

Boekbespreking

Du Plessis, J A (et al). Maart—Apr. 1987. 'n **Reformatoriese Kommentaar op die Kairos-dokument**. Potchefstroom. PU vir CHO/IRS. 61 bl.

Die sagtepapier buiteblad en ontwerp dui daarop dat die publikasie eerder 'n "studiestuk" as 'n publikasie op die onderwerp wil wees. Dit beperk die sirkulasie van hierdie waardevolle kommentaar tot 'n klein binnekring. Die inhoud verdien egter om wyer gelees te word.

A J du Plessis wil op die "dinamiet" (7) in die Kairos-dokument (KD 1985 en hersien 1986) 'n geloofwaardige antwoord gee (3—9) en behandel **versoening** soos die KD dit aan die orde stel (18—23). Hy deel "diepgaande besware" teen die KD soos "verdiessetigting", oorvereenvoudigde samelewingsanalise dmv die Marxmodel, 'n bedenklike politieke rol vir die kerk en die onbybelse versoeningsbegrip in die KD. Waar dit egter kom "uit die hart van die mens wat verwond en verneder voel" (23), hoor hy 'n legitieme "noodkreet" (8).

J H van Wyk behandel "die probleem van verset" rustig en ewewigtig vanuit gereformeerde en koninkryksperspektief (9—18). Rebellerende verset is nie sonder meer rewolusionêre verset (Marx) nie (11). Hy oordeel dat die KD op die punt van gewelddadige verset onduidelik is (12, 16), maar maak nie op geweld aanspraak maak nie.

Wie die KD egter in temporele konteks en in die lig van die fases of "program" van die sogenaamde "Bevrydingsteologie" lees, wat prominente ondertekens uitgesproke beoefen, sal waarskynlik anders as Van Wyk oor die KD en geweld oordeel. Net soos "apartheidsteologie" nie los van apartheidsideologie en praktyk gelees mag word nie, mag die KD nie as 'n "neutrale" dokument beoordeel word nie. Van Wyk wys immers self daarop dat die KD met 'n "swart ideologie" teen 'n "wit ideologie" opereer (14). Hy stel 'n aantal sterk prinsipiële vrae aan die KD (16—18) waarop die opstellers van die KD behoort te antwoord as dit vir hulle werklik oor 'n oop gesprek met ander Christene gaan.

Jan Botha gee 'n deeglike kritiese beskouing van die KD se Skrifgebruik (24—33). Al is daar 'n hermeneutiese spiraal (28) kan die Bybel nie in die lig van die konkrete "bevrydingsstryd" as "Ons — en God Eiendoms Beperk" gelees word nie (26). Die wense van die massa en Marx se analise durf nie as hermeneutiese sleutel dien nie. Hy vind die Skrifgebruik in die KD "een-sydig" maar tog nie "totaal ongeldig of bedenklik" nie (32).

Theuns Eloff behandel "kerk en owerheid" in die KD (34—38) waar die dialektiek van "wit" en "swart" kerk volgens Marx se model onderskeidelik saamval met "onderdrukker" en "onderdrukte". Tradisionele teologie sou staatsteologie en kerkteologie wees, terwyl die KD "profetiese" teologie wil beoefen wat aan die kerk 'n omvattende aktiewe politieke taak toewys (35v). Die KD vereenselwig Kerk en mense (volk) "ironies en tragies" op dieselfde wyse as "die argument waarmee die Afrikaanse kerke apartheid vroeër (en soms steeds) Bybels begrond het" (36).

Die filosoof J J Venter bied 'n verrassende en indringende analise van die

KD se visie op samelewingsverandering (39—53). Hy analiseer ook die aanspraak van die KD se teenparty, naamlik die staatspresident (47—53). Sy fundamentele kritiek wys op die onhoudbaarheid van die konflikmodel, die onderdrukte as twefelagtige veranderingsagent, die verplasing van Christus as Here met 'n konflik-geskiedenis, geregtigheid wat as groepsmonopolie beskou word, determinisme wat reformasie per definisie uitsluit en onontkombaar vir totalitarisme kies. Die KD slaag hoogstens daarin om 'n gesekulariseerde samelewingsvisie en geskiedenisbeskouing met eensydige Bybelgebruik te legitimeer (46). Tegelykertyd verwerp Venter die "elke-ding-het-sy-tyd"-idoom (46) waarmee die Regering evolusionêre verandering deur die establishment propageer. Beleë en praktyk moet fundamenteel aan norme getoets en beoordeel word, anders sal betekenisvolle verandering nie volg nie (49). Die Calvinistiese reformator moet saam met die konserwatis die goeie uit die verlede behou, met die evolusionêre hervormer verandering binne historiese kontinuïteit soek maar ook saam met die rewolusionêre die kwaad onmiddellike uitroei (53).

T C Rabali bied **another response to the KD** (53—61) vanuit die perspektief van die Christen en Kerk. Die KD wys bepaalde probleme uit waarin "Christians have a very great responsibility towards solving the crisis" (54). Binne die wit en swart kerke vandag onderskei hy tussen "true followers of Jesus Christ and false Christians" (55). Reformasie moet ware Christene verenig in stryd teen "oppression in South Africa and for a more just order or arrangement" (55). As sodanig verenig hy hom met die kritiek in die KD (56ev). Hy vind egter dat die KD hom self aan "hypocritical theology" (18) skuldig maak, terwyl dit "hypocritical theology" in die Engelse Kerke aanval. Hoe meer veranderinge plaasvind, hoe minder grond sal daar vir rewolusie wees (59).

Om die KD kontekstueel te kan beoordeel, moet eers vasgestel word wat presies die oorsake vir euwels in die samelewing is. Talle opstellers van die KD skryf alles wat verkeerd is net aan "apartheid" en 'n kapitalistiese vryemarkstelsel toe. Die een-en-sestig bladsye van die studiestuk noem net in die verbygaan die **Groepsgebiedewet** (51) wat nog 'n fout sou wees. Opstellers van die KD veroordeel, al is dit in ander geskifte, vanuit hulle ideologie selfs die blote bestaan van selfregerende en nasionale state omdat hulle "arm" en in sonde van "apartheid" gebore sou wees. 'n Mens sou dan van die opstellers kon vra of "armoede" in Lesotho, Swaziland, Botswana (en elders in Afrika) ook die "skuld" van die SA Regering en die "apartheid"-stelsel is? Is in Marxistiese buurstate minder armoede as in selfregerende en nasionale state? Indien "armoede" altyd die gevolg is van onderdrukking, is dit ook tans in Mosambiek, Angola en Zimbabwe waar? Het "apartheid" swartes verhoed om te onderneem en swart state (of reservate) te ontwikkel? Is armoede ("verdrukking") nie ook te wyte aan faktore wat aan die Derde Wêreld eie is nie, bv tradisionele voorouerverering, toordokters, kommuniale grondbesit, erosie, onverantwoordelike bevolkingsaanwas, onbetrokkenheid van die man by die ekonomie, die vrou as produseerder, swak landboupraktyke ens?

Wanneer die KD so veel maak van **kontekstuele hermeneutiek** vind ek dit jammer dat die reformatoriese kommentaar nie ook die hele konteks laat saampraat het in die problematiek wat die KD aan die orde wil stel nie. Die realiteit is immers meer kompleks as wat die basiese ideologiese uitgangs-

punte van die opstellers van die KD erken. Reformatoriese kommentaar wat ook op die realiteite ingaan, sou die kritiek meer uit die studeerkamer na die praktyk gebring het.

B Spoelstra

Van Eeden, I J, Smuts, M (red). 1986: KERKSPIEËL II. Pretoria: NG Kerk-boekhandel. R10,50. 248 b'ss.

Hierdie werk bied in hoofstuk 1 'n globale oorsig en ontleding van getalle, "lidmaatskap en groei", ouderdoms- en geslagssamestelling, huwelike, waaronder "huwelike in verskillende sinodes" (? !), huistaal, "postestruktuur" waaronder vakatures en "ampbesetting", kerklike migrasie, waaronder "interkerklike migrasie in sinodes". Die tweede hoofstuk handel oor "gemeente en erediens" en bespreek "gemeentelike kenmerke", m.b.t. die leraarsamp en kerkbesoek. In die derde kom "ampbediening: leraars" aan die hand van "poste en vakatures", "lading per predikant", "mede-leraarskappe", "impak van ouderdom" en dienstydperk, "die vraag na en aanbod van predikante" aan die orde. Die vierde hoofstuk ontleed dieselfde aspekte t.o.v. ouderlinge en diakens. Hoofstuk 5 analiseer "die vrou in die Ned Geref Kerk" in die lig van "profiele van vroulike en manlike gesinshoofde", "uitstaande kenmerke van volwasse vroue" t.o.v. erediens:bywoning, beroepsarbeid ens. In hoofstuk 6 word "die jeug van die Ned Geref Kerk" bespreek op sterkte van inligting van "saakgelastigdes" en aandag gegee aan die "jeug in verskillende sinodes". In hoofstuk 7 kom "kerkvervreemding en buitekerklikheid", in hoofstuk 8 "diens van barmhartigheid" aan die hand van statistieke onder die soeklig.

Soos reeds uit bogenoemde verwysings na die inhoud blyk, word die Ned Geref Kerk as 'n genootskapsfenomeen op homself statisties ondersoek op sterkte van gegewens wat uit "84% van die gemeentes van die Ned Geref Kerk" (5) verkry is. (Kerk en gemeente is dus nie dieselfde nie). Vanuit die kollegialistiese benadering word "lidmaatskap" en "poste" vanuit die perspektief van 'n sentrale genootskap bespreek. "Sinodes" is daarbinne skynbaar nie regerende kerkvergaderings nie, maar permanente strukture of subkerkgenootskappe elk met eie vroue en jeug-lidmate. "Lidmaatskap" is dus primêr 'n saak van sinodes. Tegelykertyd kom die sentraliserende patroon van die "Algemene Sinode se Kommissie vir Ampbediening en Evangelisasie" (2) en saakgelastigdes (84) in hierdie opset sterk na vore. Bediening gaan dus nie basies van die amp nie, maar van die struktuur uit. Die ontleding dra deurgaans 'n sterk sosiologiese eerder as teologiese of kerklike karakter en evalueer die "kerk" as 'n sekulêre fenomeen in die samelewing.

Talle begrippe soos "getalsterkte van sinodes" of sterfte- en geboortesifers "vir sinodes" val uiteraard vreemd op die gereformeerde oor en verraai 'n diepgaande verskil in kerkbegrip wat moontlik selfs nie binne die Ned Geref kerkfamilie net so onderskryf sal word nie.

Die werk bied 'n magdom statistieke, gegewens en waardevolle demografiese inligting op 'n goedgeordende wyse aan en is versigtig om te veel daaruit af te lei (vgl 93). Die karakter en wese van die kerk van Christus kan immers moeilik uit statistiek opgemaak word.

Tog kom in'interessante bevind'nges voor: predikante wat tussen 5 en 11 jaar in die bediening is, is die minste gelukkig; tussen 10 en 16 jaar diens is predikante die minste gelukkig in die onderskeie gemeenskappe, terwyl predikante bo 16 jaar diens in hulle bediening die gelukkigste is (109). Volgens die statistieke blyk dit dat 'n oor-aanbod van predikante (122) verweg word. Die predikant en sy diens asook oplossings vir die probleme word deurgaans nie uit die oogpunt van roeping en die koninkryk nie, maar uit dié van 'n amptenaar in 'n kerkgenootskap benader.

B Spoelstra

A J SMUTS (red). 1986. *Die predikant as ampsdraer en mens. Praktiese Teologie in SA 1*. Pretoria: N G Kerkboekhandel. R7.20. 68 blss.

Die Werkgemeenskap vir Praktiese Teologie in SA beoog 'n reeks op die "vakgebied" met hierdie publikasie as die eerste daarvan. Dit bied die referate van die 1986-vergadering van die Werkgemeenskap wat hom met hierdie teologiese vakgebied besig hou. Dit wek toenemend die vraag wat presies wetenskaplik-teologies met "Praktiese Teologie" bedoel word.

Die referate wil veral die saamhang tussen "persoonlikheid en beroepsbeoefening" by die predikant belig. Dit lê in die begeleidende voorwoord nadruk op die "studiejare" as vormingsjare en hou nie rekening met 'n besondere roeping tot diens as sodanig nie. Predikantwees lyk oorwegend na uitoefening van 'n bepaalde beroep in 'n instelling soos daar baie ander is.

In die eerste referaat handel prof C J H Venter egter op 'n gedeë eksesegetiese wyse oor die *Nuwe Testamentiese Fundering vir die amp van predikant*. Hy lê 'n pneumatiese en Christologiese basis vir die "amp van predikant" bloot, waardeur amp as gawe binne die verhouding van Christus en sy kerk sy plek vind. Die benaming "teologiese" basis (3) vir Godsentrye kan met die wetenskap "teologie" verwar word. Die koninkryksagtergrond tree sterk na vore waar Christus self deur die predikant sy kerk versorg (5ev). Die diens kom neer op bediening van die versoening (8ev). Gevolglik stel die Skrif in 1 Tim 3 en Tit 1 ook bepaalde eise.

Hierdie referaat is ongetwyfeld 'n goeie teologiese studie. Dit kan egter net so in die dissipline kerkreg aan die orde wees. Dit bring die vraag na vore wat die wetenskaplike begrensing van die veld van ondersoek van die "Praktiese Teologie" is. Is die Bybel en alle teologie nie per slot van sake met die oog op die praktyk en nuwe lewe gegee en teologie daarom prakties nie?

In die volgende referaat *Vorming en Voortgesette opleiding van die predikant* is B A Müller van 'n "wedyweringsamelewing (om) die kansel te bemant met iemand met professionele kennis en vaardigheid" bewus, sowel as van 'n "identiteitskrisis waarin die kerk... teologie en die predikant" geraak het. "Teologie" word nie as wetenskap definieer nie, maar as "diens aan God... deur 'n bedienaar van die Woord". Dit verwar wetenskap as toerusting en diens self en verskil van die vorige referaat daarin dat die "verkon-

zwarte theologen noodzakelijk was om naar Kampen te komen, voor verdere studie. Hij noemt daarvoor drie redenen.

In de eerste plaats: de theologiese vorming van die swarte kerke word overheers deur teoloë van die N.G. kerk. Daardoor is het onmogelik, die teologie en die metode daarvan, die gebaseer is op kulturele vooronderstellings van blanke teologie, verbonden met die blanke maatschappij en die blanke waardes en norme, te verwerp.

In die tweede plaats is er in die teologiese opleidinge in Suid-Afrika geen moëlikheid om teologie te bedryf, waarvan sosiale analise en teologiese besinning deel uitmaak. (Een tussenopmerking: die uitdrukking "sosiale analise" wys in een zeer bepaalde rigting. Vooral ook, als hij spreek oer die deelname aan die stryd en die hoop van die onderdrukte belijdende gemeenskap.)

In die derde plaats noem hij, dat in die rasiaal en etniese geskiedenis teologiese opleiding die student gesien word as een teologiese puber. Allerlei voorskrifte is vasgestel vir sy gedrag, b.v. ook op het gebied van die kleding. Hij werp te vraag, waarom er zo 'n groot verskil is tussen blanke en swarte teoloë, die beiden in Kampen gestudeer het. Volgens Mazamisa is dit die voornaamste verskil in die benadering. Als swarte teoloë in Nederland kom, dan houde hulle op met een teologiese proses, dat onkrities en onnadenkend is. Hulle aanvaarde nuwe denkwijse, die hulle moëlik maak een teologie op te bou, die dialogies en kreatief is. Op die werkwijze, die men dan in Kampen leer, kom ik straks terug.

Tenslotte skryf Mazamisa, dat een eigen teologiese opleiding noodzakelik is. Daar kunnen dan als docente optredende teoloë, die in Kampen en aan die V.U. gestudeer het. Het is nie onduidelik, in welke rigting die opleiding sal gaan. Een voorbeeld daarvan het ons reeds in die Kairosdokument. Dit word genoem een bydrae van die wetenskapelike teologie aan een heldere formulering van die belijdenis. Daarmee word bedoel die belijdenis van een bloedende en stervende gemeenskap.

Zo word die situasie in Suid-Afrika getekend.

Bij die opleiding van swarte teoloë (waarvan men droomt) sal die teologie van die bevrijding die allesbeheersende rol spel. Alles sal staan in die teken daarvan. Daarmee sal die Gereformeerde teologie afgedaan het. Die gaf immers stene vir brood, volgens Boesak? Die is toch helemaal blanke teologie, met die blanke waardes en norme, volgens Mazamisa? In Suid-Afrika kom dan een swarte teologie, met die daaraan verbonden maatschappij en die waardes en norme daarvan. Wat zullen die inhoud? Zal men die Europese versie van die bevrijdingsteologie oornemen? Als het Kairosdokument die beheersende rigting is, dan zal dat zeker het geval is. Maar het is die vraag, of dat sal gebeur. Het genoemde dokument ademt toch nog te veel die Europese geest.

Er klinken ook heel andere geluide, onder die swarte teoloë in Suid-Afrika! Het is nodig om eerst hierbij stil te staan. Dit is nodig,

Soos reeds genoem gaan dit vir VH om 'n geldige rasionaliteitsmodel vir die teologie en daarmee saam die vraag na die kontekstualiteit van asook die epistemologiese kriteria vir teologie. Hy bring sy voorgenome plan ten uitvoer deur aan drie sake aandag te gee: eerstens aan die filosofiese vrae aan die teologie; tweedens aan die vraag na rasionaliteit en teorievorming in die teologie en derdens deur 'n eie rasionaliteitsmodel (kritiese realisme) te ontwikkel. As dogmatikus benader hy sy onderwerp uiteraard vanuit daar die hoek en met toespitsing daarop.

In d'e eerste deel word dan aandag bestee aan die wetenskapsfilosofiese vraagstelling aan die teologie waar vyf onderdele aan die orde kom: die logiese positivisme (met sy verifikasieprinsipe); Karl Barth (met sy Woordteologie en openbaringspositivisme — maar wou Barth werklik op die positivisme reageer?); die kritiese rasionalisme van Karl Popper (met die falsifikasieprinsipe); daarna William W Bartley en Thomas S Kühn.

In die tweede deel van die boek word spesifiek gekyk na die vraag na rasionaliteit in twee teologiese denkmodelle en wel die van Wolfhart Pannenberg (teologie as wetenskap van God) en Gerhard Sauter (teologie as kritiesargumentatiewe wetenskap) aangesien hulle hul omvattend op meta-teologiese vlak met die wetenskapsfilosofiese problematisering van die teologie besig gehou het. In beide gevalle word waardering en kritiek uitgespreek.

In deel 3 ontwikkel VH dan sy eie denkmodel vir 'n teologie wat homself as 'n vorm van kritiese geloofsverantwoording wil verstaan, 'n teologie tussen ervaring en insig, nl 'n kritiese realisme (168). Hy ondersoek hier enersyds die aard van teologiese uitsprake en andersyds die kriteria vir 'n kritiese realisme. Hy toon aan dat teologiese teorieë hulle herkoms vind in die metaforiese aard van geloofstaal. Ten slotte formuleer hy drie kriteria vir die formulering van 'n krities realistiese rasionaliteitsmodel in die sistematiese teologie nl (1) die werklikheidsbetrokkenheid van teologiese uitsprake, (2) die kritiese en probleemoplossende vermoë van teologiese uitsprake en (3) die ontwerpende en progressiewe aard van teologiese uitsprake. In hierdie verband, veral by (2) en (3), kom dan ook die Skrifleer ter sprake.

Wat die Skrifleer betref, word VH nie moeg nie om te wys op die groot rol wat voorveronderstellings in hierdie verband speel. Ons visie op die Bybel is nie iets wat uit die lug geval het nie maar word deur honderd en een faktore bepaal. 'n Kenteoretiese naïewiteit is in hierdie verband baie gevaarlik (vgl 1986 : 135). “'n Opvatting byvoorbeeld oor die gesag van die Bybel is nie vry van kritiek slegs omdat dit met sekere Bybeltekste ooreenstem nie. Hierdie opvatting word juis gestruktureer deur my voorveronderstelling van wat hierdie gesag behoort te wees. Daarmee is egter nie meer die Bybel self nie, maar my opvatting daarvoor gesagvol. Daardeur is my teologiese uitsprake egter nie Bybels begrond of gekontroleer nie, maar nog steeds net getoets aan my subjektiewe opvatting van wat Skrifgesag behoort te wees” (idem, 141, in aansluiting by Sauter). Hierdie selfde probleem het VH ook tov teologie in die algemeen gesinjaleer as hy doelbewus kies vir 'n argumentatiewe téénoor 'n outoritêre, fideïstiese standpunteologie “waarin die eie subjektivistiese oortuiging van die teoloog tot die enigste ware teologiese konstruksie verhef word” en so in 'n positivistiese benadering verval word (idem, 131; vgl 54, 93, 108, 126).

Ook vir VH staan die Bybel sentraal en funksioneer dit as maatstaf vir ge-

trouheid aan die grondmetafoor van die Christelike geloof, dws “die geloofsbelofenis dat in Jesus van Nasaret God heil vir hierdie wêreld bewerk het” (idem, 192—193; so 167). Die Bybel, as “oorsprongsdokument van die Christendom”, is ’n “geloofsboek” wat beteken dat ons in die teks van die Bybel “die skriftelike getuienis vind vir die relasionele wyse waarop mense van lank gelede in metaforiese geloofstaal die werklikheid van God vanuit ’n totale geloofsverbintenis ervaar het” (idem, 193).

Die aanvaarding van ’n bepaalde inspirasieteorie bied nie ’n oplossing vir die vraag na die gesag van die Skrif nie. “Enige Skrifteorie sal daarom deeglik rekening moet hou met die feit dat die gesag wat die Bybel binne Christelike konteks het, nie afhanklik gemaak kan word van bepaalde inspirasieteorieë of gesagsopvattinge nie. Die gesag van die Bybel — ook as basiskriterium vir ’n sistematies-teologiese probleemoplossingsmodel — lê ten diepste op religieuse vlak, en daarmee uiteindelik in ’n ontmoeting met Jesus Christus” (idem, 193; so 210).

VH roep daartoe op dat elke teoloog sy Skrifbeskouing krities sal analiseer. “’n Skrifbeskouing is ’n denkmodel, en as teorie ’n gestruktureerde manier van kyk na die Bybel” (idem, 194). “As sodanig is dit ’n menslike, voorlopige en feilbare perspektief op die Bybel” (idem). Dit is “die noodwendige filter of bril waardeur die gelowige teoloog die Bybel lees, en as menslike ontwerp is die Skrifbeskouing altyd sosiokultureel deur uiteenlopende omstandighede medebepaal” (idem). “Hierdie eenvoudige maar uiters beangrike feit impliseer dat ’n bepaalde (miskien vertroude) Skrifbeskouing nie noodwendig waar, die beste of meer Bybelse Skrifbeskouing is net omdat dit vanuit ’n gesagvolle tradisie so aan ons oorgelewer is nie”; elke Skrifbeskouing moet “telkens weer vanuit die aard, struktuur en boodskap van die Bybel self getoets, en indien nodig, bygestel of selfs gekorrigeer word” (idem).

VH laat hom veral skerp uit teen ’n fundamentalistiese Skrifbeskouing. “Die mees ernstige konseptuele probleme ontstaan egter wanneer Skrifbeskouings, as denkmodelle, op fundamentalistiese wyse verabsoluteer word. ’n Fundamentalistiese denkmodel is ’n positivistiese denkmodel...” aangesien die sekerheid van ’n geloofsverhouding met Jesus Christus ingeruil word vir ’n ander sekerheid nl historiese foutloosheid en betroubaarheid (idem, 195). “Die meeste van die tyd funksioneer so ’n fundamentalisme gewoonlik terselfder tyd as ’n naïewe biblisme wanneer dan... probleemloos, onkrities en konteksteloos teruggeval word op geïsoleerde Bybeltekste” (wat bygehaal word om iets te bevestig wat vir die fundamentalis nog belangriker as die Skrif self is nl sy eie Skrifbeskouing) (idem). Fundamentalisme, met sy willekeurige Skrifgebruik, beteken “ironies genoeg ’n oorbeklemtoning van die menslike, subjektiewe faktor (een bepaalde Skrifbeskouing) wat elke fundamentalis ter wille van ’n altydgeldende en onveranderlike objektiewe waarheid so graag sou wou uitskakel” (idem). Op hierdie wyse word die gesag van die Skrif egter foutiewelik van ’n buite-Bybelse teorie (bv oor foutloosheid) afhanklik gemaak, maar meer nog, “die belydenis van die gesag van die Bybel word hier (via een bepaalde verabsoluteerde Skrifbeskouing) tot ’n immuniseringstaktiek wat moet verseker dat die Bybel voortaan slegs in terme van hierdie beskouing of denkmodel praat. Dan is dit nie meer die Bybel wat praat nie, maar iemand wat sy Skrifbeskouing misbruik om die Bybel vir hom en sy standpunt te laat praat” (idem, 195—196). VH pleit daarvoor dat

die fundamentalistiese Skrifbewys-metode laat vaar word ten gunste van 'n breër en hermeneuties verantwoorde Skrifberoeop-metode (idem, 196).

Wanneer VH aandag gee aan die progressiewe aard van teologiese uitsprake, neem hy die Skrifvraag weer op en wys hy op die voortbeweeg weg van 'n bepaalde verouderde Skrifteorie na 'n nuwe Skrifteorie (idem, 207 ev). Hy meen dat binne ortodoks-Gereformeerde kringe op fundamentalistiese wyse 'n meganiese inspirasieteorie opgebou is as gevolg waarvan die waarheid van die Bybel afhanklik gemaak is van sy historiese onfeilbaarheid en foutloosheid — 'n benadering wat onherroeplik vasloop. "Wanneer 'n Skrifge-deelte soos die skeppingsverhaal (Gen 1—3) vanuit 'n positivisties gestruktureerde fundamentalistiese denkmiddel op naïef-realistiese wyse letterlik-histories gelees word, word nie alleen die betrokke oud-Oosterse literêre vorm daarvan misken nie, maar ook ander eindelose en onoorkomelike probleme geskep" (idem, 208; vgl 83).

'n Nuwe Skrifteorie moet vra na die eie aard van die Bybel, nl dat dit 'n ge-lóófsboek is en héilsgesag besit, sodat die gesag van die Bybel "op geen manier met historiese eksaktheid te verwar is nie" (idem, 208). Daarom gaan dit "in die bybelse skeppingsverhale nie om historiese beriggewing in die Westerse sin van die woord nie, maar om 'n oergeskiedenis wat op 'n belydende en verhalende — en reeds geïnterpreteerde — wyse deur Bybelskrywers aan ons deurgegee is" (idem, 208—209).

Betekén dit nou dat die Bybelse geskiedenis irrelevant is? Nee. "Die feit dat die Bybel nie diese'fde historiese gesag as heilsgesag het nie, beteken uiteraard nie dat die vraag of bepaalde bybelse gebeure werklik plaasgevind het, oral en altyd sekondêr is nie. Teen die agtergrond van die konteks en die bepaalde literêre vorm moet inderdaad ook die belangrike vraag na die soortlike gewig van die historiesiteit van bepaalde gebeure gevra word" (idem, 209).

VH wil graag die woord "inspirasie" (deur middel van 'n hermeneutiese *restourasie-proses* (idem, 193) herwin en behou (209). Inspirasie dui immers aan "dat die Woord van God nie sonder menslike bemiddeling as 'n objektiewe openbaringswaarheid ons wêreld op bonatuurlike wyse binnegeval het nie" (idem, 209). Ons bely dat "die diepste geheim van die gesag van die Bybel in die werking van die Heilige Gees gevind word" en dan wil ons daarmee sê "dat in die uiteenlopende tekste van die Bybel gelowige mense in hul geskifte getuig van wat hulle van God as openbaring ontvang en gelowig beleef het. Hierdie inherente religieuse dimensie van die Bybel is op geen wyse... weg te redeneer nie. In hierdie sin is die Bybel 'n Boek van gelowige mense vir gelowige mense en leef en funksioneer die gesag daarvan slegs relasioneel in die geloofsverhouding tussen God en die gelowige Christene" (idem, 209).

Dit is nie my bedoeling om hier 'n breedvoerige evaluering van die ganse boek van VH te gee nie. So 'n kritiese waardering is ook alreeds deur Swanepoel en Botha in *Koers* onderneem (1986:244). In hierdie verband merk Botha op dat VH se Skrifbeskouing sins insiens "'n deeglik verantwoorde siening is" (idem, 239) en verder dat 'n "kritiese bestudering van die Bybel as die Woord van God nie die gesag van die Bybel kan ondermyn nie"; "die tradisionele opvatting dat 'n konsekwent kritiese benadering uit

eerbied vir God en die Bybel nie in die teologie gevolg mag word nie, is (dus) ongegrond" (idem, 236; so ook VH 1986 : 185).

Self wil ek graag met 'n aantal algemene opmerkings volstaan.

Ek het waardering daarvoor dat VH weer die begrip *rasionaliteit* vir die teologie herontdek en ontgin het, wat trouens ook sy groot doelwit was (idem, 171, 187, *passim*). Teologie moet oor intellektuele integriteit beskik. Teologie het immers nie te doen met 'n *sacrificium intellectus* nie maar is 'n deur en deur rasonele wetenskap waar die teoloog bereid moet wees om openbare verantwoording te doen van die hoop wat in hom leef (1 Pet 3 : 15). Rasonele teologie is natuurlik iets anders as rasionalistiese teologie, 'n gevaar waarvoor ons na die *Aufklärung* meer as ooit op ons hoede moet wees. Verder het ek ook waardering vir VH se fokus op die voorveronderstellings van die teoloog en die teoriegeladenheid van alle wetenskaplike taal (idem, 166). Dit is belangrik om 'n sensitiwiteit hiervoor te ontwikkel. Dit is noodsaaklik om van hierdie voorveronderstellings bewus te wees, om hulle bewustelik te artikeleer en so nodig ook onder kritiese beligting van die Woord te bring (vgl idem, 48).

Hiernaas sou ek graag 'n aantal kritiese vrae wou stel. Dê eerste handel oor die *verhouding van teologie tot filosofie*. VH het aangetoon dat teologie nie beoefen kan word sonder kennisname van die filosofiese en wetenskaps-filosofiese problematiek wat inherent deel van alle wetenskapbeoefening is nie (en Botha stem saam, 1986 : 238) en dat teologie slegs dan vrugbaar beoefen kan word wanneer 'n geloofwaardige rasionaliteitsmodel daaraan ten grondslag lê. My vraag is nou: Indien 'n teoloog vooraf 'n (verantwoorde) filosofiese epistemologie daarop moet nhou, word die teologie dan nie van filosofie afhanklik gemaak nie? Word dit nie opnuut 'n bril waarmee die Bybel gelees word nie? En sal so 'n epistemologie nie van tyd tot tyd verskuif en dus telkens vervang of bygestel moet word nie?

My tweede vraag raak die *verhouding van teologie en wetenskap*. VH definieer teologie as "die intellektuele bestudering van die geloofsdimensie van ons werklikheid" (1986 : 176) of as "'n poging om dit wat ons deur ons geloofsverbintenis a; die openbaring van God leer ken en ervaar het, so outentiek en geloofwaardig as moontlik na te dink" (idem. 170; vgl 184—185). Tog sou dit goed gewees het indien die aard en eienskappe van teologie breër uitgespel gewees het. Ons het reeds gesien dat VH besonder klem ge'ê het op d'ê rasionaliteit en wetenskaplikheid van teologie en ek het genoem dat ek waardering het vir hierdie beklemtoning. Verder dat dit werklikheidsbetrokke (realisties), probleemoplossend (solisiërend) en progressief (eskatologies, vgl 1986 : 177) moet wees. Ek sou in hierdie verband wou wys op die besondere áárd van teologie as wetenskap en dan in die eerste plek die *apokaliptiese* aard daarvan vermeld of ten minste van die Bron waarmee dit opereer: Vlees en bloed kan nie ontdek dat Jesus die Messias en Seun van God is indien dit nie deur die Vader geopenbáár is nie (Matt 16 : 17). Voorts meen ek dat goeie teologie altyd 'n *kérklike* (K Barth) en *pastorale* dimensie (Calvyn, Noordmans) behoort te vertoon. Ook 'n *missiologiese* (J Verkuy) en *ekumeniese* karakter (so tereg VH, 1986 : 5, 171). Asook 'n *profetiese* en *getuieniskarakter* (VH, 1986 : 172). 'n Teoloog redeneer en argumenteer en eksperimenteer nie net nie, maar hy polemiseer en evangeliseer en profeteer tegelykertyd ook. Daarom is Berkhof heeltemal korrek as hy iewers opmerk

dat dit vir 'n teoloog onmisbaar is om reëlmatig te preek. Ek wil byvoeg dat dit uiters belangrik is om nie net in 'n wit konteks nie maar ook in 'n swart konteks, en veral, waar dit moontlik is, in 'n swart-wit konteks te preek. Teologie kan nooit ghetto-teologie wees nie omdat dit nooit net in 'n studeerkamer beoefen kan word nie maar ook in die strate van die wêreld, en so transformierend ingryp op elke faset van die lewe.

My derde vraag handel oor die verhouding van wetenskap en God. Die groot vraag wat hier na vore kom, is hoe daar op wetenskaplik en rasioneel verantwoorde wyse oor GOD gepraat kan word. Die kernvraag is of 'n mens "op grond van die metaforiese aard van geloofstaal kan konkludeer tot 'n Realiteit waarna verwys word"? (Swanepoel, 1986 : 221; so 222, 223). Swanepoel konkludeer dat dit nie moontlik is om tot 'n Realiteit te konkludeer op 'n wyse wat hom uitsluitlik op rasionaliteit beroep nie (idem, 227; so 224). Anders gesê: God kan nie rasioneel bewys of deursigtig gemaak word nie; dit sou neerkom op die logiese denkfout van ontologisme. Ná Kant kan die Godsbewyse nie meer gehandhaaf word nie. Maar is daarmee nie die bodem onder teologie as wetenskap weggeslaan nie? Inderdaad nie solank ons daaraan vashou dat teologie 'n gelóófswetenskap is wat rasionaliteit nie sku nie. Op 'n gegewe oomblik moet die "sprong" gemaak word dat God nie wetenskaplik-rasioneel deursigtig gemaak kan word nie, bv vir 'n ongewone wetenskaplike, al sou ons ook aanvaar dat dit vir 'n teoloog "irrasioneel sal wees om nie die bestaan van die realiteit van God te aanvaar nie" (VH 1986 : 176).

Op 'n gegewe oomblik moet ons tog maar erken dat "n persoonlike geloof nie agter homself kan terugvra na sy eie finale begroning nie" (VH 1986 : 148).

Dieselfde kan tov die Skrifleer opgemerk word. Die boodskap en gesag van die Bybel kan nie bloot rasioneel deursigtig gemaak word nie, aangesien die Skrif finaliter 'n geloofsboek is. Daarom moet VH uiteindelik ook op 'n geloofsuitspraak terugval as hy opmerk dat "die gesag van die Bybel lê daarom ten diepste op religieuse vlak en daarmee in die ontmoeting met Jesus Christus" (1986 : 210; so 193).

VH vestig hier ons aandag op belangrike aspekte wat ook reeds 'n deel is van ons reformatoriese Skrifbenadering nl die besondere aard van die Skrifgesag, die betekenis van kontekstualiteit en die gevaar van fundamentalisme. Besonder belangrik is sy kritiek teen 'n Skrifteorie wat op onkritiese wyse met absolute voorveronderstellings werk en die Skrif self met 'n eie Skrifbeskouing identifiseer. Tog is ek van mening dat die skrywer, in aansluiting by die rapport van die GKN God met ons, die begrip *relasionaliteit* tov die inskripturasie oorspan (vgl 1986 : 158, 163, 173—4, 193, 209). Natuurlik is die vraag nie of daar 'n relasie (tussen God en mens) by die inskripturasie aanwesig was nie maar wat die aard van die relasie is. Bepalend is die vraag of die (sondige) mens 'n instrumentele dan wel konstitutiewe bydrae tov die waarheid van die evangelie gelewer het. As ons in die soteriologie anti-pelagiaans dink, moet ons dit dan nie ook tov die bibliologie doen nie? Daarom is dit belangrik dat VH, waar hy handel oor geloof en openbaring, opmerk dat "geloofservaring... inderdaad via die medium van geloofstaal volledig afhanklik is van die waarheid van dit wat in ons geloofsuitsprake beweer word" (idem, 158). Al vloeï die openbaring van God deur die mens-

like ervaring van die Bybelskrywers heen, beteken dit nog nie dat daarmee die ervaring 'n konstituerende komponent van die openbaring uitmaak nie. Inderdaad 'n boek wat ons nog lank sal besighou.

J H van Wyk.

Boeke ontvang

- Breytenbach, Cilliers (red). 1987. Eenheid en konflik. Pretoria: NG kerkboekhandel.
- Coetzee, J H (ea). Nov 1986. Hoop vir die Christenjongmens in Suid-Afrika. Potchefstroom: PU vir CHO/IRS.
- Combrinck, V. Febr 1987. Die Gemeenskap van die heiliges: Bybelse beginsels, praktiese struikelblokke en konkrete patrone. Potchefstroom: PU vir CHO/IRS.
- Du Plessis, A J (ea). Maart—April 1987. 'n Reformatoriese kommentaar op die Kairos dokument. Potchefstroom: PU vir CHO/IRS.
- Madany, B. M. 1987. The Bible and Islam: Sharing God's Word with a Muslim. Potchefstroom: PU for CHE/IRS.
- Oberholzer, J P. 1986. Die Heidelbergse Kategismus, in vier teksuitgawes, met inleiding en teksverwysing. Pretoria: Kital.
- Smit, C J (red). 1986. In Gehoorsaamheid (Opstelbundel aangebied aan prof dr G P L van der Linde). Potchefstroom: PTP.
- Smuts, A J (red). 1986. Die predikant as ampsdraer en mens. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Van Eeden, I J, Smuts, A J (red). 1986. Kerkspieël II. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Van Genderen, J. 1986. Gemeenskap der heiligen. Kampen: J H Kok.
- Van Rooy, J A (ea). 1987. Julle sal My getuies wees: Sending na mense in nood. Potchefstroom: PU vir CHO/IRS.
- Vorster, W S (red). 1986. Reconciliation and Construction: Creative options for a rapidly changing South Africa. Pretoria: Unisa.