuit ondubbelsinnig die afleiding te maak dat Van Aarde se posisie ten opsigte van die opstanding dogmaties-ambivalent en kerklik-problematies is. Dien hierdie soort inkwisisie-eksegese nog 'n doel? As teologiese konsepte self problematies is (en beide Loader en Van Aarde sou onder die eerstes wees om dit toe te gee), watter nut kan konseptuele *analises* dan nog hê? 'n Mens wat onder die *spell* van postmoderniteit is (in sowel transversale as transgressiewe gelaat), is by voorbaat nie meer gereed vir sodanige kritiese analises nie. Die feit is dat so 'n mens sinies teenoor die legitimiteit en relevansie van sodanige konseptuele analises sal staan. Pogings tot kritiese



bevraagtekening, hoe ernstig ook al, kom waarskynlik aan op 'n terugval in die identiteitsdenke en is waarskynlik 'n geringskatting van die onmoontlikheid om in die postmoderne tyd nog iets wesenliks oor die wêreld te sê. Dit is die hardste konsekwensie van 'n postmoderne redekritiek! Of andersins is hierdie soort kritiese analises nog net profytlik indien die kritikus bereid is om sy of haar kritiek oop te stel vir deelname aan die werklikheidspel, vir vervloeiing en verandering, vir die voorlopige, of, *vir die bepaaldheid van die diskoers*. As 'n *bepaalde* formulering Van Aarde se posisie in 'n *bepaalde* diskoers of spel beter gefasiliteer het as 'n ander, behoort niks hom te verhoed om hom oop te stel daarvoor nie. Hy hoef nie dieselfde woorde te gebruik nie, hoef nie by twee verskillende geleenthede presies dieselfde te sê nie. Die "hermeneutiese" oorweging behoort telkens voortgaande deelname aan die werklikheidspel te wees. Vir die *bepaaldheid* van die segment of diskoers, in elke diskoers, moet daar konsekwent sensitiwiteit wees. In die kerk, vanaf die *bepaaldheid* van die preekstoel of pastoraat in die besonder, behoort 'n mens, om die voorbeeld van die opstanding weer te gebruik, dus hiervolgens nie iets anders of selfs meer te sê as "Christus het opgestaan nie". Loader (1996:575ev) verkwalik Van Aarde dat hy konsekwent nie só 'n *proposisie* nasê of wil onderskryf nie, maar wel die Bultmanniaanse *proposisie* dat "Jesus in die kerugma opgestaan het". Eis die bepaaldheid van die kerklike diskoers dit van 'n mens om te sê "Christus het opgestaan" en dit juis só te sê? Van Aarde sou waarskynlik hierop antwoord deur daarop te wys dat die "het" die "ander" wat só gesê of bely het, verberg. Hy het dit dus teen (pogings tot) historiese verifikasie. Is dit noodwendig so dat die bepaaldheid of konteksualiteit van die kerklike lewe, vir die doeleindes van voortgaande deelname aan die werklikheidspel, dit van 'n mens vereis om dit juis só te sê? Hoewel historiese verifikasie, die teenwerping daarop en die blootlegging van die kerugma 'n ander bepaaldheid het, sou 'n mens tog versigtiger en genuanseerd hieroor moet wees. Versigtiger, in die sin dat die antwoord "Christus het opgestaan", nie moet spreek van 'n konformering met die gemeente wat mite en geskiedenis met mekaar verwar nie. Genuanseerd, in die sin dat kerklike kontekstualiteit nie *per se* pre-kritiese naïwiteit is nie: is daar nie ruimte om binne kerklike konteks aan 'n post-naïewe werklikheidspel deel te neem nie? 'n Hermeneutiek in postmoderne gelaat behoort rustigheid oor die plek van bepaaldhede in die verskeidenheid van diskoerse en segmente van diskoerse te hê, maar dit moet steeds 'n krities-versigtige en genuanseerde rustigheid wees.

Wat maak ons dan met die *tradisie*<sup>11</sup>? As ons geen oortuiging meer met absolute erns kan neem nie, waarom hoef dit nie noodwendig as ‘n verlies of gebrek verstaan te word nie? Waarom kan ons steeds die tradisie waartoe ons behoort, as ‘n historiese en historiserende oortuiging, onderskryf? Die kritiese leser sou my antwoord hierop waarskynlik nou reeds kan antisipeer. Indien ‘n mens toegee dat ‘n normatief-regulerende praktyk vir die doeleindes van epistemologie ignoreerbaar geword het, gee ‘n mens ook ‘n bewussyn van ons eie onkunde of op die meeste ‘n bewussyn van diskontinue kundigheid toe. Dit is ‘n bewussyn wat daarvan spreek dat ons nie al die antwoorde het nie, dat antwoorde trouens konstant uitstaande is en dat ons geen ander opsie het as om deel te neem aan die werklikheidspel nie. Ons het letterlik niks anders as deelname of partisipasie (oor) nie. “Deelname aan die werklikheidspel” veronderstel dat daar nog by ander geleer kan word in hulle diskontinuiteit en dat nog by die tradisie geleer kan word in die diskontinuiteit dáárvan. Dit is dus onmoontlik om die tradisie (steeds) te waardeer sonder om die voorlopigheid van die Self en die voorlopigheid van Selfkundigheid te onderstreep. Kritiese refleksie sou ons verbondenheid met die tradisie nóg kon begrond nóg kon ondermyn. Kritiese refleksie begelei ons eerder om ons begrensdeheid en gebreke te herken. Anders gesê: ons weet voortdurend te min om die tradisie finaal af te werp. Maar wat ek van ‘n negatief-dialektiese teologie gesê het, moet ek konsekwent ook van ‘n postmoderne hermeneutiek sê. Dit is nie moontlik om ‘n volledige afstandname van die teologiese strukture en diskoerse van kontinuïteit (die tradisie) te bewerk nie, in die sin dat diskontinuiteit sowel ‘n kritiek as ‘n herinterpretasie van gekontinueerde teorieë (en die tradisie) is en daarom steeds binne die diskoersfeer van die reeds-gekontinueerde bly (en so, al is dit teen wil en dank, meewerk tot die bevestiging van die gekontinueerde).

Ek het genoem dat dit die sikliese dilemma van redekritiek in die algemeen is dat ‘n redekritiek nie moontlik is sonder om die hulp van die rede in te roep nie. So is dit ook nie moontlik om die tradisie te kritiseer sonder om die hulp van die tradisie in te roep nie. Dit is andersom ook nie moontlik om die tradisie te bestendig sonder om dit vanuit die posisie van oop werklikheidsdeelname te kritiseer nie. Of, in aansluiting by dit wat Charles Taylor ons identiteitskrities leer: die bereddering van die Ander is sinvol indien die Self nie in die proses verlore gaan nie. J P Oberholzer se aanvoeling dat

---

11

Met “tradisie” bedoel ek hier omvangryk teologiese tradisie, tekstradisie en institusionele tradisie.

teologiese formulering tegelyk “beskrywing van selfbegrip” is, bly staan (Oberholzer 1989:440). ‘n Postmoderne hermeneutiek sou hierdie beskrywing nie wou vernietig nie, maar hiervanuit wou vra om die tradisie te waardeer in die diskontinue ondurigheid daarvan. Ons is onherroeplik deel van (‘n) tradisie<sup>12</sup> en dit is futiel om dit te ontken. Maar ons, ons Selfbegrippe en Selfbeskrywings, ons tradisie is durig en sal weldra sterf. *My verdediging van die tradisie vind dus plaas op sterkte van ‘n gebrek aan ‘n absolute begroning.* Ons hoort die tradisie (steeds) te aanvaar omdat ons nie “buitekant” die tradisie kan beweeg om die rasionaliteit daarvan aan ‘n rasionaliteitsopvatting onafhanklik van die tradisie te kan toets nie.

### 4.3 Samevatting

Met verwysing na wat die redekritiese aansprake van ‘n negatief-dialektiese teologie en ‘n postmoderne hermeneutiek kan behels, het ek in teologiese gerigtheid geagiteer teen diepgevestigde opvattinge van die invariante, teen universele aansprake en die aprioriese karakter van die rede “in sigself”. Ek het in klem op die bereidwilligheid tot ‘n oop werklikheidsdeelname, die sosio-historiese konvensionaliteit van dit wat normaalweg as “rasionele spreke” en “rasionele handeling” deurgaans en die ingebedheid van die (instrumentele) rede in taal en lewensvorme, aangedui dat geen entiteit sigself of enige ander entiteit kan legitimeer of begrond nie. Teenoor die rasonale subjek het ek geagiteer vir die herkenning van die gebedheid, begrensdeheid en diskontinuiteit van die subjek om sodoende die epistemologiese ideaal van die moderne gees te opponeer met ‘n aanvaarding van die gebrokenheid van taal en rede.

---

12

Dit sou dus misplaas wees indien ‘n “postmoderne redekritiek” of ‘n “postmoderne hermeneutiek” gebruik sou word om die (kerklike) tradisie af te werp of die kerklike Self te vernietig. Ons hoort hiervanuit eerder oopgestel te word om vanuit oop werklikheidsdeelname konstant met *ook* die tradisie in gesprek te bly. Fundamenteel deel van die gebeure bly steeds die *gebeurde*. Openheid vir die deelname aan die werklikheidspel vra vir die beskeie vasgroeie en vashou aan sosio-historiese gebedheid, al is dit ook net omdat dit nie te ontken is nie. Problematies is dit dan om soms teoloë en predikante te moet aanskou wat die kerklike tradisie ondermyn ten gunste van inhoudlose “relevansie” en ‘n kommoditeitsfetisjiese “deelname aan die globaliseringsproses” (*Fragmente* 2:5). In hierdie opsig is Van Wyk (1998:245), hoewel om ander redes, heeltemal korrek in sy aanvoeling dat dit belangriker is om dit “wat jy werklik is, eerder te leef as om daarvoor te skryf en te praat”. Wat die Hervormde identiteit ook al behels, ‘n frenetiese poging tot die verantwoording daarvan gaan ons nêrens bring nie. Ons sal niks uit so ‘n verantwoording leer nie. Eerder kan ons bloot Hervormd aan die lewe deelneem.

Vanuit ‘n negatief-dialektiese teologie en postmoderne hermeneutiek het ek nie net die kulturele en historiese geladenheid van die konsepte “rede”, “waarheid” en “kennis” probeer aandui nie, maar identiteitskrities ontken dat “kennis” (ook “kennis van God”) hoegenaamd ‘n representerende fakulteit is. Die verskillende beskrywings van die Self en van die sosiale- en natuurwerklikheid is nie “spieëlbeelde” van die werklikheid nie en behoef nie meer enige verdere begroning nie. Dit het my daarby gebring om “deelname” as die hermeneutiese plaasvervanger vir epistemologie te beskryf, sowel as om steeds die oop ruimte te mag hê om vanuit ‘n onstabiele posisie van diskontinuiteit die tradisie as gebeurde gebeure te beskryf, wat daarom nie (opnuut) vra vir absolute begroning, eerste beginsels en laaste teorieë nie. Ek neem, na my verstaan van “transgressie”, die prestasies, erfenisse en projekte van die Verligting ernstig genoeg op om nog daarmee in geding te gaan, maar is terselfdertyd intens bewus van Adorno se uitwys van die instrumentele gekontamineerdheid daarvan: dat die geskiedenis van die Verligting, sover dit naspeurbaar is, ‘n dialektiek van die Verligting is.

Wat nou oorbly, is die vraag na die institusionele gerigtheid van hierdie redekritiek. Wat oorbly, anders gesê, is die vraag of en in welke mate hierdie postmoderne redekritiek vir die kerk geprojekteer kan word. Dit doen ek steeds binne die beskeie verwagtinge wat ek aan die begin gestel het, naamlik om mee te werk aan ‘n postmoderne bewusmakingsproses vir kerk en teologie.

## 5. 'N KERKLIKE GERIGTHEID

Dit is na 'n verrekening van Adorno en Foucault<sup>1</sup> se insigte nie meer moontlik om institusies met redekritiese en kultuurkritiese onskuld gade te slaan nie. By Adorno het ons onder die indruk van die voorlopigheid en skadelike gevolge van rasonale identiteite en funksies gekom. By Foucault weer, het ons bewus geraak van die historiese konfigurasies van mag en is ons onder die indruk gebring dat een en elke diskoers dienstig ten opsigte van groter sosio-historiese magsdiskoerse staan. Foucault maan ons op sterkte daarvan om institusies te evalueer in terme van hulle bewustelike en onbewustelike konfigurasies van mag onder die allure van "normaliteit" en selfs "wenslikheid". Redekritiek verkry so by beide Adorno en Foucault die inslag van 'n konskewente kritiese agterdog teen die konfigurasies van mag in sosiale sisteme en uiteindelik die inslag van 'n redekritisies-geïnspireerde institusiekritiek as sodanig. In voortgaande aansluiting hierby sou ek nou twee sake onder loep wou neem: in die eerste plek, die proses van institusionalisering en in die tweede plek, die gevolge van institusionalisering, met spesifieke verwysing na die institusie wat ons die "kerk" noem.

### 5.1 Geïnstitusioneerde Ander

Kerk en teologie institusionaliseer nie net nie, maar word self ook geïnstitusioneer. Wat is die gevolge van hierdie proses vir die kerk? Hoe en in watter mate die kerk en teologie slagoffers is of geword het van die proses van institusionalisering, sou moontlik vasgestel kon word in 'n hernieude poging om die grondslae of oorspronge van die verhouding tussen teologie en filosofie te ondersoek, om die ellendes waartoe die institusionalisering van filosofie in die moderne tyd gelei het, dalk vir die teologie te probeer vermy. Die voorspelbare weg sou dan vir die doeleindes van hierdie studie wees om aan te dui watter filosofiese gedagtekomplekse steeds ten grondslag lê van onder meer die dialektiese-, konfessionele- en etiese rigtings in die teologie. Dit is egter al plek-plek in die verlede gedoen, waarna ek reeds in Hoofstuk 1 reeds verwys het; meer omvangryke pogings tref ons by denkers soos Löwith (1941) en Pannenberg (1983) aan. Wat nog nie duidelik omlyn is nie, is die

---

1

'n Volstrek Foucauldiaanse posisie sou veronderstel dat 'n mens andersom sou werk: vanaf "kerk" as sosio-historiese verskyning na die *savoir*, of teorie (hier "teologie"). My posisie is egter nie *volstrek* Foucauldiaans nie (dit is ook, selfs in 'n groter mate, Adornies, wat beteken dat daar in die eerste plek met die teorie rekening gehou sal word).



omgekeerde hiervan, naamlik in watter mate daar in die filosofie van *teologiese* gedagtekomplekse sprake is. Die meriete van hierdie omkering vestig daarin dat aangetoon kan word dat die verhoudingslem na twee kante sny; dat aangedui kan word dat teologie en filosofie in die postmoderne tyd ewe vry of onvry is. Niemand geniet in die postmoderne tyd meer kritiese immuniteit of prerogatief nie. Intertekste, per definisie, is oral. Maar vanuit postmoderne invalshoek sou daar juis iets intrapolemies en teenproduktief aan so 'n projek wees. Die verswygde premisse (dat filosofie en teologie steeds teenoor mekaar gestel moet word) sou die streng modernistiese onderskeid tussen filosofie en teologie perpetueer. Ons weet nou dat wat die een affekteer, ook die ander affekteer. Hierdie onderskeid het daarom om verskeie redes ongeldig geword, waarvan die belangrikste is dat die aangetoonde postmoderne rasionaliteitsverstaan en waarheidsopvatting ongunstig reageer op instrumentele rasionaliteit en wil heenwerk na die transgressie daarvan. Postmoderne redelikheid wil sodoende met die grenservaring, die grys areas *anderkant*, in die reïne kom.

Die transgressiewe interesse in die *anderkant* sal waarskynlik daartoe lei dat die moderne ensiklopediese onderskeidings tussen veral teologie, filosofie, literêre teorie en teoretiese fisika toenemend kan vervaag en gedurende die een en twintigste eeu heeltemal kan verdwyn. Na die aansprake van 'n postmoderne hermeneutiek kan die moderne fragmentering van kennis heeltemal verdwyn; die eenheid van kennis hoef nie langer 'n fiksie te wees nie. Kennis kan reeds in die volgende dekades post-ensiklopediese gestalte aanneem en die verwerping van kennis kan 'n post-dissiplinêre karakter vertoon. Daar kan uiteindelik, al neem dit ook langer as wat 'n mens wil vermoed, sprake van 'n "epistemologies"-insluitende eenheidsnarratief wees. Teologie, filosofie en dissiplines soos teoretiese fisika, literêre teorie en regsfilosofie kan jukstageponeerde gespreksgenote in *dieselfde* diskoers word en deel uitmaak van 'n breë netwerk van kennisverhoudings en inklusiewe rasionaliteite. Hierdie netwerk sal veral geïnteresseerd wees in die daarstel van alternatiewe vir instrumentele rasionaliteit en die ontmaskering van moderniteit se vernuftige instandhouding van die fragmentering van kennis. Teologie en filosofie, in die groeiende postmoderne intimiteit van hulle relasie, word reeds deur hierdie opgaaf gebind en sal in die toekoms selfs sterker deur hulle gemeenskaplike binding aan nie-identiese rasionaliteit gebind word. Maar dit veronderstel vir sowel teologie as filosofie 'n degeïnstusionaliseerde posisie. Waarom sou dit die geval wees? Die

antwoord hierop het juis weer te doen met die diepgaande verskil tussen die instrumentele- of doelrasionaliteit van moderniteit en die veelheid van waarde- of nie-identiese rasionaliteite wat uit die postmoderne diskoers na vore getree het.

'n Mens moet aanvaar dat die akademiese lewe steeds, selfs toenemend, op modernistiese wyse uitkristalliseer in die kapitalistiese produksieproses, verhoogde burokratiese bevoegdhede en uiteindelik in tegnokratiese besluitneming. Politieke, ekonomiese en burokratiese magsbelange praat óór filosofie en teologie, en nie daarmee nie. Universiteite het wêreldwyd sentra van handelingstegnologie geword. Politieke, ekonomiese en burokratiese magsbelange word versterk deur die instandhouding van instrumentele rasionaliteit, waar die reëlmatig-diensbare dissiplines institusioneel versterk word en dít wat nie so reëlmatig diensbaar is nie, as afwykings van die reëlmatig-diensbare bekamp word. Ons het gesien dat instrumentele rasionaliteit op die diensbare, die voorspelbare, die meetbare, op die dienstige en die doeltreffende konklusie fokus. Waarde-rasionaliteit, dít wat ek hier na Nietzsche en Adorno eerder nie-identiese rasionaliteit (*Nichtidentität*) genoem het, fokus daarteenoor op die gemarginaliseerde, die verswygde, die onvoorspelbare en die onmeetbare; op daardie dinge wat waarde-vol is omdat dit onbedink of ondenkbaar is. Filosofie en teologie, is reeds aangetoon, werk met nie-identiese rasionaliteite. God as teologiese Syn en filosofiese Nie-Syn, as Transendente en Immanente, is teologies immer onklaar-bedink en filosofies ieder geval ondenkbaar. God en “hoogste metafisika” staan buite die imperium van die instrumentele rede. God staan in die onafgeslote ruimtes van nie-identiteit. God is nie nuttig, verbruikbaar en dienstig nie en in sekvensie kan spreke oor God nie nuttig, verbruikbaar en dienstig wees nie.

Van alle universiteitsdissiplines is filosofie en teologie in die burokratiese en handelingstegnologiese sin van geadmistrateerde geleerdheid juis daarom die onnuttigste. Filosofie en teologie is nie nuttige, diensbare dissiplines nie. Vanuit die waarde-rasionele verhouding tussen teologie en filosofie kan nie ernstig genoeg gemaan word teen die resente en aanduibare neiging onder beide teoloë en filosowe om ter wille van institusionele oorlewing instrumentele rasionaliteit te bevorder en eerder die saak van die handelingstegnologie te dien as die integriteit van hulle eiesoortige nie-identiese rasionaliteite nie. Veral sogenaamde “publieke filosowe” en sommige “praktiese teoloë” is hieraan skuldig. Instrumentele rasionaliteit sal teologie en filosofie uiteindelik, indien op hierdie weg voortgegaan

word, heeltemal vernietig. Dit, weet ons na Nietzsche, Adorno en Foucault, is die *onverbiddelike* weg van moderniteit.

Daarom behoort beide teologie en filosofie eerder skerper te fokus op die integriteit van hulle nie-identiese rasionaliteite. Hulle oorlewing bestaan in hulle volgehoue teoretiese fokus op die eer van die nie-identiese. Dit beteken egter dat filosofie en teologie, hier en in die buiteland, in beide die universiteitskultuur en die samelewing, in die toekoms nog meer gemarginaliseer gaan word as wat tans die geval is. Filosofie en teologie val eenvoudig nie in by die industriële verbruikersopsies in ons soort samelewing nie, waar breë politieke beleidstelling en ekonomiese programme na hoër waarde geskat word as die soort onreëlmatige nie-identiese rasionaliteite waarmee teologie en filosofie besig wil (moet) wees. Dan lyk dit of die mettergaande deïnstitusioneering van teologie en filosofie onafwendbaar is. Beide teologie en filosofie verstik en versmoor aan die oormaat van die instrumentele “waarhede” van reëlmaat en meetbaarheid, aan die kille doelloorwegings van die geadministreerde denkkultuur. Wat vir teologie en filosofie oorbly, afsonderlik en gesamentlik, is alleenlik nog hulle einde-integriteit en eksplorasiedrif. Dit is ironies maar gepas dat teologie en filosofie in die toekoms juis gebind sal word deur die sterkste fasiliteerder van hulle spanninge en verskille, dit wat vroeër bewustelik en moeitevol bestendig moes word, naamlik rasionaliteit - maar nou in *redekritiese* gedaante, deur ‘n rede wat teen sigself gekeer geraak het. Deur kerk en teologie van die moderne bagasie van voortgaande institusioneering te onthef, word ‘n diskoersvryheid gevind waarbinne die aard en werksaamheid van kerk en teologie in die postmoderne tyd heroorweeg kan word. Juis vanuit ‘n degeïnstitusioneerde, postmodern-redekritiese posisie sou dit moontlik word om verskynings van Anderswees binne die kerk, as ‘n sosio-historiese “institusie van die Self”, van naderby te besigtig.

## 5.2 Kerklike Anderswees

Meerduidigheid, pluraliteit, diversiteit en gevolglike Andersheid was sedert die begin van die kerk werklikhede waarmee in die gelyk gekom moes word. Wie diversiteit toegee, gee die “menslikheid” van die kerk toe (Van Aarde 1987:326-327). Van Aarde wys in aansluiting by veral Barth daarop dat die feit dat die kerkvaders reeds vroeg in die kerkgeskiedenis die algemeenheid van die kerk bely het, vooronderstel dat die kerk sedert die vroegste oorspronge daarvan oor die spektrum van sosio-

historiese kontekste verspreid geraak het. “Algemeenheid” vooronderstel dus “veelheid”, naamlik ‘n veelheid van gemeentelike lokaliserings, ‘n veelheid van lewenssituasies, ‘n veelheid van mense in die kerk, ‘n veelheid van kerke. Dit is nie ‘n algemeenheid ten spyte van veelheid nie, maar ‘n algemeenheid op grond van veelheid (Van Aarde 1987:327). In aansluiting hierby: in ‘n kritiese vergelyking van Burton Mack en Dominic Crossan se gesaghebbende konstruksies van die vroegste *Christendomme* (circa 30 - 70 n C) toon Strijdom (1995:108ev) oortuigend aan dat diversiteit van die vroegste begin af ‘n eg-kerklike werklikheid was waarmee rekening gehou moes word. Die kerk was van meet af aan ‘n sosio-historiese verskynsel midde die mensheid, nie bo of *jenseits* die mensheid nie.

Dit het egter nie beteken dat die kerk daarin kon slaag om die gedagte aan “superstrukturalisering” of “institusionalisering” te ontkom nie. Strukturering het mettergaande normering, hiërargering, ideeregulering en die verskansing van ‘n kerklike ideële gebring. Dit was juis toe die institusie ‘n selfstandige en ideële grootheid geword het, dat die mens-in-die-kerk op die agtergrond gestoot is ten gunste van die toenemende prominensie van abstrakte, hiërargiese strukture. Die soort “hiërargiese” struktuur wat ons in Artikel 32 van die Nederlandse Geloofsbelydenis met betrekking tot ampsdraers aantref, het ten doel om “eendrag en eenheid” in die kerk “te bevorder en te bewaar”:

*“Ons glo verder dat die regeerders van die kerk, al is dit nuttig en goed om onder mekaar ‘n bepaalde orde tot instandhouding van die liggaam van die kerk in te stel en te handhaaf, tog noukeurig moet oppas om nie af te wyk van wat Christus, ons enigste Meester, vir ons ingestel het nie... Ons aanvaar derhalwe slegs wat kan dien om eendrag en eenheid te bewaar en te bevorder, en om alles in gehoorsaamheid aan God te onderhou. Daarvoor is nodig die ban en alles wat daarmee saamhang, toegepas ooreenkomstig die Woord van God”.*

Wie bepaal wat hierdie eendrag en eenheid konstitueer? Ons kan nie meer ontken dat begrippe soos “eendrag” en “eenheid” in die geskiedenis van die kerk dikwels met identiteitspolitieke, kulturele, burgerlike en uiteindelik volksteologiese inhoude gevul is nie. Hierdie begrippe is veral gevaarlik omdat dit die potensiaal vir magsuitoefening wat inherent daarin opgesluit is, ontken. Sulke begrippe dien bykans sonder uitsondering groter sosio-historiese magsdiskoerse soos politiek en sensuur, hoewel dit, selfs tipies, gekonfigureer is in “kerktaal”. Institusionalisering was vanuit die kerklike

belydenis bewustelik dus nie iets wat sonder meer afgewys moes word nie. Die institusie het, hoewel daar pogings tot nuansering was, in die lewe van die kerk tot strukturele uiting gekom. Daarom is dit ook nie te ontken dat die kerk, in pre- sowel as in postreformatoriese gelaat, vir substansiële grepe vanuit die kerk se geskiedenis by 'n mens die gedagte aan 'n flambojante institusie laat nie. Ook hierdie institusie staan ten diens van wil tot mag en het nie geskroom om uit te sluit en willekeurig in te sluit nie. Ook hierdie institusie het meewerk aan die bestending van die instrumentele rede as die gangbare rasionaliteitsvorm van die Verligting. Ook hierdie institusie is nie vry te spreek van magdiskoers nie. Ook hierdie institusie het in die onvermoë gebly om met die Ander, na binne en na buite, in die reine te kom.

Ek het Adorno se standpunt, naamlik dat mense tot in hulle diepste wese gesosialiseer is, uitgewys en grondig in Hoofstuk 3 probeer uiteensit. Ek het ook die konsekwensie uitgewys van die onderskatting of ignorering hiervan, naamlik 'n proses van selfperpetuerende sosiale marginalisering, met skade vir sowel die agent (subjek), as die Ander, hetsy subjek of objek. Adorno sê naamlik dat die moderne filosofie die skade wat die Idealisme die subjek berokken, ontken en dat hierdie ontkenning of *gebrek aan selfinsig* tot die selfondermyning van die subjek lei of sal lei: "Eenheid is verdeling" (Adorno 1973a:178ev). Die praktiese rede slaag nie daarin om 'n vorm van medemenslikheid in die rede te begrond nie. Trouens, die praktiese rede het juis begin om die afwesigheid van medemenslikheid te veronderstel. Die bourgeoisie veroordeel medemenslikheid en 'n sensitiwiteit vir lyding as sentimenteel en nie te strook met die algemene doel van redelikheid, naamlik selfhandhawing en "kapitaalvermeerdering" nie. Deurdat die doel van praktiese redelikheid so arbitrêr en onbegronde ingerig word, word redelikheid in die wydste sin van die woord geassimileer in maatskaplike ondernemingsgees. Die inrig van ekonomiese sisteme en die organisering daarvan word dan belangriker as dit wat veronderstél was om die eerste inhoud daarvan te wees, naamlik *medemenslikheid* en billikheid. Adorno maan ons dus om versigtig te wees om medemenslikheid te veroordeel op grond van die pretensie om die teoretiese rede te handhaaf. Die vraag is nou in watter mate die kerk, en meer spesifiek die Hervormde Kerk, rekening hou met die diepgaande sosiale aard van menswees, en daarby, of medemenslikheid in die kerk nie dikwels veroordeel word op grond van die pretensie om die teoretiese rede te handhaaf nie. Aan hierdie uiters belangrike vraagstuk gee ek vervolgens aandag.

### 5.2.1 Anderswees en die buitekant van die diskoers: Ekumene

Na buite vind ons kerklike Anderswees dan juis in diversiteit, of, (aanvanklik) in ekumene. Vanuit 'n postmoderne redekritiek en postmoderne hermeneutiek se aansprake op openheid vir die gebeure, in die ontvanklikheid vir diversiteit en pluraliteit, is dit vanselfsprekend dat die Hervormde Kerk aan 'n ekumeniese strategie en posisie, *met betrekking tot* die postmoderne tyd, oorweging sal moet verleen. Wat ook al die (komplekse) sosio-historiese redes was wat aanleiding gegee het tot die Hervormde Kerk se huidige isolasie in ekumeniese verband (kyk bv Van der Merwe 1990:673-676): dit het tyd geword dat daardie bande in die postmoderne tyd heropgeneem en die herstel daarvan heroorweeg sal word. Vanuit die postmoderne redekritiek is dit trouens ondenkbaar dat dit nie gedoen sal word nie.

Kom ons heroorweeg, ter illustrasie, die uittrede van die Hervormde Kerk uit die Wêreldbond van Reformatoriese Kerke (WBRK) in 1982. Ten tye van die sitting van die Algemene Vergadering van die WBRK vanaf 17 tot 27 Augustus 1982 in Ottawa, Kanada, was daar onder ledekerke van die WBRK konsensus dat die tyd ryp geword het om ondubbelsinnig uitspraak te lewer oor die teologiese en etiese problematiek rondom rassisme en apartheid in Suid-Afrika. Die WBRK se voorarbeid met betrekking tot hierdie vergadering het onder meer ingesluit diepgaande gespreke tussen ledekerke in Europa en die VSA, jarelange kontak en gespreke met wit en swart Protestantse kerke in Suid-Afrika, wat ook 'n deeglike besinning deur die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) ten opsigte van die tradisionele teologiese verantwoordings in dié kerk met betrekking tot apartheid en die gehalte van getuie van die NGK teenoor die destydse owerheid, geïnisieer het. Hierdie vergadering het op 26 Augustus 1982 met 'n meerderheid van 220 teen 20 stemme, verteenwoordig deur 157 ledekerke, 'n resoluie aanvaar wat daarna as die "Ottawa Resoluie" bekend sou staan.

Die Ottawa Resoluie neem vertrek vanuit 'n belydenis: "God het in en deur die lewe, dood en opstanding van Jesus Christus die mensheid met Hom en met mekaar versoen. Christus is die Heer van Sy kerk, wat die kerk by een Heer, in een geloof, in een God wat almal se Vader is, byeengebring het (Ef 4:5-6). Die evangelie van Jesus Christus roep derhalwe om 'n gemeenskap van gelowiges, wat alle rassessekiedinge oorstyng en selfs omverwerp - een gemeenskap, wat in die liefde vir Christus en vir mekaar alle skeidings op grond van ras en velkleur, oorstyng".



Rassisme word deur die resoluëie vanuit hierdie premisse betekenisvol getipeer as ‘n vorm van “godsdienst”, ‘n *ander godsdienst* wat reglynig teenoor die ewangelie van Jesus Christus te staan kom. Rassisme sistematiseer hiervolgens onderdrukking, baasskap en ongeregtheid. Die aanvegting van rassisme daarteenoor is niks anders nie as die verantwoording van die grondtrekke van die ewangelie in elke land en in elke omstandigheid<sup>2</sup>. Dit spreek vanself dat die resoluëie rassisme formeel as “sonde” sou benoem en veroordeel. Apartheid (of “afsonderlike ontwikkeling”) in Suid-Afrika word deur die resoluëie beskryf as ‘n eietydse verskyning van rassisme wat in die aard en werking daarvan dus “sonde” is. Die blanke, Afrikaansspreekende kerke word getipeer as die belangrikste ideologiese en uiteindelik teologiese eksponente van apartheid, deurdat hulle ‘n teologiese en etiese regverdiging van hierdie stelsel help bestendig het. Apartheid is daarom ‘n “pseudo-religieuse ideologie” en ‘n “pseudo-religieuse politieke handeling”. Die geslaagdheid van apartheid het in ‘n groot mate afgehang van die geslaagdheid van die teologiese en etiese regverdiging daarvan. Omvangryke aandag word in die resoluëie gegee aan die fisiese verskyning van die kerk in Suid-Afrika, waar skeiding tussen kerkmense op die grondslag van ras en velkleur *ideologies* geïnterpreteer is as die “wil van God”.

Op grond van die voorafgaande uitgangspunte rondom rassisme en apartheid verklaar die vergadering in Ottawa dan resoluëiegewys soos volg: “Die bedoeling van God vir Sy wêreld en vir Sy kerk staan in direkte teenoorstelling met die ideale en praktyke van apartheid. Hierdie bedoeling, wat met groot helderheid deur die profete verkondig is en in Christus tot vervulling gekom het, hou vrede, geregtigheid en bevryding in. Dit hou die sorg vir armes en die bevryding van die onderdrukte in, maar óók God se gerig oor die totnietmaak van (mense)regte en die vernietiging van die mensheid

---

2

In Frankfurt (1964) het die WBRK reeds formeel verklaar dat rassisme verraad teen die ewangelie is: “...die uitsluiting van ‘n mens uit die gemeente en uit die lewe van die kerk op grond van ras, velkleur of nasionaliteit gaan totaal teen die wese van die kerk in. In sodanige geval word die ewangelie daadwerklik in die wêreld verduister en die kerklike verkondiging onwerkzaam gemaak”. In Nairobi (1970) het die WBRK met hierdie vroeëre afgrensing verder gegaan deur te verklaar: “Die kerk moet rassisme as ‘n godsdienst tipeer...wat ‘n kerk daarstel wat in leer en/of lewe die skeiding van mense (bv rassieskeiding) as van lewensbeskoulike belang aanhang”. Die bedoeling van die WBRK was dat die Hervormde Kerk en NGK op grond van hierdie verklarings tot ‘n kritiese verantwoording van hulle bestendige rol in die apartheidstelsel sou oorbeweeg. Dit het nie gebeur nie.

Ek laat my in die volgende uiteensetting in die besonder lei deur die sistematiese en gesaghebbende berigging van Nordholt in *Apartheid und Reformierte Kirche* (1983:68ev).

en die samelewing. Op evangeliese gronde voel ons ons verplig om ons stemme hieroor te laat opgaan en vir die onderdrukte in te tree. Geen broeder mag onregverdig behandel word nie, of verstoot, verag, uitgebuit of op enige wyse van ons vervreem word nie, sonder dat, dienooreenkomstig, Christus self onreg ervaar, verag en uitgebuit word deur ons vergrype nie... Ons kan Christus nie liefhê, sonder om Hom in ons broeders lief te hê nie”.

Volgens die resoluëie moet die belydenis van die kerk, indien omstandighede dit noodsaak, 'n duidelike skeidslyn tussen waarheid en dwaling trek: “Dit kan gebeur dat die kerk in gehoorsaamheid aan Jesus Christus onreg moet aanspreek en 'n onderdrukkende regering moet tereg wys, terwyl die (individuele) Christen vermaan moet word wat die onderdrukker self ondersteun of begunstig. Ons aanvaar dat hierdie situasie tans in (Suid-)Afrika 'n gegewe is...”. Die NGK en Hervormde Kerk - by name - weerspreek volgens die vergadering in leer en in lewe die bedoeling van God, aan wie hulle voorgee om te glo, deurdat hulle die apartheidstelsel nie net aanvaar nie, “maar die evangelie misbruik en die Reformatoriese belydenis selfs uitdruklik misbruik (om apartheid te regverdig)”. Daarna verklaar die WBRK in Ottawa dat apartheid, of dergelike omstandighede, 'n *status confessionis* vir die kerke daarstel. Dit beteken dat kerke wat nie belydenisgewys hierteenoor te staan (wil) kom nie, dit nie kan doen sonder dat die integriteit van die gemeenskaplike belydenis van die Reformatoriese kerke ernstig blootgestel word nie: “Gemeensaam met die swart Reformatoriese Christene in Suid-Afrika verklaar ons dat apartheid 'n sonde is en dat die morele en teologiese regverdiging daarvan 'n vergryp teen die evangelie en in moedswillige ongehoorsaamheid teen die Woord van God 'n teologiese dwaalleer is”. Hiermee het die WBRK die formele verklarings van 1964 en 1970 rondom rassisme en apartheid bevestig en in die logiese konsekwensies daarvan deurgetrek. Die WBRK handhaaf in Ottawa dus die oortuiging dat apartheid sonde en nie met die evangelie versoenbaar is nie, omdat apartheid en apartheidsteologie van 'n grondliggende onversoenbaarheid tussen mense uitgaan en daarmee die versoenende en verenigde krag van Christus onwerkzaam maak; apartheid 'n situasie daargestel het wat in die implementering van rasgebaseerde strukture daartoe gelei het dat die minderheid van die bevolking eksklusiewe voorregte ten koste van swart mense - die meerderheid - kon geniet; apartheid 'n situasie geskep het waarin ongeregtheid en onderdrukking kon seëvier, waarin die rus en vrede van die familielewe vernietig is en wat die lyding van miljoene mense

veroorzaak het; apartheid derhalwe herken moet word as 'n toestand wat by die God van die Bybel toorn en droefheid stig.

Die resoluëie bring die diepste oortuigings van die WBRK in hierdie verband na vore wanneer spesifiek die NGK en Hervormde Kerk tot verantwoording geroep word vir die verontagsaming van die oproepe in die verklarings van 1964 en 1970 en die feit dat die twee kerke nie die "moed gevind het (nie) om te erken dat apartheid die wese van die kerk in beginsel teenstaan en die evangelie in die wêreld verduister". Die vergadering roep die NGK en die Hervormde Kerk hernieud daartoe op om die bedoeling van God en die gebod van evangelie in hierdie verband "op te soek en na te volg". Die vergadering van die WBRK het egter nie volstaan met 'n hernieude oproep in hierdie verband nie: die NGK en Hervormde Kerk word naamlik van die regte en voorregte van lidmaatskap van die WBRK gesuspendeer - voorwaardelik geskors - wat met onmiddellike effek ingehou het dat die regte en voorregte in hierdie verband summier opgehef is en dat geen afgevaardigdes vanuit die NGK en die Hervormde Kerk by die Algemene Vergaderings van die WBRK of by werkskomitees en afdelingsbyeenkomste van die WBRK ontvang sou word nie. Hierdie suspensie sou geld totdat die uitvoerende bestuur van die WBRK met geen twyfel nie sou kon vasstel dat beide die kerke in "woord en in daad" hulle van dié "sondige lewensweg bekeer het". Die twee kerke sou hartlik as lede terug verwelkom word, eers wanneer die volgende veranderinge naspeurbaar in werking getree het:

- \* Swart Christene word nie langer uit eredienste, veral met verwysing na die Nagmaal, uitgesluit nie;
- \* Almal wat ly en gely het onder die stelsel van apartheid in woord en daad konkrete ondersteuning gebied word;
- \* Die Algemene Sinode (NGK) en Algemene Kerkvergadering (NHK) duidelike verklarings sou uitreik waarin apartheid ondubbelsinnig veroordeel word en die kerke hulle naspeurbaar daarvoor beywer om hierdie stelsel in kerk én politiek af te skaf.

Die feit dat die Hervormde Kerk summier dié kerk se bedanking uit die WBRK na bovermelde suspensie aangekondig het, kan as skielik maar nie as verassend beskou word nie. Dit sou insiggewend wees om vas te stel presies hoe die Hervormde Kerk hierdie radikale stap verantwoord

het. In die Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering (Oktober-Desember 1982: Vol III: 319ev) word die brief wat hierdie bedanking aankondig, uiteengesit:

- \* Die Hervormde Kerk interpreteer die inhoud van die resoluie as wesenlik 'n versaking van die WBRK se eie reformatoriese grondslae. In die eerste prinsipiële, teologiese instansie word die bestaan van God sonder meer aan die sosiale werklikheid gelykgestel. Daar word nie rekening gehou met die feit dat die bestaan van God objektief bo subjektiewe of mensgekonstrueerde ordes uitstyg nie.
- \* Die Hervormde Kerk interpreteer die resoluie as 'n reslose verpolitiserings en sosialisering van die Persoon en werk van Jesus Christus.
- \* Die outoriteit van die Bybel word deur die WBRK gekompromiteer as die enigste bron van geloofskennis en die enigste norm vir die geloof.
- \* Sonde word in die resoluie gekategoriseer om politieke oortuigings te komplementeer.
- \* Die WBRK verwaarloos die evangeliese oproep tot geloof in Christus ten gunste van 'n eensydige oproep vir solidariteit met 'n ideologiese vryheidstryd.
- \* Daarom kies die Hervormde Kerk om die eise, soos opgeneem in die resoluie, te verwerp. Die Hervormde Kerk kies om op sterkte van eie oortuigings kerk te wees binne Suid-Afrika, wat aan hierdie kerk hoogs eiensortige eise binne 'n multi-etniese en multi-nasionale gemeenskap stel. Die Hervormde Kerk neem aanstoot aan die feit dat politieke keuses dikteer word en dat die Reformatoriese teologie met betrekking tot hierdie politieke dwang misbruik word. Die Hervormde Kerk is besorg daarvoor dat die resoluie voorkom as 'n dogmatiese verklaring geskoei op 'n politieke perspektief en gevolglik deurspek is van bevooroordeeldhede en wanvoorstellings. Artikel III, wat lidmaatskap van die Hervormde Kerk tot blanke persone beperk het, word dan herverduidelik as 'n "praktiese" reëling ter wille van verstaanbare en vreedsame Woordverkondiging.

Sedertdien het baie dinge verander, onder meer die sosio-historiese omstandighede wat 'n praktiese reëling soos Artikel III "genoodsaak" het. Daar was waarskynlik teologiese gebreke in die Ottawa Resoluie self. Persoonlik kan ek nie sien dat die Hervormde Kerk in 1982 enige ander keuse gelaat is as om lidmaatskap van die WBRK te heroorweeg nie. Die Hervormde Kerk het daardie keuse ook verantwoord. Die Hervormde Kerk het nietemin nie die *radikaliteit* van die keuse verantwoord nie,

naamlik om *summier* te bedank. Die Hervormde Kerk kon byvoorbeeld steeds gesuspendeerde lidmaatskap gehandhaaf het en, hoewel dan in ingekorte sin, steeds ekumeniese bande behou met die meerderheid van Reformatoriese kerke in die buiteland. Dit is moeilik om terugskouend te oordeel of so 'n pragmatiese oorweging later of uiteindelik wel van deurslaggewende belang sou kon wees in die herstel van 'n geskende ekumeniese vertrouensverhouding en die bestendinging van normale ekumeniese verhoudinge.

Op die ooglopende teologiese probleme wat die Hervormde Kerk ondervind het met die WBRK se dikwels ongenanseerde verstaan en gebruik van gelade teologiese begrippe soos “sonde”, “geregtigheid” en “bevryding”, gaan ek nie hier verder fokus nie. Meer as een proefskrif wat die afgelope twee dekades vanuit die Hervormde Kerk se teologiese fakulteit na vore gekom het, het hierdie probleme ontleed<sup>3</sup>. Binne die toonaard van hierdie studie sou ek hier eerder enkele kritiese vrae wou stel wat voortkom uit 'n filosofiese sensitiwiteit vir die sosio-historiese kondisies van kerkwees. Die Hervormde Kerk staan vierkantig in 'n postmoderne wêreld, wat 'n tydsgees en globale kultuurverstaan veronderstel wat aan dié kerk, soos aan elke ander kerk, besonder hoë eise stel en toenemend sal stel. Sensitering hiervoor beteken nie, soos wat ek in die vorige hoofstuk uitgewys het, noodwendig die verlies van die eie kerklike identiteit of die afswakking van die eie kerklike tradisie nie. Dit beteken eerder die gewilligheid om in die openheid vir die gebeure afskeid of op die minste afstand te neem van die (soort) ekumeniese paradigma wat die afgelope drie dekades in die Hervormde Kerk vaardig was, naamlik dat religieuse heilsaamheid uitsluitlik in selfhandhawing en selfbevestiging te vinde is. Selfbevestiging tref ons in postmoderne sin egter, soos aangetoon, aan in die openheid vir gesprek met Ander en nie in meerendeels selfopgelegde isolasie en selfverskansing nie. Dit is, nogmaals, so dat die gesprek met die Ander nie sonder blokkasies is en nie volkome deursigtig is nie. Die Hervormde Kerk sou die (plaaslike en internasionale) ekumeniese gesprek nie sonder probleme kon herbetree nie. Die wêreld het in 1982 anders gelyk as in 1999. Dit sou daarom

---

3

Hiervan was J L Labuschagne (1987) se proefskrif die omvangrykste beoordeling van die ideologiese grondslae van die ekumeniese teologie(ë). Hoe gebalanseerd Labuschagne se kritiek toé was, is egter 'n ander saak. Labuschagne adem egter ietwat meer as 'n dekade later, waarskynlik na die WVK se uitwysing van uiters ontstellende gebeure waarvan die plaaslike kerke eenvoudig kennis *moes* gedra het, 'n meer genuanseerde en gebalanseerde beskouing, waarin die Hervormde Kerk se verwronge historiese diskresies minstens herken word (vgl Labuschagne 1999:312).

problematies wees om die Hervormde Kerk se historiese keuses en handelingte sonder meer vanuit die eietydse verwysingsraamwerk te veroordeel. Ons sou, op die meeste, dit met deernis kon *beoordeel*. Die Hervormde Kerk kon (en kan steeds) met groter ontvanklikheid omgaan met kritiese perspektiewe vanuit die ekumeniese en kontekstuele teologie, sonder om volledig in ('n) ekumeniese of kontekstuele teologie op te gaan. Die Hervormde Kerk kon (en behoort steeds) groter en duideliker simpatie en deernis openbaar met slagoffers van sosio-politieke programme van vervolging en onderdrukking, met ekonomiese agterstand, met sosiale patologieë en met algemeen burgerlike ellendes. Die Hervormde Kerk leef en werk in 'n derde-wêreldse land met derde-wêreldse perspektiewe na binne en na buite. Die Hervormde Kerk hoef nie noodwendig derde-wêrelds te word om hier (ook ekumenies) te teologiseer nie, maar sal op die minste sensitief vir die aard van hierdie kerk se sosio-historiese bedding moet wees.

Waarvoor ek dus sou wou pleit, is dat die ekumeniese gesprek *krities* hervat sal word en die Hervormde Kerk se stem nie langer, spesifiek in institusioneel-ekumeniese sin, stil sal wees nie. Stilswye is soms skadeliker as woorde. Die Hervormde Kerk se stem kan ook weer gehoor word<sup>4</sup> en hierdie kerk kan weer erns maak met ander kerkstemme. Die volstreekte weiering om 'n ekumeniese rol in internasionale opset te vervul, bring die geloofwaardigheid van die Hervormde Kerk binne die sosio-historiese bepaaldheid van die Hervormde Kerk se eie lewe en werk, in gedrang. Hierdie late, wat ook al die komplekse historiese proses was wat aanleiding daartoe gegee het, bring vir die Hervormde Kerk eietyd net soveel skade as sou die Hervormde Kerk kultuurbelange openlik manipuleer. In die postmoderne tyd is stilswye net so gevaarlik as onderwerping. Trouens, stilswye is 'n vorm van onderwerping in die sin dat dialoog met die Ander onmoontlik gemaak word.

---

4

Instemming kan dienooreenkomstig betuig word met die trant van die skerp redaksionele kommentaar in *Die Hervormer* (1 Junie 1998:2): "Die Kerk durf nie net altyd swyg nie. Die Kerk sal hom ook oor politieke sake moet uitspreek, nie net in vae en algemene terme nie, maar ook oor die harde, konkrete werklikhede en probleme van elke dag". In dieselfde mate kan instemming betuig word met die pleidooi vir die herstel van ekumeniese bande met die Nederlands Hervormde Kerk: "...Sanksies is opgehef. Kulturele, taal en ekonomiese bande tussen Suid-Afrika en Nederland is weer herstel. Die Nederduitsch Hervormde Kerk het 'n nuwe Kerkorde aanvaar, waarin die verwysing na blanke persone nie meer bestaan nie. Die Nederduitsch Hervormde Kerk het 'n duidelike beleid ten opsigte van ekumene en die eenheid van die kerk... Is daar werklik rede waarom die Nederlands Hervormde Kerk en die Nederduitsch Hervormde Kerk nie met mekaar in gesprek kan tree nie? Miskien het die tyd nou aangebreek dat die bande weer herstel word" (*Die Hervormer* 1 April 1999:2). Ek aanvaar graag dat die Hervormde Kerk erns sal maak met hierdie selfopgawe.





Die doel van ekumeniese gesprek as gesprek met die Ander is nie om verskeidenheid te oorkom nie, maar juis om verskeidenheid te eerbiedig. Die doel van ekumeniese gesprek is daarom nie om 'n strukturele en ideële "eenheidskerk" of ooreenkomstige belange in hierdie verband te bevorder nie, maar om vanuit ekumeniese perspektief eenheid in diversiteit te probeer vind. Die doel van ekumeniese gesprek is dus om die kerklike Self in gesprek met die kerklike Ander te bring, sonder om vir 'n oomblik te pretendeer dat die gesprek onproblematis sal verloop. Maar vanuit die afwagting op die volgende millennium sou die Hervormde Kerk nie langer kon toelaat dat hierdie kerk, ekumenies gesproke, deur die tyd oorval word nie.

Ten opsigte van die Ottawa-gebeure moet daar egter, al is dit dan net ter wille van die meewerk aan 'n wyer historiese relief, kritiese nabetraging wees. Die WBRK was, soos spesifiek die resoluëie daarvan getuig, ooglopend geïnteresseerd in die universaliteit en algemeenheid van die kerk. Ten grondslag daarvan was moontlik, in postmoderne sin ten regte, 'n bewussyn van diversiteit, dat "baie" ook soms "een" kan wees. Maar hierby moet gereken word dat diversiteit nie bloot die gemeenskaplike, die grootste gemene delers, die eenheidskenmerke opsoek nie. Diversiteit eerbiedig juis partikulariteit en die singuliere aard van die ervaring, ook die *singuliere ervaring van kerkwees*. Daarvoor het ek, met betrekking tot die lewe en werk van die Hervormde Kerk as 'n eiesoortige geloofsgemeenskap, baie begrip. Maar ook nadat dit gesê is, kort daar myns insiens nog 'n imperatief. Hierdie imperatief behels 'n veel dringender poging tot selfondersoek met betrekking tot die intellektuele en morele bestending van apartheid as 'n omvangryke stelsel van akute sosiale marginalisering. Nie 'n enkele probleem met betrekking tot die werksaamhede van en teologiese nuansegebreke wat in die werk van die WBRK uitgewys kan word, kan dit wegneem nie. Die Hervormde Kerk het die stelsel van apartheid op institusionele vlak bewustelik mede-bestendig. Ek is diep bewus daarvan dat "mense van kleur" op institusionele vlak, met betrekking tot die werk van die Hervormde Kerk, gemarginaliseer en uitgeskuif is. Ons kan nie langer ontken nie dat, hoewel daar besonder moeite gedoen is om die Hervormde Kerk se volkskerkoortuiging buite die politieke arena van die dag beslag te gee, mense akuut op sterkte van daardie oortuiging en bepaalde volksteologiese eksposisies daarvan, gemarginaliseer is. Dit gaan dus nie hier primêr oor die vraag na lidmaatskap en oor die verantwoording daarvan as 'n oorweging van "praktiese" belang nie. Dit gaan hier eerder oor die brutale eenvoud van sosiale marginalisering: oor mense wat buite die

kerkgebou op trappe moes sit met begrafnisse van jarelange werkgewers of kollegas, mense wat grof weggewys is by eredienste en by huweliksgeleenthede van mense met wie se ouers hulle vir baie jare noue bande gehad het, die onmoontlikheid om 'n erediens by te woon, selfs al was die Hervormde Kerk die enigste kerk in die ganse distrik. Daar was onteenseglik *skade*. Die onwilligheid of onvermoë om dit te (h)erken, hierdie gebrek aan selfinsig, kan vir die Hervormde Kerk net meer skade bring. Ek benadruk dat dit nie hier gaan oor die wese van die Hervormde Kerk se selfverstaan nie. In die postmoderne tyd sou daar miskien vir iets partikuliers soos 'n "volkskerk", waar eie taal, gemeenskaplike kulturele oorwegings en 'n gedeelde geskiedsverstaan intrakerklike gemeengoed is, plek kon wees. Maar dan mag dit nie met verdere onderwerping, marginalisering en sosiale brutaliteit gepaard gaan nie. Dit is nie wat die eerbiediging van partikulariteit beteken nie. Of die Hervormde Kerk skuld in hierdie verband moet bely, is teologies só 'n gelade vraag met soveel tentakels dat ek nie hier direk daarvoor uitsluit wil gee nie. Maar minstens 'n publieke verklaring in hierdie verband is, sover dit my aangaan, onafwendbaar en dringend nodig. Verneem 'n mens van die Duitse kerke se ervaring van en worsteling met skuld, spesifiek na die Tweede Wêreldoorlog, is die *artikulering* van skuld, of minstens 'n formele erkenning in hierdie verband, trouens onafwendbaar (vgl Van Wyk 1997:1409ev).

'n Ekumeniese posisionering vind ons egter ook wyer na buite; in 'n ander, omvangryker sin as ekumene. 'n Postmoderne openheid vir die toekomstige gebeure vra van ons ook 'n gewilligheid om met ander godsdienste in gesprek te tree. Hier is die moontlikheid van 'n ideale en deursigtige gespreksituasie selfs nog meer beperk as met die na-binne ekumene. Maar ook hier moet die eie godsdienstige identiteit en tradisie en ander identiteite en tradisies midde die "onmoontlikheid om te praat" ontmoet en praat. Die missionariese arrogansie van die kolonialisme, die godsdienstige imperialisme wat daardeur gedring is (vgl Van Aarde 1995b:53) en die onderwerping van een godsdiens ten opsigte van 'n ander, kan in die eietydse intergodsdienstige gesprek geen plek meer hê nie. Die oopstelling van hierdie apostolêre aspek van ekumene (want dit is hoe wyd 'n mens "postmoderne ekumene" sou kon beskou) wil, sonder om noodwendig daarmee 'n opvatting van sinkretisme in die midde te laat, 'n gelykheid van subjekte in die ontmoeting veronderstel. Vir voortgaande deelname aan die sosio-historiese werklikheidspel het dit belangrik geword om intergodsdienstig en nie bloot intragodsdiensdig nie, gemeenskaplike take en oogmerke te identifiseer.

Hiermee word die eie religieuse identiteit nie ondermyn nie, maar word dit juis in gesprek met religieuse ander identiteite, teen die geïkete intuïtiewe verwagting in, bevestig. Daarom het die risiko van die postmoderne paradigma nie noodwendig te groot geword nie (vgl Van Aarde se verantwoording hiervan binne die dialektiese denke, of, sy “groter diskoers” [Van Aarde 1995a:28-29, 1995b:52-54]).

Die algemeenheid van die kerk is nie ‘n algemeenheid ten spyte van veelheid nie, maar ‘n algemeenheid op grond van veelheid. Die veelheid van kerke en verskille tussen kerke beteken dan juis nie dat die ekumeniese gesprek nie hervat kan word of nie moet voortgaan nie. Differensie is produktief, of, nie noodwendig teenproduktief nie. Die ekumeniese gesprek moet juis die allure van futiliteit ontsnap en midde die skynbare onmoontlikheid om te praat, moet weer gepraat word. Ekumene beteken wesenlik dialoog tussen Self en Ander. Hierdie dialoog vra van ons om met die Ander te bly praat, ten spyte van wedersydse onkunde, selfs midde die onwaarskynlikheid van (onmiddellike) wedersydse verryking.

### **5.2.2 Anderswees en die binnekant van die diskoers: Marginalisering**

Na binne rig kerklike Anderswees op die Hervormde Kerk as “institusie” ‘n selfs omvangryker appèl as na buite. In die eerste plek sou hierdie appèl aankom op die erkenning en eerbiediging van diversiteit na binne, of, interne diversiteit. Lidmate van die kerk is nie dieselfde nie, dink nie oor alles dieselfde nie en vertoon na binne trouens ‘n kleurryke verskeidenheid van genealogiese, kulturele en burgerlike herkomste en gerigthede. Die moeite wat Hervormde teoloë ervaar om die Hervormde kondisie enkelduidig onder woorde te bring, is onder meer toe te skryf aan en sprekend van die Hervormde Kerk se eie interne diversiteit. Die Hervormde kondisie ontsnap identifiserende handeling in die pluralistiese tekstiel van kerkwees: geen twee predikante, geen twee ouderlinge, geen twee lidmate, geen twee gemeentes is dieselfde nie. Om in die Hervormde Kerk te pretendeer dat ons almal in alles dieselfde is, is om die begrip “Hervormd” daartoe te bring om bedrog te pleeg deurdat die unieke aan die singuliere kerkmoment weggesny en geïgnoreer word. Hoe moeitevol ook al, sou ons met erns rustigheid moet opsoek in die feit dat (ook) die Hervormde Kerk na binne ‘n diversiteit vertoon. Modalisering is nie die antwoord nie: dit sou net progressief lei tot die fragmentering van ‘n reeds-gefragmenteerde Self. In die openheid vir die gebeure hoort die

Hervormde Kerk eerder dit wat as gemeenskaplik beleef word, te eksponeer, en dit wat nie as gemeenskaplik beleef word nie, met die deernisvolle ingesteldheid van 'n blik op interne Anderswees te benader.

Na binne rig kerklike Anderswees eerstens 'n appèl op die handeling van die kerk, by name die liturgie as handelingsfeer van die belangrikste werk van die kerk, wat nie in die postmoderne tyd behoort te verander nie: naamlik om te preek en die sakramente te bedien. Postmoderne redekritiek open ons oë egter daarvoor dat gelowigwees as 'n sosio-histories bepaalde deelname aan die werklikheidspel met meer te make het as die onwrikbare vertrouwe in kennislerige konstruksies, die dogma en die bewoordbare belydenis. Ons word deur die postmoderne redekritiek naamlik sensitief gestel vir die affektiewe en estetiese moment, as alternatiewe op die instrumenteelrasionele uitgangspunt van redelikheid alleen. Kerklike Anderswees het die styging (*Aufhebung*) van die konfessie en dogma in die prediking in oog. Die samehang tussen etiese teologie en 'n negatief-dialektiese teologie vestig ons aandag op die onhoudbaarheid van die onderskrywing van dogma en struktuur ter wille van die ongehinderde institusionele voortgang van dogma en struktuur. In die openheid vir die gebeure sou ons 'n volstrek nuwe verstaan van die konfessie en die semantiese heenwysings van dogma kon verwelkom. As dit die rasionaal agter byvoorbeeld die (myns insiens) kultuurepisodiese Bybelvertalings in Afrikaans gedurende hierdie eeu was, is daar geen rede waarom dieselfde rasionaal nie vir die konfessie kan geld nie. 'n Geloof in dogmas en leerstukke, geloof vanuit die rede alleen, spreek die postmoderne mensheid nie meer aan nie, net so min as wat 'n geloof vanuit die religieuse ervaring alleen die postmoderne mensheid sou aanspreek. In die plek daarvan moet iets volstrek nuuts kom; nie alleen met betrekking tot die *interpretandum* nie, maar ook met betrekking tot die *interpretans*. Dit wat in die gebeure as nuut voortkom, herken onder meer ook die affektiewe en estetiese momente aan religieuse interpretasie - nie langer die imperium van die rede en redelike konstruksies alleen nie.

Dit kan daarom nie langer sonder meer as houdbaar aangedien word dat die prediking óf van rasionaliteit alleen óf vanuit die ervaring alleen gerigtheid vind nie. In die redekritiese aversie aan groot metafisika sou 'n mens, na Nietzsche, die prediking eerder wou voorsien van 'n *estetiese moment* as van óf 'n durige binding aan rasionaliteitskonstruksies wat deur die postmoderne mensheid

as betekenisloos ervaar word óf van die teatrale en ongeloofwaardige effek van opwekkingsprediking. Die estetiese moment in die prediking (in my negatief-estetiese sin) vra in die eerste instansie vir 'n teenwerping op die samelewing. Die prediking kan dus 'n forum vir maatskappykritiek word. Hoewel dan (aanvanklik) *von unten*, word die sosio-historiese bepaaldheid van die enkelgelowige sowel as die sosio-historiese bedding waarin sy of hy geplaas is, krities ontmasker as voorlopig, heilloos en ambivalent. Maatskappykritiese vraagstelling in die prediking is per definisie prediking wat by vroeë begin “wat die gemeente besig hou” (vgl Dreyer 1997:1257). Prediking wat gedring word deur 'n negatiewe estetika neig logies eerder na die fragment, na die tekspartikel eerder as na die meestersvertelling: daarom sou hierdie prediking fokus wou vind in die minuskule karakter van die teks, nie in enorme teologiese gedagtelyne nie. 'n Mens sou ook kon sê dat dit oor die eerbiediging van die misterie gaan. Hierdie soort prediking sou die geheimenis van die inkarnasie in die estetiese misterie daarvan wou eerbiedig, eerder as om dit te verduidelik of verklaar. Hierdie prediking sal daarom gereserveerd wees oor 'n “konklusie”, “advies” en “raad” aan die hoorder; eerder aan die hoorder self geleentheid bied om in relasionele verhouding tot teks en eksegeese te kom. Anders gesê: prediking met 'n negatief-estetiese karakter sou ook 'n duidelike weersin in metodisme en 'n diepliggende aversie aan moralisering wou openbaar. Hierdie prediking sou met groter sukses bedien kon word vanuit die premisse van eie-soeke, selfs van voorlopige antwoorde, as wat dit outoritêr sou pretendeer om tydlose waarhede in tydlose mondering te proklameer. Dit is dus prediking wat in hermeneuties-kritiese verhouding tot die belydenis wil staan: dit net so min finaal wil afwerp as wat dit die tradisie finaal wil afwerp, maar nietemin nie skroom om die “waarheid van die belydenis” aan die openheid vir die gebeure te onderwerp nie.

Kerklike Anderswees het egter ook meer direk te make met kerklike subjekte se *ervaring* van die instrumentele rede, of, die kerklike ervaring aan veragting en marginalisering; die kerklike ervaring aan “verarming” (Van Aarde 1988:839-843). Hieronder kom die kerklike posisie van die vrou, die kind en die uiters problematiese posisie van die kerklik-gelowige homoseksueel dadelik in oog. Ek wil in die opvolgende gedeelte nie kil kritiek van buite die kerk teen die kerk van stapel stuur nie. In die opvolgende gedeelte tref die leser eerder in tipies postmodern-redekritiese sin 'n kritiek van binne ná binne aan; 'n meewerk aan die soort “bewusmakingsproses” waarvandaan 'n “Hervormende feminis” soos Y Dreyer (1998b:623-625) 'n “feministiese hermeneutiek as kritiese teorie” poneer.

Neem ons in ag dat die “vrou” in die moderne Europese denke bykans konsekwent as metafoor vir Andersheid, vir ontwrigting, transgressie en onpeilbaarheid voorgestel word (kyk Schoeman 1998:960), moet ons dit vir geen oomblik vreemd vind dat die vrou as Ander haar teenwoordigheid in die kerk as 'n teenwoordigheid van Anderswees sal bestendig nie. In die postmoderne Europese denke word sy voorgestel as deel van “die gebeure” en so sal sy haar met redekritiese hardnekkigheid in die lewe van die kerk bly aandien. Ek het reeds aangetoon hoe snydend Nietzsche die onderworpe en ambivalente posisie van die vrou in moderniteit as “skynheilig” en “pervers” aangetoon het. Die natuurlike kwaliteit van die geslagtelike verhouding is vir Nietzsche die uitdrukking van die verhouding van natuurbeheersing tot objektivering. Die vrou word instrumenteel-redelik die onpersoonlike objek van beheersing, die verteenwoordiger van die verobjektiveerde natuur, hoogstens fasade van enige bowe-natuurlikheid. Die veragting agter hierdie skynheiligheid word deur Nietzsche blootgelê en daarmee saam die valsheid van die aanspraak dat liefde in instrument-rasionele sin 'n waarde kan verteenwoordig.

Maar om 'n daarby-aansluitende gedagte van Adorno rondom vroulikheid as nie-identiteit te verskerp, kan verwys word na fragment 57 in *Minima Moralia* (Adorno 1980:127 [57]). In hierdie fragment is dit duidelik dat Adorno nie beïndruk is met die sogenaamde emansipasie van die vrou nie. Sy kom steeds nie as *gesingulariseerde* tot haar reg nie. Trouens, die sogenaamde emansipasie van die vrou is juis meer ontmenslikend: in die werkplek is sy selfs in 'n groter mate dit wat sy by die huis is, naamlik “objek”. Met dié opmerking verkry 'n ander uitspraak met dieselfde strekking relief (Adorno 1980: 36 [12]: “...Die reeds-bevryde man verteenwoordig ‘besigheid’, terwyl die korrekte, goed-opgevoede eggenote na die lewe smag. Uiteindelik het hierdie samelewing se dames die eer van hul eie ontering bereik, op die oomblik toe daar objektiverend nie meer 'n samelewing of vrouens oorgebly het nie”.

Vir die posisie van die vrou in die lewe van die kerk is dit alles veelseggend. Hoewel dit waar is dat die Hervormde Kerk die eerste Afrikaanssprekende kerk was wat vroue tot die amp van predikant toegelaat het en dat die insig en leiding van die Hervormde Kerk in die laat sewentigerjare hieroor as verdienstelik geag kan word, bestaan daar steeds akute vooroordele teenoor die vrou in ampshoedanigheid. Die lae frekwensie van beroepe wat op vroulike proponente en predikante as



*sodanig* uitgebring word, getuig van chroniese en skynbaar onuitwisbare vooroordele teenoor die vrou in die amp. Wanneer hulle wel beroep word, is dit dikwels om gemaksugtige redes. Dit het gereeld het daarmee te doen dat die dienste van twee predikante in ‘n enkele pastorie (“standplaas”) bekom word vir die prys van ietwat meer as een. Natuurlik bestaan daar hierop enkele uitsonderings, waarvoor ek waardering het. Maar die verleentheid en vernedering wat vroulike ampsdraers ondervind, is nie weg te wens nie<sup>5</sup> (ter heldere illustrasie vanuit huis kan verwys word na die gefrustreerde skrywe van die eggenoot van ‘n vroulike Hervormde predikant in *Konteks* van Maart 1999:7).

Hierdie frustrasie word op subtile wyse deur Yolanda Dreyer, die eerste vrou wat tot die amp van Denaar van die Woord in die Hervormde Kerk toegelaat is en die eerste vrou wat in die teologie aan die Hervormde Kerk se teologiese fakulteit gepromoveer het, in haar eie weergawe van ‘n “hermeneutiek van suspisie” verwoord. Die grootste winspunt van die feminisme vind ons voorspelbaar in die aksent op die singulariteit van die vroulike ervaring as bevestiging daarvan dat waardevrye en neutrale interpretasie konstant uitstaande is. Dit beteken egter nie dat die Hervormde Kerk gelate en onkrities met die hermeneutiese aansprake van die “feminisme” in geheel behoort om te gaan nie. Dit is ook nie wat ‘n “Hervormende feminis” soos Dreyer sou wou betoog nie. Sy sou waarskynlik juis toegee dat dit nie korrek is om te aanvaar dat die klassieke feminisme die belange van die vrou noodwendig ten beste dien nie. Daarvoor het die feminisme in geheel te faksionalisties, gefragmenteerd en Selfgesentreerd geraak (kyk Beukes 1997b:434ev). Sommige feministiese idioome is in so ‘n mate ingetrek in die interesses van die eie diskoers dat daar dikwels geen ruimte vir die aansprake van en inspraak deur ander diskoerse gelaat word nie.

Hoe die ervaring aan kerklike Anderswees wel geslaagd deur die hermeneutiese aansprake van feminisme onder woorde gebring kan word, vind ons treffend in die werk van Linda Hogan (kyk Hogan 1995; kyk ook Dreyer se bykans parallele betoog aan die hand van die insigte van Carolyn

---

5

“...die misverstaan van jou en jou gesin se behoeftes kry vele maal ‘n dwarsklap met opmerkings wat ondeurdag en kwetsend is. Hoekom is dit nie so erg vir ‘n vroue-predikant om ekonomies swaar te kry of teleurstellings te ervaar nie? Is dit só omdat die kerk-omgewing nog uit die paternalistiese sienswyse vrouens se behoeftes wil veroordeel?”.

Osiek; Dreyer 1998c:72-74 ). As daar een indruk is wat deur Hogan se teks *From Women's experience to feminist theology* bevestig word, is dit dat feministiese teologie ‘n kritiese en noodsaaklike bydrae kan lewer om sowel die aard van die vroulike ervaring van kerkwees onder woorde te bring as om die vroulike ervaring aan kerkwees tot praxis te transformeer. Hogan se premisse is dat kerkwees ‘n androsentriese “argitektuur” van verdringing fasiliteer wat slegs deur ‘n doelgerigte kritiek van die magsdiskoers(e) wat daardie argitektuur dien, ontmantel kan word. Hogan se belangwekkende werk bestaan uit twee gedeeltes. Die eerste deel (Hogan 1995:9-84) beskryf die vroulike ervaring as die oorsprong van die primêre kategorieë van feministiese teologie terwyl die tweede deel (Hogan 1995:86-177) illustreer hoe hierdie primêre kategorieë binne die kontekste van die Christelike feminisme, “womanist theology” en “post-Christian theologies” (waar God as “vroulik” beskryf word) neerslag vind en ontwikkel kan word. Hogan se premisse hou dus ‘n ietwat subversiewe gerigtheid in. Sy verskuif naamlik die oorspronge van die primêre kategorieë van teologie weg van Skrif en dogma (wat as deur en deur androsentriese verskynsels geëvalueer word; vgl Dreyer 1998c:65-66) na die aard van die vroulike ervaring en praxis. Die subversiewe karakter hiervan word veral gestu deur die feit dat teoloë soos Hogan stéeds binne die raamwerk van die androsentriese erfenis wil staan (in die sin dat patriargale teorieë steeds as vertrekpunte en “norms of evaluation” gebruik word: kyk Hogan 1995:10) maar hierdie erfenis wil dekonstrueer deur die *betrokkenheid* van die vroulike ervaring. Hogan is daarom nie besig met die daarstelling van ‘n nuwe meesternarratief wat ‘n ouer, patriargale meesternarratief moet vervang nie. Sy is dus nie besig om in dieselfde begripslogika as die patriargale erfenis te bly vassteek en die rolle bloot om te ruil nie. Hogan se subversie is daarom ook nie daarop uit om patriargale tradisies en teorieë te vernietig nie. Dit is eenvoudig nie nodig nie. Haar klem op die ervaring het die konsepstabiliserende effek van ‘n meesternarratief nie nodig nie. Sy vind eerder eksplisiet en konsekwent aansluiting by die konsepdestabiliserende werk van Adorno/Horkheimer, Deleuze en Derrida in haar opgaaf van die ervaring.

Die klem op ervaring en praxis het, soos ek vroeër aangedui het, die effek dat teorieë en konsepte hulleself as onstabiel aanbied. Die verskuiwing vanaf die gefikseerde struktuur van Skrif en dogma na die oop en transformerende kategorie van die ervaring in Hogan se werk het die effek dat ruimte vir die destabilisering van gevestigde konsepte gelaat word sodat die diverse ervarings aan kerklike

Anderswees kan deurbreek. Die ervaring self is egter divers: Hogan dring nie enige homogeniteit aan die vroulike ervaring op nie. Die ervaring self word as gesingulariseerde gegewe eerbiedig. Wanneer die ervaring as sodanige “primêre” kategorie in teologie aan die orde gestel word, word ruimte gelaat vir die transformasie van selfs die “eerste beginsel” van teologiebeoefening, naamlik die daarstel van ‘n stabiele, objektiewe en teenspraakvrye meesternarratief wat die sogenaamde toets van tyd en tradisie kan deurstaan. In die plek daarvan kom ‘n ervaringsnarratief wat oop, onstabiel en ewig-wisselend is en bly. So kan toekomstige ervarings van Anderswees daarvan seker wees dat die diskoers, in die onstabieleit daarvan, ruimte laat vir die verrekening van hulle aansprake.

Maar hierdie aansprake word tans nie so gladweg verreken nie. Die ironie rondom die vrou se ervaring aan kerklike Anderswees is dat vele predikante sonder skroom daarvan sal getuig dat vroulike diakens en ouderlinge onder die beste wat die gemeente tot beskikking het, tel. My ervaring as gemeentepredikant is juis dat vroulike ampsdraers puik en waardige ampsdraers van die Hervormde Kerk is. Manlike ampsdraers maak dikwels aanspraak op kerklike aura en *présence*, maar vroulike lidmate is ewe dikwels die mense wat die klipharde werk doen<sup>6</sup>. Hoe is dit dan dat hulle nie tot gelyk kom nie? Of is dit na twee dekades nog te vroeg om te oordeel? Of het die instrumentele rede eenvoudig ‘n skynheiligheid in hierdie verband by ons gevestig?

Indien dan nie skynheiligheid nie, het ons hier waarskynlik te doen met ‘n konfigurasie van mag, met subtile vertoonvenstermaniere. Onder die dekmantel van die legitimiteit van die vrou in die amp (“hulle is dan toegelaat...”; “hulle is dan beroepbaar...”) gaan steeds dwangmatige onderwerping skuil, as in die publieke oog is die vroulike predikant nog meer “objek” as toe “sy by die huis was” (Adorno 1980:37). Die kerk behoort na die postmoderne redekritiek geen onderskeid *hoegenaamd* te tref tussen geslagtelike posisies met betrekking tot die werk van die kerk nie. Foucault, vir een, sou wou vra dat ons haar vroulikheid sou “verbykyk”, haar vroulikheid sou “vergeet”, haar “Self sou oplos”

---

6

Die Skriba, Kassier, Kolporteur, Koster, ses ouderlinge, Voorsitter van die Diakonie en meer as die helfte van die 30 diakens in die Kerkraad van my gemeente van 641 belydende lidmate, is vroulik. Hierby kan gereken kan word dat die Diensgroepe vir Laerskooljeug, Bejaardesorg en Kategese (samtotaal 27; uitgesonderd slegs drie mans) en die NHSV met 40 lede uitsluitlik uit dames in die gemeente bestaan. Van hierdie dames se onbaatsugtige ywer en liefde vir die Hervormde Kerk kan ek met vrymoedigheid getuig.

(Foucault 1978:17). In die “verbykyk” word dialekties egter steeds ‘n aanspraak op die singulariteit van die vroulike ervaring gemaak (Hogan 1995:16-63). Hierdie “vroulike perspektief” op die gebeure (Dreyer Y 1998a:565-570) baan vir die kerk tot dusver ongebaande weë. Die vrou in die kerk roep die kerk self op tot die gebeure. Daarom nie sonder rede dat postmoderniteit soms as “vroulike onderneming” hanteer word nie (vgl Beukes 1995:7). Die vrou se ervaring aan kerklike Anderswees verdien in die postmoderne tyd, meer as tevore, die kerk se volgehoue en ongekomplimiteerde aandag. Dit moet ook nog bygesê word: Na dekades se volgehoue maar skynbaar onsuksesvolle pleitbesorging vir fokus op die vrou se lot en dwangverleenthede in samelewingsinstitusies, het ons des te meer rede om skepties te staan teenoor die eietydse samelewing se beloftes van vooruitgang en emansipasie van die subjek. Die dialektiek van die Verligting is steeds lewendig, ook in die lewe van die Hervormde Kerk.

Nou in aansluiting by die vrou se ervaring aan kerklike Anderswees, kan die ervaring van die (veral kleiner) kind as ‘n verskyning van kerklike Anderswees bestempel word. Dit is ironies dat die posisie van die kind in die Hervormde Kerk met groot reëlmaat onderbeklemtoon word, onderwyl daar tussen lidmate geen onderskeid (meer) getref word op grond van ras of klas of ekonomiese status nie. Die onderskeid tussen volwasse lidmaat (“belydende lidmaat”) en kind (“dooplidmaat”) word in die Hervormde Kerk met ferme disposisie getrek. Dit laat die gedagte dat in besonder die kleiner kind nie volledig as lidmaat van die Hervormde Kerk geag word nie (vgl Beukes 1998:334-336; 1990:613-615).

Natuurlik tref die Hervormde Kerk intra-institusioneel reëlins om die kind se sosiale lewensingebedheid aan te spreek, veral met verwysing na die kategese en jeugwerk. Tog kan die indruk nie ontkom word dat die kind vir eers buite staan nie. Selfs net vanuit pedagogiese oorweging skep dit, om die minste te sê, ‘n ongesonde situasie. Vanuit teologiese oorweging, veral kerkregtelik,



word die gemarginaliseerde posisie van die kind problematies (vgl Dreyer<sup>7</sup> 1994:522ev). Vanuit postmodern-redekritiese<sup>8</sup> oorweging word hierdie uitsluiting geheel onhoudbaar.

Die marginalisering van die kind in die kerk kan in sekere sin herlei word na sosiale ordeningsprosesse in die sosio-historiese kontekste van die Bybel, in besonder in die Nuwe-Testament (Van Aarde 1991:704ev). Dit was egter Christus self wat 'n wending gebring het in die wyse waarop die kind - naas ander sosiaal-veragtes, soos melaatses, nie-Jode en fisies-gebreektes - in die sosiale bepaaldheid van die Nuwe-Testamentiese gemeenskap geostraseer is (Van Aarde 1988:832). In noue aansluiting by die ideologiese perspektief van die skrywer van die Matteus-evangelie toon Van Aarde (1991:704-705) oortuigend aan dat Christus juis vir diegene "Immanuel" wou wees. Afgesien van die wondergenesings en belangstelling in die lot van die siek mens, is die interesse wat Christus in die geostraseerde geopenbaar het - die Samaritaan, die prostituut, die tollenaar, die weduwee, die kind - in die Matteus-evangelie bykans 'n tasbare werklikheid. Die Lukas-evangelie se ideologiese gepreokkupeerdheid met deernis vir diegene wat buite die geslote sfeer van die Israelitiese verlossingsverstaan staan, waaronder die kind (tradisioneel as blote waarnemer van die religieuse gebeure), kan as 'n sentrale moment in die evangelie aangedui word (kyk Van Staden 1991). Maar veral die karakter van die Markus-evangelie as "Kinder-evangelie" (Van Aarde 1991:707) het in die lewe van die Reformatoriese Kerk 'n prominente plek ingeneem. Die kinderdoop word deur die Heidelbergse Kategismus met verwysing na Markus 10:13-16 verantwoord en die teks is in die Zürichse Doopformulier opgeneem (vgl Beukes 1998:342). Hoewel nie meer as gesaghebbend geag in die begroning van die kinderdoop nie, gebruik Nuwe-Testamentici hierdie teks steeds om die

---

7

W A Dreyer (1994:525ev) toon aan dat die gangbare opvatting in die Hervormde Kerk daarop aankom dat 'n persoon eers lidmaat van die Hervormde Kerk word nadat die proses van kategese afgehandel en die formele handeling van die Openbare Belydenis van Geloof liturgies voltrek is. Die versweë implikasie is dat die voorafgaande jare bloot 'n voorbereidende funksie vervul het en die kind in hierdie jare nie werklik as lidmaat van die Hervormde Kerk geag word nie. Dreyer toon aan dat daar van hierdie opvatting in die oorspronklike Geneefse Kerkorde geen sprake was nie. Calvyn self het die doop - en nie die Belydenis van Geloof nie - beskou as die inlywing in die gemeenskap van gelowiges. Dit was eers by Bucer waar die Belydenis van Geloof die "sleutelorde" geword het.

8

Die premisse is skynbaar dat die kind as dooplidmaat (nog) nie tot (redelike) verstaan gekom het van die opgaaf van lidmaatwees in die kerk nie. Omdat hulle na dié premisse nie in staat is tot die selfondersoek wat die gebruik van Nagmaal vooraf behoort te gaan nie, kan hulle nie Nagmaal gebruik nie. Nogtans doop ons kinders voordat hulle tot redelike verstaan van die betekenis van die doop kan kom.

posisie van die kind in die kerk onder woorde te bring. Christus gee op meer as een plek in die Markus-evangelie blyke daarvan dat kinders ingebring behoort te word en dat Hy volkome “teen die uitsit van kinders uit die huis” is (Van Aarde 1991:707). Daar bestaan geen twyfel daaroor dat Christus se besorgdheid oor die Ander die kind ingesluit het nie.

Dit is egter ook duidelik dat die marginalisering van die kind in die lewe van die kerk 'n diepgaande kerkhistoriese erfenis konstitueer wat nie voor die deur van die instrumentele rede alleen gelê kan word nie. Maar die instrumentele rede het die marginalisering van die kind in die moderne tyd in 'n tipiese konfigurering van mag wel as “normaal” en selfs as “wenslik” bestendig. Daarom is tot onlangs toe skaars vir 'n oomblik stilgestaan by die kind se ervaring van die kerk, wat nie anders kan as om 'n ervaring van Anderswees te wees nie. Sonder om voorskriftelik te wees, sou dit die Hervormde Kerk in die postmoderne tyd baat om die gemarginaliseerde posisie van die kind in die lewe van die kerk te heroorweeg. Die vraag na die gebruik van Nagmaal deur kinders<sup>9</sup> is 'n saak waaroor die Hervormde Kerk rekenskap sal moet gee. Oorweging kan ook byvoorbeeld daaraan geskenk word om verteenwoordigers van die jeugvereniging(s) spreekreg op Kerkraadsvergaderings te gee, om selfs senior skoliere in die amp te bevestig. Kinders kan met groter en meer besliste reëlmaat in die liturgie betrek word, sonder om noodwendig “kinderdienste” te reël (wat die Andersheid van die kind onnodig perpetueer).

In 'n snel-veranderende wêreld waar die implikasies van postmoderniteit al minder teoretiese gestalte en al meer sigbare gestalte begin aanneem in die skerp bevraagtekening van tradisie en outoritêre strukture, die afwerp van monolitiese bedrywighede en 'n groeiende diversiteit in waardesisteme, word dit vanuit die postmoderne redekritiek sêlf al duideliker dat kinders hierin begelei moet word. Daar bestaan vir hierdie begeleiding waarskynlik nie 'n beter platform as die kerklike meeleving nie. Maar dan moet kinders bemaagtig word om mée te leef en nie bloot saam te leef nie. Dit is trouens

---

9

Per sinodale besluit is die gebruik van Nagmaal deur kinders reeds in die Nederduitse Gereformeerde Kerk goedgekeur, vir implementering deur kerkrade op hulle eie tyd en na eie oordeel (*Die Kerkbode* 28 Februarie 1999:12). Sou so 'n kind vanuit 'n susterskerk op besoek aan die Hervormde Kerk tydens Nagmaal wel die sakrament kon ontvang?



vanuit die postmoderne redekritiek sêlf ondenkbaar dat kinders, veral in die vormingsjare, nie gunstiger en omvangryker betrek word in die lewe en werk van die kerk nie.

Dit bring ons by 'n selfs groter problematiek van kerklike Anderswees, naamlik die posisie van die *kerklik-gelowige homoseksueel*. Daar bestaan geen twyfel oor die sosiale werklikheid van kerklike subjekte wat terselfdertyd as “kerklik-gelowig” en “homoseksueel” aangedui kan word nie. Dit is gedoopte lidmate van die kerk wat belydenis van geloof afgelê het en kerklik voluit (wil) meeleeft, maar vanweë hulle seksuele oriëntasie daarin gestuit word. Dit geld nie net vir die Hervormde Kerk nie, maar vir kerke wêreldwyd (kyk Coleman 1989:3-10). Dit is nie my onderneming om vir 'n radikale halfsirkeldraai in hierdie verband te betoog nie. Ek betoog nie hier vir die onkritiese akkommodering van homoseksuele aan die Nagmaalstafel en op die Kerkraad nie. Ek wil nie betoog vir die herskrywing van die huweliksformulier nie. Ek wil nie uitsluitel gee oor die komplekse aard van (homo)seksuele oriëntasie nie. Ek wil ook nie meedoen aan oningeligte en kil-berekende aanvalle vanuit die media teen die kerk in hierdie verband nie. Ek wil die kerk ook nie sonder meer van harteloosheid in hierdie verband beskuldig nie: die tradisionele posisie van die kerk is in die sosiale gekompromiteerdheid daarvan geweldig omvangryk en gelade. Verstaan dan my betoog eerder as 'n logiese konsekwensie van die institusionele gerigtheid van die postmoderne redekritiek waarmee ek hier besig is. Waartoe ek dus wel wil meewerk, is 'n bewusmakingsproses wat die gemarginaliseerdheid van hierdie kerklike subjekte sal demonstreer en die hartseer, verleentheid en vernedering wat met marginalisering gepaardgaan, onder woorde sal bring. Ek sal op sterkte van oortuiging nie na homoseksualiteit verwys as 'n “siekte” of “afwyking” nie en sodoende nie meewerk aan die identiteitsfilosofiese diagnosering, dissiplinerig en sistematiesing van dit wat Anders is nie. Die kerklik-gelowige homoseksueel word hier gewoon as kerklike Ander benader.

Homoseksuele *in* die kerk is nie 'n onlangse verskynsel nie. Dit is egter eers relatief onlangs wat die kerk bewus geraak het van die omvang van die teenwoordigheid van kerklik-gelowige homoseksuele in die openheid en ontvanklikheid wat in die (postmoderne) samelewing self hieroor ontstaan het. In die lewe van die kerk was daar hier te lande veral twee publikasies wat verzet gemobiliseer en stemme van skerp bevraagtekening laat opgaan het, naamlik dié van 'n teologiestudent en latere proponent van 'n susterskerk van die Hervormde Kerk (kyk Pretorius 1992) en die biografie van 'n

voormalige Hervormde predikant (kyk Cilliers 1997). Hierdie twee publikasies, wat omvangryke mediadekking geniet het, het die kerklike ongemak en hartseer van die kerklik-gelowige homoseksueel met ongekomplimiteerde eksistensiële oorgawe beskryf. Terugskouend baat die Hervormde Kerk by hierdie (soort) publikasies. Dit bring die kerk nogmaals onder die indruk van interne diversiteit maar dwing die kerk ook tot verantwoording en ‘n begroning van die soort sosio-historiese magsdiskoerse wat die kerk as “tradisie” benoem en in ‘n tipiese konfigurering van mag as “wenslik” en “normaal” poneer. Die opmerking dat die Hervormde Kerk by hierdie (soort) publikasies baat, geld egter alleen met betrekking tot die *saak* van onder meer Cilliers en Pretorius se betooghoofde, maar nie noodwendig ten opsigte van die *stemming* daarvan nie. Veral Pretorius laat die indruk dat hy met die NG Kerk ‘n onuitgeklarde saak het en dat die verdringing wat hy as gevolg van sy seksuele oriëntasie ervaar het, ‘n voorhande modus vir die sosiale aanvegting van die kerk daarstel. ‘n Mens kan daarby nie anders as om te wonder wat die oogmerk van Cilliers, as voormalige Hervormde gemeentepredikant, se publikasie was nie. Cilliers skryf nie tabloidmatig nie, val die Hervormde Kerk as sodanig nie openlik aan nie en is skynbaar bewus van die enorme tradisie wat elke kerklike handeling voorafgaan en konstitueer; dat die ideëratwerk van die kerk uiters kompleks is. Sy teologiese agtergrond laat hom dus nie sonder meer in die steek nie. Maar as sy werk wou handel oor die verdringing wat hy in die Hervormde Kerk ervaar het, is dit nie duidelik waarom uitgebreid verwys word na die kerkontvanklike, lewensvriendelike omstandighede wat hy in ‘n plattelandse gemeente as jong predikant ervaar het nie. Dit is ook nie duidelik waarom sy ou studentemaats in die teologie geïnkrimineer word met verwysing na roespartytjies waaraan hy self deel gehad het nie: was hulle dan nie volgens sy eie verklaring volkome onbewus van sy oriëntasie nie? Dit is glad nie duidelik wie Cilliers wou ontmitologiseer nie: is dit die “wit, gay, Christen-Afrikaner” (Cilliers 1997:192), of die (Afrikaner-)argetipe van die “dominee”, of dalk die Hervormde Kerk self? As hy die Hervormde Kerk wou ontmitologiseer, sou ‘n teologiese publikasie sy saak met ‘n groter mate van sukses (en minder aanstoot) gedien het.

Beide Cilliers en Pretorius is bitter oor die “behandeling” wat hulle van die kerk ontvang het. Dit is egter nie duidelik wat hulle, as nagraadse afgestudeerdes in die teologie, andersins verwag het nie. Moes die kerk, gebed in omvangryke sosio-historiese bepaaldhede van tweeduisend jaar, direk na hierdie publikasies ‘n regsomkeer maak? Kon hulle nie die strekking maar, in ‘n eie afwagting op die

gebeure, by die meewerk aan ‘n bewusmakingsproses in die kerk en vir die kerk gehou het nie? Beide Cilliers en Pretorius sou waarskynlik wou verantwoord met ‘n beroep op die provokatiewe aard van hulle publikasies, dat hulle wou demonstreer deur te antagoniseer. Sou dit die geval wees, moet ons toegee, het hulle daarin geslaag: maar nie sonder skade vir die kerk nie. Nietemin behoort die kerk die *saak* van hierdie (soort) publikasies ernstig te neem. Dit strek die kerk tot nadenke dat die omvang van beweerde harteloosheid sodanige afmetings aangeneem het dat hierdie kerklike subjekte skynbaar geen ander uitweg kan vind as in subversie nie. Die “stigting” van ‘n gemeente van “gelykes” gee juis uitdrukking aan die akute ervaring aan ongelykheid en marginalisering. Anders gesê: het die kerk voormalig “tradisionele” kerkmense soos Cilliers, Pretorius en die ampsdraers en lidmate van die “Reformerende Gemeentes van Gelykes in Christus”, onder predikantskap van ‘n lesbiese afgestudeerde vanuit die teologiese fakulteit van ‘n susterskerk van die Hervormde Kerk, ‘n ander opsie gelaat as om met die kerk in dispuut te tree?

By meer as een geleentheid, waaronder die Algemene Kerkvergadering van 1992, het die Hervormde Kerk hieroor diskussie gevoer en telkens gekonkludeer dat die homoseksueel “pastoraal versorg” moet word. Hierdie gelowiges neem egter juis aanstoot aan die opvatting dat hulle pastorale sorg in hierdie verband nodig het; dat hul seksuele oriëntasie ‘n geleentheid vir kerklike dissiplinerende bied of dit afdwing. Hierdie gelowiges is ook intens bewus van onverskillige en inkonsekwente eksegeese van veral Ou-Testamentiese en Pauliniese Skrifgedeeltes wat enersyds die *kulturele bepaaldheid* van wettiese voorskrifte eerbiedig en dit daarom nie sonder meer langer handhaaf nie (bv in Levitikus 11 en 19 met verwysing na kleredrag en voedsel), maar die gedeeltes wat op homoseksualiteit as kulturele gegewe fokus, gerieflikheidshalwe afwysend isoleer en as tydlose morele kodes aandien (bv in Levitikus 18:22, 20:13, Romeine 1:26-27 en 1 Korintiërs 6:9-10). Paulus se reaksie teen homoseksualiteit is, afgesien van die Joodse gebedheid daarvan, deel van ‘n groter verzet teen die seksuele kondisie as sodanig wat, soos by Plato van wie hy dit geërf het, konstant by hom aanwesig is. Boonop is gelowige homoseksuele diep onder die indruk van die onhoudbare onderskeid wat getref word tussen heteroseksuele permissiwiteit en homoseksuele permissiwiteit, sou heteroseksuele prostitusie byvoorbeeld meer verskoonbaar geag word as homoseksuele prostitusie (kyk Coleman 1989:45-48). Hierdie diskrepanse en die onmenslike, trouens onmenslikende eis van die selibaat laat by kerklik-gelowige homoseksuele ‘n diepe weersin. Hulle vind allerlei praktykteorieë wat hulle

menswees slegs voorwaardelik eerbiedig, ongeloofwaardig en onaanvaarbaar (vgl Kirk 1978:15-19). Dan kies hulle eerder om ‘n “eie” kerk te stig waar hul menswees onvoorwaardelik aanvaar word.

Ek wil nie in die slaggat trap om met nog so ‘n praktykteorie na vore te tree nie. Rasionaliteit voorsien nie aan ons ‘n normatiewe en regulerende prinsipe om hierdie verskynsel te hanteer sonder om dit van voor af instrumenteel te onderwerp nie. Vanuit die postmoderne redekritiek wil ek eerder pleit vir ‘n oopstelling aan hierdie “onverstaanbare”<sup>10</sup> verskynsel. Hoe problematies en “weersinwekkend” dit ook al vir sommige mense mag wees, sal ons moet leer om hierdie gelowiges te aanvaar in hulle “onredelike” Andersheid. Dit kan nie maklik wees nie. Dit gaan ook nie sonder nuwe probleme geskied nie. Maar as ons kan toegee dat rasionaliteit ons net so min help om die sosio-historiese kondisies van homoseksualiteit te begryp as wat dit die kerklik-gelowige homoseksueel self bemagtig om sy of haar seksualiteit rasioneel te begryp, het ons al ver gevorder. Ons is te ver heen op die marges van kennis om dit wat ons nie rasioneel verstaan nie, as onwerklik af te maak en verby te laat gaan. Eerbied vir die Ander vra van ons ‘n volstrek nuwe menslikheid, in die postmoderne tyd ook van binne die kerk na die buitenste buitewêreld.

### 5.3 Die kerk as mede-plekhouer van “redelikheid”

Die oproep tot die bewuswording van kerklike Anderswees bring ons juis daartoe om die kerk se geyske verhouding met instrumentele rasionaliteit te oorstyg. Op grond van die voorafgaande pleidooi kan die kerk beskryf word as een plekhouer van ‘n postmoderne “redelikheid” wat bereid is om met die Ander in die reine te kom. Die kerk kan so ‘n kultuurkritiese mede-fasiliteerder word van die afskeid van moderniteit, maar ook ‘n stabiliserende bestendiger in ‘n millenniumoorgang na kontekste van selfs groterwordende onsekerheid wees. Dit kan die kerk doen deur die kerk se eiesoortige nie-identiese rasionaliteite te preek, uit te leef, te beoefen en die fokus te bly rig op die

---

10

Homoseksuele begeerte lê volkome buite my heteroseksuele verwysingsraamwerk. Maar dit beteken nie dat die homoseksuele begeerte minder werklik, onwerklik of onwaar is nie. Dit is juis in die (heteroseksuele) onbegrip vir die homoseksuele gerigtheid dat die redekritiese kwaliteit daarvan as “Ander” na vore kan tree. Sou ons hierdie gedrag (trouens ook *heteroseksualiteit*) redelik kon verklaar, sou ons nie redekrities daarop kon fokus nie (hoewel ons wel redekrities sou kon fokus op teorieë wat *pretendeer* om hierdie gedrag redelik te analiseer en beskryf). Hoewel ietwat triviale, moet bygevoeg word dat ‘n mens wat *kies* om homoseksueel te wees, werklik kultuurmasochisties moet wees: geen mens kies “rasioneel-selfstandig” en “ingelig” vir die soort sosiale veragting wat homoseksuele ervaar nie. Homoseksualiteit het duidelik met veel meer te doen as “redelikheid”, “keuses”, “kennis” of selfs “handelinge”.

eer van die nie-identiese. Die kerk kan in die kerk se nie-identiese rasionaliteitsoorwegings dus die oop ruimte word waar menslikheid aan die einde van die mensvernietigende epog van moderniteit nuwe gestalte kan kry.

Maar in Adornies-Foucauldiaanse gelaat vooronderstel dit die soort kultuurpessimisme wat my weergawe van ‘n postmoderne redekritiek stu. Die kerk sal in rasionaliteitsoorstygende hoedanigheid skerper stelling teen kultuur moet inneem as waarvan die afgelope jare blyke gegee is, sonder om noodwendig in filosofiese of teologiese kultuuraskese te verval. Die kultuurvriendelikheid van die kerk het waarskynlik daartoe meegewerk dat die kerk se kritiese rol in die omlýning van sosiale geregtigheid en vrede die afgelope drie dekades hier nie tot reg kon kom en terugskouend in ieder geval nie as konstruktief geag kan word nie. Die kerk het trouens bloot die stemming van spanning en polarisasie wat in hierdie samelewing geheers het, gespieëlbeeld. Waarskynlik het dit ook daarmee te doen dat “kultuurkritiek” en “kultuurvyandigheid” dikwels in die kerk met mekaar verwar word: die kerk kan egter kultuurkrities wees sonder om noodwendig kultuurvyandig te wees.

In die postmoderne tyd kan die kerk, nou as nog net een speler in ‘n veel groter werklikheidspel, trouens nie anders as om skerp kultuurkrities te opereer nie. Postmoderne kultuur het ‘n enorme verskyning van kleiner sosiale verhale meegebring: wie voor hierdie veelheid oningelig en onkrities staan, kan ‘n slagoffer van pluralisme word en nie ‘n meedoener daaraan nie. Voorlopig gerusstellend is egter dat daar die afgelope jare vanuit die Dosentevergadering van die Fakulteit Teologie (Afd A) ‘n veel groter bewustheid met betrekking tot kultuurkritiek ontstaan het as wat in die verlede (skynbaar) die geval was. So vra die Dosentevergadering sigself (in opdrag van die 64e Algemene Kerkvergadering) af: “Het die (Hervormde) Kerk ‘n kultuurtaak?”. Die antwoord hierop het, met eksplisiete verwysing na die postmoderne projek, gewis eerliker en ook meer krities geword<sup>11</sup>. In ‘n opsomming van die resultaat van hierdie bewuste afvraging laat die dosente onder meer die volgende strekking voor die (65e) Algemene Kerkvergadering van 1998 dien: “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, met respek, kennelik geleer uit die gebrek aan kultuurkritiek vanuit die Hervormde Kerk die afgelope dekades. Maar die Hervormde Kerk kan selfs nog meer sinies wees oor die aansprake van verryking deur of uit kultuur. Want die instrumentele rede sal *weer* ander, meer gesofistikeerde maniere vind om onderwerping te konfigureer. In postmodern-kultuurkritiese hoedanigheid sal die kerk minder gepreokkupeerd met betrekking tot moralismes en meer afstandelik, selfs skerp afwysend teenoor sosiale tendense en lewenspatrone soos hedonisme, kommoditeitsfetishisme en selfvervreemding deur arbeid kan staan. Maar hierdie sinisme moet dan konsekwent wees. Die kerk, meer spesifiek die Hervormde Kerk, moet na "links" en na "regs" kultuurkrities wees.

Die kerk se betrokkenheid (aldan nie) by die diskoers oor menseregte kan hieroor as goeie illustrasie dien. Die kerk kan myns insiens nie bekostig om mee te doen aan nuwere diskoerse (of die rehabilitering van ouer diskoerse) wat skuilgaan onder die hovaardige vaandel van morele standvastigheid (of 'n fundamentalisme van die "goeie") en burgerlike regvaardigheid nie. Die verwagting behoort dus nie vanuit 'n skerp kultuurkritiese houding te ontstaan dat die kerk sonder meer publiek behoort te agiteer vir die instandhouding van veral "menseregte" nie. Ook "menseregte" is 'n produk van die moderne kultuur wat met 'n kritiese, selfs siniese versigtigheid bejeën behoort te word. Die kerk kan in die postmoderne tyd 'n plekhouer vir "menslikheid" word sonder om



resloos op te gaan in die pleidooi vir die handhawing van menseregte, wat dan niks anders sal doen as om die (uiters problematiese) moderne opvatting van menslikheid te bestendig en te perpetueer nie<sup>12</sup>. Natuurlik, moet 'n mens dadelik toegee, sou 'n postmoderne redekritiek ambivalent staan teenoor 'n verwikkelde moderne belofte soos "menseregte". Enersyds het die diskoers oor menseregte wêreldwyd 'n opheffing van kulturele marginalisering en (veral politieke, of publiekregtelike) onderdrukking meegebring. Die diskoers se aksent op die outonomieit van die individu, die singulariteit van sy of haar *publieke* syn, het vanselfsprekend baie gedoen om sosiale lyding te verhoed, of, op die oog af, te verminder. Ek wil die hartstog en somtydse eerlikheid agter hardwerkende humanismes ook nie ontken nie. Maar daar is tog 'n wrange hopeloosheid opgesluit in die moderne opvatting van 'n "mens-se-reg", in monadiese individualisme.

Want andersyds bied die diskoers oor menseregte *juis* 'n oop werksruimte vir 'n hernieude konfigurasie van die instrumentele rede. As "menseregte" na die beloftes van die Verligting gerealiseer moes word - waarom gebeur dit nie? Trouens, waarom gebeur net die teenoorgestelde? Het ons in die diskoers oor menseregte nie te doen eerder met 'n magsdiskoers as met 'n realiseerbare belofte nie? Het ons nie hier te doen met 'n effek van die teleologiese rasionalisme nie? Het dit nie daarmee te doen dat "menseregte" 'n masker van 'n groter en omvattende magsdiskoers is nie, naamlik iets wat voortdurend (onafwendbaar) uitstaande is maar waarheen politiek en burgerlik nietemin "gewerk" word? Het ons nie juis hier te doen met ideologie in die mees laakbare vorm daarvan nie: "Ideologie legitimeer lyding en utopie" (Adorno 1980:35)? Die African National Congress se verkiesingsmanifeste van 1994 en 1999 illustreer hier te lande dít tot in oormaat van duidelikheid. Die diskoers oor menseregte voorsien 'n politiek-teoretiese agenda waarmee verkiesings geveg en gewen kan word. Menseregte word instrument en nie meer doel op sigself nie. Die praktiese rede verword ook in hierdie sin tot instrumentele rede.

---

12

Bloot die feit dat menslikheid in die moderne tyd sedert Bacon, Locke en Rousseau met sogenaamde "regte" beskerm en begrond moes word in hetsy die natuurreg of 'n antesedente morele reg, is om vanselfsprekende redes reeds so problematies dat dit nie verdere bespreking regverdig nie. Menslikheid wat so beskerm moet word, is nie meer menslikheid nie, maar *res*, dinglikheid, kommoditeit. C K Oberholzer wys dit weergaloos uit in sy artikel "Moderne Persoonsvisies", in *Hervormde Teologiese Studies* 31/2, 45-81.



Boonop staan 'n postmoderne redekritiek noodwendig sinies teenoor die aanspraak van die sogenaamde "universaliteit" van menseregte. 'n Postmoderne redekritiek staan ook afwysend ten opsigte van die twee wesenlike begrondingstrategieë vir die handhawing van menseregte, naamlik dat dit tipies in die natuurreg fundeer word of dat dit 'n voorafgaande, begrondende morele reg ten grondslag daarvan sou hê. Met hierdie moderne ideale het my weergawe van postmoderniteit nog min geduld. Gemeenskaplike, universele ordes hoort tot die leuens van die Verligting. Postmoderniteit, na my verstaan daarvan, fokus eerder op die reg van die individu binne 'n pluralistiese bestel. Dit beteken dat die werking, oogmerk en konsekwensie(s) van die mensereg soms nog behoue kan bly, maar radikaal anders begrond en gekonseptualiseer sou moes word.

Dit is nie hier die plek om oor hierdie moderne, tragiese paradoks uitsluitel te gee nie. Die punt wat gemaak wil word, is dat kerk en teologie ook 'n tipies "linkse" interesse soos menseregte met kritiese versigtigheid - selfs met 'n afstandelikheid - moet oorweeg en nie sonder meer mee hoef te doen aan allerlei modernistiese verrykingsgesprekke in hierdie verband nie. Daarvoor het die pleegkinders van die Verligting (sosialisme, kommunisme, liberalisme - maar *veral* humanisme) die postmoderne mensheid net te lank te wreed ontnugter.

Die kerk kan eerder 'n mede-plekhouer van menslikheid word in 'n tyd waar begrippe soos "menslikheid", "reg" en "vryheid" uiters problematies geword het. Hierdie mede-plekhouerskap kan die kerk gestand doen deur skepties te bly staan teenoor die aansprake van verryking en vooruitgang opgesluit in die misplaasde moderne konsepte van 'n vooruitgang en verryking van die werklikheid deur die kultuur, die (objektiewe) reg, moraliteit en tegnologie<sup>13</sup>. Deur "nee" te sê vir die moderne beloftes van vermensliking in en deur moderne kultuurverryking kan die kerk dalk in die posisie gebring word om nuut "ja" te sê vir die mensheid wat sedert die vroegste Verligtingsbeloftes hierdeur verarm is.

---

13

Die debat tussen teologie en "menseregte" is daarom nóg noodsaaklik nóg sonder meer wenslik (teenoor Vledder [1995:224ev]; hoewel ek uiteraard waardering het vir sy poging tot 'n "sekularisering van teologie" [Vledder 1995:237-239]).

#### 5.4 Op die marges van kennis: Einde-integriteit

My weergawe van die postmoderne redekritiek bring ons op die marges van kennis, op die laaste grense van die Verligtingsug na tydlose rasionaliteit. Ons het by die doodloopstraat van daardie rasionaliteit gekom. In die oorgang na 'n volgende millennium, met al die versugtinge na *closure* in ag genome, vra dit van ons 'n nuwe integriteit, 'n integriteit wat voortkom uit *fin de siecle*, uit die bewuswees van die einde van 'n epog.

Met "einde-integriteit" word nou juis geïmpliseer dat die marginale posisie van filosofie en teologie aan die einde van dié rasionalistiese universum ook die einde van die historiese proses van die Verligting aandui, sonder dat dit die onvermydelike einde van filosofie en teologie self hoef aan te dui. Saam met Foucault sou 'n mens wil reken dat ons die uiteinde van moderniteit sien in die panoptikon<sup>14</sup> van die burokrasie wat op 'n immer-gelate en daardeur-gekondisioneerde wêreld neerdaal, sonder dat dit as problematies ervaar word; 'n geval van die noodwendige verduistering van die Verligting deur die onderwerping van die uiterlike natuur en beheersing van die innerlike natuur. Die oormoed, beheersoeke en selfblindheid van die Verligting en elke daaruitvoortvloeiende moderniseringsproses lei onverbiddelik tot hierdie soort mensverval. Die panoptiek van moderniteit staan ten grondslag van my afwysing van modernistiese vooruitgangsaansprake en my omarming van al wat vir die postmoderne mensheid nog oorgebly het: 'n genuanseerde integriteit, in die einde en ten opsigte van die einde (vgl Foucault 1977:3). Of moderniteit werklik so onvoltooid, halfgedifferensieerd en daarom so ambivalent is as wat onder meer Habermas reken, of dit werklik enersyds afgrondelik is maar andersyds die potensiaal tot selfrehabitasie en vernuwning voorbehou, is, om dit nou weer te sê, debatteerbaar. Einde-integriteit beteken juis om die onvermydelike moedig in die gesig te staar: dat teologie en filosofie in die een en twintigste eeu nie langer aangewese sal wees op die doelrasionele fasilitering van kennisverwerwing en diskoersvorming na die model van die

---

14

Jeremy Bentham se *Panopticon* (1791) het 'n eenvoudige "argitektoniese" oplossing vir die probleem van moderniteit se burokratiese samelewingsterreur voorgestel: Bou naamlik 'n ronde, sirkulêre tronk waarin die gevangenes deurlopend dopgehou, gesien en sodoende beheer en gedissiplineer kan word. Deur hierdie beginsel van perpetuele inspeksie in 'n verskeidenheid van samelewingskontekste te implementeer, vanaf tronke tot by skole, hospitale en fabriekke, kon 'n harmonievolle koördinering van selfbelange en sosiale verpligtinge gevind word, om so "pynloos" as moontlik 'n oortuiging van die konsensieuse Self te vestig. Die voordele aan die Panoptikon is volgens Bentham so vanselfsprekend dat 'n mens die gevaar loop om dit te obskureer in 'n poging om dit te verduidelik. Vir Foucault was dit egter juis die mees sinistere uitwas van die beheersoeke van die instrumentele rede in die moderne tyd.



moderne rasionaliteitsopvatting en hermeneutiek nie. Einde-integriteit beteken dus om nie aan die eise en dwang van handelingstegnologie te konformeer nie, maar waarheidseksplorasië binne die oop sirkels van nie-identiese rasionaliteite en buite die magsfeer van instrumentele rasionaliteit en die burokrasie lewend te hou.

Einde-integriteit vra daarom van beide teologie en filosofie 'n nuwe eksplorasiedrif. Vir teologie en filosofie is dit 'n veeleisende Nietzscheaanse eis: om nie konformerend in mummie-begrippe ingedruk te wil word nie, maar self kreatief, vernuwend en eksplorerend besig te raak met die ontdekking van nuwe konseptuele landskappe en gemeenskaplikhede. Dit is 'n ongekomplimiteerde opdrag wat beteken dat daar ook krities na eie of selfgemaakte begrippe gekyk moet word met denke wat teen sigself dink, teen sigself keer; om nie behep te wees met konklusies, gevolgtrekkings en resultate nie, maar na Adorno "die ondinkbare te dink" en "die onsêbare te sê". Dit is 'n transgressiewe opgaaf, alhoewel die transformerende stemming ook belangrik is. "Transformeer" beteken vir my dan om "die oue af te sterf, te groet" en nie bloot "om iets anders te word" nie. Om afskeid te neem, is om geloofwaardig te verander. Maar rehabilitasie beteken nie afskeid nie, want rehabilitasie kan skynrehabilitasie wees. Nietzsche se winspunt is juis dat hy ons daag om *afskied* te neem van die instrumentele rede en alternatiewe op die gangbare instrumentele rasionaliteit van die moderne te omarm. So hou hy estetiese rasionaliteit aan ons voor as 'n posisie van waaruit teen die self gedink kan word, uit verengde instrumentele rasionaliteit losgekam kan word en ons ontvanklik kan staan vir die Ander, die ongedinkte aspekte van die menslike ervaring. Nietzscheaans is dit konsekwente oorgangsdenke, oop-einde denke, denke wat nooit klaar gedink is nie maar telkens bereid is tot nuwe interpretasie en singewing.

Teologie kan daarom by Nietzsche veel meer leer as oor die oorwerkte dood van die laat-moderne (identiteitsvoorstelling van) God. Teologie kan soos filosofie by Nietzsche en in die openheid vir die gebeure eerder voortdurend nuut word, transformeer. Om die onhoorbare so anti-instrumenteel tot uitdrukking te probeer bring is in meer as een opsig 'n waagstuk. Om 'n negatief-dialektiese teologie en 'n postmoderne hermeneutiek in die sosio-historiese bepaaldheid van die nuwe werklikheidspel in die oorgang na 'n volgende millennium speelruimte te gee, is riskant. Dit vra 'n hoë mate van hermeneutiese opoffering. Maar minstens maak dit van filosofie en teologie in die postmoderne tyd

gevolgryke ondernemings, daar waar teologie en filosofie deur ‘n gemeenskaplike oogmerk gebind word, naamlik om die sinvolle, waarde-volle maar ongedinkte nuanse in ‘n onttowerde wêreld te bedink en te versterk. Dan word teologie en filosofie postmoderne dissiplines met verreikende en verantwoordbare gevolge: verreikend, omdat dit ‘n pleidooi wil wees vir vernuwing en aanpasbaarheid in ‘n snel-veranderende wêreld; verantwoordbaar, omdat dit kan lei tot die verandering van ‘n sterwende leefwêreld in teologiese, morele en estetiese sin.

Waar het my weergawe van ‘n postmoderne redekritiek vir kerk en teologie ons dan gebring? By relatiewiteit, nie relativisme nie. By nie-identiteit, nie anti-identiteit nie. By ‘n menslike redelikheid, nie die perpetuering van ‘n instrumentele weergawe daarvan nie. By ‘n kunstige ervaring van menswees en nie redelike menswees alleen nie. By die moontlikheid van nuwe religieuse ervaring. By die singuliere gebeure en ‘n eerbied vir die partikulariteit van alle subjekte en objekte. By die “waarheid” van fiksie, ook teologiese “fiksies”. By ‘n versigtigheid vir “rasionele norme”. By ‘n kritiese of transgressiewe diskontinuiteit en nie argelose kontinuïteit nie. By ‘n herwaardering van die tradisie omdat ons te min weet om dit finaal af te werp. By ‘n oopstelling vir die sosiale werklikheid en nie ‘n afgeslotenheid daarvan nie. Kortom: by die (h)erkenning van Andersheid en nie die bestendiging van ‘n doodse, monolitiese opvatting van die Self nie. Vir die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika hou hierdie weergawe van ‘n postmoderne redekritiek in die praxis daarvan ‘n gewilligheid, selfs begerigheid in om intensief in gesprek te bly met die postmoderne filosofie, meer as ooit tevore ‘n gewillige gespreksgenoot. Vir die postmoderne filosofie, op die minste, beteken dit om in gesprek te bly met kerk en teologie as prominente kulturele eksponente van nie-identiese rasionaliteit.

OOOoooOOO

My bykans apokaliptiese pessimisme oor “wat was en wat kom”, moes u geduld werklik beproef het. Ek is nietemin hiervan oortuig: die tempo van die burokratisering van kennis en die wegval van die oudste sekerheid, dog ‘n invensie - die “waarheid” - hou duiselingwekkende gevolge in. Moderniteit stuur af op ‘n morele en tegnologiese katastrofe. Tereg: *apocalypse now*. Die redelike doel heilig nie die instrumentele middele nie! Aan die einde van ‘n eeu van ongekeerde redematige wreedheid

teenoor mens, dier en plant, ’n eeu van ongekeerde vernietiging van lewensvorme en sosiale vorme, van tegniese progressie en morele regressie, die gelykmaking van elke ongelyke, staan die postmoderne mensheid verwilderd. Filosofiese blyke van modernistiese kultuurvertroue, ’n blymoedige hermeneutiek en rasonale verlossingspretensies het by die oorgang na die derde millennium nou hopelik finaal gewyk.

Het ek self dalk te sinies geword? Moontlik, maar dit is tog ’n heilsame, selfs “produktiewe” sinisme. Teologie en filosofie se gemeenskaplike binding aan nie-identiese rasionaliteit kan in die volgende eeu meewerk tot behoud van meer as die steeds-geldige strewe na outentieke kennis: teologie en filosofie kan in die toekoms saamwerk tot die vestiging van ’n nuwe redekritiek. Want vorentoe, weet ons nou, sal dit ook weer nodig wees.



---

## BIBLIOGRAFIE

**Adorno, Th W 1970-.** *Gesammelte Schriften (GS)*. 23 bande. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Tiedemann, R (ed).

- 1970. *Ästhetische Theorie*. GS 7.
- 1971a. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. GS 5: 9-245.
- 1971b. *Drei Studien zu Hegel*. GS 5: 249-380.
- 1972. *Soziologische Schriften I*. GS 8.
- 1973a. *Negative Dialektik*. GS 6: 8-412.
- 1973b. *Jargon der Eigentlichkeit*. GS 6: 413-526.
- 1974a. *Noten zur Literatur I*. GS 11.1.
- 1974b. *Noten zur Literatur II*. GS 11.2.
- 1974c. *Philosophische Terminologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1975. *Soziologische Schriften II*. GS 9.1 & GS 9.2.
- 1977a. *Kulturkritik und Gesellschaft I: Prismen*. GS 10.1: 9-287.
- 1977b. *Kulturkritik und Gesellschaft II: Stichworte*. GS 10.2: 597-782.
- 1980. *Minima Moralia*. GS 4.
- 1984. *Dialektik der Aufklärung*. GS 3. (Horkheimer, Max: mede-outeur).

**Antonites, A J 1986.** P S Dreyer: Bakens op die pad van die wetenskap. *Hervormde Teologiese Studies* 42, 434-461.

- 1990. Paradigma-verandering, relativisme en rasionaliteit. *Hervormde Teologiese Studies* 46/3, 312-322.

**Bakker, N 1974.** *In der Krisis der Offenbarung: Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.

**Barth, K 1963.** *Evangelical Theology: An introduction*. Grand Rapids: W B Eerdmans.

- 1978a. *Der Römerbrief*, Zürich: Theologische Verlag Zürich.

- 1978b. *The humanity of God*. Atlanta: John Knox Press.

- 1981. *The Christian life: Church Dogmatics IV, 4*. Grand Rapids: W B Eerdmans.

**Basson, M M J & Koekemoer, J H 1997.** From quantum theory to quantum theology: A leap of faith. *Hervormde Teologiese Studies* 53/1&2, 276-295.

**Bataille, G 1962.** *Eroticism*. London: Marion Boyars..

**Baynes, K, Bohman, J & McCarthy, T 1988 (eds).** *After Philosophy: End or transformation?* Cambridge: MIT.

**Berkouwer, G C 1974.** *Een halve eeuw theologie: Motieven en stromingen van 1920 tot heden*. Kampen: Kok.

**Berman, M 1982.** *All that is solid melts into air: The experience of modernity*. New York: Simon & Schuster.

**Berns, E 1986.** De terugtrekking: Over politiek en ethiek bij Derrida. *Jacques Derrida: Een inleiding in zijn denken*, 152-192. Ijsseling, S (ed). Baarn: Ambo.

**Bernstein, J M 1988.** Aesthetic alienation: Heidegger, Adorno and truth at the end of art. *Life after postmodernism*. Fekete, J (ed). London: MacMillan.

**Bernstein, R J 1979.** *The restructuring of social and political thought*. London: Methuen.

- 1983. *Beyond objectivism and relativism*. Oxford: Blackwell.

- 1985 (ed). *Habermas and modernity*. Cambridge: Polity.

- 1989. Foucault: Critique as philosophic ethos. *Zwischenbetrachtungen, Im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60 Geburtstag*, 395-425. Honneth, A *et al* (eds). Frankfurt: Suhrkamp.

**Beukes, C J 1994.** Hervormde teologie is filosofiese teologie. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, 5.

- 1995. Nietzsche in Adorno: oorspronge van postmoderniteit? D Litt et Phil Proefskrif, Departement Filosofie, Randse Afrikaanse Universiteit, onder leiding van prof dr J J Snyman.

- 1996a. Anderberedding: Met Adorno by die hartslag van die postmoderne intellek. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 68-87.

- 1996b. Michel Foucault en die historisering van Anderswees. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 233-251.

- 1997a. Eindigheid, eie opstanding en die politiek van différance. *Hervormde Teologiese Studies* 53, 1075-1084.

- 1997b. Review: Linda Hogan's "From women's experience to feminist theology". *Hervormde Teologiese Studies* 53, 434-437.

**Beukes, M J duP 1990.** Kinders in die erediens. *Hervormde Teologiese Studies* 46, 613-646.

- 1998. Die laerskoolkind in die erediens. *Hervormde Teologiese Studies* 54, 334-350.

**Boshoff, P B 1990.** Ons teologiese erfenis. *Die Hervormer* 1 April 1990, 6.

-1992. 'n Kenmerkend Hervormde teologie. *Die Hervormer* 1 November 1992, 4.

**Botes, H J 1999.** 'n Swak ontwikkelde Pinksterbewussyn? *20ste eeu Hervormde Teologie*, 239-254. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.

**Bots, J 1972.** *Tussen Descartes en Darwin: Geloof en natuurwetenschap in de achttiende eeuw in Nederland*. Zoetermeer: Boekencentrum.

**Breytenbach, A P B 1992.** Egge Simon Mulder, hoogleraar 1956-1970. *Hervormde Teologiese Studies* 48, 101-112.

- 1996. Die gebruik van die Ou Testament in die begroning van die kerk se kultuurtaak - 'n hermeneutiese probleem. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 693-714.

- 1997. Meesternarratiewe, kontranarratiewe en kanonisering - 'n Perspektief op sommige profetiese geskrifte. *Hervormde Teologiese Studies* 53, 1161-1186.

- 1999. Ontwikkelings en verskuiwings in ons teologie. *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 171-182. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.

**Broeyer, F G M & Honeé, E M V M 1997 (eds).** *Profetie en godspraak in de geschiedenis van het Christendom*. Zoetermeer: Boekencentrum.

**Brümmer, V 1989.** Metaphorical thinking and systematic theology. *NThT* 43, 213-228.

**Brunner, E 1939.** *Das Gebot und die Ordnungen*. Zürich: Zwingli.

**Buitendag, J 1990.** Die paradigmas van "Kerk en wêreld 2000". *Hervormde Teologiese Studies* 46, 690-707.

- 1992. Die etos van die Nederduitsch Hervormde Kerk. Memorandum in die *Handelinge van die TKK*. Argief van die Nederduitsch Hervormde Kerk: Pretoria.

**Bürger, C 1992.** Modernity as postmodernity: Lyotard. *Modernity and identity*. Lash, S & Friedman, J (eds). Oxford: Blackwell.

**Callinicos, A 1985.** Post-modernism, post-structuralism and post-marxism. *Theory, Culture and Society* 2, 85-102.

**Capra, F 1978.** *The Tao of physics*. London: Flamingo.

- 1983. *The turning point: Science, society and the rising culture*. London: Flamingo.
- Cilliers, P 1997.** *'n Kas is vir klere*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Coleman, P 1989.** *Gay Christians: A moral dilemma*. London: SCM.
- Crook, S 1992.** *Postmodernization*. London: Sage.
- Cunningham, A, Miller, D & Will J 1984.** Towards an ecumenical theology for grounding human rights. *Soundings* 67, 209-239.
- De Beer, C S 1980.** Die stand van die metafisiese denke vandag. *Referate gelewer tydens die Jubileumjaar-viering van Prof P S Dreyer, Hoof van die Departement Wysbegeerte, Universiteit van Pretoria*, 15-33. UP Nuwe Reeks 144. Pretoria: University of Pretoria.
- 1986. Dekonstruktiewe lesing van 'n teks. *Hervormde Teologiese Studies* 42, 435-463.
- Degenaar, J 1998.** Om die wêreld te ontdek: 'n Onderhoud met P Duvenage. *Fragmente* 1, 7-23.
- Deleuze, G 1983.** *Nietzsche and philosophy*. London: Athlone.
- 1984. Nomad thought. *The new Nietzsche*, 141-149. Allison, D B (ed). Cambridge, Mass: MIT.
- 1986. *Foucault*. Minneapolis: MUV.
- Derrida, J 1973.** *Speech and phenomena*. Evanston: Northwestern University.
- 1974. *Of grammatology*. Baltimore: John Hopkins University.
- 1978. *Writing and difference*. London: Routledge.
- 1979. *Spurs: Nietzsche's styles*. Chicago: University of Chicago.
- 1981a. *Positions*. London: Routledge & Kegan Paul.
- 1981b. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago.

- 1982. *Margins of philosophy*. Chicago: University of Chicago.
- 1986. *Glas*. Lincoln: University of Nebraska.
- 1991. *Cinders*. Lincoln: University of Nebraska.
- 1992. *The Other heading*. Bloomington: Indiana University.
- 1993. *Memoirs of the blind: The Self-portrait and Other ruins*. Chicago: University of Chicago.
- 1997. *Politics of friendship*. London: Verso.

Dews, P 1987. *Logics of disintegration*. London: Verso.

- 1989. Adorno, poststructuralism and the critique of identity. *The problems of modernity*. Benjamin, A (ed). London: Routledge.

Dreyer, P S 1951. Die antropologie van Ludwig Feuerbach. D Phil Proefskrif, Departement Wysbegeerte, Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr C K Oberholzer.

- 1958. Geskiedenis en openbaring: 'n Kritiese studie van die beskouings van Arnold J Toynbee. DD Proefskrif, Fakulteit Teologie (A), Universiteit Pretoria, onder leiding van prof dr H P Wolmarans.
- 1974. *Inleiding tot die filosofie van die geskiedenis*. Cape Town: HAUM.
- 1975 (ed). *C H Rautenbach: Versamelde Geskrifte*. Pretoria: HAUM.
- 1976. *Die wysbegeerte van die Grieke*. Pretoria: HAUM.
- 1979. *Hoofstrominge van die sede leer*. Pretoria: HAUM.
- 1989. Die wysgerige agtergrond van die Hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria. *Hervormde Teologiese Studies* 45, 335-349.
- 1990. Die filosofie van Immanuel Kant en Protestant-teologiese denkstrukture. *Hervormde Teologiese Studies* 46, 582-595.
- 1997. *Immanuel Kant: Fundering vir die metafisika van die sedelikheid*. Hervormde Teologiese Studies Supplementum 8. Pretoria: Promedia.
- 1998. Filosofie, teologie en die geskiedenis: 'n Onderhoud met P Duvenage. *Fragmente* 2, 102-119.



- Dreyer, T F J 1994.** Postmoderniteit: 'n Opwindende risiko. *Die Hervormer* 1 Maart 1994, 5.
- **1997.** Die verhouding prediking-belydenis in 'n postmoderne konteks: 'n "Huwelik" of "saamwoon"? *Hervormde Teologiese Studies* 53, 1250-1265.
- **1998.** Spiritualiteit, identiteit en die etos van die Nederduitsch Hervormde Kerk. *Hervormde Teologiese Studies* 54, 289-314.
- **1999.** Hervormde etos en die roep om spiritualiteit. *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 255-269. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.
- Dreyer, W A 1994.** Die kerkregtelike posisie van die kind in die Nederduitsch Hervormde Kerk, met besondere verwysing na lidmaatskap, doop, nagmaal en tug. *Hervormde Teologiese Studies* 50, 522-530.
- Dreyer, Y 1998a.** Pastorale interaksie met vroue - gesien vanuit die beelde wat vir God gebruik word. *Hervormde Teologiese Studies* 54, 544-572.
- **1998b.** Feministiese hermeneutiek as kritiese teorie. *Hervormde Teologiese Studies* 54, 623-651.
- **1998c.** Pastorale interaksie met vroue: 'n Prakties-teologiese begroning. DD Proefskrif, Departement Praktiese Teologie, Fakulteit Teologie (A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr T F J Dreyer en prof dr A G van Aarde.
- Du Toit, C W 1988.** Aspekte van die postmodernistiese idioom in die teologie. *Theologia Evangelica* I, 36-50.
- **1997.** The end of truth? *Hervormde Teologiese Studies* 53, 939-955.
- Duvenage, P 1998a.** Om die wêreld te ontdek. (Onderhoud: Johan Degenaar). *Fragmente* 1, 7-23.
- **1998b.** Filosofie, teologie en die geskiedenis. (Onderhoud: PS Dreyer). *Fragmente* 2, 102-119.
- Engelbrecht, B J 1949.** Die tydsstruktuur in die gedagtekompleks Hegel, Kierkegaard, Barth. D Th Proefskrif, Fakulteit Teologie, Rijksuniversiteit te Groningen, onder leiding van prof dr H Vos.

- 1968. Die antwoord en taak van die Kerk ten opsigte van sekularisasie. *Hervormde Teologiese Studies* 24/3, 142-154.

- 1992. Enkele etiese aspekte van natuurbewaring. *Hervormde Teologiese Studies* 48, 773-781.

**Eribon, D 1993.** *Michel Foucault*. London: Faber & Faber.

**Fekete, J 1988 (ed).** *Life after postmodernism*. London: MacMillan.

**Feuerbach, L 1841.** Das Wesen des Christenthums. *Ludwig Feuerbach Sämmtlich Werke*, Vol 6, 1903-. Stuttgart: Wilhelm Bolin & Friedrich Jodl.

**Foster, H 1987 (ed).** *Postmodern culture*. London: Pluto.

**Foster, J B 1981.** *Heirs to Dionysus: A Nietzschean current in literary modernism*. Princeton: Princeton University.

**Foucault, M 1965.** *Madness and civilization. A history of insanity in the age of reason*. New York: Random House.

- 1970. *The Order of things*. New York: Random House.

- 1972. *The archaeology of knowledge*. London: Tavistock.

- 1977a. *Language, counter-memory, practice*. Oxford: Blackwell.

- 1977b. *Discipline and punish*. New York: Random House.

- 1978. *History of sexuality I*. New York: Random House.

- 1980. *Power/knowledge: Selected Interviews*. Gordon, C (ed). New York: Random House.

- 1984a. *History of sexuality II*. New York: Random House.

- 1984b. Politics and ethics: An interview. *The Foucault Reader*, 373-380. Rabinow, P (ed). Interview conducted by Rabinow, P, Taylor, C, Jay, M & Lowenthal, L in April 1983. London: Penguin.

- 1985. *The use of pleasure*. New York: Random House.
- 1988a. "Truth, power, Self", in *Technologies of the Self*. Martin, L H, Gutman, H & Hutton, P H (eds). Cambridge, Mass: Amherst.
- 1988b. *Politics, philosophy, culture*. Kritzman, L D (ed). New York: Random House.
- 1991. *Remarks on Marx*. Goldstein, R & Cascaito, J (eds). New York: Random House.

Fraser, N 1989. Foucault on modern power: Empirical insights and normative confusions. *Unruly Practices*. Fraser, N (ed). Minneapolis, Minn: University of Minneapolis.

Gay, P 1977. *The Enlightenment: An Interpretation. The rise of modern paganism*. New York-London: Verso.

Goosen, D P 1989. Nietzsche en die verwondering. D Phil Proefskrif, Departement Godsdienstwetenskap, Fakulteit Teologie, Universiteit van Suid-Afrika, onder leiding van prof dr J S Krüger.

- 1998. Verlies, rou en afirmasie: Dekonstruksie en die gebeure. *Fragmente* 1, 54-79.

Habermas, J 1970. Summation and response. *Continuum* 8/1-2, 127-139.

- 1981. Modernity versus postmodernity. *German Critique* 22, 1-15.
- 1983a. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1984. *The theory of communicative action I: Reason and rationalization of society*. Boston: Beacon.
- 1985. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1987a. *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: Polity.
- 1987b. *The theory of communicative action II: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Boston: Beacon.

**Haitjema, Th L 1953.** *De richtingen in de Nederlandse Hervormde Kerk.* Wageningen: Veenman.

**Heidegger, M 1961.** *Nietzsche.* Pfullingen: Neske.

- **1969.** *Identity and difference.* New York: Harper & Row.

- **1973.** *The end of philosophy.* New York: Harper & Row.

- **1977.** The word of Nietzsche: God is dead. *The question concerning technology.* New York: Harper & Row.

**Held, D 1980.** *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas.* London: Hutchinson.

**Hesse, M B 1979a.** Habermas' consensus theory of truth. *Philosophy of Science Association II*, 206-231. Asquith, P D & Hacking, I (eds).

- **1979b.** Introduction to the ideological and theological debate about science. *Anticipations* January 1979, 4-5; 8-11.

- **1980a.** *Revolutions and reconstructions in the philosophy of science.* Sussex: The Harvester Press.

- **1980b.** Applications of inductive knowledge - Proceedings of a conference at Queens College. Oxford: Clarendon Press.

- **1980c.** Unfamiliar noises: Tropical talk - The myth of the literal. *Proceeds of the Aristotelian Society Supplement* 61, 297-311.

- **1988a.** Rationality in science and morals. *Zygon* 23/3, 327-332.

- **1988b.** Theories, family resemblances and analogy. *Analogical reasoning.* Helman, D (ed). Dordrecht: Kluwer Academic Press.

**Hodge, J 1989.** Feminism and postmodernism. *The problems of modernity*, 86-111. Benjamin, A (ed). London: Routledge.

- Hogan, L 1995.** *From women's experience to feminist theology.* Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Hofmann-Axthelm, D 1992.** Identity and reality: The end of the philosophical immigration officer. *Modernity and identity*, 196-218. Lash, S & Friedman, J (eds). Oxford: Blackwell,
- Honecker, M 1982.** *Das Recht des Menschen.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Honneth, A 1984.** Der Affekt gegen das Allgemeine: Zu Lyotards Konzept der Postmoderne. *Merkur* 430, 893-902.
- **1985.** *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hopper, J 1987.** *Modern Theology I: Cultural revolutions and new worlds.* Philadelphia: Fortress.
- Horkheimer, M 1968a.** *Kritische Theorie I.* Frankfurt am Main: Fischer.
- **1968b.** *Kritische Theorie II.* Frankfurt am Main: Fischer.
- **1974.** *Eclipse of reason.* New York: Continuum.
- Jameson, F 1990.** *Late Marxism.* London: Verso.
- Jay, M 1970.** Metapolitics of utopianism. *Dissent* 17, 342-350.
- **1973.** *The dialectical imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950.* New York: Random House.
- **1984.** *Adorno.* Cambridge, Mass: Harvard University.
- Kant, I 1964.** *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik.* Kant Werke, Band 9. Weischedel, W (ed). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

**Kellner, D 1989.** *Critical theory, Marxism and modernity.* Cambridge: Polity.

**Kerkhoff, M 1974.** Die Rettung des Nichtidentischen. *Philosophische Rundschau* 20, 150-178 & 21, 56-74.

**Kirk, J R 1978.** *The homosexual crisis in the mainline church.* New York: Nelson.

**Kirsten, J M 1988.** Die postmoderne projek: Aspekte van die hedendaagse afskeid van die moderne. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* 7, 18-36.

**Koekemoer, J H 1994.** Die idioom van die Nederduitsch Hervormde Kerk - 'n Teologiese vraag. *Hervormde Teologiese Studies* 50, 14-26.

- 1996. Dogma en kultuur. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 734-745.

**Küng, H 1988.** *Theology for the third millennium: An ecumenical view.* New York: Doubleday.

**Labuschagne, J L 1987.** Die historiese konteks van 20ste eeuse samelewingsteologieë. Volume I. DD Proefskrif, Departement Kerkgeskiedenis, Fakulteit Teologie (A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr A D Pont.

- 1997. Oor die bestaan van God en oor niksheid. *Hervormde Teologiese Studies* 53, 1085-1111.

- 1999. Die Hervormde Kerk en die ekumeniese teologie. *20ste eeu Hervormde Teologie*, 300-313. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.

**Lash, S & Friedman, J 1992 (eds).** *Modernity and identity.* Oxford: Blackwell.

**Levinas, E 1969.** *Totality and infinity.* Pittsburgh: Duquesne University.



**Levine, P 1995.** *Nietzsche and the modern crisis of the humanities.* Albany: State University of New York.

**Loader, J A 1987.** "Tertium datur" - oor die etiese waarheidsbegrip. *Hervormde Teologiese Studies* 43, 47-57.

- **1993.** Ek staan by Kerk se belydenis. *Die Hervormer* 86/6,3&6.

- **1996.** 'n Hervormde tradisie as heelmiddel. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 566-589.

**Lowe, W 1993.** *Theology and Difference: The wound of reason.* Indianapolis: Indiana University Press.

**Löwith, K 1941.** *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* Zürich: Europa.

**Lukács, G 1964.** *Realism in our time.* New York: Harper & Row.

- **1974.** *Soul and Form.* Cambridge, Mass: MIT.

**Lyotard, J-F 1983.** *Presentations: Philosophy in France today,* 201-204. Montefiore, A (ed). Cambridge: Cambridge University.

- **1984.** *The postmodern condition: A report on knowledge.* Oxford: Manchester University.

- **1988.** *The differend: Phrases in dispute.* Minneapolis: University of Minnesota.

- **1991 .** *The Inhuman: Reflections on time.* Cambridge: Polity.

**Magnus, B, Stewart, S & Mileur, J-P 1993.** *Nietzsche's case: Philosophy as/and literature.* London: Routledge.

**Marcuse, H 1955.** *Eros and civilization.* Boston: Beacon.

- **1964.** *One Dimensional Man.* Boston: Beacon.

- 1968. *Negations*. London: Penguin.

**McCarthy, T 1978.** *The critical theory of Jürgen Habermas*. London: Hutchinson.

- 1990. The critique of impure reason: Foucault and the Frankfurt School. *Political Theory* 18/3, 437-469.

**Megill, A 1985.** *Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. London: UCLA.

**Miller, J 1993.** *The passion of Michel Foucault*. London: Flamingo.

**Nägele, R 1983.** The scene of the Other: Theodor W Adorno's *Negative Dialectics* in the context of post-structuralism. *Boundary 2* Fall-Winter, 13-29.

**Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1998.** *Besluitebundel van die 65e Algemene Kerkvergadering*. Pretoria: Argief van die Nederduitsch Hervormde Kerk.

**Nehamas, A 1985.** *Nietzsche: Life as literature*. Cambridge, Mass: Harvard University.

**Nietzsche, F W 1968-.** *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (NW). Kritische Studienausgabe (KS)*. 30 Bande. Colli, G & Montinari, M (eds). Berlin: Walter de Gruyter.

- 1872. *Die Geburt der Tragödie*. NW III(1): 5-152.

- 1874. Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn. KS 879-911.

- 1878. *Menschliches, allzumenschliches*. NW IV(3): 3-170.

- 1882. *Die Fröhliche Wissenschaft*. NW V(2): 13-335.

- 1883. *Also sprach Zarathustra*. NW VI(1).

- 1886. *Jenseits von Gut und Böse*. NW VI(2): 3-255.

- 1887. *Zur Genealogie der Moral*. NW VI(2): 259-430.

- 1889a. *Götzen-Dämmerung*. NW VI(3): 51-154.

- 1889b. *Ecce Homo*. NW VI(3): 253-372.
- 1889c. *Der Antichrist*. NW VI(3): 165-252.
- 1889d. *Nietzsche contra Wagner*. NW VI(3): 411-445.
- 1889e. *Dionysos-Dithyramben*. NW VI(3): 373-408.

Nordholt, H 1983. *Apartheid und Reformierte Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.

Norris, C 1993. *The Truth about postmodernism*. Oxford: Blackwell.

Oberholzer, C K 1980. Die ontwaardiging van menswaardigheid. *Referate gelewer tydens die Jubileumjaar-viering van Prof P S Dreyer, Hoof van die Departement Wysbegeerte, Universiteit van Pretoria*, 1-14. UP Nuwe Reeks 144. Pretoria: University of Pretoria.

Oberholzer, J P 1989. Teologie as wetenskap: Aantekeninge van buite die sistematiese teologie. *Hervormde Teologiese Studies* 45/2, 438-441.

- 1993. Die teologiese eie-aardigheid van die Nederduitsch Hervormde Kerk: Vrae en nuanses. *Hervormde Teologiese Studies* 49, 870-886.

- 1994. Tendense in teologiese opleiding: Die pad vorentoe. *Hervormde Teologiese Studies* 50, 27-38.

Ott, H 1993. *Martin Heidegger: A Political life*. London: Fontana.

Palmer, R E 1969. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.

Pannenberg, W 1983. *Theologie und Philosophie I*. Berlin: Walter de Gruyter.

Pelser, G M M 1987. Die ontmitologiseringsprogram van Rudolf Bultmann. *Hervormde Teologiese Studies* 43, 162-191.

- 1989. Die Bybel aan die universiteit en in die kerk. *Hervormde Teologiese Studies* 45/2, 442-450.
- 1996. Die verhouding kerk en wêreld/kultuur in die lig van die Pauliniese "asof nie". *Hervormde Teologiese Studies* 52/4, 715-733.
  
- Pont, A D 1994a.** Ondubbelsinnig nee vir filosofiese teologie. *Die Hervormer* 15 Maart 1994, 5.
- 1994b. Oor 'n teologie vir die derde millennium. *Die Hervormer*, 1 Mei 1994, 5&8.
- 1994c. Historiese perspektiewe op die kerklik-teologiese opleiding van die Nederduitsch Hervormde Kerk aan die Universiteit van Pretoria. *Hervormde Teologiese Studies* 50, 95-110.
- 1998. Kerkgeskiedskrywing: Hoe skryf ons kerkgeskiedenis? *Hervormde Teologiese Studies* 54, 197-209.
  
- Pretorius, H 1992.** *Seksuele diskriminasie: Die gay hangkas*. Pretoria: Homofilos.
  
- Rasker, A J 1974.** *De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795: Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeu*. Kampen: Kok.
  
- Rautenbach, C H 1975.** *C H Rautenbach: Versamelde Geskrifte*. Dreyer, P S (ed). Pretoria: HAUM.
  
- Reventlow, H G 1985.** *The authority of the Bible and the rise of the modern world*. Philadelphia: Harper and Row.
  
- Rocco, C 1994.** Reading *Dialectic of Enlightenment* against the grain. *Political Theory* 22, 71-97.
  
- Rose, G 1978.** *The melancholy science*. London: MacMillan.
  
- Rosen, S 1969.** *Nihilism: A philosophical essay*. New Haven: Yale University.

**Rossouw, G J 1993.** Theology in a postmodern culture: Ten challenges. *Hervormde Teologiese Studies* 49, 894-907.

**Rossouw, J 1999.** Die intellektueel vandag. *Fragmente* 4, 159-163.

**Ryan, M 1982.** *Marxism and deconstruction*. Baltimore: McGraw.

**Schoeman, M J 1990.** Holisme: Die herowering van 'n ou wysheid in 'n moderne konteks. *Hervormde Teologiese Studies* 46, 267-292.

- 1998. Kritiek en die krisis van representasie. *Fragmente* 1, 95-103.

- 1999. Verby die geweld van die metafisika: Die Christelike erfenis en sekularisasie. Voordrag gelewer by die Simposium van die Komitee vir Kultuurkritiek aan die Fakulteit Teologie (A), Universiteit van Pretoria op 20 Augustus 1999.

**Schulze, L F 1995.** Inleiding in die grondslag van die gereformeerde teologie. *In die Skriflig* 29/1&2, 5-28.

**Snyman, J J 1985.** Theodor W Adorno: Kritiek en Utopie. D Litt et Phil Proefskrif, Departement Filosofie, Randse Afrikaanse Universiteit, onder leiding van prof dr P G W du Plessis.

- 1987. Die wetenskapsopvatting van die Frankurtse Skool. *Wetenskapsbeelde in die geesteswetenskappe*, 155-177. Snyman, J J & Du Plessis, P G W (eds). Pretoria: RGN.

- 1996. *Filosofie op die Rand*. Johannesburg: Rand Afrikaans University.

**Steenkamp, L J S 1996.** Kerk en kultuur in 'n postmoderne samelewing. *Hervormde Teologiese Studies* 52/4, 746-764.

**Stern, J P 1978.** *Nietzsche*. London: Fontana.

1979. *A study of Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University.

**Strijdom, J 1995.** Diversiteit van die begin af: 'n Vergelyking van Mack en Crossan se konstruksies van die vroegste Christendom (ca 30-70). *Hervormde Teologiese Studies* 51, 108-133.

**Tar, Z 1977.** *The Frankfurt School*. New York: Random House.

**Taylor, C 1989.** *Sources of the Self: The making of the modern identity*. Cambridge, Mass: Cambridge University.

**Ten Kate, L 1999.** Marges van die teologie. *Fragmente* 4, 113-130.

**Tracy, D 1981.** *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad.

- 1987. *Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope*. San Francisco: Harper & Row.

- 1994. Beyond foundationalism and relativism: Hermeneutics and the new ecumenism. *On naming the present: Reflections on God, hermeneutics and church*, 131-139. New York: Orbis.

**Van Aarde, A G 1987.** Gedagtes oor die begin van die kerk - 'n geskiedenis van versoenende verskeidenheid. *Hervormde Teologiese Studies* 43, 325-351.

- 1988. Jesus en die sosiaal-veragtes. *Hervormde Teologiese Studies* 44, 829-846.

- 1990a. Gesprek tussen teoloë en filosowe oor postmoderniteit. *Hervormde Teologiese Studies* 46, 265-266.

- 1990b. Holisme as 'n postmodernistiese filosofie in teologiese lig. *Hervormde Teologiese Studies* 46, 293-311.

- 1991. 'n Nuwe-Testamentiese perspektief op die kind. *Hervormde Teologiese Studies* 47, 685-715.

- 1992. Hoe praat ons oor/van God? Teologiese idioome van gister en van vandag. *Hervormde Teologiese Studies* 48, 957-976.

- 1993a. Teologie vir die kerkvolk. *Die Hervormer* 86/10, 5&6.



- 1993b. Versoenende verskeidenheid. *Die Hervormer* 86/12, 5&8.
- 1993c. Paradigmaveranderinge: Wat word daarmee bedoel? *Die Hervormer* 86/16, 5&6.
- 1993d. Moderniteit en postmoderniteit: Westerse samelewing by 'n kruispunt. *Die Hervormer* 86/17, 5&7.
- 1993e. Mites, metafore en teologie (1). *Die Hervormer* 86/18, 5&8.
- 1994a. Mites, metafore en teologie (2). *Die Hervormer* 86/19, 5&6.
- 1994b. Teologie vir die derde millennium. *Die Hervormer* 86/20, 5&8.
- 1994c. Nederduitsch Hervormde Kerk op pad na die 21ste eeu. *Die Hervormer* 86/21, 5&8.
- 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n paradigmatische verskuiwing middelmatige aard. *Hervormde Teologiese Studies* 51, 13-38.
- 1995b. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: Gedagtes oor die kontekstualisering van die dialektiese teologie in 'n plurale samelewing. *Hervormde Teologiese Studies* 51, 39-64.
- 1996. Kultuurkritiek, eerste-eeuse kulturele wysheid en die alternatiewe visie van Jesus van Nasaret. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 833-849.
- 1997. Voorwoord van die redakteur. Immanuel Kant: Fundering vir die metafisika van die Sedelikheid. 'n Vertaling van *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* en van kommentaar voorsien deur P S Dreyer. *HTS Supplementum* 8. Pretoria: Promedia.
- 1999a. Wat is waarheid? 'n Teologiese antwoord van 'n Bybel-wetenskaplike. *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 11-27. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.
- 1999b. Dekonstruksie van dogma: 'n Eietydse ondersoek na die spore van die leer van die twee nature van Jesus. *Hervormde Teologiese Studies* 55/2&3, 437-470.

**Van der Merwe, P J 1990.** Die Nederduitsch Hervormde Kerk en sy bediening in 'n toekomstige Suid-Afrika: Die visie van "Kerk en wêreld 2000". *Hervormde Teologiese Studies* 46, 672-689.

- 1994. Nogeens oor teologie en filosofie. *Die Hervormer* 15 April 1994, 5&8.

- 1996. Kerk en kultuur - 'n godsdiens-teologiese perspektief. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 671-692.

**Van Deventer, H T 1987.** Casper Hendrik Rautenbach: “Singewing aan dink al hoe meer in verband met doen”. *Hervormde Teologiese Studies* 43, 2-12.

**Van Eck, E 1999.** Nuwe-Testamentiese eksegesi en teologie. *20ste eeu Hervormde Teologie*, 40-48. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.

**Van Huyssteen, J W 1988.** Beyond dogmatism. Rationality in theology and science. *Hervormde Teologiese Studies* 44, 847-863.

- **1995.** Is there still a realist challenge in postmodern theology? *Hervormde Teologiese Studies* 51, 3-12.

- **1996.** The shaping of rationality in science and religion. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 105-129.

**Van Peursen, C A 1994.** *Na het postmodernisme: Van metafysica tot filosofisch surrealisme*. Kampen: Kok Agora.

**Van Staden, P 1991.** *Compassion - The essence of life: A social-scientific study of the religious-symbolic universe reflected in the ideology/theology of Luke*. *Hervormde Teologiese Studies Supplementum* 4. Pretoria: Promedia.

**Van Wyk, D J C (sr) 1990.** PJ Hoedemaker: “Wat ék bedoel, is die behoud van die kerk”. *Hervormde Teologiese Studies* 46, 497-512.

- **1998.** Wortels en agtergronde van Hervormde teologie en kerkwees in Suid-Afrika. *Hervormde Teologiese Studies* 54, 245-263.

- **1999a.** Die ander opsie: Kohlbrugge - Hoedemaker - Barth. *Hervormde Teologiese Studies* 55, 120-151.

- **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, G M J 1994a.** In die postmoderne tyd moet die teologie 'n filosofiese teologie wees. *Die Hervormer* 15 Maart 1994, 5.

- **1994b.** Oor die grens(e) tussen teologie en filosofie. *Die Hervormer* 1 April 1994, 5.

- **1994c.** Metaphéero: Die metaforologie van Hans Blumenberg. D Litt et Phil Proefskrif, Departement Filosofie, Randse Afrikaanse Universiteit, onder leiding van prof dr J J Snyman.

- **1995.** Metaforologie en rasionaliteit. *Hervormde Teologiese Studies* 51, 1134-1149.

- **1996.** Proefskrifbespreking. Nietzsche in Adorno: oorspronge van postmoderniteit? C Johann Beukes. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 201-204.

- **1999.** Geloof en wetenskap. *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 75-87. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.

**Van Wyk, I W C 1996.** Het die kerk 'n politieke verantwoordelikheid? Oor die noodwendigheid en grense van die twee-ryke leer. *Hervormde Teologiese Studies* 52, 765-799.

- **1997.** Moet die Afrikaanse kerke skuld bely oor apartheid?: Wat leer ons uit die Duitsers se worsteling met skuld? *Hervormde Teologiese Studies* 53/4, 1399-1436.

**Van Zyl, F J 1958.** Die *Analogia Entis*: 'n Godsdienfilosofiese ondersoek. DD Proefskrif, Fakulteit Teologie (Afd A), Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr H P Wolmarans.

- **1978.** Die betekenis van die filosofie vir die teologie volgens Barth en Paul Tillich. *Hervormde Teologiese Studies* 34, 631- 649.

- **1991.** Teologie en filosofie: steeds 'n onomkeerbare volgorde. *Die Hervormer* 1 Augustus 1991, 5.

- **1993a.** Teologiebeoefening in ons Kerk - 'n blik in die hede en die toekoms. *Die Hervormer* 1 November 1993, 5&8.

- **1993b.** Dialektiese teologie. *Die Hervormer* 1 Oktober 1993, 5&6.

- **1994.** Dit gaan om redding, nie om hulp nie. *Die Hervormer* 1 Julie 1994, 5.

- **1999a.** Kerklike verkondiging in dialekties-teologiese perspektief. *Hervormde Teologiese Studies* 55, 22-47.

- 1999b. Aktualiteit en neerslag van Karl Barth se versoeningsleer in ons teologie. *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 406-419. Van Wyk D J C (ed). Pretoria: Sentik.

**Vattimo, G 1988.** *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in post-modern culture.* Cambridge: Polity.

**Vledder, E-J 1995.** Menseregte en teologie: 'n noodsaaklike debat. *Hervormde Teologiese Studies* 51, 224-244.

**Wellmer, A 1985.** *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.  
- 1991. *The persistence of modernity.* Cambridge: Polity.

**Welsch, W 1988.** *Unsere postmoderne Moderne.* Weinheim: WCH.

**Wheelwright, P 1992.** *Metaphor and reality.* Bloomington: Indiana University Press.

**Wiggershaus, R 1987.** *Die Frankfurter Schule.* München: Carl Haus.

## ***'N POSTMODERNE REDEKRITIEK VIR KERK EN TEOLOGIE***

**C Johann Beukes**

Cornelius Johannes (Johann) Beukes is op 13 September 1966 op Bethal gebore. Hy matrikuleer in 1984 aan die Hoërskool Hoogenhout op Bethal. Na voorgraadse studie aan die Randse Afrikaanse Universiteit, behaal hy aan die Universiteit van Pretoria die grade BD in 1991 (met lof) en MA (Filosofie) in 1992 (met lof). In 1995 behaal hy die graad D Litt et Phil aan die Randse Afrikaanse Universiteit, met 'n proefskrif in filosofie getitel *Nietzsche in Adorno: oorspronge van postmoderniteit?*, onder leiding van Prof dr J J Snyman. Hy is in 1992 as Dienaar van die Woord in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika georden en is sedert 1993 predikant van die Nederduitsch Hervormde Gemeente Kriel.

In hierdie proefskrif, getitel *'n Postmoderne redekritiek vir kerk en teologie*, word 'n postmoderne weergawe van die filosofiese redekritiek gesitueer binne die hermeneutiese raamwerke van die onderskeie eietydse diskoerse van die filosofie en die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk. Vanuit 'n Kantiaanse oriëntering word aangetoon dat daar pogings was om die spanning tussen moderne filosofie en die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk te bestendig. Die vrugbare gesprek in die Nederduitsch Hervormde Kerk oor die verhouding teologie-filosofie gedurende die negentigerjare word in hierdie verband krities geresumeer en van 'n analitiese forum voorsien.

Postmoderniteit word vervolgens in die proefskrif kultuurkrities geanaliseer en beskryf in terme van die redekritiese en identiteitskritiese implikasies daarvan. In hierdie analise kry die kandidaat se teologiese aansluiting by 'n filosofiese kontinuum waarvan Nietzsche die oorsprong was en wat eietydsvol verteenwoordig word deur veral Foucault en Adorno, reliëf. Vanuit hierdie weergawe van die postmoderne redekritiek tree die kandidaat, met verwysing na 'n "negatief-dialektiese teologie" en 'n "postmoderne hermeneutiek", met die gevestigde etiese-, kofessionele- en dialektiese tradisielyne in die gangbare teologie in die Nederduitsch Hervormde Kerk en die neerslagte daarvan in die Nederduitsch Hervormde Kerk se lewe en werk, in gesprek.