

Beleef die Christelike teologie soos met die vorige eeuwending weer 'n paradigmaverandering?¹

I J J Spangenberg
Departement Ou Testament
Universiteit van Suid-Afrika

Abstract

Is Christian theology experiencing a paradigm shift as was the case at the end of the nineteenth century?

Biblical scholarship experienced a major paradigm shift at the end of the nineteenth century. This shift had an enormous impact on the way in which the Bible was read and studied by scholars during the twentieth century. During the early stages, it affected primarily Protestant denominations and their doctrine of Scripture. The Roman Catholic Church, however, could not escape its influence. In 1943, biblical scholars in this tradition received permission from Pope Pius XII to use historical-critical methods in their study of the Bible. The results of this shift are only now impinging on theology in the broad sense and there are signs that Christian theology is heading for a new shift which is going to be just as radical as the previous one.

1. INLEIDING

As daar één boek uitgesonder moet word wat navorsers en navorsing in die tweede helfte van die vorige eeu dwarsoor die wêreld gestimuleer het, is dit sekerlik die boek *The structure of scientific revolutions* van Thomas Kuhn (1970). Kuhn se stelling dat die groei in wetenskaplike kennis nie bloot met *die opeenstapeling van feite* te doen het nie, maar met *revolusies* of paradigmaveranderinge, het verskeie geleerdes se oë geopen vir

¹ Lesing gelewer tydens 'n simposium van die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns in Bloemfontein op 23 Junie 2000.

sulke *revolusies* in hulle vakgebied. Op die terrein van die teologie was dit veral Hans Küng (die Rooms-Katolieke teoloog van Tübingen) wat Kuhn se insigte kreatief benut het. Hy het verskeie boeke en artikels gepubliseer waarin hy van paradigmaveranderinge in die teologie gewag maak (vgl o a Küng 1984a, 1984b). In sy boeke oor die Jode- en Christendom (Küng 1991, 1994), maak hy ook van Kuhn se sienings gebruik. Hierdie twee boeke is bedoel as dele van 'n omvattende trilogie oor die drie Abrahamitiese godsdienste: Jodedom, Christendom en Islam. (Aldrie hierdie godsdienste beroep hulle op Abraham as die vader van die gelowiges.) Soos wat Karl Barth (1886-1968) 'n groot ligbaken op die terrein van die teologie gedurende die eerste helfte van die twintigste eeu was, was Hans Küng (1928–) dit gedurende die tweede helfte van die twintigste eeu.

Hier te lande het Kuhn se boek ook groot invloed uitgeoefen. Op die terrein van die Sistematiese Teologie was dit Wenzel van Huyssteen wat sy insigte benut het in 'n stuk navorsing wat later gepubliseer is onder die titel *Teologie as kritiese geloofs-verantwoording* (1987). Die boek van Kuhn het ook gelei tot die groot “paradigmakongres” wat geïnisieer is deur Johann Mouton, Andries van Aarde en Willem Vorster. Die referate is nog in dieselfde jaar gepubliseer onder die titel *Paradigms and progress in theology* (1988). Maar die einde was dit nog nie. In die vroeë negentiger jare is 'n ewe groot kongres op Stellenbosch gehou waar die fokus op die relevansie van die teologie vir die negentigerjare geval het. Alhoewel die woorde “paradigma” en “paradigmaverandering” nie in die kongrestema gebruik is nie, was die saak teenwoordig. Een van die referate dra byvoorbeeld die titel: “Is the ‘new paradigm’ for theology still new?” (Conradie 1994:83-105).

In die betrokke referaat sluit Ernst Conradie aan by die siening van David Tracey dat die “nuwe paradigma” te doen het met die poging van teoloë om 'n korrelasie tot stand te bring tussen 'n interpretasie van die Christelike tradisie en 'n interpretasie van die tyd en sosiale omstandighede waarin die betrokke teoloë leef (Conradie 1994:83). Die nuwe paradigma het volgens hulle met drie sake te doen: (1) Die twee bronne wat die teologie voed, naamlik *die Christelike tradisie* en *die tydvak en sosiale omstandighede* van die betrokke teoloog, (2) 'n poging om 'n *korrelasie tot stand te bring* tussen laasgenoemde twee, en (3) die handeling van *interpretasie*. Ons kan slegs oor die hede en die verlede praat aan die hand van ons interpretasie(s) daarvan.

Conradie se referaat gee 'n goeie teoretiese beskrywing van wat teologie is, of waarmee teologie hom besig hou nádat 'n paradigmaverandering plaasgevind het, maar dit omskryf nie werklik die nuwe paradigma in die teologie nie. Na my mening is Conradie nog 'n vreemdeling in Jerusalem. Pieter Botha (1994a:41-58) se referaat "Theology after Babel: Pluralism and religious discourse" wat tydens dieselfde kongres gelewer is, reflekteer veel meer wat die nuwe paradigma in die teologie behels.

Om die vraag in die titel van hierdie artikel te kan beantwoord en ter wille van die opmerkings oor die paradigmaverandering waardeur die teologie tans gaan, volg 'n kort beskrywing van die ontstaan van die Christelike godsdiens. Daarna volg 'n bespreking van die Hervorming as 'n voorbeeld van 'n paradigmaverandering. Die Hervorming word as voorbeeld gekies omdat die paradigmaverandering aan die einde van die negentiende eeu in die eerste plek Protestantse denominasies geraak het.

2. DIE ONTSTAAN VAN DIE CHRISTELIKE GODSDIENS

Küng (1984b:44-60) het aan die hand van Kuhn se boek (1970) die volgende vyf fases onderskei in die oorgang van een paradigma in die teologie na die volgende een: (1) Daar is 'n relatief stabiele tyd waarin normale wetenskap bedryf word. (2) Gaandeweg duik daar krisisse op wat nie deur middel van die bestaande paradigma opgelos kan word nie. (3) Die onsekerheid en selfs moedeloosheid wat geleerdes tydens die krisistyd ervaar, lei dikwels daartoe dat 'n persoon (of persone) 'n nuwe paradigma "ontdek" wat help met die oplossing van die skynbaar onoorkomelike probleme. (4) Die nuwe paradigma word nie klakkeloos en sonder stryd aanvaar nie. Heel dikwels is dit jonger wetenskaplikes wat die nuwe paradigma aanvaar en hulle wetenskaplike arbeid aan die hand daarvan begin bedryf. (5) Die nuwe paradigma kan óf deur die ouer een "ingesluk" word óf dit kan op 'n sylyn gerangeer word óf dit kan die ou paradigma so oorskadu dat dit 'n nuwe model word aan die hand waarvan "normale wetenskap" bedryf word.

Kuhn (1970:90) sowel as Küng (1984b:57) wys daarop dat dit veral die jonger geslag is wat die eerste tree op die pad van 'n nuwe paradigma waag. Hierdie waagmoediges word in die Christelike tradisie dikwels as "kettters" gebrandmerk. Na my mening is een van die opvallendste kenmerke van 'n paradigmaverandering op die terrein van die teologie juis hierdie *ketterjag*. Kettters het dwarsdeur die geskiedenis van die

Christendom 'n rol gespeel. Eintlik kan 'n mens die geboorte van die Christelike godsdiens self ook toeskryf aan die optrede van 'n ketter – die apostel Paulus.

Die vroeë Christene was hoofsaaklik Jode wat die Judaïsme van die eerste eeu nC beoefen het. Jesus en sy ouers was getroue beoefenaars van hierdie godsdiens (Trocme 1997:1-12; Vermes 1993:184-207). Jesus is op die agste dag besny (Luk 2:21) en Maria het haarself vir een-en-veertig dae een kant gehou omdat sy as onrein beskou is na die geboorte. Daarna is sy na die tempel om haar reinigingsoffer te bring sodat sy weer as vrou en moeder in die huisgesin kon funksioneer (Luk 2:24). Jesus is as twaalfjarige saam met sy ouers na die tempel vir die (paas)fees (Luk 2:41-42). Alhoewel die *Barmitzwah*-seremonie eers gedurende die Middeleeue vorm aangeneem het (Braybrooke 1995:31), het hierdie besoek van Jesus en sy ouers waarskynlik met 'n soort *Barmitzwah* verband gehou. Jesus is soos alle Joodse kinders in die Wet onderrig en Hy het Hom ook aan die Joodse wette en gebruike gehou. Jesus se leringe self verrai duidelik sy Joodse afkoms en opvoeding. Neem byvoorbeeld die “Ons Vader”-gebed wat Christene van moedersknie aanleer. Dit is deur-en-deur 'n Joodse gebed. God word slegs as “Vader” aangespreek en daar word geen melding gemaak van die Seun en die Heilige Gees nie (vgl Vermes 1993:160–167; Botha 1994b:198-199).

Die hoofkrisis wat in die Judaïsme van die eerste eeu nC voorgekom het, was die val van Jerusalem en die vernietiging van die tempel in 70 nC. Vóór die val van Jerusalem het die Judaïsme uit 'n verskeidenheid groepe bestaan. Lester Grabbe (1996) onderskei vier hoofstrominge in die Judaïsme van die Tweede Tempel periode (515 vC-70 nC): (1) 'n priesterlike en skrifgeleerde stroom, (2) 'n messiaans-polities geörienteerde stroom, (3) 'n apokaliptiese stroom en (4) 'n gnostiese stroom. Die bestaan van 'n veelheid groepe in die Judaïsme en die verwoesting van die tempel het vereis dat iets gedoen moes word om Judaïsme te red. Die uiteinde was dat die rabbyne by Jamnia tussen die jare 90-100 nC byeengekom het en daar duidelike reëls neergelê het oor wat Judaïsme behels. Ons kan hierdie gebeure ook beskryf as 'n *omskrywing van 'n bestaande godsdienstige paradigma*.

Volgens Kuhn (1970:47) funksioneer paradigmas gewoonlik sonder duidelik omskrewe reëls. Reëls word slegs geformuleer wanneer 'n paradigma (vanweë onsekerhede wat deur krisis veroorsaak word) onder spanning verkeer. Nadat “skerp

afgebakende en presies geformuleerde reëls en wette” (vgl Van Huyssteen 1983:304) by Jamnia geformuleer is, het die Joodse godsdiensteleiers hulleself van die vroeë Christene begin distansieer (Trocmé 1997:78-90). Die skeidslyne is skerp getrek en die evangelie van Johannes wat rondom 100 nC geskryf is, weerspieël hierdie breuk soos geen ander Nuwe-Testamentiese geskrif nie. Étienne Trocmé (1997:109) maak hieroor die volgende opmerking:

One of the most striking features of the Fourth Gospel is the frequent use of the term “the Jews” to denote the interlocutors and adversaries of Jesus (it occurs 71 times, as opposed to 5 or 6 in each of the other Gospels). All the signs are that in the eyes of the author this is a group to which Christians do not belong, because they have been expelled from it.

Die vroeë Christene het aanvanklik hulleself nie as anders as die ander Jode beskou nie. Hulle het gereeld sinagoges toe gegaan en tydens die groot Joodse feeste die tempel besoek (vgl Hand 3:1). Selfs die heidene wat hulle tot die vroeë Christendom bekeer het, moes die Joodse dieëtvorskrifte aanvaar en die Sabbat onderhou (vgl Hand 15:19–21), maar daar is nie vereis dat hulle hulle moes besny nie. Die besnydenis wat een van dié tekens van Joodse identiteit en geloof was, is egter deur Paulus van minder belang geag en nie voorskriftelik gemaak vir heidene wat hulle bekeer het nie. Paulus het eintlik die begrip “Jood” herdefinieer: “Nie hy is ’n Jood wat dit uiterlik is nie, en nie dit is besnedenheid wat uiterlik aan die liggaam gedoen is nie. Nee, hy is ’n Jood wat dit innerlik is, en dit is besnedenheid wat in die hart gedoen is deur die Gees, nie volgens die wetsvorskrifte nie” skryf hy in Romeine 2:28-29 (vgl ook Rom 9:6-7).

Reinhold Bernhardt (1994:49) wys daarop dat hierdie ’n ingrypende herdefiniëring van Joodse identiteit was: “The distinction between ‘fleshly’ and ‘spiritual’ Israel was drawn in order to put the Jews who were unwilling to confess Christ on the level of merely fleshly Israel and to put Christians in the place of the spiritual Israel.” Deur middel van hierdie herdefiniëring het Paulus tot die breuk tussen die Jode en vroeë Christene bygedra. Hierdie breuk is tussen die jare 80-100 nC op die spits gedryf (Bernhardt 1994:47-52; Trocmé 1997:99-102).

Histories is dit duidelik dat die Judaïsme van die eerste eeu nC as gevolg van die verwoesting van die tempel in 70 nC en die gepaardgaande geloofskrisis, in twee vertak het. Aan die een kant was die vroeë Christene (wat aanvanklik net 'n variasie van die eerste eeuse Judaïsme was, maar geleidelik 'n *nuwe godsdienstige paradigma* verteenwoordig het) en aan die ander kant was die vroeë Rabbynse Judaïsme (wat 'n *noukeuriger beskrywing van Judaïsme* verteenwoordig). Uit die één bron (eerste-eeuse Judaïsme) het dus twee strome ontspring: (1) Rabbynse Judaïsme en (2) Christendom. Paul Joyce (1993:388) som dié toedrag mooi op: “Judaism and Christianity should not be thought of as ‘mother’ and ‘daughter’, but rather perhaps as two sisters, whose stories have been distinctive and particular. Each ‘sister’ has defined her identity in the light of many factors, including of course reaction against her sibling.”

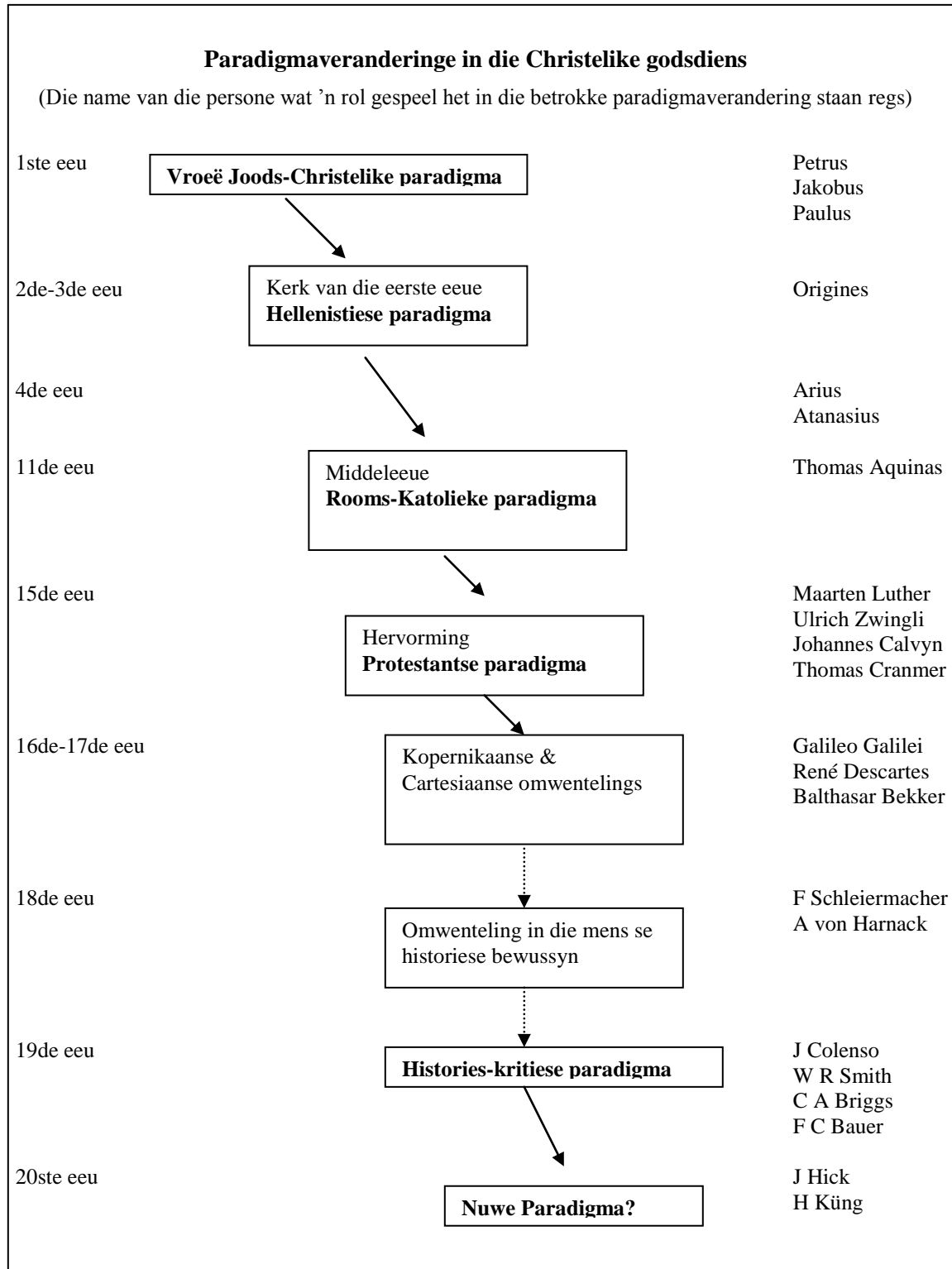
Om die Christelike godsdiens voor te hou as 'n godsdiens wat die Judaïsme vervang en na regte in die plek daarvan gekom het, is histories nie waar nie (vgl Saperstein 1989:61). Dit is ook ewe verkeerd om die Christelike godsdiens voor te hou as 'n godsdiens wat as 't ware uit die niet verskyn het óf ten minste niks in gemeen het met die eerste eeuse Judaïsme nie. Pieter Verster (1997:13) maak hom onder andere hieraan skuldig wanneer hy die volgende skryf: “Die eerste groot godsdiens wat die vroeë kerk ontmoet het, was die Jodedom.”

3. KETTERS EN PARADIGMAVERANDERINGE

3.1 Die Hervorming

Alhoewel Küng in sy boek oor die Christendom (1994) nie fokus op die rol wat kettters in die geskiedenis van die Christendom gespeel het nie, is dit opvallend dat hy telkens wanneer hy van 'n paradigmatverandering vertel, prominente teoloë wat 'n rol daarin gespeel het, identifiseer (vgl die afdruk van sy paradigmatveranderinge in die Christendom op die volgende bladsy). Hierdie teoloë was dikwels in hulle tyd en kort daarna as *kettters* gebrandmerk. Neem maar die voorbeeld van die Hervorming. Maarten Luther (1483-1546) wat as een van die groot hervormers beskou word, is deur die Rooms-Katolieke Kerk van sy dag as *ketter* gebrandmerk. Dit geld ook van verskeie ander hervormers. Hulle was die waagmoediges wat die eerste tree op die pad van die nuwe paradigma in die teologie van die sestiende eeu gegee het.

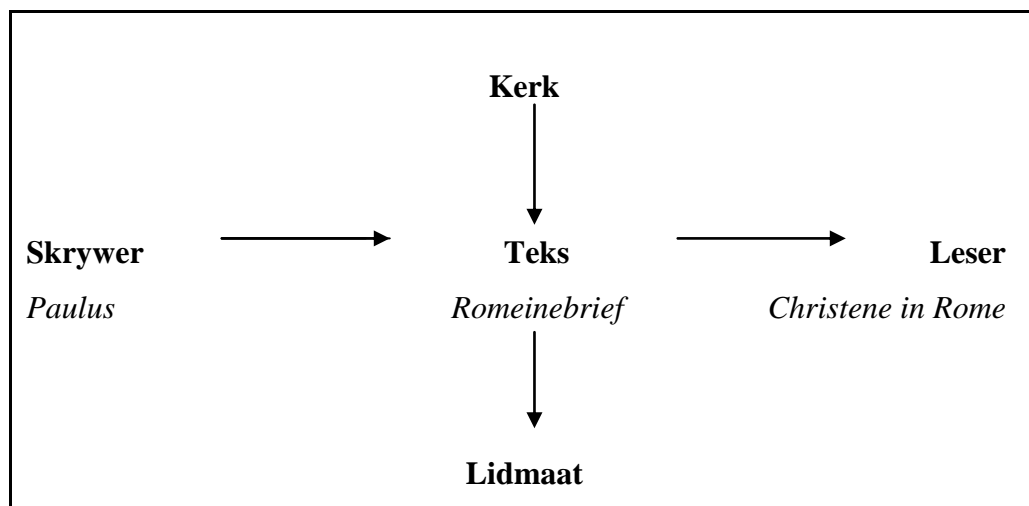
Beleef die Christelike teologie weer 'n paradigmaverandering?



Wat was nuut aan hierdie nuwe paradigma? Die Hervorming word soms met die volgende woorde omskryf: “The reformers dethroned the pope and enthroned the Bible”

(vgl Bainton 1963:1), maar dit is 'n vertekening van die krisis in die Rooms-Katolieke Kerk in daardie jare en die verandering wat die Hervorming gebring het. Die Bybel was ook vir die Katolieke Kerk gesagvol en 'n boek waarop sowel die pous as die konsilies hulle beroep het in leerstellige dispute en vir die formulering van leerstellings. Die verskil tussen die hervormers en die Katolieke Kerk het in der waarheid slegs gegaan oor die kwessie wie as *legitieme interpreteerdes* van die Bybel kon geld (Bainton 1963:1-6). Die Katolieke Kerk het van die standpunt uitgegaan dat die pous en die konsilies (die kerkvergaderings) die legitieme interpreteerdes van die Bybel is, terwyl die hervormers beklemtoon het dat gewone lidmate ook hierdie funksie kan vervul (vgl Bainton 1963:4). Die hervormers (en die kerke wie se wortels in die Hervorming lê) het gewone lidmate voorts bemagtig deur die Bybel in hulle spreektaal te vertaal sodat hulle dit wel kon lees en interpreteer.

Ons kan die verandering wat met die Hervorming ingetree het, soos volg deur middel van 'n diagram weergee (vgl Moyise 1999:10):



Volgens hierdie diagram het die hervormers daarin geslaag om die kerk se greep op die interpretasie van die teks (die Bybel) te verbreek. Die kerkvergaderings (pous en die konsilies) het nie meer alleenseggenkap oor die interpretasieproses gehad nie en hierdie interpretasieproses was ook nie meer vertikaal (van bo na onder) gestruktureer nie. Die saad vir die latere beklemtoning van die historiese situasie waarin die oorspronklike

kommunikasie plaasgevind het, is gedurende hierdie jare gesaai. Die Bybelboeke, so sou latere geleerdes beklemtoon, het almal hulle ontstaan te danke aan 'n vroeëre kommunikasiegebeure toe 'n skrywer 'n teks vir 'n spesifieke gehoor geskryf het. As voorbeeld kan 'n mens na Paulus se brief aan die Romeine verwys. Paulus (*skrywer*) het sy brief aan die Romeine (*teks*) vir die Christene in Rome (*lesers*) geskryf. Hierdie brief is ongeveer in 54/55 nC geskryf. Om hierdie teks korrek te verstaan, vereis dat ons ingelig moet wees oor die leefwêreld en gebruike van daardie mense. Voorts moet ons meer weet van hulle godsdiens en godsdiensdige gebruike, ensovoorts.

3.2 Einde van die negentiende eeu

Die paradigma van die Hervorming was maar pas gebore toe daar 'n aantal krisis begin opduik het wat dit onder spanning geplaas het. Daar was eerstens die Kopernikaanse en Cartesiaanse omwentelings gedurende die sestiende en sewentiende eeu (vgl Scholder 1990; Spangenberg 1994:148–152) en die omwenteling op die terrein van die mens se historiese bewussyn gedurende die agtiende en die negentiende eeu (vgl Spangenberg 1994:152–156). Teen die einde van die negentiende eeu het hierdie krisis uiteindelik tot die ontstaan van 'n nuwe paradigma gelei: *die histories-kritiese paradigma van die Bybelwetenskappe*. Hierdie paradigmaverandering het onder andere klem gelê op die historiese situasie waarin die Bybelboeke ontstaan het. Die Amerikaanse kerkhistorikus, Mark Noll (1991:45), beskryf hierdie paradigmaverandering treffend:

Kuhn's discussion of "normal science," "paradigm shift," and "revolutionary" situations has been applied promiscuously to far too many historical developments. But here, at least, it really seems to fit. A period in which normal science proceeded under a secure paradigm (the Bible is the Word of God to be interpreted by the conventions of common sense) gave way to a period when anomalies in the old theories seemed to proliferate (new knowledge about world religions, new conceptions of historical development, new advances in research, new standards of professional study – and all exacerbated by social and economic changes in the community experiencing the anomalies). After a brief period of dialogue between those working in the old paradigm and those struggling toward something different (roughly 1880

to 1900), a new paradigm emerges for the practice of normal science (the Bible, however sublime, is a human book to be investigated with the standard assumptions that one brings to the discussion of all products of human culture).

Die aantal kerklike tugsake wat teen die einde van die negentiende en aan die begin van die twintigste eeu teen teoloë aanhangig gemaak is, bevestig my vroeëre opmerking dat paradigmaveranderinge in die teologie gewoonlik gekenmerk word deur *ketterjag*. Die volgende geleerdes is gedurende hierdie jare voor stok gekry:

- *In Brittanje*: John William Colenso (1814-1883), Samuel Davidson (1806-1898), Benjamin Jowett (1817-1893), George Adam Smith (1856-1942), William Robertson Smith (1846-1894).
- *In die VSA*: Charles Augustus Briggs (1841-1913), Arthur Cushman McGiffert (1861-1933), Hinckley Gilbert Thomas Mitchell (1846-1920), Egbert Coffin Smith (1829-1904), Henry Preserved Smith (1847-1927), Crawford Howell Toy (1836-1919).
- *In Nederland*: Johannes Gerardus Geelkerken (1879-1960).
- *In Suid-Afrika*: Johannes du Plessis (1869-1935).

Die paradigmaverandering aan die einde van die negentiende eeu het hoofsaaklik op die terrein van die Bybelwetenskappe en binne Protestantse denominasies voorgekom. Die Rooms-Katolieke Kerk was grootliks onaangeraak daardeur, maar sy Bybelwetenskaplikes kon hulle nie daarteen immuniseer nie. Die verandering was in die lug en kort voor lank het daar ook 'n *ketterjag* in die Rooms-Katolieke Kerk voorgekom. Die Rooms-Katolieke Bybelwetenskaplike Alfred Firmin Loisy (1857-1940) het in sy navorsing van die resultate van die histories-kritiese Bybelondersoek gebruik gemaak en is as gevolg daarvan in 1908 geëkskommuniseer (Beeson 1999:1-2; Cook 1999:87-89). Pous Pius XII (1939-1958) het egter in sy omsendbrief *Divino afflante* (1943) die groenlig gegee dat Rooms-Katolieke Bybelwetenskaplikes met sekere voorbehoude, van die histories-kritiese uitlegmetodes en resultate gebruik kon maak. Dit het uiteindelik die deur geopen vir samewerking tussen Bybelwetenskaplikes van die Protestantse en Rooms-Katolieke tradisies. Maar dit was eers ná die Tweede Vatikaanse Konsilie (1962-

1965) wat deur Pous Johannes XXIII byeengeroep is, dat daar 'n radikale omwenteling in die Katolieke Kerk plaasgevind het (vgl O'Collins & Farrugia 1991:257-258) en samewerking tussen Bybelwetenskaplikes van die Protestantse en die Katolieke tradisies normaal geword het. Al het hierdie wetenskaplikes tot verskillende kerklike tradisies behoort, het hulle in dieselfde paradigma gewerk. Selfs Joodse Bybelwetenskaplikes het binne hierdie nuwe paradigma begin werk en samewerking tussen Protestantse, Katolieke en Joodse Bybelwetenskaplikes is deesdae nie 'n rariteit nie. Hulle behoort aan dieselfde vakverenigings en woon dieselfde kongresse by.

3.3 Einde van die twintigste eeu

Adrian Hastings (1990:30-31), 'n Engelse kerkhistorikus in die Katolieke tradisie, wys daarop dat die Westerse mens tot en met die Tweede Wêreldoorlog (1939-1945) in 'n relatief homogene wêreld geleef het waar die Christendom en Westerse waardes die dominerende was, maar dat daar sedert die sestigerjare 'n radikale verandering ingetree het:

Western man had lived hitherto – even paradoxically, if he lived in India or Malaysia – in an essentially unpluralistic society and that society was motivated by an unpluralistic Western religion, whether Christian or liberal humanist, the two accommodatingly interwoven. All that was now over. In the sixties our Western world became stridently pluralist.

Verskeie teoloë in die Westerse wêreld het begin nadink oor hierdie nuwe situasie en hoe dit die Christendom raak (vgl Hick 1973, 1980, 1985, 1995; Race 1983; Ariarajah 1985; Knitter 1985, 1996; Hastings 1990; Swidler 1990; Gillis 1993; Küng et al 1993; Vroom 1993; Bernhardt 1994; Macquarrie 1995; Bishop 1997; May 1998) – 'n bewys dat teologie nooit in 'n lugleegte bedryf word nie. Teologie is altyd tydgebonde en dra die vingermerke van die tyd waarin dit gekonsipieer is. Daar was skielik 'n saak op tafel waaroor gepraat moes word: “ander godsdienste” en die Christendom se verhouding tot hulle. Alhoewel vroeëre teoloë ook oor die saak nagedink het (o a Justinus die Martelaar [100-165 nC]), het hulle dit in 'n ander tydvak en onder ander omstandighede as ons s'n

gedoen – daarom kan hulle teologiese antwoorde nie as normatief beskou word nie (vgl Spangenberg 2000).

Wat maak ons situasie anders as vorige geslagte s'n? Die feit dat ons ons teologie beoefen ná die paradigmatverandering wat plaasgevind het aan die einde van die negentiende eeu. Daardie verandering maak dit nie meer moontlik om tekste soos Johannes 14:6 (“Ek is die weg en die waarheid en die lewe. Niemand kom na die Vader toe behalwe deur My nie.”) en Handeling 4:12 (“Hy bring die verlossing en niemand anders nie. Daar is geen ander naam op die aarde aan die mense gegee waardeur God wil dat ons verlos moet word nie.”) en verskeie ander tekste soos krale in 'n snoer te ryg en dit as die finale Bybelse antwoord op vraag na die verhouding van die Christelike godsdiens tot ander godsdienste voor te hou nie. Hierdie tekste moet in hulle historiese kontekste verstaan en uitgelê word. Reinhold Bernhardt (1994:59) verwoord hierdie toedrag soos volg:

The biblical passages constantly cited to support the Christian claim to absoluteness are to be understood against their specific backgrounds. Only when they are detached from these backgrounds and given the status of *universally valid eternal truths* which can be applied to Islam as much as to liberal Christianity do they really become claims of absoluteness. But in such “dehistoricization” which turns them into *timeless dogmas without a context* they are misunderstood (my beklemtoning)

Teoloë wat die paradigmatverandering aan die einde van die negentiende eeu nie verwerk het nie, verstaan nie die nuwe gesprekke waarin daar afstand gedoen word van die absolute aansprake van ouer teoloë nie en beskuldig daarom die nuwe waagmoediges van kettery. Dit is daarom nie vreemd nie dat daar alreeds 'n aantal kettters uitgewys word. Onder hulle tel John Hick en Hans Küng (vgl Beeson 1999:151-152, 161-162) en die lys sal binne afsienbare tyd waarskynlik langer word. Dit is veral evangeliese Christene (in Engels “Evangelicals”) wat die nuwe paradigmatverandering onthutsend vind, want in daardie tradisie bestaan daar 'n absolute en finale waarheid – dit is in die Bybel verwoord (vgl Osborne 1999:360).

Beleef die Christelike teologie weer 'n paradigmaverandering?

Na my mening sal ons in Suid-Afrika die nuwe paradigmaverandering op die terrein van die teologie nie kan vryspring nie. Dis reeds in die lug en twee onlangse gebeure weerspieël dat dit reeds in Suid-Afrika 'n invloed uitoefen: (1) die inhuldiging van President Nelson Mandela gedurende Mei 1994 en (2) die Riana Scheepers-*finesse* debakel gedurende Junie 2000.

Die Suid-Afrikaanse Nuwe-Testamentikus, John Suggit, se kommentaar op die inhuldiging van President Mandela in sy boek *The Gospel and the Gospels* (1997:i) beskryf die eerste gebeurtenis goed:

On May 10th 1994 a remarkable event occurred in South Africa when Nelson Mandela was formally invested as President, thus inaugurating a new era in the country's history, one which was scarcely imaginable some ten years previously. No less remarkable however was the display of unity on this state occasion when prayers were offered to God by a Christian archbishop, a Jewish rabbi, a Moslem imam and a Hindu. Today however we are discovering, as a result of the explosion of means of communication and the ease of travel, that we live in a world of many faiths. No longer can Christians ignore the claims of other religions. The recognition of this at the inauguration of President Mandela is therefore to be warmly welcomed. It helps to show the dangers of asserting that only a single expression of the truth of God and of human life is possible.

Die skrywer Riana Scheepers se reaksie op die beëindiging van haar kontrak met die Christelike vrouetydskrif *finesse* sê weer baie oor hoe gewone Christene deur hierdie verandering geraak word (vgl *Beeld* 7 Junie; *Beeld* 8 Junie). Haar reaksie was dat haar Christenskap nie deel van die kontrak met die redaksie van *finesse* was nie – en, het sy in 'n onderhoud gesê, “bid dat ek nooit 'n Christen, 'n Moslem of 'n Boeddhis of iemand van enige geloof sal oordeel nie” (*Beeld* 7 Junie). Wat hier gehoor word, is die trillings van die nuwe paradigmaverandering in die Christelike godsdiens – in Suid-Afrika en onder Afrikaanssprekende Christene.

4. SLOT: 'N RADIKALE NUWE TYD

Gereformeerde kerke en teoloë in Suid-Afrika het hulle gedurende die apartheids-era (1948–1994) byna uitsluitlik besig gehou met die Bybel en die apartheidsbeleid. Noudat ons in die post-apartheids-era leef, is daar ander sake wat ons aandag verdien. Net soos wat die teologie in Europa ná die Tweede Wêreldoorlog nie meer dieselfde kon wees as vóór daardie oorlog nie (vgl die opstelle in Moltmann 1997), so kan ons teologie ook nie meer dieselfde wees nie. Ons het deel geword van die wêrelddorp en in hierdie dorp is daar nie meer plek vir rassisme nie. Die afstanddoen van rassisme het noodwendigerwys die vraag na die verhouding tussen die verskillende godsdienste na vore geroep. Vir eeue is daar geglo dat die Christendom bo aan die leer van die godsdienste staan. Soms is dit ook voorgehou dat die Christelike godsdienste nie 'n godsdienste te midde van ander godsdienste is nie, maar totaal uniek. Die groot vraag het ontstaan of Westerse rasmeerderwaardigheid nie ook 'n godsdienstige wortel het nie, daarom is daar teoloë soos Theo Salemink (1997:212-213) wat vra: “Kan die leer van die mensdom (Westerlinge bo en al die ander rasse laer af op die leer) horisontaal neergelê word as die leer van die godsdienste (Christendom bo en al die ander godsdienste laer af op die leer) vertikaal bly staan?”

Dit is egter nie net die kwessie van rassisme (waarvan apartheid één uitdrukkingsvorm was) wat die vraag na die verhouding tussen die verskillende godsdienste na vore geroep het nie, maar ook die kwessie van hoe ons “waarheid” moet omskryf. Meer en meer geleerdes het begin beklemtoon dat *waarheid* nie één-dimensioneel is nie, maar méér-dimensioneel. In die wêrelddorp, so het dit gou geblyk, is daar verskillende sienings oor wat waarheid is. *Waarheid* het mense besef, is nie tydloos, konteksloos en onbeïnvloed deur perspektiewe nie. Vandag weet ons dat *waarheid* onder meer met die volgende sake verband hou: (1) die tydperk in die geskiedenis, (2) mense se kultuur, hulle woonplek op aarde en die sosiale vlak wat hulle in 'n samelewing beklee, (3) die beperkinge van menslike taal, (4) die belangrikheid van die hermeneutiek wat beklemtoon dat waarheid altyd *geïnterpreteerde waarheid* is, en (5) die besef dat die waarnemer of kenner altyd die objekte van sy/haar kennis deur middel van 'n taal wat vir die kenner bekend is, beskryf (vgl Swidler 1997:276–279).

Toegepas op die Christelike godsdiens is teoloë tans terdeë bewus daarvan dat *die waarheid aangaande God* nie net in één godsdiens uitdrukking gevind het nie. Voorts verteenwoordig elke godsdiens eintlik 'n spirituele taal deur middel waarvan die aanhangers en beoefenaars van daardie godsdiens oor 'n Realiteit praat wat hulle verstand te bowe gaan (vgl Lindbeck 1984). Groter beskeidenheid oor die waarheid van en in die Christelike godsdiens sal niemand in hierdie dae in Suid-Afrika skade berokken nie. Dit is van kardinale belang vir vreedsame voortbestaan in hierdie land en in die wêreld. Hans Küng se bekende woorde sal ook op grondvlak in Suid-Afrika gehoor moet word:

- No peace among the nations without peace among the religions.
- No peace among the religions without dialogue between the religions.
- No dialogue between religions without investigation of the foundations of the religions.

Literatuurverwysings

- Ariarajah, W 1985. *The Bible and people of other faiths*. Geneva: WCC.
- Bainton, R H 1963. The Bible in the Reformation, in Greenslade, S L (ed), *The Cambridge history of the Bible, 3: The West from the Reformation to the present day*, 1-37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beeld*, 7 Junie 2000. Bekroonde skrywer ontslaan “oor nie-Christenskap”, bl 1.
- Beeld*, 8 Junie 2000. Hulle het nooit met my gepraat, bl 3.
- Beeson, T 1999. *Rebels and Reformers: Christian renewal in the twentieth century*. London: SCM.
- Bernhardt, R 1994. *Christianity without absolutes*. London: SCM.
- Bishop, P D 1997. *The Christian and people of other faiths*. Peterborough: Epworth. (Thinking Things Through 3.)
- Botha, P J J 1994a. Theology after Babel: Pluralism and religious discourse, in Lategan & Mouton 1994: 41–58.
- Botha, P J J 1994b. Jesus the Jew: Some reflections on current investigations. *Religion & Theology* 1, 185–209.
- Braybrooke, M 1995. *How to understand Judaism*. London: SCM.

- Conradie, E M 1994. Is the “new paradigm” in theology still new? In Lategan & Mouton 1994: 83-105.
- Cook, J G 1999. s v Loisy, Alfred Firmin. *Dictionary of Biblical Interpretation K-Z*.
- Gillis, C 1993. *Pluralism: A new paradigm for theology*. Louvain: Peeters. (Louvain Theological & Pastoral Monographs 12.)
- Grabbe, L L 1996. *An introduction to first century Judaism: Jewish religion and history in the Second Temple Period*. Edinburgh: T & T Clark.
- Hastings, A 1990. Pluralism: Theology and religious studies, in Hastings, A, *The theology of a Protestant catholic*, 20–33. London: SCM.
- Hick, J 1973. *God and the universe of faiths*. London: Macmillan.
- Hick, J 1980. *God has many names*. London: Macmillan.
- Hick, J 1985. *The problem of religious pluralism*. London: Macmillan.
- Hick, J 1995. *The rainbow of faiths: Critical dialogues on religious pluralism*. London: SCM.
- Joyce, P 1993. A tale of two sisters: Judaism and Christianity. *Theology* 96, 384-390.
- Knitter, P 1985. *No other Name?* Maryknoll: Orbis.
- Knitter, P 1996. *Jesus and other names: Christian mission and global responsibility*. Maryknoll: Orbis.
- Kuhn, T S 1970. *The structure of scientific revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press. (International Encyclopedia of Unified Science 2.2.)
- Küng, H 1984a. Was meint Paradigmenwechsel, in Küng & Tracey 1984:19-25.
- Küng, H 1984b. Paradigmenwechsel in der Theologie: Versuch einer Grundlagenerklärung, in Küng & Tracey 1984:37-75.
- Küng, H 1991. *Die Religiöse Situation der Zeit: Das Judentum*. München: Piper Verlag.
- Küng, H 1994. *Christentum: Wesen und Geschichte*. München: Piper Verlag.
- Küng, H & Tracey, D (Hrsg) 1984. *Theologie – Wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*. Zürich: Benziger. (Ökumenische Theologie, 2.)
- Küng, H et al 1993. *Christianity and the world religions: Paths of dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. 2nd ed. London: SCM.
- Lategan, B C & Mouton, J (eds) 1994. *The relevance of theology for the 1990's*. Pretoria: HSRC.

Beleef die Christelike teologie weer 'n paradigmaverandering?

- Lindbeck, G A 1984. *The nature of doctrine and theology in a postliberal age*. London: SPCK.
- Macquarrie, J 1995. *The mediators*. London: SCM.
- May, J D'Arcy. 1998. *Pluralism and the religions: The theological and political dimensions*. London: Cassells.
- Moltmann, J (ed) 1997. *How I have changed: Reflections on thirty years of theology*. London: SCM.
- Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds) 1988. *Paradigms and progress in theology*. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)
- Moyise, S 1999. *Introduction to Biblical studies*. London: Cassell.
- Noll, M A 1991. *Between faith and criticism: Evangelicals, scholarship, and the Bible*. Leicester: Apollos.
- O'Collins, G & Farrugia, E G 1991. *A concise dictionary of theology*. London: HarperCollins.
- Osborne, G R 1999. s v Evangelical Biblical interpretation. *Dictionary of Biblical Interpretation A-J*.
- Race, A 1983. *Christians and religious pluralism*. London: SCM.
- Saebø, M 1995. Some problems of writing a research history of Old Testament studies in the latter part of the nineteenth century – with special regard to the life and work of William Robertson Smith, in Johnstone, W (ed), *William Robertson Smith: Essays in Reassessment*, 243-251. Sheffield: Sheffield Academic Press. (JSOT.S 189.)
- Salemink, T 1997. *De Afrikaanse mythe*. Kampen: Kok.
- Saperstein, M 1989. *Moments of crisis in Jewish – Christian relations*. London: SCM.
- Scholder, K 1990. *The birth of modern critical theology: Origins and problems of Biblical criticism in the seventeenth century*. London: SCM.
- Shriver, G H 1997. *Dictionary of heresy trials in American Christianity*. Westport: Greenwood Press.
- Spangenberg, I J J 1994. Paradigmaveranderinge in die Bybelwetenskappe: 'n Bydrae tot die gesprek tussen die Bybelwetenskappe en Sistematiese Teologie. *Religion & Theology* 1, 144-184.

- Spangenberg, I J J 2000. Godsdienst-kreatief: Dié met ander geloof is medemens. *Beeld*, 10 Januarie 2000, bl 8.
- Suggit, J 1997. *The Gospel and the Gospels*. Cape Town: Celebration of Faith.
- Swidler, L 1990. *After the Absolute: The dialogical future of religious reflection*. Minneapolis: Fortress.
- Swidler, L 1998. The age of global dialogue, in Waardenburg, J (ed), *Islam and Christianity: Mutual perceptions since the mid-20th century*, 271-292. Leuven: Peeters.
- Trocme, E 1997. *The childhood of Christianity*. London: SCM.
- Van Huyssteen, W 1983. Thomas S Kuhn en die vraag na die herkoms van ons teologiese denkm Modelle. *NGTT* 24, 296-311.
- Van Huyssteen, W 1987. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die sistematiese teologie*. Pretoria: RGN. (RGN-studies in Navorsingsmetodologie 2.)
- Vermees, G 1993. *The religion of Jesus the Jew*. London: SCM.
- Verster, P 1997. *Wie het die waarheid beet? 'n Vergelykende oorsig van die Christendom en die groot godsdienste van die wêreld*. Vereeniging: CUM.
- Vroom, H M 1993. *Geen andere goden: Christeljk geloof in gesprek met boeddhisme, hindoeïsme en islam*. Kampen: Kok.