

# Die redekritiese aansprake van 'n negatief-dialektiese teologie<sup>1</sup>

C Johann Beukes

Navorser: Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap  
Universiteit van Pretoria

## Abstract

### Negative-dialectical theology: Critical claims

*From the premise of a critique of instrumental rationality, this article explores some consequences of such a critique for church and theology. The author finds an intimate relation between the philosophical critiques of Nietzsche, Adorno and Foucault and his own theological position which may be described as a negative dialectical theology. The article proceeds to show how negative dialectics could provide an alternative to some aspects of dialectical theology, especially with regard to its relation to the ethical and confessional traditions.*

## 1. INLEIDING

Die doel van hierdie artikel is om Adorno se negatiewe dialektiek, in 'n redekritiese koppeling daarvan met die Nietzsche-tradisie, binne teologiese konteks te eksponeer. Die koppeling tussen Adorno en Nietzsche en tussen Adorno en 'n post-moderne "Nietzsche-variant" (kyk Beukes 1995:1) soos Foucault is reeds as betekenisvol onderskrif (vgl Beukes 1995; 1996a-b; 1997; 2000:60ev). Neem ons dan die strekking van die post-moderne redekritiek in ag, soos deur Nietzsche in sy kritiek op Kant en Hegel geïnspireer en tematies deur Adorno en Foucault verleng, blyk minstens die volgende coherent en aanduibaar (vgl Beukes 2000:68-97):

---

<sup>1</sup> Hierdie artikel verteenwoordig 'n opsomming van die argument in Hoofstuk 4 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.

In die eerste plek is dit, redekritisies gesproke, vandag duidelik dat die oorgang van moderniteit na post-moderniteit glad nie so 'n middelmatige saak is as wat dikwels beweer word nie. Daar steek iets subversiefs en ondermynend aan post-moderniteit wat trouens glad nie deur 'n “diskoersetiese” filosoof soos Habermas en sy eksponente op “kommunikatiewe” wyse verreken word nie. Dit is ewe min 'n uitgemaakte saak dat die instrumentele rede rehabiliteerbaar is: daar is trouens 'n afskeidende momentum vanuit die Nietzsche-kontinuum aanwesig wat gesagvol 'n pleidooi lewer vir die onherroeplike en radikale afskeid van moderniteit. Nietzsche en sy eksponente vra van ons 'n radikaal ander manier van dink – en nie bloot die heroorweging of rehabilitasie en gevolglike perpetuering van skadelike maniere van dink nie. Post-moderne redekritiek, in Adorniese en Foucauldiaanse gelaat, stem ons daarom tot 'n baie groter versigtigheid vir onself, ons kultuurdiskoerse en ons institusies en sisteme as wat tot dusver in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk gehoor is. Post-moderne redekritiek is noodwendig *selfkritisies*. Dit tref ons hard: dit vra van ons 'n stellingname teen ons eie eerste beginsels en laaste teorieë. Negatiewe dialektiek vra 'n ingesteldheid en selfblootleggende mentaliteit van voortdurende selfopposisie. Dit is die proef op die som van 'n kritiek van die Hegeliaanse dialektiek.

Voorts konfronteer post-moderne redekritiek ons met *sisteamkritiek*. Ons word gedwing om rekening te hou met en rekenskap te gee van die feit dat die geheel of sisteem nie die geheel van werklikhede kan verteenwoordig nie. Die indruk van 'n organiese geheel in kerk en teologie kom hiermee skerp in gedrang. Sisteamkritiek vra van ons groter fokus op die nie-geheel, die nie-sistematiese en nie-sistematiseerbare as wat in moderniteit gangbaar was. Ons moet dadelik vra: wat staan buite die sisteem? Die enigste waarde wat sisteme nou nog kan hê, is inderdaad dat dit ons aandag fokus op dit wat buite die sisteem staan. Post-moderne redekritiek sensitiseer ons daarom vir die *mags-handelinge* wat opgesluit lê in die eie diskoers, sisteem, handelingskonteks en institusie. Post-moderne redekritiek stem ons veral bedag op die tipies-moderne *konfigurasië* 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 en

Goddelike ingrepes. Teologie pretendeer om oor God te praat, maar praat meesal oor sigself. By geslote dialektiese teologie leer ons meer van die metodologieë en teleologieë van die teoloog en sy of haar teologie as van God. Hierdie selfspreke word as “spreke oor God” en fundamentalisties dikwels ook as “spreke *met* God” gekonfigureer.

Daarby stem post-moderne redekritiek ons ook tot 'n diepe *kultuurpessimisme* (wat nie met 'n negatiewe mensbeskouing verwar moet word nie): as Adorno reg het dat waarheid iets is wat deur maar sigself agter individue voltrek (Adorno 1980:36), is dit vanselfsprekend dat ons antagonisties behoort te staan teenoor 'n samelewing of maatskappy wat hierdie selfbestending van “waarheid” bemoontlik of bevorder. Daar broei allerlei onheil in die samelewing uit wat los bestaan van enklumense. Dit is die samelewing wat maak dat sommige individue pas en ander nie in-pas nie. Daarom, ter wille van die ongelikes in die samelewing, moet ons kultuursinies wees.

Post-moderne redekritiek stem ons in die teologie veral diepgaande *krities teenoor proposisies van die rede*, teenoor begrippe, konsepte en hulle breër samehange. So 'n breër samehang word byvoorbeeld verteenwoordig deur begripsmatige dogmatisering, teologiese praktisering, historisering en geskiedskrywing. Proposisies en hulle breër samehange hoort volgens die toonaard van die post-moderne redekritiek as verleentheidsuitweë beskou te word wat allermins 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 wurggreep van die identiteitsdenke. Adorno gebruik kuns en estetika om ons van die werklikheid van nie-identiese rasionaliteit bewus te maak (vgl Beukes 2000:91ev). Maar juis in die kerk en teologie werk ons met 'n nie-identiese redekonstruk wat ons “God” *noem*. Ons behoort hierdie konstruk met 'n veel groter waarde-rasionele of nie-identies rasionele en toeneemend met 'n minder instrumenteel-rasionele gerigtheid te benader.

Ons tref in die post-moderne redekritiek daarom ook 'n volgehoue pleitbesorging vir die belange van die *singuliere* en partikuliere aan. Dit vra van ons 'n verskuiwing van fokus vanaf die omvangryke en uitgebreide na die splinterdomeine van die enkelagtige. Dit vra van ons die eerbiediging dat die dae van “groot teologie”, soos “groot filosofie”, getel is. Beide word eerder beskeie deelnemers aan ligter, jukstageponeerde diskoerse waarin eerder die singuliere atome van *betekenis* as die universum van *belange* onder loep geneem word. Dit vra dit ook die bereidwilligheid en vermoë om die starre ensiklopediese grense van kennisafbakening af te werp en voluit deel te neem aan 'n eenheidsnarratief van kennis. Post-moderne redekritiek is hiervolgens egter nie uitsluitlik Andergerig nie: Taylor (1989:87ev) leer dat die *Self baat* by die bewuswording en vrymaking van die *Ander*. Hierdie is 'n belangrike punt: identiteit kan postmodern-redekrities voortgaande houdbaar wees in die (h)erkenning van nie-identiteit. Post-moderne rede-kritiek vra van ons daarom die honorering van pluraliteit en diversiteit. In die veelheid kan identiteit tot reg kom. Selfdeernis, die handhawing van die Self en Selfversorging is trouens volgens die post-moderne redekritiek noodsaaklik: dit is futiel om van die Ander sonder 'n mate van Selfbehoud te probeer praat.

Ek is van mening dat hierdie konsekwensies van die post-moderne redekritiek in die “Hervormde teologie” met erns bejeën moet word. Ek hoop om hier, in kritiese gesprek met die etiese, konnaessionele en dialektiese tradisies, aan te dui waarom dit die geval is.

## **2. DIE GANGBARE TEOLOGIE IN DIE HERVORMDE KERK**

'n Mens is huiwerig om sonder meer van “Hervormde teologie” te praat of om op só 'n generiese, ekskluserende en reduserende wyse na 'n komplekse verskynsel te verwys. Dit is meer verantwoordbaar om 'n inklusiewe konsep soos “gangbare teologie in die Hervormde Kerk” of moontlik “idioom” (Koekemoer 1994:15; vgl ook Boshoff 1992:4) vir die doeleindes van verwysing na die teologie wat hier ter sprake is, te gebruik. Onder “gangbare teologie in die Hervormde Kerk” word hier wel 'n eiesoortige presentering van dialektiese-, etiese- en konnaessionele tradisielyne veronderstel, wat in die onderskeie disoerse van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk soms afwisselend en soms

mosaïekmatig aan die orde gestel word<sup>2</sup>. Van hierdie drie aanduibare tradisielyne is die *etiese*<sup>3</sup> lyn waarskynlik die mees omstrede. “Eties” het bykans vanselfsprekend in hierdie konteks niks met sedelikheid of moraliteit te make nie, maar eerder met die wesenskenmerk (*étos*) van waarheid, as sou die waarheid intrinsiek nie-verobjektiveerbaar en nie-rasionaliseerbaar wees en daarom nie in proposisies saamgevat en leerstellig “toegepas” kan word nie. Waarheid transendeer die konsepte en proposisies wat gebruik word in die poging om (die) waarheid te poneer. Waarheid word volgens die etiese teologie daarom eerder in teologies-gedeobjektiveerde ontmoeting gevind: dus, as ’n subjek-relasionele aangeleentheid voorgestel. Die waarheid kan ontmoet word, maar nie rasioneel deurvors word nie. Voorspelbare teologiese implikasies hiervan is dat geloof as lewenskwestie voorgestel word en nie as leerkwestie nie, ’n intense afkeer aan dogmatisme, die oortuiging dat geen konsep of voorstelling (insluitende die Bybel en kerklike belydenis) die volle waarheid van God kan omvat nie, die neiging om eerder van God se selfopenbaring as van “leer” te praat, die ongekompromiteerde openheid om kritiese (Bybelse) teologie te bedryf en die neiging om tipies-modernistiese waarheidsbegrippe –

<sup>2</sup> My huiwerigheid in hierdie verband is begrypbaar wanneer ’n soortgelyke huiwerigheid onder prominente Hervormde teoloë om die aard van Hervormde teologiesering enkelduidend onder woorde te bring, gadeslaan word: so ’n gereserveerdheid tref ons byvoorbeeld aan by Koekemoer (1994) en Dreyer (1998). Dit is futiel en werklik onnodig om hierdie drie tradisielyne teen mekaar uit te speel. Die Hervormde tradisie was, sover ’n mens kan vasstel, nooit daarop uit om teoretiese en “lobbyistiese” skoolvorming aan te stig nie, alhoewel onderskeie eksponente vanselfsprekend moeite gedoen het om die opname van hul gedagtes te bevorder. Die eiesoortigheid, selfs eienaardigheid van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk vind ons juis in die soms afwisselende en soms mosaïekmatige presentering van hierdie drie vernaamste tradisielyne in Hervormde geleedere. Ons behoort te aanvaar dat hierdie diversiteit deel uitmaak van die Hervormde kondisie. Die gangbare teologie in die Hervormde Kerk is boonop nog te jonk om gemaklik in eendimensionele en enkeltradisiebepaalde formules saamgevat te word. Ek aanvaar onproblematies dat hierdie tradisielyne neweskikkende gespreksgenote in dieselfde diskoers is.

<sup>3</sup> Vanuit die Nederduitsch Hervormde Kerk kan J A Loader beskou word as die konsekwente eietydse eksponent van die etiese tradisie as ’n sogenaamde “derde opsie”, wat as ’n Nederlandse teologiese verskynsel van ietwat meer as ’n eeu gelede afgegrensd wou staan teenoor sowel die gereformeerde ortodoksie as die sogenaamde “liberale teologie”. Loader tree nie ongewapend tot hierdie gesprek toe nie: afgesien van ’n proefskrif wat hy oor die etiese Ou-Testamentici in Nederland tussen 1870 en 1914 die lig laat sien het, het hy heelwat oor die saak nagedink en gepubliseer (kyk Loader 1984; 1987:48). Na Loader se mening kom die etiese teologie as ’n derde opsie in die teologiese werkskring van die Nederduitsch Hervormde Kerk tuis onder invloed van B Gemser (1890-1962) en A van Selms (1906-1984), terwyl as die sterkste Nederlandse eksponente Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874) en J H Gunning jr (1829-1905) aangedui kan word. Etiese teologie verwys volgens Loader (1987:48-49) wesenlik na ’n “rigting” in die Nederlandse teologie wat vanaf ongeveer die middel van die 19e eeu identifiseerbaar was en aktief aan die teologiese debatvoering van daardie tyd deelgeneem het, stelselmatig *incognito* begin opereer het en vandag nog as prominent en betekenisvol in die werk van sommige Bybelse tekswetenskaplikes beskou kan word.

wat gedring word deur proposisies – skerp af te wys. Hierdie implikasies kan as uiters gunstig binne die konteks van 'n post-moderne redekritiek beskou word<sup>4</sup>.

Die *konfessionele* tradisielyn deel dieselfde soort sisteemkritiek en verset teen fundamentalisme en belydenisdwang as wat by die etiese teologie aangetref word. Die aksent word “Bybels-Reformatories”<sup>5</sup> egter duideliker, selfs ongekompliteerd geplaas op Woordgebondenheid, 'n intelligente of minstens verantwoordbare tradisiegetrouheid en 'n ingesteldheid ten opsigte van die belydenisskrifte wat saamgevat kan word in Oberholzer (1993:874) se stelling: “...vry maar nie bandeloos nie.” Om konfessionele teologie sonder meer gelyk te stel aan ortodoksie<sup>6</sup> is feitelik foutief en lewer hoe later hoe meer nuanseprobleme op. Ek deel nietemin Van Aarde (1995b:58[7]) se voorbehoude rondom die uitruilbare gebruik van die uitdrukking “konfessionele teologie” met die

---

<sup>4</sup> Hierdie modernkritiese grondslae neem egter nie weg nie dat die etiese teologie ons minstens tot drie voorbehoude stem, voordat dit sonder meer as 'n onafhanklike tradisielyn in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk aangedui en aanvaar kan word. In die eerste plek is die etiese teologie volgens Loader se eie verklaring 'n by uitstek historiese diskoers wat gekom en bykans gegaan het. Tweedens is dit in die Hervormde Kerk hoogstens deur Gemser en Van Selms (moontlik ook deur E S Mulder [vgl Breytenbach 1992:108]) van 'n voedingsbodem voorsien. Dit is met die waarskynlike uitsondering van die sistematiese teoloog J Buitendag (bv 1992) derdens net Loader self wat hom eityds vir die bestendiging van die “derde opsie” in die Hervormde Kerk beywer het. Die vraag doem dan op in watter mate die etiese teologie as tradisielyn in die Hervormde Kerk gestel kan word sonder om oorskat te word. Ek betwis nie die gunstigheid van die modernkritiese ingesteldheid van die etiese teologie vir die doeleindes van hierdie atikel nie: maar die bestendiging van die etiese teologie in die Hervormde Kerk sêlf kom gefragmenteerd voor. Daar was nie werklik 'n aanduibare tradisiekontinuiteit in hierdie verband nie. Ek staan daarom ietwat skepties teenoor die opvatting dat die etiese teologie sonder meer as 'n tradisielyn in die Hervormde Kerk verstaan behoort te word, sonder om te ontken dat die etiese invloed wel daar was.

<sup>5</sup> Hoewel daar in die Hervormde tradisie soms verkies is om eerder oorhoofs van die begrip “Bybels-Reformatories” (kyk bv Oberholzer 1993:880; ook Van Zyl 1999:24-25) gebruik te maak, verkies ek om “Bybels-Reformatoriese teologie” onder die hoof van die konfessionele tradisielyn te hanteer (vgl bv Pont 1994a:5 se gesaghebbende tipering van “Hervormde teologie” as uit en uit “konfessioneel”). Die rede daarvoor is dat “Bybels-Reformatoriese teologie” as oorhoofse aanduiding van die gangbare teologie in die Hervormde Kerk selfs sterker generies en reducerend as “konfessionele teologie” aandoen, hermeneuties bevooroordeelde staan teenoor Skrif en belydenis en nie ruimte laat vir 'n openhartige verdiskontering van kritiese momente uit die etiese en (veral 'n negatief) dialektiese teologie nie.

<sup>6</sup> D J C van Wyk (sr) kan as 'n tipiese eitydse eksponent van die konfessionele tradisielyn beskou word. In kritiese gesprek met Loader opper Van Wyk (1998:250-260; ook 1999:121-122) vanuit 'n ander invalshoek dieselfde soort besware oor die etiese teologie as wat bostaande gedien het. Hy gebruik egter ook die geleentheid om die posisie van die konfessionele tradisielyn, veral soos wat dit in die Hervormde tradisie onder invloed van die Nederlandse teoloog P J Hoedemaker gevestig is, opnuut en insiggewend te bestendig. Hy doen dit ook in samehang (Van Wyk 1998:248; vgl 1990:510-511) met ander prominente Hervormde teoloe wat eityds blyke van kritiese en soms getemperde waardering vir Hoedemaker en die konfessionele tradisielyn gegee het, waaronder A D Pont (1994c:106), J P Oberholzer (1993:881&1994:33-34) en J H Koekemoer (1994:19).

predikatiewe byvoeglike naamwoord “konfessioneel”: ons is almal in sekere sin “konfessioneel”, maar ons almal is nie “konfessionele teoloë” nie.

’n Negatief-dialektiese teologie, kan ’n mens reeds uit die naam aflei, sou egter die kritiese fokus in besonder op die *dialektiese* teologie laat val. In die eerste instansie vertrek die Barthiaanse dialektiese teologie vanuit die onherroeplike spanning tussen God en mens, tussen transendente en immanente, gekodeer met die geyskte verwysing na God as die “Gans Andere”. ’n Mens kan die diepste intensies van die Barthiaanse dialektiek egter nie begryp sonder om in ag te neem dat dit bewustelik in skerp polemië wou tree met die negentiende-eeuse en vroeg-twintigste-eeuse teologieë wat die rede en die openbaring (hoewel met uiteenlopende nuanses) met verwysing na ’n rasionele of “natuurlike” teologie, aan mekaar sou verbind nie. Volgens Barth<sup>7</sup> kan die verskillende teologieë vanuit hierdie periode onder die noemer van *antroposentriese* teologie gebring word, waar nie God nie, maar die mens (met spesifieke verwysing na die rede en die religieuse ervaring) sentraal gestel word. Barth het nie daarmee bedoel dat die geloof bewustelik verpand is vir ’n fiksering op die mens nie, maar dat daar eerder sprake is van ’n meer geraffineerde en selfs gevaarliker onderneming binne kerk en teologie, naamlik van antroposentriese religieusiteit waarin tekort gedoen word aan die majesteit, glorie en heiligheid van God, ondanks die noem van God se Naam; dat God hiermee bloot tot ’n middel vir die religieuse opbou en uitbou van die vroom mens gereduseer word. God se Andersheid word daarom deur Barth in die begripsspaar van “genade” en “oordeel”

<sup>7</sup> Die dialektiese tradisielyn is volgens Pont (1994c:107) by uitstek deur H P Wolmarans binne die gelede van die Hervormde Kerk gevestig. Hierdie tradisielyn is later gesaghebbend deur die godsdienswetenskaplike F J van Zyl in die Hervormde Kerk uitgedra en bestendig, spesifiek in noue aansluiting by die dialektiese teologie van Karl Barth. Daar bestaan geen twyfel dat dié Barthiaanse dialektiese teologie die wesenlike idioom van Hervormde teologiesering in konvensionele sin opvoem nie. Selfs teoloë wat na die konfessionele- en etiese tradisielyne neig, sou dit waarskynlik toegee (vgl. bv *Die Hervormer* 1 Oktober 1993:4). Daarby is dit so dat dialektiese teologie nie meer oral dieselfde verstaan word nie. Dit word trouens selde nog dieselfde verstaan. Eietdys het A G van Aarde waarskynlik die grootste bydrae gelewer om binne gelede van die Hervormde tradisie die dialektiese teologie ’n nuwe gesig te gee (kyk Van Aarde 1992; 1994a-b; 1995a-b). Hy het dit gedoen deur op ’n verwantskap tussen dialektiese teologie en kritiese realisme te wys. Dit het uitgemond in ’n taalfilosofiese, hermeneutiese en kultuurkritiese waardering van onder meer die relatiewe aard van teologiese taalgebruik, die oortuiging dat spreke oor God voorlopig is en dat teorievorming in die teologie noodwendig met onsekerheid en konstante wisseling gepaardgaan - hoe geslaagd, geik en betroubaar ’n bepaalde teorie in die teologie ook al mag wees. Teorieë word eerder waardeer in hul verduidelikende voorlopigheid. Dit mond op sy beurt uit in die bewuswording van selfogenoegsaamheid, kennisgereserveerdheid en ’n diepgaande bewusheid van die voorlopigheid van kontempore kenisvorme.

ingetrek: die kwalitatief oneindige onderskeid tussen God en mens word in verband gebring met 'n spanningsvolle bestaan, 'n bestaan onder God se gerig én genade. Die paradoks van "mens voor God" word hiervolgens terselfdertyd, of dialekties, onhanteerbaar en hanteerbaar. Hiervanuit volg ook die onverbidelike Barthiaanse aksent op die openbaring alleen en, in logiese konsekwensie, 'n afkeer aan religie. Hierdie aspekte van die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie sny nou aan by die proposisie-verset van die etiese teologie en die sisteemongemak van die konfessionele tradisielynn, in die sin dat dit 'n wyse van teologisering wil wees waardeur erkenning gegee wil word aan die oortuiging dat daar nêrens 'n ten diepste waarheid bestaan wat omvat of uitgedruk kan word in 'n enkele stelling nie. Hierdie dialektiek maak dus aanspraak op groei, wording en bestendiging juis vanuit die spanning tussen God en mens, tussen verwysing en verwysde, waarin dit desnoods staan. Maar dat dit 'n distansie tussen God en mens aksentueer, is seker. Die dialektiese teologie kan volgens Schoeman (1999:5ev) juis op sterkte hiervan verstaan word as 'n poging om die "outentieke" leer van die Christelike geloof te "red" deur die kerk en die kerk se verkondigingstaak los te maak van enige konkrete sosio-historiese konteks, insluitende die konteks van die moderne, sekulêre maatskappy. Hierdie (Barthiaanse) strategie kan gesien word as 'n reaksie teen die neiging van die kerk om die kerk te sterk te identifiseer met 'n bepaalde historiese realiteit. Die kerk het inderdaad, in die manier waarop bepaalde aspekte van die leer en die geloofspraktyk verdedig is, tot eie skade en verleentheid te veel gekompromiteer tot die kultuur van 'n bepaalde historiese wêreld, wat (ten onregte) beskou is as die enigste wat in ooreenstemming is met die leer van die evangelie: "Die lotgevalle van die verset van die kerk teen die moderne demokrasie, om nie te praat van kwessies soos die veroordeling van Galileï nie, toon duidelik die steeds terugkerende probleem in die geskiedenis van die kerk: die verabsoluttering van bepaalde histories-kontingente kaders, waarvan mense gemeen het dat dit nie te skei is van die waarheid van die openbaring nie" (Schoeman 1999:5-6). Die idee dat die kerk, soos enige ander institusie, die kerk se leer moet skei van die kerk se verwickeldheid in die geskiedenis, sou vir post-moderne



denkers soos Adorno en Foucault al meer problematies voorkom<sup>8</sup>. En dit lyk na die weg wat gevolg word deur die dialektiese teologie en ook in die algemeen deur elke ander teologie wat die outentieke religieuse ervaring interpreteer as 'n ontmoeting met 'n volstrekte transen-densie (die “Gans Andere” waarna hierbo verwys is).

Ek is in verdere aansluiting by Schoeman se insigte van oordeel dat die dialektiese teologie, soos wat dit in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk opgeneem is, eensydig en selfs bevooroordeelde ten koste van die insigte van Emil Brunner geïmplementeer is. Tussen Barth en Brunner was daar skerp verskille waarop ek nie nou ingaan nie. Wat belangrik is, is dat Brunner vir die beste deel van sy loopbaan klem gelê het op die *apologetiese* karakter van die dialektiese teologie ('n standpunt wat juis tot konflik met Barth gelei het; vgl Berkouwer 1974:39-41). Dit is myns insiens 'n uiters belangrike maar onderwaardeerde eienskap van die dialektiese teologie: dat dit bewustelik kultuurkrities wil wees of in kritiese verhouding tot kultuur en samelewing wil staan; dat dit wil ingaan op die probleme van die eie tyd, ook die probleme van die wetenskap. Dit veronderstel 'n veel intiemer verhouding tussen kerk en samelewing en tussen teologie en filosofie as wat Barth sou toegee. Brunner (1939:23ev) beklemtoon dus 'n verbintenis tot die totale denkproblematiek van die tyd, waarvan die teologie sigself nie – veral in die dogmatiek, waar die “waarhede” van die geloof intern uiteengesit word – mag isoleer nie. Teologie kan hiervolgens nie in 'n vakuum spreek en handel nie, maar spreek en handel in die gevulde ruimte van die denke en voorstellingswêreld van die (post-)moderne mensheid. Ook al sou daar geen *direkte* aansluiting van teologie by die (post-)moderne denke

<sup>8</sup> Want juis dit bring ons by 'n uiters negatiewe mensbeskouing van 'n *apokaliptiese of tragiese siening* van meer spesifiek die Christendom (Schoeman 1999:7). Hierdie opvatting berus op die idee van 'n radikale skeiding tussen die heilsgeskiedenis en die sekulêre geskiedenis, wat dan sou beteken dat die openbaring uitsluitlik 'n apokaliptiese betekenis het: die openbaring kom neer op die onthulling van die sinloosheid van die wêreldse geskiedenis, in die lig van 'n volstrekte anderse gebeurte – 'n andersheid wat volkome onvoorstelbaar is en in terme waarvan die sekulêre geskiedenis slegs 'n negatiewe betekenis het as dit wat agtergelaat moet word in die paradoks van die “sprong in die geloof”. God verskyn as die “Gans Andere” wat Hom in ons ervaring veral manifesteer by katastrofale gebeurtenisse, of, gebeurtenisse wat alle sekerhede wat ons deur middel van ons vermoëns probeer oprig, in gevaar bring of in duie laat stort. Terwyl denkers soos Thomas van Aquinas en René Descartes nog gemeen het om die bestaan van God te kan bewys uit die orde van die wêreld, soek die dialektiese teoloog hul godsbewyse langs die weg van Barth se afwysing van die antropologie waarin die kwesbaarheid en tragiek van die menslike kondisie vooropgestel word. Die probleem met betrekking tot die tragiese opvatting van die Christendom lê veral in die manier waarop dit die wêreldse geskiedenis radikaal ontwaardig, selfs diskrediteer. Ek is saam met Marinus Schoeman van mening dat die redekritiese alternatiewe wat die post-moderne diskoers hierop kan bring, tydig en selfs noodsaaklik is.

wees nie, bestaan daar hiervolgens die moontlikheid tot 'n indirekte, strydende en in die stryd onthullende kommunikasiegebeure wat die teologie kan vrywaar van ghetto-werk-saamheid. Dialektiese teologie wat sodanige apologetiese karakter vertoon, opereer vanuit 'n sterk besef van verantwoordelikheid teenoor kerk én samelewing.

### 3. 'N NEGATIEF-DIALEKTIESE TEOLOGIE

#### 3.1 Transgressie en diskontinuiteit

In die oorspronklike konteks beteken “dialektiek” om deur die woord te vorder, om gesprek te voer, om midde woord en weerwoord, instemming en ontkenning, tussen “ja” en “nee” progressie te bewerkstellig: “Wanneer iemand dialekties praat, praat hy met twee woorde, val hy homself in die rede, sy ja met 'n nee en sy nee met 'n ja” (Van Zyl 1993:6). *Negatiewe dialektiek* is egter sensitief daarvoor dat dialektiek ook selektief (daarom geslote) kan wees, bevooroordeeld met 'n epistemologiese agenda werk wat dikteer wanneer, waarom en hoe die ja met 'n nee onderbreek word en andersom. Negatiewe dialektiek sou die “ja” met 'n “nee” wou onderbreek en ook dáarvoor dadelik weer “nee” sê – en nie “ja” nie.

Teologie wat met die post-moderne redekritiek rekening wil hou, sou teenoor die gangbare moderne dialektiek in die wese en aard daarvan selfkrities en gereserveerd oor “eerste beginsels” en “laaste teorieë” wees. Dit is dus teologie wat skepties teenoor eie aansprake op waarheid en universeel-geldigheid wil staan. Dit is teologie/teorie wat in die wese daarvan selfrelativerend is sonder om met 'n epistemologie te werk wat volkome relativisties is<sup>9</sup>. Sodanige teologie sou dus ontvanklik vir die hersiening van “eerste beginsels” en “laaste teorieë” wees. 'n “Eerste teologiese beginsel” soos die “Openbaring” (klassiek opgeneem deur die Barthiaanse dialektiek) word hiervolgens 'n

---

<sup>9</sup> Relatiewiteit en relativisme word in die Hervormde Kerk skynbaar dikwels met mekaar verwar. 'n Selfrelativerende teologie is self-relativerend ten opsigte van die voorlopigheid en begrensdeheid van *teologie*, van die *proposisie*, maar nie van die kennismoontlikhede wat *momenteel* daaruit kan voortkom nie. Dit werk met ander woorde nie met 'n epistemologie wat uit en uit relativisties nie. Dit werk, beter gesê, met 'n hersienbare, korrigeerbare en voorlopige epistemologie vanuit diskontinuiteit. Dit is iets anders as 'n “relativistiese” of “anargistiese” teologie. Na Tracy (vgl Tracy 1981,1987, 1994) sou dit dalk “analogiese teologie” genoem kan word, of dalk nog “ekumeniese teologie”, maar dan in die sin waarin Hans Küng dit konsekwent verstaan (vgl Küng 1988:3ev), naamlik as *partusiperende* teologie in die volledigste sin van die woord.

rudimentêre, hersienbare aanwysing – hoewel daaruit geleer kan word, is dit nie al waaruit geleer kan word nie en bestaan die reële moontlikheid dat daar in die toekoms nie dieselfde lesse daaruit geleer kan word nie, selfs glad nie daaruit geleer kan word nie. Negatief-dialektiese teologie wil met inagneming hiervan, in die transgressie van en in diskontinuiteit met die voorafgaande kontinuïteit, voortwerk.

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

'n Negatief-dialektiese teologie staan daarom in noue verhouding met wat wetenskapsfilosofies as “kritiese realisme” aangedui kan word. Die geslaagdheid van spreke oor God is nie afhanklik van die durende aard van die teorie wat daardie spreke stu nie, maar kan eerder gevind word in die ontvanklikheid vir die hersiening van die teorie. Soms beteken sodanige hersiening 'n Kuhnianse “styging” van kennis deur middel van die verskuiwing van kennisvorme; soms beteken dit 'n selfs radikaler wending in die wyse waarop daardie kennis verkry en geprojekteer word.

Hoe dit ook al sy, God kan “waar” wees buite die durigheid van 'n enkele stelsel van kennisuitinge, proposisies en dogmas of formules. Daardie “waarheid” word eerder gevind in die huidige verduidelikende aard van die teorie wat gebruik word om dit te poneer. Die betroubaarheid daarvan vind ons in die talige hier en nou, nogmaals nie in konstante durigheid nie. Daarom is negatief-dialektiese teologie *konseptueel onstabiel*. Die konsep kan wend en sal trouens wend. In hierdie onstabieliteit is analogiese spreke oor God onafwendbaar<sup>10</sup>. Dit is oordragtelike spreke wat metafories getint is en *hic et nunc* epistemologiese uitkoms bied, maar nie wil pretendeer dat die analogie nie hersien, gelaat of uitgebrei kan word nie. 'n Negatief-dialektiese teologie sonder die (h)erkenning van metaforiese taalgebruik is dus nie moontlik nie<sup>11</sup>.

Die insig dat “waarheid” deur beeldspraak, ofte wel metaforisiteit, betuig kan word, is na Van Aarde se mening wesenlik na die Kantiaanse filosofie terug te voer (kyk Van Aarde 1999a:18; vgl Van Wyk 1995; kyk Beukes 2000:29-39). Kant het naamlik daarop gewys dat omdat ons min weet van 'n bepaalde werklikheidsaspek (die *Ding an sich*/die *noumenon*), ons daarvoor meer sinvol kan praat as ons dit doen na aanleiding van

---

<sup>10</sup> Oor die epistemologiese effek van metafoerbeskouings is daar die afgelope drie dekades in die wetenskapsfilosofie en hermeneutiek al soveel werk gedoen dat dit op 'n onnodige herhaling (en onbegonne taak) sou neerkom om alles wat daarvoor gesê is, hier te kopieer. In aansluiting by Nietzsche kan ons aanvaar dat teologie teen wil en dank 'n talige onderneming is wat daarom van die sosio-kulturele, ideologiese en wetenskaplike beperkinge van taalgebruik nie kan ontkom nie, maar andersyds ook van die belofterykheid van taal om die “onsêbare te sê” (Adorno 1973a:25) in die volle omvang daarvan, gebruik behoort te maak. Metafore is volgens Adorno “verleentheidsuitweë” wat ons in staat stel om die “onsêbare te (begin) sê” (Adorno 1973:25, vgl Adorno 1980:63ev).

<sup>11</sup> Wentzel van Huyssteen het op my oortuigings invloed uitgeoefen in sy jukstapenering van die grondbeginsels van die kritiese realisme met vername uitgangspunte in die Protestantse teologie (kyk Van Huyssteen 1988, 1995 en 1996, afgesien van sy bekende *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*, Pretoria: RGN 1987). Maar Van Huyssteen neem “verantwoording”, soos wat ek vorentoe impliseer, dalk te ernstig op. Wie wil verantwoord, moet bedag wees op die herhalingsdwang van nuwe matrikse, eêrste beginsels en laaste teorieë: kortom, versigtig wees vir 'n nuwe “fundamentele” teologie.

iets waarvan ons meer weet (die *Erscheinung/die phenomenon*): “God-spreke (op grond van die teoretiese rede) geskied dus altyd deur middel van metaforiese spreke” (Van Aarde 1999a:18). Hierdie insig het ingrypende implikasies vir teologiese teorievorming. Waar ’n “proposisionele waarheidsbeskouing” gemeen het om op stelligheid (omdat dit met die sogenaamde “werklikheid” ooreenkom) aanspraak te maak, dwing die erns maak met mites en metafore die teoloog tot verdraagsaamheid en beskeidenheid. Metaforiese taal is konsekwent oop, relatief en relasioneel. Dit is daarom konsekwent *voorlopige* spreke. “Omdat God nooit vasgevang kan word in menslike konsepte nie, bevat metaforiese taal oor God (maar ook oor enigiets anders) altyd die fluistering ‘dit is en dit is nie’” (Van Aarde 1999a:18). Die “waarheid wat daar in Jesus Christus is” realiseer op grond van ’n ontmoetingsgebeure tussen wat menslik (en dus eindig) is en wat Goddelik (en dus oneindig) is. By wyse van analogie met die Jesus-gebeure word die oneindige bestaanswyse betree wanneer die eindige afgesterf word. “Die lewe *coram Deo* word in beeldspraak verwoord. Soms kom dit in mites en legendes voor en soms in metafore soos “nuwe skepping”. Soms word dit in proposisies verwoord. Wanneer dit in dogmas uitmond, moet daar krities gewaak word dat die “dogmatiese proposisie” nie die relasionele ontmoeting met God verdring en self die objek van geloof word nie. As dit gebeur, het feilbaarheid “waarheid” geword, terwyl die “waarheid wat daar in Jesus is” iets anders wil sê: oneindigheid is die waarheid van die menslike natuur en die menslike natuur is die werklikheid waarbinne oneindigheid manifesteer” (Van Aarde 1999a:18). Metafore, sou ’n mens anders kon sê, help ons om ’n konseptuele brug te slaan tussen bekende werklikheid en onbekende werklikheid. As taalgebruikers is ons volgens Nietzsche (1874:880) nie net onvertrou met die leuen nie, maar ook met die waarheid (vgl Nietzsche 1882:33). Ons praat in konseptuele terme van “die waarheid” en hierdie terme is onstabiel. ’n Negatief-dialektiese teologie kom met hierdie spanningsvolle onafwendbaarheid in die reïne deur die aangewesenheid op metaforiese taalgebruik as werksmotief vir teologisering te stel. Dit beteken uiteraard nie dat God ’n metafoor of konsep is nie. Dit beteken dat ons in konseptuele en metaforiese terme oor God praat en dat hierdie terme onstabiel en hersienbaar is.

Hierdie soort benadering bring mee dat met groter drif na die daarstelling van ’n eietydse belydenis gekyk kan word wat die saak van die belydenis in verstaanbare gebruikstaal sal stel, *eietydse* wetenskaplike eksegese en die krities-realistiese moment onderliggend daaraan sal verdiskonteer, epogbeskeie sal wees in die waarheidsaansprake

daarvan en rekening sal hou met die sosio-historiese leefwêreld van die post-moderne mensheid. 'n Negatief-dialektiese teologie is diep bewus daarvan dat teologie uit formulerings bestaan wat sigself in spesifieke "tale van die Self" (Foucault), proposisies en konsepte handhaaf en dat dit in die bedding daarvan deurspek is van aanwysbare rasionaliteitsopvattinge, kultuurwaardes en epistemologiese vooronderstellings. Wie vanuit rigiede dogmatisme die bedding stabiliserend probeer gelykstel met "waarheid", is juis besig met 'n vergryp teen "waarheid".

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

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

'n Mens sou kon reken dat die etiese teologie inhoudelik 'n soort voorvorm is van die negatief-dialektiese teologie wat hier bepleit word en op teologiese terrein die post-moderne redekritiek se trajek vooruitgeskat of 'n uitstekende voorgevoel daarvoor geopenbaar het. In die mate waarin die oortuiging dat geen konsep of voorstelling (insluitende die Bybel en kerklike belydenis) die volle waarheid van God kan omyt nie, die neiging om eerder van God se self-openbaring as van "dogma" te praat, die ongekom-

promiteerde openheid om kritiese (Bybelse) teologie te bedryf en die neiging om tipies-modernistiese waarheidsbegrippe – wat gedring word deur proposisies – skerp af te wys, as tipiese momente vanuit etiese teologie gereken kan word, het die gangbare teologie van die Hervormde Kerk 'n redekritiese eksponent in die post-moderne tyd bygekry. In hierdie redekritiese sin is Loader (waarskynlik teen sy oorspronklike bedoeling in) heeltemal korrek as hy na die etiese teologie as 'n “heelmiddel” verwys (Loader 1996:566-567, 584ev).

Daar is egter 'n probleem, en 'n hardnekkige een daarby. Die probleem met die etiese teologie se waarheidsbegrip in die subjekrelasionele toonaard daarvan is naamlik dat ons hier met 'n premisse van volkome deursigtige *Begegnung* te make het. Daar bestaan geen twyfel daaroor nie dat die etiese teologie daarin kon slaag om die bewus-synsfilosofiese subjek-objek skema te oorkom. Daarom is Loader (1996:585) se ingenomendheid daarmee begrypbaar. Maar Foucauldiaans kan gevra word wat die geslaagdheid, openheid en deursigtigheid van hierdie intersubjektiewe kommunikasie waarborg. Foucault<sup>12</sup> het hieroor opgemerk dat die gedagte aan 'n kommunikasietoestand wat die waarheidspel vryelik laat sirkuleer, sonder teenstand of blokkasies, sonder inperking en sonder dwangmatige effek, utopies voorkom. Wat waarborg dus die moontlikheid en deursigtigheid van kommunikasie in die “ontmoeting”? Wat waarborg die “heelheid” of “integriteit” van die ontmoeting? By die etiese teologie tref ons 'n skynbaar onkritiese ingenomendheid met die subjekrelasionele model aan wat hierdie integriteitgebaseerde kritiek wat daarteen ingebring kan word, onbeantwoord laat verbygaan. Boonop is die “eties” óf onbeskeie óf eenvoudig naïef. Die waarheid is te onstabiel om “weselik” te wees. Die etiese teologie het veel vermag om die subjek-objek skema te oorstyg maar bly binne dieselfde soort waarheidsbegriplike logika vassteek: dát die waarheid kenbaar sou wees, ook in relasionele gedaante, getuig steeds van 'n kennislerige *naïveté* waarteen my weergawe van die post-moderne redekritiek skerp te velde trek. Etiese teologie bied 'n verwysingsraamwerk vir proposisiekritiek, maar weinig meer. Dit werk steeds met 'n normatief-regulerende opvatting van “die kenbare waarheid”. So sou ons Buitendag (1990:706) se pleidooi vir die “herontdekking van die *ek*” (of “Self” – C J B) kon handhaaf, in die sin dat die “ek” of “Self” telkens met die vervloeiing van die hermeneutiese

<sup>12</sup> “Die gedagte dat daar 'n kommunikasietoestand kan wees wat die waarheidspel vryelik laat sirkuleer, sonder teenstand of blokkasies, sonder inperking en sonder dwangmatige effek, lyk vir my na Utopia” (Foucault 1980:29)

gebeure gekonfronteer word. Ek sou egter Buitendag (1990:706) se gelykskakeling hiervan met "'n gesonde en rasonele wisselwerking" tussen subjek en objek en (neem ek aan) tussen subjek en subjek, met redekritiese voorbehoude wil gadeslaan. Daar is naamlik aan die hand van Adorno en Foucault se insigte reeds aangedui (vgl Beukes 2000:77-88, 92-96) dat die wisselwerking *self* gekontamineer is met die kiem van beska-diging, onderwerping en vernielsug wat die instrumentele rede in sigself omdra. Kan daar hierna nog iets soos 'n "gesonde" wisselwerking tussen subjek en objek en/of subjek en subjek bestaan, om van 'n (*reine*) "rasionele" wisselwerking nie te praat nie? Met ander woorde, is elke "ontmoeting" nie by voorbaat gedoem tot magsuitoefening en daarom, uiteindelik, tot skade vir die subjek én subjek/objek nie? Moet ons nie dalk meer gereserveerd praat oor "*ontmoetings*" nie?

Hierby sou opgemerk moet word dat 'n kultuur van subjekrelasionele "ontmoeting" en intersubjektiewe debatvoering nog glad nie in die Hervormde Kerk gevestig is nie. Veral debatvoering vanuit premisses van vloeibaarheid, kompromieë en "toegewings rondom die absolute waarheid" het nog glad nie in die Hervormde Kerk ontwikkel nie (vgl *Die Hervormer* 15 Maart 1994:1). Daarvoor dink die Hervormde Kerk nog waarheidsbegriplik in te streng liniëre en kontinue terme. Juis hierteenoor dui my aanbod van 'n negatief-dialektiese teologie as logies-konsekwente ontwikkeling van Adorno se negatief-dialektiese filosofie aan dat as ons die waarheid kan ken, dit in diskontinue gebrokenheid is. Vanuit redekritiese oogpunt kan die strekking van 'n negatief-dialektiese teologie daarom eerder gevind word in die oortuiging van die tydelikheid en relatiewiteit van teologie en teologisering. In 'n negatief-dialektiese teologie kan daar geen sprake van 'n hoop op deursigtige kommunikasie wees nie. Die identiteitskritiese effek is omvangryk genoeg dat die teoloog stil sal wees na die diskoers, dat die teologie saam met die teoloog graf toe sal gaan, die wete dat beide outeur en teks sal sterf. Die skrywer is inderdaad dood. Niegatief-dialektiese teologie is in so 'n mate oortuig van *diskontinuiteit*, van die onblywende en ondurige aard van teologisering, dat dit voortdurende self-korrigering, herinterpretasie en wendinge as vanselfsprekend en onafwendbaar beskou. 'n Mens sou dit dalk ook anders kon sê: negatief-dialektiese teologie is *transgressiewe teologie*. Hierdie pleidooi vir die eerbiediging van transgressie en diskontinuiteit is die kern van dit wat hier as "negatief-dialektiese teologie" benoem word.



### 3.3 Identiteit en kontinuïteit: In gesprek met die kofessionele teologie

Kofessionele teologie getuig daarenteen van 'n teenwerping op die transgressiewe rede. Daar is reeds aangedui dat kofessionele teologie dieselfde soort sisteemkritiek en verset teen fundamentalisme en belydenisdwang openbaar as wat by die etiese teologie aangetref word. Daar is by die kofessionele tradisie 'n duidelike, selfs ongekomplimiteerde aksent op Woordgebondenheid, tradisiegetrouheid en 'n eksplisiete verbondenheid met die belydenisskrifte aanwesig. Die kofessionele tradisielyn gaan myns insiens egter óók van die versweë premisse uit dat belydenissekerheid en godsdienstige ontwikkeling gepaardgaan gaan met *kontinuïteit* en die eerbiediging van kontinue ontwikkeling. Hierdie kontinuïteit word gevind in die identiteitsmatige ervaring/beskrywing van die Godheid, wat die wese van die kontinuïteit daarstel. Hiermee word bedoel dat die kofessionele tradisielyn verkies om te werk met teologiese *beginsels van identiteit*. Hierdie beginsels van identiteit voorsien hierdie teologie van sodanige kontinuïteit. Ek bedoel dit in tweeledige sin, verwysende na die sosiale werklikheid en die selfinternalisering van die subjek. Enersyds voorsien tipiese beginsels van teologiese identiteit, soos die belydenisskrifte, kerklike statute soos die *Kerkorde* en die gangbare (of kerklike) interpretasie van die plaaslike en Europese kerkgeskiedenis, kriteria waarmee daar met die moontlikheid van 'n aanspraak op 'n eksterne of "objektiewe" *gegewe, selektief* aspekte van die (sosiale) werklikheid verreken en ongehinderd na ander historiese kontekste verplaas kan word. Andersyds voorsien hierdie beginsels van identiteit gemene sosiale delers of sosiale noemers waarvolgens met stelligheid vasgestel sou kon word of eietydse idees, handeling en so meer (nog) deel vorm van die bestaande teologiese kennissisteem, die tradisie, die kerklike gebruik, en so meer.

Met ander woorde, teologiese beginsels van identiteit, soos die belydenisskrifte, hou sowel die moontlikheid tot die eksternalisering van die sosiale werklikheid as die "internalisering van die Self" (Taylor) in. So word die kofessionele teologie, met behulp van identifiserende beginsels, selfhandhawend in staat gestel om die sosiale werklikheid voortdurend te verplaas sowel as om te toets watter subjekte of subjektiewe idees (nog) deel uitmaak van hierdie verplasing, met ander woorde, "wie/wat nog deel van ons is". Die probleem, soos wat Nietzsche en die eietydse Nietzsche-tradisie aangetoon het, is egter dat identiteitsbeginsels *instrinsiek* met uitsluitende proposisies werk. Die belyde-

nisskrifte byvoorbeeld, werk identiteitsmatig in die sin dat dit daarop uit is om die onbekende (God, die vleeswording, die uitverkiesing, die opstanding en so meer) saam te bring met die bekende, dit wil sê, *reeds gevestigde* oortuigings. In nadenke oor God en in die formulering van proposisies oor God poog die belydenisskrifte om iets universeels of algemeen tussen bekende en onbekende dinge te vind wat dit logies kan bind aan die bekende. Daarom kom ons soveel “programme”, “dogmas”, “pogings tot (historiese) verifikasie” en “beginsels” in moderne, post-Reformatoriese teologieë teë.

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

Die kofessionele teologie laat die indruk dat dit hierdie verband tussen kontinuiteit en identiteit volledig vertrou, selfs tot op die punt van die ignorering van die middele waarvolgens die kontinuiteit aanvanklik bemoontlik is, wat deur die tradisie mettertyd in detail genormeer en gereguleer is sonder om die oorspronge daarvan bekend te maak. Belydenisskrifte byvoorbeeld, word in die kerk gelees en aanvaar as dokumente van kontinuiteit, terwyl die feit dat dit na die oorsprong daarvan in negerende diskontinuiteit opgetree het, dikwels oor die hoof gesien word. Die feit dat God deur die belydenisskrifte as 'n hoogs organiseerbare, sistematiseerbare en *geïdentifiseerde* entiteit beskryf word, terwyl God na die post-moderne redekritiek 'n diskontinue, nie-identiese entiteit sou wees, verhoog die weersin in hierdie herinnering aan diskontinuiteit. Omdat God in organiese terme as 'n eenheid en as geheelvertegenwoordigend voorgestel word, meen kofessionele teologie skynbaar dat spreke oor God dieselfde organiese eenheidskenmerke moet vertoon, dat spreke oor God in sekere sin ook “Goddelik” moet wees, net

so konstant, ewig en blywend as wat God in geponeerde, *gedinkte* Syn geag word te wees. Vergelyk byvoorbeeld Die Nederlandse Geloofsbelijdenis *Artikel 1*: “Ons glo almal met die hart en bely met die mond dat daar ’n enige en enkelvoudige geestelike wese is wat ons God noem. God is ewig, onbegryplik, onsenlik, onveranderlik, on-einig, almagtig, volkome wys, regverdig, goed en die alleroorvloedigste fontein van alles wat goed is”. Hierdie is bekende begrippe, uit huis uit Aristoteliës. Ek aanvaar ook dat daar ’n baie spesifieke sosio-historiese konteks is waarteen hierdie “benoeming” verstaan moet word. Die probleem is egter dat hierdie sosio-historiese konteks, in die voortdurende identiteitsmatige verplasing van die sosiale werklikheid en internalisering van die Self, agtergelaat word. Die waardevolste woord in Die Nederlandse Geloofsbelijdenis *Artikel 1* is teen hierdie agtergrond die woord “noem”. Dit is die waardevolste woord omdat dit die woord is wat skynbaar eerste verlore geraak het. Die kofessionele tradisielyn maak staat op ’n skakeling tussen identiteit en kontinuiteit, wat in der waarheid ’n diskontinue verhouding is. Want *diskontinuiteit* veronderstel ’n bewuswording van die diepgaande maatskaplike en historiese (of sosio-historiese) bedding van menswees, daarom ook van teologisering. Diskontinuiteit trek te velde teen enige opvatting van gekontinueerde geheelaansprake asof dit in volledige kontinuum met die voorgeskiedenis kan staan. ’n Negatief-dialektiese teologie wil eerder in die reine kom en bly met diskontinuiteit en die konseptuele onstabiliteit wat onafwendbaar daarop volg.

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

Dit sou dwaas wees om vol te hou dat ’n negatief-dialektiese teologie *volledig* afstand sal kan neem van die teologiese strukture en diskoerse van identiteit en kontinuiteit. Neem ons eerder my verstaan van “transgressie” in ag, beteken diskontinuiteit enersyds ’n blootleggende kritiek, op die minste ’n herinterpretasie van gekontinueerde teorieë en tradisies; daarom bly dit steeds binne die diskoersfeer van die reeds-gekontinueerde en werk diskontinuiteit teësinning mee tot bevestiging van die gekontinueerde. Dit neem “afskied”, maar dan voortdurend *met betrekking tot* dit waarvan afskied geneem word. Dit is die sikliese dilemma van redekritiek in die algemeen dat redekritiek nie moontlik is sonder om die hulp van die rede in te roep nie. Negatief-dialektiese teologie wil egter nie met hierdie herhalingsdwang inherent aan redelikheid volstaan nie, maar vanuit die kritiese

herinterpretasie van die gekontinueerde na die formulering en daarstelling van alternatiewe op die gangbaar-redelike beweeg. Dit is eers daar waar ons die diskontinuiteitstruktuur na reg sal aantref. Ek sê hiermee dus nie geslote-dialekties net “nee” vir die “ja” nie, maar oop-dialekties ook “nee” vir die “nee” wat volg op die “ja”. Hierdie laaste “nee” vooronderstel ’n kritiese breuk met of afskeid van die “ja” en bly in die “nee” daarvan krities staan teenoor die “ja”.

Ek vind daarom juis in die dialektiese tradisie ruimte om die probleme wat deur die etiese teologie se relasionele waarheidsbegrip en die konfessionele teologie se aangesenheid op die verband tussen teologiese identiteit en kontinuïteit voortgebring word, te ontком. Maar dan verstaan ek dialektiek in hierdie radikaal verruimde sin, dialektiek wat ook die negatiewe moment verreken, dialektiek wat nie vir die eie resultate uiteindelik “ja” sê nie, maar konsekwent en krities (telkens weer) “nee”. Negatief-dialektiese teologie vind kontinuïteit daarom in die voortgaande erkenning van die onstabieleit van teologiese konsepte, of, in die voortgaande negering van die stabieleit daarvan. Negatief-dialektiese teologie het dus nie die oogmerk om ’n universeel-normatiewe visie daar te stel waarvolgens God, die sosiale werklikheid of beide ten diepste geken kan word nie. Negatief-dialektiese teologie sou so ’n alternatief eerder kon vind in byvoorbeeld die aksentplasing op die fiksionele en verhalende aard van godsdienstige belewenisse en verwysingsraamwerke. Daarmee word diskontinuiteit eerbiedig sowel ’n beduidende alternatief op teologiese kontinuïteitmatigheid gebied. Hiervolgens kan die Bybel as ’n versameling verhale aangebied/geïnterpreteer word wat niks anders wil bied as ’n “Goddelike” perspektief op die geskiedenis en samelewing nie. Die normatiewe karakter maak plek vir so ’n verhalende karakter wat (soos die norm) wil vorm en sekerlik ’n lewensgesteldheid wil bevorder, maar dan sonder om aan die hand van identiteitsbegrippe en kontinuïteitstrukture wat uitgedien of betekenisloos geraak het, te normeer.

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

### 3.4.1 Emil Brunner en die apologetiese dimensie

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

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

ondersoek" (1958). Met hierdie proefskrif word die aansprake van die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie vir die eerste maal werklik sistematies in die Hervormde Kerk tuisgebring (vgl ook Van Zyl se insiggewende koppeling daarvan met Calvinistiese insigte [Van Zyl 1958:71ev]). Elders het ek aangedui hoe invloedryk Van Zyl se (Barthiaanse) perspektiewe oor die verhouding tussen teologie en filosofie in die Hervormde Kerk neerslag gevind het (Beukes 2000:48-57). Van Zyl is in 1960, net meer as 'n jaar na die verskyning van hierdie proefskrif, aangestel as professor in Godsdien- en Sendingwetenskap. Met hierdie leerstoel as platform kon Van Zyl die aansprake van die Barthiaanse dialektiese teologie in die lewe van die Hervormde Kerk verder bestendig. Hy het 'n enorme invloed uitgeoefen op die predikante van die Hervormde Kerk wat onder hom studeer het, in so 'n mate dat die Barthiaanse weergawe van die dialektiese teologie vandag steeds as die prominentste tradisielyn in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk geag kan word (vgl *Die Hervormer* 1 Oktober 1993:4).

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

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

het vir Brunner se nawerking in die Hervormde Kerk vernietigende gevolge ingehou. Brunner is sedertdien in die Hervormde Kerk gelees as 'n apologete wie se apologie gefaal het. Neem 'n mens in ag dat Van Zyl Brunner se uitgangspunte vervolgens in verband met sekere perspektiewe van Schleiermacher bring (Van Zyl 1958:88-89), is dit duidelik waarom nóg Brunner nóg Schleiermacher na die verskyning van hierdie proefskrif steeds met dieselfde konsekwente erns as Barth in die Hervormde Kerk gelees is. Dit is juis wanneer daar op die eensydige resepsie van Schleiermacher se teologie in Van Zyl se proefskrif gefokus word, dit duidelik word dat Van Zyl in sy eie Brunner- en Schleiermacher-interpretasies keuses gemaak het wat nie sonder meer as onproblematies aanvaar behoort te word nie. Schleiermacher het, soos ek elders probeer aantoon het (Beukes 2000:38-40;145-148), aan die ervaring, ná die aansprake van die Kantiaanse revolusie, ook 'n plek in die teologiese diskoers probeer gee. Die *Gefühl* kry by Schleiermacher inderdaad 'n plek, maar dit is 'n genuanseerde plek; 'n plek wat deur Schleiermacher gemaak en gegun word op sterkte van die uiters suksesvolle aansprake van die kenteorie van Kant in die negentiende eeu. Van Zyl trek 'n streep deur hierdie filosofie-genuanseerde aspek van teologie as "menslike akte" (Van Zyl 1958:122). Schleiermacher se teologie en sy bydrae tot die filosofiese dissipline van die hermeneutiek moet myns insiens, sonder enige twyfel, gelees word as 'n kritiese impuls op die filosofie van Kant. As sodanig sou Schleiermacher se teologie nog vorentoe herwaardeer kon word as die intellektuele bedding van die eietydse teologiese gesprek, gesien in die lig daarvan dat eietydse filosofie steeds wesenlik met Kantiaanse premisse werk: "*Kantian critique still forms an essential part of the immediate space of our reflection. We think on this premise*" (Foucault 1970:11).

Maar dan is daar in Van Zyl se proefskrif sêlf nouliks sprake van 'n deeglike uiteensetting en verrekening van die Kantiaanse kenteoretiese omwenteling (vgl Beukes 2000:29-39). Schleiermacher word eerder deur Van Zyl (1958:87-89), waarskynlik onder invloed van 'n ander invloedryke Hervormer, Gert van Niftrik, geïnterpreteer en getipeer as 'n tipiese beslaglegger van die negentiende-eeuse piëtisme, terwyl 'n mens in 'n billiker interpretasie Schleiermacher se teologie kon verstaan as sou dit die wendinge in die Kantiaanse kenteoretiese omwenteling vir die teologie wou verreken. Onder die aanklag van die *analogia entis* word die werklik kritiese moment by Schleiermacher, naamlik die

Kantiaanse moment, deur Van Zyl dus verbygegaan. Dit gaan by Schleiermacher oor baie meer as bloot 'n "afhanklikheidsgevoel" (Van Zyl 1958:88), waarvoor Schleiermacher sedertdien in die Hervormde Kerk berug<sup>13</sup> geraak het. Schleiermacher is nie 'n eensydige ervaringsteoloog, soos wat ook Van Niftrik, beweer het nie (vgl Van Aarde 1995a:18). Dit gaan by Schleiermacher, tipies-Kantiaans, eerder oor die *plek van die ervaring in die religie* (vgl Van Aarde 1999a:17ev; 1995a:18-19, 1995b:45).

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

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

---

<sup>13</sup> Barth self se Schleiermacher-resepsie is nie sonder probleme nie (vgl Van Aarde 1995a:18).



apologetiese bril gelees kan word nie. 'n Bevestigende antwoord daarop sou my keuse om 'n negatief-dialektiese teologie steeds in die dialektiese tradisie te vestig, verder kon begrond.

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

Een van die skerpste insigte in Karl Barth se uitgebreide oeuvre is die karakterisering van negentiende- en twintigste-eeuse teologieë as wesenlik *antroposentries*. Hiermee het Barth bedoel dat verskillende teologieë vanuit hierdie periode nie God nie, maar die mens (met verwysing na die rede en die religieuse ervaring) sentraal stel. Wat van besondere belang is, is dat Barth nie daarmee bedoel het dat die geloof bewustelik verpand is vir 'n fiksering op die mens nie, maar dat daar eerder sprake is van 'n meer *geraffineerde*, vermaskerde en selfs gevaarliker onderneming binne kerk en teologie, naamlik van antroposentristiese religieusiteit, waarin tekort gedoen word aan die majesteit van God, ondanks die noem van God se Naam; dat God hiermee bloot tot 'n middel vir die religieuse opbou en uitbou van die vroom mens gereduseer word. Barth toon hiermee 'n uitstekende voorgevoel vir wat dekades na hom deur Foucault as die “moderne konfigurasie van mag” gekenmerk is. Teologie, sou 'n mens eietyd kon sê, loop hiervolgens voortdurend die risiko om die draer van magsdiskoers te wees. Barth het hierdie risiko probeer ontkom deur te fokus op die *kwalitatiewe verskil tussen God en mens*, die “prinsipiële ontologiese diskontinuiteit” (Van Zyl 1958:101) waarvan Van Zyl self soveel gemaak het. Barth se dialektiek maak aanspraak op groei, wording en bestendiging juis vanuit die oortuiging van 'n enorme afstand tussen God en mens. Ek het in aansluiting by M J Schoeman aangedui dat hierdie distansie kan lei tot die ontwaardiging van die mensheidsgeskiedenis en 'n tragiese opvatting van die Christendom. Maar moet hierdie fokus op distansie en verskil dan heeltemal laat vaar word? Ek dink dat daar tog in die eietydse Barth-navorsing, met betrekking tot Barth se eiesoortige “differensie-fokus”, iets vrugbaar vir die eietydse gesprek in die dialektiese teologie terug te vind is.

By Derrida se “nonbegrip” *différance* tref ons 'n poging aan om 'n nuwe fokus-punt te vind *tussen* verwysers, met betrekking tot die “verskil” *self* (kyk Beukes 2000:89-92). Die onderskeid as sodanig word hiervolgens belangrik, en nie bloot die parameters, byvoorbeeld “God” en “mens” nie. Hierdie fokus op die onderskeid tref ons ten diepste

en as van sentrale belang in Barth se *Römerbrief*, waarskynlik sy beroemdste werk, aan (vgl Lowe 1993:27ev). Daar bestaan in die *Römerbrief* ontseenslik 'n sentrale fokus op *den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch* (vgl Bakker 1974:47ev). Walter Lowe, een van die opwindendste eietydse Barth-navorsers, het uitstekend daarin geslaag om, vanuit die sentrale betekenis van die kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens in Barth se teologie, vertrekpunte te verskaf vir 'n teologiese herverstaan van *différance*. Lowe (1993:70) dui naamlik aan dat Barth se *Römerbrief*, wat aanvanklik in 1919 gepubliseer is en in 1922 'n volledig herskrewre tweede uitgawe beleef het (Barth 1978a; vgl Barth 1978b:44ev), getuig van die diep spanning tussen 'n protes teen die vermensliking van die Christelike erfenis en 'n bewuswording van die krisis van die moderne kultuur.

Die krisis van die moderne kultuur het vir Barth gestalte gevind in die bloedvergieting van die Eerste Wêreldoorlog. Vir Barth was die Eerste Wêreldoorlog 'n *tipiese* produk van die moderne kultuur, 'n gevolg van die krisis waaroor Nietzsche dit drie dekades vroeër gehad het. Maar moderniteit het vir Barth ten diepste ook, selfs veral, 'n krisis tussen God en mens geword, 'n krisis van die godsdiens sélf. Lowe (1993:80) dui aan dat Barth se teologie hierdie krisis, sedert die tweede, radikaler uitgawe van die *Römerbrief* (Barth 1978a) verwoord in die onseker, enorme ruimte tussen God en mens; 'n ruimte waar die krisis eerder verdiep as opgehef word. Ten Kate (1999:125) wys weer kernbegrippe in Barth se teologie uit wat van hierdie spanning getuig: *Krisis, Abgrund, Hohlraum, Grenze, Wort* en natuurlik die begrip *Unterschied* self. Ten Kate, in sy bespreking van bepaalde eksegetiese gedeeltes in die *Römerbrief*, met spesifieke verwysing na Romeine 1:6; Romeine 3:22; Romeine 7; Romeine 8 en Romeine 12-15, wys uit dat die krisis, die *Störung*, die uiterste gebrokenheid in die verhouding tussen God en mens, die mens volgens Barth se interpretasie alleen agtergelaat het in die wêreld. Dit is die mens wat deur Nietzsche deurgrond en aangekla is, die mens wat God gedood en daarmee die "wêreld self" uitgevee het.

Nietzsche word dikwels deur Barth aangehaal in die tweede uitgawe van die *Römerbrief* en dit is buitengewoon opvallend dat die optimistiese Goethe-aanhaling in die eerste uitgawe, in die tweede uitgawe volledig met kultuurpessimistiese Nietzsche-aanhaling vervang is (veral opvallend in die gedeelte oor Romeine 8; vgl Ten Kate 1999:126). Na die eerste uitgawe van die *Römerbrief* het Barth dus op die een of ander

wyse diepgaande met Nietzsche se kultuurkritiek kennis gemaak. Dit is 'n kultuurkritiek van katastrofale moderniteit (Beukes 1995:60ev, 2000:13-18; vgl Barth 1978a:287). Moderniteit is die krisis van die fundamentele grens, wat nie meer 'n godsdienstige dinamiek in die kultuur ken nie, maar slegs diensbaar bly as 'n leë horison, 'n "suiwer differensie". Barth se fokus op die kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens voorsien egter ook 'n moontlikheid met betrekking tot hierdie negatief *self*, dat die krisis *self* ook 'n geleentheid mag inhou vir moderniteit. Die krisis van moderniteit, as 'n krisis van die godsdiens as sodanig, is vir Barth nie slegs die uitkoms van 'n historiese proses wat deur slagtings soos die Eerste Wêreldoorlog bevestig word nie, nie bloot 'n katastrofe wat duidelik maak waartoe die wêreld alles in staat is wanneer die bestaansreg daarvan ontleen word aan sodanige leë horison nie, maar ook, selfs wesentliker, 'n aporetiese dinamiek, 'n differensiële ruimte tussen God en mens. Die krisis van moderniteit is vir Barth wesenlik vir die openbaring deur alle tye heen, omdat dit die wesenlike verskil tussen God en mens, tussen die moderne kultuur en die buitekant daarvan, pynlik na vore bring. Godsdiens is steeds (en altyd-reeds) verwickeld in die krisis, want dit kan nog die grens-ervaring verdra, dit dalk nog "draaglik maak" (Barth 1978a:224; vgl Ten Kate 1999:127).

Hierdie *grosse negative Möglichkeit* (Barth 1978a:459) is terselfdertyd die enigste wat vir die moderne mens nog oorbly. Hierdie uiterste negatiewe moontlikheid stel die mensheid vir die eerste keer in die geskiedenis sonder enige ompaaie tot die grens, die afgrond, die *Hohlraum*; die ruimte wat Barth geloof (*Glaube*) wil noem. Geloof word in moderniteit daarom die mees negatiewe verhouding tussen God en mens in die sin dat dit volkome "onnatuurlik" is in so verre moderniteit self ontdaan geraak het van elke godsdienstige moontlikheid. Barth se aanvoeling is dat die woord van die openbaring 'n "daad" is sonder subjek. Die Gans Andere is nie 'n subjek, 'n identiteit nie. Die Gans Andere is onttrokke aan alle menslike strukture van spreke en handeling. God staan voor die "logika van die eie". Voor hierdie God, in hierdie grootse negatiewe moontlikheid, verlaat die mens ook die eie identiteit en word niks anders as die grens, die negatiewe, die krisis van die verskil *self* ervaar nie.

Die Woord van God word vir Barth, in hierdie groot negatiewe moontlikheid, die enkele vraag wat gestel word aan elke en daarom ook aan die moderne (en post-moderne) kultuur. Die Woord van God bevraagteken hierom alle waarhede (*alle Wahrheiten in*

*Frage...stellt* – Barth 1978a:11). Ons vind na hierdie resepsie dus by Barth *self* 'n ontvanklikheid vir die negatiewe (dialektiese) moment. Die soort Nietzscheaanse kultuurpessimisme en kennisgereserveerdheid wat 'n negatief-dialektiese teologie stu, was dus ook sedert die tweede uitgawe van die *Römerbrief* by Barth, hoewel latent, aanwesig.

'n Aansluiting by die etiese en kofessionele tradisielyne in die gangbare teologie van die Hervormde Kerk, maar ook die resepsie van die dialektiese teologie (in al die eietydse gestaltes daarvan), sal die kritiese belang van hierdie negatiewe moment in die eietydse filosofie en teologie meer “blywend” moet begin verreken.

## Literatuurlys

- Adorno, Th W 1970-. *Gesammelte Schriften* (GS). 23 bande. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Tiedemann, R (ed).
- 1973. *Negative Dialektik*. GS 6; 8-412.
- 1980. *Minima Moralia*. GS 4.
- Bakker, N 1974. *In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik, dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Barth, K 1978a. *Der Römerbrief*, Zürich: Theologische Verlag Zürich.
- 1978b. *The Humanity of God*. Atlanta: John Knox Press.
- Berkouwer, G C 1974. *Een halve eeuw theologie: Motieven en stromingen van 1920 tot heden*. Kampen: Kok.
- Beukes, C J 1995. Nietzsche in Adorno: Oorspronge van post-moderniteit? D Litt et Phil Proefskrif, Departement Filosofie, Randse Afrikaanse Universiteit, onder leiding van prof dr J J Snyman.
- 1996a. Anderbereddering: 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.
- 2000. 'n Post-moderne redekritiek vir kerk en teologie. PhD Proefskrif, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, onder leiding van prof dr A G van Aarde.
- Boshoff, P B 1992. 'n Kenmerkend Hervormde teologie. *Die Hervormer* 1 November 1992, 4.

- Breytenbach, A P B 1992. Egge Simon Mulder, hoogleraar 1956-1970. *HTS* 48, 101-112.
- Brunner, E 1939. *Das Gebot und die Ordnungen*. Zürich: Zwingli.
- Buitendag, J 1990. Die paradigmas van "Kerk en wêreld 2000". *HTS* 46, 690-707.
- 1992. Die etos van die Nederduitsch Hervormde Kerk. Memorandum in die *Handelinge van die TKK*. Argief van die Nederduitsch Hervormde Kerk: Pretoria.
- Derrida, J 1978. *Writing and difference*. London: Routledge.
- Dreyer, T F J 1998. Spiritualiteit, identiteit en die etos van die Nederduitsch Hervormde Kerk. *HTS* 54, 289-314.
- Foucault, M 1972. *The archaeology of knowledge*. London: Tavistock.
- 1977. *Language, counter-memory, practice*. Oxford: Blackwell.
- 1980. *Power/knowledge: Selected Interviews*. Gordon, C (ed.). New York: Random House.
- Goosen, D P 1998. Verlies, rou en afirmasie: Dekonstruksie en die gebeure. *Fragmente* 1, 54-79.
- Habermas, J 1970. Summation and response. *Continuum* 8/1-2, 127-139.
- 1987. *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: Polity.
- Jay, M 1970. Metapolitics of utopianism. *Dissent* 17, 342-350.
- Kellner, D 1989. *Critical theory, Marxism and modernity*. Cambridge: Polity.
- Koekemoer, J H 1994. Die idioom van die Nederduitsch Hervormde Kerk – 'n Teologiese vraag. *HTS* 50, 14-26.
- Küng, H 1988. *Theology for the third millennium: An ecumenical view*. New York: Doubleday.
- Loader, J A 1984. Die etiese Ou-Testamentici in Nederland tussen 1870 en 1914. D Th Proefskrif. Pretoria: UNISA.
- 1987. "Tertium datur" – oor die etiese waarheidsbegrip. *HTS* 43, 47-57.
- 1993. Ek staan by kerk se belydenis. *Die Hervormer* 86/6,3&6.
- 1996. 'n Hervormde tradisie as heelmiddel. *HTS* 52, 566-589.
- Lowe, W 1993. *Theology and Difference: The Wound of Reason*. Indianapolis: Indiana University Press.
- McCarthy, T 1978. *The critical theory of Jürgen Habermas*. London: Hutchinson.

- Nietzsche, F W 1968-. *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe (NW). Kritische Studienausgabe (KS)*. 30 Bände. Berlin: Walter de Gruyter. Colli, G & Montinari, M (eds).
- 1874 Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn. KS 879-911.
- 1882. *Die Fröhliche Wissenschaft*. NW V(2),13-335.
- 1889. *Der Antichrist*. NW VI(3), 165-252.
- Oberholzer, J P 1989. Teologie as wetenskap: Aantekeninge van buite die sistematiese teologie. *HTS* 45(2), 438-441.
- 1993. Die teologiese eie-aardigheid van die Nederduitsch Hervormde Kerk: Vrae en nuanses. *HTS* 49, 870-886.
- 1994. Tendense in teologiese opleiding: Die pad vorentoe. *HTS* 50, 27-38.
- Pont, A D 1994a. Ondubbelsinnig nee vir filosofiese teologie. *Die Hervormer* 15 Maart 1994, 5
- 1994b. Oor 'n teologie vir die derde millennium. *Die Hervormer*, 1 Mei 1994, 5&8.
- 1994c. Historiese perspektiewe op die kerklik-teologiese opleiding van die Nederduitsch Hervormde Kerk aan die Universiteit van Pretoria. *HTS* 50, 95-110.
- Rossouw, G J 1993. Theology in a postmodern culture: Ten challenges. *HTS* 49, 894-907.
- Schoeman, M J 1998. Kritiek en die krisis van representasie. *Fragmente* 1, 95-103.
- 1999. *Verby die geweld van die metafisika. Die Christelike erfenis en sekularisasie*. Voordrag gelewer by die Simposium van die Komitee vir Kultuurkritiek aan die Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria op 20 Augustus 1999.
- Taylor, C 1989. *Sources of the Self: The making of the modern identity*. Cambridge, Mass: Cambridge University.
- Ten Kate, L 1999. Marges van die teologie. *Fragmente* 4, 113-130.
- Tracy, D 1981. *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. New York: Crossroad.
- 1987. *Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope*. San Francisco: Harper & Row.

- Tracy, D 1994. Beyond foundationalism and relativism: Hermeneutics and the new ecumenism. *On naming the present. Reflections on God, hermeneutics and church.* New York: Orbis, 131-139.
- Van Aarde, A G 1990. Gesprek tussen teoloë en filosowe oor post-moderniteit. *HTS* 46, 265-266.
- 1992. Hoe praat ons oor/van God? Teologiese idioome van gister en van vandag. *HTS* 48, 957-976.
- 1994a. Teologie vir die derde millennium. *Die Hervormer* 86/20, 5&8.
- 1994b. Nederduitsch Hervormde Kerk op pad na die 21ste eeu. *Die Hervormer* 86/21, 5&8.
- 1995a. Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n paradigmatische verskuiwing middelmatige aard. *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.
- 1999a. Wat is waarheid? 'n Teologiese antwoord van 'n Bybelwetenskaplike, in Van Wyk, D J C (red), *20ste Eeu Hervormde Teologie*, 11-19. Pretoria: Promedia.
- 1999b. Dekonstruksie van dogma: 'n Eietydse ondersoek na die spore van die leer van die twee nature van Jesus. *HTS* 55(2&3), 437-470.
- Van Huyssteen, J W 1988. Beyond dogmatism. Rationality in theology and science. *HTS* 44, 847-863.
- 1995. Is there still a realist challenge in postmodern theology? *HTS* 51, 3-12.
- 1996. The shaping of rationality in science and religion. *HTS* 52, 105-129.
- Van Wyk, D J C sr 1990. P J Hoedemaker: "Wat ék bedoel, is die behoud van die kerk". *HTS* 46, 497-512.
- 1998. Wortels en agtergronde van Hervormde teologie en kerkwees in Suid-Afrika. *HTS* 54, 245-263.
- 1999. Die ander opsie: Kohlbrugge - Hoedemaker - Barth. *HTS* 55, 120-151.
- Van Wyk, G M J 1995. Metaforologie en rasionaliteit. *HTS* 51, 1134-1149.
- Van Zyl, F J 1958. Die *analogia entis*: 'n Godsdienstilosofiese ondersoek. DD-Proefskrif, Fakulteit Teologie (Afd A), onder leiding van Prof dr H P Wolmarans. Pretoria: University of Pretoria.

*Die redekrütiese aansprake van 'n negatief dialektiese teologie*

Van Zyl, F J 1978. Die betekenis van die filosofie vir die teologie volgens Barth en Paul Tillich. *HTS* 34, 631- 649.

— 1993. Dialektiese teologie. *Die Hervormer* 1 Oktober 1993, 5&6.

— 1999. Kerklike verkondiging in dialekties-teologiese perspektief. *HTS* 55, 22-47.

Vattimo, G 1988. *The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in post-modern culture*. Cambridge: Polity.