View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by CORE

provided by AJOL - African Journals Online

Hoe praat ons oor/van God?

Teologiese idiome van gister en van vandag

A G van Aarde

Universiteit van Pretoria

Abstract

How does one speak about/of God? Theological idioms in the past and present

In transitional stages theologians perceive that proven theories, models or methods become dated and that the specific idiom in which one speaks about/of God is not relevant any more. A theological idiom is defined as an example of the dicta used in the framework of a particular conceptual frame of reference. By presenting an overview of selected theological idioms used in the past and present, this article aims to propose a model for practising theology today. The selection is made from the following conceptual frames of reference: Middle Platonism, Aristotelian Scholasticism, Reformed Theology, Reformed Orthodoxy, Liberal Theology, Dialectical Theology and Contextual Theology.

1. VRAAGSTELLING

Die wetenskap ken die verskynsel dat daar in die samelewing modelprobleme voorkom en modeloplossings aan die hand gedoen word. Dit hou verband met die gangbare visie op die werklikheid, die sosiale waardes wat die geleerde gemeenskap onderling deel en die teorieë waaroor daar, dikwels implisiet en onbewustelik, ooreengekom word om data te selekteer, te beskryf en te verklaar.

In oorgangstye in die geskiedenis van die mensheid, soos dié wat ons tans beleef, raak ons egter in die wetenskaplike bedryf daarvan bewus dat sekere beproefde

teorieë, modelle of metodes klaarblyklik nie meer relevant is nie. Wat vroeër as aanvaarbare resultate blyk te wees het, geniet nie meer algemene erkenning nie en is nie meer oor die algemeen gesien, geloofwaardig nie. Ook wat die teologie as wetenskap betref, begin ons agterkom dat nie al ons teologiese spreke in die kerklike lewe meer grondvat nie. Dit is dan dat ons ervaar, dikwels pynlik, dat 'n spesifieke teologiese idioom agterhaal is. Hierdie artikel het ten doel om ons met betrekking tot ons konsistensie in ons teologiese spreke oor/van God in te skerp. Dit beoog tweedens om ons krities en selfevaluerend te laat vra of ons teologiese idioom nog relevant vir ons tyd is.

Sonder vrees vir teenspraak kan die stelling gemaak word dat die teologie relevant móét wees. Die waarheidsgehalte van wetenskaplike kennis het immers nie met rede in abstraksie te doen nie, maar met rede èn waarneming. Juis hierdie kombinasie maak die wetenskap sekuur. Omdat die mens se waarneming met al die dimensies van die menslike werklikheid te doen het (te wete denke, handeling en gevoel), het die wetenskap met die werklikheid te doen. Daar is dus geen twyfel aan nie dat ook die teologie as wetenskap werklikheidsbetrokkenheid vereis. Dit gaan met ander woorde in hierdie artikel om die vraag na die werklikheidsbetrokkenheid van teologiese uitsprake.

Om 'relevant' te wees is nie om in die mode te wil wees of om bloot instemming met die gang van sake te toon nie. Die teendeel hiervan is eerder in die wetenskap waar. Wat met 'relevansie' bedoel word, is dat daar 'n soort ooreenkoms behoort te bestaan tussen enersyds die realiteite waarbinne die wetenskaplike as subjek hom bevind en sy studie-objek waarneem en andersyds die uitsprake wat hy met betrekking tot sy studie-objek maak. 'n Teologiese idioom se waarheidsgehalte sal hiervolgens verband hou met sy vermoë om die aard en die probleme van die dag verduidelikend waar te neem en aan die orde te stel.

Uiteraard sal iemand se waarneming van die wêreld verskil van dié van 'n ander. Vir my en ander (vgl o a Van de Kamp 1987) lyk dit asof ons wêreld vandag as 'n ingewikkelde en plurale werklikheid beskryf kan word (Van Aarde 1990:305; [1992]). Hierdie persepsie kan miskien al as konsensus gereken word. Die 'nuwe mondiale kultuur' kenmerk hierdie wêreld. Die wêreld het vanweë die tegniek, karakteristiek van die Moderne Era, klein geword. Dit is 'n wêreld waarin die wêreld se probleme almal se probleme geword het. Ons kan derhalwe praat van die 'globalisasie' van die kultuur. Die wedersydse ontmoeting van die Eerste, die Tweede en Derde Wêreld, die sinkretisering van Oosterse en Westerse kulture en godsdienste is deel daarvan. Die Postmoderne Era is die tyd waarin die opkoms, invloed en waarde van die ekumeniese teologie (vgl Küng 1987) en die kritiese teologie (vgl Siebert 1985) gedebatteer word. Dit is egter nie 'n periode wat deur 'n eenheids-

denke gekenmerk word nie. Juis die ontbreking van 'n eenheidsdenke is deel van die karakteristieke van die nuwe paradigma (vgl Van Erkelens 1987:385). Daar bestaan 'n veelheid van visies. In kort, dit is 'n tyd wat gekenmerk word deur 'n pluraliteit ten opsigte van ervaring, interpretasie en praxis. Progressie in die wetenskap word in hierdie tyd deur toleransie aangehelp. Die 'hermeneutiek van die gesprek' en nie die dominansie van één oortuiging bó die ander nie, vorm die raamwerk vir die wetenskap vandag (kyk Van Aarde 1988).

Om vandag kerk te wees, bewustelik binne die reformatoriese tradisie te bly en besonderlik in lyn met die dialektiese teologie te wees en boonop relevant te wees, eis in die kring van die Nederduitsch Hervormde Kerk myns insiens aanpassing en 'n nuwe model van teologiebeoefening. Dit beteken egter nie, om dit weer eens te sê, instemming met alles van die 'nuwe wêreld' nie. Dit beteken alleen werklikheidsbetrokke teologie. Aan die einde van die artikel word 'n voorstel in hierdie verband gemaak. In die voorgestelde model wil ons die gansandersheid van God in ag neem, asook die eie-aard van die Christelike geloof in vergelyking met ander godsdienste, die postmoderne mondiale kultuur en die eis om nie net op die kognitiewe te bou nie, maar ook op die emotiewe en pragmatiese. Ruimte laat ons egter nie toe om die verskillende komponente van hierdie model (= 'teorie in operasie') en die epistemologie, metodologie en teleologie wat grondliggend daaraan kan wees, uiteen te sit of te bespreek nie.

Hierdie bydrae is 'n verwerking van 'n voordrag wat oorspronklik voor die Hervormde Teologiese Vereniging op 26 Junie 1991 gelewer is. Dit word opgedra aan prof dr A D Pont by geleentheid van aanvaarding van emeritaat. Hoewel ons klaarblyklik nie die dieselfde teologiese idioom gebruik en teologies miskien nie dieselfde oor die toekoms dink nie, koester ek net die hoogste waardering vir sy rol in die akademie. My bydrae is beskeie, maar weerspieël iets van my eie teologiese worsteling oor die pad wat ek reken ons vorentoe vir die afsienbare tyd behoort te loop. Die artikel bestaan uit hoofsaaklik die opstapeling van idiome van gister en vandag. Hierdie idiome dien as verduideliking van die filosofiese en kenteoretiese vooronderstellings wat ek meen ten grondslag van 'n bepaalde denkstruktuur lê. Hierdie beginsels word egter nie in die artikel bespreek nie. By die leser word 'n bepaalde ingeligte verwysingsraamwerk veronderstel. Hy/sy word uitgenooi om saam te besluit watter tipe idioom vandag nog relevant kan wees. Dit is op grond van my oordeel oor die idiome se verduidelikende vermoë met die oog op die huidige tydsgewrig dat bogenoemde model van teologiebeoefening voorgestel word.

Met die uitdrukking 'teologiese idiome' word bedoel tipiese formulerings deur eksponente van respektiewelik spesifieke paradigmas. Die term 'paradigma' verwys na die totaliteit van denke, persepsies en waardes wat lei tot 'n spesifieke visie op

die werklikheid (kyk Capra 1982:89) – 'n visie wat die grondslag vorm van 'n konsepsuele verwysingsraamwerk wat deur 'n groep wetenskaplikes gemeenskaplik gedeel word en wat hulle in staat stel om modelprobleme te identifiseer en modeloplossings daarvoor te vind (kyk Kuhn 1970:182; Van Huyssteen 1986:63-87). Indien iemand konsistent in sy idioom is, sal die paradigma duidelik blyk, want agter elke teologiese idioom is bewustelik of onbewustelik 'n filosofiese denkstruktuur geleë. Die invloed van die filosofie op die teologie moet daarom raakgesien en erken word. Dit is nie meer nodig om teologie en filosofie kompartementeel van mekaar te onderskei nie (kyk egter Van Zyl 1991:5). Hierdie dualisme is lank voor Karl Barth in die teologiegeskiedenis gebore toe 'filosofie' gelyk aan 'skolastiek' gestel was. Dit is ook nie moontlik om teologie en filosofie te skei nie. Maar dit is ook nie dieselfde nie. Filosofie kan hom ook besighou met die 'hoogste goed' en dit kan ook as metafisies gedefinieer word. Teologie is egter 'n meer beskeie wetenskap as die filosofie en sy grense is baie nouer en tog val die grense van teologie en filosofie in 'n sekere sin weer saam. Die teologie hou hom besig met die verhouding tussen God en mens in terme van die Heilige Skrif as die klassieke en normatiewe model. En verder behoort ons as Christene altyd, soos Barth (1972:51-52), Luther se woorde te onthou dat Jesus van Nasaret die 'menslike gesig' van God is, die 'spieël van God se vaderlike hart'. Teologie is derhalwe die studie van ons teologiese spreke oor/van God* vanuit die perspektief van die skriftuurlike getuienis van die Jesusgebeure. Maar dit sal goed wees om as deel van ons teologiese aannames te onthou dat:

- God die gansandere is en dat God nie die objek van ons kennis is nie;
- geloof kennis van God se Woord is, maar dat dit ook meer as wete is;
- geloof die doen van God se wil is, maar dat dit ook meer as handeling is;
- geloof gevoel is, maar dat dit meer is as wisselende emosie;
- geloof beteken om konstant, absoluut innig afhanklik van God te wees.

2. TEOLOGIESE IDIOME VAN GISTER EN VAN VANDAG

Deur te selekteer, af te keur, te wysig en aan te pas waar nodig, vloei die model van teologiebeoefening voort wat ons aan die einde van die artikel vir die hede voorstel. Eers vermeld ons die denkstruktuur wat ons meen ten grondslag van 'n sekere paradigma lê. Dan nooi ons die leser uit om aandag te gee aan geïdentifiseerde sleutelbegrippe wat kenmerkend van die bepaalde denkstruktuur is en om dit te probeer eien in die uitspraak van die persoon of persone wat ons as ('n) tipiese verteenwoor-

* Vir die betekenis van die alternatief met betrekking tot die voorsetsels *oor* of *van*, kyk later by die bespreking van die dialekties-teologiese idioom.

diger(s) daarvan ag. Die Middel-Platonisme, Aristoteliese skolastiek, Reformasie, Gereformeerde ortodoksie en die liberale teologie kom op hierdie wyse alleen kursories aan die orde. Wat die dialektiese teologie en die kontekstuele teologie betref, is die opmerkings effens meer volledig. Hier raak ons die eietydse idioom aan ten spyte van die feit dat die dialektiese teologie nie werklik in teologiese kringe in Suid-Afrika só waardeer is dat dit tot dusver as 'n belangrike relativering ten opsigte van aspekte van die kontekstuele teologie kon dien nie. Die voorgestelde model word deur my gesien as 'n poging van regstellende aard. Deur middel van seleksie, korreksie en aanpassing stel ons 'n idioom voor wat moontlik vir vandag relevant kan wees.

Die leser word genooi om saam antwoorde op die volgende vrae te soek: Kan ons van die teologiese teorieë, modelle en metodes in die teologiese vakliteratuur herken wat vroeër gangbaar was en miskien nou 'n anomalie is? Ontbreek daar miskien by ons 'n konsistensie in hierdie verband? Is die idioom wat ons gebruik, verduidelikend van die soort teologie wat ons sê ons beoefen? Besit dit die vermoë om verduidelikend die aard en probleme van die huidige tydsgewrig te belig, te verklaar en te hanteer? Omdat niemand oor die hede kan nadink sonder die geskiedenis nie, wat is dan vanuit die verlede nog relevant vir vandag? En, ten slotte, watter korrektief is op die eietydse denke, gesien vanuit die verlede, nodig? Waar die idiome vertaal is, is dit deur myself gedoen of so nie, word die vertaler aangedui.

2.1 Middel-Platonisme

Let op die:

- drieledigheid van materie, essensie en gees.

Paulus:

Julle is die liggaam van Christus, en afsonderlik is elkeen 'n lid daarvan...Die liefde vergaan nooit nie, maar die gawe om God se boodskap te verkondig, sal verdwyn...Julle moet die liefde nastreef.

(1 Kor 12:27; 13:8a; 14:1a – NAV)

Origines:

Die Skrif het altyd 'n 'fisiese' betekenis, maar ook 'n 'geestelike' betekenis.

(De Principiis 4:20-21, in Routley 1957:18-26)

Augustinus:
Let op die ketting van 'geestelike vooruitgang' in terme van ses begrippe:

* wet;
* geloof;
* genade;
* heelheid;
* vrye wil;
* die liefde vir wat reg is.

Geloof vernietig nie die wet nie en genade maak ook nie die vrye wil tot niet nie.
(De Spiritu et Littera 52, in Routley 1957:62-68)

2.2 Aristoteliese skolastiek

Let op die:

* vraag-en-antwoord redeneerstyl;
* die sillogisme as sluitende argument en as wetenskap.

Anselmus:
Die probleem is: Hoe kan God die sonde van die mens vergewe? Om ons gedagtes helder te kry, laat ons eerstens oorweging gee aan wat sonde is en watter 'satisfactio' daar vir sonde is...Om te sondig is om te faal in wat aan God verskuldig is. Wat is aan God verskuldig? Geregtigheid, dit wil sê om aan God se wil reg te doen....
(Cur Deus homo?, xi, in Bettenson 1967:138-139)

Tomas Aquinas:
*(O)ns verstaan is slegs 'n latente moontlikheid en word eers 'n werklikheid op grond van een van twee dinge: òf op grond van die objek self van wat ons wil verstaan en wat op sigself kenbaar is, òf op grond van die wil...Ons verstaan is dus alleen 'n moontlikheid wat verskillend uitval na aanleiding van die lede van 'n (sillogistiese) 'contradictio'.**
(De Veritate Q.xiv.art.I, in Bettenson 1967:140-141)

* 'n 'Contradictio' is 'n tegniese term = 'n kombinasie van proposisies waarvan slegs een 'waar' moet wees maar beide saam 'onwaar', bv 'alle mense is leuenaars' is 'waar' maar 'sommige mense is nie leuenaars nie' is 'onwaar'. Tomas se skolastiese metode het soos volg daar uitgesien: 'n Vraag word gestel, besware word geopper en opgevolg met 'n gesaghebbende uitspraak wat die ander kant belig (d i die sg *sed contra*); vervolgens word geantwoord deur middel van 'n kort opstel oor die aangeleentheid en 'n debat op die patroon van geykte akademiese argumentering wat afgesluit word met antwoorde op die besware.

2.3 Die Reformasie

Let op die:

- konsistensie by Luther ten opsigte van die twee-rykeleer;
- *sola Scriptura* by Calvyn;
- histories-positivisme en objektiwiteitsideaal by Calvyn;
- die teruggaan na (die Neo-Platoniese) Augustinus by sowel Luther as Calvyn, en die vermyding van die Aristoteliese skolastiek.

Luther:

Dring besonderlik aan by owerhede en ouers om goed te regeer en hulle kinders skool toe te stuur...en wys op watter vervloekte sonde dit is as hulle dit nie doen nie. Sodoende werp hulle die koninkryk van God en dié van die wêreld omver en vernietig hulle dit, as die grootste vyande van sowel God as die mens. Lê ook klem op die verskriklike skade wat hulle aanrig as hulle nie help om kinders te laat leer om pastors, predikers, klerke en dies meer te word nie en dat God hulle daarvoor vreeslik sal straf. Dit is wel baie nodig dat daar oor hierdie saak gepreek sal word. Ouers en magistrate sondig in hierdie verband meer as wat ons daaroor kan sê. Die duiwel het ook die mees bose planne hiermee.

(Vorwort, Katechismus, II 1529, in Bettenson 1967:203-204)

Calvyn:

Maar hoewel die uitverkorenes nie met geloofsekerheid deur ons herken kan word nie, beskrywe die Skrif tog vir ons bepaalde vaste tekens...waarvolgens ons die uitverkore kinders van God van verwerpte vreemdelinge kan onderskei in soverre as wat dit sy wil is dat hulle deur ons herken moet word. Volgens die een of ander oordeel van liefde moet al die mense as uitverkorenes en lede van die kerk beskou word wat sowel in geloofsbelydenis as voorbeeld van lewe en deelname aan die sakramente, dieselfde God en Christus as ons bely.

(Christianae Religionis Institutio 1536, II.4.26; vert deur Pont 1991:433)

2.4 Gereformeerde ortodoksie

Let op die:

- onverdraagsaamheid;
- vyandigheid teenoor die 'modernisme';
- dinamo-argumentering;
- dogmatisme;
- *tota Scriptura.*

Abraham Kuyper:

Daar is weer moed in ons bloed; daar het weer gloed in ons vermoelde oog gekom. Dit is weer natuurlik om jou teenstander die harnas in te jaag...modernisme is 'n fata morgana ('n lugspieëling = 'n lugbeeld van 'n verwyderde landskap – A G v A) op Christelike gebied: boeiend skoon, volgens vaste wetmatigheid, maar van die werklikheid verwyderd.

(Fata Morgana 1871; vgl Berkouwer 1974:11-15)

T Hamersma:

Ons moet op die sabbatdag rus en dit heilig. Wanneer een persoon die gebod oortree, dwing hy gewoonlik ander om ook die sabbatdag te skend. As iemand met 'n motorkar (taxi) die trein wil gaan haal, dan hou hy in die eerste plek die eienaar van die motorkar uit die kerk; die eienaar laat 'n bediende die kar gereed maak (skoonmaak?) wat dan ook nie kerk toe kan gaan nie. Uiteindelik bly ook die bestuurder uit die kerk. En dit is dieselfde by vele ander sake....

(De Katechismus in 52 predikaties 1919)

Johan Heyns:

Die God wat bestaan en in Wie ons glo is 'n ***enige en enkelvoudige, geestelike*** *Wese, aldus art. 1 van die N.G.B. Dat God 'n* ***enige*** *wese is (Deut. 6:4) wil allereers sy totale uniekheid uitdruk, en dit blyk uiteraard in sowel die Ou as die Nuwe Testament...Aanbidding, verheerliking, danksegging, smeking – alles wat uitsluitlik aan God toekom, mag dan ook nie aan iemand anders gegee word nie (Eks. 20:3; Jos. 24:17; 1 Kon. 18: 39; Ps 86:8).*

(Dogmatiek 1978:39; beklemtoning deur Heyns)

2.5 Die liberale teologie

Let op die:

* 'kritiek' soos Troeltsch dit beskryf;
* verdraagsaamheid;
* liberalisme;
* rasionalisme;
* Skrifkritiek.

J S Semler:

Dit is ver van my om openlik die sogenaamde naturaliste te haat omdat hulle hulleself die vryheid veroorloof om te weier om die ou bekende bewerings in verband met die al-

gemene en ongetwyfelde heiligheid van die sogenaamde hele Bybel te aanvaar. Elke intelligente mens, as hy gelukkig is om sy verstandelike vermoëns ernstig op te kan neem, is vry – ja, dit is eintlik sy plig – om oordele oor hierdie sake te vel sonder dat hy vir mense bang hoef te wees...'n Mens kan 'n geregverdigde Christen wees sonder om die een en dieselfde bron van goddelike inspirasie toe te ken aan al die boeke wat in die Ou en die Nuwe Testament opgeneem is, of om hulle as op dieselfde vlak te beskou en daarom ook te waardeer as van dieselfde nuttigheidsgehalte.
(D Joh Salomo Semlers Abhandlung von freier Untersuchung des Canon 1771-75, in Kümmel 1972:63-69)

2.6 Dialektiese teologie

Let op die *perspektief* van die dialekties-teologiese idioom, naamlik:

* die dialektiek met betrekking tot antinomieë;
* die Paulus-Augustinus-Luther-Schleiermacher-Bultmann/Barth ketting;
* die vooronderstelling dat teologie 'n hermeneutiese en talige onderneming is;
* die relasionele waarheidsbegrip sonder om relativisties van aard te wees;
* die vooronderstelling dat teologie en antropologie twee *Entgegengesetzte* is;
* dat teologie nie objektiverende spreke oor God is nie maar op analogiese taligheid berus;
* dat die inisiatief by God lê;
* dat eksegese histories is, maar eksegese is altyd 'teologiese eksegese', dit wil sê *explicatio* en *applicatio* is twee *Entgegengesetzte*;
* die Openbaringsdenke.

2.6.1 'n Gesprekskuns

Schleiermacher het 'Dialektik' beskryf as die 'Kunst der Gesprächsführung' (kyk Pannenberg 1958:174). Dit is 'n spesifieke wyse van praat waardeur erkenning gegee word aan die insig dat daar nêrens 'n ten diepste waarheid bestaan wat omvat of uitgedruk kan word in 'n enkele stelling nie (Bultmann 1969:146). In 'n dialektiese denkstruktuur word 'n 'eenheid' (sintese) beskryf deur die selfstandigheid van die *Entgegengesetzte* (= antinomieë) te handhaaf – byvoorbeeld God en mens, tyd en ewigheid, goed en kwaad word nie gemeng nie, maar God is nie anders kenbaar as die Verbondsgod nie en die mens as die verbondsmens nie: 'Wie kein Anderer Gott ist als der Bundesgott, so ist auch kein Anderer Mensch als dieser, der Bundesmensch...' (Barth 1960:45). Om outentiek mens te wees beteken om saam met God te wees: 'Menschsein heisst: Mit Gott zusammen sein' (Barth 1959:167). Tog is die

ontologiese status van God anders as die ontologiese status van die skepping en van die mens as deel van die skepping. Die skepping het 'n begin, is nie ewig nie maar verganklik en is nie die hoogste goed nie. God aan die ander kant het nie 'n begin nie en is ewig. Die skepping is vir sy voortbestaan afhanklik van God. Barth (1959: 167) formuleer dit soos volg: 'Es [Menschsein] ist ein Sein von Gott her. Es ist ein von Gott abhängiges Sein. Es ist mit dem Sein Gottes nicht identisch....' In die (Joodse en) Christelike geloof word God as die skepper nie gesien as deel van die skepping nie en die skepping nie as deel van God nie. God neem in die verbond altyd die inisiatief. Barth (1947:5) sê dat dit in die liefde van God gaan om die soek en skep van gemeenskap sonder dat daar by die mens 'n aanknopingspunt bestaan op grond van die moontlikheid van 'n verbonds- en gemeenskapsgeskiktheid ('Bündnis- und Gemeinschaftfähigkeit'). 'Eben dieser Liebende ist er aber als Vater, Sohn und Heiliger Geist *auch ohne uns*, in der Freiheit des Herrn, der sein Leben aus sich selber hat' (Barth 1958:288; klem toegevoeg). Ook Van Ruler (1945:750) toon aan dat Karl Barth in sy verbondsteologie uitgaan van die *gratia praeveniens*: Die wese van God is *sy* wese, die daad van God is *sy* daad en die liefde van God is *sy* liefde (kyk Barth 1958:334).

2.6.2 Analogiese taal

Sedert die kenteoretiese revolusie wat Immanuel Kant (1724-1804) met sy *transendentale Dialektik* teweeggebring het (kyk Dreyer 1990:583-584), het dialektiese denkers op grond van die 'Marburgse neo-Kantianisme' ingesien dat die bowe-sintuiglike (transendente) werklikheid nie deur die menslike (immanente) ervaring geken kan word nie, behalwe as by wyse van analogiese en mitiese denke (vgl Allen 1985: 217; Kee 1989:xxx). Kant (kyk Hopper 1987:54) self het in sy voorwoord tot sy kritiek op die spekulatiewe en natuurlike teologie gesê dat hy dit nodig geag het om die (transendentale) kennis te ontken om sodoende ruimte vir geloof te gee. Dit is in hierdie verband dat Rudolf Bultmann (1958:26-37) objektiverende teologiese spreke 'spreke *oor* God' noem en na eksistensiële geloofs- (Openbarings)spreke verwys as 'spreke *van* God'. Wanneer die mens objektiverende spreke oor God maak, maak hy God tot 'n objek, tot 'n wêreldding. God is egter die gansandere, en die mens, ook die gelowige, is in sy verhouding tot God, volgens Karl Barth, nooit anders as iemand met leë hande nie.

2.6.3 Openbaringsdenke

God (en ook die mens) is nie anders kenbaar as in die Openbaring 'als das Wort in den Wörtern' nie (vgl Barth, in Pannenberg 1958:167): 'Unbekannt ist und bleibt uns Gott' (Barth 1967:59). Die insig in die onkenbare maar openbarende God word deur Barth gegrond in die 'unendliche qualitativen Unterschied von Gott und Mensch' (Barth 1967:259), tussen die lewende God en die tot die dood bestemde mens. Aan die een kant sê hy: 'Als der unbekannte Gott wird Gott in Jesus erkannt' (Barth 1967:88) en aan die ander kant:

> Gott, die reine Grenze und der reine Anfang alles dessen, was wir sind, haben und tun, in unendlichem qualitativen Unterschied dem Menschen und allem Menschlichen gegenüberstehend, nie und nimmer identisch mit dem, was wir Gott nennen, als Gott erleben, ahnen und anbeten...das Ja in unserm Nein und das Nein in unserm Ja, der Erste und der Letzte und als solcher der Unbekannte, nie und nimmer aber eine Größe unter andern in der bekannten Mitte, Gott der Herr, der Schöpfer und Erlöser – das ist der lebendige Gott! Und das ist das Evangelium, die Heilsbotschaft von Jesus Christus: daß dieser verborgene Gott, der Lebendige, sich als solcher offenbart, daß das Unmögliche als solches aufblitzt über dem scheinbar unendlichen Reich des Möglichen, das Unanschauliche über dem Anschaulichen, das Jenseits über dem Diesseits, nicht als ein Anderes, Zweites, Abgesondertes, aber als seine jetzt und hier verhüllte Wahrheit...daß Gottes Reich, Unvermeidlichkeit, Existentialität, Sieg und Herrlichkeit dem Menschen trötz, nein wegen der Zeitlichkeit, Endlichkeit und Vergänglichkeit seines Lebens nicht verborgen bleiben kann....
>
> (Barth 1967:315)

Pelser (1987:177-178) druk Bultmann se weergawe van dié Openbaringsdenke soos volg uit: 'Ons kan alleen *uit* God praat, en hierdie spreke van God uit God kan alleen deur God gegee word' (vgl Bultmann 1958:26-28). Maar, aan die ander kant: 'Seine Offenbarung ist Offenbarung nur in Actu' en word nooit 'Offenbartheit' nie (Bultmann 1969:120-121). In hierdie verband sê Bultmann in 'n artikel getitel *Vom geheimnisvollen und offenbaren Gott* (1917) die volgende: God, die geheimenisvolle en onbekende, kan alleen die God wees wat geopenbaar is. Tog word Hy nie in 'n Openbaring bekend gemaak wat iemand kan ken in die sin dat dié kennis in woorde en proposisies vas gevang kan word of tot 'n formule en 'n boek of tot ruimte en tyd beperk sou kon word nie. Afgesien daarvan dat die Openbaring telkens tot eksistensiële heilsgebeure word, is God in 'n Openbaring bekend gemaak wat voortdurend oop is na nuwe hoogtes èn dieptes en daarom lei dit vanaf helderheid, hoewel

deur duisternis heen, na helderheid toe (Bultmann 1917:572-579; kyk ook Ogden 1964:34).

Dit is in sulke tipe dialektiese uitsprake dat die 'beskrywing' van God as die *gansandere* wat in Rudolf Otto se boek *Das Heilige* (1917) aangetref word, raakgesien word. Sowel Barth as Bultmann het egter skerp van Otto verskil. Anders as Otto word die konsep 'die onbekende God' in die dialektiese teologie nie as 'n godsdienspsigologiese fenomeen beskryf nie. In 'n brief van Bultmann aan Barth, gedateer 31 Desember 1922, wys Bultmann vir Barth daarop dat laasgenoemde se aanvanklike misverstaan van Schleiermacher daaraan toegeskryf kan word dat Barth vir Schleiermacher geïnterpreteer het in terme van Otto se totale misverstaan van Schleiermacher (kyk Painter 1987:227). Bultmann beskou egter Otto se notas oor Schleiermacher as 'gänzlich irre' (kyk Jaspert 1971:12; Lattke 1985:354).

Die 'Gotteserlebnis' dat God die gansandere is, word in die dialektiese teologie deur sowel Schleiermacher, Kierkegaard, Bultmann en Barth in die raamwerk van die begripspaar 'genade' en 'oordeel' ingetrek (Pannenberg 1958:169-170). Die skerp onderskeid tussen God en mens hou vir hulle veral verband met die bestaan van die mens voor God as 'n bestaan onder God se gerig.

> Unbekannt ist und bleibt uns Gott. Heimatlos sind und bleiben wir in dieser Welt. Sünder sind wir und Sünder bleiben wir. Wer Menschheit sagt, der sagt unerlöste Menschheit. Wer Geschichte sagt, der sagt Beschränktheit und Vergänglichheit. Wer Ich sagt, der sagt Gericht.
>
> (Barth 1967:59)

In hierdie opsig sluit die dialektiese teologie nou by Luther aan en is die Paulus-Augustinus-Luther-Schleiermacher-Barth/Bultmann ketting derhalwe sigbaar: 'Gericht ist nicht Vernichtung, sondern Aufrichtung' (Barth 1967:53); 'Dies Gericht kennen, heißt aber auch, es als Gnade kennen; denn es ist Erlösung, daß der Mensch von sich selbst frei wird' (Bultmann, in Pannenberg 1958:170). In die lig hiervan is dit verstaanbaar dat, hoewel Bultmann as Bybelwetenskaplike nie dieselfde metode van Bybelondersoek as die dogmatikus, Barth, gevolg het nie, beide hartelik eens was dat die verstaan van die 'Wort in den Wörtern' nie net *histories* bepaald is nie, maar ook en tegelykertyd *teologies*. Hierin het beide met die liberale teologie gebreek.

2.7 Kontekstuele teologie

Let op:

* die uitdrukking *doing theology*;
* die beklemtoning van die rol van die sosiale wetenskappe;
* die konsep 'deelnemende bewussyn èn praxis';
* die direkte verstaansaktiwiteit';
* dat die relevansie van die wetenskap nie lê in magsmentaliteit nie maar in medelyde;
* die religieuse relativisme.

Die spesifieke aard van die *perspektief* van kontekstuele teologie kan duidelik in die onderstaande beklemtoonde frases raakgesien word (nie al die outeurs is as sodanig bevrydingsteoloë nie):

Robert McAfee Brown (1978:60; vgl Grounds 1984:318) skryf 'n boek met die titel *Theology in a new key: Responding to liberation themes* en toon aan dat dié *new way to do theology* sekere oorvleuelde klemtone het:

* 'n ander vertrekpunt: die arme;
* 'n ander gespreksgenoot: die nie-persoon, die randpersoon (vgl ook Van Zyl 1989:56);
* 'n ander stel instrumentarium: die sosiale wetenskappe;
* 'n ander tipe analise: die realiteit van konflik;
* 'n ander wyse van betrokkenheid: praxis.

Insgelyks sê Gustavo Gutiérrez (1973:15) dat die eie aard van die bevrydings-teologie daaruit bestaan dat dit 'offers us not so much a new theme for reflection as a *new way* to do theology' (vgl ook Grounds 1984:317). Daarom kan die epistemologie grondliggend aan die bevrydingsteologie opgesom word met die volgende uitspraak van Vernon Grounds (1984:323): 'Liberation theology is *sociologically* as well as *biblically* oriented' (klem toegevoeg). Met ander woorde, die kennisbron van die teologie is hiervolgens nie alleen die Skrif nie. José Migues Bonino motiveer hierdie uitgangspunt soos volg:

> In what realm of human experience shall we find categories for naming the themes of theology? Religion and metaphysics have traditionally provided the answer. But the world of religion and metaphysics has been growing increasingly dim during the last four centuries. Theology has consequently tried to articulate its knowledge in more decidedly anthropological terms, resorting to psychological or existential analysis. But in the last decades, converging lines of human expe-

> rience and thought and Biblical research have pointed to the realm of history as the proper quarry for theological building material. Consequently, sciences with historical life – sociology, politics, the sciences of culture – have more and more provided the categories and articulations for theology.
>
> (Bonino 1975:78)

Hierbenwens wys Wilfred Sebothoma (1989:12) daarop dat kontekstualisering 'does not rely on...the external authority of the Bible or inspiration, but on the authority of existential truth [witness] or credibility'. Hy sê dat die 'whole person, rather that just the intellect or theory is involved, both on the cognitive and affective level'. Maar ook ten opsigte van die eksistensiale verstaan van die Bybel is daar duidelike en alternatiewelike verskille tussen byvoorbeeld 'n histories–kritiese analise van die Bybel en 'n sosio-historiese analise, hoewel beide bewus is van die historiese afstand tussen 'what the text meant' en 'what the text means'. Christine Gudorf (1987:7) verwys soos volg hierna:

> There are barriers between us and the experiences of the early Christians. We approach Scripture with reverence and need, hoping to mine its richness, but feel the need to sink long shafts (historical criticism) to reach the ore; for Latin communities, Scripture is an exposed vein of ore, *immediately relevant to their social context* (klem toegevoeg).

Sowel Vorster (1987:388–391) as Martin (1987:372) sien 'kontekstuele hermeneutiek' as 'n op weg wees na 'n paradigmaverandering. Martin sê dat dieselfde (kenteoretiese) vooronderstellings wat grondliggend is aan die holistiese, postmoderne fisika, 'lie also at the centre of the transformational hermeneutical systems represented in feminist, liberation, and post–Holocaust biblical interpretation' (Martin 1987:372). Ook die teoretiese fisikus, Capra (1982) het in sy invloedryke werk, *The turning point: Science, society and the rising culture*, die uitwerking wat die nuwe sosiologiese, antropologiese en psigologiese waardes op sy eie waarneming van die werklikheid gehad het, beskryf aan die hand van Thomas Kuhn se paradigmateorie. Martin (1987:372, 376, 377) verwys na Capra saam met ander geleerdes wat (baie keer onbewustelik) besig is om beslissende invloed uit te oefen met betrekking tot die mees resente ontwikkelinge op die gebied van die hermeneutiek van die Bybel. Op die gebied van die politiek word Capra se denke nou gekoppel aan onder andere die Grünen–Beweging – gekenmerk deur onder andere die ondersteuners se sinkretiserende oortuiginge wat veral uit die Oosterse mistiek ontleen is (kyk Hesse & Wiebe 1988). Capra (1989:11-12; klem toegevoeg) sê self: 'The strongest influence

of the Buddhist tradition on my own thinking has been the emphasis on the *central role of compassion in the attainment of knowledge*. According to the Buddhist view, there can be no wisdom without compassion, which means for me that *science is of no value unless it is accompanied by social concern*.' Dit lyk dus dat twee strominge Capra beslissend beïnvloed het, te wete 'the expansion of *consciousness* toward the *transpersonal* and that toward the *social*' (vgl Capra 1989:12; klem toegevoeg). Drie kernbegrippe is myns insiens hier van belang:

(a) *bewussyn*, oftewel epistemologie, dit wil sê hoe ons tot kennis kom;
(b) die *transpersonale*, en dit het te doen met wat Eckard Flöther (1987:11–12) beskryf as die 'Reise nach innen', die 'Göttlichkeit des Menschen', die 'Kosmischer Humanismus';
(c) *sosiale betrokkenheid* wat betrekking het op die sosio- en eko-politiek.

Volgens Jim Martin is hierdie tipe wetenskapsbeoefening post-krities van aard:

> Such knowledge is post-critical because it is not merely informational in the objectivist, derivative sense. Rather such knowledge is transformational because post-critical interpretation includes an essential *participatory praxis* coherent with and integral to the interpreter's focal awareness...a political parameter, which is...there from the beginning of the interpretative process....
>
> (Martin 1987:380)

3. SLOTOPMERKINGS

3.1 Hoe nou verder?

Moet ons van die moderne en selfs postmoderne mens verwag om sy geloof in God afhanklik te maak van 'n *sacrificium intellectus*? Berus ons geloof in die Seun van God dan op irrasionaliteit? Iemand soos Rudolf Otto het wel so gemeen en het vir Schleiermacher in hierdie opsig verkeerd verstaan. Bultmann (en Barth) het met die dialektiese teologie die nodige korrektief gebied.

Het die konsep 'geloof' in die Moderne Era gevolglik iets geword wat meer met die kennis van 'n volwassene te doen het as met die kinderlike vertroue op God? Dit was nie die bedoeling van die dialektiese teologie nie. Dit is wel op verskillende terreine van die kerklike lewe aanduibaar dat dit die geval is. Tog het die pendulum weer anderkant toe begin swaai. Mense in die Postkritiese, Postmoderne Era begin krities die manipulerende en eksploiterende uitwerking van die tegniek en die rede op die mens en sy omgewing bevraagteken. Daarom is daar tans die neiging dat rede en geloof weer skerp van mekaar geskei word, en wil predikers, sonder dat hul-

le noodwendig weet waarom, nie meer 'n appèl op die rede maak nie. Die volgende vraag kan egter in die lig hiervan gestel word: Is almal in die kerk tevrede dat sommige predikers die appèl op die mens se rede wil vermy deur bloot die *aktiwiteite* van gelowiges in diensgroepe te beklemtoon? Vroeër in die artikel het ons die aanname beklemtoon dat geloof wel te make het met die doen van God se wil, maar dat dit ook meer as handeling is. As geloof dan nie in pragmatisme of metodisme en ook nie in rasionalisme moet opgaan nie, waarop berus geloof dan? Berus ons geloof op iets wat ons nie sien nie, 'n getuienis van iets waarop ons nog hoop? Moet ons daarom na die *saak agter* die tekste soek wat ons verwag in ons lewe nog iets met ons sal laat gebeur sodat ons nou ons ellendige bestaan sinvol kan ervaar in gelowige afwagting van 'n goddelike wending? Kom geloof dan op utopianisme neer? Of bestaan die wonder van die geloof daaruit dat ons in ons gemoed bevry is van angs en vrees en oop geword het vir die liefde vir alle mense sonder voorbehoud? Wat dan van die kritiek op hierdie soort teologie? Is die essensie van hierdie kritiek nie dat dit maar net op mooi praatjies neerkom wat bloot aanspraak maak op die kognitiewe nie, terwyl dit nie werklik die sosiale en humanitêre verhoudinge in ag neem wat die historiese bedding gevorm het van die vertel en die oorvertel van die evangelie van Jesus van Nasaret nie?

Daar is juis vandag soveel mense wat in protes teen die kerk se tipe kognitief gerigte prediking, gebede en liedere, en die hantering van pragmatiese kwessies op 'n ongeloofwaardige wyse, meen om buite die geloofsgemeenskap en buite die preekervaring om, God in die natuur te ontmoet en religieus direk betrokke te raak in die ekonomie, politiek en ekologie. En in hierdie selfde kader is daar die postmoderne opvatting wat spruit uit 'n monistiese metafisika. In die godsdiens kom dit neer op 'n soort holisme wat nie probleme daarmee het om twee uitsluitende vorme van syn – God en skepping – op 'n 'panteïstiese' wyse met mekaar in één te laat opgaan nie (kyk Hölzle & Janowski 1987). Hiervolgens is God nie meer die gansandere nie en word die mens vergoddelik. Regstreekse sosiale en politieke betrokkenheid deur teoloë is as 't ware onlosmaaklik deel van so 'n paradigma.

3.2 'n Voorstel

Karl Barth het myns insiens 'n wesenlike opmerking in 'n koerantonderhoud (*Die Woche* 1963, No 4) gemaak toe hy gesê het dat ons 'n gebrek het aan 'n bewussyn van ons eie relatiwiteit. Daarmee het hy ons tot werklikheidsbetrokke denke opgeroep. Ook die onlangse woorde van Hans Küng (1987) is ter sake: 'Moenie terug na Augustinus...Luther/...Schleiermacher, Barth/Bultmann toe nie, maar gaan vandaar vorentoe.' In die lig hiervan kan 'n voorstel van 'n dialekties-teologiese model met

die oog op die postmoderne mondiale kultuur vanuit die perspektief van die volgende imperatief miskien soos volg verwoord word:

> *Om kerk vandag te wees, bewustelik binne die reformatoriese tradisie en besonderlik die dialektiese teologie te bly en relevant te wees, vra 'n nuwe model van teologiebeoefening waarin die gansandersheid van God erken word, die eie-aard van die Christelike geloof, die postmoderne mondiale kultuur en die eis om nie net op die kognitiewe te bou nie, maar ook op die emotiewe en pragmatiese.*

Dit raak die idioom in die prediking, lied en gebed. Vanselfsprekend geld dit die hele kerklike lewe. Die teologiese idioom vir vandag vra dus myns insiens vir:

* 'n dinamiese Openbaringsdenke;
* 'n relasionele ontologie en 'n deelnemend-interpretatiewe epistemologie en 'n krities-teoretiese hermeneutiek;
* 'n metaforiese Bybelse teologie;
* 'n saak-gerigte sosiaal-wetenskaplike eksegese wat anakronisme, reduksionisme en etnosentrisme vermy.

Hierdie model moet nog met inhoud gevul word. Op hierdie stadium is dit miskien toereikend genoeg om te sê dat die laaste aspek hierbo kursories daarop neerkom dat daar in ag geneem word dat:

* die Nuwe-Testamentiese getuienis van die Jesus-gebeure die bevryding van die miserabele mens as saak en objek het en dat die ken- en teksteorie, metodiese teorie en teleologie van die eksegetiese proses dit moet verdiskonteer;
* daar 'n historiese afstand tussen die Nuwe Testament as die klassieke en normatiewe model en ons vandag bestaan en dat dié afstand op 'n hermeneuties verantwoordelike en eksistensiale wyse oorbrug moet word;
* die sosiale wêreld en die geloofsoortuigings van die mens dialektiese antinomieë van mekaar is en dat die een daarom nie sonder die ander geïnterpreteer kan word nie, terwyl die kultuurafstand tussen kulture onderling – gister en vandag – nie uit die oog verloor word nie;
* hoewel ekonomie en politiek vandag alles is, die hoogste goed in die lewe tog nie geld of politiek is nie maar om konstant, absoluut innig afhanklik van God te wees.

Literatuurverwysings

Allen, D 1985. *Philosophy for understanding theology*. Atlanta: John Knox.

Barth, K 1947. Botschaft von der freien Gnade Gottes. *Theologischen Studien* 23, 2-28.

--- 958. Die Wirklichkeit Gottes, in *Die Kirchliche Dogmatik, Zweiter Band: Die Lehre von Gott, Erster Halbband*, 288-394. 4. Aufl. Zollikon: Evangelischer Verlag.

--- 1959. Der wirkliche Mensch, in *Die Kirchliche Dogmatik, Dritter Band: Die Lehre von der Schöpfung, Zweiter Teil*, 158- 241. 2. Aufl. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.

--- 1960. Der Bund als Vorausetzung der Versöhnung, in *Die Kirchliche Dogmatik, Vierter Band: Die Lehre von der Versöhnung, Erster Teil*, 22-70. Zürich: EVZ-Verlag.

--- [1922] 1967. *Der Römerbrief*. Zehnter Abdruck der neuen Bearbeitung. Zürich: EVZ-Verlag.

--- 1972. *The humanity of God*, transl by J N Thomas. Tenth printing. Richmond: John Knox.

Berkouwer, G C 1974. *Een halve eeuw theologie: Motieven en stromingen van 1920 tot heden*. Kampen: Kok.

Bettenson, H 1967. *Documents of the Christian church*. Second edition. Reprinted. London: Oxford University Press.

Bonino, J M 1975. *Doing theology in a revolutionary situation*. Philadelphia: Fortress.

Brown, R M 1978. *Theology in a new key: Responding to liberation themes*. Philadelphia: Westminster.

Bultmann, R 1917. Vom geheimnisvollen und offenbaren Gott. *Die Christliche Welt* 31, 572-579.

--- [1933] 1958. Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze, I*, 26-37. 3. Aufl. Tübingen: Mohr.

--- [1928] 1969. The significance of 'dialectical theology' for the scientific study of the New Testament, in *Faith and Understanding, I*, 145-164. Transl by L P Smith. London: SCM.

Capra, F 1982. *The turning point: science, society and the rising culture*. London: Flamingo. (Fontana Paperbacks.)

--- 1989. *Uncommon wisdom: Conversations with remarkable people*. London: Flamingo. (Fontana Paperbacks.)

Dreyer. P S 1990. Die filosofie van Immanuel Kant en Protestants-teologiese denkstrukture. *HTS* 46, 582-595.

Flöther, E 1987. Die geheime Macht des Psychobooms, in Schmidt, W, Flöther, E & Matrisciana, C, *New Age: Die Macht von Morgen*, 8–24. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler Verlag.

Grounds, V C 1984. Scripture in liberation theology: An eviscerated authority, in Lewis, G R & Demarest, B (eds), *Challenges to inerrancy: A theological response*, 317–346. Chicago: Moody Press.

Gudorf, C E 1987. Liberation theology's use of Sripture: A response to first world critics. *Interp*. 61, 5–18.

Gutiérrez, G 1973. *A theology of liberation: History, politics and salvation*. Transl & edited by C Inda & J Eagleson. Maryknoll, New York: Orbis.

Hamersma, T 1919. *De Katechismus in 52 predikaties*. Bloemfontein: Nationale Pers.

Hesse, G & Wiebe, H H (Hrsg) 1988. *Die Grünen und die Religion*. Frankfurt am Main.

Heyns, J A 1978. *Dogmatiek*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.

Hölzle, P & Janowski, HN 1987. Für ein neues Weltbild: Gespräch mit Fritjof Capra. *Evangelische Kommentare* 519–522.

Hopper, J 1987. *Modern theology, I: Cultural revolutions and new worlds*. Philadelphia: Fortress.

Jaspert, B (Hrsg) 1971. *Karl Barth – Rudolf Bultmann Briefwechsel 1922-1966*. Zürich: Theologischer Verlag.

Kee, H C 1989. *Knowing the truth: A sociological approach to New Testament interpretation*. Philadelphia: Fortress.

Küng, H 1987. *Theology for the third millennium*. London: Harper & Collins.

Kuhn, T S 1970. *The structure of scientific revolutions*. 2nd ed. Chicago: Chicago University Press.

Kümmel. W G 1972. *The New Testament: The history of the investigation of its problems*. Transl by S McLean Gilmour & H C Kee. London: SCM. (New Testament Library.)

Lattke, M 1985. Rudolf Bultmann on Rudolf Otto. *HThR* 78, 353-360.

Martin, J P 1987. Toward a post–critical paradigm. *NTS* 33, 370–385.

Ogden S N 1964. *Existence and faith: Shorter writings of Rudolf Bultmann*. London: Collins. (Fontana Books).

Otto, R [1917] 1970. *The idea of the Holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its relation to the rational*. Transl by J W Harvey. London: Oxford University Press.

Painter, J 1987. *Theology as hermeneutics: Rudolf Bultmann's interpretation of the history of Jesus.* Sheffield: Sheffield Academic Press. (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship.)

Pannenberg, W 1958. Dialektische Theologie, s v RGG, II.

Pelser, G M M 1987. Die ontmitologiseringsprogram van Rudolf Bultmann. *HTS* 43, 162-191.

Pont, A D 1991. Kategese, kategismusse en die belydenis van geloof in Genève in die dae van Calvyn. *HTS* 47, 431-441.

Routley, E 1957. *The wisdom of the Fathers.* London: SCM.

Sebothoma, W 1989. Contextualization: A paradigm-shift? *Scriptura* 30, 1-14.

Siebert, S J 1985. *The critical theory of religion – the Frankfurt school: from universal pragmatic to political theology.* Berlin: Mouton. (Religion and Reason 29.)

Van Aarde, A G 1988. Historical criticism and holism: Heading toward a new paradigm?, in Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 49-64. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)

--- 1990. Holisme as 'n postmodernistiese filosofie in teologiese lig. *HTS* 46, 293-311.

--- [1992]. Organismic holism in the light of the modernity-postmodernity debate, in Mouton, J (ed), *The relevance of theology for the 1990's.* Pretoria: HSRC. (Forthcoming.)

Van de Kamp, W 1987. Theologie in verandering. *Kerk en Theologie* 38, 303-317.

Van Erkelen, H 1987. Van de dwaasheid van Capra naar de wijsheid van God. *Kosmos & Oekomene* 21/7, 191-197.

Van Huyssteen, W 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording: Teorievorming in die sistematiese teologie.* Pretoria: RGN. (RGN-studies in Navorsingsmetodologie 2.)

Van Ruler, A A 1945. Kerk en verbond, in *Religie en politiek*, 69-86. Nijkerk: Callenbach.

Van Zyl, F J 1991. Teologie en filosofie: Steeds 'n onomkeerbare volgorde. *Die Hervormer*, 1 Augustus 1991, bl 5. (Jrg 84, no 9.)

Van Zyl, H C 1989. Kontektuele teologie in Latyns-Amerika: 'n Breë oriëntering. *Scriptura* 31, 50-64.

Vorster, W S 1987. Op weg na 'n post-kritiese Nuwe-Testamentiese wetenskap. *HTS* 43, 374-394.