

## HOOFSTUK 5

### TEOLOGIE

Teologie kan beskou word as diskoers oor *God* (Derrida 1998:15). Hierdie woorde (*teologie* en *God*) word baie verskillend verwysend gebruik, nie noodwendig verwysend na 'Iemand' soos 'die Drie-enige God' nie. My eie posisionering in die gesprek oor *God* sal in hierdie hoofstuk verduidelik word.

Temas wat dikwels aangeraak word in die teologiese gesprek oor 'God', sal ook aan die orde kom, byvoorbeeld: geloof; religie; openbaring; heilige tekste; metafisika; tradisie; Being; G(g)ees. Ook die Westerse filosofie sal betrek word as 'gespreksgenoot'.

#### 5.1 POSTMODERNISME : UITDAGING VIR KERK EN TEOLOGIE

##### 5.1.1 Nuwe kennis/mag-situasie en nuwe interpretasie-situasie

Die postmoderne behels 'n nuwe kennis-mag-situasie en 'n nuwe interpretasie-situasie (Brueggemann 1993:viii-ix,1). Dit bevra die ou situasie waar kennis onder die gesag van die outoritêre maghebbers tot gegewene verword. Brueggemann verwys ook spesifiek na kerklike outoritarisme. Die postmoderne behels die erosie van mag-kennis wat aangebied word as vasstaande gegewenheid.

Kennis en waarheid word ook nie meer onder leiding van suiwer redelikheid verwerf nie. Teenoor die epistemologie van die redelike wat wil lei tot universele, algemene, tydlose, absolute waarheid, aanvaar Brueggemann (1993:8-9) die nuwe 'intellectual situation': Kenne is inherent kontekstueel,

plaaslik en pluralisties van aard. Hoe meer daar veralgemeen word, hoe meer word kontekstualiteit geïgnoreer.

Interpretasie hang af van die heersende kultuur. Interpretasie is 'n eindeloos vernuwende proses wat saamhang met aspekte soos kontekstualiteit, kompleksiteit, kriolisering (beweging), perspektief, diversiteit, radikale andersheid, en verskuivende verhoudings.

### 5.1.2 Nuwe uitdaging vir die Kerk

'The challenge for the church is to claim the postmodern context for Christ.'  
(Dockery 1995:15).

Indien die kerk die uitdaging aanvaar, moet die kerk self sensitief wees vir die postmoderne gesteldheid en nie onsensitief daarteenoor reageer nie. Selfs die woord *claim* moet sensitief gebruik word, nie modernisties in terme van objektiwiteit en universaliteit nie.<sup>1</sup>

Ek self sluit aan by teoloë wat die uitdaging aanvaar om teologie te beoefen met sensitiwiteit vir die postmoderne gesteldheid. Die teologie wat ek bedryf beskou ek as postmodern en Christelik. Hierdie posisionering sal vervolgens verduidelik word.

---

<sup>1</sup> Mohler (1995:77) verwys na die *New Yale School* as invloedryke postmoderne eksperiment in die Verenigde State van Amerika: 'With links to the anthropology of Clifford Geertz and the Wittgensteinian notion of "language games," the main thrust of this movement is to shift the basis of Christian theology away from a propositional claim based upon an objective and universal revelation, to a self-consciously local and particular narrative claim rooted in a specific system of shared meaning.'

## 5.2 OP PAD NA 'N POSTMODERNE TEOLOGIE

### 5.2.1 Aansluiting by Lindbeck se tipologieë

Lindbeck (1984:16-20) onderskei vir sy doel – binne sy 'postliberal theology' – drie tipes<sup>2</sup> teologiese teorieë en dogmas met betrekking tot religieë:

- ❁ *Cognitive-propositional.* Kerklike dogma word waarheidsaansprake oor vermeende objektiewe realiteite. Wanneer 'n dogma eenmaal waar is, is dit altyd waar. Betekenis word vasgestel. Lindbeck verwys na die tradisionele ortodoksies as voorbeelde van hierdie benadering.
  
- ❁ *Experiential-expressive.* Dogmas en religieë funksioneer as simboliese uitdrukkings van innerlike religieuse gevoel, ingesteldheid of eksistensiële oriëntering. Uitdrukking en realisering van die *self* word sodoende gerealiseer. Betekenis kan varieer binne dieselfde dogma. Dogmas kan ook verskil maar tog dieselfde geloofsgrond hê. So gesien bestaan die moontlikheid dat 'n Boeddhis en 'n Christen dieselfde basiese geloof het, al kom dit dogmaties verskillend tot uitdrukking. Lindbeck verwys na Schleiermacher as belangrike eksponent/inisieerder van hierdie benadering. Al meer mense beskou die verskillende religieë – byvoorbeeld Boeddhisme, Christendom, Judaïsme en Islam – as simbole wat religieuse ervarings artikuleer, verduidelik en organiseer. Allerhande hiërgargiese strukturerings kan ook hieruit gemaak word. Die Christendom en by name die evangelie van Jesus Christus sou byvoorbeeld as 'n meer volwasse vorm van religie beskou kon word binne hierdie benadering.
  
- ❁ Lindbeck self kies vir 'n derde benaderingsmoontlikheid en noem dit 'n *cultural-linguistic* perspektief op religie. Taal en kultuur as sodanig is relatief tot spesifieke tye en plekke (kontekste) en kan moeilik bedink word

---

<sup>2</sup> Lindbeck beskou Karl Rahner en Bernard Lonergan as eksponente van 'n benadering wat die eerste twee tipes kombineer.

as sou dit transendentale oorspronge hê. Taal en kultuur het eerder 'this-worldly origins' (Lindbeck 1984:23). Lindbeck (1984:31) beoog eerder 'n omkeer van die orde wat deur die *experiential-expressive* gesuggereer word. In plaas van om religieë te beskou as produkte van religieuse ervaring, beskou hy religieë as produseerders van religieuse ervaring. Dit word gedoen deur taal, vanuit bepaalde kulture, en is 'n 'communal phenomenon' (Lindbeck 1984:33), 'n sosiale konstruksie (Lindbeck 1996:227). 'The richer our expressive or linguistic system, the more subtle, varied, and differentiated can be our experience.' (Lindbeck 1984:37).

Hierdie posisionering het vir Lindbeck (1984:55) die voordeel dat daar nie gedink hoef te word in terme van superieure en inferieure religieë nie. Indien religieë beskou sou word as artikulering van 'n gemeenskaplike ervaring – soos in die *experiential-expressive* benadering – sou sulke onderskeidings voor die hand liggend wees. Religieë kan nou egter eenvoudig as verskillend beskou word, en hulle ooreenkomste en verskille kan sonder meer ondersoek word. Lindbeck (1984:40) teken wel die volgende ooreenkomste tussen religieë aan: '...dealing with whatever is most important – with ultimate questions of life and death, right and wrong, chaos and order, meaning and meaninglessness.'

Die postmoderne (postliberale) gesteldheid van Lindbeck blyk uit die volgende aanhaling: 'Thus religion, including mysticism, need not be described as something universal arising from within the depth of individuals and diversely and inadequately objectified in particular faiths.' (Lindbeck 1984:40).

Ek kan egter nie sonder voorbehoud aansluit by Lindbeck nie. Op 'n baie belangrike punt ontsnap Lindbeck (1984:66) nie aan die modernisme nie. Hy sluit naamlik by Thomas Aquinas aan met laasgenoemde se onderskeiding tussen 'the human mode of signifying (*modus significandi*)' en 'the divine

being, the signified (*significatum*)'. Dit bring Lindbeck steeds by modernistiese onderskeidings soos byvoorbeeld dat God werklik goed is in Homself – 'the claim that God truly is good in himself is of utmost importance' – maar dat ons konseptuele *signifying* daarvan nooit God se verstaan van sy goedheid tot uitdrukking kan bring nie.

'n Verdere probleem wat ek konstrueer, is die stelligheid waarmee Lindbeck formuleer insake transendentale oorsprong al dan nie. Hy maak na my mening te min ruimte vir die *misterie* van openbaring as moontlikheid. Verder het ek 'n probleem met die stelligheid waarmee hy die orde wat deur die *experiential-expressive* gesuggereer word, omkeer. In die lig van my probleme is die onderskeidings wat Derrida maak vir my verhelderend, en ek gee vervolgens daaraan aandag.

## 5.2.2 Aansluiting by Derrida: religieë en die religieuse

Derrida (1998:38) stuur weg van 'n modernistiese konsepsualisering soos 'religion itself', en vra eerder die vraag na 'religion today'. '...what is it (present indicative) at present? What is it doing, what is being done with it at present, today, today in the world?'

Onder die konsep religie sou ons kon onderskei tussen spesifieke religieë en religieuse ervaring in die algemeen (Derrida 1998:32-33). Hoewel geen onderskeidings tydloos vas en waar is nie, maar deel van *différance*, sluit ek aan by Derrida se onderskeiding, en verduidelik dit kortliks:

### 5.2.2.1 Religieë

Religieë kom tot stand in die oortuiging dat die Ander (God) aanspraak op 'n mens se lewe maak in terme van 'n verhouding en bepaalde voorskrifte waarop reageer moet word – in verantwoordelikheid en in gehoorsaamheid.

Outonomie word in die proses van religievorming prysgegee. In religieë word mense dus onder gesag gestel van die Ander, en hierdie Ander word ervaar as wetgewer, verlosser, messias of komende messias. 'Whether it is a question of sacredness, sacrificiality or of faith, the other makes the law, the law is other: to give ourselves back, and up, to the other. To every other and to the utterly other.' (Derrida 1998:34).

Religie in hierdie sin is nie universeel van aard nie. Nie almal leef in een of ander religie nie. *Religieë* is omskrewe en geïnstitusioneerde *singularities* soos Islam, Christendom en Judaïsme. Binne hierdie onderskeie *singularities* is daar egter ook baie diversiteit.

Daar is 'n verskil tussen praat oor religie en praat in die naam van religie (Derrida 1998:15,23). Eersgenoemde lei tot 'teologie van buite', en laasgenoemde lei tot 'teologie van binne'. 'Teologie van binne' is teologie met gebed en offer, met geloof, teologie *coram Deo*<sup>3</sup>. Teologie wat 'van buite' reflekteer, beïnvloed ook weer die religieë en laat die 'van binne-geloof' op nuwe maniere artikuleer en dus vanuit nuwe perspektiewe teologiseer.

#### 5.2.2.2 Religieus

*Religieus* sou kon dui op 'n ervaring, 'n gesteldheid, 'vaguely associated with the experience of the sacredness of the divine, of the holy, of the saved or of the unscathed (*heilig*)', sonder 'n verbondenheid aan 'n bepaalde religie. Daar word selfs rekenskap gegee van 'n 'ervaring van die goddelike', sonder dat daar veel inhoud aan gegee word.

---

<sup>3</sup> Derrida gebruik nie self die begrip *coram Deo* nie. Dit is 'n begrip wat egter dikwels in teologiese diskoers (Pieterse 1993; Roux 1996) gebruik word, en ek beskou dit as gepas om dit te gebruik binne hierdie konteks.

### 5.2.2.3 Religie en etiek

Derrida (1998:49) sien 'n absolute imperatief, 'n heilige wet, 'n wet tot verlossing, as onlosmaaklik deel van die religie (religieuse sowel as religieë). Dit behels naamlik:

- ✿ die bewaring en preservering van al wat leef, om heel en ongeskonde en veilig te mag wees;
- ✿ respek vir die ander;
- ✿ beheersdheid;
- ✿ beskeidenheid, eerbaarheid en matigheid (*modesty*).

Hieruit blyk die onlosmaaklike van religie en etiek. Die ander moet toegelaat word om te lewe en sterk te wees: 'that which is, should remain or should be allowed to be what it is (*heilig*, living, strong and fertile, erect and fecund: safe, whole, unscathed, immune, sacred, holy and so on.)'

In die etiese is daar 'n paradoksale, dubbele postulering, naamlik (absolute) respek vir lewe, en bereidheid om die lewe te offer ter wille van die lewe. Lewe kan geoffer word in die naam van respek vir die lewe. Derrida (1998:50) verwys na pole in hierdie verband:

- ✿ Aan die een kant lei die respek vir lewe tot fundamentalistiese (absolute, rigiede) gestaltes van die postulaat 'Thou shalt not kill'. Die stryd word opgeneem teen aborsie en genadedood en enige intervensie in 'die werke van God'. Selfs kunsmatige inseminasie en die manipulerings van genetiese materiaal vir terapeutiese doeleindes word taboes.
- ✿ Aan die ander kant lei 'Thou shalt not kill' selfs tot oorloë en terrorisme wat met die passie van religie en in die naam van God gevoer word. Lewe

word opgeoffer vir een of ander heilige saak van respek vir die (A)nder en die lewe.

Dit is nie moontlik om ooit 'n etiese keuse te maak wat in waarheid goed en reg is nie. Om hierdie stelling te verduidelik verwys ek na Derrida (1997:17-18) se onderskeiding tussen 'right' en 'just'. Eersgenoemde is haalbaar omdat dit neerkom op 'n voldoening aan neergelegde, gekodifiseerde norme. Laasgenoemde is 'n onmoontlikheid omdat geregtigheid in verhoudings nooit in terme van gekodifiseerde norme beslis kan word nie.

I tried to show that justice again implied non-gathering, dissociation, heterogeneity, non-identity with itself, endless inadequation, infinite transcendence. That is why the call for justice is never, never, fully answered. That is why no-one can say "I am just". ...Once you relate to the other, then something incalculable comes on the scene, something which cannot be reduced to the law or to the history of legal structures. That is what gives deconstruction its movement, that is, constantly to suspect, to criticize the given determinations of culture, of institutions, of legal systems, not in order to destroy them or simply to cancel them, but to be just with justice, to respect this relation to the other as justice.

(Derrida 1997:17-18)

### **5.2.3 Wegbeweeg van die modernistiese 'religion within the limits of reason alone'**

Derrida (1998:14) rig hom onder meer teen die onhoudbaarheid van die modernisme wat die verskynsel van religie slegs op grond van rasionaliteit probeer bedink, 'within the limits of reason alone'. Dit is eerstens 'n onoorkombare dilemma om te probeer uitspel hoe 'n 'effektiewe' en universele religie moet lyk. Tweedens behels 'n filosofiese/teologiese diskoers wat slegs



vanuit *reason* of watter ander universaliserende primaat ookal bedryf word, marginalisering van die *singularities* van religieë.

Vervolgens gee ek aandag aan die Westerse modernistiese poging om religieë op grond van rasonele oorwegings te beperk – marginaliseer – en selfs ‘uit te fasseer’.

### 5.2.3.1 Hegeliaanse modernisme

In die Hegeliaanse modernisme moes die rede die verenigende rol speel wat tot voor die *verligting* deur religie gespeel is. ‘Hegel conceived of reason as the reconciling self-knowledge of an absolute spirit.’ (Habermas 1987: 84). Hiervolgens was die werklikheid dus reeds versoende werklikheid, deur ‘n absolute gees, deur die bemiddeling van die rede. Die toekoms was geborge en die groei van verligtheid gewaarborg, onder leiding van die rasonele subjek.

Subjektiewe vryheid is gestel teenoor die outoriteit van tradisie. Subjektiewe vryheid word verkry op grond van rasionaliteit (Habermas 1987:83). Vir die vrye subjek geld die volgende:

- ✿ gelyke regte tot deelname in die formering van politieke wil in die samelewing;
- ✿ etiese outonomie en self-realiserings in die private sfeer;
- ✿ sinvolle refleksie in die publieke, kulturele lewe, onder leiding van die rede.

Die optimisme in die mag van redelikheid was dus ook met die oog op die etiese, die goeie samelewing waar die een en die ander gelukkig, vervuld en in harmonie met mekaar kan saamleef.

### 5.2.3.2 Rede maak plek vir mite

In die lig van die teleurstellings toe die Hegeliaanse ideale nie realiseer nie, het Nietzsche die dialektiek van die verligting as *religion of culture* agtergelaat en die gees van 'n *new age* begin propageer. Rede maak plek vir mite. Religieë se waarheid is mites. Religieë se probleem, volgens Nietzsche, is die geloof dat mitiese simbole waar is, in die sin van werklik, *real*. Die nuwe ideaal was nou, in die woorde van Habermas (1987:88): 'An aesthetically renewed mythology ... will decenter modern consciousness and open it to archaic experiences'.

In terme van redelikheid sou die subjek dan 'decentered subjectivity' wees. In terme van Hegel se konsep 'gees' is die koms en die krag van die gees vir Nietzsche arbitrêr, en nie onder leiding van die rede nie. Die gees hou die hoop vir 'messianism' lewend, hoe arbitrêr ookal die koms daarvan.

Die 'new age' van Nietzsche was egter steeds 'n strewe na *center*, na die waarheid van *origin*. Mitologie moes nou die verenigende rol van religie speel. Sowel die konsepte van *reason* en *myth* kan dus beskou word as verenigende, messiaanse, hoopgewende beginsels wat bemiddelend is vir die oergees.

Wat verder belangrik is van Nietzsche se uitgangspunt is dat hy redelikheid beskou het as 'n funksie van *will to power*. 'The power to create meaning constitutes the authentic core of the *will to power*.' (Habermas 1987:95). *Will to power* is die dryfveer van die oergees. Nietzsche se filosofie was dus steeds metafisies soos die van Hegel, hoewel sy begrondings verskil het.

### 5.2.3.3 Taal as *House of Being*

Die oergees, die begroondende, is in die filosofie van Heidegger *Being*. Heidegger gebruik die begrip negatief, in die sin van 'Being that has withdrawn itself from being'. Dit behels dus 'n bepaalde breuk tussen die immanente en die transendente. 'Being can only come about as a fateful dispensation;

those who are in need can at most hold themselves open and prepared for it.' (Habermas 1987:99).

Hierdie 'self-surrender to Being' sou beskou kon word as *decentering* van die sentrale plek van die modernistiese subjek en rede. *Being* het vir Heidegger geen struktuur nie. Daar is na sy mening ook geen beheerende, versoenende of verenigende beginsel soos rede of mite waardeur *Being* kom, ontplooi of ontwikkel nie. Ook religie is deur Heidegger verwerp as 'ontotheological remnants' (Habermas 1987:163). Op die meeste kan 'n mens maar net oop wees en wag. Tog het Heidegger taal beskou as 'house of *Being*', hoewel hy nooit taal sistematies bestudeer het nie.

#### 5.2.4 Dekonstruksie van metafisika

Oor die verhouding tussen Derrida en Heidegger skryf Habermas (1987:161): 'Derrida is correct in claiming for himself the role of an authentic disciple who has critically taken up the teaching of the master and productively advanced it.' Derrida het by die taalfilosofie van Heidegger aangesluit, maar Heidegger se 'house of Being'-metafisika gedekonstrueer. Al wou Heidegger nie dink in terme van 'n struktuur of verenigende beginsel waardeur die immanente die transsendente sinvol kon ontmoet nie, was sy *Being*-filosofie effektief metafisies.

Derrida dink nie aan die mens in terme van *essence of Being* nie. '...the essence of the human ... wanders blindly about.' Derrida 'would even like to take the house of Being apart' (Habermas 1987:162). Dekonstruksie van metafisika is nie dieselfde as verwerping van metafisika-as-moontlikheid nie. Derrida dekonstrueer enige keuse met betrekking tot metafisika wanneer dit die gestalte van 'n filosofiese waarheidskonstruk aanneem, hetsy in terme van rede, mite of taal. Hy marginaliseer egter ook nie die moontlikheid van religieuse waarheid nie.

Dekonstruksie is nie anti-religie nie.

Deconstruction is a blessing for religion, its positive salvation, keeping it open to constant reinvention, encouraging religion to reread ancient texts in new ways, to reinvent ancient traditions in new contexts. ... Like an old and wise father confessor, deconstruction helps religion examine its conscience, counseling and chastening religion about its tendency to confuse its faith with knowledge, which results in the dangerous and absolutizing triumphalism of religion ....

(Caputo 1997:159)

### **5.3 OP PAD NA 'N CHRISTELIKE TEOLOGIE**

#### **5.3.1 Teologie wat bou op 'n geloofskeuse en spesifieke *messianism***

Christians ... have only begun to confess Jesus as Lord, to speak the Christian language, the language of the coming kingdom. Their thoughts, volitions, and affections are just beginning to be conformed to the One who is the express image of the Father (Heb.1:3).

(Lindbeck 1984:60)

Ek bedryf teologie in verbondenheid aan die messiaanse geloofsgemeenskap (religie) wat die Christelike taal praat, wat Jesus Christus as Here bely. Deur 'n teologie as Christelik te beskryf, word bedoel dat die saak van die teologie die saak van die evangelie van Jesus Christus is (Pieterse 1993:2). Dit is teologie wat in diskoers kennis vermeerder oor die moontlikhede in Jesus Christus.

### 5.3.1.1 Geloofskeuse

Christelike teologie word bedryf vanuit Christelike geloof. Christelike geloof is die keuse vir die moontlikhede in Jesus Christus. Dit kan selfs as keuse na aanleiding van 'n keuse nagespoor word, in onder meer Efesiërs 1:9-10, Romeine 9-11 en Titus 1:1.

Ek as navorser leef in hierdie keuse. In hierdie keuse staan ek voor die ander, en sê: 'Glo my ...'

Geloof is 'n universele verskynsel, nie noodwendig te verbind aan religie nie (Derrida 1998:33).

You cannot address the other, speak to the other, without an act of faith, without testimony. What are you doing when you attest to something? You address the other and ask, 'believe me.' Even if you are lying, even in a perjury, you are addressing the other and asking the other to trust you. This "trust me, I am speaking to you" is of the order of faith, a faith that cannot be reduced to a theoretical statement, to a determinate judgment; it is the opening of the address to the other. So this faith is not religious, strictly speaking; at least it cannot be totally determined by a given religion. That is why this faith is absolutely universal. This attention to the singularity is not opposed to universality. ... The structure of this act of faith I was just referring to is not as such conditioned by any given religion. That is why it is universal.

(Derrida 1997:21)

Die geloof wat ter sprake kom in 'n bepaalde religie het 'n bepaalde inhoud, maar om te glo as sodanig is deel van menswees. 'n Mens leef in geloof.

Postmoderne sensitiwiteit is om die keuse vir die moontlikhede in Jesus Christus te handhaaf as *geloofskeuse*. Postmoderne teologie is sensitief daarvoor dat die Christelike geloof as keuse in hierdie wêreld onstabiel (in die afwys van ander moontlikhede) is, selfs dwaasheid (1 Korintiërs 3:18-19), al word dit beskryf as die wysheid van God: 'As een van julle dink dat hy volgens die maatstaf van hierdie wêreld 'n wyse man is, moet hy dwaas word sodat hy werklik 'n wyse mens kan word, want die wysheid van hierdie wêreld is dwaasheid by God.'

### 5.3.1.2 Messianisiteit en messiaanse vormgewing

Die keuse vir die moontlikhede in Jesus Christus is 'n geloofskeuse vir/binne 'n bepaalde *messianism*. Derrida werk met die begrip 'messianic', en onderskei tussen *messianicity* en *messianism*:

Each time I open my mouth, I am promising something. ... every speech act is fundamentally a promise. This universal structure of the promise, of the expectation for the future, for the coming, and the fact that this expectation of the coming has to do with justice – that is what I call the messianic structure. This Messianic structure is not limited to what one calls messianisms, that is, Jewish, Christian, or Islamic messianism, to these determinate figures and forms of the Messiah. As soon as you reduce the messianic structure to messianism, then you are reducing the universality and this has important political consequences. Then you are accrediting one tradition among others and a notion of an elected people, of a given literal language, a given fundamentalism.

(Derrida 1997:22-23)

Derrida bly hoopvol. Hierin blyk sy beïnvloeding deur sy wagtende leermeester, Heidegger. Een van die interessante aspekte van Derrida se denke is dat hy by die konsep *universaliteit* aansluit, maar dit dan anders gebruik as in die modernisme. Universaliteit dui nie op die eendersheid van alles nie, maar op die ruimte wat gemaak moet word vir die andersheid van alles in hul verskillendheid.

In terme van Lindbeck se tipologieë tel ek spore van die *experiential-expressive* benadering by Derrida op. Die vraag ontstaan of *messianisms* dan maar net spesifieke voorbeelde, openbarings of geskiedenis is van hierdie algemene struktuur naamlik *messianicity*? Val Derrida nie maar weer terug in die modernisme nie?

Derrida self is bewus van die moontlikhede. Hy vra self die vraag of die messianismes uit hierdie 'groundless ground', uit messianisiteit as 'fundamental ontological conditions of possibilities of religions' spruit? (Derrida 1997:23). Dit is een moontlikheid, 'n ontologiese moontlikheid.

'n Tweede moontlikheid wat Derrida egter self verreken is dat (byvoorbeeld) die Joodse, Christelike en Islamitiese tradisies absolute, onherleibare gebeure is wat messianisiteit ontsluit.

Derrida self huiwer tussen hierdie moontlikhede, en beskryf dit as 'n raaisel, 'n geheimenis. 'We would not know what messianicity is without messianism, without these events which were Abraham, Moses, and Jesus Christ, and so on.' (Derrida 1997: 23-24). In hierdie huiwering bly Derrida oop vir die moontlikheid van die transendente.

Hy maak egter nie self 'n keuse nie, maar stel die keuse dekonstruktief uit. Derrida self is van Joodse afkoms, met 'n alliansie of verbond met die Judaïsme, 'never broken but never kept' (Caputo 1997:158). Hy leef nie 'n keuse uit nie. In die Christelike geloof/religie word bely dat die Christus as

Messiasgestalte messianisiteit ontsluit. Oor die geheimenis van openbaring sal ook nog in die navorsing gehandel word.

Caputo (1997:160-161) wys verontrustend daarop hoedat messianismes die kiem van katastrofe en oorlog dra, aangevuur deur 'n missionêre identiteit en visie om die messiaanse vorm te laat geld en te laat heers. Sy besorgdheid in hierdie verband geld nie net vir die religieë van die Boek (Judaïsme, Christendom, Islam) nie, maar ook die filosofiese messianismes van byvoorbeeld Hegel, Marx, Heidegger – met sy liefde vir oorlog en stryd (*Kampf*) – en die evangelie van die vrye mark. Teenoor Caputo se besorgdheid in sou ek die gerusstelling wou gee: – maar terselfdertyd die weerlose kwesbaarheid van die Christelike religie aantoon – Christelike messianisiteit behels 'n lewe onder die kruis en nie deur die swaard nie (Matteus 26 :52).

Messianisiteit is vir Derrida die opening na die toekoms toe, of ook anders gesê: die koms van die ander as die koms van geregtigheid (*justice*), maar sonder die horison van verwagting en sonder profetiese voorspelling (Derrida 1998:17). Hierdie messiaanse ander (*justice*) kan net so skielik kom, sonder verwagting, soos die dood en soos 'radical evil'. Dit kan kom van 'n keuse deur 'n ander.

Derrida is dus ook nie anti-keuse nie. Etiese verantwoording roep dikwels na 'n keuse, maar die keuse moet altyd gemaak word in die besef van onstabielheid, marginalisering, onderwerping en dominerendheid van ander. Die moontlikheid van die toekoms kom ook deur 'n openheid vir ander standpunte, moontlikhede en kontekste (Nealon 1993:172). Die spoor van Heidegger blyk egter veral in Derrida deurdat hy die koms van die messiaanse, die toekoms van verlossing en geregtigheid, sien as 'n geskenk, 'n gawe waarvoor gewag moet word.



Ek self stel nie die geloofskeuse uit met betrekking tot messianisme nie. Enersyds het ek klaar gewag vir die koninkryk van God, andersyds wag ek nog steeds. En ek staan ook voor Derrida en sê: 'Glo my ...'

#### **5.4 'N POSTMODERNE CHRISTELIK-TEOLOGIESE BENADERING**

'n Verskeidenheid of pluraliteit van Christelik-teologiese benaderings kan onderskei word. Veel meer onderskeidings sou aangedui kon word as dit wat ek vervolgens gaan aandui, en daar sou ook in meer detail op onderskeidings ingegaan kan word.

Burger (1988:84) onderskei tussen 'n konfessionele, korrelerende en kontekstuele benadering in die teologie. 'Werklikheidsgetrouheid' en 'Skrijfwaarheid' is 'n aandrang van besondere belang binne hierdie benaderings. Die Skrijfwaarheid (konfessioneel), empiriese waarnemings en kontroles (korrelatief), sowel as die beskrywing van gebeure binne hul kontekste met die oog op analyses (kontekstueel), moet werklikheidsgetrou wees. Hierdie aandrang is modernisties van aard. Binne die benaderings word ruim gebruik gemaak van modernistiese metodes (Dill 1996:149).

My benadering in hierdie navorsing beweeg weg van hierdie aandrang, en is postmodern van aard. Dit is nie 'n benadering wat slordig, lukraak en onverantwoordelik met Skrifgegewens en die praxis wil omgaan nie. Dit beklemtoon eerder die onmoontlikheid om selfs binne die ideale van konfessie, korrelasie en kontekstuele beskrywings, 'werklikheidsgetrou' te wees. Dit staan nie lynreg of vyandig teenoor hierdie benaderings nie.

In my beoefening van teologie maak ek, vanuit die keuse vir die moontlikhede in Jesus Christus, 'n keuse vir postmoderne, Christelike teologie. Ek vind aansluiting by die teologiese tradisies wat teologie in terme van diskoers, sosiale konstruksie, hermeneutiek, dekonstruksie en narratief verstaan.

## 5.5 TEOLOGIE AS POSTMODERNE WETENSKAP

In wetenskapsbeoefening, en daarom ook in teologie as wetenskap, gaan dit oor *kennis*, oor *weet* (Heyns & Jonker 1977:20). Die *wat* van kennis hang onlosmaaklik af van die *hoe* van kennis. Die saak van wetenskap, naamlik *kennis*, is dus ook 'n epistemologiese vraagstelling.

Hierdie *hoe* hang saam met taal, *play of difference (différance)*, verhale, metodes, rolspelers in konstrueringsprosesse, kontekstualiteit en temporaliteit, die *hier* en die *nou* waar en waarin kennis ontwikkel word. Hierdie *hoe* is eerder sosiaal-konstruksionisties en nie subjektief nie. Daar kan nie sprake wees van objektiewe kennis nie. Waarheidsaansprake met betrekking tot kennis dekonstrueer deurlopend. Postmoderne teologie is sensitief vir gekonstrueerdheid, die *hoe*, waar, wanneer, en deur wie, van kennis, ook teologiese kennis. God kan nie 'n objek van teologie wees nie. Trouens, geen wetenskap het 'n objek, asof 'n geheel van buite af waargeneem en dan subjektief of selfs intersubjektief beskryf kan word nie.

Die woord *diskoers* vra aandag daarvoor dat teologie in gesprek, sosiaal-konstruksionisties, 'realiseer'. Ook 'gewone' gelowiges, in onderskeiding van 'beroepsteoloë', neem aan die teologiese gesprek deel (Roux 1996:51). Gewone lidmate se deelname in die gesprek is nie maar 'n voorfase tot teologie, 'n voorfase van nuwe kennis, soos Heyns en Jonker (1977:128) dit beskou nie. 'Beroepsteoloë' gaan wel meer sistematies-gestruktureerd te werk (Müller 1996:5) en verreken meer moontlikhede.

Die teologiese gesprek is verder ook 'n oop gesprek waaraan nie net persone met Christelike geloofsoortuigings deelneem nie. Deur teologie as Christelik en postmodern te kwalifiseer, word nie bedoel dat slegs sodanige teologie die enigste moontlikheid is vir die beoefening van teologie nie. Daar is 'n onoorstigtelike diversiteit in teologiese diskoers. Deur die woorde *postmodern* en *Christelik* word erkenning verleen aan die ander, aan die soeke en

konstruering van teologiese kennis buite die postmoderne en buite die Christelike geloof om. '... the term "theology" is not meant to be used in an arrogant way that implies that only Christian theologians are busy with theology.' (Du Toit 1996:6).

## 5.6 DIE POSTMODERNE TYD AS 'N GUNSTIGE GELEENTHEID?

Die komponente van geloof en 'nie weet nie' sluit gemaklik by mekaar aan in die postmodernisme. Daar is nie 'n redelike en intellektuele eis dat daar geweet moet word soos in die modernisme nie. Relatiewiteit en onsekerheid kom juis te staan in die lig van die belydenis van die grootheid en andersheid van God en die dinamiek van die skepping (Du Toit 2000:182). 'n Gelowige hoef nie (presies) te weet nie, mag maar met onsekerhede leef, juis omdat dit om God gaan as die Skepper van die heelal.

Du Toit (2000:157-159) wys op die postmoderne inagneming van komplekse moontlike faktore en kontekste as van besondere wins vir die pastoraal-terapeutiese teologie. Die houding teenoor sondige verskynsels is anders as die vroeëre swart-wit-, veroordelende en verdoemende styl van die premoderne kerk. Mense se swakhede, dilemmas en sondes word sagter benader. Voorbeelde waarna Du Toit verwys is 'dronkenskap', 'vyandskap' en 'homoseksualiteit'. Dit word nie sonder meer beskou as 'n manifestasie van byvoorbeeld 'n drankduiwel wat uitgedryf moet word, of as 'n manifestasie van goddeloosheid waarvan mense hulle net moet bekeer nie.

Miskien leer ons vandag op 'n nuwe manier wat dit regtig beteken om onder die genade van God te leef – en om elke dag van die genade van God te leef as mense wat die evangelie van Jesus van Nasaret nodig het om met nuwe selfwaarde in God se oë te leef met die opstandingsgeloof van die ewige lewe (energie) in elkeen wat glo.

Wat dus hier sentraal staan in die Christelike geloof is die feite van **vergifnis en versoening**.

(Du Toit 2000:158,159)

Hierdie vergifnis en versoening is nie iets wat net ontvang word in die geloof nie. Dit raak ook die Christelike styl, naamlik om Jesus se voorbeeld te volg en ook dié te vergewe wat teen jou gesondig het. Die opstanding van Christus uit die dood dring telkens weer tot 'n opstanding in 'n lewe van liefde, in verantwoordelikheid teenoor die ander.

Allen (in Mohler 1995:77) sien die opkoms van die postmodernisme as 'n nuwe gunstige geleentheid vir die beoefening van teologie. Daar is 'n nuwe openheid met betrekking tot geloof. Moderniteit was vyandig teenoor die Christelike waarheid. Postmoderniteit erken die moontlikheid van Christelike waarheid.

Hierdie opmerking van Allen mag die teologie egter nie triomfantalisties die postmoderne tyd laat ingaan nie. Saam met die moontlikheid van die Christelike waarheid erken die postmoderne gesteldheid – en met name die dekonstruktiewe postmoderne gesteldheid – alle ander moontlikhede as moontlikhede wat sinvol as waarheid beleef kan word in die geloof. Dis te betwyfel of die wêreld eerder gaan glo in Christus omdat die tydsges postmodern word in plaas van modern. Die Christen-geloofsgemeenskap sal steeds moet leef uit die belydenis dat die Heilige Gees die mens vernuwe tot Christelike geloof. Die Christelike geloof het geen rasionele basis waarop hy kan *propose* voor die moderne wêreld nie, en geen basis waarop hy sy geloof kan verdedig in 'n postmoderne wêreld nie.

Wat wel belangrik is, is dat die vrees van 'n 'goddeloser tyd' besweer mag word.

## 5.7 KONTOERE/RAAMWERKE VIR TEOLOGIE IN 'N POSTMODERNE TYD

Dit is steeds die kerk se roeping om die evangelie verstaanbaar te verkondig en uit te leef, maar nou midde in 'n kultuur wat toenemend postmodern is in sy denke (Grenz 1995:97,101).

Grenz trek die volgende kontoere van *evangelical theology* in 'n postmoderne tyd: post-individueel; post-rasioneel; spiritueel; nie-tradisionalisties.

### 5.7.1 Post-individueel

Kennis, insluitende kennis van God, is nie objektief nie. Dit kom nie na vore in 'n subjek-objekverhouding nie. Gemeenskap is integraal in die proses van kenne. 'A sense of personal identity develops through the telling of a personal narrative which is always embedded in the stories of the communities in which we participate.' (Grenz 1995:98). Ons moet erkenning gee aan die belangrikheid van die geloofsgemeenskap en ons deelwees daarvan, vir ons kennis van God. Postmoderne teologie moet daartoe bydrae om die menslike persoon te integreer in gemeenskappe, in besonder geloofsgemeenskappe. 'In a post-individualist theology, the human person will be put back into the social and environmental context which forms and nourishes us.' (Grenz 1995:100).

### 5.7.2 Post-rasionalisties

Dit behels nie 'n anti-intellektuele teologie nie. Die menslike persoon, realiteit, of die waarheid oor God, kan egter nie voldoende en omvattend beskryf word vanuit 'n kognitiewe dimensie nie. Dit mag ook nie eers as 'n ideaal voorgehou word nie. Postmoderne teologie gee ruim plek vir die konsep van *misterie*. Dit staan nie teenoor rasionaliteit nie, maar onderstreep die radikale onvoldoendheid van die rasionele om as leidende beginsel ons lewens te rig. 'n Rasionalistiese teologie neig om waarheid as't ware te probeer vasvang in

stellings en dogmas. Aan die hart van die Christelike geloof is eerder 'n persoonlike verhouding, 'n ontmoeting en betrokkenheid, met God in Christus. In hierdie gebeure word ons ook verbind aan ander gelowiges binne die gemeenskap van gelowiges. Deur middel van die konsepte en kategoriese tiperings (*web of belief*) wat ons saam sosiaal konstrueer, interpreteer ons die religieuse ervarings wat ons het. Dit is bepalend vir ons perspektief op die hele lewe. 'n Belangrike modus van interpretasie is die stories wat ons vertel. Hierdie interpretasies skep ook weer nuwe ervarings.

Postmoderne teologie werk met 'n antropologie wat die mens nie in die eerste en laaste plek beskou as rasonale mens nie. Elke aspek van menslike bestaan is verenig as die menslike persoon. Twee belangrike aspekte van menslike bestaan wat deur postmoderne antropologie beklemtoon word, is die geloofsaspek en verhoudingsaspek. 'Our anthropology must take seriously that our identity includes being in relationship to nature, in relationship with others, in relationship with God and, in this manner, in relationship with ourselves.' (Grenz 1995:100).

### 5.7.3 Spiritueel

Spiritualiteit dui op in-verhouding-wees. Dit is vir die postmoderne gesteldheid belangriker as die formele inhoud en vormgewing aan kennis wat binne hierdie verhoudings gekonstrueer word: 'Knowledge is only good when it facilitates a good result, specifically, when it fosters spirituality in the knower (Grenz 1995:101). In hierdie verband verwys ek na 1 Kor. 13 waar die liefde – 'n verhoudingskonsep – groter geag word as geloof en hoop.

Nog 'n kontoer wat getrek kan word uit 'n ander werk van Grenz, is dië van *nietradisionalisties*. Ek verduidelik dit kortliks.

#### 5.7.4 Nie-tradisionalisties

Mohler (1995:78-81) wys daarop dat Grenz nie die gesag van die Bybel probeer verdedig nie. Die gesag van die Bybel moet eerder aanvaar word op basis van die integrale verhouding tussen teologie en die geloofsgemeenskap. Die Bybel is die Boek van die Christen-geloofsgemeenskap. Christelike teologie oriënteer aan die Bybel en is 'n praktiese dissipline. Dit word sosiaal gekonstrueer binne die geloofsgemeenskap en rig hom primêr tot die geloofsgemeenskap.

Die kerk kan maar net vir die wêreld uitnoui om saam te sê: Ons glo... Selfs so 'n uitnodiging geskied nie op grond van 'n eenstemmigheid in Skrifinterpretasie, belydenisskrif en dogma nie. Postmoderne Christelike teologie is wetenskap wat nie universele waarheidsuitsprake maak nie. Dit is teologie wat 'n post-fundamentalistiese skuif gemaak het weg van 'n belydenisgebaseerde identiteit, en wel na 'n spiritualiteitgebaseerde identiteit<sup>4</sup>.

Die teologie tree ook in gesprek met ander dissiplines, sodat 'n Christelike wêreldbeskouing en teologie in samehang met menslike ervaring en menslike kennisinterpretasies binne hierdie dissiplines, gekonstrueer kan word.

Grenz se posisionering is nader aan dié van die sosiaal-konstruksionisme en beweeg weg van rasionalistiese modernisme sowel as van tradisionalisme.

Mohler self verwerp Grenz se verskuiwing in teologiese benadering: 'Though he directs evangelicals toward a renewed appreciation for narrative within the christian community, he has effectively forfeited the historic christian claim to the universal truthfulness of the church's meta-narrative, drawn from the scripture.' (Mohler 1995:81)

---

<sup>4</sup> Binne die postmoderne konteks is daar vandag 'n nuwe waardering vir die mens as spirituele wese (Du Toit 2000:144).

Mohler se standpunt, in aansluiting by Oden se begrip van die postmoderne, is 'n teruggryping na tradisionele wortels. Daarvolgens moet die Christen-geloofsgemeenskap vanuit die modernisme terugkeer na die tradisie, 'returning again to the careful study and respectful following of the central traditions of classical Christian exegesis' (Oden in Mohler 1995:83).

Mohler se posisionering is na my mening tradisionalisties. Sy benadering skep 'n probleem: Na watter tradisie moet ons terugkeer om die waarheid te ontdek? Ek self is gevorm binne wat kategorieë genoem word *die Gereformeerde tradisie*. Geen tradisie behoort egter as van sentrale belang beskou te word nie en dit behoort ook nie fundamentalisties in stand gehou te word nie.

#### 5.7.4.1 Dogmavorming as tradisievorming

Tradisievorming in die teologie behels onder meer die proses van dogmavorming. Tradisievorming as sodanig is nie 'n probleem nie. Tradisievorming is een van die gevolge van sosiale konstruering, ook binne die Christen-geloofsgemeenskappe.

Eindelose interpretasiemoontlikhede vanuit steeds verskuivende kontekste en perspektiewe bring mee dat die dogma egter nie afgesluit kan word nie en ook nie beskou kan word as in oorstemming met die Skrif nie. 'n 'Vasstelling' en vermeende ooreenstemming dien wel die doel van tradisiebeskerming, maar speel in die hand van tradisionalisme. Tradisionalisme in die Christen-geloofsgemeenskap en teologie bring mee dat daar nie meer vernuwend gedink en gehandel word in verskuivende kontekste nie. Ander perspektiewe word as bedreiging van die waarheid van die tradisie beskou. In tradisionalisme word nie in terme van sosiale konstruering gedink nie, maar in terme van gegewenheid, en dan nog van God.

Rigiede interpretasies lei tot groot probleme, soos blyk uit die dogmageskiedenis (Ben Du Toit 2000:136). Verskillende interpretasies oor



byvoorbeeld die maagdelike geboorte en die twee nature van Christus het die teologiese toneel oorheers gedurende die eerste eeue van die Christelike geloof en neerslag gevind in die dogma en belydenisskrifte van die kerk. Omdat dit gevorm is in die konteks van strydvrae, het die dogmavorming gepaard gegaan met rigiditeit en marginalisering van interpretasiemoontlikhede.

Die postmoderne mens probeer nie die wonderverhalings in die Bybel natuurlik of logies of enigszins verklaar nie. Aanvaarding van die realiteit daarvan is ook nie gebiedend noodsaaklik nie. Daar is eerder 'n geneigdheid om dogmas waaroor daar 'n stryd om waarheid ontwikkel, dekonstruktief te bevra. Oor die maagdelike geboorte van Jesus werk Ben Du Toit met dekonstruktiewe vrae:

Waar kom hierdie standpunt vandaan? Is dit iets wat Maria vertel het? Aan wie het sy dit vertel, wat dit weer sou oortel ... en oortel ... méér as 30 jaar lank, om dan nog 15 jaar later so neergeskryf te word? Wat sou haar kennis van die manier van konsepsie gewees het as selfs miljoene mense vandag in die moderne wêreld oningelig en met soveel onjuiste inligting daarvoor rondloop? Wie was dáár by die geboorte wat alles geweet het (die manier van konsepsie ens.) om dit te kon vertel as "feite"? Was dit Maria wat dit vertel het? Of Josef? Sou hy regtig kon weet? Verwys die maagdelikheid na die fisieke toestand van die 13-/14jarige Maria, of na haar sosiale status as ongetroude? Dit alles is vrae wat waarskynlik nooit beantwoord sal kan word nie.

(Du Toit 2000:147-148)

Du Toit wys vervolgens daarop dat sulke vrae se funksie binne die moderne paradigma sou wees om uiteindelik die gesag en waarheidstatus van die Bybelse uitspraak oor die maagdelike geboorte te bepaal. Die waarheid van

die Christelike geloof in sy geheel sou sodoende op die spel wees. Binne die postmoderne paradigma word Bybelse uitsprake nie bevra om uitsluitel oor historiese juistheid na een of ander kant toe te kry nie.

Du Toit neig egter weer na die modernisme wanneer hy vermeende historiese kontekste van historiese tekste as basis vir gesprek oor die opstanding neem. Na my mening is dit nodig om te vra: hoe seker kan ons wees dat ons die historiese konteks van daardie tyd reg verstaan? Help dit ons regtig in die gesprek oor die opstanding van Christus om, soos Du Toit (2000:150) doen, na die teoloog Pannenberg te verwys en dan op grond van kernwaarheid-argumente en Bybels-historiese argumente te konkludeer dat die ervarings van die ooggetuies historiografies 'n bewys is van die egtheid van hulle ervarings? Werk ons nie dan tog maar nog vanuit 'n (modernistiese) optimistiese hermeneutiek nie?

#### **5.7.4.2 Tradisionalisme as marginalisering en dominerings**

Tradisionalisme bring die marginalisering van ander tradisies mee. Ook 'Christelike state' is dikwels ingespan om bepaalde tradisies te marginaliseer en te domineer (Richardson 1995:60). 'n Verhaal wat onlangs aan my vertel is, kan hier as voorbeeld dien:

Ek het onlangs 'n mediese spesialis besoek wat 'n NG Kerk-lidmaat is (soos ekself). Die dokter was al die jare in 'n NG Gemeente waar hy ten nouste saam geleef het met toonaangewende NG Kerk-leiers. Sy vrou is Rooms-Katoliek. Hy kan die kerk nie vergewe vir hoe hulle die staat beïnvloed het om potensiële Rooms-Katolieke immigrante die land te weier nie.

Hy vertel my toe 'n verhaal van die Duitse wesies wat ná die tweede wêreldoorlog na Suid Afrika gebring is om hier gevestig te word. Een van die kerkleiers het self saamgegaan met die regeringsafvaardiging om wesies te gaan haal. Hy het later vir die dokter vertel dat hulle driehonderd wesies kon saambring. Op sy aanbeveling is daar egter net dertig gebring, omdat daar

onsekerheid was of die ander van Protestantse herkoms was. In geval van onsekerheid het hy eenvoudig 'n wese afgekeur, en dit is so aanvaar.

### 5.7.5 Taal, openbaring en subjek-objekverhoudings in die teologie

Ook Francois du Toit (1995:238) neem die uitdaging op om teologie te bedryf wat sensitief is vir die postmoderne gesteldheid. Sodanige teologie moet erns maak met die postmoderne konstruerings en dekonstruerings in sake: *linguistic reference; immediate presence; the Cartesian cogito*<sup>5</sup> and the concern for radical otherness (Du Toit 1995:19,54-55). Dit kom daarop neer dat postmoderne teologie sensitief moet wees vir:

- ✿ die immanent-verwysende aard van taal;
- ✿ die probleem van vasstelling van teenwoordigheid in enige ontmoeting met die betekende – ook transendent betekende –;
- ✿ die radikale andersheid van die ander en die gepaardgaande onvermoë van die mens om as denkende subjek die waarheid aangaande die ander te kan ken.

#### 5.7.5.1 Taal is immanent verwysend

Taal is immanent verwysend (Du Toit 1995 :iv-x,82). In die taalspel as *play of difference* word interpreterend in baie moontlike rigtings beweeg. Daar is nooit 'n einde aan die vermeerdering van die moontlikhede nie en 'n redusering is ook nie weer moontlik nie (Taylor 1982:61). Ons is vasgevang in die eindelose net van tekstualiteit, 'actors lose themselves in the infinity of the play'

---

<sup>5</sup> Du Toit verwys hier in snelskrif na Descartes se uitspraak, die taal van die denkende subjek: *Cogito ergo sum* (ek dink, daarom bestaan ek). Ek het reeds hieroor gehandel in hoofstuk drie.

(Taylor 1982:74). Daar is ook niks – selfs geen spoor<sup>6</sup> – in die taalspel wat die realiteit van enige verwysing (*signified*) bevestig nie. Dit geld ook so vir Bybelse taal en teologie. Teologie is deel van die immanent-verwysende

---

<sup>6</sup> Derrida maak in sy filosofie ruimte vir die konsep spoor, selfs spoor van 'God' (Habermas 1987:164). Hy het byvoorbeeld 'n dubbelsinnige standpunt oor die natuur as teks van God. Enersyds het 'n boek wat in God se handskrif geskryf is, nooit bestaan nie. Andersyds het spore daarvan bestaan, spore wat reeds uitgegee is. Die woord *traces* spoor Derrida egter nie aan tot 'n transendentale soektog na God nie. Hy wil nie teologie bedryf nie, nie eers negatiewe teologie nie. Tekste is beskadigde en gefragmenteerde spore waarvan mens eintlik kan vra: Spore van wat?

Die spore van God wat mense wel in tekste vind, verwys nie noodwendig na 'n oergees as oorsprong of bron nie. 'n Bepaalde tradisie sou ook as oorsprong/bron van verwysing kan dien. 'n Voorbeeld hiervan is Derrida se verwysing na 'oorspronklike Christendom', '... that Urchristentum in the Lutheran tradition to which Heidegger acknowledges owing so much.' (Derrida 1998: 16). Elke tradisie staan as *origin* binne 'n spel van verwysing, *différance*.

Dat mense spore van God 'optel' in die wêreld, word duidelik in die terugkeer en nuwe vitaliteit van religie in die Westerse wêreld. Daar is 'n nuwe belangstelling in verskillende dogmas en gebruike (*practices*), en selfs 'n ondersoek van Oosterse religieë (Vattimo 1998:80). Vattimo noem so 'n spoor 'trace of trace', wat dui op die voortdurende verwysende aard van alle konsepte, sonder 'n vasstelling van essensie en (oorspronklike) waarheid. Spore is nie die bevestiging van die essensie van religieuse ervaring nie.

Spore kan verskillend geïnterpreteer word. Hierdie terugkeer van die religieuse, en die nuwe vitaliteit van kerke en sektes (Derrida: religieë) skryf Vattimo toe aan globale bedreigings wat opnuut en sonder presedent in die geskiedenis van die mensheid, op ons afkom. Die gevolglike vrees en behoefte aan begroning laat mense gryp na religie.

Dis egter duidelik dat Vattimo se interpretasie ook omvergewerp sou kon word deur 'n ander interpretasie. Teologie 'van binne' die religie sou hierdie nuwe oplewing van religie kon interpreteer as God wat Hom aan ons openbaar in die besef van ons nood. Wat is waarheid? Spore van wat sien ons? Ons is weer by Derrida se vraag.

taalspel van betekening, *play of difference*, *différance*, te midde van nimmereindigende konteksverruimings en konteksverskuiwings.

Die Bybel het ongetwyfeld 'n transendentiaal-verwysende karakter, maar die waarheid daarvan berus op geloof, nie in die Bybeltaal nie. Die transendentale waarheidsaansprake van die teologie berus nie op enige verwysing vanuit die immanente, die natuurlike nie. Daar is geen substansiële ooreenkoms tussen taal en transendensie nie. Taal is konstruerings in verhoudings met mense en kultuurkontekste, in die spel van *différance*.

Teoloë met fundamentalistiese standpunte oor Bybelse realiteit – soos blyk in die 'evangeliese teologie' van Dockery (1995), Glodo (1995), Mohler (1995) en Richardson (1995) – is geneig om die transendente direk teenwoordig te stel in die taalspel. 'n Voorbeeld hiervan is Glodo (1995:152) se geloof oor hoe transendente waarheid 'ingestel' is deur die transendente God: 'We don't naturally perceive this transcendent reality. Rather, *God has established a host of metaphors and images* (my kursivering) through which we are to view it.'

Is die metafore en beelde regtig deur God geskep? Kan Bybelse taal beskou word as gegewe? Is dit regtig nodig om te glo dat God 'n konstrueerder van menslike taal is? In ongeloof – ek glo nie so nie – gaan ek by hierdie moontlikheid verby. Bybelse taal en metafore is menslike konstruksies wat binne sosiale kontekste gekonstrueer is. Die tekswoorde van die Bybel is menslike taal en sou slegs op grond van fundamentalistiese geloof beskou kon word as weerspieëling van die goddelike of die geskape werklikheid.

Karl Barth gaan ook uit van die standpunt dat die Bybel Woord van God is, maar stuur weg van die fundamentalisme en logosentrisme wat uit die voorbeeld van Glodo geblyk het. Barth kies wel vir die konstruksie 'die Bybel is die Woord van God', hoewel met bepaalde voorbehoude. Ek lys bepaalde voorbehoude van Barth (1956:512-514):

- ✿ Voorbehoud van misterie en wonder. Die Bybel kan slegs tot ons (die kerk) spreek as Woord van God 'in an awakening and strengthening of our faith. The energy of this grasping itself rests on the prior coming of the Word of God.' (Barth 1956:512).
- ✿ Dubbele postulering van die konstruk 'Woord van God'. Dis terselfdertyd 'n chronologiese en hiërargiese onderskeiding. Die eintlike Woord van God moet eers tot ons kom voordat ons die Bybel in die geloof kan aanvaar as Woord van God.
- ✿ Die Woord van God is God self. 'That the Bible is the Word of God cannot mean that with other attributes the Bible has the attribute of being the Word of God. To say that would be to violate the Word of God which is God Himself.' (Barth 1956:513).
- ✿ Die Bybel is verbind aan (*tied to*) die Woord van God.
- ✿ Die Bybel is slegs Woord van God op aarde, en nie op dieselfde manier Woord van God as wat Jesus Christus Woord van God in die hemel is nie. "By nature these signs are not heavenly-human, but earthly- and temporal-human.' (Barth 1956:513). Die Bybel is 'Word of God in the sign of the word of man' (Barth 1956:500).

Barth is egter nie konsekwent nie, aangesien Hy hierdie Woord wat eers moet kom ook beskou as die enigste Woord van God: 'There is only one Word of God and that is the eternal Word of the Father which for our reconciliation became flesh like us and has now returned to the Father, to be present to His church by the Holy Spirit.' (Barth 1956:513).

Ek gaan verby aan die moontlike konstruksie 'die Bybel is die Woord van God'. Die taalkonstrukte en verhale waardeur/waarbinne (immanent) oor God gepraat word is nie woord van God nie, maar mensewoorde oor God. Dit hou

vir die teologie onder meer in 'n afwysing van enige fundamentalisme en logosentrisme, sowel as 'n afwysing van die dubbele postulering van Barth.

Teologie, soos ook die Bybel self, is menslike spreke oor God, spreke wat ook die Woord van God kan wees. Die Woord van God is 'n moontlikheid wat ons nie kan beheer of waarborg deur kanonvorming, dogmatiese tradisievorming of hermeneutiese spelreëls nie.

Barth begin wel die modernisme deurbreek deur 'n beroep op openbaring en geloof, sonder 'n beroep op linguistiese verwysing. Hy is wel al verder weg van die modernisme as wat Glodo is. Hy is ook verder weg as Lindbeck (1984 :66)<sup>7</sup> wat nog met die *signify-signified*-skema van Thomas Aquinas werk.

#### 5.7.5.2 Openbaring van die transendente/goddelike

Postmoderne teologie moet die transendente/goddelike en openbaring as moontlikhede kan verreken, sonder om in modernistiese vorme van begronding terug te val.

Hierdie benadering vind ek ook by Derrida, 'n benadering waarin hy verskil van Gadamer (Derrida & Vattimo 1998). Derrida verreken openbaringswaarheid as 'n moontlikheid, terwyl Gadamer dit (spesifiek Christelike waarheid) selfs as moontlikheid verwerp.

Op dieselfde manier waarop hy onderskei tussen *messianicity* en *messianism*, onderskei Derrida ook tussen *revelation* en *revealability*. Hy vra die vraag:

Is revealability (Offenbarkeit) more originary than revelation (Offenbarung), and hence independent of all religion? Independent in the structures of its experience and in the analytics relating to them? Is this not the place in which

---

<sup>7</sup> Ek het reeds vroeër in die hoofstuk Lindbeck se posisionering in hierdie verband verduidelik.

“reflecting faith” at least originates, if not this faith itself? Or rather, inversely, would the event of revelation have consisted in revealing revealability itself, and the origin of light, the originary light, the very invisibility of visibility? This is perhaps what the believer or the theologian might say here, in particular the Christian of originary Christendom, of that *Urchristentum* in the Lutheran tradition to which Heidegger acknowledges owing so much.

(Derrida 1998:16)

‘Derridaanse’ dekonstruksie-teoloë wat transendensie as moontlikheid misken, gaan by Derrida se konseptualisering verby. (Negatiewe) teologie wat met die konsep *absence of God* werk, gaan egter ook by Derrida se konseptualisering verby. So ‘n teologie is net so ‘foundational’ as ‘n teologie wat sy uitgangspunt neem in ‘n deursigtige, onmiddellike teenwoordigheid van God (Du Toit 1995:178). Francois Du Toit vind in Altizer ‘n voorbeeld van so ‘n teoloog. Na sy mening bedryf Altizer ‘n afwesigheds-teologie wat ook maar weer ‘n absolute-waarheid-teologie is, met allerlei neo-modernistiese teologiese uitsprake.

Altizer worstel met die probleem van God se teenwoordigheid/afwesigheid. ‘The naming of “God,” as Robert P. Scharlemann has shown, is the ending of the pure identity of God as God, of God as pure transcendence.’ (Altizer 1982:158). Altizer stel ‘pure transcendence’ en ‘pure identity’ van God teenoor ‘manifest in language’. Dit wil voorkom of Altizer se groot probleem lê in die vermeende manifestering van ‘God’ (wie Hy is of moontlik is) in menslike taal. Ook hy verset hom teen fundamentalistiese standpunte oor Bybelse realiteit<sup>8</sup>, as sou die transendente direk – na waarheid – teenwoordig gestel kan word in die taalspel. Maar is *death of God*, *pure identity of God* en *pure*

---

<sup>8</sup> Ek het reeds vroeër verwys na die fundamentalisme van Glodo.



*transcendence* nie maar ook 'n taalspel wat die onmoontlike wil waag, naamlik om waarheid oor God uit te spreek nie? Wanneer is die taalspel net menslik en wanneer word dit Woord van God? Soos Lindbeck probeer Altizer ook iets oor die wese van God sê (logosentristies), maar die verdere spreke oor God relativeer.

Altizer slaag nie daarin om die probleem van teenwoordig/afwesig op te los deur te verwys na 'pure transcendence' en 'pure identity' van God teenoor 'manifest in language' nie. Sy taal bly tog maar modernisties (*foundational, logosentristies*) wanneer hy skryf: '...we can see that the death of God could make possible a return of resurrection of the original or purely transcendent identity of God as God.' (Altizer 1982:159). Hoe kan hy dit sien? Waarmee kan hy dit sien?

Die geheimenis bly. Dat God teenwoordig is – dat 'Hy' enigsins 'is'! – en wie Hy is kan net in geloof aanvaar word of in ongeloof verwerp word. Die geheimenis kan nie vanuit 'n taalspel deurbreek/opgeklar word nie.

Maar selfs al word God se geopenbaarde teenwoordigheid in die geloof aanvaar en bely, bly hierdie teenwoordigheid egter ook afwesigheid, 'n misterie, 'n geheimenis, 'n verborgenheid in die immanente, verberg deur tekste/woorde en menslikheid. Stroup (1981:40-44) onderstreep hierdie misterieuse, verborge, komplekse aard van God se teenwoordigheid:

- ⊗ Geopenbaarde waarheid kan nie as sodanig rasideel verdedig word nie, maar kan slegs in geloof aanvaar word.
- ⊗ Geloofskennis kom na vore wat andersins ontoeganklik en 'n geheim sou gebly het.
- ⊗ Wat kenbaar word in openbaring is nie van natuurlike orde nie, maar is 'n misterie, 'n geheimenis. *Openbaring* is nie 'n konsep wat 'n algemene, universele religieuse ervaring beskryf nie.

✿ Openbaring word verstaan in terme van persoonlike realiteit.<sup>9</sup>

Die moontlikheid van openbaring binne die *différance*-taalspel van die mens is 'n wonder-moontlikheid, nie te bewys of te verwerp vanuit die taal of stories self nie. Die aanvaarding van Godgegewe Woord-openbaring is 'n persoonlike en sosiaal-gekonstrueerde keuse, op grond van 'n (vermeende) verhouding met God.

Barth onderstreep dat daar nie sprake kan wees van 'n natuurlike/rasionele konkludering tot kennis van God nie. Kennis van God kom deur openbaring: 'God's revelation is His knowability' (Barth 1957:179). 'We ourselves have no capacity for fellowship with God. Between God and us there stands the

---

<sup>9</sup> In hierdie verband verwys ek ook na Barth (1957:185) se verhoudings-analogie: 'He (God) wills and creates man as a partner who is capable of entering into covenant-relationship with Himself – ... in fellowship with Himself ...' Transendensie en openbaring word verstaan in terme van 'n verhouding, gebaseer op God se eensydige en genadige betrokkenheid by ons. Die aard van God se openbaring is sodanig dat rasionaliteit, proposisies en tradisie nie die outoriteit het om teologiese waarheid vas te stel nie (Du Toit 1995:267). Waarheid word geken waar 'n mens een is met Hom, en sy genade aanvaar en ken. Vanuit hierdie verhouding, in afhanklikheid van God se genadige openbaring, funksioneer rasionaliteit, proposisies en tradisies. Menslike outoriteit in die 'hantering' van openbaring word ook deurkruis.

Hierdie standpunt word ook ondersteun deur Lindbeck (1984:114): 'The proper way to determine what "God" signifies, for example, is by examining how the word operates within a religion and thereby shapes reality and experiences rather than by first establishing its propositional or experiential meaning and reinterpreting or reformulating its uses accordingly.' Lindbeck (1984:66) verwys na 1 Kor.12:3 – 'niemand kan sê: "Jesus is die Here" nie, behalwe deur die Heilige Gees' – en na Luther van wie die uitspraak is dat hy nie werklik kan bevestig dat Jesus die Here is indien hy Hom nie daarin ook sy Here maak nie.

'n Beroep op verhouding en selfs 'biddende afhanklikheid van die Here' is egter ook nie 'n waarborg dat God se geopenbaarde Woord/wil gehoor word nie.

hiddenness of God.’ (Barth 1957:182). God is known only by God. At this very point, in faith itself, we know God in utter dependency, in pure discipleship and gratitude.’ (Barth 1957:183). ‘He reveals His glory to faith, which sees it in this hiddenness.’ (Barth 1957:55).

Met verwysing na Derrida voeg ek hier by dat geloof egter ook nie ‘n vreemde ervaring aan menswees is nie. In elke woord staan ons voor die ander en sê: ‘Glo my ...’ Kennis van God is immanent gesproke ‘n geloofskeuse waardeur daar sosiaal, in taalkonstrakte en verhale, oor God gepraat word. Kennis van God is immanent gesproke sosiale konstrakte. Self *dat* daar ‘n transendente iemand of iets soos ‘God’ is, kan in geloof aanvaar of verwerp word, of ‘n keuse kan eenvoudig/kompliserend uitgestel word.

#### 5.7.5.2a) Openbaring en Jesus Christus

Na aanleiding van die voorafgaande is die volgende woorde van Barth (1957:3) dan ter sake met betrekking tot Christelike geloof: ‘God is known in the church of Jesus Christ.’ Dis ‘n radikaal-transendente moontlikheid wat slegs gekonstrueer kan word binne ‘n Christen-geloofsgemeenskap. Van buite die geloof in Christus sou dit as maar net nog ‘n moontlikheid – selfs as logosentristiese dwaasheid<sup>10</sup> – beskou kon word.

Jesus is nie ‘n deursigtige teken van God se teenwoordigheid nie. God bly verborge, ook in sy openbaring. God maak Hom nie sintuiglik, psigologies-aanvoelbaar, of rasioneel, of selfs in geloof, onmiddellik-teenwoordig nie. Daarom is Jesus Christus ‘n teken wat weerspreek kan word (Luk.2:34), selfs deurkruis (gekruisig) kan word. Hy kan aanvaar word as die wysheid van God of die dwaasheid oor God.

---

<sup>10</sup> Die Woord het in Jesus Christus mens geword (Johannes 1).

### 5.7.5.2b) Openbaring en Heilige Skrif (Bybel)

In die Christelike tradisie, en met name die Reformatoriese tradisie, word openbaring verstaan in terme van Skrifinspirasie. Rondom die verstaan van die Skrif in die gesprek oor openbaring gaan die weë egter uitmekaar.

Ek sluit aan by Stroup (1981:44) wat konstrueer dat openbaring altyd verwys na die spesifieke gebeure waarin God se Woord gespreek word. In 1 Pet.1:25 word die Woord van die Here sonder meer verduidelik as die evangelie wat verkondig word. Die Bybel self is nie Woord van God nie, maar menslike en feilbare getuieis van God se handeling in die geskiedenis – glo my. Openbaring en Woord val saam, nie openbaring en Skrif of Skrif en Woord nie. Die Bybel is menslike woorde waarin 'n mens deur die geloof God se Woord kan hoor.

Die Bybel is wel besondere openbaringsoord (Du Toit 1995:265). Ek sluit hierby aan, met 'n bepaalde voorbehoud:

- ✿ Dis *moontlik* dat (al?) die woorde van die Bybel nie die formele keuses is waardeur God met ons sou wou praat oor onder meer Jesus Christus nie. Al waarvan ons seker kan wees, is die formele keuses wat die kerk gemaak het in die kanonisering van die Bybel.
- ✿ Die Bybel is nie die enigste openbaringsoord nie. Die Bybel is 'n verwysingspunt vir die Christendom se teologiese uitsprake (Du Toit 2000:62), 'n vertrekpunt vir nadenke oor die Christelike geloof (Du Toit 2000:63). Die besondere waarde van die Bybel as openbaringsoord lê daarin dat dit geld as oorsprongsdokument van die Christelike geloof, chronologies eerste en histories nader aan die gebeure wat dit beskryf. In die lig hiervan sou die Bybel beskryf kan word as eerste in die gesagslinie van Christelike denke, standpunte en inligting (Du Toit 2000), of as senior rolspeler (Roux 1996). Roux se woordkeuse val minder outoritêr op die oor.

### 5.7.5.3 Radikale andersheid en subjek-objekverhoudings

Barth se teologiese taal wemel van die begrippe subjek/subjektief en objek/objektief. Hy konstrueer dat God self Objek van die teologie is, hoewel hy dadelik verduidelik dat Hy (God) nie behoort tot die objekte wat ons kan onderwerp aan die prosesse van besigtiging, voorstelling, verstaan, uitdrukking, oorsig en beheer nie (Barth 1957:187). God as Objek is eerder 'Subject objectively present' (Barth 1957:3). God is soewerein: 'God is the Subject, God is Lord.' (Barth 1956:513). God is die enigste Subjek wat God self kan ken.

Barth het in hierdie taalbeweging modernistiese taal gebruik. Ek aanvaar egter (na aanleiding van sy eie voorbehoude) dat hy dit nie modernisties bedoel het nie. Barth wou juis wegstuur van die liberale subjektivistiese teologie van sy tyd.<sup>11</sup> Sy bedoeling was juis om weg te kom van die vermeende moontlikheid om subjektief-objektief te kan beskik oor die openbaring as Woord van God.

Tog bly Barth se onderskeidings van subjektief-objektief 'ou' taal wat hy dalk nie sou gebruik het in die 'nuwe' postmoderne tyd nie. Die transendente/God

---

<sup>11</sup> Karl Barth sou beskou kan word as teoloog wat 'n postmoderne paradigma in die teologie ingelei het (Mohler 1995:75). Dit beteken nie dat Barth self postmodern was nie. Mohler wys daarop dat Barth se student, Hans Küng, volstaan met die begrip 'initiator'. Sy wegbeweeg van die kritiese, liberaal-rasionalistiese denke was nog voor die postmodernisme wat veral ná die tweede wêreldoorlog na vore gekom het.

Gebeure van die eerste wêreldoorlog was vir Barth se (postmoderne) ontwikkeling egter van besondere belang. Sy liberale teologiese leermeesters se politieke keuses het sy hele wêreld van betroubare en essensiële eksegetiese-, etiese- en dogmatiese kennis in duie laat stort. In sy gevolglike teologie wou hy nie meer ruimte maak vir stabiele grondings wat rasioneel verdedig kon word in die denktradisie van die modernisme en liberale teologie nie.

kan nie tot objek van die teologie gemaak word nie. Die andersheid van die ander is radikaal. Daar is 'n breuk tussen die *een* en die *ander*, 'n breuk wat nie deur subjek-objek-skemas en skemas van intersubjektiviteit opgehef kan word nie. Die ander kan nie subjektief of objektief geken word nie. Die *ander* kan nie tot *dieselfde* gereduseer word en sodoende verstaanbaar en teenwoordig gemaak word nie.

Teologie is menslike taal en besinning oor die goddelike, en besinning oor gewenste handeling in die lig daarvan. In die postmoderne word deurlopend 'n nie-weet-posisionering ingeneem. Weet-konstrakte (kennis) word gedekonstrueer waar dit as absolute waarheid voorgestel word, hetsy op 'n subjektief-rasionele of sosiaal-konstruksionistiese basis.

#### **5.7.6 Radikale andersheid en etiese verhoudings**

Postmoderne teologie vra na verantwoordelikheid met betrekking tot die ander. Hierdie verantwoordelikheid geld nie net met betrekking tot die Ander (God) nie, maar ook met betrekking tot die ander (nie-God). Hierdie verantwoordelikheid het in Christus se gedagte gekom het toe Hy 'die grootste gebod in die wet' saamgevat het in die woorde (volgens Matteus): 'Jy moet die Here jou God liefhê met jou hele hart en met jou hele siel en met jou hele verstand. Dit is die grootste en die eerste gebod. En die tweede, wat hiermee gelyk staan, is: Jy moet jou naaste liefhê soos jouself.' (Matteus 22:37-39).

In sy teologie verwoord Levinas (1993:47) die etiese verantwoordelikheid as volg: 'The coming to mind of God is always linked, in my analyses, to the responsibility for the other person and all religious affectivity signifies in its concreteness a relation to others; the fear of God is concretely my fear for my neighbour.'

Die ander bly steeds die radikaal andere. 'Theology should therefore refuse the domestication of the other as well as the isolation from the other.' (Du Toit

1995:363). Kontak moet bewerk word omdat die radikaal andere God of naaste is (Lukas 10:29-37). Die andersheid van die ander mag nie gemarginaliseer of onderdruk word omdat dit te vreemd en nie 'dieselfde' is nie. 'In contrast to logocentrism, the quest of deconstruction is to give a voice to the other or to the realities excluded from this logocentric hierarchy.' (Du Toit 1995:89).

### **5.7.7 Dekonstruktief**

In my verduideliking van kontoere/raamwerke vir teologie in 'n postmoderne tyd, het ek reeds by 'n paar geleenthede verwys na *dekonstruksie*. Hierdie kontoer/raamwerk self sal vervolgens verduidelik word.

#### **5.7.7.1 Die waarde van dekonstruktiewe teologie**

Dekonstruktiewe teologie vra vir die sensitiwiteit om deurlopend te dink in terme van kontekstuele verskuiwings, kompleksiteite en verborgenhede, en vir besorgdheid oor moontlike dominerende en marginalisering deur kennis/mag en tradisionalisme.

Dekonstruktiewe teologie kan daartoe meehelp dat geen finale, dominerende prentjie of meta-narratief voorgehou word deur modernistiese teologiese waarheidsaansprake nie (Du Toit 1995:364). Dekonstruktiewe postmoderne Christelike teologie is sensitief vir die moontlikheid van dominerende deur die kennende subjek, waar die kennende subjek in 'n outoritêre posisie geplaas word en domineer met 'objektiewe' kennis/mag. Sodanige subjek-posisies, sowel as totalitêre meta-narratiewe, word gedekonstrueer in die postmoderne tyd (Taylor 1986:13), onder meer deur 'n fokus op die radikale andersheid van die ander (Du Toit 1995:276).

Dit geld heel spesifiek ook so met betrekking tot dominerende interpretasies van Bybeltekste. 'Interpretation is not a matter either of dominating the text by method or of submitting to the text in servile fideism, but of entering into

genuine dialogue with it as it stands.’ (Schneiders:62). Daardeur wys Schneiders ‘the positivistic objectification’ van die teks af, deurbreek die dilemmas van die subjek-objek paradigma in die hantering van Bybeltekste, en maak ruimte vir ‘n hermeneutiese paradigma en deelnemende dialoog.

Die tirannie van ‘objektiwiteit’ word deur dekonstruktiewe teologie ondergrawe. Taal het geen objektiewe realiteit as verwysing nie. Woorde verwys slegs na ander woorde. Ander moontlike verwysings word in spel gebring, waardeur die innerlike teensprake in objektiewe aansprake van samehangendheid ondermyn word (Dockery 1995:16).

Elke perspektief op waarheid is plaaslik. Aandrag op universele waarheid word gedekonstrueer in die lig van *différance*, konstruktivisme en sosiaal-konstruksionisme. Die lesers moet weer en weer betekenis skep en dit kommunikeer, en sodoende nuwe betekeniskonstruksies in verhouding met andere (sosiaal) skep. Selfs kanonvorming was ‘n sosiaal-konstruksionistiese gebeure wat slegs in die geloof Goddelike sanksie het. Dit kan nie gebruik word as begroning vir sogenaamde stabiele betekenis nie.

Deur te wys op die relatiwiteit vanweë verskeie interpretasiemoontlikhede, vra dekonstruktiewe teologie dat gehoorsaamheids-eise (van God?) nie brutaal benader word op grond van ‘n vermeende duidelike en onmiddellike openbaring van God nie (Du Toit 1995:350). Sulke fundamentalisme word afgewys deur postmoderne, Christelike, dekonstruktiewe teologie.

Dekonstruksieteorie help teoloë om meer verbeeldingryk en vryer om te gaan met Bybeltekste as wat moontlik is in ‘n enger (modernistiese) benadering. Lindbeck (1984, 1989) kan as voorbeeld hiervan dien. Hy werk met ‘n intratextuele metode in sy teologie, ‘n metode wat na sy mening inpas by sy *cultural-linguistic approach* (Lindbeck 1984:114). ‘Intratextual theology redescribes reality within the scriptural framework rather than translating Scripture into extrascriptural categories. It is the text, so to speak, which



absorbs the world, rather than the world the text.’ (Lindbeck 1984:118). Dekonstruktiewe postmodernisme het hom beslis gehelp tot ‘n vryer benadering in die gebruik van sy metode. Met betrekking tot die interaksie tussen al die dele van die Bybel, van Genesis tot Openbaring, skryf hy: ‘This interaction allows free play to imaginative intertextual and intratextual interpretations which are often not dissimilar to those of contemporary deconstructionists.’ (Lindbeck 1989:41).

Ook Brueggemann (1993:ix) vind aansluiting by die ‘*Yale School*’ van Hans Frei en George Lindbeck: ‘The particular intention of my thinking is that it is the concreteness of the text that holds transformative power.’ Die konkrete teks is egter nie eerstens ‘n teks waarvan dogmatiese argumente of morele appèlle gemaak moet word nie.

People in fact change by the offer of new models, images, and pictures of how the pieces of life fit together – models, images and pictures that characteristically have the particularity of narrative to carry them. Transformation is the slow, steady process of inviting each other into a counterstory about God, world, neighbour, and self. This slow, steady process has as counterpoint the subversive process of unlearning and disengaging from a story we find no longer to be credible or adequate.

(Brueggemann 1993:24-25)

Hierdie ‘subversive process’ van Brueggemann kan beskou word as deel van ‘n dekonstruktiewe proses, en so gesien sluit sy praktiese teologie aan by dekonstruksieteorie.

### 5.7.7.2 'n Voorbeeld: dekonstruktiewe teologie beoefen deur Jesus

Markus 11:27-33 handel oor die vraag van die priesterhoofde, skrifgeleerdes en familiehoofde oor Jesus se gesag. Myers (1994:92) wys hier op die tendens by alle maghebbers om geen gesag te erken wat hulle nie self gedefinieer of bemiddel het nie. Elkeen wat die dominante 'self-referential authority' van die maghebbers teenstaan, word tot verantwoording geroep en onder druk geplaas. Jesus hanteer hulle vraag na sy gesag met 'n teenvraag, waardeur Hy 'n skerp wig indryf in die krake (innerlike weersprekings) van hul sosiale orde.

Hy gaan dekonstruktief te werk deur hulle te bring voor die onmoontlikheid om te kies binne hulle kultuur- en magsomgewing. Hulle kan gevolglik nie Johannes die Doper se gesag bevestig of ontken nie, en daardeur ook nie Jesus s'n nie.

Jesus verdedig nie hier sy eie gesag deur sy eie subjekposisie selfverwysend te rasionaliseer nie. In plaas van om sy eie posisie te rasionaliseer, problematiseer hy hulle posisie op grond van die sosiale kontekste (werklikhede) waarbinne hulle leef (Myers 1994:93). Dekonstruksie vind plaas deur verandering van verwysingsraamwerke. Dekonstruksie kan beskou word as 'n Christelike roeping wanneer afgodery, onreg en geweld deur 'public authorities' (Myers 1994:115), outoritêre subjekte, instellings en tradisies gerasionaliseer word.

Jesus het die godsdiensteleiers se gesagsposisies en gesagstrukture deur woord en daad gedekonstrueer. Soms het hy gebruik gemaak van skerp retoriek: 'Hoe kan die Satan die Satan uitdrywe?' (Markus 3:23). 'Wat dink julle sal die eienaar van die wingerd nou doen?' (Markus 12:9). Hy het dikwels uitsprake van godsdiensteleiers en dissipels bevera na aanleiding van hul gebrekkige kennis van die Skrifte: 'Het julle nog nooit gelees ...?' (Markus 2:25). 'Julle het tog al in die Skrif gelees...' (Markus 12:10).

### 5.7.7.3 Besorgdheid oor radikale relatiwisme

Die 'vader' van dekonstruksie dring daarop aan om tekste telkens opnuut te mag bedink (*re-invent*):

First, I have no stable position on the texts you mentioned, the prophets and the Bible. For me this is an open field, and I can receive the most necessary provocations from these texts as well as, at the same time, from Plato and others. ... Within what one calls religions – Judaism, Christianity, Islam, or other religions – there are again tensions, heterogeneity, disruptive volcanos, sometimes texts, especially those of the prophets, which cannot be reduced to an institution, to a corpus, to a system. I want to keep the right to read these texts in a way which has to be constantly reinvented. It is something which can be totally new at any moment.

(Derrida 1997:21)

Binne die konteks van hierdie studie is 'n belangrike vraag: Watter waarheidswaarde gaan die Bybel nog vir ons hê indien geen lesing van die teks as waarheid aanvaar kan word nie? Is dit verantwoord om die Bybel dekonstruktief te lees, in terme van *différance*?

Indien die breuk tussen die een en die ander so groot is dat moontlikhede voortdurend maar net soos in 'n doolhof vermeerder (Bloesch 1994), is daar enige sin in die beoefening van teologie?

Murphy (1994:257) reken dat as die dekonstruktiewe standpunt waar is, of selfs net gedeeltelik waar is, of selfs net die intellektuele wêreld domineer, bestudering van die Bybel geen praktiese waarde meer sal hê nie. Haar besorgdheid is dat daar dekonstruksionisties tot die konklusie gekom kan word dat Bybeltekste selfs in hul oorspronklike ontstaansomgewing (*setting*) geen

stabile betekenisse het nie, dat die skrywer se bedoeling so verborge is dat dit nie vasgestel kan word nie (Murphy 1994:259).

Murphy probeer die hermeneutiese probleem beperk tot die historiese afstand wat daar is tussen die leser en sy/haar agtergrond enersyds, en die skrywer met die agtergrond waarteen die teks ontstaan het andersyds. Die onstabiele betekenisduiding wil sy beperk tot hierdie historiese en kontekstuele afstand. Bybeltekste het na haar mening stabiele betekenisse, wat vir haar duidelik is vanweë

- ✿ die noue verband tussen 'speech acts'<sup>12</sup> en teks in die ontstaanstyd van die tekste;
- ✿ die kanonvorming in die vroeë kerk.

Murphy (1994:267) reken dat dit moontlik is om kennis te verkry van die oorspronklike historiese konteks, onder leiding van bepaalde metodologieë. Hierdie kennis sal gewoonlik nie perfek of volledig wees nie, maar die lesers sal hulself in 'n beter posisie kan plaas om die teks te verstaan. Sy beskou dekonstruksionisme as hermeneutiese relativisme (Murphy 1994:257,250), 'n radikale skeptisisme met betrekking tot die moontlikheid om die betekenis van Bybelse tekste enigins te kan ken.

Die vrese wat voor die deur van dekonstruktiewe teologie gelê word, kan egter reeds voor die deur van hermeneutiese teologie ook gelê word. Dekonstruksieteologie vind 'n bondgenoot in hermeneutiese teologie, en gevolglik sal daar gefokus word op hermeneutiese teologie as een van die verwysingsraamwerke van postmoderne teologie. Die byhaal van hermeneutiese teologie behoort ook aan te toon dat dekonstruksieteologie nie relativisties beskou hoef te word nie.

---

<sup>12</sup> Hiervoor sluit sy aan by Austin se *speech-act* teorie.

Dekonstruksieteologie waak daarteen dat die hermeneutiese proses op enige stadium as afgehandel beskou kan word. Dit waak egter ook daarteen dat ons kan dink ons nader al die stadium van afhandeling. Ons vermeerder eintlik nog die moontlikhede.

### 5.7.8 Hermeneuties

Enige uitspraak oor God is 'n interpretasie (Du Toit 2000:114). Hierdie uitgangspunt gaan vervolgens verduidelik word. Dit het ingrypende implikasies vir enige teologiese uitspraak wat outoritêr as gesaghebbend aangebied word.

#### 5.7.8.1 Hermeneutiek van suspisie

Teologieë vertoon 'n radikale pluraliteit wat daarop dui dat interpretasiemoontlikhede skynbaar onbeperk en selfs intens konflikterend is (Tracy 1991:36). Die interpretasie van tekste byvoorbeeld bring teologieë te staan voor die probleem van 'n onoorbrugbare afstand, 'n vervreemding tussen die interpreteerder en die teks wat geïnterpreteer word. Hierdie vervreemding word veral toegeskryf aan historiese en kulturele afstand (Tracy 1991:37). Vattimo (1998:88) herinner aan Gadamer se opmerking dat elke teks 'n *Wirkungsgeschichte* het, tot ons gekom het deur middel van 'n bepaalde tradisie. Dit behels 'n 'irreparably mediated condition' van selfs die heilige tekste. Kontekstualiteit, kompleksiteit, asook die voorveronderstellings van die interpreteerders, dra by tot afstand. Geen metodologie kan 'n korrekte verstaan waarborg nie. Die teks wat geïnterpreteer moet word, bied nie vir ons die regte betekenis nie, maar moontlikhede vir ons verbeelding (Tracy 1991:51).

Bogenoemde konstruerings bring Tracy (1991:53) daartoe om te praat van 'n **hermeneutiek van suspisie**. Elke interpretasie laat die suspisie van meer, van anders, van moontlikhede wat buite rekening gelaat is. Dekonstruksieteorie vind aansluiting by 'n hermeneutiek van suspisie.

Christelike teologie is 'n doelbewuste hermeneutiese onderneming wat poog om eietydse ervaring en die Christelike tradisie in korrelasie met mekaar te bring. (Tracy 1991:54,60). Dit is 'n sosiaal-konstruksionistiese onderneming waarin gesamentlik korrelasies gekonstrueer word tussen ervaring en tradisie.

Die Christelike tradisie is egter geen homogene tradisie nie, maar moet pluraal verstaan word. 'n Christelike tradisie is 'n bepaalde Christengeloofsgemeenskap se verstaan van die Christelike boodskap, die evangelie van Jesus Christus. Ervaring en tradisie kan nie direk verstaan word (teenwoordig gestel word) nie, maar is slegs interpretatief kenbaar.

'n Suspisieus-hermeneutiese benadering hou die teologie uit fundamentalistiese vaarwater (Tracy 1991:61) en is dekonstruktief sowel as sosiaal-konstruktief verantwoordbaar. 'Our options, fortunately, are not exhausted by the unwelcome alternatives of chaos or fundamentalism. Rather, we find ourselves in a theological community of inquiry and commitment.' (Tracy 1991:62).

Die gemeenskapsgeborgenheid waarvan Tracy praat bring die gemeenskap egter nog nie tot waarheid nie. Ook binne gemeenskappe word tekste deurgaans nuut geïnterpreteer wanneer dit herlees word. Dit hang saam met die verband tussen teks en (verskuiwende) kontekste, onder meer die sosiale kontekste, waardes en geloof van almal wat betrokke is in die konstruering en interpretering van tekste.

### **5.7.8.2 Verskillende hermeneutiese benaderings**

Bybeltekste word met hermeneutiese brille op gelees.

Bloesch (1994:211-212) werk met die volgende beelde in die beskrywing van 'n paar hermeneutiese benaderings tot die lees van die Bybel:

- ✿ In fundamentalisme is die Bybelteks self die **lig** van God se waarheid. Dis God se Woord as sodanig. Die werking van die Gees en die Bybelteks val saam en die moment van lees in die kragveld van die Gees maak die Bybel as openbaring van God duidelik. Van besondere waarde is om die Bybelteks soos 'n kind of soos 'n eenvoudige, ongeleerde volwassene te lees.
- ✿ In eksistensialistiese teologie is die teks 'n **spieël** van menslike bestaan.
- ✿ In neo-ortodoksie is die Bybel 'n **getuie** van God se daede in die geskiedenis.
- ✿ In strukturalisme is die Bybel 'n **spiraal** van betekenis waardeur nuwe betekenis gevorm word aan die hand van die teksstruktuur.
- ✿ In die mistiek is die Bybel 'n **venster** wat toegang gee tot 'n dieper werklikheid.
- ✿ Die beeld wat Bloesch gebruik in sy eie benadering is die van 'n **prisma**. Die Bybelteks is nie die lig nie, maar die lig van God skyn daardeur op ons. Hy beskou homself naby aan Barth en die ortodoksie.
- ✿ 'n Radikaal-dekonstruktiewe benadering sal die teks eerder sien as 'n onoorsteltelike en eindelose **doolhof** waarin betekenisduiding eerder uitgestel moet word en moontlikhede vermeerder word. Die relatiewe aard van dekonstruktiewe bring mee dat daar in so 'n benadering ruimte is om na enige interpretasie as 'n moontlikheid te luister. In 'n terapeutiese konteks word gevra na wat 'n bepaalde moontlikheid doen, en watter verskil 'n ander perspektief op die saak sou kon meebring.
- ✿ Sommige narratiewe teoloë interpreteer die teks as 'n **lens** waardeur na die wêreld gekyk word. Lense verskil soos wat verhale verskil. Lense of verhale word nie toevallig gekies nie. Die lens hang saam met faktore

soos geloof. Om na die wêreld te kyk en ervaring te verhaal as mens wat in Jesus Christus glo, is ook bepalend vir die verhaal self.

In terme van Bloesch se onderskeidings sou my benadering aansluit by sy beelde van prisma's (uitdrukking van 'n openbaringsperspektief), doolhowe (dekonstruktiewe perspektief) en lense (narratiewe perspektief).

Ek voel my die verste van die fundamentalistiese perspektief. Geloofskennis wat nie meer bevraagteken mag word nie, is 'foundational' (Murphy 1994:9). Dis kennis wat die kenner nie meer beskou as oop vir enige kritiese bevraging of dekonstruksie nie. Alle kennis wat daarop gebou word, is soos 'n huis wat berus op vaste fondamente waarsonder al die bouwerk in duie stort.

Dikwels word daar vanuit fundamentalistiese perspektiewe nie eers ruimte gelaat vir die moontlikheid dat daar van interpretasie sprake kan wees nie. Die verstaan van die teks word as vanselfsprekend, ondubbelsinnig en duidelik beskou, 'soos dit daar staan'. Die historiese afstand tussen leser en teks, en die kontekste van die skrywer en die leser, word nie beskou as faktore wat verstaan kan kompliseer nie. Diegene wat nie verstaan nie, word gereken om nie te wil verstaan nie, of word beskou as mense wat geestelik blind is, ongehoorsaam aan die waarheid van die teks en dus ook aan die God van die teks.

Vir postmoderne teologie is waarheid nie iets wat duidelik en ondubbelsinnig in die teks lê en net opgetel moet word nie. My benadering stuur weg van *foundational* posisionerings wat onsekerhede wil besweer en teologie vanuit eenvoudige sekerhede wil beoefen. Ek sluit aan by Roemer (1995:201): '...uncertainty, far from "refusing" God, is the very core and origin of the sacred, and theology, reason, science, and law are simply our attempt to understand it, to make it acceptable and useful to us.'

Postmoderne hermeneutiek is egter ook meer radikaal as modernistiese hermeneutiek, al sou laasgenoemde nie fundamentalisties van aard wees nie.



Die projek van die modernisme is telkens om die waarheid te moet vind of ontdek. Vir postmodernisme is waarheid nie iets wat ontdek moet word nie, maar gekonstrueer moet word (Glodo 1995:151).

### 5.7.8.3 Die Bybel as interpretasies, en teologie as interpretasies daarvan

Die skrywers sowel as die lesers van die Bybel is gekondisioneer deur hul historiese en kulturele kontekste. Bybellees is interpretasie van interpretasie, aangesien die Bybel self geïnterpreteerde geloofswaarheid is.

Ben du Toit (2000:133-136) beredeneer die volgende voorbeelde:

- ✿ Die Hebreërskrywer werk met sy eie interpretasie van die koms van Jesus.
- ✿ Daar is in die Nuwe Testament 'n duidelike onderskeid te maak tussen die teologie van Jesus self, en die teologie van Paulus.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Ek het onlangs met groot vrug van hierdie onderskeiding gebruik gemaak in 'n Bybelstudiereeks oor Paulus se Romeinebrief. Een van die groeplede kon nie vrede maak met die teologie van Paulus oor die genadige vryspraak deur God nie (onder meer Rom.3:20-22). Week na week het sy bly vra: 'Maar wat van Matteus 25?' Sy het bly verwys na Jesus se teologie/uitspraak (volgens Matteus) dat die Koning (God) mense gaan wegstuur vir ewige straf in die ewige vuur oor wat hulle nagelaat het om aan die geringstes te doen. Geen verduideliking kon haar help nie.

Einde ten laaste het ek gewaag (en dit ook so genoem aan die groep) om Jesus se teologie te verduidelik as teologie voor die kruis en die opstanding, en Paulus se teologie as teologie ná die kruis en die opstanding. Jesus het nog geleef en geteologiseer in die ou bedeling waar die gelowiges nog onder die toesig van die wet gestaan het (Gal.3: 25). Die nuwe verbond begin nie by Matteus een nie, maar by die kruis en opstanding. Die Evangelies verhaal nog twee bedelings met kenmerkende teologieë.

Die persoon het die verduideliking bevrydend beleef. Sy het gesê vir die eerste keer kan sy vrede maak met Romeine. 'Die kruis maak die verskil.' Haar geestelike lewe

- ✿ Joh.14:7-9 en Mat.24:36 is tekste in twee verskillende geskrifte wat jare ná mekaar tot stand gekom het en verskillende interpretasies is van die verhouding tussen die Vader en die Seun. In die een geskrif word Jesus gelyk gestel aan die Vader, en in die ander geskrif word Hy nie gelykgestel aan die Vader nie.

### 5.7.8.3a) Jesus, Pilatus, Johannes, Morris

Nog 'n voorbeeld van die interpretatiewe aard van Skrif en teologie is die gesprek tussen Jesus en Pilatus, soos verhaal deur die gelowige Johannes (hoofstuk 18). Wat is wysheid, en wat is dwaasheid?

Dit is 'n verhaal wat baie verskille konstrueer: gelowig/ongelowig; Jood/nie-Jood; goewerneur/onderdaan; mens/Seun van God; koninkryk van hierdie wêreld/koninkryk nie van hierdie wêreld nie.

Pilatus: Is jy die koning van die Jode?

Jesus: Vra u dit uit u eie, of het ander dit vir u van My gesê?

Die hand van die gelowige skrywer, Johannes, is hier na te spoor. Jesus is vir hom die Hoofletter-persoon, Pilatus die magtige heerser, maar tog soekende, ongelowige kleinletter-persoon, net 'n mens voor die Seun van God.

Pilatus: Ek is mos nie 'n Jood nie! ....

Jesus: My koninkryk is nie van hierdie wêreld nie.

Pilatus: Dan is jy tog wel 'n koning?

Jesus: Dit is soos u sê: Ek is 'n koning. Ek moet oor die waarheid getuienis aflê. Hiervoor is Ek gebore, en hiervoor het ek na die

---

het vol blydskap geword, en ek glo nie sy gaan ophou om goed te doen aan die geringes nie. Niemand in die groep was geskok oor hierdie onderskeiding nie. Almal was bly dat sy vreugde het in haar nuwe verstaan van die radikale implikasies van die kruisdood en opstanding soos verhaal in die Skrif.

wêreld toe gekom. Elkeen wat aan die waarheid behoort, luister na wat Ek sê.

Pilatus: Wat is waarheid?

Is Pilatus soekend? Was ek reg toe ek hom nou net soekend genoem het? Vanwaar het ek dit ingelees? Is Pilatus nie dalk eerder skertsend nie? Hy wag nie vir 'n antwoord nie, maar gaan uit, en verklaar Jesus onskuldig. Sy geloof is nie in Jesus as koning nie, maar in Jesus as onskuldige mens, 'n mens wat nie besig is met 'n politieke komplot teen die maghebbers van die wêreld nie. 'Jesus is no revolutionary.' (Morris 1971:771). Is hierdie interpretasie reg? Watter moontlike ander kontekste funksioneer op 'n verborge vlak, wat ook hierdie interpretasies weer kan verander? Wie tel ander spore op?

Die verhaal van Jesus en Pilatus is gefragmenteerd en met 'n oop einde. Wie moet sulke verhale interpreteer? Die skrywer? Die lesers?

Morris (1971:771) reken dat Johannes self die vraag van Pilatus antwoord. Die stomp einde van die gesprek is nie 'n aanduiding van onsekerheid by Johannes self nie: 'He records no answer in words, but the whole of the following narrative of the death and resurrection of Jesus is John's answer in action.... On the cross and at the empty tomb we may learn what God's truth is.'

Interpretasies lei nie tot sekerhede nie, maar maak die deur vir meer moontlike interpretasies oop. Morris se interpretasies (eksegese) verreken die konteks van die verhaling van die kruisiging en die leë graf van Jesus. Vermeerdering van interpretasies gaan hand aan hand met kontekstualiteit van waaruit gebeure verstaan word.

Teologie, ook Christelike teologie, is interpretasies van interpretasies. Teologie is 'n hermeneutiese onderneming.

### 5.7.8.3b) Die sinoptiese evangelies, Handeling en Leitch

Leitch (1986:109) interpreteer die Sinoptiese Evangelies en Handeling as interpretasies wat appelleer op 'spiritual interpretation'. Dit is narratiewe met *telos*. **Dit lei êrens heen** – en wel na die opstanding toe – en maak aanspraak daarop om die leser êrens heen te lei – na die uithoeke van die aarde. Dit is uitnodigend en dringend daarvoor dat die leser teleologies betrokke raak. **Dit open moontlikhede**. Dit skep moontlikhede deur die gebeure, agente en verhoudings wat verhaal word.

Leitch (1986: 109) beskryf die verhaling van die hemelvaart en die koms van die Gees as volg: '...double movement, which establishes a structuring absence (Jesus is taken up to heaven) and a project (to preach the gospel of Jesus)...'

Diegene wat hulself verbind tot die projek is Christene: bekeerdes, gelowiges. Dis ook hulle wat die verlossing in Christus ontvang.

In answer to the question of who can receive Christ's salvation, of who can be a christian, Acts poses a notion of identity not given, received, assumed, or continuous, but conferred only through conversion and requiring constant reaffirmation through faith.

(Leitch 1986:110)

Christen-identiteit is 'n komplekse en dikwels omstrede probleem in die Christen-geloofsgemeenskap, by name die probleem van gawe of werke. Ek neem hieroor nie 'n of-of posisie in nie, maar 'n en-en posisie. Jesus se eie prediking word dikwels in die Sinoptiese Evangelies aan ons verhaal as oproepe tot aanvaarding, bekering en verandering, soos in Handeling. Geloof is egter ook 'n gawe van God (Handeling 3:16), 'n gawe van die Gees. Johannes verhaal hoedat Jesus die ontvangs van die verlossing beskryf in

terme van 'opnuut gebore word ... uit die Gees' (Johannes 3). Redding is 'n gawe van God én deur geloofstoewyding (Efesiërs 2:8-10).

Christen-identiteit is verder 'n kompleksiteit vanweë die aanwesig-afwesig van Christus en die Gees. Wie doen byvoorbeeld die genesing in Handeling 3? Dis 'n Christen maar tog ook nie 'n Christen nie. Dis Christus, maar tog in sy afwesigheid. Christus is afwesig-aanwesig deur die Gees wat deur die kerk God openbaar aan die wêreld. Die Gees is aanwesig-afwesig, verborge-sigbaar in spore wat ook anders verwysend hanteer kan word.

Christen-identiteit is 'n lewe deur die Gees:

- ✿ gedoop deur die Gees (Handeling 1:5) ;
- ✿ vervul deur die Gees (Hand.1:8), dronk-vervul deur die Gees (Efesiërs 5:18);
- ✿ bly in die Gees, deur die geloof in die teenwoordigheid van Christus (Handeling 2);
- ✿ blymoedig in koinonia, mededeelsaamheid, onderlinge versorging en bemoediging (Hand.1:14; 2:42,44,46; 4:32,36);
- ✿ vergewend teenoor vyande, selfs te midde van vervolging, in sterwensoomblikke (Hand.7:58). Vanuit 'n geloofsperspektief word die ander gesien as diegene van die wêreld waarvoor God lief is (Joh.3:16) en wat Hy wil red, deur die keuse en getuienis van gelowiges (Hand.10-11).

Die verhale waardeur die Christelike identiteit vorm, is verhale van gawe en genade, konflik en bekering, skade en skande, vergifnis en opstaan, vervulling en oorwinning in Christus en deur die Gees, op weg saam met die Christen-geloofsgemeenskap in die wêreld en na die wêreld, selfs die uithoeke van die wêreld (Hand.1:8), en na die onuitspreeklike saligheid as hemelse erfenis (1 Petrus1).

#### 5.7.8.4 Herinterpretasie en nuwe raamwerke

Nuwe raamwerke word gebruik en herinterpretasies word gemaak in die spel van *différance*. Die *koninkryk van God* as wil van God is 'n nuwe raamwerk van interpretasie wat Jesus by geleentheid gebruik het om die begrippe *broer*, *suster* en *moeder* in te interpreteer: 'Wie is my moeder en my broers? ... Elkeen wat die wil van God doen, is my broer en my suster en my moeder.' (Markus 3:33-35).

Bybeltekste self word ook in ander Skrifgedeeltes herinterpreteer in die lig van geloof in Jesus Christus. 'n Voorbeeld van so 'n herinterpretasie is Handeling 8 waar Filippus Jesaja 53 interpreteer aan die Etiopiese amptenaar, in die lig van sy geloof in die evangelie van Jesus Christus. Daar word verhaal hoedat 'n engel (Hand.8:26) en die Gees (Hand.8:29) deelgeneem het aan die gebeure van die dag. Die *evangelie van Jesus Christus* word dus in die Bybel gebruik as raamwerk vir herinterpretasie.

In die openbaringsgebeure maak God ons tot verbondsgenote ('partners') met die Heilige Gees in die interpretasie van tekste (Bloesch 1994: 202). Hierdie bykomende dimensie hou vir Bloesch (1994: 180) in dat die interpretasie van die Skrif nie 'n kuns is wat aangeleer moet word nie, maar 'n gawe is wat ontvang moet word.

Aan die ander kant moet ook gesê word dat die woorde van die Bybel nie identies is aan openbaring nie (Bloesch 1994:173). Dit hou onder meer in dat die interpretasie van die Bybel menslike hermeneutiese konstruerings is. Teologie en sosiologie staan in integrale verhouding met betrekking tot mekaar (Bloesch 1994:174). Teologie, soos die Bybel self, is ook sosiaal-gekonstrueerde interpretasies. Ons lees die Bybel vanuit ons sosiale en ander kontekste, saam met andere met hulle kontekste. Die Bybel self het ontstaan binne kontekste van die skrywers en diegene wat voor hulle 'n bydrae gelewer het tot die ontwikkeling van die tekste.

Binne die Christen-geloofsgemeenskap is daar ook teologiese verskil van mening oor die implikasies van geloof in Jesus Christus vir die interpretasie van spesifieke tekste. Betrek Filippus die teks van Jesaja 53 op Jesus Christus, of verwys die teks na Jesus Christus? Waarna kan die teks nog verwys? Is 'n beroep op openbaring, verligting deur die Gees, en geloof in Jesus Christus, 'n waarborg vir die verstaanbaarheid van die teks? Is die onderlinge verwysing van tekste na mekaar die sleutel tot verstaan?

Is verstaan 'n gebeure vanuit die teks asof die teks met 'n mens praat en sy betekenis kommunikeer? Ek reken nie so nie. 'n Teks is nie 'n draer van betekenis nie. Betekenis word sosiaal gekonstrueer in die spel van *différance*. *Différance* maak verstaan as versmelting van horisonne 'n onmoontlikheid. In die lig van Barth se openbaringsteologie word verstaan ook nie gewaarborg deur 'n beroep op openbaring nie. God is radikaal anders. Daar is meer breuke as versmeltings van verstaanshorisonne, meer verskille en verskeidenheid as eenheid en vereniging. *Verstaan* word altyd weer deurkruis deur die vermeerdering van horisonne.

Daar moet saam gekonstrueer word aan moontlikhede, en waar keuses gemaak word vir moontlikhede, is die belangrikste vraag nie die vraag na waarheid nie, maar die vraag na sin. Watter sin maak bepaalde persepsies en konstruerings vir diegene in die gespreksprosesse?

#### **5.7.8.5 Institutionaliserings en stereotipering**

Die Bybel word geles en geïnterpreteer vanuit bepaalde instellings met hul tiperings en stereotiperings. Dit blyk so uit die apartheidsgeskiedenis van Suid-Afrika en die NG Kerk (onder meer) se reis met apartheid en rassisme.

Dit kan ook aangetoon word in die kerk se reis met die patriargie en geslagsrol-stereotiperings. 'Binne 'n patriargale lees van die Bybel verkry die gestaltegewing van die patriargale geslagsrol die karakter van gehoorsaamheid aan die wil van God.' (Lamprecht 1996:56). Almal is

gelykwaardig voor God, maar in beginsel sou God die manlike persoon aangestel het as leier binne alle sosiale kontekste, veral die huwelik en kerk. Die manlike outoritêre vaderfiguur word deur die vrou as moeder bygestaan en ondersteun. Daar word gebou op die veronderstelling dat die Bybel leer dat God manlike en vroulike persone met bepaalde biologies-psigologiese gedetermineerde verskille geskape het, wat hulle meer geskik maak vir bepaalde rolle (Lamprecht 1996:57).

Die probleem is na my mening egter nog groter. Tiperings en stereotiperings wat geïnstitutionaliseer word in kulture, het ook in die skryf van die Bybel self neerslag gevind. Waar die Bybel fundamentalisties geles word, word hierdie neerslag as norm oorgedra na ander kulture. Dieselfde soort tiperings word gevorm en bestaandes word versterk. Waar patriargale neerslae in die Bybel met 'n eie patriargale bril geles word, word stereotipes en institusies versterk.

In aansluiting by Lamprecht (1996:69) wil ek van die volgende teologiese perspektief uitgaan: Identiteit behoort te ontwikkel in die lig van die openbaring van God in Jesus Christus. Dis nie 'n ontwikkeling langs die weg van spesifieke kulturele modelle nie, maar langs die weg van geloofsgroei tot volwassenheid in Christus, en realiseer as 'n lewe onder beheersing van en vervulling deur die Heilige Gees.

'n Staties-substansiële antropologie (Lamprecht 1996:276) word deur hierdie teologiese perspektief deurbreek, en menslike vryheid word erken. Dit laat byvoorbeeld ruimte vir 'n paartjie om binne hulle kontekste self te besluit watter geslagsrolle hulle in hul huwelik gaan toepas, in verantwoordelikheid tot die ander, deur die rigtinggewende/nie-rigtinggewende beginsel van die liefde.

### **5.7.9 Narratief**

Narratiewe teologie het 'n groot verandering gebring in die veld van hermeneutiese teologie (Bloesch 1994:208). Die aandag word nie meer net gevra vir die histories-kulturele agtergrond van 'n teks waardeur die betekenis



van 'n teks uitgeklaar moet word nie. Die fokus is nou ook op die storie van die teks. 'The story is said to be historylike, but it does not necessarily correspond to real history.' (Bloesch 1994: 209).

Narratiewe teologie onderstreep dat tekste nie beskou kan word as ware (presiese) beskrywings van die werklikheid nie. Dis 'n fokus op wat Bloesch noem praktiese waarheid, 'the capacity to generate commitment and community'. Dit behels na my mening *waarheid as singewing*. Die storietekst is middel tot singewing en nie die draer van absolute waarheid nie.

Oor hierdie narratiewe perspektief skryf Bloesch (1994:209): It is a vision that does not unravel the secrets of the universe but one that creates a "followable world," a world of meaning that can see us through our deepest difficulties.'

Alle tekste is wel nie storiemateriaal nie (Bloesch 1994:213). Tekste wat nie stories is nie, is egter ingebed in stories. Dis deel van 'n storielyn. 'n Voorbeeld van sulke tekste is *leertekste*. Teologie as lering is egter nie objektiewe waarheid nie, maar realiseer in die prosesse van *différance*, *reification*, en deur die geloof in Goddelike *openbaring*.

Die narratiewe teoloog fokus op die identiteitsvorming van die verteller en op die veranderende krag van God in mense se lewens, nie op die waarheid van die werklikheid wat beskryf word en op wat die stories ons leer van die wese van God nie.

Die verbeeldende krag van mense kom sterk na vore in verhalende beskrywings. In die pastoraat en pastorale teologie word hierdie beelde ontwikkel ter wille van selfbeskrywings en gevolglike identiteitsbeskrywings. Verbeeldende beskrywings word in narratiewe teologie van meer waarde beskou as abstrakte teoretiese beredenerings.

So 'n narratief-hermeneutiese benadering bring die teologie gemaklik tuis in die postmoderne tyd. 'A strain of relativism runs through most narrative

theology.’ (Bloesch 1994:210). Die wins van so ‘n relatiewe benadering is ‘n groter openheid om andere se perspektiewe te waardeer en daarna te luister, sonder om net gereed te sit om die ‘ware perspektief’ op ‘n saak deur te gee. So ‘n benadering stuur ‘n gesprek ook weg van kritiek en konfrontasie. Mense in konfrontasie word eerder dekonstruktief gehelp tot nuwe besinning, om opnuut te konstrueer vanuit meer en nuwe moontlikhede.

Bloesch se waardering vir die narratiewe benadering word egter oortref deur sy vrees, en gevolglike afwysing: ‘By converting the content of faith into a story, we downplay the truth of this story. We avoid coming to terms with the claims of the prophetic witnesses.’ (Bloesch 1994:213).

Na my mening los hierdie negatiewe duiding deur Bloesch nie enige teologiese probleme op nie. Narratiewe dekonstruktiewe teologie verwerp nie die moontlikheid van enige teologiese waarheidsuitspraak nie, maar maak erns met die interpretatiewe en menslik-gekonstrueerde aard van Bybelse tekste en teologie. Narratiewe teologie maak erns daarmee dat **elke** uitspraak interpretatief van aard is.

Narratiewe teologie sou (eng) gedefinieer kan word as ‘n fokus op *Bybelverhale* en hoe hulle as gesaghebbend interpretatief funksioneer in die lewens en werklikhede van gemeenskappe (Stroup 1981:79-85). Dis egter nie die doel of wil van hierdie studie nie.

## 5.8 NARRATIEWE PRAKTIESE PASTORALE TEOLOGIE

### 5.8.1 Praktiese teologie

Ek sluit aan by Müller (1996:5) wat praktiese teologie as volg definieer:

*‘Praktiese teologie is die sistematies-gestruktureerde, voortgaande hermeneutiese proses, waardeur gepoog word om menslike handeling, wat*

*verband hou met die verhale van die Christen-geloofsgemeenskap, teologies te verhelder en te vernuwe.'*

Praktiese narratiewe teologie werk verhelderend en vernuwend oor 'n wye en diverse gebied van handelingsterreine. In hierdie navorsing word gewerk op die terrein van pastorale sorg. In die lig hiervan word hier vervolgens gefokus op praktiese narratiewe pastorale teologie.

## **5.8.2 Pastorale teologie**

### **5.8.2.1 Verhale van die Christen-geloofsgemeenskap**

Een van die kernverhale van die Christen-geloofsgemeenskap is die verhaal van die heilsbetrokkenheid van God by mense en die wêreld (Stroup 1981:95).

Veltkamp (1988:119,125,130) beskryf hierdie kernverhaal van die geloofsgemeenskap as die verhaal van God se geskiedenis met die mense. God sien om na mense, Hy ontferm Hom oor mense.

Vanuit 'n postmoderne bewustheid word egter altyd onthou dat geen bepaalde geloofsgemeenskap net een (kern) storie en een tradisie het nie. Ons moet eerder praat van die *verhale* van die Christen-geloofsgemeenskap (Müller 1996). Geloofsgemeenskappe is ook nie homogene groepe nie, maar vertoon diversiteit.

Hierdie verhale van die Christen-geloofsgemeenskap is onlosmaaklik verbonde aan die Bybel as Boek van die geloofsgemeenskap, sowel as aan die belydenisskrifte en ander dogma van die geloofsgemeenskap wat tradisioneel gegroei het as teologiese interpretasies. 'Scripture and the history of the community's attempts to interpret the text and make it intelligible to the rest of society constitute the community's "tradition" and therein its narrative identity.' (Stroup 1981:91).

Verhale van die handeling van die geloofsgemeenskap in die lig van sy verstaan van die Bybel is ook deel van die geloofsgemeenskap se verhale, op grond waarvan weer opnuut gehandel word in die pastoraat.

Die narratiewe aard van menslike identiteit (Stroup 1981:87) hou in dat die verhale van die geloofsgemeenskap verhalings van identiteit is, en as sodanig verreken moet word deur die pastorale teologie en in die pastoraat.

### **5.8.2.2 Handeling van pastorale sorg wat verband hou met die verhale van die Christen-geloofsgemeenskap**

#### **5.8.2.2a) Pastorale sorg**

Pastorale sorg behels voeding en ondersteuning, heling, begeleiding en versoening (Gerkin 1997:88,114). Versorging sou ook as terapie (genesing, heelmaking) beskryf kan word. Alles kom nie altyd (dadelik) reg nie. 'n belangrike aspek van sorg is die bemiddeling van hoop. Die pastor bied aan die ander reisgeselskap (Müller 2000). Op die reis realiseer versorging/terapie. Die pastor neem deel aan hierdie reis in die geloof dat dit in diens van God en in verteenwoordiging van God gebeur.

Pastorale sorg behels nie net sorg deur 'n 'beroepspastor' aan individue en gesinne nie, maar ook sorg aan die wyer geloofsgemeenskap en ook deur die geloofsgemeenskap. 'A primary function of the Christian community is that of creating and maintaining a climate of relationship within which all members of the community are understood and cared for.' (Gerkin 1997:126). Na my mening kan hierby gevoeg word dat pastorale sorg 'n missionêre dimensie bykry wanneer dit bedien word aan mense wat nie deel is van die Christen-geloofsgemeenskap nie.

Daar moet ook gesorg word dat die tradisie wat aan die gemeenskap sy identiteit help gee, 'n sinvolle plek beklee as deel van die lewe van die geloofsgemeenskap (Gerkin 1997:19). Lojaliteit aan en betrokkenheid by die

tradisie is 'n belangrike aspek van pastorale sorg. Dekonstruksie van tradisionalisme is egter ook 'n versorgingshandeling. Die postmoderne tyd bring mee dat pastors ook al meer moet leef en werk met 'n bewustheid van 'a world of many languages and ways of speaking' (Gerkin 1997:76). Tradisie kan in sy saambindende krag help om sorg te laat realiseer, maar kan ook deur marginalisering en onderdrukking in die weg van sorg staan.

#### 5.8.2.2b) Verhaalbetrokke pastorale sorg

Die pastor moet self leef van die verhaal(e) van God se betrokkenheid by die mense, en moet die ander uitnoui om daarvan te leef (Veltkamp 1988). Die pastor bemiddel die koms van God na mense in hul omstandighede (in aansluiting by Firet, Veltkamp 1988:125). Hierdie verhaal oor/van God word ingeskryf binne die verhale van diegene in die pastorale proses, en hulle skryf hul verhale in die konteks, in die lig, van 'God se Verhaal'<sup>14</sup> (Kotzé & Botha 1994:392).

Veltkamp wys daarop dat die *Verhaal van God*<sup>15</sup> in die pastoraat nie op dieselfde manier as in die prediking ter sprake kom nie. In 'n preek word die 'Verhaal' as uitgangspunt geneem, maar in die pastoraat word mense se eie (probleemversadigde) verhale as uitgangspunt geneem. Die pastor soek na raakpunte tussen die verhale van mense en die geloofsgemeenskap se

---

<sup>14</sup> Ek het dieselfde voorbehoud by hierdie soort konstruering as wat ek het met die konstruk *Woord van God*. Sou 'n verhaal in die Bybel, of 'n verhaal as interpretasie van die Bybel, 'n verhaal van God genoem kan word? Ek verkies om te praat van 'n *verhaal oor God*, of van 'n *verhaal van God se betrokkenheid*. Dit moet altyd duidelik wees dat gekonstrueerde verhale mense se geloofskonstruering is, wat ook verhaal van God kan wees, maar nie noodwendig is nie.

<sup>15</sup> Dieselfde voorbehoud geld hier by Veltkamp wat ook net praat van die *Verhaal van God*.

verhale van God se geskiedenis met die mense. Hierdie verhale van die geloofsgemeenskap kom ook nie noodwendig in elke gesprek ter sprake nie.

Soos Veltkamp, beskou Stroup ook die verhale van die ander as van primêre belang in pastorale gesprekvoering. Wat ook van besondere belang is, is die luister na die ander se interpretasies van die betrokkenheid van God in hul lewens. In die lig van die lewensverhale van die ander en hul interpretasies van God se betrokkenheid, kom die pastor en geloofsgemeenskap se interpretasies ter sprake.

Die verhale van die Christen-geloofsgemeenskap oor God se betrokkenheid kan in botsing kom met mense se eie verhaalde identiteit. Ten spyte van botsing kan daar egter, deur die geheimenisvolle gebeure van openbaring, 'n herinterpretasie van persoonlike identiteit plaasvind, die realisering van 'n nuwe Christelike identiteit. Nuwe verhale wat getuig van Christelike identiteit as 'n lewe in Christus en deur die Gees, word sodoende gekonstrueer.

Ook Gerkin (1997:111) gaan uit van 'n narratiewe pastorale sorg-model. Pastorale sorg realiseer bemiddelend tussen die spesifieke lewensverhale enersyd en die storie van die Christengemeenskap en sy tradisie andersyds. Gerkin se uitgangspunt is dat daar 'n verband aan te dui is tussen hierdie spesifieke lewensverhale en die Christenstorie. Pastorale sorg het sodoende 'n fasiliterende funksie. Hierdie fasilitering is nie sonder spanning tussen die twee verhale nie. Daar is nie 'n presiese 'pas' tussen hierdie stories nie.

Lojaliteit teenoor en verteenwoordiging van die Christelike storie oor God se betrokkenheid staan dikwels in spanning met die empatiese betrokkenheid by die lewensverhale van mense. Hierdie spanning is deel van die dialogiese proses, 'n oop gesprek waarbinne stories, gevoelens, persepsies, oortuigings, onsekerhede en vrae met mekaar gedeel word. 'Unlike pastoral care within a propositionalist model, the pastor in this model does not simply await the opportunity to proclaim the Christian truth that applies to the life story at hand.'

(Gerkin 1997:112). By tye staan die pastor as't ware aan die kant van die Christen-geloofsgemeenskap met dié se bepaalde stories en tradisie (en sy of haar eie storie), en by tye probeer die pastor net verstaan en empaties 'inkom' in die taal en wêreld van die gespreksgenote. Pastorale werk binne die spanning van dialoog en oop gesprek behels altyd die beweging van kant tot kant.

#### **5.8.2.2c) Luisterende betrokkenheid as pastorale sorg**

Om te luister na die verhale van mense is die eerste en belangrikste in die proses van pastorale betrokkenheid deur die pastor (Veltkamp 1988:109). Wat die pastor by uitnemendheid moet kan doen, is om meelewend te bou aan vertrouensverhoudings waarbinne mense hul verhale kan begin vertel, en om dan aandagtig te luister, oop en beskikbaar vir die ander. Die pastor trek nie op dwingende manier verhale uit mense uit nie, maar is soos 'n vroedvrou wat meewerk in die geboorteproses van die verhale (Veltkamp 1988:113).

Daar word ook na metafore geluister om sodoende die verhale vertel te kry ( In aansluiting by Veltkamp, Roux 1996:88).

#### **5.8.2.2d) Sosiale konstruksie**

'Verhaal, verteller en hoorder raken in een proses betrokke dat nuwe werklikheid skeep. Het verhaal dat verteld word is geen afgesloten episode, maar krijgt steeds opnuut een vervolg in het vertellen ervan.' (Veltkamp 1988:143). Hierdie skep van betekenis realiseer relasioneel en dialogies (Roux 1996:90), in gesprek (Tracy 1991:49,58), en dus binne 'n aktiewe proses waarin sowel die vertellers en hoorders van die verhale deelneem in die skep (konstruering) van interpretasies.

#### 5.8.2.2e) *Différance*

Alle betekenis (en daarom ook verhare) word geskep deur 'differential play of meaning' (Du Toit 1995:iv). Die pastorale proses realiseer deur 'play of difference'.

#### 5.8.2.2f) Dekonstruksie

Dekonstruksie beoog die omverwerping van vermeende stabiele, vaste betekenis in die lig van meer moontlikhede. In die dekonstruering van betekenis word 'n *aporia* geskep, 'n punt van twyfel, impasse, onbeslisbaarheid met betrekking tot waarheid (Fish 1993:225). 'n Belangrike etiese oogmerk hiervan is bevryding van betekenis-konstruerings wat in hul waarheidspretensie outoritêr, gewelddadig of onderdrukkend is en sodoende 'n probleem geword het.

In die pastoraat word met mense in gesprek gegaan en betrokke geraak by hul verhare van nood (Müller 1996:107). Deur dekonstruktiewe betrokkenheid word ander moontlikhede na vore gebring as wat die probleemversadigde noodverhaal aanvanklik bied. Mense word begelei op die weg na nuwe verhare, nuwe interpretasies, en daardeur ook na nuwe identiteit. Deur dekonstruksie en sosiale konstruksie, in *différance*, word saam beweeg na verhare wat meer sin maak en meer hoopvol is met die oog op die toekoms.

Narratiewe pastorale betrokkenheid is 'n totaal ander benadering as om met 'n paar strukturele- en behavioristies-manipulerende skuiwe verandering te bewerk of mense in te praat in bekeringsbesluite (Müller 1996:29).

### 5.8.2.3 Reflektering as pastoraal-teologiese handeling

#### 5.8.2.3a) Kennisname

In die Pastorale teologie word kennis geneem van die handeling en verhare wat na vore kom in prosesse van pastorale betrokkenheid. Daar word



gefokus op noodverhale as gekonstrueerde probleemrealiteite wat ontwikkel word in prosesse van pastorale betrokkenheid. Ook die prosesverhale waardeur op weg gegaan word na sinvolle en hoopgewende moontlikhede kom onder die aandag.

Onder meer word dekonstruksie van hierdie verhaalde probleemrealiteite binne die prosesverhale bestudeer. Nie net die dekonstruktiewe handeling van die pastor word bestudeer nie, maar ook dié van die ander in die pastorale prosesse.

#### **5.8.2.3b) Reflektering**

Prakties-pastorale teologie vra na moontlike verbande tussen die handeling – onder meer verhale – in die pastorale prosesse, met die verhale van die Christen-geloofsgemeenskap. Hierdie verhale van die Christen-geloofsgemeenskap is onlosmaaklik verbonde aan die Bybel as Boek van die geloofsgemeenskap, sowel as aan interpretasies wat daaruit gegroei het en selfs in belydenistradisies beslag gekry het. Een van die kernverhale van die Christen-geloofsgemeenskap is die heilsbetrokkenheid van God by mense en die wêreld (Stroup 1981:95).

Reflektering op die prosesse wat beskryf word kan onder meer na aanleiding van die volgende vrae geskied:

- ✿ Wat is die handeling en verhale – wat wat na vore kom in die terapeutiese prosesse – se implikasies vir mense en die wêreld?
- ✿ Watter teologie funksioneer in die handeling?
- ✿ Hoe realiseer pastorale sorg waardeur die heilshandeling van God bemiddel word? Pastorale teologie reflekteer ook op die modelle waardeur sorg bemiddel is. Hoe is te werk gegaan? Wat is gedoen? Wat was die effek?

- ⊗ Hoe kan die teologie-handelinge en pastorale-sorghandelinge die Christen-geloofsgemeenskap verryk en vernuwe met die oog op sy lewe in die wêreld?
- ⊗ Hoe sou die Christen-geloofsgemeenskap met sy teologiese tradisies – onder meer handelingstradisies – die navorsers en andere wat funksioneer in die navorsingsverhale kon verryk en vernuwe?

Die pastorale teologie reflekteer dus ook op die verhale van die Christen-geloofsgemeenskap (Stroup 1981:86).

U as leser word ook genooi om prakties-teologies te reflekteer op die proshandelinge soos beskryf in hierdie verslag, in besonder die dekonstruktiewe handelinge.

Alle reflektering is self interpretasies wat deel word van die voortdurende proses van teologiese reflektering. Dit is dus hermeneuties van aard en self oop vir interpretasie. Dit is ook sosiaal-konstruksionisties van aard en oop vir dekonstruksie. Reflektering moet probeer verhelder en vernuwe, maar dan nie met allerhande waarheidspretensies nie.

Stroup sien die doel van teologiese reflektering as 'n poging om die kerk te help tot beter verstaan en duidelikheid oor wat hy glo, om in die proses sy foute te kan regstel en meer getrou te wees aan die evangelie wat hy bely, ter wille van sy lewe in die wêreld. Hy vra die volgende reflekterende vrae:

- ⊗ Waar staan die kerk met betrekking tot die Christelike tradisie?
- ⊗ Hoe verstaan die kerk die wêreld waarbinne hy leef?
- ⊗ Hoe leef die kerk? Hoe maak die kerk homself verstaanbaar in die wyer wêreld waarbinne hy leef?

Hierdie standpunt van Stroup kan die teologie egter in tradisionalistiese vaarwater laat beland. Die teologie moet ook op die tradisie self reflekteer met die oog op moontlike vernuwing, na aanleiding van die praxis, soos blyk uit die prosesbeskrywings. Nie net die kerklike praktyk moet vernuwe word in die lig van die tradisie nie, maar ook die tradisie moet vernuwe word in die lig van die kerklike praktyk.

Teologiese reflektering is 'n suspisiewe-hermeneutiese-, en daarom ook dekonstruktiewe proses, na alle kante toe. Geen rolspeler het 'n objektiewe buite-posisie van waaruit die ander alleen tot verstaan, verandering en vernuwing gelei moet word nie.

In die lig van die keuse wat ek gemaak het oor die teologie wat nie net deur 'beroepsteoloë' beoefen word nie, word nie net die pastor se konstruerings as teologie beskou nie. Ook die ander se konstruerings word as teologie beskou, en nie net as 'naïewe kennis' nie.

Spesifiek wat die pastor betref: In pastorale sorg leef die pastor sy of haar teologie uit. Teologie is sodoende 'enacted theology', 'n praktiese uitdrukking van wat die pastor glo van menswees, die evangelie, en die doel van die kerk en sy bedieninge (Gerkin 1997:121). Langs hierdie weg kom teologie tot praktyk. Dit gaan vir Gerkin om kontekstualisering van teologie en om die mense te lei in die konstruering en uitleef van plaaslike (*local*) teologie.

In hierdie studie sal dus ook plaaslike teologie gekonstrueer word binne pastoraal-terapeutiese prosesse van narratiewe betrokkenheid. Teologiese reflektering vind dus reeds plaas binne die prosesse wat beskryf word. In die teologiese refleksie op die beskrywings van prosesse kan hierdie plaaslike teologie in verband gebring word met wyer teologiese tradisies. Dit sal 'n uitdrukking wees van lojaliteit aan die tradisie, en dit kan ook deel word van die proses van teologiese sosiale konstruering binne die breër Christen-geloofsgemeenskap.

Plaaslike teologie word nie net reflekteerend betrek by geloofstradisies nie, dit kom ook voort uit tradisies. Ook hierdie aspek sou ondersoek kon word.

Van die teologiese konstruerings in prosesse en die refleksie daarop kan dalk openbaring wees, Woord van God.

## 5.9 OPSOMMING

In hierdie hoofstuk is postmoderne, Christelike, narratiewe, pastorale teologie gekonstrueer. Van die konstruerings in hierdie verband sal vervolgens opgesom word.

Religieë kan postmodern in terme van Lindbeck se *cultural-linguistic* perspektief eenvoudig as verskillend beskou en ondersoek word, met 'n fokus op die kulturele kontekste van hul ontstaan en bestaan. Postmoderne teologie kan egter ook bedryf word vanuit 'n geloofsposisionering (keuse) binne 'n bepaalde religie en met 'n beroep op openbaring. Religieë kom tot stand in die oortuiging dat die Ander (God) aanspraak op 'n mens se lewe maak in terme van 'n verhouding en bepaalde voorskrifte, waarop reageer moet word in verantwoordelikheid en in gehoorsaamheid. Daar is geen redelike grond vir die aanvaarding of afwysing van 'n bepaalde religie met sy *coram Deo* posisionering nie. Dekonstruksie van metafisika is nie dieselfde as verwerping van metafisika-as-moontlikheid nie. Dekonstruksie is nie anti-religie nie.

Religie en etiek is onlosmaaklik verbonde aan mekaar. Postmoderne teologie is sensitief daarvoor dat dit nie moontlik is om ooit 'n etiese keuse te maak wat in waarheid goed en reg is nie. In terme van Derrida se onderskeiding is dit haalbaar om reg te laat geskied – voldoening aan bepaalde kodes. Dis egter nie haalbaar om geregtigheid te laat geskied nie.

Postmoderne sensitiviteit is om die keuse vir die moontlikhede in Jesus Christus te handhaaf as *geloofskeuse*. Postmoderne Christelike teologie is teologie wat in diskoers kennis vermeerder oor die moontlikhede in Jesus Christus, maar wegbeweeg van die aandrag om bepaalde posisionerings as waarheidsgetrou of werklikheidsgetrou te beskou.

Die volgende kontoere van postmoderne Christelike teologie kan getrek word: post-individueel; post-rasioneel; spiritueel; nie-tradisionalisties; verrekening van die immanent-verwysende aard van taal en die radikale andersheid van die ander; deurbreking van subjek-objek-skemas; verrekening van openbaring as moontlikheid – en die Bybel as besondere openbaringsoord – sonder om in modernistiese vorme van begronding terug te val; dekonstruktief; suspisiesus-hermeneuties; narratief.

Dekonstruktiewe teologie vra vir die sensitiviteit om deurlopend te dink in terme van kontekstuele verskuiwings, kompleksiteite en verborgenhede, en vir besorgdheid oor moontlike dominerende en marginalisering deur kennis/mag en tradisionalisme. Dekonstruktiewe teologie kan daartoe meehelp dat geen finale, dominerende prentjie of meta-narratief voorgehou word deur modernistiese teologiese waarheidsaansprake nie.

Dekonstruksieteologie vind 'n bondgenoot in hermeneutiese teologie. Deur die byhaal van hermeneutiese teologie in die gesprek, is aangetoon dat dekonstruksieteologie nie relativisties beskou hoef te word nie. Dekonstruksieteologie waak daarteen dat die hermeneutiese proses op enige stadium as afgehandel beskou kan word.

Narratiewe teologie het 'n groot verandering gebring in die veld van hermeneutiese teologie. Die aandag word nie meer net gevra vir die histories-kulturele agtergrond van 'n teks waardeur die betekenis van 'n teks uitgeklaar moet word nie. Die fokus is nou ook op die storie van die teks. Narratiewe teologie onderstreep dat tekste nie beskou kan word as ware beskrywings van

die werklikheid nie. Die storietekst is middel tot singewing en identiteit. Dis nie die draer van absolute waarheid oor God of enige vermeende realiteit nie.

Die verhale van die Christen-geloofsgemeenskap – as verhaling van identiteit – kom ter sprake in die pastoraat, hoewel nie noodwendig in elke gesprek nie. Een van die kernverhale van die verhaaltradisie van die Christen-geloofsgemeenskap is die verhaling van die heilsbetrokkenheid van God by mense en die wêreld.

Die (probleemversadigde) verhale wat na vore kom in die prosesse word as uitgangspunt geneem. Die pastor soek na raakpunte tussen hierdie verhale en die geloofsgemeenskap se verhale. Die verhale van die geloofsgemeenskap word ingeskryf binne die prosesverhale. Nuwe verhale wat getuig van Christelike identiteit – 'n lewe in Christus en deur die Gees – word sosiaal gekonstrueer in die lig van die verhale van die geloofsgemeenskap.

Verhaaltradisies kan help om sorg te laat realiseer, maar kan ook deur marginalisering en onderdrukking in die weg van sorg staan. Daar moet dus ook gesorg word dat die tradisie wat aan die gemeenskap sy identiteit help gee, 'n sinvolle plek beklee in die lewe – onder meer pastoraat – van die geloofsgemeenskap. Tradisionalisme word dekonstruktief teengewerk in die pastorale prosesse, in *différance*.

In pastorale teologie word kennis geneem van – en teologies gereflekteer op – die handeling in die pastorale prosesse. Alle reflektering is self interpretasies wat deel word van die voortdurende proses van teologiese reflektering.

## 5.10 BLIK OP VOLGENDE HOOFSTUK

In hoofstuk ses sal vier diskoersprosesse beskryf word. Daar sal inleidend verduidelik word hoedat dit inpas in die geheel van die navorsing. Daar sal

ook gereflekteer word op die prosesse. Reflektering – as eind-reflekterings – sal verder gevoer word in hoofstuk sewe.

