

Die filosofiese vraagstelling na Anderswees in die kerk¹

C Johann Beukes

Navorsers: Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

Abstract

The philosophical problem of Otherness in the church

Employing the critical perspectives of philosophers Theodor Adorno and Michel Foucault, this article explores some consequences of the philosophical problem of Otherness within the social realm of the church. The author focuses on the marginalizing effect that instrumental rationality (described as the preferential discourse of modernity) has on the church as an institution of power, with reference to ecumenicity, interfaith discourse and the socio-subjective disposition of women, children and homosexuals in the life and work of the church.

1. ANDERSWEES AS VRAAGSTELLING IN DIE POST-MODERNE FILOSOFIE

Ek het reeds by verskeie vorige geleenthede² van die vertrekpunt uitgegaan dat die wesenskenmerk van moderniteit nagespeur kan word in die moderne voorkeur vir 'n *instrumentele presentering van rasionaliteit*. Die wesenskenmerk van moderniteit vind ek langs hierdie weg in die sentralisering van dié eg-moderne rasionaliteitsvorm wat

¹ Hierdie artikel verteenwoordig 'n samevatting van die argument in Hoofstuk 5 van die PhD Proefskrif van dr C J Beukes, getitel *'n Post-moderne redekritiek vir Kerk en Teologie*, voorberei onder promotorskap van prof dr A G van Aarde, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria (2000). Finansiële bystand deur die Universiteit van Pretoria en die Nederduitsch Hervormde Gemeente Kriel word hiermee met dank erken. Dr C J Beukes is as navorsingsassosiaat betrokke by prof A G van Aarde se navorsingsprojek, "Bybelse teologie en hermeneutiek", Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.

² Vgl Beukes 1995:11ev; 1996a:70ev; 1996b:234ev; 1997:1076-1078; 1999:142-143, 146-151; 2000a:14-25; 2000b:29-34; 2000c:205-208. In hierdie bydraes word die filosofiese gronde vir 'n post-moderne redekritiek uiteengesit.

onder invloed van die kritiese teorie³ konsekwent die “instrumentele rede” genoem kan word.

In die moderne filosofie vind ons die waarheidsvraag Cartesiaans⁴ gekoppel aan instrumentele rasionaliteitsoorwegings. Hiermee word die rede as ’n “instrument” aangebied, wat met behulp van ’n streng onderskeid tussen die rasonele en die nie-rasonele, en tussen identiteit en nie-identiteit, aspekte van die (by uitstek sosiale) werklikheid selektief insluit en ander aspekte uitsluit en marginaliseer. Dit wat in die samelewing nie volkome rasoneel verantwoordbaar of verdedigbaar was nie, kon volgens hierdie diepste vertrekpunt van die moderne filosofie geen aanspraak maak op “waarheid” en geldigheid nie en is daarom uit die diskoers geweier. Die instrumentele rede weier om te kapituleer voor enige dwang om erkenning te gee aan die dinge wat nie in die teoretiese bloudruk daarvan pas nie.

Die kerk en teologie van die moderne era het hierdie uitsluitende aansprake van die instrumentele rede nie vrygespring nie. ’n Sentraalhandelende subjek, die vestiging van uitsluitende rasonele proposisies en ’n grenslose vertroue in die diskresies van die rede is die merktekens van *beide* filosofiese en teologiese modernisme⁵.

Die instrumentele presentering van rasionaliteit het die afgelope dekades in die akademiese filosofie egter skerp onder skoot gekom. Vir ’n aantal prominente filosowe⁶ blyk dit al hoe waarskynliker dat “Andershede” buite instrumentele rasionaliteit staan,

³ Ek vind in hierdie verband omvattend aansluiting by Adorno en Horkheimer (Adorno & Horkheimer 1984:39ev; vgl Adorno 1973:101ev), maar dan ook by die eietydse Franse tradisie, in die besonder by Foucault (vgl bv Foucault 1980:17ev). Die verhouding tussen die kritiese teorie en Foucault het ek elders verken (Beukes 1995:201ev; 1996b).

⁴ Verwysende na die vroeë Verligtingsfilosoof, René Descartes (1596-1650), se teenoorplasing van subjek en objek, waar die pretensie was dat die subjek se selfgenoegsame redelikheid die subjek in staat sou stel om die werklikheid volledig en finaal te ken. Die *res cogitans* - die kennende subjek - word teenoor die *res extensa* - die objek wat geken word - geplaas. In hierdie dualisme en teenoorplasing maak die kennende subjek aanspraak op volledigheid en word ’n kennisparadigma wat eietyds deur die Frankfurte filosoof Jürgen Habermas (1987:10ev) afwysend as “bewussynsfilosofies” getipeer sou word, tot stand gebring.

⁵ Vergelyk Beukes (2000a:16-19) vir ’n bespreking van die historiese knooppunte tussen filosofiese modernisme en teologiese modernisme.

⁶ Ek verwys hiermee spesifiek na vyf denkers wat sedert die tweede helfte van die twintigste eeu deurslaggewende insigte in hierdie verband aangebied het: Theodor W Adorno (1970, 1973, 1980, 1984); Gilles Deleuze (1983, 1984); Michel Foucault (1965, 1972, 1977, 1978, 1980); Jürgen Habermas (1983, 1984, 1985, 1987) en Martin Heidegger (1969, 1973, 1977). Ek verwys hiermee net na die tekste van hierdie denkers wat na my mening beslissende status in die eietydse filosofiese debat gekry het.

gemarginaliseerdes wat stelselmatig deur die bloudrukaard van die instrumentele rede verdring en verdaag is. Hierdie sogenaamde “post-moderne” denkers het tot die besef gekom dat geen enkele rasionaliteitsvorm (by name die instrumentele rede) op selfgenoegsaamheid en selfgeldendheid aanspraak kan maak nie. Post-moderniteit, as minstens ’n *aanduibare filosofiese stemming*, beoog eerder om verskillende rasionaliteitsvorme neweskikkend te stel en nie onderskikkend op grond van die een of ander aanspraak op beheer deur absolute rasonale ingrepe en selfgeldigheid nie. Post-moderne rasionaliteitsbegrip(pe) wil eerder met pluraliteit midde *Das Ganze* rekening hou. Onder hierdie pleidooi vir die plurale of meervoudige kan, op die heel minste, nie langer die likwidering van die partikuliere, die singuliere en die enkelvoudige verstaan word, soos wat onder andere die “hoëmoderne” Hegel dit verstaan het nie. Hegel rig hom op die pretensie van ’n geheel (*Das Ganze ist das Wahre*), maar ten koste van die partikulariteit van die dele van daardie geheel. Dit kom by Hegel uiteindelik neer op ’n totaliserende geskiedsvisie of eenheidsnarratief. Post-moderne filosofie wil aan hierdie histories-totalitêre eenheidsgedagte ontkom deur die verhouding tussen die partikulieres as sodanig (en nie ter wille van die een of ander rasoneelgepostuleerde geheel of rasionaliteitspretensieuse aanspraak met betrekking tot ’n geheel nie) te ondersoek en te erken. Post-moderne filosofie is dus diep onder die indruk daarvan dat die moderne kennende handeling, anders as wat Descartes en sy latere eksponente sou beweer, nié volledig is nie. Daar was volgens die post-moderne filosofie verdronge en verdaagde segmente waarmee moderniteit nie in die reïne probeer kom het nie: *Das Ganze ist das Unwahre* (Adorno 1980:55). Daar was aspekte van Andersheid wat buite die epistemologiese sisteem en teoretiese redelikheid gestaan het: dit wat nie geken kan word nie, dit wat nie teoreties geartikuleer kan word nie, ervarings wat die denke se identifiserende handeling telkens ontsnap, ervarings wat moeilik indien enigsins gedokumenteer kan word.

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

fragmentering van die werklikheid. Post-moderniteit wil daarenteen hierdie “atome” van die moderne werklikheidsverstaan remediërend byeenbring en afskeid neem van die moderne “meesternarratiewe”⁷ wat hierdie fragmentering gedring het.

Ons vind ’n uitstekende illustrasie van hierdie “byeenbring” in die werke van veral Adorno⁸ en Foucault, waar ’n omvattende kritiek van instrumentele rasionaliteit en ’n filosofiese eerbiediging van dit wat buite die geslote sfeer van identiteitsdenke staan (*Nichtidentität*), van stapel gestuur word (vgl Beukes 1995:149-208, 1996a-b, 2000a: 60ev). Dit is na ’n verrekening van denkers soos Adorno en Foucault se insigte nie meer moontlik om institusies wat volgens ’n identiteitslogika opereer en in instrumentele rasionaliteit opgeneem is, met redekritiese en kultuurkritiese onskuld gade te slaan nie. By Adorno kom ons naamlik onder die indruk van die skadelike gevolge van rasoniese identiteite en funksies. By Foucault weer, raak ons bewus van die historiese konfigurasies van mag en word ons onder die indruk gebring dat een en elke diskoers dienstig ten

⁷ Jean-Francois Lyotard (kyk 1984:15) se begrip. Hiermee bedoel Lyotard (1984:15) dat moderniteit die aanspraak op “een kennis van een werklikheid” in stand probeer hou het met die oprigting van ideë-diepstestrukture wat alle ander ideë- of denkstrukture moes onderbou. Lyotard identifiseer drie sodanige diepstestrukture, of meesternarratiewe: die drie meesternarratiewe wat hierdie pretensie van eenheid ten spyte van die verskillende rasionaliteitsvorme in stand gehou het, was naamlik die *Verligting*, die (Duitse) *Idealisme* met as spitspunt die teleologie van die (Hegeliaanse) Gees en die hermeneutiek van die *Historisme*. Die probleem rondom die moderne rasionaliteitsideaal van ’n geheel of eenheid van kennis het juis ontstaan by die moderne *pretensie* van ’n eenheid van kennis wat bloot ’n pretensie gebly het, nooit ’n eenheid kon bewerk nie en wat in der waarheid tot verskillende vorme van rasionaliteit aanleiding gegee het. Toe die gemeenskaplike aan Lyotard se kenmerking van die drie meesternarratiewe, naamlik die pretensie om die geheel van dinge te verteenwoordig, in gedrang begin kom het omdat die geskiedenis self hulle aansprake begin bevraagteken het, het kennis self in gedrang gekom. Dit is ’n belangrike aspek van die moderne rasionaliteitskrisis (vgl Lyotard 1984:15ev; kyk Welsch 1988:146ev).

⁸ Dit is volgens spesifiek Adorno (1980:56) nie net die objektewerklikheid wat beskadig word deur die instrumentalisering van die werklikheid nie, maar ook die kennende of “instrumentalisierende” subjek. Die rede hiervoor is dat die subjek nie net van ’n outentieke (*eigentliche*) kennis van die objektewerklikheid vervreem word nie, maar ook van sigself vervreem word, van ander subjekte vervreem word en op hierdie wyse daartoe meewerk dat intersubjektiewe verhoudings die algemene status van verdingliking (*Verdinglichung*) verkry. Adorno wys trefend daarop dat die Duitsers self gely het onder hul objektivering van die lyding van Jode in Nazi-Duitsland. Duitsers het uiteindelik ook onbetrokke by die lyding van ander *Duitsers* gestaan. Dit was nie net Jode, sigeuners en swartmense wat deur die Duitse subjek verdinglik is nie. Uiteindelik, na die einde van die oorlog toe, is die Duitse subjek self verdinglik. Want wanneer is Duits nie “Duits genoeg” nie? Hoe blond moes die “Duitse dier” dan wees om “Duits” te wees (Adorno 1980:57[fragment 35])? Die treffendste eienskap van Nasionaal-Sosialisme is nie dat dit elke ander identiteit in Europa wou vernietig nie, maar dat dit die Duitse kultuur vernietig het (Adorno 1980:57).

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

opsigte van groter sosio-historiese magsdiskoerse staan. Foucault maan ons op sterkte daarvan om institusies te evalueer in terme van hulle bewustelike en onbewustelike konfigurasies van mag onder die allure van “normaliteit” en selfs “wenslikheid”. Redekritiek verkry so by beide Adorno en Foucault die inslag van ’n konsekwente kritiese agterdog teen die konfigurasies van mag in sosiale sisteme en uiteindelik die inslag van ’n redekrities-geïnspireerde institusiekritiek as sodanig. Ek het moontlike teologiese implikasies hiervan in ’n vorige artikel uiteengesit, veral met betrekking tot die soort teologie wat as gangbaar geag kan word in die Hervormde Kerk (vgl Beukes 2000c:208ev).

Die implikasies van hierdie soort redekritiek en institusiekritiek vir die kerk, as ’n institusie wat nóg instrumentele rasionaliteit nóg wil tot mag vryspring, is verrekend. Post-moderne redekritiek konfronteer die kerk in die eerste instansie met *sisteenkritiek*. Die kerk word gedwing om rekening te hou met en rekenskap te gee van die feit dat die geheel of sisteem nie die geheel van werklikhede kan verteenwoordig nie. Die indruk van ’n organiese geheel in kerk en teologie kom hiermee skerp in gedrang. Sisteemkritiek vra van die kerk groter fokus op die nie-geheel, die nie-sistematiese en nie-sistematiseerbare as wat in moderniteit gangbaar was. Die kerk moet uiteindelik vra: wat staan buite die sisteem? Post-moderne redekritiek sensiteer die kerk daarom vir die *magshandeling* wat opgesluit lê in die eie diskoers, sisteem, handelingskonteks en institusie. Post-moderne redekritiek stem die kerk veral bedag op die tipies-moderne *konfigurasie* van mag: onderwerping na binne en na buite word gekonfigureer as wesenlik aanvaarbaar, wenslik, legitiem en selfs noodwendig. “Kerk” en “teologie” byvoorbeeld, konstitueer magsvolle verskynsels wat skuilgaan onder die pretensie dat dit besig is met die “hoëre goeie”, die transendente, terwyl dit wesenlik immanente verskynsels is wat die mag tot beskikking voortdurend in selfbelang herkonfigureer as onbetwyfelbare proposisies (vgl Beukes 2000a:122ev; 2000c: 215ev).

Daarby stem post-moderne redekritiek die kerk ook tot ’n diepe kultuur-pessimisme: Adorno (1980:36) is van mening dat “waarheid” ’n sosiale verskynsel is, met ander woorde, dat “waarheid” ten diepste in die samelewing manifesteer. Individue is dus noodwendig betrokke by die bestending van wat “waar” is. Die probleem is egter dat “waarheid” mettergaande onafhanklik van sodanige individue begin opereer en

opgaan in die profytlikheid van die huidige sosiale struktuur as sodanig. Die taak van kultuurkritiek of sosiale filosofie in kritiese gedaante is om individue bewus te maak van die profytlikheid van en magsuitoefening binne hierdie struktuur. Die kerk behoort daarom antagonisties te staan teenoor 'n samelewing of sosiale struktuur wat hierdie profytlike selfbestending van "waarheid" bemoontlik of bevorder. Daar broei allerlei onheil in die samelewing uit wat los bestaan van enkelmense. Dit is die samelewing en die institusies in die samelewing wat maak dat sommige individue pas en ander nie inpas nie. Daarom, ter wille van die ongelykes in die samelewing, moet die kerk kultuursinies wees⁹. Ons tref juis daarom in die post-moderne redekritiek 'n volgehoue pleitbesorging vir die belange van die *singuliere* en partikuliere aan. Post-moderne redekritiek vra van ons daarom die honorering van pluraliteit en diversiteit. In veelheid kan identiteit tot reg kom. Dit geld ook vir die disposisie van Anderswees in die kerk.

2. ANDERSWEES AS VRAAGSTELLING IN DIE KERK

Meerduidigheid, pluraliteit, diversiteit en gevolglike Andersheid was sedert die begin van die kerk werklikhede waarmee in die gelyk gekom moes word. Wie diversiteit toegee, gee die "menslikheid" van die kerk toe (Van Aarde 1987:326-327). Van Aarde (1987: 326) wys in aansluiting by veral Barth daarop dat die feit dat die kerkvaders reeds vroeg in die kerkgeskiedenis die algemeenheid van die kerk bely het, vooronderstel dat die kerk sedert die vroegste oorspronge daarvan oor die spektrum van sosio-historiese kontekste verspreid geraak het. "Algemeenheid" vooronderstel dus "veelheid", naamlik 'n veelheid van gemeentelike lokaliserings, 'n veelheid van lewenssituasies, 'n veelheid van mense in die kerk, 'n veelheid van kerke. Dit is nie 'n algemeenheid ten spyte van veelheid nie,

⁹ Post-moderne redekritiek stel die eietydse kerk en teologie daarom ook *krities teenoor proposisies van die rede*, teenoor begrippe, konsepte en hulle breër samehange. So 'n breër samehang word byvoorbeeld verteenwoordig deur begripsmatige dogmatisering, teologiese praktisering, historisering en geskiedskrywing. Proposisies en hulle breër samehange hoort volgens die toonaard van die post-moderne redekritiek as verleentheidsuitweë beskou te word wat allermens aanspraak behoort te maak op universele en onveranderlike geldigheid. Taal is dus niks anders as 'n verleentheidsuitweg nie: maar ons het niks anders nie. Daarom, op die heel minste, moet ons redekrities die voorlopigheid van taalgebruik respekteer, die noodwendige aangewesenheid op analogieë aanvaar en aanvaar dat *geen* konsep taligheid transendeer nie. Voorts word ons deur die post-moderne redekritiek opgeroep tot 'n partisipasie aan *nie-identiese rasionaliteit*. Dit is daardie "soort" rasionaliteit wat volgens Adorno en Foucault slegs "denkbaar" sou wees in die afwesigheid van die wurgreep van die identiteitsdenke. Adorno gebruik estetika, uiteindelik 'n "estetiese rede", om ons van die *werklikheid* van nie-identiese rasionaliteit bewus te maak (vgl Beukes 2000:91ev).

maar 'n algemeenheid op grond van veelheid (Van Aarde 1987:327). In aansluiting hierby: in 'n kritiese vergelyking van Burton Mack en Dominic Crossan se gesaghebbende konstruksies van die vroegste *Christendom* (circa 30-70 nC) toon Strijdom (1995:108ev) oortuigend aan dat diversiteit van die vroegste begin af 'n ekerklike werklikheid was waarmee rekening gehou moes word. Die kerk was van meet af aan 'n sosio-historiese verskynsel midde die mensheid, nie bo of *jenseits* die mensheid nie.

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

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

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

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

Ek het Adorno en die kritiese teorie se (kenmerkende) standpunt, naamlik dat mense tot in hulle diepste wese gesosialiseer is, by ’n ander geleentheid uitgewys en grondig probeer uiteensit (vgl Beukes 2000a:65-88). Ek het ook die konsekwensie uitgewys van die onderskatting of ignorering hiervan, naamlik ’n proses van selfperpetuerende sosiale marginalisering, met skade vir sowel die agent (subjek), as die Ander, hetsy subjek of objek. Adorno sê naamlik dat die moderne filosofie die skade wat die instrumentele rede die *subjek* berokken, ontken en dat hierdie ontkenning of gebrek aan selfinsig tot die selfondermyning van die subjek lei of sal lei: “Eenheid is verdeling” (Adorno 1973:178). Die praktiese rede slaag nie daarin om ’n vorm van medemenslikheid in die rede te begrond nie. Trouens, die praktiese rede het juis begin om die afwesigheid van medemenslikheid te veronderstel. Die bourgeoisie veroordeel medemenslikheid en ’n sensitiwiteit vir lyding as sentimenteel en nie te strook met die algemene doel van redelikheid, naamlik selfhandhawing en “kapitaalvermeerdering” nie. Deurdat die doel van praktiese redelikheid so arbitrêr en onbegrond ingerig word, word redelikheid in die wydste sin van die woord geassimileer in maatskaplike ondernemingsgees. Die inrig van ekonomiese sisteme en die organiserings daarvan word dan belangriker as dít wat veronderstél was om die eerste inhoud daarvan te wees, naamlik *medemenslikheid* en billikheid. Adorno maan ons dus om versigtig te wees om medemenslikheid te veroordeel op grond van die pretensie om die teoretiese rede te handhaaf.

Die vraag is nou in watter mate die kerk, en meer spesifiek die Hervormde Kerk, rekening hou met die diepgaande sosiale aard van menswees, en daarby, of medemenslikheid en 'n sensitiwiteit vir Anderswees in die kerk nie dikwels veroordeel word op grond van die pretensie om die teoretiese rede te handhaaf nie. Aan hierdie belangrike vraagstuk gee ek vervolgens aandag.

2.1 Anderswees en die buitekant van die kerklike diskoers: Ekumene

Na buite vind ons kerklike Anderswees dan juis in diversiteit, of, (aanvanklik) in ekumene. Vanuit 'n post-moderne redekritiek en post-moderne hermeneutiek (Beukes 2000a:153; vgl Vattimo 1988:24ev) se aansprake op 'n openheid vir die gebeure en 'n perspektief op "radikale partisipasie" (Beukes 2000a:155), in die ontvanklikheid vir diversiteit en pluraliteit, is dit vanselfsprekend dat die Hervormde Kerk aan 'n nuwe ekumeniese strategie en posisie, *met betrekking tot* die post-moderne tyd, oorweging moet verleen. Wat ook al die (komplekse) sosio-historiese redes was wat aanleiding gegee het tot die Hervormde Kerk se huidige isolasie in ekumeniese verband (kyk bv Van der Merwe 1990:673-676): dit het tyd geword dat daardie bande in die post-moderne tyd heropgeneem en die herstel daarvan heroorweeg sal word. Kom ons heroorweeg, ter illustrasie, die uittrede van die Hervormde Kerk uit die Wêreldbond van Reformatoriese Kerke (WBRK) in 1982. Ten tye van die sitting van die Algemene Vergadering van die WBRK vanaf 17 tot 27 Augustus 1982 in Ottawa, Kanada, was daar onder ledekerke van die WBRK konsensus dat die tyd ryp geword het om ondubbelsinnig uitspraak te lewer oor die teologiese en etiese problematiek rondom rassisme en apartheid in Suid-Afrika. Die WBRK se voorarbeid¹⁰ met betrekking tot hierdie vergadering het onder meer ingesluit diepgaande gesprekke tussen ledekerke in Europa en die VSA, jarelange kontak en gesprekke met wit en swart Protestantse kerke in Suid-Afrika, wat ook 'n deeglike besinning deur die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NG Kerk) ten opsigte van die

¹⁰ In Frankfurt (1964) het die WBRK reeds formeel verklaar dat rassisme verraad teen die evangelie is: "...die uitsluiting van 'n mens uit die gemeente en uit die lewe van die kerk op grond van ras, velkleur of nasionaliteit gaan totaal teen die wese van die kerk in. In sodanige geval word die evangelie daadwerklik in die wêreld verduister en die kerklike verkondiging onwerkzaam gemaak". In Nairobi (1970) het die WBRK met hierdie vroeëre afgrensing verder gegaan deur te verklaar: "Die kerk moet rassisme as 'n godsdiens tipeer...wat 'n kerk daarstel wat in leer en/of lewe die skeiding van mense (bv rassieskeiding) as van lewensbeskoulike belang ahang". Die bedoeling van die WBRK was dat die Hervormde Kerk en NG Kerk op grond van hierdie verklarings tot 'n kritiese verantwoording van hulle bestendige rol in die apartheidsstelsel sou oorbeweeg. Dit het nie gebeur nie (vgl Nordholt 1983:68ev).

tradisionele teologiese verantwoording in dié kerk met betrekking tot apartheid en die gehalte van getuienis van die NG Kerk teenoor die destydse owerheid, geïnisieer het. Hierdie vergadering het op 26 Augustus 1982 met 'n meerderheid van 220 teen 20 stemme, verteenwoordig deur 157 ledekerke, 'n resoluëie aanvaar wat daarna as die "Ottawa Resoluëie"¹¹ bekend sou staan.

Die feit dat die Hervormde Kerk direk na die aanvaarding van die Ottawa Resoluëie summier dié kerk se bedanking uit die WBRK aangekondig het, kan as skielik maar nie as verassend beskou word nie. Dit sou insiggewend wees om vas te stel presies hoe die Hervormde Kerk hierdie radikale stap verantwoord het. In die Notule van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering (Oktober-Desember 1982:319ev) word die brief wat hierdie bedanking aankondig, uiteengesit:

- Die Hervormde Kerk interpreteer volgens die notule die inhoud van die resoluëie as wesenlik 'n versaking van die WBRK se eie reformatoriese grondslae. In die eerste prinsipiële, teologiese instansie word die bestaan van God sonder meer aan die sosiale werklikheid gelykgestel. Daar word nie rekening gehou met die feit dat die bestaan van God objektief bo subjektiewe of mensgekonstrueerde ordes uitstyg nie.
- Die Hervormde Kerk interpreteer volgens die notule die resoluëie as 'n reslose verpolitiserings en sosialiserings van die Persoon en werk van Jesus Christus.
- Die outoriteit van die Bybel word volgens die Hervormde Kerk deur die WBRK gekompromiteer as die enigste bron van geloofskennis en die enigste norm vir die geloof.
- Sonde word volgens die Hervormde Kerk in die resoluëie gekategoriseer om politieke oortuigings te komplementeer.
- Die WBRK verwaarloos volgens die Hervormde Kerk die ewangeliëse oproep tot geloof in Christus ten gunste van 'n eensydige oproep vir solidariteit met 'n ideologiese vryheidstryd. Artikel III, wat lidmaatskap van die Hervormde Kerk tot blanke persone beperk het, word dan herverduidelik as 'n "praktiese" reëling ter wille van verstaanbare en vreedsame Woordverkondiging.

¹¹ Vir 'n bespreking van die inhoud van die Ottawa Resoluëie as sodanig, asook die aanvanklike reaksie daarop vanuit die NG Kerk en die Hervormde Kerk, kyk Beukes (2000a:169ev).

Sedertdien het baie dinge verander, onder meer die sosio-historiese omstandighede wat 'n praktiese reëling soos Artikel III "genoodsaak" het. Daar is ook ongetwyfeld teologiese gebreke in die Ottawa Resolusie self (vgl Beukes 2000a:178ev). Persoonlik kan ek nie sien dat die Hervormde Kerk in 1982 enige ander keuse gelaat is as om lidmaatskap van die WBRK te heroorweeg nie. Die Hervormde Kerk het daardie keuse ook verantwoord. Die Hervormde Kerk het nietemin nie die *radikaliteit* van die keuse verantwoord nie, naamlik om *summier* te bedank. Die Hervormde Kerk kon byvoorbeeld steeds gesuspendeerde lidmaatskap gehandhaaf het en, hoewel dan in ingekorte sin, steeds ekumeniese bande behou met die meerderheid van Reformatoriese kerke in die buiteland. Dit is moeilik om terugskouend te oordeel of so 'n pragmatiese oorweging later of uiteindelik wel van deurslaggewende belang sou kon wees in die herstel van 'n geskende ekumeniese vertrouensverhouding en die besteding van normale ekumeniese verhoudinge.

Op die ooglopende teologiese probleme wat die Hervormde Kerk ondervind het met die WBRK se dikwels ongenueanseerde verstaan en gebruik van gelade teologiese begrippe soos "sonde", "geregtigheid" en "bevryding", gaan ek nie hier verder fokus nie. Meer as een proefskrif wat die afgelope twee dekades vanuit die Hervormde Kerk se teologiese fakulteit na vore gekom het, het hierdie probleme ontleed¹². Binne die toonaard van hierdie artikel sou ek eerder enkele kritiese vrae wou stel wat voortkom uit 'n filosofiese sensitiwiteit vir die sosio-historiese kondisies van kerkwees. Die Hervormde Kerk leef tans in 'n snel veranderde wêreld, wat 'n tydsges en globale kultuurverstaan veronderstel wat aan dié kerk, soos aan elke ander kerk, besonder hoë eise stel en toenemend sal stel. Sensitering hiervoor beteken nie, soos wat ek in 'n vorige artikel uitgewys het (Beukes 2000c:214ev), noodwendig die verlies van die eie kerklike identiteit of die afswakking van die eie kerklike tradisie nie. Dit beteken eerder die gewilligheid om in die openheid vir die gebeure afskeid of op die minste afstand te neem van die (soort) ekumeniese paradigma wat die afgelope vier dekades in die Hervormde Kerk vaardig was, naamlik dat religieuse heilsaamheid uitsluitlik in selfhandhawing en

¹² J P Labuschagne (1987) se proefskrif was die omvangrykste (en mees siniese) beoordeling van die ideologiese grondslae van die ekumeniese teologie(ë). Labuschagne adem egter ietwat meer as 'n dekade later, moontlik na die Waarheids- en Versoeningskommissie se uitwysing van uiters ontstellende gebeure waarvan die plaaslike kerke eenvoudig kennis *moes* gedra het, 'n meer gebalanseerde beskouing, waarin die Hervormde Kerk se eie historiese diskresies, reg of verkeerd, minstens herken word (vgl Labuschagne 1999:312).

selfbevestiging te vinde is. Selfbevestiging tref ons in post-moderne sin egter, soos aangetoon, aan in die openheid vir gesprek met Ander en nie in meerendeels selfopgelede isolasie en selfverskansing nie. Dit is so dat die gesprek met die Ander nie sonder blokkasies is en nie volkome deursigtig is nie. Die Hervormde Kerk sou die (plaaslike en internasionale) ekumeniese gesprek nie sonder probleme kon herbetree nie. Die wêreld het boonop in 1982 anders gelyk as in 1999. Dit sou daarom onbillik wees om die Hervormde Kerk se historiese keuses en handelingte sonder meer vanuit 'n eietydse verwysingsraamwerk af te wys. Ons sou, op die meeste, dit met deernis kon *beoordeel*. Die Hervormde Kerk kon (en kan steeds) met groter ontvanklikheid omgaan met kritiese perspektiewe vanuit die ekumeniese en kontekstuele teologie, sonder om volledig in ('n) ekumeniese of kontekstuele teologie op te gaan. Die Hervormde Kerk kon (en behoort steeds) groter en duideliker simpatie en deernis te openbaar met slagoffers van sosio-politieke programme van vervolging en onderdrukking, met ekonomiese agterstand, met sosiale patologieë en met algemeen burgerlike ellendes. Die Hervormde Kerk leef en werk in 'n derde-wêreldse land met derde-wêreldse perspektiewe na binne en na buite. Die Hervormde Kerk hoef nie noodwendig derde-wêreldse te word om hier (ook ekumenies) te teologiseer nie, maar sal op die minste sensitief vir die aard van hierdie kerk se sosio-historiese bedding moet wees.

Die pleidooi is dat die ekumeniese gesprek *krities* hervat sal word en die Hervormde Kerk se stem nie langer, spesifiek in institusioneel-ekumeniese sin, stil sal wees nie. Stilsweye is soms skadeliker as woorde. Die Hervormde Kerk se stem kan ook weer gehoor word¹³ en hierdie kerk kan weer erns maak met ander kerkstemme. Die volstrekte weiering om 'n ekumeniese rol in internasionale opset te vervul, bring die geloofwaardigheid van die Hervormde Kerk binne die sosio-historiese bepaaldheid van die Hervormde Kerk se eie lewe en werk, in gedrang. Hierdie late, wat ook al die

¹³ Instemming kan dienooreenkomstig betuig word met die trant van die skerp redaksionele kommentaar in *Die Hervormer* (1 Junie 1998:2): "Die Kerk durf nie net altyd swyg nie. Die Kerk sal hom ook oor politieke sake moet uitspreek, nie net in vae en algemene terme nie, maar ook oor die harde, konkrete werklikhede en probleme van elke dag". In dieselfde mate kan instemming betuig word met die pleidooi vir die herstel van ekumeniese bande met die Nederlands Hervormde Kerk: "...Sanksies is opgehef. Kulturele, taal en ekonomiese bande tussen Suid-Afrika en Nederland is weer herstel. Die Nederduitsch Hervormde Kerk het 'n nuwe Kerkorde aanvaar, waarin die verwysing na blanke persone nie meer bestaan nie. Die Nederduitsch Hervormde Kerk het 'n duidelike beleid ten opsigte van ekumene en die eenheid van die kerk... Is daar werklik rede waarom die Nederlands Hervormde Kerk en die Nederduitsch Hervormde Kerk nie met mekaar in gesprek kan tree nie? Miskien het die tyd nou aangebreek dat die bande weer herstel word" (*Die Hervormer* 1 April 1999:2).

komplekse historiese proses was wat aanleiding daartoe gegee het, bring vir die Hervormde Kerk eietyds net soveel skade as sou die Hervormde Kerk kultuurbelange openlik manipuleer. In die post-moderne tyd is stilswee net so gevaarlik as onderwerping. Trouens, stilswee is 'n vorm van onderwerping in die sin dat dialoog met die Ander onmoontlik gemaak word.

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

Ten opsigte van die Ottawa-gebeure moet daar egter, al is dit dan net ter wille van die meewerk aan 'n wyer historiese relief, kritiese nabetraging wees. Die WBRK was, soos spesifiek die resoluie daarvan getuig, geïnteresseerd in die universaliteit en algemeenheid van die kerk. Ten grondslag daarvan was moontlik, in post-moderne sin ten regte, 'n bewussyn van diversiteit, dat "baie" ook soms "een" kan wees. Maar hierby moet gereken word dat diversiteit nie bloot die gemeenskaplike, die grootste gemene delers, die eenheidskenmerke opsoek nie. Diversiteit eerbiedig juis partikulariteit en die singuliere aard van die ervaring, ook die *singuliere ervaring van kerkwees*. Daarvoor het ek, met betrekking tot die lewe en werk van die Hervormde Kerk as 'n eiesoortige geloofsgemeenskap, baie begrip. Maar ook nadat dit gesê is, kort daar nog 'n imperatief. Hierdie imperatief behels 'n veel dringender poging tot *selfondersoek* met betrekking tot die intellektuele en morele bestending van apartheid as 'n omvangryke stelsel van akute sosiale marginalisering. Nie 'n enkele probleem met betrekking tot die werksaamhede van en teologiese nuansegebreke wat in die werk van die WBRK uitgewys kan word, kan dit wegneem nie. Die Hervormde Kerk het die stelsel van apartheid op institusionele vlak bewustelik medebestendig. Die Hervormde Kerk kan nie langer ontken nie dat, hoewel daar besonder moeite gedoen is om die Hervormde Kerk se volkskerkoortuiging buite die politieke arena van die dag beslag te gee, mense akuut op sterkte van daardie oortuiging

en bepaalde volksteologiese eksposisies daarvan, gemarginaliseer is. Dit gaan dus nie hier primêr oor die vraag na lidmaatskap en oor die verantwoording daarvan as 'n oorweging van "praktiese" belang nie. Dit gaan hier eerder oor die brutale eenvoud van sosiale marginalisering: oor mense wat buite die kerkgebou op trappe moes sit met begrafnisse van jarelange werkgewers of kollegas, mense wat grof wegge wys is by eredienste en by huweliksgeleenthede van mense met wie se ouers hulle vir baie jare noue bande gehad het, die onmoontlikheid om 'n erediens by te woon, selfs al was die Hervormde Kerk die enigste kerk in die ganse distrik. Daar was onteenseglik *skade*. Die onwilligheid of onvermoë om dit te (h)erken, hierdie gebrek aan selfinsig, kan, soos Adorno geleer het, vir die Hervormde Kerk net meer skade bring. Ek benadruk dat dit nie hier gaan oor die wese van die Hervormde Kerk se selfverstaan nie. In die post-moderne tyd sou daar vir iets partikuliers soos 'n "volkskerk", waar eie taal, gemeenskaplike kulturele oorwegings en 'n gedeelde geskiedsverstaan intrakerklike gemeengoed is, plek kon wees. Maar dan kan dit nie met verdere onderwerping, marginalisering en sosiale brutaliteit onder die pretensie om die teoretiese rede (of, 'n "Hervormde teologie/etos") te handhaaf, gepaard gaan nie. Dit is nie wat die eerbiediging van partikulariteit beteken nie¹⁴.

'n Ekumeniese posisionering vind ons egter ook wyer na buite; in 'n ander, omvangryker sin as ekumene. 'n Post-moderne openheid vir die toekomstige gebeure vra van ons ook 'n gewilligheid om met ander godsdienste in gesprek te tree. Hier is die moontlikheid van 'n ideale en deursigtige gespreksituasie selfs nog meer beperk as met die na-binne ekumene. Maar ook hier moet die eie godsdienstige identiteit en tradisie en ander identiteite en tradisies midde die "onmoontlikheid om te praat" ontmoet en praat. Die missionariese arrogansie van die kolonialisme, die godsdienstige imperialisme wat daardeur gedring is (vgl Van Aarde 1995b:53) en die onderwerping van een godsdiens ten opsigte van 'n ander, kan in die eietydse intergodsdienstige gesprek geen plek meer hê nie. Die oopstelling van hierdie apostolêre aspek van ekumene (want dit is hoe wyd 'n mens "post-moderne ekumene" sou kon beskou) wil, sonder om noodwendig daarmee 'n

¹⁴ Of die Hervormde Kerk skuld in hierdie verband moet bely, is teologies só 'n gelade vraag met soveel tentakels dat ek nie hier daarvoor 'n rigting wil waag nie. Maar minstens 'n publieke verklaring in hierdie verband is, sover dit my aangaan, onafwendbaar en dringend nodig. Verneem 'n mens van die Duitse kerke se ervaring van en worsteling met skuld, spesifiek na die Tweede Wêreldoorlog, is die *artikulering* van skuld, of minstens 'n formele erkenning in hierdie verband, trouens onafwendbaar (vgl Van Wyk 1997:1409ev).

opvatting van sinkretisme in die midde te laat, 'n gelykheid van subjekte in die ontmoeting veronderstel. Vir voortgaande deelname aan die sosio-historiese werklikheidspele het dit belangrik geword om intergodsdienstig en nie bloot intragodsdienstig nie, gemeenskaplike take en oogmerke te identifiseer. Hiermee word die eie religieuse identiteit nie ondermyn nie, maar word dit juis in gesprek met religieuse ander identiteite, teen die geïkonneerde intuïtiewe verwagting in, bevestig. Daarom het die risiko van die postmoderne paradigma nie noodwendig te groot geword nie (vgl by A G van Aarde se verantwoording hiervan binne die dialektiese denke, of, sy "groter diskoers" [Van Aarde 1995a:28-29; 1995b:52-54]).

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

2.2 Anderswees en die binnekant van die kerklike diskoers: Marginalisering

Na binne rig kerklike Anderswees op die Hervormde Kerk as 'n "institusie van mag" 'n selfs omvangryker appèl as na buite. In die eerste plek sou hierdie appèl aankom op die erkenning en eerbiediging van diversiteit na binne, of, interne diversiteit. Lidmate van die kerk is nie dieselfde nie, dink nie oor alles dieselfde nie en vertoon na binne trouens 'n kleurrike verskeidenheid van genealogiese, kulturele en burgerlike herkomste en gerigthede. Die moeite wat Hervormde teoloë ervaar om die Hervormde kondisie enkelduidig onder woorde te bring, is onder meer toe te skryf aan en sprekend van die Hervormde Kerk se *eie* interne diversiteit. Die Hervormde kondisie ontsnap identifiserende handeling in die pluralistiese tekstiel van kerkwees: geen twee predikante, geen twee ouderlinge, geen twee lidmate, geen twee gemeentes is dieselfde nie. Om in die Hervormde Kerk te pretendeer dat ons almal in alles dieselfde is, is om die begrip "Hervormd" daartoe te bring om bedrog te pleeg deurdat die unieke aan die singuliere

kerkmoment weggesny en geïgnoreer word. Hoe moeilik ook al, sou die Hervormde Kerk groter rustigheid moet opsoek in die feit dat (ook) die Hervormde Kerk na binne 'n diversiteit vertoon. Modalisering is nie die antwoord nie: dit sou net progressief lei tot die fragmentering van 'n reeds-gefragmenteerde Self. In die openheid vir die gebeure behoort die Hervormde Kerk eerder dit wat as gemeenskaplik beleef word, te eksponeer, en dit wat nie as gemeenskaplik beleef word nie, met die deernisvolle ingesteldheid van 'n blik op interne Anders wees te benader. Na binne rig kerklike Anderswees eerstens 'n appèl op die handeling van die kerk, by name die liturgie as handelingsfeer van die belangrikste werk van die kerk, wat nie in die post-moderne tyd behoort te verander nie: naamlik *om te preek en die sakramente te bedien*. Post-moderne redekritiek open ons oë egter daarvoor dat gelowigwees as 'n sosio-histories bepaalde deelname aan die werklikheidspel met meer te make het as die onwrikbare vertroue in kennislerige konstruksies, die dogma en die bewoordbare belydenis. Ons word deur die post-moderne redekritiek naamlik sensitief gestel vir die affektiewe en estetiese moment, as alternatiewe op die instrumenteelrasionele uitgangspunt van redelikheid alleen. Kerklike Anderswees het die styging (*Aufhebung*) van die konfessie en dogma in die prediking in oog. Die samehang tussen etiese teologie en 'n negatief-dialektiese teologie vestig ons aandag op die onhoudbaarheid van die onderskrywing van dogma en struktuur ter wille van die ongehinderde institusionele voortgang van dogma en struktuur (vgl Beukes 2000c:214-215). In die redekritiese aversie aan groot metafisika sou 'n mens, na Nietzsche, die prediking eerder wou voorsien van 'n *estetiese moment* as van óf 'n durige binding aan rasionaliteitskonstruksies wat deur die post-moderne mensheid as betekenisloos ervaar word óf van die teatrale en ongeloofwaardige effek van opwekkingsprediking. Die estetiese moment in die prediking vra in die eerste instansie vir 'n teenwerping op die samelewing (dus, in 'n *negatief-estetiese sin*; vgl Beukes 2000a:103ev). Die prediking kan dus 'n forum vir maatskappykritiek word. Hoewel dan (aanvanklik) *von unten*, word die sosio-historiese bepaaldheid van die enkelgelowige sowel as die sosio-historiese bedding waarin sy of hy geplaas is, krities ontmasker as voorlopig, heilloos en ambivalent. Maatskappykritiese vraagstelling in die prediking is per definisie prediking wat by vroeë begin "wat die gemeente besig hou" (vgl Dreyer [T F J] 1997:1257). Prediking wat gedring word deur 'n negatiewe estetika neig logies eerder na die fragment, na die tekspartikel eerder as na die meestersvertelling: daarom sou hierdie prediking fokus wou vind in die minskule karakter van die teks, nie in enorme teologiese gedagtelyne nie. 'n Mens sou ook kon sê

dat dit oor die eerbiediging van die estetiese misterie gaan. Hierdie soort prediking sou die geheimenis van die inkarnasie in die estetiese misterie daarvan wou eerbiedig, eerder as om dit te verduidelik of verklaar. Hierdie prediking sal daarom gereserveerd wees oor 'n "konklusie", "advies" en "raad" aan die hoorder; eerder aan die hoorder self geleentheid bied om in relasionele verhouding tot teks en eksegese te kom. Anders gesê: prediking met 'n negatief-estetiese karakter sou ook 'n duidelike weersin in metodisme en 'n diepliggende aversie aan moralisering wou openbaar. Hierdie prediking sou met groter sukses bedien kon word vanuit die premisse van eie-soeke, selfs van voorlopige antwoorde, as wat dit outoritêr sou pretendeer om tydlose waarhede in tydlose mondering te proklameer. Dit is dus prediking wat in hermeneuties-kritiese verhouding tot die belydenis wil staan: dit net so min finaal wil afwerp as wat dit die tradisie finaal wil afwerp, maar nietemin nie skroom om die "waarheid van die belydenis" aan die openheid vir die gebeure te onderwerp nie.

Kerklike Anderswees het egter ook meer direk te make met kerklike subjekte se *ervaring* van die instrumentele rede, of, die kerklike ervaring aan veragting en marginalisering; die kerklike ervaring aan "verarming" (vgl Van Aarde 1988:839-843). Hieronder kom die kerklike posisie van *vroue*, *kinders* en die uiters problematiese posisie van die *kerklik-gelowige homoseksueel* in die oog¹⁵.

Neem ons in ag dat *vroue* in die moderne Europese denke bykans konsekwent as metafoor vir Andersheid, vir ontwrigting, transgressie en onpeilbaarheid voorgestel word (kyk Schoeman 1998:960), moet ons dit vir geen oomblik vreemd vind dat vroue hulle teenwoordigheid in die kerk as 'n teenwoordigheid van die Ander sal bestendig nie. In die post-moderne Europese denke word vroue voorgestel as deel van "die gebeure" en so sal hulle hulleself met redekritiese hardnekkigheid in die lewe van die kerk bly aandien. Om 'n gedagte van Adorno rondom vroulikheid as nie-identiteit te verskerp, kan verwys word na fragment 57 in *Minima Moralia* (Adorno 1980:127 [57]). In hierdie fragment is dit duidelik dat Adorno nie beïndruk is met die sogenaamde emansipasie van vroue nie. Sy kom steeds nie as *gesingulariseerde* tot haar reg nie. Trouens, die sogenaamde emansipasie van vroue is juis meer ontmenslikend: by die werkplek is sy selfs in 'n groter mate dit wat sy by die huis is, naamlik "objek". Met dié opmerking verkry 'n ander

¹⁵ In die opvolgende gedeelte tref die leser in tipies post-modern-redekritiese sin 'n kritiek van binne ná binne aan; 'n meewerk aan die soort "bewusmakingsproses" waarvandaan, byvoorbeeld, 'n "Hervormende feminis" soos Y Dreyer (1998b:623-625) 'n "feministiese hermeneutiek as kritiese teorie" poneer.

uitspraak met dieselfde strekking relïef (Adorno 1980:36 [12]: "... Die reeds bevryde man verteenwoordig 'besigheid', terwyl die korrekte, goed-opgevoede eggenote na die lewe smag. Uiteindelik het hierdie samelewing se dames die eer van hulle eie ontering bereik, op die oomblik toe daar objektiverend nie meer 'n samelewing of vroue oorgebly het nie".

Vir die posisie van vroue in die lewe van die kerk is dit veelseggend. Hoewel dit waar is dat die Hervormde Kerk die eerste Afrikaanssprekende kerk was wat vroue tot die amp van predikant toegelaat het en dat die insig en leiding van die Hervormde Kerk in die laat sewentigerjare hieroor as verdienstelik geag kan word, bestaan daar steeds akute vooroordele teenoor vroue in amfshoedanigheid. Die lae frekwensie van beroepe wat op vroulike proponente en predikante *as sodanig* uitgebring word, getuig van Chroniese en skynbaar onuitwisbare vooroordele teenoor vroue in die amp. Hoe hierdie vooroordele aangeveg kan word en die ervaring van kerklike Anderswees geslaagd deur die hermeneutiese aansprake van feminisme onder woorde gebring kan word, vind ons treffend in die werk van Linda Hogan (Hogan 1995; kyk ook Y Dreyer se bykans parallele betoog aan die hand van die insigte van Carolyn Osiek; Dreyer 1998c:72-74).

As daar een indruk is wat deur Hogan (1995) se teks *From women's experience to feminist theology* bevestig word, is dit dat feministiese teologie 'n kritiese en noodsaaklike bydrae kan lewer om sowel die aard van vrouelike ervaring van kerkwees onder woorde te bring as om vrouelike ervaring van kerkwees tot praxis te transformeer. Hogan se premisse is dat kerkwees 'n androsentriese argitektuur van verdringing fasiliteer wat slegs deur 'n kritiek¹⁶ van die magsdiskoers(e) wat daardie argitektuur dien, ontmantel kan word. Hogan is egter nie daarop uit om patriargale tradisies en teorieë te vermitiesig nie. Dit is eenvoudig nie nodig nie. Haar klem op die ervaring het ook nie die

¹⁶ Hogan se belangwekkende werk bestaan uit twee gedeeltes. Die eerste deel (Hogan 1995:9-84) beskryf die vroulike ervaring as die oorsprong van die primêre kategorieë van feministiese teologie terwyl die tweede deel (Hogan 1995:86-177) illustreer hoe hierdie primêre kategorieë binne die konteks van die Christelike feminisme, "womanist theology" en "post-Christian theologies" (waar God as "vroulik" beskryf word) neerslag vind en ontwikkel kan word. Hogan se premisse hou dus 'n ietwat subversiewe gerigtheid in. Sy verskuif naamlik die oorsprong van die primêre kategorieë van teologie weg van Skrif en dogma (wat as deur en deur androsentriese verskynsels gevalueer word; vgl ook Dreyer 1998c:65-66) na die aard van die vroulike ervaring en praxis. Die subversiewe karakter hiervan word veral gestu deur die feit dat teoloë soos Hogan stéeds binne die raamwerk van die androsentriese erfenis wil staan (in die sin dat patriargale teorieë steeds as vertrekpunte en "norms of evaluation" gebruik word; kyk Hogan 1995:10) maar hierdie erfenis wil dekonstrueer deur die *betrokkenheid* van die vroulike ervaring. Hogan is daarom nie besig met die daarstelling van 'n nuwe meesternarratief wat 'n ouer, patriargale meesternarratief moet vervang nie. Sy is dus nie besig om in dieselfde begripslogika as die patriargale erfenis te bly vassteek en die rolle bloot om te ruil nie.

konsepsstabiliserende effek van 'n meesternarratief nodig nie. Sy vind eerder eksplisiet (Hogan 1995:iii-ix) en konsekwent aansluiting by die konseps-destabiliserende werk van Adorno/Horkheimer, Deleuze en Derrida in haar opgaaf van die ervaring. Die klem op ervaring en praxis het die effek dat teorieë en konsepte hulleself as *onstabiel* aanbied. Die verskuiwing vanaf die gefikseerde struktuur van Skrif en dogma na die oop en transformerende kategorie van die ervaring in Hogan se werk het die effek dat ruimte vir die destabilisering van gevestigde konsepte gelaat word sodat diverse ervarings aan kerklike Anderswees kan deurbreek. Die ervaring self is egter divers: Hogan dring nie enige homogeniteit aan die vroulike ervaring op nie. Die ervaring self word as gesingulariseerde gegewe eerbiedig. Wanneer die ervaring as sodanige “primêre” kategorie in teologie aan die orde gestel word, word ruimte gelaat vir die transformasie van selfs die “eerste beginsel” van teologiebeoefening, naamlik die daarstel van 'n stabiele, objektiewe en teenspraakvrye meesternarratief wat die sogenaamde toets van tyd en tradisie kan deurstaan. In die plek daarvan kom 'n *ervaringsnarratief* wat oop, onstabiel en ewigwisselend is en bly. So kan toekomstige ervarings van Anderswees daarvan seker wees dat die diskoers, in die onstabieliteit daarvan, ruimte laat vir die verrekening van hulle aansprake.

Maar hierdie aansprake word in die Hervormde Kerk tans nie so gladweg gereken nie. Het ons hier te doen met 'n konfigurasie van mag? Onder die dekmantel van die legitimiteit van vroue in die amp (“hulle is dan toegelaat ...”; “hulle is dan beroepbaar ...”) gaan steeds dwangmatige onderwerping skuil; as in die publieke oog is die vroulike predikant nog meer “objek” as toe “sy by die huis was” (Adorno 1980:37). Die kerk behoort na die post-moderne redekritiek geen onderskeid *hoegenaamd* te tref tussen geslagtelike posisies met betrekking tot die werk van die kerk nie. Foucault, vir een, sou wou vra dat ons haar vroulikheid sou “verbykyk”, haar vroulikheid sou “vergeet”, haar “Self sou oplos” (Foucault 1978:17). In die “verbykyk” word dialekties egter steeds 'n aanspraak op die singulariteit van die vroulike ervaring gemaak (Hogan 1995:16-63). Hierdie “vroulike perspektief” op die gebeurde (Dreyer Y 1998a:565-570) baan vir die kerk tot dusver ongebaande weë. Vroue in die kerk roep die kerk self op tot die gebeurde. Daarom nie sonder rede dat post-moderniteit soms as “vroulike onderneming” hanteer word nie (vgl Beukes 1995:7). Vroue se ervaring aan kerklike Anderswees verdien in die post-moderne tyd, meer as tevore, die kerk se volgehoue en ongekompromiteerde aandag.

Nou in aansluiting by vrou se ervaring aan kerklike Anderswees, kan die ervaring van die (veral kleiner) *kind* as 'n verskyning van kerklike Anderswees bestempel word. Dit is ironies dat die posisie van kinders in die Hervormde Kerk met groot reëlmaat onderbeklemtoon word, onderwyl daar tussen lidmate geen onderskeid (meer) getref word op grond van ras of klas of ekonomiese status nie. Die onderskeid tussen volwasse lidmaat ("belydende lidmaat") en kind ("dooplidmaat") word in die Hervormde Kerk met ferme disposisie getrek. Dit laat die gedagte dat in besonder die kleiner kind nie volledig as lidmaat van die Hervormde Kerk geag word nie. Natuurlik tref die Hervormde Kerk intra-institusioneel reëlings om kinders se sosiale lewensingebedheid aan te spreek, veral met verwysing na die kategeese en jeugwerk. Tog kan die indruk nie ontkom word dat kinders vir eers buite staan nie. Selfs net vanuit pedagogiese oorweging skep dit, om die minste te sê, 'n ongesonde situasie. Vanuit teologiese oorweging, veral kerkregtelik, word die gemarginaliseerde posisie van kinders problematies (vgl Dreyer [W A]¹⁷ 1994:522ev). Vanuit post-modern-redekritiese¹⁸ oorweging word hierdie aansluiting geheel onhoudbaar.

Die marginalisering van kinders in die kerk kan in sekere sin herlei word na sosiale ordeningsprosesse in die sosio-historiese kontekste van die Bybel, in besonder in die Nuwe-Testament (Van Aarde 1991:704ev). Dit was egter Christus self wat 'n wending gebring het in die wyse waarop kinders – naas ander sosiaal-veragtes, soos melaatses, nie-Jode en fisies-gebreklikes – in die sosiale bepaaldheid van die Nuwe-Testamentiese gemeenskap geostraseer is (Van Aarde 1988:832). In noue aansluiting by die ideologiese perspektief van die skrywer van die Matteus-evangelie toon Van Aarde (1991:704-705) oortuigend aan dat Christus juis vir diegene "Immanuel" wou wees. Afgesien van die wondergenesings en belangstelling in die lot van die siek mens, is die

¹⁷ W A Dreyer (1994:525ev) toon aan dat die gangbare opvatting in die Hervormde Kerk daarop aankom dat 'n persoon eers lidmaat van die Hervormde Kerk word nadat die proses van kategeese afgehandel en die formele handeling van die Openbare Belydenis van Geloof liturgies voltrek is. Die versweë implikasie is dat die voorafgaande jare bloot 'n voorbereidende funksie vervul het en kinders in hierdie jare nie werklik as lidmaat van die Hervormde Kerk geag word nie. Dreyer toon aan dat daar van hierdie opvatting in die oorspronklike Geneefse Kerkorde geen sprake was nie. Calvyn self het die doop – en nie die Belydenis van Geloof nie – beskou as die inlywing in die gemeenskap van gelowiges. Dit was eers by Bucer waar die Belydenis van Geloof die "sleutelorde" geword het.

¹⁸ Die premisse is skynbaar dat kinders as dooplidmaat (nog) nie tot (redelike) verstaan gekom het van die opgaaf van lidmaatwees in die kerk nie. Omdat hulle na dié premisse nie in staat is tot die selfondersoek wat die gebruik van Nagmaal vooraf behoort te gaan nie, kan hulle nie Nagmaal gebruik nie. Nogtans doop ons kinders voordat hulle tot redelike verstaan van die betekenis van die doop kan kom.

interesse wat Christus in die geostraseerde geopenbaar het – die prostituut, die tollenaar, die weduwee, kinders – in die Matteus-evangelie bykans ’n tasbare werklikheid. Die Lukas-evangelie se ideologiese gepreokkeerdeheid met deernis vir diegene wat buite die geslote sfeer van die Israelitiese verlossingsverstaan staan, waaronder kinders (tradisioneel as blote waarnemer van die religieuse gebeure), kan as ’n sentrale moment in die evangelie aangedui word (Van Aarde 1991:707). Maar veral die karakter van die Markus-evangelie as “Kinder-evangelie” (Van Aarde 1991:707) het in die lewe van die Reformatoriese Kerk ’n prominente plek ingeneem. Kinderdoop word deur die Heidelbergse Kategismus met verwysing na Markus 10:13-16 verantwoord en die teks is in die Zürichse Doopformulier opgeneem (vgl Beukes 1998:342). Hoewel nie meer as gesaghebbend geag in die begroning van die kinderdoop nie, gebruik Nuwe-Testamentici hierdie teks steeds om die posisie van kinders in die kerk onder woorde te bring. Christus gee op meer as een plek in die Markus-evangelie blyke daarvan dat kinders ingebring behoort te word en dat Hy volkome “teen die uitsit van kinders uit die huis” is (Van Aarde 1991:707). Daar bestaan geen twyfel daaroor dat Christus se besorgdheid oor die Ander kinders ingesluit het nie.

Dit is eger duidelik dat die marginalisering van kinders in die lewe van die kerk ’n diepgaande kerkhistoriese erfenis konstitueer wat nie voor die deur van die instrumentele rede alleen gelê kan word nie. Maar die instrumentele rede het die marginalisering van kinders in die moderne tyd in ’n tipiese konfigurering van mag wel as “normaal” en selfs as “wenslik” bestendig. Daarom is tot onlangs toe skaars vir ’n oomblik stilgestaan by kinders se ervaring van die kerk, wat nie anders kan as om ’n ervaring van Anderswees te wees nie. Sonder om te voorskryflike te wees, sou dit die Hervormde Kerk in die post-moderne tyd baat om die gemarginaliseerde posisie van kinders in die lewe van die kerk te heroorweeg. Die vraag na die gebruik van Nagmaal deur kinders¹⁹ is ’n saak waaroor die Hervormde Kerk rekenskap sal moet gee. Kinders kan met groter en meer besliste reëlmaat in die liturgie betrek word, sonder om noodwendig “kinderdienste” te reël (wat die Andersheid van kinders onnodig perpetueer). Dit bring ons by ’n selfs groter problematiek van kerklike Anderswees, naamlik die posisie van die *kerklik-*

¹⁹ Per sinodale besluit is die gebruik van Nagmaal deur kinders reeds in die Nederduitse Gereformeerde Kerk goedgekeur, vir implementering deur kerkrade op hulle eie tyd en na eie oordeel (*Die Kerkbode* 28 Februarie 1999:12). Sou so ’n kind vanuit ’n susterskerk op besoek aan die Hervormde Kerk tydens Nagmaal wel die sakrament kon ontvang?

gelowige homoseksueel. Daar bestaan geen twyfel oor die sosiale werklikheid van kerklike subjekte wat terselfdertyd as “kerklik-gelowig” en “homoseksueel” aangedui kan word nie. Dit is gedoopte lidmate van die kerk wat belydenis van geloof afgelê het en kerklik voluit (wil) meelee, maar vanweë hulle seksuele oriëntasie daarin gestuit word. Dit geld nie net vir die Hervormde Kerk nie, maar vir kerke wêreldwyd (kyk Coleman 1989:3-10). Waartoe ek wil meewerk, is ’n bewusmakingsproses wat die gemarginaliseerdheid van hierdie kerklike subjekte sal demonstreer en die hartseer, verleentheid en vernedering wat met marginalisering gepaard gaan, onder woorde sal bring²⁰.

Homoseksuele in die kerk is nie ’n onlangse verskynsel nie. Dit is egter eers relatief onlangs wat die kerk bewus geraak het van die omvang van die teenwoordigheid van kerklik-gelowige homoseksuele in die openheid en ontvanklikheid wat in die (post-moderne) samelewing self hieroor ontstaan het. In die lewe van die kerk was hier te lande veral twee publikasies wat verset gemobiliseer en stemme van skerp bevraagtekening laat opgaan het, naamlik dié van ’n teologiestudent en latere proponent van ’n susterskerk van die Hervormde Kerk (kyk Pretorius 1992) en die biografie van ’n voormalige Hervormde predikant (kyk Cilliers 1997). Hierdie twee publikasies, wat omvangryke mediadekking geniet het, het die kerklike ongemak en hartseer van die kerklik-gelowige homoseksueel met ongekompromiteerde eksistensiële oorgawe beskryf. Terugskouend baat die Hervormde Kerk by hierdie (soort) publikasies. Dit bring die kerk nogmaals onder die indruk van interne diversiteit maar dwing die kerk ook tot verantwoording en ’n begroning van die soort sosio-historiese magsdiskoerse wat die kerk as “tradisie” benoem en in ’n tipiese konfigurering van mag as “wenslik” en “normaal” poneer. Die opmerking dat die Hervormde Kerk by hierdie (soort) publikasies baat, geld egter alleen met betrekking tot die *saak* van onder meer Cilliers en Pretorius se betooghoofde, maar nie noodwendig ten opsigte van die *stemming* daarvan nie. Veral Pretorius laat die indruk dat hy met die NG Kerk ’n onuitgeklearde saak het en dat die verdringing wat hy as gevolg van sy seksuele oriëntasie ervaar het, ’n voorhande modus vir die sosiale aanvegting van die kerk daarstel. ’n Mens kan daarby nie anders as om te wonder wat die oogmerk van Cilliers, as voormalige Hervormde gemeentepredikant, se publikasie was nie. Cilliers skryf nie tabloidmatig nie, val die Hervormde Kerk as sodanig nie

²⁰ Ek sal op sterkte van oortuiging nie na homoseksualiteit verwys as ’n “siekte” of “afwyking” nie en sodoende nie meewerk aan die identiteitsfilosofiese diagnoseer, dissipliner en sistematiser van dit wat Anders is nie.

openlik aan nie en is skynbaar bewus van die enorme tradisie wat elke kerklike handeling voorafgaan en konstitueer; dat die ideëraterwerk van die kerk uiters kompleks is. Sy teologiese agtergrond laat hom dus nie sonder meer in die steek nie. Maar as sy werk wou handel oor die verdringing wat hy in die Hervormde Kerk ervaar het, is dit nie duidelik waarom uitgebreid verwys word na die kerkontvanklike, lewensvriendelike omstandighede wat hy in 'n plattelandse gemeente as jong predikant ervaar het nie. Dit is ook nie duidelik waarom sy ou studentemaats in die teologie geïnkrimineer word met verwysing na roespartytjies waaraan hy self deel gehad het nie: was hulle dan nie volgens sy eie verklaring volkome onbewus van sy oriëntasie nie? Dit is glad nie duidelik wie Cilliers wou ontmitologiseer nie: is dit die “wit, gay, Christen-Afrikaner” (Cilliers 1997:192), of die (Afrikaner-) argetipe van die “dominee”, of dalk die Hervormde Kerk self? As hy die Hervormde Kerk wou ontmitologiseer, sou 'n teologiese publikasie sy saak met 'n groter mate van sukses (en minder aanstoot) gedien het.

Beide Cilliers en Pretorius is bitter oor die “behandeling” wat hulle van die kerk ontvang het. Dit is egter nie duidelik wat hulle, as nagraadse afgestudeerdes in die teologie, andersins verwag het nie. Moes die kerk, gebed in omvangryke sosio-historiese bepaaldhede van tweeduisend jaar, direk na hierdie publikasies 'n regsomkeer maak? Beide Cilliers en Pretorius sou waarskynlik wou verantwoord met 'n beroep op die provokatiewe aard van hulle publikasies, dat hulle wou demonstreer deur te antagoniseer. Sou dit die geval wees, moet ons toegee, het hulle daarin geslaag: maar nie sonder skade vir die kerk nie. Nietemin behoort die kerk die *saak* van hierdie (soort) publikasies ernstig te neem. Dit strek die kerk tot nadenke dat die omvang van beweerde harte-loosheid sodanige afmetings aangeneem het dat hierdie kerklike subjekte skynbaar geen ander uitweg kan vind as in subversie nie. Die “stigting” van 'n gemeente van “gelykes” gee juis uitdrukking aan die akute ervaring aan ongelykheid en marginalisering. Anders gesê: het die kerk voormalig “tradisionele” kerkmense soos Cilliers, Pretorius en die ampsdraers en lidmate van die “Reformerende Gemeentes van Gelykes in Christus”, onder predikantskap van 'n lesbiese afgestudeerde vanuit die teologiese fakulteit van 'n susterskerk van die Hervormde Kerk, 'n ander opsie gelaat as om met die kerk in dispuut te tree?

By meer as een geleentheid, waaronder die Algemene Kerkvergadering van 1992, het die Hervormde Kerk hieroor diskussie gevoer en telkens gekonkludeer dat die homo-

seksueel “pastoraal versorg” moet word. Hierdie gelowiges neem egter juis aanstoot aan die opvatting dat hulle pastorale sorg in hierdie verband nodig het; dat hulle seksuele oriëntasie ’n geleentheid vir kerklike dissiplinerende of dit afdwing. Hierdie gelowiges is ook intens bewus van onverskillige en inkonsekwente eksegese van veral Ou-Testamentiese en Pauliniese Skrifgedeeltes wat enersyds die *kulturele bepaaldheid* van wettiese voorskrifte eerbiedig en dit daarom nie sonder meer langer handhaaf nie (bv in Lev 11 en 19; met verwysing na kleredrag en voedsel), maar die gedeeltes wat op homoseksualiteit as kulturele gegewe fokus, gerieflikheidshalwe afwysend isoleer en as tydlose morele kodes aandien (bv in Lev 18:22; 20:13; Rom 1:26-27 en 1 Kor 6:9-10). Paulus se reaksie teen homoseksualiteit is, afgesien van die Joodse gebedheid daarvan, deel van ’n groter verzet teen die seksuele kondisie as sodanig wat, soos by Plato van wie hy dit geërf het, konstant by hom aanwesig is. Boonop is gelowige homoseksuele diep onder die indruk van die onhoudbare onderskeid wat getref word tussen heteroseksuele permissiwiteit en homoseksuele permissiwiteit, sou heteroseksuele prostitusie byvoorbeeld meer verskoonbaar geag word as homoseksuele prostitusie (kyk Coleman 1989:45-48). Hierdie diskrepansie en die onmenslike, trouens onmenslikende eis van die selibaat laat by kerklik-gelowige homoseksuele ’n diepe weersin. Hulle vind allerlei praktykteorieë wat hulle menswees slegs voorwaardelik eerbiedig, ongeloofwaardig en onaanvaarbaar (vgl Kirk 1978:15-19). Dan kies hulle eerder om ’n “eie” kerk te stig waar hulle menswees onvoorwaardelik aanvaar word.

Ek wil nie in die slagtrap om met nog so ’n praktykteorie na vore te tree nie. Rasionaliteit voorsien nie aan die kerk ’n normatiewe en regulerende prinsipe om hierdie verskynsel te hanteer sonder om dit van voor af instrumenteel te onderwerp nie. Vanuit die post-moderne redekritiek wil ek eerder pleit vir ’n oopstelling aan hierdie “onverstaanbare”²¹ verskynsel. Hoe problematies en “weersinwekkend” dit ook al vir sommige mense mag wees, sal die kerk moet leer om hierdie gelowiges te aanvaar in hulle “onredelike” Andersheid. Dit kan nie maklik wees nie. Dit gaan ook nie sonder nuwe probleme geskied nie. Maar as die kerk kan toegee dat rasionaliteit die kerk net so min

²¹ Homoseksuele begeerte lê volkome buite my heteroseksuele verwysingsraamwerk. Maar dit beteken nie dat die homoseksuele begeerte minder werklik, onwerklik of onwaar is nie. Dit is juis in die (heteroseksuele) onbegrip vir die homoseksuele gerigtheid dat die redekritiese kwaliteit daarvan as “Ander” na vore kan tree. Sou ons hierdie gedrag (trouens ook *heteroseksualiteit*) redelik kon verklaar, sou ons nie redekrities daarop kon fokus nie (hoewel ons wel redekrities sou kon fokus op teorieë wat *pretendeer* om hierdie gedrag redelik te analiseer en beskryf). Homoseksualiteit het met veel meer te doen as “redelikheid”, “keuses”, “kennis” of selfs “handelinge”.

help om die sosio-historiese kondisies van homoseksualiteit te begryp as wat dit die kerklik-gelowige homoseksueel self bemagtig om sy of haar seksualiteit rasioneel te begryp, het die kerk ver gevorder.

Die kerk is in die post-moderne tyd eenvoudig te ver heen op die marges van kennis om dit wat nie kerklik geïdentifiseer, gediagnoseer en gesistematiseer kan word nie, as onwaar of onwerklik te kenmerk. Dit het tyd geword vir 'n nuwe praktiese rede, 'n nuwe eerbied: en hierdie soort eerbied vooronderstel 'n volstrek nuwe menslikheid, ook van binne die kerk na die buitenste buitewêreld, na die wêreld van Ander.

Literatuurlys

- Adorno, Th W 1970. *Gesammelte Schriften* (GS), hrsg van R Tiedeman 23 bande. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1970. *Ästhetische Theorie*. GS 7.
- 1973. *Negative Dialektik*. GS 6: 8-412.
- 1980. *Minima Moralia*. GS 4.
- Adorno, Th W & Horkheimer, M 1984. *Dialektik der Aufklärung*. GS 3.
- Beukes, C J 1995. Nietzsche in Adorno: Oorsprong van post-moderniteit? D Litt et Phil Proefskrif, Departement Filosofie, Randse Afrikaanse Universiteit.
- 1996a. Anderberedding: Met Adorno by die hartslag van die post-moderne intellek. *HTS* 52, 68-87.
- 1996b. Michel Foucault en die historisering van Anderswees. *HTS* 52, 233-251.
- 1997. Eindigheid, eie opstanding en die politiek van *différance*. *HTS* 53, 1075-1084.
- 1999. Filosofie en teologie in die laat twintigste eeu: 'n Redekritiese waardering, in Van Wyk, D J C (red), *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 142-161. Pretoria: Sentik.
- 2000a. 'n Post-moderne redekritiek vir Kerk en teologie. PhD Proefskrif, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.
- 2000b. C H Rautenbach, C K Oberholzer en P S Dreyer: Hulle nalatenskap en die pad vorentoe. *HTS* 56, 1-37.
- 2000c. Die redekritiese aansprake van 'n negatief-dialektiese teologie. *HTS* 56, 205-236.
- Beukes, M J du P 1998. Die laerskoolkind in die erediens. *HTS* 54, 334-350.

- Cilliers, P 1997. *'n Kas is vir klere*. Kaapstad: Human & Rousseau.
- Coleman, P 1989. *Gay Christians: A moral dilemma*. London: SCM.
- Deleuze, G 1983. *Nietzsche and philosophy*. London: Athlone.
- 1984. Nomad thought, in Allison, D B (red), *The new Nietzsche*, 141-149. Cambridge: MIT.
- Dreyer, T F J 1997. Die verhouding prediking-belydenis in 'n post-moderne konteks: 'n "Huwelik" of "saamwoon"? *HTS* 53, 1250-1265.
- Dreyer, Y 1998a. Pastorale interaksie met vroue – gesien vanuit die beelde wat vir God gebruik word. *HTS* 54, 544-572.
- 1998b. Feministiese hermeneutiek as kritiese teorie. *HTS* 54, 623-651.
- 1998c. Pastorale interaksie met vroue: 'n Prakties-teologiese begronding. DD Proefskrif, Departement Praktiese Teologie, Fakulteit Teologie (A), Universiteit van Pretoria.
- Dreyer, W A 1994. Die kerkregtelike posisie van kinders in die Nederduitsch Hervormde Kerk, met besondere verwysing na lidmaatskap, doop, nagmaal en tug. *HTS* 50, 522-530.
- Foucault, M 1965. *Madness and civilization*. New York: Random House.
- 1970. *The order of things*. New York: Random House.
- 1972. *The archaeology of knowledge*. London: Tavistock.
- 1977a. *Language, counter-memory, practice*. Oxford: Blackwell.
- 1977b. *Discipline and punish*. New York: Random House.
- 1978. *History of sexuality, I*. New York: Random House.
- 1980. *Power/knowledge: Selected Interviews, ed by C Gordon*, New York: Random House.
- Habermas, J 1983. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- 1984. *The theory of communicative action, I*. Boston: Beacon.
- 1985. *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
1987. *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: Polity.
- Heidegger, M 1969. *Identity and difference*. New York: Harper & Row.
- 1973. *The end of philosophy*. New York: Harper & Row.

- Heidegger, M 1977. *The word of Nietzsche: God is dead*, in *The question Concerning technology*. New York: Harper & Row.
- Hogan, L 1995. *From women's experience to feminist theology*. Sheffield: Sheffield Academic.
- Kant, I 1964. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Kant Werke, Band 9. Hrsg von W Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kirk, J R 1978. *The homosexual crisis in the mainline church*. New York: Nelson.
- Labuschagne, J P 1987. Die historiese konteks van 20ste eeuse samelewingsteologie. DD Proefskrif, Departement Kerkgeskiedenis, Fakulteit Teologie (A), Universiteit van Pretoria.
- 1999. Die Hervormde Kerk en die ekumeniese teologie, in Van Wyk D J C (red), *20ste eeu Hervormde Teologie*, 300-313. Pretoria: Sentik.
- Liotard, J-F 1984. *The post-modern Condition: A report on knowledge*. Oxford: Manchester.
- Nordholt, H 1983. *Apartheid und Reformierte Kirche*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1982. Notule van die Kommissie van Algemene Kerkvergadering. Oktober-Desember 1982, Volume III.
- Pretorius, H 1992. *Seksuele diskriminasie: Die gay hangkas*. Pretoria: Homofilos
- Schoeman, M J 1998. Kritiek en die krisis van representasie. *Fragmente* 1, 95-103.
- Strijdom, J 1995. Diversiteit van die begin af: 'n Vergelyking van Mack en Crossan se konstruksies van die vroegste Christendom (ca 30-70). *HTS* 51, 108-133.
- Van Aarde, A G 1987. Gedagtes oor die begin van die kerk – 'n geskiedenis van versoenende verskeidenheid. *HTS* 43, 325-351.
- 1988. Jesus en die sosiaal-veragtes. *HTS* 44, 829-846.
- 1991. 'n Nuwe-Testamentiese perspektief op kinders. *HTS* 47, 685-715.
- 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n Paradigmatiese verskuiving middelmatige aard. *HTS* 51, 13-38.
- 1995b. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: Gedagtes oor die kontekstualisering van die dialektiese teologie in 'n plurale samelewing. *HTS* 51, 39-64.

Die filosofiese vraagstelling na Anderswees in die kerk

- Van der Merwe, P J 1990. Die Nederduitsch Hervormde Kerk en sy bediening in 'n toekomstige Suid-Afrika: Die visie van "Kerk en wêreld 2000". *HTS* 46, 672-689.
- Van Wyk, I W C 1997. Moet die Afrikaanse kerke skuld bely oor apartheid?: Wat leer ons uit die Duitsers se worsteling met skuld? *HTS* 53(4), 1399-1436.
- Vattimo, G 1988. *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in post-modern Culture*. Cambridge: Polity.
- Welsch, W 1988. *Unsere post-moderne Moderne*. Weinheim: WCH.