
Kerk en kultuur in 'n postmoderne samelewing

L J S Steenkamp

Sentrum vir Teologiese Navorsing en Toerusting
Universiteit van Pretoria

Abstract

Church and culture in a postmodern society

The church never exists and acts in a cultural vacuum. Its members live within a given cultural framework of values and symbols co-existent in society. This entails a very real danger of the church subserving the pressure of group interests asserted in this programme of activities. It is the task of the church to maintain a prophetic-critical stance in relation to a given cultural sphere. This does not imply a hostile attitude to culture, but one of critical evaluation in relation to tradition and culture. Modern culture, which in due course superseded mediaeval culture, was built on the basic differentiation in the subject-object paradigm. This rational scheme, which accorded priority to the 'knower' as subject, brought science and technology to unknown heights. The dilemma in which the post-modern society finds itself inevitably leads to new dimensions of man as a human being, and, amongst other things, to existential thought, which places the emphasis on man as a being in relationship. Naturally postmodern culture brings challenges and poses threats to which the church will have to pay attention.

1. INLEIDING

Die kerk leef en tree nooit in 'n lugleegte op nie. Wanneer 'n mens oor die kerk praat en nadink gaan dit nooit om 'n swewende idee nie, maar altyd om 'n lewende stuk praxis. Hierdie stuk praxis word gedefinieer as kultuur. Met die begrip kultuur word gepoog om iets onder woorde te bring van daardie moeilik omlynde waarneembare dimensie van menswees wat te make het met denke, emosies, waardes en geloofswaardes wat sigbaar manifesteer binne bepaalde kollektiewe strukture (Van Aarde 1996:835; Geyer 1994:7-23). Dit raak uiteraard die godsdiens, politiek, ekonomie en familiale aard van 'n bepaalde gemeenskap of groep. Gelowige kerkmense is nie anders as ongelowiges by kultuur betrokke nie. Dit is 'n noodwendigheid dat jy kultuurmens is, dat jy 'n bepaalde taal praat en daarin bid. Dit beteken egter nie dat 'n

mens jou heil in taal of ander kultuuruitdrukkinge vind nie (Van Peursen 1955:14-20). Die kerk leef binne 'n gegewe kultuuropset en die kerk benut selfs die kulturele gegewene, in byvoorbeeld lied en liturgie. Die kerk as praxis is nooit 'n grootheid wat in die lug sweef nie, dit is altyd gemeente op 'n bepaalde plek met bepaalde gebruike en gewoontes wat uitdrukking gee aan 'n eie aard. Vir die kerk is hierdie kultuurbelang die vertrekpunt en nooit die einddoel nie. Trouens, dit is so dat die prediking van die kerk nie anders gekommunikeer kan word as in 'n bepaalde kultuurkleed nie. Dit beteken egter nie dat die prediking nie 'n kritiese en gesonde distansie teenoor die kultuur moet handhaaf nie. Die prediking moet juis deur hierdie kritiese distansie die gelowiges so toerus dat hulle binne die kultuur waarin hulle hulle bevind, voor God kan leef. In 'n sekere sin kan 'n mens die verweefdheid tussen kerk en kultuur vergelyk met die gelykenis van die saaiër, waar die saaiër nie anders kan as om die saad in 'n bepaalde akker te saai nie. Vir die saaiër is die bedding waarin daar gesaai word, nie van primêre belang nie, intendeel die saaiër moet rekening hou met bedreigings wat juis uit die bedding spruit. Die saaiër sal om dié rede altyd 'n kritiese houding teenoor die bedding moet inneem. Die argument behoort nie te gaan om 'n loslating van die kultuur nie, want dit is nie moontlik nie. Die kerk kan nie sonder die kultuur nie, dit praat immers 'n taal. Die kerk moet noodwendig by kultuur aansluit om by die mens uit te kom. Die implikasies van die ingaan in die kultuur moet egter dan die kerstenende effek van die evangelie daarop vertoon. Die implikasies van die evangelie op 'n bepaalde kultuur sal gesien kan word in onder andere hoe daardie mense oorlog maak, hoe hulle die ekonomie bedryf en hoe hulle hulle kinders opvoed.

Dit is duidelik dat die kerk nooit los van kultuur of buite kultuurpatrone van 'n bepaalde tyd kan funksioneer nie. Een van die vernaamste kenmerke van enige gemeenskap is dat dit identiteit besit. Dit het te make met gedeelde waardes, simbole en samesyn. Die kerk is onlosmaaklik aan die gemeenskap, waardes en simbole verbind. 'n Christelike gemeenskap sal dus noodsaaklikerwys eie kulturele simbole hê en selfs instand hou. Dit hou egter die moontlikheid in dat die kerk aan gemeenskaps- en groepsinteresse onderdanig kan raak en gewoon die kerk se program inrig ten dienste van gemeenskapsideale. Die kerk is die liggaam van Christus. Hierdie liggaam mag nie deur kulturele programme of ideale in diens geneem word nie. Die koninkryk van God wat in Jesus in hierdie wêreld verwerklik is, bring 'n onvermydelike spanning tussen kultuur en geloof, want die lewe uit geloof vra 'n verloëning van die self, die self wat wortel in die kultuur van die mens. Dit bring 'n onontwykbare spanning van om 'in hierdie wêreld' te wees, maar nie 'van hierdie wêreld' nie. Godsdien is diens aan God, nie 'n ondersteunende program waarmee Goddelike sanksie aan kultuurstrewes gegee word nie. Waar die evangelie ten dienste van die kultuur ingetrek word ten

einde kulturele programme te legitimeer, bly die kerk se geloofwaardigheid in die slag. Die kerk moet dus intens waak teen 'n moderne sekulêre, burgerlike ideologie wat deur sake soos politiek en ekonomie bepaal word en wat voortdurend sal poog om regulerend op die kerk en teologie in te werk.

Die kerk behoort in die verhouding tot die gegewe kultuuroopset van lidmate 'n profeties-kritiese bewussyn te hê. Hoewel die kerk sigself van 'n kultuuroopset laat bedien om in die wêreld te kan funksioneer, mag die kerk nooit dienstig aan 'n kultuuroopset word nie. Die kerk moet altyd profeties-krities en in 'n dialektiese verhouding staan tot die kultuuroopset waarin opgetree word. Lidmate kan hulle nie uit 'n gegewe kultuur-konteks in 'n kloosterbestaan terugtrek nie. Onttrekking uit 'n gegewe kultuuroopset beteken gewoon die ingaan in 'n alternatiewe kultuurvorm. Wat wel noodsaaklik is, is dat die kerk steeds 'n profetiese afstand teenoor kultuur moet inneem. Natuurlik beteken dit nie 'n liefdelose afstand nie. Die Christelike geloof kan en mag nooit anders as korrigerend op die kultuur inspeel nie (Van Peursen 1955:93-107). Dit beteken nie 'n kultuurvyandigheid nie; intendeel, dit dien juis as voortgaande kritiese evaluering van elke vorm van tradisie en kultuur vanuit die gehoorsaamheid aan Jesus Christus.

Kultuur en geloof sal om hierdie rede nie anders kan as om in 'n kritiese spanning langs mekaar te staan nie. Christene word so opgeroep om in verbondenheid aan Christus, in die wêreld, met alles wat daar aan die orde is, te lewe, sonder om daaraan verslaaf te raak. Christene, in hulle daaglikse omgang met kultuur, moet daardie kultuur waaraan hulle deel het, voortdurend hervorm tot draer van die liefde, geregtigheid en vrede wat hulle in Christus ontvang. Die gelowige se betrokkenheid by kultuur dra net krag as ons ons eie kultuur steeds krities, nie liefdeloos nie, kersten. Die wêreld het vir die gelowige en die kerk geen ewigheidswaarde nie en dit is daarom ook nie die verantwoordelikheid van die kerk om die kulturele program van die gemeenskap dienstig te wees nie. Christene behoort hulle kultuur, deur 'n profeties-kritiese ingesteldheid ten opsigte daarvan, diensbaar te maak aan God — en nie omgekeerd nie. Die gevaar lê dus daarin dat die kerk as instituut kan meen dat dit die kerk se taak is om 'n bepaalde kultuur in stand te hou. In hierdie opsig is die saak wat ter sprake, is nie of die gelowige met die evangelie in die samelewing moet ingaan nie — trouens as dit nie gebeur nie, sou die evangelie kragteloos gestel word (Shorter 1988:31-40). Die probleem lê op die vlak waar die kerk as instituut ten dienste van die kultuur gestel word. In so 'n geval gaan dit om die vraag wat die kultuur dan met die kerk doen.

Teen hierdie agtergrond is dit vanselfsprekend dat die lidmate van die kerk hulle verhouding tot die postmoderne kultuuroopset — as 'n kontemporêre multikulturele situasie — moet bedink. Die teologiese arbeid van die kerk interpreteer dan ook

inderdaad die geloof in God binne dié historiese en kulturele konteks (Cox 1984:176). Enige fundamentele verskuiwing in die kultuurgegewene lei noodsaaklikerwys na nuwe en verdere teologiese nadenke. 'n Teologie wat pretendeer om tydloos en 'n geslote sisteem te wees, loop die wesenlike gevaar om irrelevant te word en slegs diensbaar aan daardie teologie self. Nadenke oor die verskuiwing van 'n moderne kultuur na 'n post-moderne kultuur vra inderdaad vrae aan die kerk en teologie waarop antwoorde gesoek moet word. Inderdaad verskaf so 'n profeties-kritiese nadenke oor die kerk binne 'n postmoderne kultuuropset, perspektiewe op beide die bedreigings en die geleenthede vir die kerk in die gegewe konteks.

2. DIE PRE-MODERNE KULTURELE PARADIGMA

Tot en met die Middeleeue het omstandighede dit moontlik en selfs dalk ook nodig gemaak dat godsdienste en politiek, kerk en kultuur, in alliansie gegaan het en die wêreld so verkerklik is dat dit selfs 'n ekklesiokrasie geword het. Kerk en kultuur het versmelt in die gedagte van die *Corpus Christianum* ter wille van die eenheid van die Oosterse en Westerse Ryk. Selfs die voorlegging van die kanonlys aan Konstantyn het 'n betekenisvolle rol gespeel in die bereiking van 'n eenheidsideaal tussen die Oosterse en Westerse Ryk. Dit is vandag 'n algemene aanvaarde insig by teoloë dat die klassieke ekumeniese belydenisskrifte, soos byvoorbeeld die *Niceano-Constantinopolitanum* asook die formuliere van Reformatoriese eenheid, die gees en waardes van 'n Eerste-Wêreldse kultuur adem. Van Aarde (1994b:353) sê in hierdie verband dat hierdie

Christelike waardes word dikwels onkrities as 'suiwer' replikas van Bybelse gedagtes geag, soos byvoorbeeld die Middeleeuse *Corpus Christianum*-idee, die Calvinistiese idee van teokrasie en selfs die hedendaagse beklemtoning van demokrasie. Die probleem is egter dat hierdie opvattinge, soos dit in Europa verstaan en praktyk geword het, nie sonder meer gelyk gestel kan word met die opvattinge in die Mediterense kultuur van die Bybelse tye nie. Die gekompliseerdheid verdiep selfs wanneer ons die feit in ag neem dat wat die Bybel betref, daar van 'n duidelike kulturele verskeidenheid sprake is.

Van Aarde wys daarop dat daar ten opsigte van kultuurwaardes nie so 'n groot verskil tussen die Hebreeuse Ou Testament en die Griekse Nuwe Testament bestaan nie en dus kan die Grieks-Romeinse aspek van die kultuurgeskiedenis nie losgemaak word van die Joodse nie (Van Aarde 1994a:xiii-xiv). Dit bly natuurlik 'n omstrede vraag in watter

mate die oorgang van die evangelie van Palestina na die Grieks-Romeinse wêreld verandering in die formulering van teologiese kernwaardes meegebring het. Van Aarde (1994b:354) haal iemand soos Song in dié verband aan waar hy die Konstantynse paradigma bestempel as dié waarin die Christendom met die ideologie van hiërgargie, politieke mag en kulturele imperialisme geassosieer begin raak het.

It began when Constantine the Great issued the Edict of Milan in 313 C E and made Christianity a legal religion of the Roman Empire. From a historical perspective the development was so astonishing that it invited a comment [from K S Latourette] such as follows: 'One of the most amazing and significant facts of history is that within five centuries of its birth Christianity won the professed allegiance of the overwhelming majority of the population of the Roman Empire and even the support of the Roman state. Beginning as a seemingly obscure sect of Judaism, even hundreds of religions and religious groups which were competing within that realm, revering as its central figure one who had been put to death by the machinery of Rome, and in spite of having been long proscribed by that government and eventually having the full weight of the state thrown against it, Christianity proved so far the victor that the Empire sought alliance with it and to be a Roman citizen became almost identical with being a Christian' [Latourette 1953:65]. This was a truly astonishing development. But it also proved to be a fatal development. With it began the history of the Christian church in alliance with the powers that be.

(Song 1993:57-58)

Ons het dus met die vestiging van die gedagte van die *Corpus Christianum* met 'n ander Christendom te make. In 'n sekere sin kan beweer word dat die sekularisasie van die kerk met Konstantyn begin het, aangesien die kerk met hom sy martelaarsskap verloor het. Die *Corpus Christianum* wat met Konstantyn gevestig word, plaas die kerk in beheer en skenk aan die Pous en keiser outoritêre mag. Die Rooms-Katolieke kerk van die Middeleeue het die geosentriese wêreldbeeld, gebou op die Aristotelië-Ptolemese opvatting van die werklikheid, Bybels gelegitimeer. Daar kan geen twyfel bestaan dat die Griekse filosofie en die Romeinse regsterminologie onderskeidelik die begripsapparaat verskaf het vir kerkvaders soos Origenes (186-255), Athanasius (298-373) en Tertullianus (160-220) nie. Ontologiese begrippe wat so in die vyfde-eeuse *Nicaeno-Constantinopolitanum* voorkom, byvoorbeeld in verband met die pre-eksistente en post-

eksistente Christus, word deur die Reformatore gehandhaaf (Engelbrecht 1964:189). Hierdie ontologiese Christologie het eers vanaf die tweede helfte van die sewentiende eeu tot met die negentiende eeu in onguns begin raak onder die invloed van die rasionalisme en die opkoms van die modernisme (Duling 1979:139-143,159; Schultze 1978:40).

Die Middeleeuse samelewing het verder van die fundamentele onderskeiding van die transendente en immanente werklikhede uitgegaan. Waar die klem uiteraard op die transendente gelê het, was die persone wat geag is om God te verteenwoordig, soos die pous en die keiser, diegene in wie die onbetwisbare gesag gestel was — nie net wat die kerk en lidmate betref nie, maar ook wat die wêreld betref. Die godsdien is so gebruik om die sosiale orde en kulturele waardes te legitimeer deur middel van sakralisering. Om die sosiale orde (keiser) te konfronteer was om God se gesag self uit te daag en om die sosiale orde gehoorsaam te wees was om aan God gehoorsaam te wees. Dit is natuurlik 'n vraag of daar nie ook in die ideaal van 'n sogenaamde Christelike staat, van 'n burgerlike owerheid eintlik maar weer 'n gesakraliseerde owerheid gemaak word nie, omdat God gesien word as synde in die vergadering van die gode (owerhede).

3. DIE MODERNE KULTURELE PARADIGMA

Die moderne kultuur wat die Middeleeuse kultuur geleidelik oor 'n tydperk van 'n paar eeue verdring het, was gebou op die basiese onderskeiding van subjek en objek. Hierdie onderskeiding het die grondslag gevorm vir die paradigma van die subjekgesentreerde rede as die toonaangewende paradigma van die Moderne Era. Tydens hierdie geleidelike oorgang na die moderne kultuur, het die wetenskap versigtig gereageer wanneer nuwe insigte na vore gebring is. Galileo het byvoorbeeld, soos meeste ander, steeds die Middeleeuse terminologie gehandhaaf en so van die 'boek van die natuur' gepraat. Hy sê die 'boek van die natuur' is deur God in geheime skrif geskryf en dat hierdie geheime skrif die wiskunde is. Die een wat die geheime skrif ken, ken ook die geheime van die natuur. Slegs enkelinge soos Giordano Bruno het dit werklik gewaag om die magsgreep van die kerk oor kultuur en wetenskap radikaal teen te staan, maar daarvoor het hy met sy lewe geboet.

Die moderne kultuur het geglo dat die subjek-objek skema die potensiaal het om meer gesofistikeerde en universeel geldende kennis op te lewer (Rossouw 1993:896). In hierdie rasonale skema geniet die kennende subjek prioriteit bo die gekende objek. Rasonale kennis word in hierdie skema aan twee kriteria gemeet, naamlik empiries getoetste kennis en logiese konsistente afleidings, sodat alle rasoneel denkende persone tot dieselfde gevolgtrekkings kan kom. Die rede maak in hierdie tyd daarop aanspraak

om deur middel van die (natuur)wetenskaplike instrumentele rede emansipasie vir die mens te bewerk. Die instrumentele rede span waarnemings en eksperimente in om die objek te analiseer en te beheer (Cahoone 1988). Die moderne mens verwag dus sy of haar redding van die rede (Marquard 1989:24). Kant was die eerste filosoof wat die reddende krag van hierdie vorm van redelikheid radikaal bevraagteken het. Ontnugter deur die onmag van die teoretiese rede en op soek na 'n ander vorm van redelikheid wat die mens kan inspan om homself of haarself en die wêreld te begryp, ontdek Kant dat die praktiese rede ook onmagtig is wanneer die mens se redding ter sprake kom. Die besef dat die praktiese rede onmagtig is, dwing hom om aan sy filosofie 'n estetiese wending te gee, in 'n poging om die moderne mens nie geheel en al uit te lewer aan die noodwendigheid van die natuur teen die agtergrond van die besef van die swak magsprestasie van die rede nie. Die goeie syn wat nie gerealiseer kan word nie, kan so volgens hom wel gesimboleer word. So is die skone vir hom dan simbool van die sedelik goeie (Kant 1983:461). Kant probeer nie om so van van die rede weg te kom nie; hy beperk net die rol van die rede wat dit in die emansipasie van die mens speel om so te waak teen verslawing daaraan. Hierdie rasonale paradigma het soos ons weet beide wetenskap en tegnologie tot ongeëwenaarde hoogtes (en helaas ook dieptes) gevoer (Kreschmar 1991:41-53). Kennis van en beheer oor die fisiese wêreld het 'op ongekende en vreeswekkende wyse uitgebrei.

Dit het reeds in die loop van veral die negentiende eeu op skokkende wyse begin deurskemer dat die wetenskaplike en tegnologiese vooruitgang wat die moderne kultuur gebring het, tot ongekende vervreemding van mense met hulleself, hulle medemens en hulle omgewing gelei het (Cahoone 1988). Die gewaande beheer van die fisiese wêreld het die vernietiging van die natuur en sosiale omgewing van die mens tot gevolg gehad. Marx praat van die vervreemding en selfvervreemding van mense wat hulleself deur hulle arbeid verkoop het. Feuerbach se hele antropologie is gebou op die ontdekking van die ander, waar die klem gelê word op die verhouding mens en medemens. Nietzsche lewer sy verwoestende kritiek op die moderne kultuur met die oordeelsuitspraak van die malle op die mark, wat die kerk die dodesang van God hoor sing. Die eksistensiefilosofie wat deur hierdie denke aangespoor word en 'n hoogbloei na die Tweede Wêreldoorlog bereik, lê veral sterk klem op die verhouding, die 'ek en jy' verhouding wat iemand soos Buber so sterk beklemtoon het.

4. DIE POSTMODERNE KULTURELE PARADIGMA

Daar word dikwels na ons eie tyd verwys as die Postmoderne Tyd. Dit is egter nie altyd baie duidelik wat hiermee bedoel word nie. Die postmoderne wil die aard van die huidige werklikheid in totaliteit beskryf (Geyer 1994). In die tydperk na Reimarus,

Herder en die kerk- en dogmavyandige rasionaliste en deïste breek die tydperk geleidelik aan wat bestempel kan word as 'n soeke na balans. Teen die filosofiese agtergrond van veral Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) en Immanuel Kant (1724-1804) ontstaan die denkstruktuur van die dialekties-teologiese waar God alleen op grond van eksistensiële ervaring geken kan word. Hiervolgens kan God nie soos in die paradigma van die modernisme as 'n 'objek' voorgestel en ondersoek word nie. Volgens Bultmann (1952:258) is dit presies wat gebeur het in die moderne godsdiensfilosofie.

Die postmodernisme beskryf dus die historiese fase waarin ons onself bevind, 'n fase wat radikaal gepluraliseer is, met die gevolg dat pluraliteit die model vir denke en handeling geword het en dat geen standpunt meer algemene dominansie geniet nie (Van Peursen 1994:9-26). Die postmoderne wil 'n gevoeligheid by mense aankweek om die ander ook te hoor ten einde hulle te verstaan. Die oorkoepelende metafisiese eenheid het in die postmoderne denke onmoontlik geword. In die plek van geslote sisteme kom 'n dinamiese openheid. Die postmoderne kultuur verlaat nie die moderne kultuur op 'n radikale wyse nie. Geen vorm van redelikheid kan meer op absolute geldigheid aanspraak maak nie, slegs verskillende vorms van redelikheid bestaan nou langs mekaar (Rossouw 1993:895; Van Wyk 1994:53-74). Die postmoderne kultuur wou eintlik 'n kritiese metgesel van die moderne kultuur wees. Dit is terselfdertyd produk van en reaksie teen die moderne kultuur (Welch 1988:233-260). Dinge soos waardes, singewing van die lewe en die uiteindelige bestemming van die mens, wat in die moderne kultuur afgemaak is as *nonsensical* en emosionele uitinge van 'n a-rasionele mens, dwing hulleself terug binne die horisonne van 'n kultuur waarin daar gesoek word na singewing van lewe. Die dilemma waarin moderne mense hulleself bevind, het noodwendig nuwe dimensies van menswees na vore gebring, soos die nie-rasionele en nie-meganiese en 'n openheid en begrip vir die ander. Die klem lê nou eerder op die subjek-subjek verhouding waar die objek mede-subjek word. Dit lei in die eksistensiële denke daartoe dat die klem op die mens as verhoudingswese geplaas word. So verruil Habermas die kenteorie vir die kommunikasieteorie waar hy nie meer probeer om sosiale handeling in die lig van die subjek-objek verhouding te definieer nie (Van Wyk 1994:54-75). Om sosiale handeling te verstaan, gaan 'n mens nie meer van die objektiewe houding van die waarnemer uit nie, maar van die intersubjektiewe houding van die deelnemer (Habermas 1986:306, 345, 375).

Wanneer die verhouding kerk en kultuur opnuut bedink word in die tye en omstandighede waarin ons lewe, sal daar beseft moet word dat daar in die kerk mense is met 'n tipiese moderne kultuur en ander, seker die grootste gedeelte, met 'n postmoderne kultuur. Die kerk is nou deel van 'n situasie waar die geloofsgemeenskap uit die sentrum

van die samelewing na die periferie uitgeskuif is. Filosofies gesien word die gangbare dualisme van kerk en kultuur in die postmoderne gemeenskap voor totaal nuwe uitdagings gestel. Die kerk het in hierdie gemeenskap die vroeëre sentrale rol verloor. Die kerk word bloot as een van baie rolspelers beskou wat in 'n omvattende netwerk van interrelasies tussen 'n veelheid van partye, 'n weg moet vind.

Die kerk word gedwing om binne hierdie groter geheel te funksioneer met groter toleransie teenoor ander rolspelers. Wat vandag in die postmoderne besig is om te gebeur, is dat daar byvoorbeeld groeiende insig en begrip bestaan ten opsigte van die feit dat daar steeds vandag baie gemeenskappe in die hedendaagse wêreld is wat nie heeltemal hulle animistiese en mitologiese wêreldbeskouing prysgee het nie. Dit is veral van belang met betrekking tot gemeenskappe en kulture in die Derde-Wêreldse konteks wat die invloed van die moderne era grootliks vrygespring het. Van Aarde (1994b:358) wys tereg daarop dat die toepassing van die ontmitologiseringsprogram in die konteks van Afrika-teologie nie sonder meer aan te beveel is nie. Dit geld natuurlik ook die replisering van Grieks-Romeinse denkskemas en begrippe. Teen die agtergrond van hierdie waarskuwings is dit 'n belangrike vraag hoe die Eerste-Derde Wêreld verhouding in die lig van ons huidige postmoderne mondiale kultuur in kerk en teologie hanteer behoort te word. In die postmoderne pluraliteit en veral in die Suider-Afrikaanse konteks van teologiebeoefening is hierdie uitdaging in die ekumeniese gesprek relevant. Tradisionele Afrika-teologie lê die klem op die verinheemsing van die Christendom in terme van die sosiale waardes van tradisionele Afrika. Hierdie Afrika-Christendom is egter reeds kultureel gevorm deur die siening van die Europese besetters wat ver weg beweeg het van die Meditereneense kultuur. Van Aarde (1994b: 358) wys daarop dat die Derde-Wêreldse kultuur baie meer raakpunte met die Meditereneense kultuur van die Bybel het as met die Eerste-Wêreldse kultuur (vgl ook Lenski 1970:251).

Tipiese reaksies wat ons in die situasie by die kerk en lidmate kan verwag, is ener syds om die situasie eenvoudig te ignoreer en jouself in 'n afgesonderde klooster bestaan terug te trek, of andersyds, die reaksie van 'if you can't beat them, join them', te volg. Sake wat die kerk noodwendig sal moet verreken in sy verhouding met 'n post-moderne kultuur, sluit onder andere in dat die klem nie net op *wat* mense glo, geplaas moet word, naamlik die suiwer rasonele nie, maar dat daar ook gevra sal moet word *wie* ek is — die ek soos ek voor God is en behoort te wees. Daar sal teen wil en dank ook rekening gehou moet word met die feit van 'n krimpende wêreld waar die ander op die kerk se voorstoep gearriveer het. Die kerk sal ook die ander, die onworteldes, die kinders, die vroue en so meer, moet raaksien en hoor. Nie net die wetende subjek, die eksperte met die rasonele kennis, is belangrik nie, die horende ontvangers moet ook

hulle reg gegun word om gehoor en gesien te word. Om prakties te wees sal die kerk byvoorbeeld 'n skerper oog en oor vir die kind in die kerk moet ontwikkel. Positief moet in hierdie verband gesê word dat die Hervormde Kerk die vrou reeds begin hoor het. Die kerk sal egter in hierdie debat met die postmoderne kultuur moet waak dat die ander nie die norm word wat die verlossende Woord uit die sentrum verdring nie, want dit kan nie alleen tot relativering van die norm, die Woord lei nie, maar ook juis tot gevolg hê dat die kerk maar weer die kultuur en ideologie van die dag dienstig word. Die kerk kan nooit anders as om die mens in die kultuuroopset waarin hy/sy eksisteer te ontmoet nie; 'n ontmoeting waar houdings, persepsies en tradisies steeds profeties-krities geëvalueer sal moet word aan die norm van die Woord.

Theologiese opleiding sowel as bediening van die Woord in die gemeentelike situasie sal wel deeglik moet reken met die rol van sosialisering, kultuur, ideologieë, kragte en emosies wat 'n rol speel in die gedrag en persepsies van mense binne en buite die kerk. Dit lyk onvermydelik dat daar byvoorbeeld nie net gelet sal moet word op die inhoud van wat geleer moet word nie, maar dat daar, sonder om dit primêr te stel, ook gelet moet word op wat 'n invloed mag hê op die leerder se vermoë en wil om daardie kennis te ontvang. Die rol van taal, waardes, simbole en selfs rites en rituele het ongetwyfeld 'n rol in die proses van oordrag van kennis en emosie wat uitmond in oortuigings en dade.

'n Geweldige implikasie vir die teologiebeoefening van die na-rasionele mens se opvatting van die werklikheid is die besef dat die werklikheid nie net in die drukgang van koue harde bewysbare rasionele feite begryp kan word nie. Inderdaad beteken dit nie 'n weglug van die verantwoordelike verstandelike en rasionele bedryf van wetenskap nie, dit beteken egter wel dat die wetenskaplike minder hoogmoedig en selfvolstaan oor die kenvermoë en -metodes geword het wat deur hom of haar gebruik word. Voor die ontdekking van die mikroskoop het die wetenskap tog nie die werklikheid van die mikroses geken nie. Die besef dat vandag se kennis slegs maar die voorwetenskap van môre is, laat die verantwoordelike ruimte vir erkenning dat die wetenskaplike, ook en veral die teoloog, by die grense van die menslike begrip telkens stuit voor die misterie van die werklikheid van God. Dit neem uiteraard nie die noodsaak van goedgefundeerde wetenskapsbeoefening weg in 'n goedgefundeerde teologiebedryf nie.

Dit is duidelik dat postmoderniteit wel 'n breuk met moderniteit veronderstel wat ingrypende implikasies inhou, ook vir die kerk. Hierdie breuk neem egter selektief afskeid van sekere waardes (Welch 1988:230). Dit wil veral die rug keer op die mens se kulturele selfgeoriënteerdheid wat kenmerkend is van die moderne era. Teenoor die magsgeoriënteerdheid van die moderne era verteenwoordig die postmoderniteit 'n deernis vir die 'ander' (Beukes 1995:177-184).

5. IMPLIKASIES VAN DIE POSTMODERNE KULTUUR VIR DIE KERK

Die vraag waarmee die kerk in die hedendaagse postmoderne kultuuroopset gekonfronteer word, wentel rondom die uitdagings enersyds en die bedreigings andersyds wat die kerk tegemoet gaan. Die skuif van 'n moderne na 'n postmoderne (of laat-moderne soos sommiges verkies om dit te omskryf) kultuur, vereis nuwe kreatiewe teologiese refleksie. Hierdie kulturele verskuiwing wat steeds in proses is, bring 'n vars nuwe verstaan van die self, die ander en die wêreld (Lundin 1993:7-53). Die kerk sal daarom veral in die teologiese besinning moet oorweeg hoe hierdie postmoderne verstaan van mens en wêreld, in die lig van die Christelike verstaan van die werklikheid, soos gevorm deur die Woord van God, vertolk kan word in die nuwe konteks. Sowel die pre-moderne Neo-Platoniesc, Stoïsynse en Aristoteliesskolastiese as die moderne anti-supernaturalistiese denkskemas funksioneer eenvoudig nie meer by baie lidmate nie. Die dilemma verdiep inderdaad by die besef dat daar aan die ander kant weer lidmate is wat steeds in 'n moderne en selfs in 'n pre-moderne denkskema funksioneer.

Positiewe aanwysers met betrekking tot postmoderne kultuur lê daarin dat dit die rede van die mens temper deur ook klem te lê op die goeie lewe, die spiritualiteit van menslike bestaan en op die estetiese (Schillebeeckx 1986:47-84). Postmoderniteit dwing eintlik daartoe dat die mens, teleurgesteld in die vermoë van die rede, aan soek raak na herstelde relasies met die natuur, die medemens en God. Die godsdienstige ervaring, wat meer inhou as koue abstrakte rasionele kennis, word toenemend positief gewaardeer, wat op sy beurt die weg baan vir die kerk se belydenis om eksistensieel en as 'n saak van die hart te leef.

Aan die negatiewe kant is daar die gevaar dat die postmoderne mens ewig kan verloor en in die postmoderne die opkoms van 'n wêreldreligie sien wat dan wel tot gevolg sal hê dat postmoderniteit postmodernisme kan word. Dié wesenlike gevaar hou in dat die wedersyds uitsluitende syn van God en mens in mekaar opgaan; dat die Christendom as bloot net nog 'n manifestasie van God gesien word en dat die uniekheid van die Christelike geloof op dié wyse gerelativeer sal word (Van Peursen 1994:27-37; 146). Indien dit die vrug gaan wees wat uit die postmoderne kultuur groei, sal die kerk grotendeels daaraan skuldig wees omdat dit nie kon slaag om in hierdie nuwe konteks kerk van Jesus Christus te kon word nie. Dit kan alleen gebeur indien die kerk enersyds die Woord negeer en andersyds 'n wêreldontvlugter word — dan sal postmoderniteit ongetwyfeld onkeerbaar in post-Christendom oorgaan.

5.1 Kritiese besinning oor die verhouding kerk en kultuur is nodig

Die tyd is ryp vir die kerk om die vraag te oorweeg of die kerk opreg daarin slaag om 'n profeties-kritiese bewussyn te handhaaf ten opsigte van die kultuuroopset waarin lid-

mate van die kerk leef. Alhoewel die kerk nooit kultuurvyandig kan wees nie, sal die kerk steeds 'n profetiese afstand teenoor die kultuur moet handhaaf of anders die gevaar loop om dienstig aan die kultuur te word. Gelowiges sal nooit anders kan as om in 'n voortgaande dialektiese spanning teenoor die kultuurbodem waaruit hulle kom en waarheen hulle telkens weer teruggaan, te lewe nie, aangesien die kultuurbodem geen ewigheidswaarde besit nie. Die toetssteen in hierdie spanningsvolle en onafwendbare houding sal altyd met die vraag begelei moet word: wat doen die kerk en die evangelie aan die kultuur en nie andersom nie.

'n Kritiese distansie tussen kerk en kultuur beteken nooit 'n kultuurvyandigheid nie. Inderdaad bedien die kerk die verkondiging in 'n bepaalde kultuurkonteks waarin lidmate leef (Hauerwas 1981:5-10). Waar die nuwe politieke, sosiale en ekonomiese konteks minder invloed van die kerk as instituut via die owerheid moontlik maak, omdat daar groter skeiding tussen kerk en owerheid gekom het, beteken dit nie dat die kerk nou moet ophou getuig teenoor owerheid en wêreld nie. Inteendeel, die kerk sal selfs met groter oortuiging moet verkondig. Wat die kerk egter sal moet besef, is dat hierdie getuienis primêr deur die lidmate van die kerk onderneem en geleef sal moet word. In die vorming van die Westerse gemeenskap en beskawing het die kerk 'n belangrike rol gespeel in die morele basis en wêreldbeskoulike daarvan. Ons sal eenvoudig moet besef dat dit nie alleen die korrekte weg is nie maar ook by verre die grootste effek het wanneer gelowiges self getuig met betrekking tot sake soos pornografie, die opvoeding en onderwys van hulle kinders en morele verval in die land. In dié opsig is daar geweldige uitdagings om sowel predikante as lidmate toe te rus. Lidmate en predikante sal die implikasies waarvoor die evangelie hulle stel, eenvoudig in 'n groter en wyer konteks moet laat klink (Hauerwas 1981:10-12). Om werklik kultuurhervormend in die kultuur waaruit jy gegroei het, in te gaan, is tegelyk 'n sekere distansie van en terselfdertyd ook 'n sekere nabyheid en begrip van die eie kultuur nodig. Dit beteken nóg verwerping, nóg verafgoding van die kultuur.

5.2 Die identiteit van die gelowige binne 'n postmoderne kulturele konteks

Naas die vraag wat nie ontwyk kan en mag word nie, naamlik, 'wat glo ons?', moet die vraag ook met eerlike erns gevra word van 'wie is ons en behoort ons te wees?'. Die klem wat die modernisme op rasionaliteit geplaas het, het die kerk en lidmate tot 'n eensydige beklemtoning van objektiewe verstandskennis gebring (Beukes 1995:185-203). Die klem van die postmodernisme bring aan die positiewe kant die dimensie van spiritualiteit by die mens na vore wat nie alleen noodsaaklik vir die Christelike kerk is nie, maar inderdaad ingebed lê in die wese van 'n geloofsgemeenskap wat deur die Gees van die Heer leef (Lundin 1993:53; Schillebeeckx 1986:47-55). Daarnaas was die verleiding dalk ook te sterk, in reaksie teen die eg menslike neiging om geloof as

prestasie te beklemtoon in plaas van as 'n genadegawe van God, om emosie saam met die (dankbare) daad te verkleineer. Die kerk sal in dié verband veral moet nadink oor die implikasies wat die regstelling van die versteuring van balans kan hê vir byvoorbeeld die erediens. Die erediens wat verstar in die koue rasonele oordra of voorsê van kognitiewe feitlikhede verskraal tot 'n koue voordrag of demonstrasie van wat die prediker weet, of slegter nog, wat hy of sy dalk nie weet nie! Indien die prediking saam met die liturgie waarin dit ingebed lê, nie ook die hart en hand van die hoorder in beweging bring nie, dan slaag dit eenvoudig nie daarin om die gelowige die week in te neem nie. Ware ontmoeting met God gryp die gelowige in sy of haar totale eksistensie aan. 'n Mens is bevrees om dit selfs te sagkens te stel, maar dan maak ons die tragiese fout om God agter geslote kerkdeure op Sondag agter te laat. In so 'n geval het die gelowige eintlik niks te sê in die wêreld vir wie dit geroep is nie. Die implikasies vir die apostolaat, die diens van barmhartigheid, die pastorale versorging van lidmate en selfs vir die lewe van die kind in die wêreld van sy of haar skool, is geweldig. Mense wat die nabyheid en die bemagtiging van die Gees van God in die erediens en daarbuite, in hulle harte, hulle hande en hulle verstand beleef, is nie alleen rustig en hoopvol nie, maar sal ook die onsekerste omstandighede as geleenthede sien vir die evangelie wat hulle dra en verkondig in die wêreld (Schillebeeckx 1986:32-44).

Gelowiges wat hulle lewe inrig volgens die identiteit wat hulle van die Heer van die kerk ontvang, sal nie anders kan as om naas hulle eksistensiële aangesprokenheid voor God, ook die mens in die oog te kry wat die Heer op hulle pad bring nie. 'n Christelike verstaan van die wêreld kan immers nooit anti-menslik wees nie. Ons verhouding met die Heer bring ons vanselfsprekend in verhouding met mense (Küng 1991: 89-91). Die individualisme van die moderne samelewing het gelei tot 'n gevoel van kunsmatige vryheid waar die sogenaamde onafhanklike geëmansipeerde 'ek' hom/haar nie deur norme van buite laat voorskryf het nie. Daarenteen wil postmoderniteit die mens weer ingebed sien in die geborgenheid van verhoudinge. Die implikasie hiervan vir gemeentes en lidmate hoef nie ver gesoek te word nie, dit ontmoet ons elke dag orals waar ons die verwaarloosde kind, die vereensaaamde oumens, die ontwrigte en lewensmoë gebrokene en die veles wat God verloor het of Hom nog nooit werklik ontmoet het nie, se paaie kruis. God openbaar in die geskiedenis van sy volk en in die evangelie van Jesus Christus hoe oorvloedig sy genade vir mense in hulle geestelike en fisiese nood, hulle totale eksistensiële nood is.

Die imperatief van beide die verhouding tot God en tot mense veronderstel nie net 'n wete van wat reg is nie, maar veral ook 'n gesindheid van reg leef! Natuurlik is en bly ons lewe gestempel deur gebrokenheid en is ons inderdaad soos die gebreekte kleipotte wat die skat dra. Daar sal steeds die wete wees wat ons tot nederigheid maan

dat die begeerte om as geesmense te leef telkens gedwarsboom sal word deur die werklikheid van ons natuurlike sondige aard. Die dialektiese spanning van wat ons behoort te word deur die genadige krag van die Gees en wat ons verword deur ons sondige natuur, bring ons egter weer telkens voor God.

5.3 Nadenke oor die kommunikasiestyl van die kerk in 'n postmoderne konteks

Onder die invloed van die moderne kulturele paradigma waar die rasonele prominent in die kommunikatiewe gebeure gefunksioneer het, is daar grotendeels op die intellektuele gekonsentreer. Die styl van kommunikasie wat tipies voorkom in kerklike gesprekvoering, is dié van die van bo-af meedeling van feite. Faktore wat prominent funksioneer in die gesprekstyl van die kerk wortel in die hiërargiese aard en struktuur wat teen wil en dank tog in die kerktaal en kommunikasiestyl van die kerk posgevat het (Beukes 1995:239-243).

'n Belangrike dimensie van die postmoderne reaksie op die modernistiese rasionaliteit raak die eng en beperkende opvatting van die mens as kommunikatiewe subjek. Die beperkende antropologiese denke van die era van moderniteit word teengewerk deur 'n wyer antropologiese opvatting waar klem gelê word op die emosie en selfs op die nie-rasonele kant van die mens as kommunikatiewe wese. Die dimensie hou vrugbare uitdagings in vir teologiese denke oor sinvolle kommunikasie binne die ruimte van kerklike bediening.

Dit is belangrik dat die kerk wat met mense in 'n postmoderne kultuur kommunikeer, rekening moet hou met die verwagtinge en ervarings van daardie mense en daarom sal poog om hulle te bereik deur elke moontlike kommunikasiestyl. In plaas van om feitlik uitsluitlik met 'n beperkte verstandelike kommunikasiestyl in die prediking, pastoraat, diakonaat en selfs in die evangelisasiegesprek te werk, behoort die kerk in sang, gebed, sakramente, simbole en metafore, ook van die emotiewe en konatiewe gebruik te maak (Stevens 1989:135-140). Dit beteken nie dat alle kommunikasie moet opgaan in dialoog waar die ampsdraer saam met lidmate sinvol, onder leiding van Woord en Gees, saam soek na 'n betekenisvolle Christelike lewe te midde van hulle kontemporêre kultuur nie. Dit sou egter beteken dat ampsdraers van die veilige verheue verhogie moet afklim vanwaar eenrigting-kommunikasie in intellektuele taal meestal nóg die situasie nóg die hart van die aangesproke mens, bereik. Die gedagte is nie dat die teologiese gehalte van die gesprek vervlak word nie, maar dat elke moontlike en toeganklike vorm en styl van kommunikasie ingespan moet word om teologiese insigte met die ervaringswêreld van mense te versoen op so 'n manier dat selfs kinders daardeur opgeneem kan word. Die postmoderne mens bied aan die kerk juis die geleentheid om met mense te kommunikeer met hart, hand en verstand en nie slegs met laasgenoemde nie (Kretschmar 1991:41-53). In die opleiding en voortgesette opleiding van predikante sal dié saak dringende aandag moet geniet.

'n Deel van die postmoderne kultuur is daarin geleë dat daar 'n groeiende konsensus ontwikkel dat menslike gedrag nie grootliks en soos sommiges gemeen het, uitsluitlik gemotiveer word deur onafhanklike rasonale denke nie. In hierdie denke word daar groter begrip gevra vir die rol wat waardes, simbole en rituele teenoor koue kliniese rasonale beredenering in die kommunikasiegebeure van mense speel (Schillebeeckx 1986:47-65).

5.4 Implikasies van die holistiese dimensie van postmoderne kultuur vir die kerk

Die feit dat die grense van die wêreld vir kerk en gelowige verander het tot die afmetings van die sogenaamde 'global village' bring die kerk voor een van die ernstigste uitdaginge van sy bestaan in die postmoderne kultuur. Godsdienstpluraliteit dwing sigself in elke lewensfeer op aan lidmate afsonderlik, maar ook aan die kerk in gesprek met die wêreld (Cox 1984:200). Die argument dat godsdienst selfs meer te doen het met geografiese plasing as met geloof, en dat die verskillende wêreldgodsdienste niks anders is as verskillende kulturele response ten opsigte van dieselfde goddelike werklikheid nie, sal nie deur die kerk en die teologie ontvlug kan word nie (Janowski 1991: 367-377). Teologiese ontvlugting in 'n studeerkamersituasie gaan nie die vraag of die Christelike geloof maar net een van die baie roetes na die goddelike werklikheid is, beantwoord nie. Küng (1991:55-60) meen dat die kerk 'n sterk rol moet speel om Christene toe te rus sodat hulle hulle verstaan van die werklikheid sinvol en betekenisvol kan beleef en verwoord teenoor golowiges van ander godsdienste met wie hulle daaglik kommunikeer. Die effek van inkrimpende en vaagwordende grense, nie alleen tussen mense nie maar ook tussen kulture en selfs godsdienste, werk relativerend in op spesifieke waardes en ankerpunte van gemeenskappe (Rossouw 1993:903-904). Eerder as om gelowiges aan hulleself oor te laat om met die kritiese vraagstukke te worstel, behoort die teologie saam met lidmate in die loopgrawe van die alledaagse lewe in te gaan. Oplossings vir hierdie moeilike vraagstukke lê na alle waarskynlikheid daar waar gelowiges in 'n hegte gemeenskapslewe as lewende funksionerende liggaam van Christus mekaar onderling opbou en bemoedigend toerus om hulle ruimte vol te staan in die bepaalde kultuurkonteks waarin hulle die wêreld daaglik ontmoet. Onmiddelik word die uitdaging wat in hierdie ontmoeting opgesluit lê, duidelik, naamlik dat elkeen van hierdie gespreksgeleenthede evangeliserende moontlikhede vir die kerk bied wat in 'n vroere meer geslote kultuurkonteks nie so voor die handliggend was nie (Van Aarde 1994b). Die kerk sal dus deur te onttrek aan 'n gegewe kultuurkonteks, lidmate alleen laat in die gesprek wat hulle in die daaglikse omgang moet voer en so talle moontlike evangelisasiemoontlikhede verpas.

Waar postmoderniteit die individualisme van die moderne samelewing, wat gepaard gegaan het met 'n vermeende kunsmatige vryheid ten opsigte van eksterne norme, wil verbreed deur die mens in te bed in 'n netwerk van verhoudinge, open dit

positiewe moontlikhede waar die individu sinvol opgeneem kan word in groter gehele: die familie, die kultuurgemeenskap, volk en veral die kerk met gemeente- en wyksverbande. Hierdie geheeldenke staan skerp en korrigerend teenoor die fragmenterende denke en die individualistiese uitgangspunt van die moderne era. Ons praat dus hier van kwalitatiewe en eksistensiële bindende gemeenskapstigende verhoudings wat tussen gelowiges onderling en die wêrelding daar buite, moet realiseer. Gelowiges sal die verhouding met die Vader in en deur Jesus Christus, met oortuiging moet verkondig en eksistensiële leef. Wat ons daarmee wil sê, is dat opregtheid, soberheid, nederigheid vergewensgesindheid en die liefde in Jesus ons Heer in elke verhouding geleef moet word — as daar so uit die lewe van gelowiges as geloofsgemeenskap iets van die beeltenis van ons Heer weerkaats word na die wêreld toe, dan kan baie sake wat tans as verleenthede beleef word, as kosbare uitdagings aangewend word. Die kerk mag nooit met 'n moedelose en negatiewe gesindheid na die wêreld toe gaan nie — ons leef mos by die versekering dat die Heer deur sy Gees die opregte bedoelinge en handelinge van sy kerk onderskraag en seën en dat Hy die omstandighede wat vir ons moeilik en selfs gevaarlik lyk, telkens in die geskiedenis en so glo ons, ook in die toekoms vrugbaar sal omvorm vir die evangelie. In sulke omstandighede word dit trouens duidelik dat God self aan die werk is in die kerk en die wêreld. Dié feit is dan ook die kragtigste en aangrypndste stuk verkondiging teenoor die wêreld.

5.5 Ekumeniese gesprek in 'n pluralistiese kulturele konteks

In die ekumeniese gesprek van die kerk in 'n Suider-Afrikaanse kultuurpluraliteit word dit duidelik dat die eksistensiële filosofie en die dialektiese teologie inderdaad vreemd is aan die tradisionele Afrika-denke en kultuur. Indien die kerk werklik erns maak met die kulturele pluraliteit in 'n situasie van noue ekumeniese verhoudinge, kan dit inderdaad lei tot hernude evangelisasie wat rekening hou met die verinheemsing van die evangelie van Jesus Christus in die kontekste van die Eerste Wêreld en van dié Derde Wêreld (Janowski 1991:367-377). Teen die gevaar van moontlike relativisering moet die gemeenskaplike, die belydenis dat Jesus Christus die Here is, die bindkrag van die gesprek vorm. 'n Realistiese gevaar vir die kerk in die huidige Suid-Afrikaanse konteks kan wees dat die kerk en gelowiges hulle geloof kan privatiseer in so 'n mate dat dit betekenisloos vir die wêreld kan word. Dit beteken nie dat betoog word dat die openbare proklamasie van die geloof in Jesus Christus moet geskied sonder die erkenning dat dit in die grond van die saak groei uit 'n baie persoonlike verhouding van elke gelowige met God nie. Die universele betekenis van die belydenis dat die redding alleen in Jesus Christus te vinde is, kan die onderlinge gemeenskap met die lewende Here bevestig ten spyte van diversiteit (Moltmann 1989). Dit verteenwoordig dan inderdaad definitiewe raakpunte in 'n multikulturele postmodernistiese kultuurkonteks (Rossouw 1993:905; Schillebeeckx 1986:44-46).

Ekumeniese gesprekvoering hoof egter nie na een superkerk te streef nie — dit kan egter baie vrugbaar wees indien dit 'n eerlike poging is om van mekaar te leer en nie om mekaar te veroordeel nie. So 'n gesprek sal inderdaad oog hê vir die partikuliere kulturele kontekste waarin die evangelie ingewef geraak het — of dit nou 'n Afrika of 'n Europese kulturele konteks is (Van Aarde 1994b). Uitgangspunte gevoed uit 'n bepaalde ideologiese vertrekpunt wat meen om die golwe van postmoderniteit in te span en in die proses byvoorbeeld etnisiteit in die huidige tydsgewrig onderwaardeer en selfs ignoreer, hou eenvoudig nie rekening met die kragte in 'n postmoderne samelewing nie. Wanneer nasionaliteit en etnisiteit egter in eksklusiewe afgeslote isolasie bedryf word, word die moontlikheid van gesprek en begrip tussen en kerke van Europese herkoms en kerke uit 'n tipiese Afrika konteks verpas (Van Aarde 1994b:361-363). In hierdie gesprek is die oorbeklemtoning van rasionaliteit 'n groot struikelblok (Schillebeeckx 1986:47-75). Die gesprek met kerke uit 'n inheemse Afrika-konteks moet rekening hou met die feit dat hulle nie heeltemal of selfs glad nie hulle mitologiese en animistiese wêreldbeskouing ontgroeï het nie. Die afdwing van bepaalde denkskemas wat eie is aan ons wêreldbeskouing op mense met tradisionele Afrika-denke kom inderdaad neer op kultuurimperialisme — om dalk hulle saligheid afhanklik te maak van ons denkskemas gaan selfs nog verder.

6. SAMEVATTING

Kultuur hou enersyds die bedreiging in dat die kerk 'n veilige tuiste daarin vind in so 'n mate dat dit gewoon dienstig daaraan word, daarin vervloei en in 'n burgerlik-ideologiese program opgaan. Die postmoderne kultuur is geen uitsondering op die reël nie. Trouens, die ingrypende oorgang op politieke, sosiale en ekonomiese gebied waaraan die Suid-Afrikaanse konteks tans onderworpe is en waarvan die kerk en lidmate nie sonder meer losgemaak kan word nie, kan in die verband besliste gevare inhou indien die kerk se verhouding met betrekking tot die kultuur nie duidelik omlyn word nie (Oberholzer 1985:26; 1995:854). Hierdie verhouding hou spanning in en vereis 'n voortdurende kritiese ingesteldheid omdat kerk en teologie nooit kan identifiseer met enige kulturele gegewene nie, maar terselfdertyd ook in die dilemma verkeer dat dit ook nooit buite kultuur in 'n lugleegte kan bestaan nie. Alhoewel sommige lidmate van die kerk bepaald nog in 'n moderne en selfs in 'n pre-moderne paradigma dink, kan die kerk nie die uitdaging van 'n groeiende postmoderne kultuur waarin baie lidmate besig is om in te beweeg, ontken nie. Kritiese nadenke oor die kerk binne en teenoor die postmoderne kultuurkonteks is noodsaaklik en noodwendig ten einde kerk te bly in hierdie werklikheid van die postmoderne samelewing.

Literatuurverwysings

- Beukes, J C 1995. Nietzsche in Adorno: Oorsprong van postmoderniteit. DPhil-proefskrif, Randse Afrikaanse Universiteit.
- Bultmann, K [1951] 1952. Das christologische Bekenntnis des ökumenischen Rates, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze, Zweiter Band*, 246-261. Tübingen: Mohr.
- Cahoone, L E 1988. *The dilemma of modernity: Philosophy, culture, and anti-culture*. Albany: State University of New York Press.
- Cox, H 1984. *Religion in the secular city: Toward a postmodern theology*. New York: Simon and Schuster.
- Duling, D C 1979. *Jesus Christ through history*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Engelbrecht, B J 1964. Enkele dogmatiese opmerkings oor die kerklike leer aangaande die Triniteit, met besondere verwysing na die status van die pre- en post-eksistente Christus ten opsigte van die Vader. *HTS* 19, 138-189.
- Geyer, C F 1994. *Einführung in die Philosophie der Kultur*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Habermas, J 1986. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hauerwas, S 1981. *A community of character: Toward a constructive Christian social ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Janowski, H N 1991. Glaube im Pluralismus, in Heller W (Hrsg), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*, 367-377. Göttingen: Vandenhoeck.
- Kant, I 1983. Kritik der Urteilskraft, in *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kraft, C H 1979. The church in culture: A dynamic equivalence model, in Stott J & Coote R T (eds), *Gospel and culture*, 285-313. Pasadena: William Carney Library.
- Kretschmar, G 1991. Die Zukunft des Glaubens in Europa, in Heller W (Hrsg), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen*, 367-377. Göttingen: Vandenhoeck.
- Küng, H 1988. *Theology for the third millenium: An ecumenical view*, translated by P Heinegg. New York: Doubleday.
- 1991. *Global responsibility: In seach of a new world ethic*. New York: Crossroads.
- Lenski, G 1970. *Human societies: A macrolevel introduction to sociology*. New York: McGraw-Hill.
- Lundin, R 1993. *The culture of interpretation: Christian faith and the postmodern world*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Marquard, O 1989. Kant und die Wende zur Asthetik, in *Aesthetica und Anaesthetica*, Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Moltmann, J 1989. *Creating a just future*. London: SCM.
- Neill, S 1979. Religion and culture: A historic introduction, in Stott J & Coote R T (eds), *Gospel and culture*, 1-21. Pasadena: William Carney Library.
- Oberholzer, J P 1985. Die taak van die kerk teenoor die owerheid. *HTS* 41, 26-27.
- 1995. Die kerk. *HTS* 51, 851-857.
- Rossouw, G J 1993. Theology in a postmodern culture: Ten challenges. *HTS* 49, 894-907.
- Schillebeeckx, E 1986. *Als politiek niet alles is ... Jesus in onze Westerse kultuur*. Baarn: Uitgeverij Ten Have.
- Schultze, L F 1978. *Geloof deur die eeue*. Pretoria: NGKB.
- Shorter, A 1988. *Towards a theology of inculturation*. London: Geoffrey Chapman.
- Song, C S 1993. *Jesus and the reign of God*. Minneapolis: Fortress.
- Stevens J et al 1989. *Geloven in de sameleving: Een multidisciplinaire benadering*. Apeldoorn: Altiora-Averbode.
- Van Aarde, A G 1994a. *Kultuurhistoriese agtergronde van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterseense sosiale konteks*. Pretoria: Kital.
- 1994b. Kultuurimperialisme as 'n hermeneutiese dilemma: Eerste-wêreldse perspektiewe en Derde-wêreldse perspektiewe op Jesus as die Seun van God. *HTS* 50/1 & 2, 352-353.
- 1996. Kultuurkritiek, eerste-eeuse kulturele wysheid en die alternatiewe visie van Jesus van Nasaret. *HTS* 52/4, 833-849.
- Van Peursen, C A 1955. *Cultuur en Christelike geloof*. Kampen: J H Kok.
- 1994. *Na het postmodernisme: Van metafisica tot filofisch surrealisme*. Kampen: J H Kok.
- Van Wyk, G M J 1994. *Metaphérou: Die metaforologie van Hans Blumenberg*. DPhil-proefskrif, Randse Afrikaanse Universiteit.
- Welch, W 1988. *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH Verlagsgesellschaft.