

Doodloopstrate van die geloof



'n Perspektief op die Nuwe Hervorming

Jaap Durand



DOODLOOPSTRATE VAN DIE GELOOF

'n Perspektief op die Nuwe Hervorming

Jaap Durand



Doodloopstrate van die geloof: 'n Perspektief op die Nuwe Hervorming

Uitgegee deur SUN MeDIA Stellenbosch onder die uitgewersnaam RAP.

Alle regte voorbehou.

Kopiereg © 2005 Jaap Durand

Geen gedeelte van hierdie boek mag sonder die skriftelike verlot van die uitgewer gereproduseer of in enige vorm deur enige elektroniese, fotografiese of meganiese middel weergegee word nie, hetsy deur fotokopiëring, plaat-, band- of laserskyfopname, mikroverfilming, via die Internet of e-pos, of enige ander stelsel van inligtingsbewaring of -ontsluiting.

Menings uitgespreek in hierdie publikasie weerspieël nie noodwendig die menings van die uitgewer nie.

Eerste uitgawe, eerste druk 2005

ISBN: 978-1-919985-19-0

e-ISBN: 978-1-919985-54-1

DOI: 10.18820/9781919985541

Geset in News Gothic Std 10/13 pt

Bandontwerp deur Dewald van Zyl

Bladuitleg deur SUN MeDIA Stellenbosch

Algemene werke word onder die uitgewersnaam RAP (Rapid Access Publishers) gepubliseer in druk- en elektroniese formaat. Hierdie publikasie kan direk bestel word by www.sun-e-shop.co.za.

Produksie deur SUN MeDIA Stellenbosch.

www.africansunmedia.co.za

www.sun-e-shop.co.za

DANKIE

'n Boek word nooit deur slegs een outeur geskryf nie. Dit geld veral boeke wat oor die Christelike geloof handel. Baie stemme word op verskeie maniere uit 'n gemeenskap van gelowiges daarin gehoor, uit die verlede én in die hede. Dit is met groot dankbaarheid dat ek hierdie erkenning maak.

Tog is daar ook enkele individue vir wie ek by name wil dankie sê. Elkeen het bygedra om hierdie boek moontlik te maak.

Hennie Rossouw met sy besondere filosofiese kennis en teologiese insig was gewillig om hierdie poging van my kant voortdurend krities te begelei en ook om 'n voorwoord te skryf. Hiervoor wil ek hom van harte bedank.

Francois van der Merwe het as nie-teoloog, maar tog as denkende kerklidmaat, die leesbaarheid en verstaanbaarheid van hierdie publikasie nagegaan. Ook vir hom wil ek dankie sê.

Ten slotte kan ek nie nalaat om Sakkie Spangenberg te bedank nie. As een van die prominente denkers binne die Nuwe Hervorming was hy gewillig om my van materiaal te voorsien wat ek andersins moeilik sou bekom, en dit terwyl hy seker nie onbewus daarvan was dat my aanslag krities sou wees nie. My bede is dat hy en sy medestandere met 'n oop gemoed sal luister na wat ek probeer sê.

Jaap Durand

Stellenbosch
Augustus 2005

Vir Sonja en Leonora

INHOUDSOPGAWE

Voorwoord	1
HOOFSTUK 1: 'n Veranderende landskap	5
HOOFSTUK 2: Die Nuwe Hervorming en 'n omstrede God	13
HOOFSTUK 3: Wêreldbeeld en 'n meesterverhaal	25
HOOFSTUK 4: Modernisme en 'n postmoderne geloof	39
HOOFSTUK 5: Modernisme, geloof in God en 'n wetenskapsideaal	47
HOOFSTUK 6: Onvoldoende postmoderne reaksie	65
HOOFSTUK 7: Godsgeloof en spiritualiteit	77
HOOFSTUK 8: Terugblik	95

VOORWOORD

Met sy nuutste publikasie lewer Jaap Durand andermaal 'n stimulerende bydrae tot die Suid-Afrikaanse gesprek oor Christelike geloofskwessies. Hy skryf saaklik, maar simpatiek, met begrip vir die intellektuele kwellinge van soekers en twyfelaars. Hy maak aan die een kant geen geheim daarvan dat hy self die Christelike oortuigings in die Apostoliese Geloofsbelydenis huldig nie. 'n Mens kan hom dus 'n gelowige noem wat die oudste ekumeniese leertradisies van die Christelike kerk onderskryf. Aan die ander kant is daar egter geen sprake van 'n halsstarrige vashou aan duidelik agterhaalde voorstellings nie. Hy is wars van fundamentalisme ten opsigte van sowel die Bybel as die kerklike belydenisskrifte. Durand het 'n ope oog vir die relativerende krag van die geskiedenis. Hy skryf as iemand wat die geestesklimaat van sy eie tyd probeer verstaan en in sy vertolking van die Christelike boodskap daarmee wil erns maak.

Die aanleiding vir sy beskouing is die versameling openhartige en uitdagende Internetbriewe oor die begrip en die bestaan van God, gepubliseer onder die titel *Die omstrede God*. Die fokus van sy betoog is egter die poging van die ewe resente beweging van die Nuwe Hervorming om juis aan skeptici en ander ontgogeldes wat moeite het met die tradisionele Christendom, 'n alternatiewe geestelike heenkome te bied. 'n Groot deel van sy boek is daarom ook aan 'n omsigtige en ewewigtige bekendstelling van die oorwegings en oortuigings van die Nuwe Hervormers gewy.

Hierdie bekendstelling behels tewens 'n kritiese bespreking van die Nuwe Hervorming teen die agtergrond van historiese en tydgenootlike strominge en denkrigtings. Die vraag wat vir Durand sentraal staan, is of die weg wat die Nuwe Hervorming-beweging bewandel enersyds die naam "hervorming" regverdig, en andersyds nuwe hoop vir geestelik ontheemdes bied. Die slotsom waartoe hy kom is in albei opsigte ontkenning. Die Nuwe Hervorming gee 'n interpretasie van die Christelike geloof wat eerder as 'n transformasie tot iets anders bestempel kan word. Net so bied die spiritualiteit wat hulle bepleit kwalik 'n uitweg vir diegene wat as't ware godsdienstig verstriek geraak het in die verwarrende stryd tussen modernistiese sekularisme en postmodernistiese relativisme.

In Durand se bespreking kom myns insiens veral twee faktore na vore wat die geestelike problematiek beïnvloed waarop groeperinge soos dié van die Nuwe Hervorming reageer. Aan die een kant is dit die soort Skrifgebruik wat dikwels deur 'n baie formalistiese voorstelling van die Skrifgesag in die kerk bevorder word; aan die ander kant die eise van redelikheid wat vanuit 'n sekularistiese kultuurmilieu aan die beoefening van die Christelike geloof gestel word. Ten opsigte van albei hierdie temas bied die skrywer waardevolle gesigspunte wat hopelik in toekomstige gesprekke en publikasies verder gevoer sal word, en wat kan help om die dialoog wat hy self met hierdie publikasie tussen Nuwe Hervormers en kerklike teoloë aan die gang sit, te struktureer.

Wat die eerste onderwerp betref, waarsku Durand teen 'n Skrifbeskouing wat die Bybel as 'n bonatuurlike geskrif sien waarin goddelike diktate as't ware werktuiglik deur menslike skrywers opgeteken is. So 'n opvatting lei daartoe dat daar formeel, dus buite die oorweging van inhoud, aan elke Bybelse uitspraak dieselfde openbaringswaarde en geloofsbetekenis geheg word. Dit is hierdie beskouing, en die Skrifgebruik wat daarop gegrond is, wat veral by denkende Bybellesers en kerkgangers tot groot verwarring en geloofstwyfel lei, en wat dikwels ook die aanleiding tot of die regverdiging van 'n breuk met die kerk, en miskien selfs met die geloof, is.

Die standpunt van die skrywer sluit aan by dié van die sestiende-eeuse Hervormers wat in hulle herbesinning oor die vraag na die gesag en die regte gebruik van die Skrif, hierdie vraag nie abstrak en formeel nie, maar vanuit die inhoud van die Skrif benader het, en dan in besonder vanuit die *skopus* van hierdie inhoud. 'n Mens kan die skopus die sinsentrum van die Bybelteks noem waarin al die betekenislyne saamkom om 'n sinsamehang te vorm. Wat is die sentrale bedoeling of betekenisfokus waaraan die verskillende uitsprake van die teks hulle relatiewe belang en waarde vir die kommunikasie van die Skrifboodskap ontleen? Hopelik sal hierdie aspek van die reformatoriese leesmodel die vereiste aandag ontvang in moontlike reaksies op Durand se boek.

Die ander faktor wat na my mening sterk in Durand se bespreking onderstreep word, is die verstaanshorison van die modernisme, dit wil sê die algemene en oorheersende verwysingsraamwerk in terme waarvan die mens sedert die konsolidasie van die moderne kultuurpatroon die werklikheid benader en begryp. Dit is hierdie verstaanshorison wat bepalend is vir die Nuwe Hervorming se opvatting van die *noodsaaklikheid* vir en die *aard* van 'n alternatiewe spirituele tuiste vir diegene wat nie meer in die tradisionele Christelike gemeenskap geborgenheid vind nie.

Die verstaanshorison van die modernisme is naamlik dié van 'n wetenskaplike en tegnologiese rasionaliteit wat oënskynlik geen ruimte laat vir enige dimensie van transendensie in ons opvatting van die werklikheid nie, en daarby ook 'n vraagteken agter die geldigheid van ander elemente van die Christelike tradisie plaas. Diegene wat binne so 'n verstaanshorison nog met die beoefening van spiritualiteit wil erns maak, word deur die Nuwe Hervormers aanbeveel om die geestelike "huis" van die kerk met sy aanbidding van 'n persoonlike en transendente God te verlaat, en eerder religieuse selfvervulling te soek in 'n mistieke éénwording met die wêreld-immanente dieptedimensie van dit wat die onpersoonlike "lewensmisterie" genoem word.

Die kwessie van die verhouding tussen rasionaliteit en geloof het potensieel 'n verrassende wending geneem met die lewensgevoel en daarby aansluitende denkparadigma wat onder die naam van die postmodernisme op die toneel verskyn het. Soos Durand aandui, is daar allerlei meningsverskille oor wat presies onder die term verstaan moet word. In die algemeen kan 'n mens tog sê dat dit, hoe ook al, 'n kritiese reaksie op die modernisme behels. Die postmodernisme het 'n allergiese afkeer van universele aansprake en absolute ideale, waardes en doelstellinge. Wat voorop staan is kontingensie, veranderlikheid, partikulariteit, diskontinuiteit en diversiteit. Verskeidenheid en die veelheid van verskille kan nie uitgewis of oorwin word deur die rasonele strewe na universaliteit nie. Dit moet eerder "gevier" word as bron van kulturele kreatiwiteit, van nuwe insigte en waardes, en dus van ryker keuses en groter vryheid. Is daar sprake van rasionaliteit, dan is dit steeds "lokaal", dit wil sê relatief tot 'n bepaalde tyd en plek, 'n partikuliere gemeenskap of 'n beperkte diskoers.

Durand maak 'n saak daarvoor uit dat die Nuwe Hervormers aan die een kant die uitkomst van die modernisme aanvaar en byvoorbeeld met 'n geslote wêreldbeeld werk waarvoor hulle universele aansprake maak. Wat strydig is met die natuurwetenskaplik gestempelde wêreldbeeld, is vir hulle van huis uit onaanvaarbaar as bousteen vir 'n godsdienstige of spirituele heenkome. Aan die ander kant gebruik die Nuwe Hervormers egter ook sommige van die grondgedagtes van die postmodernisme om byvoorbeeld erns te kan maak met mitologies verpakte lewensinsigte van antieke gemeenskappe, wat ondanks hulle premoderniteit nog altyd iets te sê het vir die sinsoekende mens van die hede. Is hierdie twee perspektiewe hoegenaamd rymsaam?

'n Kritiese en sistematiese bespreking van die moontlikhede al dan nie wat die postmodernistiese perspektief op sigself vir 'n tydgenootlike verstaan en verantwoording van die Christelike geloofsbeoefening inhou, val buite die

oogmerke van die skrywer. Sy betoog word eerder gekenmerk deur talle suggesties van tersaaklike insigte wat die leser laat uitsien na 'n bespreking uit sy pen. Dit geld egter ook vir meer as net hierdie tema. Durand skryf met die breë agtergrond van 'n belese kenner en die vloeiende gemak van iemand wat 'n leeftyd se denke agter die rug het. My wens is dat die wye en waarderende leserskring wat 'n mens met reg vir hierdie boek kan verwag, sal help om die skrywer aan te moedig tot verskeie ewe bevatlike en ewe verhelderende opvolgpublikasies.

Hennie Rossouw,
Junie 2005

HOOFSTUK I

'n Veranderende landskap

Die kerklike en godsdienstige landskap in Suid-Afrika is teen 'n versnellende tempo aan die verander. Binne afsienbare tyd gaan dit waarskynlik byna onherkenbaar wees.

In die laaste twee dekades van die vorige eeu was daar reeds onmiskenbare tekens van krake in die fundamente van die gevestigde en bekende wêreld van die gewone gelowige mense binne die Afrikanergemeenskap. Veral in die tagtigerjare kon baie min egter voorsien dat die aftakelingsproses so vinnig sou geskied dat die onuitgesproke vrese van die hoofstroomkerke onder die Afrikaner – dat hulle besig was om hulle houvas te verloor – reeds teen die begin van die 21ste eeu bewaarheid sou word.

Die ironie van die saak is dat die kerke self op 'n indirekte, hoewel betekenisvolle wyse verantwoordelik is vir hierdie toedrag van sake. Deur nie die tekens van die tye goed genoeg te lees en dringend aandag te gee aan die noodsaaklike aanpassings wat veranderende tye aan hulle opgedring het nie, is dit oorgelaat aan ander nie-kerklike magte, by name die politiek en die ekonomie, om op die voorpunt te wees in die omwenteling wat oor Suid-Afrika sou spoel. Met die aanbreek van 1994 en die finale afstanddoening van die Afrikaner se politieke mag, het die kerke onder die wit Afrikaners 'n groot deel van hulle geloofwaardigheid prysgegee. Die gebrek aan 'n duidelike profetiese stem en die halfslagtigheid waarmee die proses van politieke transformasie begroet is, het na verskillende kante ontgogeling gebring. Vir die eerste keer in die geskiedenis van Suid-Afrika is die vraag met dwingende erns gestel of die kerk onder die Afrikaners nog vertrou kan word om sy tradisionele rol as geestelike leier te vervul. Die godsdienstige bastion van die Afrikanerdom het skielik baie kwesbaar begin lyk.

Dit is goed om te onthou dat die kerk byna vanselfsprekend gesien is as die geestelike bolwerk van die Afrikanervolk teen die magte wat hierdie volk moontlik sou kon oorweldig. Hierdie siening het aan die kerk 'n besondere posisie van gesag verleen. Daar was min ruimte vir afwykende stemme. Met hulle is korte mette gemaak en 'n geskil wat gewoonlik gelokaliseerd was, het weinig rimpeling binne die kerk in die breë veroorsaak. Dit was veral die geval

waar leerstellige vrae gevra is. Nie dat daar baie vrae in hierdie verband aan die orde gekom het nie. Verskille oor grootdoop en kleindoop was dikwels die diepsinnigste sake waarom dit gegaan het.

Tog was daar een punt waaroor die gemoedere maklik gaande geraak het, naamlik die kerk se siening van die samelewingsorde in Suid-Afrika. Die totale oorgawe waarmee die kerk hieraan aandag gegee het, kon nie anders nie as om by baie lidmate die indruk te laat dat hulle hier te doen gehad het met iets wat digby die kern van hulle geloofsbestaan lê. Veral na die Cottesloe-beraad van 1960, die stigting van Die Christelike Instituut deur Beyers Naudé en, as teenvoeter die daaropvolgende bevestiging en regverdiging van die apartheidsbeleid as in ooreenstemming met die Bybel, het die NG Kerk homself bevestig as die onbetwisbare gesagsinstansie wat met die Skrif agter hom kan sê wat geglo en nie geglo mag word nie.

Dit mag dus niemand verras nie dat die aftakeling van apartheid en die volledige diskreditering daarvan deur baie lidmate nie as die blote verwisseling van een politieke beleid vir 'n ander gesien is nie, maar as 'n katastrofe wat nie alleen 'n onderdeel van hulle geloofsstelsel nie, maar ook hulle bestaan as sodanig bedreig. Hulle het dit as verraad ervaar dat die kerk se amptelike organe apartheid teen die einde van die vorige politieke bedeling begin kritiseer het, al was hierdie kritiek gekwalifiseer, en dat hulle ten slotte erken het dat die teologiese regverdiging daarvan 'n fout was. Wat die kerk baie jare as die wil van God voorgehou het, is skielik tot 'n vergissing verklaar – selfs 'n sonde.

Die gevolg van hierdie ontnugtering was ingrypende as wat die meeste mense sou vermoed. Die gesag van die kerk het 'n gevoelige knou gekry. Vir die eerste keer in 'n baie lang tyd dring dit tot talle lidmate deur dat die kerk miskien nie die veilige geloofshawe was wat hulle al die jare gedink het nie. Daar word selfs ontdek dat wenkbroue nie te hoog gelig sou word indien hulle hulle kerk sou verlaat vir ander geloofsgemeenskappe wat hulle godsdienstige behoeftes meer bevredig nie. Dit is onder diesulkes dat die uittog na veral charismatiese groeperinge begin het, al was dit nie altyd hulleself nie, maar dan tog hulle kinders by wie die lojaliteit teenoor hulle ouers se kerk reeds deur die ouers self ondermyn is. Hier was politieke oorwegings nie regstreeks aan die orde nie. Dit was die gesagsverlies van die kerk wat dit moontlik gemaak het dat hulle kon doen wat hulle in elk geval al lankal, miskien onbewustelik wou doen.

Maar daar was ook 'n ander groep lidmate, waarskynlik 'n redelike klein minderheid van Afrikaner-intellektuele en -akademici, wat vir 'n lang tyd in

groot ongelukkigheid saamgeleef het met die kerk se ondersteuning van die apartheidsbestel in Suid-Afrika, maar wat ten spyte van hulle intense verleentheid nie die moed gehad het om die kerk vaarwel toe te roep nie. Alhoewel nie uitsluitlik onder hulle nie, was daar tog 'n hele aantal van hierdie groep wat, afgesien van ontevredenheid met die politieke gediensdigheid van die kerk, vir 'n baie lang tyd met twyfelvrae in hulle gemoed gesit het oor bepaalde leerstellinge en praktyke van die kerk. By hulle het die moed ontbreek om openlik hulle probleme aan die orde te stel, op die gevaar van dat hulle onnodige beroering sou bring. En toe begin die veranderinge intree, kerklike gesagstrukture begin verbrokkel en remminge val weg.

Op die oomblik lyk dit asof die dreinerings van lidmate, ook in die NG Kerk, hoofsaaklik op twee vlakke plaasvind. 'n Duidelike afskilfering is merkbaar onder diegene wat miskien die beste as intellektuele gekategoriseer kan word, hoofsaaklik alhoewel nie uitsluitlik nie jong en minder jong professionele mense en akademici. Groeiende intellektuele twyfel oor die kerk se aanbieding van die Christelike evangelie en die onvermoë van die kerk om op 'n bevredigende manier hulle twyfelvrae te beantwoord, word die bron van 'n vervreemdingsproses. Hulle wegbeweging van die kerk vind gewoonlik geleidelik en trapsgewys plaas. In die eerste fase is daar nog 'n formele verbintenis met die kerk, maar sonder enige opvallende deelname aan kerklike bedrywighede. Protesstemme uit hierdie oord sal nog nou en dan opklink, maar die afgly na volledige apatie en onverskilligheid volg in die meeste gevalle onvermydelik. Die volgende fase kan as 'n kerklike niemandsland beskryf word. Die breuk met die kerk is min of meer finaal en daar word gewoonlik geen poging aangewend om aansluiting te vind by 'n alternatiewe kerk of godsdienstige groep nie. In hierdie gevalle word hulle godsdienstige oortuigings, of wat daarvan oor is, 'n intens private saak sonder enige institusionele vormgewing of binding.

Aan die ander kant van die spektrum kry ons diegene wat na 'n alternatiewe kerklike en spirituele tuiste soek, dikwels van 'n charismatiese aard. Jong volwassenes vorm 'n groot deel van hierdie groep. Die besware in hulle geval is merendeels nie van 'n intellektuele aard nie. Hulle voel nie ontuis in hulle Christelike geloof nie, maar vind dit eerder moeilik om binne die tradisionele kerklike strukture hulle Christelike geloofservaring voldoende tot uiting te bring. Daarom soek hulle na 'n nuwe tuiste.

Dit sou 'n vertekening van die situasie wees om te beweer dat gewone dominees in die algemeen en die kerklike leiding in die besonder slegs bekommerd is oor die situasie van toenemend leeglopende kerke onder andere vanweë die finansiële implikasies daarvan. Talle studiestukke by kerklike vergaderings

en geestelike en liturgiese eksperimente in plaaslike gemeentes dui op die teendeel. Tog is dit opvallend dat al hierdie aksies hoofsaaklik gemik is op die tweede groep kerkverlaters, diegene wat oorstap na 'n ander Christelike geloofstuiste. Die eerste groep, die intellektuele twyfelaars, was en is weinig in die visier.

Die eerste daadwerklike poging om ook hierdie mense aan te spreek en om die twyfelende intellektuele binne die gemeentes te betrek, sou ongelukkig van die begin af om verskeie redes kontroversieel wees. Nadat Willem de Klerk se *Die vreemde God en sy mense* in 1998 verwys het na 'n verskuiwing in die godsdiensbelevens en godsbesef van die Afrikaanssprekende, verskyn daar in 2000 'n opspraakwekkende boek van die NG dominee, Ben du Toit. Hy noem *God? Geloof in 'n postmoderne tyd* sy eie storie, sy "eie verhaal van glo en sukkel om te glo". Sy teikengroep is eerstens sy eie kinders, omdat wanneer hulle eendag groot is, 'n bepaalde geloof in God waarskynlik vir hulle 'n nog meer kritiese vraagstuk gaan wees as wat dit vir hulle pa was. Op daardie tydstip sal loyaliteit aan 'n kerk of 'n geloofstradisie al hoe minder vanselfsprekend wees. In die tweede plek is dit gerig aan die lidmate van sy gemeente, en ten slotte aan die

gesigloses wat hierdie boek sal opneem en daarin iets gaan hoor
resoneer met hulle eie geloofstryd – hulle eie ongemak om te glo
en te vertrou (Du Toit 5).

In die boek hanteer hy die gedagte van 'n paradigmaverandering wat plaasvind wanneer 'n nuwe tydvak in die geskiedenis van die mens aanbreek. Paradigma beteken in hierdie konteks 'n lewensoriënterende denksisteem waarbinne 'n bepaalde groep mense die sin van hulle bestaan probeer soek. Wanneer nuwe inligting of nuwe ontdekkings aan die lig kom wat moeilik inpas by die oorspronklike denksisteem, ontstaan daar 'n spanning wat uiteindelik net opgelos kan word wanneer daar 'n paradigmaskuif plaasvind en die ou paradigma deur 'n nuwe vervang word. So onderskei Du Toit tussen die paradigmas van die premoderne tyd van die Bybel, die moderne tyd wat ná die Middeleeue in Europa en die Westerse wêreld aangebreek het, en die postmoderne tydvak waarin ons tans leef. By elke oorgang tussen hierdie tydvakke het daar 'n paradigmaterskuiwing plaasgevind.

Volgens Du Toit het daar 'n paradigmaskuif plaasgevind met die oorgang na die 21ste eeu, wat hy as 'n postmoderne tydvak beskryf. In hierdie tyd vind Christene dit al hoe moeiliker om die Bybel en die sienings wat daarin voorkom, sonder meer te aanvaar. Daarom wend hy onder meer 'n poging aan om die

modelle van die nuwere teoretiese fisika (die gedagte van 'n oerknal as die oorsprong van die kosmos) en die evolusieleer met die Christelike geloof in verband te bring.

Volgens hom kom die Bybelse geskrifte uit 'n premoderne tyd, en die persepsies en interpretasies daarvan dra die stempel van premoderne mense. So moet die vertelling van die maagdelike geboorte van Christus byvoorbeeld teen hierdie agtergrond gesien word. Vir Christene wat in 'n postmoderne tyd leef, is dit nie noodsaaklik om die maagdelike geboorte as belangrik vir die heil te aanvaar nie. Eintlik maak dit nie saak nie. Jesus se verlossingswerk berus nie op so 'n bonatuurlike geboorte nie, maar op sy kruisdood en opstanding (Du Toit 146).

Alhoewel Du Toit se boek binne bepaalde kringe in die NG Kerk goed ontvang is (hy het byvoorbeeld die Andrew Murrayprys daarvoor gekry), was baie ander teoloë nie baie gelukkig daarmee nie. Daar is selfs beweer dat daar by hom te min van die evangelie oorbly.

Du Toit se boek was egter net 'n voorspel tot 'n meer ingrypende kritiek op die tradisionele leerstukke van die kerk. Aan die begin van die 21ste eeu het 'n aantal teoloë uit Afrikaanse kerke onder die vaandel van 'n "Nuwe Hervorming" al hoe dringender vrae aan hulle kerke begin stel, oortuig daarvan dat hierdie kerke ontwikkelinge in die Bybelwetenskappe wat aansluit by 'n postmoderne tydvak, óf doelbewus ignoreer óf vanweë onkunde van hulle lidmate, en veral van die intellektuele bolaag, weerhou. As nuwe hervormers het hulle hulleself ten doel gestel om juis hierdie intellektuele bolaag te bereik wat besig was om van die kerk weg te dryf, en om hulle in te lig oor die stand van die Bybelwetenskappe in die postmoderne tydvak waarin hulle leef.

By die groep nuwe hervormers is veral teoloë en Bybelwetenskaplikes aan die woord. Maar wat van die gewone lidmate wat besig was om van die kerk weg te dryf, of wat reeds geheel en al van die kerk vervreemd is? Waar kom hulle aan die woord en van watter forum kon hulle gebruik maak?

Die geleentheid om uiting te gee aan hulle frustrasies met sowel die kerk as die Christelike godsdiens en sy leerstellinge, sou hom op 'n gerieflik anonieme wyse voordoën op die kuberruimte, toe ene Paul op 14 November 2002 dit durf waag om op die Internetjoernaal Litnet die stelling te maak dat dit beter is om te glo as om nie te glo nie. Die reaksie was vinnig en skerp. Om te glo is oneerlik, antwoord 'n sekere Godzilla op 27 November: "Geloof ... 'n 'coping' meganisme om ons sterflikheid te probeer verwerk ... 'n godsopowering

sonder enige substansie of bewys, is doodgewoon oneerlik, al bied dit aan sommiges emosionele vertroosting” (Die omstrede God [DoG] 3).

Die Publikasie *Die omstrede God* bied toegang tot die onstuimige debat wat sou volg. Vir die eerste keer word kernleerstukke van die Christelike geloof, soos ook aanvaar deur die tradisionele Afrikaanse kerke, in die openbaar aangevat en sonder skroom nie net bevraagteken nie, maar selfs by geleentheid op kru en banale wyse belaglik gemaak.

Uiteraard is ander stemme ook in *Die omstrede God* hoorbaar, dié van gelowige Christene en kerkmense wat met groot oortuiging as apologete van hulle geloof na vore tree. Dat daar by hulle ook kritiek teen die kerk is, en dat hulle standpunte soms ook blyke van onsekerheid gee of hulle in alle opsigte antwoorde kan verskaf op die aanslag van medeskrywers, is bysaak. Wat vir hulle die kernwaarhede van hulle geloof is, verdedig hulle met ’n passie wat soms dié van hulle aanvallers ewenaar.

Die verdedigers van die Christelike geloof (en soms van die kerk) ten spyt, bly die oorwegende indruk ná die lees van hierdie boek dat baie meer mense as wat vermoed word met die Christelike geloof gebreek het, oënskynlik op grond van intellektuele oorwegings. ’n Mens kan beswaarlik tot ’n ander gevolgtrekking kom, in ag genome dat ons hier te doen het met ’n monster uit die beperkte sektor van skrywers binne die Internetjoernaal Litnet. Daar is waarskynlik nog baie ander buite hierdie kring wat met dieselfde oortuigings en soms kwade gevoelens rondloop.

Wanneer ons dus in die vervolg hoofsaaklik aandag gee aan hierdie laasgenoemde groep skrywers, is dit nie die bedoeling om die bydraes van die verdedigers van die Christelike geloof gering te skat nie. Die oogmerk is om ’n bepaalde tendens uit te lig.

Hier het ons dus twee gegewes: enersyds die soms sterk bewoorde ontboeseminge van ’n aantal ontgogelde gewese lidmate van die kerk; andersyds ’n groep teoloë wat naas hulle besorgdheid oor mense wat intellektueel onvervuld in die kerk swaarkry, juis hierdie soort kerkvervreemdes in hulle missionêre visier het.

Die vraag is onvermydelik. Wat kan uit ’n ontmoeting tussen hierdie twee groepe met hulle verskillende agendas en motiewe voortspruit? Is dit moontlik dat ’n alternatiewe geestelike tuisgebied kan word aan die “verdwaalde” en selfs vyandige produkte van ’n kerk, wat blykbaar geen benul het van die intellektuele eise wat ’n moderne wêreld stel nie?

Die voor die hand liggende weg wat gevolg moet word, is om sowel die mense van *Die omstrede God* as die nuwe hervormers bekend te stel teen die agtergrond van die vraag of beide groepe dieselfde taal in die breedste sin van die woord praat. Bestaan daar die moontlikheid dat daar tussen hulle 'n bepaalde rapport tot stand kan kom sodat diegene wat reeds die grens van 'n volstekte ongeloof oorgesteek het, oorreed kan word om terug te keer? Of is die beste waarop gehoop kan word dat diegene wat op pad is na hierdie grens, betyds by die Nuwe Hervorming 'n nuwe geloofstuiste buite die tradisionele kerklike instituut kan vind?

HOOFSTUK 2

Die Nuwe Hervorming en 'n omstrede God

Die omstrede God

Die omstrede God is 'n boek vol voortdurende herhalings en geykte argumente. Dieselfde temas kom weer en weer na vore. Dit hoef ons nie te verbaas nie. 'n Aantal kernprobleme oorheers by die meeste van dié met besware teen die kerk en sy leerstellings. Die apologete van die Christelike geloof in hierdie boek was daarom verplig om oor min of meer dieselfde temas te skryf.

Vanweë die feit dat die temas van die groot aantal briewe nie sistematies georden is nie, kry 'n mens moeilik 'n oorsigtelike blik op die inhoud van die boek. Tog bly dit 'n goeie bron om uit af te lei watter geloofsake nie alleen baie na aan die hart van hierdie skrywers in die kuberruimte lê nie, maar ook watter heftige negatiewe emosies sommige hiervan oproep. Baie van die briewe laat die indruk van ontnugtering wat skrywers ervaar met wat hulle as misleiding deur die kerk oor geloofsake beskou.

Soos verwag kom die aandeel van die kerk in die ellende van die wêreld oor die eeue heen ter sprake. Die mensdom is mislei en van kennis weerhou deur die “bloedgierige hande” van die kerk wat vir eeue aaneen vermoor, gestenig en gemartel het. As ons Hendrik kan glo, het 'n teelaarde vir kennis eers ontstaan toe die kerk se absolute mag oor lewe en dood ingeperk is. Maar selfs nou gaan die misleiding voort. Die kerk is sonder twyfel 'n instrument wat onkunde, haat en eenvoudige domheid op 'n reuse skaal versprei, betoog Francois Williams op 31 Januarie 2003. Wanneer hy verder gaan en die Christelike godsdiens as “boosaardig” en hoegenaamd nie die oplossing vir wêreldvrede nie beskryf, antwoord Thomas:

Natuurlik nie. Die Afrikaanse kerke kan nie eens van sy rasse-vooroordeel wegkom en saamsmelt nie. Hoe wil hulle in wêreldvrede verenig? Intendeel, die kerk staan in die pad van die mens om werklik ekwilibrium met homself en sy omgewing

te bereik. Die kerk staan in die pad van die waarheid ...Die kerk kan nie die mees basiese morele waardes uitleef nie en sukkel steeds om menseregte soos geslagsgelykheid en diskriminasie op grond van seksuele oriëntasie uit te skakel. Wêreldvrede sal slegs ten koste van die ... kerk verkry kan word. (DOG 269)

Die Afrikaanse kerke was korrupt in hulle misleiding van mense ten opsigte van rasse-aangeleenthede. Hierdie wit, Afrikaanse, Calvinistiese kerke is selfs deur die “res van die behoudende kristen-gelowiges op aarde” amptelik tot ketterkerke verklaar. Dit van Voltie wat homself ’n “religion-loving lapsed-Catholic agnostic” noem (alhoewel hy in Afrikaans skryf). Van hom kom ook die interessante waarneming dat al die deelnemers aan die debat kinders is uit “die wit kristen-fundamentalistiese, gereformeerde middelklas-dampkring” wat kom uit ’n konteks van “infantielistiese Bybelaanbidding”, of hulle nou nog steeds “glo” en of hulle hulleself van geloof aan’t bevry is (DOG 37).

’n Noukeurige lees van die e-possie in die boek bevestig Voltie se waarneming. Daar is ’n soortgelykheid in wat ’n mens kan agterkom oor die agtergronde van baie van die kritiese bydraes. In ’n stadium het hulle nie net as kinders in die Sondagskool en die katkisasie nie, maar ook as volwassenes aktief deelgeneem aan die werksaamhede van die gevestigde Afrikaanssprekende kerke. Die Bybelkennis van sommige is nogal besonders, en die wyse waarop Bybelverse gesitueer word selfs indrukwekkend. Alhoewel daar soms opvallende foute begaan word en meer as net een keer bizarre aannames en/of gevolgtrekkings gemaak word, bly die oorheersende indruk dat die Bybel, selfs die teologie, nie vir hulle ’n vreemde wêreld is nie.

Die skrywers se beheptheid met die kerk as die groot oorsaak van die afswering van enige oorblywende geloof in God, word soms regstreeks gestel, maar meer dikwels lees ’n mens dit tussen die lyne. Die ontnugterende ervaring, enersyds van die rol van die Afrikaanse kerke in Suid-Afrika se politieke verlede, andersyds van die skielike ommeswaai nadat sosio-politieke veranderinge ingetree het, is vir sommige ’n rede om nie net die geloofwaardigheid van die kerk nie, maar ook van die idee van ’n God heeltemal in twyfel te trek. Die God van die Bybel, meer spesifiek die God van die NG Kerk, is “die een wat so saam met die Nasionale Party besef het dat apartheid verkeerd (is)”.

Alhoewel die vraag na die bestaan van God aanleiding tot die Internet-gesprek gegee het, het die debat uitgekring tot ’n verskeidenheid van godsdienstige onderwerpe naas dié oor die kerk. Dit is ook te verstane. Die Godsvraag is ineengestremmel met ’n groot aantal begeleidende vrae. Wat sê die Bybel oor

God; is die Bybel in elk geval 'n betroubare bron oor kennis van God; hoe word die Bybel geïnterpreteer; wat is die verhouding tussen geloof en wetenskap of tussen skepping en evolusie; wat is die posisie van die historiese Jesus; hoe staan sake met die Godheid van Jesus? Verreweg die meeste aandag word aan die Bybel, en die betroubaarheid en interpretasie daarvan gegee. Tog weet die leser dat die vraag na God eintlik is waarom dit gaan.

Om die opinies omtrent die bestaan van God binne die breër verband van 'n visie oor die Bybel en enkele ander kern-momente van die Christelike geloof te plaas, kan ons kortliks op die volgende let:

Die fundamentele vraag waarom dit ten opsigte van die Bybel gaan, is of daar iets spesiaals aan die Bybel is wat dit bo ander eeue oue dokumente laat uitstyg, en of dit nie tog maar net 'n "mitologiese epic" is nie. 'n Groot aantal skeptici onder die kuberskrywers antwoord baie duidelik: Die aanspraak dat die Bybel 'n unieke boek is, 'n "ongelooflik foutlose en geloofwaardige dokument", is geheel en al onhoudbaar. In hierdie verband is een van die skrywers duidelik bewus daarvan dat die "inerrancy" van die Bybel binne sekere Amerikaanse fundamentalistiese kringe voorop staan, terwyl dit eintlik 'n boek met "'n swetterjoel foute" is. En ongelooflik maar waar: hordes gebruik nog steeds dieselfde Bybel as 'n wetenskaplike towerboek.

Maar wat het die foute van die Bybel met die geloof in die bestaan van God te doen? Johan X hoop nie dat sy skrywes die indruk geskep het dat hy sy ongeloof op die teenstrydighede en wreedhede in die Bybel baseer nie. Hy twyfel of dit vir 'n beduidende aantal ateïste as basis dien vir hulle ongelooft. Tog, gaan hy voort, kan die "absurditeite" in die Bybel wel bydra tot die beantwoording van die vraag of God na alle waarskynlikheid bestaan of nie. Hy dink nie dat 'n "alwetende, almagtige en goeie god" sommer sulke absurditeite sou kwytraak, en dan nog verwag dat ons in hom moet glo nie (DOG 446).

Saam met die Bybel as gebrekkige geskrif vol foute, word Jesus afgeskryf as 'n mitiese verlossersfiguur. George Claasen voer met groot oortuiging aan dat die Christelike godsdiens nie 'n nuwe goddelike openbaring behels nie:

Dit was eerder 'n voortsetting van die heidendom (paganisme) onder 'n ander naam. Die evangeliese verhaal van Jesus was nie die biografie van 'n historiese Messias nie. Dit was 'n Joodse verwerking van antieke heidense mites van die sterfte en opstanding van die Godman Osiris-Dionusus wat eeue lank

populêr was oor die hele gebied van die antieke Middellandse See. (DOG 452)

Daarmee is die verlossingsleer van die Christelike geloof ook van die baan. Hendrik is aan die woord nadat hy verskeie Bybelverse aangehaal het om die “donker sy” van Jesus se karakter vir Paul aan te toon:

Ek hoop darem dat my standpunt, soos uitgespel, jou kan help begryp dat daar mense is wat gewalg word deur jou moraliteit van bloedoffers. Veral nou weer in die Kersseisoen word mense soos ek, wat nie inkoop in julle absurde realiteit nie, orals gekonfronteer met Liewe Jesusse aan die kruis. Dit is 'n beeld wat afstootlik en walglik is vir enige regdenkende mens: 'n bloedbesmeerde lyk vasgespyker en half uitgedroog op 'n paal. (DOG 19)

Daar is dapper verdedigers van die Christelike geloof in *Die omstrede God*, met Maryna Blomerus aan die voorpunt. Tog is die groot oorwig van die menings wat uitgespreek word, volstrek negatief. In sy radikaalste vorm word daar onomwonde gesê dat die idee van die bestaan van een of ander God nie net omstrede geword het nie; dit het uitgedien geraak.

Wanneer daar in *Die omstrede God* oor die bestaan van God gepraat en begrippe soos ateïsme en agnostisisme hanteer word, kom daar heel voorspelbaar twee temas aan die orde. Die eerste is dat die idee van 'n almagtige, liefdevolle, en alwetende God onhoudbaar en ondraaglik is in die lig van so baie lyding en ellende op aarde. Die tweede tema hang saam met 'n bepaalde visie van die mens se kennis en wetenskap wat geen ruimte laat vir God se bestaan nie.

Terwyl die eerste tema 'n probleem is wat deur die eeue nie net ongelowige mense in hulle ongeloof versterk het nie, maar ook by baie gelowiges onbeantwoorde vrae gelaat het, verteenwoordig die tweede tema 'n meer spesifiek moderne uitkyk. Die vraag na die verhouding tussen geloof en wetenskap en die daarby ingeslote vraag na die wetenskaplike bewysbaarheid van die bestaan van God, is tipies van die moderne mens.

Die tweede tema is vir ons doeleindes belangriker as die eerste, nie wat die substansie daarvan betref nie, maar omdat dit vir ons 'n aanduiding is van die denkklimaat waarbinne die moderne intellektuele mens leef – die populêre filosofie wat tot 'n groot mate bepaal hoe daar oor God en die godsdiens gedink word. Hier is die vraag of die mens se rasonele denke en die resultaat van wetenskaplike navorsing die gedagte van 'n God in gedrang bring.

Baie van die kuberskrywers antwoord onomwonde “ja”.

Vir Steppenwolf (DOG 40) verklaar sowel die wetenskap as die godsdiens die wêreld. Anders as die godsdiens, gebruik die wetenskap 'n rasionele tegniek. Die gevolg is dat rasionaliteit godsdiens al hoe meer in die verklaring van die wêreld vervang. Namate die (Westerse) beskawing ontwikkel, sal godsdiens as verklaring van die wêreld al hoe meer agterweë gelaat word. Die rasionele is daarom ook die enigste verhoog waarop die godsdiensdebat hom sal kan uitspeel.

Dozi wat soos 'n kind onvoorwaardelik glo, word deur Pierre aangeraai om liever uit intellektuele debatte te bly (DOG 168). Sy eie standpunt is dat ateïsme die eindproduk is van 'n diep rasionele denkproses en kritiese analise van (t)alle skriftelike bronne oor die bestaan van god(e). Vir hom is die menslike brein die mees rasionele dataprocesseerder op aarde wat irrasionele “gemors” kan filter. Sommige mense het egter 'n ander soort brein wat alles vir soetkoek opeet. Die rasionele groep het 'n uitstekende kans om ateïste of agnostici te wees, terwyl die tweede groep heel waarskynlik teïste sal wees of sal glo in 'n plaasvervanger vir die goddelike, soos vreemde vlieënde voorwerpe.

Vir baie van die deelnemers in die debat is die God van die Christene 'n God van die gapings (“gaps”). Gode ontstaan uit die mens se inherente behoefte om dinge te verklaar. Waar 'n rasionele verklaring nie gegee kan word nie, word 'n god gebruik om die vraag na oorsake of gronde te beantwoord. Die punte waar die wetenskap (nog) nie 'n antwoord het nie, word aan God afgestaan as die ruimte waarbinne Hy kan funksioneer.

Daarom doen Johan X 'n beroep op gefrustreerde Christene om die rasionele sprong te maak. 'n Rasionele keuse beteken ook die regte morele keuse, nie omdat die godsdiens dit aan jou voorskryf nie, maar omdat jou gesonde verstand en jou sin vir verantwoordelikheid dit vir jou sê. Dan sal jy ook besef waarom die sekulêres en die humaniste nog altyd in die verlede beter morele oordeel vir hulle tyd openbaar het as die kerke. Jy hoef nie bang te wees vir jou eie vryheid nie. Jy kan jou eie sin vir verantwoordelikheid en medemenslikheid vertrou (DOG 208).

Met die lees van die Internetbriewe oor rasionaliteit en wetenskap, kom 'n mens weereens onder die besef daarvan dat die kerk in die beskuldigdebank staan. Die kerk is die instansie wat vir eeue lank die waarheid van die wetenskap onderdruk het en die draers van wetenskaplike kennis nie alleen vervolgt het nie, maar selfs doodgemaak het. Volgens baie briewe gaan hierdie praktyk

vandag nog voort, net baie subtieler en nie meer so wreed en kru soos in die verlede nie. Die debat word dus nie net teen die idee van 'n god in die algemeen gevoer nie, maar baie spesifiek teen die idee van God soos deur die Christendom verkondig.

Die skrywer wat homself "Hendrik" noem, is 'n uitgesproke segsman in hierdie verband. Hy is nie seker of hy homself 'n agnostikus of 'n ateïs moet noem nie. Hy is bereid om die posisie van 'n agnostikus in te neem ten aansien van die vraag na die bestaan van 'n god in die algemeen. Hy sal nie sy kop op 'n blok sit dat 'n god nie bestaan nie. Maar as 'n god die God van die Christelike geloof en dogma moet wees, is hy sonder meer 'n ateïs (DOG 52).

As ons vir 'n oomblik verby die sterk negatiewe emosies in baie van die e-posbriewe in *Die omstrede God* kyk, sien ons 'n duidelike wêreldbeeld wat die denke van 'n groot aantal skrywers beheer. Dit is 'n wêreldbeeld wat miskien die beste omskryf kan word as geslote. Daar is niks of niemand wat bo die mens en sy wêreld is nie, dit wil sê die wêreld wat hy met sy verstand kan verklaar en beheer nie. Die menslike verstand is daarom dan ook die enigste arbiter oor wat waar en wat nie waar kan wees nie. Streng gesproke is hier nie plek vir 'n God of 'n hoëre orde wat die mens en sy rationeel verklaarbare wêreld te bowe gaan nie. En godsdiens kan op sy beste gesien word as net nog 'n manier waarop die redelike en outonome mens sy of haar bestaan self gelukkiger, meer vreesvry en sedelik meer verantwoordelik maak. Maar godsdiens kan ook misbruik word om mense te mislei deur hulle in 'n onbewysbare werklikheid te laat glo en hulle sodoende in 'n gekkeparadys te laat lewe.

Daar kan aanvaar word dat die Internetskrywers met 'n sterk negatiewe ingesteldheid ten opsigte van die Christelike godsdiens en die kerk, min of meer verteenwoordigend is van 'n klein minderheid intellektuele Afrikaners wat bewustelik of onbewustelik vir so 'n geslote wêreldbeeld gekies het – 'n keuse wat met baie faktore saamhang, waaronder ook 'n negatiewe ervaring van die kerk.

Hoewel verteenwoordigend van sodanige sentimente, bly hierdie skrywers 'n ongeorganiseerde groep individue. Hierteenoor staan die groep nuwe hervormers wat progressief besig is om hulleself as 'n georganiseerde beweging op die Internet te vestig.

Die geloofwaardigheid van die aanspraak wat in hulle naam *Die Nuwe Hervorming* opgesluit lê, naamlik dat hulle inderdaad 'n nuwe hervorming verteenwoordig wat 'n groot impak op die godsdienstige toneel in Suid-Afrika

sal maak, is debatteerbaar. Die tyd sal leer. Vir 'n behoorlike kennismaking met en uiteindelijke beoordeling van die aansprake van hierdie groep, is dit egter belangrik om indringende vrae te stel oor die onderliggende motiewe wat hierdie mense dryf, die veronderstellinge waarvan hulle uitgaan, en bowenal die lewens- en wêreldbeskouing waarbinne hulle funksioneer en wat hulle denke bepaal.

Die Nuwe Hervorming en 'n omstrede Jesus

Wie is hierdie mense wat so 'n skerp debat ontketen het oor sake wat die hart van die Bybelse evangelie raak soos dit tradisioneel deur die leerstellinge van die Christelike kerke in Suid-Afrika voorgedra is? Is hulle 'n klompie aweregse randfigure in die kerklike lewe wat sin in vreemde leringe vind sonder die potensiaal van enige noemenswaardige invloed? Of is dit dalk net moontlik dat ons hier te doen het met 'n groep wat op 'n bepaalde wyse die ware vertwyfeling en verontrustinge verwoord wat onuitgesproke in die harte van baie gelowiges en kerkmense leef?

Hierdie vraag is nie maklik te beantwoord nie. Daar is duidelike aanwysings dat hulle hulleself nie as randfigure beskou nie, maar as die vertolkers van 'n nuwe tydgees of kultuurklimaat. By hulle is daar 'n duidelike mate van ongeduld en selfs frustrasie sigbaar dat diegene wat hierdie tydgees saam met hulle as tydgenote beleef, nie kán of wil verstaan wat die aard is van die godsdienstige probleme wat dit onvermydelik oproep nie. Dalk, so vermoed hulle, onderdruk kerkmense die probleemvrae omdat hulle nie wil erken dat die ontwikkelde wêreld van vandag nie meer ruimte het vir die kritiekloos aanvaarde en klakkeloos herhaalde godsdienstige clichés van die verlede nie. Die vraag is of hulle jukskeibrekers is wat soos sommige van die radikale stemme in *Die omstrede God* die Christelike godsdiens en die kerk trompop loop met afwysende en radikale kritiek. Of is hulle alleen maar besorgde, eerlike gelowiges wat bereid is om openlik in debat te gaan oor geloofskwessies wat ander onderdruk of onkrities oor swyg, miskien hoogstens oor sal fluister, onder hulle ook predikante wat slegs studeerkameropinies daarvoor sal hê, te bang om dit buite die studeerkamer te erken en daarvoor in gesprek te gaan?

Ten einde hierdie en ander soortgelyke vrae te beantwoord, is 'n kort beskrywing van die ontstaansgeskiedenis van die Nuwe Hervorming noodsaaklik.

Vanwaar?

Terwyl die grondmotiewe waarmee die Nuwe Hervorming werk, ver teruggaan in die teologiese geskiedenis van Wes-Europa, is die beweging self relatief nuut en hang dit ten nouste saam met ontwikkelinge in die navorsing van 'n paar Suid-Afrikaanse Nieu-Testamentici oor die sogenaamde historiese Jesus. Hierdie navorsing het as doelwit om vas te stel wie Jesus van Nasaret werklik was, dit wil sê om agter die Jesusbeeld wat deur die Nuwe Testamentiese teks en die kerklike dogma geskep is, die “ware Jesus” van die geskiedenis te ontdek.

Navorsing oor die historiese Jesus was en is steeds 'n omstrede saak, ook en veral in Suid-Afrika, en daarom is dit hier nooit aan die groot klok gehang nie. 'n Klein minderheid teoloë het hulle met hierdie historiese Jesus-navorsing besig gehou, en hulle arbeid sou vermoedelik in obskuriteit voortgegaan het as dit nie was dat een van hulle, Andries van Aarde, 'n omstrede boek uitgegee het nie. In sy *Fatherless in Galilee: Jesus as child of God* beweer hy dat Jesus die leegheid van sy vaderloosheid gevul het met sy vertroue in God as 'n vaderfiguur (Van Aarde 99). Met die bekendstelling van hierdie boek in die dagbladpers en 'n daaropvolgende artikel deur Neels Jackson oor 'n “soektog na die ware Jesus”, het die algemene publiek iets begin verneem van die historiese Jesus-navorsing. 'n Lewendige debat het in die oggendblad *Beeld* gevolg waaraan verskeie teoloë ook deelgeneem het. In hierdie stadium in 2000 het Piet Muller, 'n oud-joernalis en toekomskundige, tot die gesprek toegetree met die verklaring dat “n nuwe hervorming” binne die Christendom op hande was.

In 2002 besoek die Amerikaner, John Dominic Crossan, 'n kongres van die Nuwe-Testamentiese Werkgemeenskap van Suid-Afrika. As lid van die Jesus Seminar”, 'n groep wat in die VSA navorsing doen oor die historiese Jesus, gee sy optrede verdere momentum aan die debat, wat daarná deurslaggewend word vir die ontstaan van die beweging wat later, vermoedelik na aanleiding van Piet Muller se artikel, as die “Nuwe Hervorming” beskryf sou word. 'n Aantal teoloë van die Randse Afrikaanse Universiteit, die Universiteit van Pretoria en Unisa kom daarna bymekaar om verder gesprekke te voer oor die historiese Jesus-ondersoek. By hierdie geleentheid ontstaan die gedagte om die breë publiek, onkundig oor sulke sake, in te lig met die oog op 'n moontlike nuwe hervorming binne die Christendom. 'n Aantal lesingreekse word by die Randse Afrikaanse Universiteit en in Bloemfontein gereël. Die reaksie wat uit hierdie byeenkomste na vore gekom het, het die organiseerders daarvan oortuig dat hulle die tekens van die tye reg geles het; dat daar inderdaad heelwat mense

was wat hulle nie meer met die tradisionele kerklike dogmas kon vereenselwig nie, en dat hulle verwyder gevoel het van die kerk wat aan hierdie dogmas bly vasklou ten spyte daarvan dat hulle verweef is met 'n antieke wêreldbeeld, totaal vreemd vir die moderne tyd.

Nadat sommige van die oorspronklike ondersteuners koue voete gekry het, word die beweging in hierdie stadium deur Piet Muller en die teoloë Sakkie Spangenberg, Hansie Wolmarans, Pieter Craffert en Pieter Botha gedryf. Op eersgenoemde se aandrang is 'n webbladsy in die lewe geroep en 'n boek *Die Nuwe Hervorming*, hoofsaaklik gegrond op die eerste lesingreeks by RAU en in Bloemfontein, gepubliseer om 'n gesprek te stimuleer (Protea Boekhuis 2002 – NH). 'n Lewendige debat is in die oggendblad *Beeld*, in die *Volksblad*, op die radio en op die web gevoer. Kort voor lank het kerklike vergaderings verklarings begin uitreik. Dit was duidelik dat die nuwe hervormers 'n proses aan die gang gesit het wat binne bepaalde, veral Afrikaanssprekende intellektuele kerkmense wyer sou uitkring. Gespreksgroepe het reeds in Centurion, Johannesburg en Bloemfontein begin funksioneer, en dit was duidelik dat die behoefte aan iets meer permanent al hoe groter sou word.

Aan hierdie behoefte is spoedig aandag gegee. Op Sondag, 25 Julie 2004 word die stigtingsvergadering van die “Nuwe Hervorming Netwerk” gehou, met die doel om groepe en individue wat hulle met die visie en die missie van die Netwerk identifiseer met mekaar in verbinding te bring, om gesprek oor 'n nuwe hervorming te bevorder, en om op dié wyse 'n ruimte te skep vir 'n oop godsdienstige dialoog.

Waarheen?

By die stigtingsvergadering van die Netwerk is 'n reglement aanvaar waarin die visie en die missie van die Netwerk duidelik uitgespel word. Die visie lui soos volg:

Ons visualiseer 'n nuwe era waar inligting vrylik kan vloei sonder vrees vir marginalisering, verkettering en vervolging. Elke mens, man, vrou of kind behoort in staat te wees om in positiewe verhoudings tot hulleself, hulle medemens, hulle omgewing en die goddelike te kan leef. Ons streef na 'n kultuur wat bevorderlik is vir ware selfverwesenliking.

Met hierdie doel voor oë wil die Netwerk die nodige geleentheid gee en die ruimte skep vir die visie om uiteindelik verwerklik te kan word. Daarom word hul missie soos volg verwoord:

Die Netwerk wil 'n ruimte vir oop religieuse gesprek verskaf. In hierdie spirituele ruimte kan nuwe gedeelde waardes ontwikkel word, en lewensin en betekenis aan die orde kom.

Hierdie ruimte verskaf 'n spirituele en sosiale tuiste vir mense wat hulle met vrye religieuse denke identifiseer – veral uit die perspektief dat alle godsdienste en gelowe kultuurprodukte is.

Die Netwerk wil verder dienste verleen of koördineer aan persone wat begeleiding benodig in belangrike lewensgebeurtenisse. Dit wil ook geleenthede skep waar mense saam vorme van eietydse religiositeit en geloofsbeleving kan verken.

Terwyl daar in die visie en die missie reeds duidelike religieuse beslissings gemaak word, word die religieuse vertrekpunt of grondmotief van die Nuwe Hervorming Netwerk duidelik uitgespel. Belangwekkend is die volgende wat onder die opskrif “Waardes” saamgevat word:

Ons aanvaar dat wanneer ons oor die goddelike praat, ons na die onbegryplike misterie van die lewe verwys wat ons onder andere in Jesus van Nasaret leer ken.

Ons koester die beste van ons erfgoed in onder andere die Bybel, ons Christelike en ander spirituele tradisies. Dieselfde geld vir ons nalatenskap op die gebied van die musiek, kuns, letterkunde en wetenskap.

Ons maak nie aanspraak op ewige waarhede nie en neem die huidige wêreldbeeld ernstig op.

Ons waardeer die uniekheid, eiewaarde, gelykheid en potensiaal van elke individu. Ons erken die inherente vermoë van individue om te groei en om groter hoogtes te bereik deur met mekaar saam te werk.

Ons aanvaar verantwoordelikheid vir onself en teenoor ons medemens en ons natuurlike omgewing. Ons streef daarna om met morele integriteit op te tree.

Ons streef daarna om medemenslik en verdraagsaam teenoor alle mense op te tree, ongeag geslag, seksuele oriëntasie, geloofsoriëntasie, fisieke vermoë, en groepsverband.

Ons beskou diversiteit en godsdienstige pluralisme as positiewe verskynsels.

Aan die einde van hoofstuk 1 het ons die vraag gestel of die Nuwe Hervorming 'n nuwe geloofstuiste kan gee aan diegene wat met die Christelike geloof gebreek het, of aan hulle wat veral op intellektuele vlak vervreemd voel van die tradisionele wyse waarop die Christelike geloof in die kerk aangebied word.

As ons na die stigtingsreglement van die Nuwe Hervorming Netwerk kyk, is dit redelik maklik om af te lei dat dit die tweede kategorie mense is wat hulle in die oog het. Direk hiermee saam hang die feit dat hulle die naam "Nuwe Hervorming" amptelik met die stigting van hulle netwerk bevestig het. Die begrip *hervorming* dui op 'n gerigtheid na binne, om dinge só te verander dat daar binne die Christelike kerk in die breë ruimte geskep sal word sodat diegene wat miskien op pad uit is, sal herbesin.

Moeiliker is die vraag of hulle daarin gaan slaag om sodanige geloofsruimte te skep wat volhoubaar die behoeftes van hulle teikengroep sal bevredig.

Om 'n antwoord op hierdie moeilike vraag te gee, kan ondersoek ingestel word na die oortuigings en idees wat die nuwe hervormers op die tafel plaas as alternatiewe vir die geloofsinhoude wat tradisioneel binne die Christelike kerke as essensiële en onvervangbare dele van 'n Christelike geloofsbelydenis voorgehou word. Hier is die vraag of die nuwe hervormers se idees inderdaad alternatiewe bied wat as sodanig herken sal word, dit wil sê as alternatiewe binne die ruimte van die Christelike geloof. Of is hierdie idees bloot 'n uitnodiging tot 'n alternatiewe geloofsruimte buite die institusionele en oortuigingskader van die Christelike geloof?

Maar daar is ook 'n tweede vraag wat gestel moet word. Ons het reeds opgemerk dat die negatiewiteit teenoor die Christelike geloof wat baie van die biewe in *Die omstrede God* kenmerk, onder andere deur 'n onverbloemde aanvaarding van die geslote wêreldbeeld van die modernisme aangevuur word. Die vraag is dus in welke mate die denkraamwerk van die Nuwe Hervorming ook hierdie uitgesproke modernistiese ateïste en agnostici, of diegene op pad daarheen, op só 'n manier kan aanspreek dat hulle ten minste sal luister. Of lê so iets dalk heeltemal buite die fokus van die Netwerk?

HOOFSTUK 3

Wêreldbeeld en 'n meesterverhaal

Die “waardes” waarop die Nuwe Hervorming Netwerk berus, soos uitgespel in die vorige hoofstuk, sou op die oog af 'n goeie vertrekpunt bied van waar die religieuse basis van hierdie beweging ontleed kan word. So eenvoudig is dit egter nie.

Alhoewel die Netwerk uit alle persone bestaan wat hulle met die visie, missie en waardes van die Netwerk kan identifiseer, neem die waardes stellig nie die rol van 'n belydenis aan nie. Dit is eerder 'n basis vir 'n oop religieuse gesprek. Gevolglik maak die beknopte vorm waarin die waardes aangebied word dit moeilik om 'n duidelike teologiese profiel van die Netwerk se geloofsbasis te teken. Om die probleem van die beknopte, byna kriptiese formulering van die reglement te ontkom deur aanvullend gebruik te maak van uitsprake van individuele nuwe hervormers, is ook nie sonder gevaar nie. Uiteraard sal nie almal van hulle presies dieselfde oor alle punte dink nie.

Die beste invalshoek om die gemeenskaplike in die nuwe hervormers se gedagtewêreld toe te lig, is om vas te stel wat hulle probleem is met die tradisionele manier waarop die Christelike boodskap vandag nog oorgedra word. Hierin is hulle dit almal min of meer eens. As ons dit vasgestel het, kan teruggevra word na die reglement van die Netwerk om te probeer vasstel wat onder hulle waardes wel positief verstaan moet word.

Sakkie Spangenberg gaan uit van die gedagte dat daar binne die ortodokse Christendom 'n standaard- of meesterverhaal bestaan wat as't ware die samevatting is van die kernoortuigings van die ortodokse Christelike geloof. Dit is 'n meesterverhaal wat na die mening van die ortodoksie regstreeks uit die Bybel afgelei kan word. Spangenberg self huldig daarenteen die opvatting dat hierdie meesterverhaal eintlik die produk is van die Griekse en Latynse kerkvaders wat tussen die tweede en vyfde eeu geleef het. Hulle het die Bybelverhale van die Ou en Nuwe Testament op 'n kreatiewe wyse vertolk en afgerond vir die geslagte na hulle. Hierdie meesterverhaal kan soos volg weergegee word:

Die ganse mensdom stam van een vader en moeder af, naamlik Adam en Eva. Hierdie eerste ouerpaar het egter ons almal se lot verseël toe hulle na Satan geluister en God se gebod oortree het. Ons almal was bedoel om vir ewig te lewe, maar vanweë hulle ongehoorsaamheid in die tuin van Eden is ons almal bestem om te sterf. Die hele Ou Testament vertel die verhaal van hoe God die weg voorberei het vir die koms van sy Seun wat bestem was om die mag van Satan en die dood te verbreek. Jesus het op die bestemde tyd as die ewige Seun van God uit die hemel gekom en mens geword. Hy het plaasvervangend onder God se oordeel aan die kruis vir die sondes van die ganse mensdom gesterf. Omdat Hy gehoorsaam was aan God se verlossingsplan en die kruisdood gewillig aanvaar het, het Hy die mag van die Satan en die dood verbreek. Die resultaat van hierdie soendood is dat ons almal nou vir ewig kan leef soos God dit van die begin van die skepping bedoel het. Die bewys dat Jesus se sending geslaagd was, is bevestig deur sy hellevaart, sy opstanding en sy hemelvaart. Jesus sal aan die einde van die tyd weer kom om diegene wat in Hom geglo het (en dus sy soenoffer aanvaar het) met die ewige lewe te beloon, maar diegene wat Hom en sy soenoffer verwerp het met die ewige dood in die hel te straf. Dáár heers Satan en sy engele. (Spangenberg, Ned. Gered. Teologiese Tydskrif, Deel 44, 148)

By hierdie weergawe van die Christendom se meesterverhaal kan natuurlik gevoeg word dat God aan die begin hemel en aarde geskep het, en dat Jesus aan die einde van die tyd weer kom om die eindoordeel te vel.

As ons goed daarop let, verklank hierdie meesterverhaal, afgesien van enkele verduidelikende toevoegings, die Apostoliese Geloofsbelydenis wat gereeld elke Sondag in eredienste herhaal word.

Pieter Craffert bespreek op sy beurt vier temas wat volgens hom 'n verwoording is van die ortodokse Christendom se geloof (Craffert, NH 69).

Die eerste tema gaan oor God as Persoon wat die natuurlike werklikheid geskep het, maar nogtans daarbuite staan. Tog gryp Hy op besondere maniere van tyd tot tyd in hierdie werklikheid in soos wat in die Bybel beskryf word, veral in wat oor Jesus vertel word.

Die tweede tema is dié van die mens wat na God se beeld geskep is, maar in sonde geval het en, as daar nie versoening plaasvind nie, op pad is na die oordeelsdag wat sal bepaal of die siel, die eintlike mens, in die hemel of die hel sal beland.

Die derde tema is Jesus wat as eniggebore Seun van God aarde toe gekom het om die mens se verlossing deur die soenoffer van sy kruisdood te bewerk. As beide God en mens is Hy uit 'n maagd gebore, en was Hy daarom sondeloos.

Die vierde tema is die Bybel wat gesien word as die Woord van God waarin God Homself openbaar, wat deur die Gees van God geskryf is, en wat reg geïnterpreteer kan word onder leiding van dieselfde Gees. Die Bybel moet letterlik verstaan word, dit wil sê wat in die Bybelteks beskryf word, het presies so gebeur soos dit daar beskryf is.

Beide die meesterverhaal en die genoemde temas, wat wesenlik op dieselfde neerkom, word nou geplaas teen die agtergrond van die wêreldbeeld van die tyd waarin dit geskryf is.

Met wêreldbeeld bedoel die nuwe hervormers by monde van Craffert, Spangenberg, Kriel e.a. die wyse waarop elke mens of groep mense die werklikheid beleef waarin hulle hulle bevind: Hoe lyk die wêreld vir hulle en hoe dink hulle werk die wêreld? Soos in die geval van Ben du Toit na wie se gedagtes in hoofstuk 1 verwys is, word daar onderskei tussen 'n premoderne, moderne en postmoderne tydvak, elk met 'n eie wêreldbeeld wat in die betrokke tydvak opgebou is.

Die Bybel en die meesterverhaal wat deur die vroeë kerk daaruit ontwerp is, val volledig binne die premoderne tydperk. Vir die mense van hierdie tyd was die heelal klein, en het dit uit drie verdiepings bestaan. Die aarde was plat en het die middelpunt van die heelal gevorm. Bo die aarde was die hemel waar God of die gode en ander hemelwesens soos die engele gewoon het. Onder die aarde was die onderwêreld wat ook deur geeste bewoon is. Alles wat in hierdie heelal gebeur, word toegeskryf aan een of ander wese of krag. Dinge gebeur nie in die wêreld omdat daar natuurwette of -prosesse aan die werk is nie, maar omdat een of ander wese, goed of sleg, dit bewerk het. Die wese of wesens wat die gang van sake in die wêreld bepaal, asook die wyse waarop laasgenoemde geskied, is in mitiese verhale beskryf wat as sodanig deel van die betrokke wêreldbeeld uitgemaak het.

Die Bybelse mense was kinders van hulle tyd en het bogaande wêreldbeeld volledig gedeel. Die Bybelse verhale moet dus in dieselfde lig gesien word.

Die meestersverhaal van die Christendom soos dit in die Apostoliese Geloofsbelofenis gereflekteer word, is gebaseer op 'n letterlike, alhoewel kreatiewe vertolking van hierdie Bybelverhale. Dit kon ook nie anders nie. Die leefwêreld van die Griekse en Latynse kerkvaders was premodern. Uiteraard sou hulle meestersverhaal vervleg wees met die idee van 'n drieverdieping-heelal.

Die Protestantse hervormers van die sestiende eeu het nie met die meestersverhaal gebreek nie. Soos die kerkvaders het Luther en die ander hervormers op die letterlike verstaan van die Bybel klem gelê. Die Protestantse belydenisskrifte wat in hierdie tyd opgestel is, toon duidelik dat die hervormers geen spanning tussen die meestersverhaal en die Bybelse verhale gesien het nie. Die skepping en sondeval van Adam en Eva (met die leerstuk oor die erfsonde), Jesus se maagdelike geboorte, sy kruisdood, sy hellevaart, sy opstanding en sy hemelvaart, en uiteindelik die eindoordeel, kom by hulle almal aan die orde.

Die verdere verhaal oor die oorgang vanaf 'n premoderne na 'n moderne wêreldbeeld wat deur Spangenberg en ander nuwe hervormers vertel word, is in 'n sekere sin historiese gemeengoed en sal deur min betwyfel word. Dit is die verhaal van die sogenaamde Kopernikaanse omwenteling toe Nikolaus Kopernikus (1473-1543) vir die eerste keer met die teorie na vore gekom het dat die aarde nie die middelpunt van die heelal is nie, maar om die son wentel, en dat dit nie andersom die geval is nie. Luther kon nog Kopernikus as 'n "nar" bestempel wat die orde soos dit in die Bybel voorkom, omkeer – Josua het immers beveel dat die son stilstaan en nie die aarde nie – maar nadat Galileo Galilei (1564-1642) aangetoon het dat Kopernikus se gedagtes meer was as net 'n blote teorie, kon die vervanging van die drie-verdiepingwêreldbeeld nie meer gekeer word nie.

Spangenberg se verdere analise van die hoofdensense in die daaropvolgende tydperk is breedweg gesproke en vir die doeleindes van hierdie hoofstuk, nie kontroversieel nie. Die rasionalisme van René Descartes (1596-1650) sou lei tot 'n nuwe idee van wat waarheid beteken. Waarheid is nie meer dit wat deur een of ander gesagsinstansie gewaarborg word nie, maar dit wat denknoodsaaklik vir die menslike verstand is. Die menslike denke word maatstaf van die waarheid. Teen die agtiende en negentiende eeu vind daar 'n verdere ontwikkeling plaas toe 'n nuwe historiese bewussyn na vore kom. Dit het 'n rewolusie in die geskiedenisbeskouing en geskiedskrywing tot gevolg gehad. Geleerdes het dieselfde beginsels waaraan historiese dokumente onderwerp is, in die studie van die Bybel begin toepas.

Hiermee het die histories kritiese studie van die Ou en Nuwe Testament begin, met ernstige gevolge vir die meesterverhaal van die Christendom.

Die Kopernikaanse omwenteling het die meesterverhaal reeds onder groot druk geplaas. Die geosentriese wêreldbeeld met sy drie verdiepings van hemel, aarde en onderwêreld wat uit die Bybel afgelees en in die meesterverhaal opgeneem is (Jesus leef op aarde, daal neer na die hel en vaar weer op na die hemel), kom onder groot spanning. Die rasionalisme van die Cartesiaanse filosofie het hierdie druk verhoog en die kerk moes desperate pogings begin aanwend om die meesterverhaal te red.

In die tyd na die sestiende-eeuse Reformasie het die Protestantse Ortodoksie probeer om tot die redding van die meesterverhaal te kom deur die ontwerp van 'n inspirasieeler ter ondersteuning van die gesag van die Bybelteks. Hulle het geglo dat as hulle op een of ander manier die Bybelverhale van die aanslag van die rasionalisme kan red, hulle daardeur die meesterverhaal ongeskonde kon hou. Die gevolg was dat hulle met die leerstuk na vore gekom het dat die skrywers van die Bybelboeke só deur God geïnspireer was dat daar geen foute kon insluip by die optekening van die Bybelse inhoud nie. God is die eintlike outeur van die Bybel, terwyl die skrywers die notaris van die Heilige Gees genoem is (Spangenberg, NGTT 152).

Die fout wat die kerk in hierdie verband gemaak het, was aldus Spangenberg hulle vereenselwiging van die meesterverhaal met die Bybelverhale self. Hulle was nie daarvan bewus dat die een nie 'n presiese weergawe van die ander was nie.

Voorts meen Spangenberg hierdie fout word nog steeds deur konserwatiewe Christene gemaak ten spyte van die ontwikkelinge op die terrein van die histories kritiese studie van die Bybel in die twintigste eeu wat die meesterverhaal in skerwe laat spat het. In 'n enkele opsig is sommige van hulle wel bereid om te aanvaar dat die meesterverhaal, soos dit in die Apostoliese Geloofsbelydenis tot uiting kom, nie letterlik verstaan kan word nie. Christus se “neerdaal na die hel” word geïnterpreteer as 'n aanduiding van die diepte van Christus se lyding. Tog word die “opvaar na die hemel” steeds letterlik en histories verstaan. Dit is hierdie Christene wat nie wil erken nie dat die bewoording van die meesterverhaal van die Apostoliese Geloofsbelydenis vervleg is met die idee van 'n drie verdieping-heelal wat deel is van 'n premoderne wêreldbeeld.

Teenoor hierdie konserwatiewes stel Spangenberg nou die standpunt van die gelowiges wat hulle geloof vanuit die paradigma van 'n moderne wêreldbeeld

verwoord. Hy verwys in hierdie verband na 'n debat wat na aanleiding van die Nuwe Hervorming ontstaan het, en deur Piet Muller in die gelyknamige boek opgeneem is. Onder andere sê ene Diek van Wyk, 'n afgetrede akademikus: "Laat ek eerlik wees: Ek kan eenvoudig nie glo Jesus is uit 'n maagd gebore, dat 'n paar broodjies duisende kan voed, dat iemand gesterf en weer lewendig geword het en in die hemel opgeneem is, of dat 'n wese tegelyk God en mens kan wees nie. Wat nog te sê van drie persone in een." (NH 33)

Dit is hierdie mense wat volgens Spangenberg erns maak met historiese navorsing, ag slaan op die stand van wetenskaplike kennis en kennis neem van die navorsing oor die vroeë Judaïsme en die vroeë Christendom. Kortom: Dit is Christene wat nie meer die meestersverhaal kan nasê nie, omdat hulle wêreldbeeld anders lyk as dié van mense wat in die antieke tye geleef het.

Uit sy betoog is dit sonder meer duidelik dat Spangenberg ook erns wil maak met die wêreldbeeld wat deur "progressiewe" Christene voorgehou word en hulle geloof in terme van 'n ander paradigma verwoord.

Spangenberg stroop alles in die Bybelverhale wat nie strook met wat hy as elemente van 'n moderne wêreldbeeld beskou nie, van hulle mitologiese inslag. Bybelwetenskaplike navorsing maak dit volgens hom moontlik om te bepaal wat die eintlike bedoeling van die mitiese verhale was. Wanneer daar op hierdie manier vasgestel is wat die Bybelse verhaal eintlik aan ons wil vertel, sal ons nie in die slaggat trap om met 'n meestersverhaal te kom wat vasgevang word in die premoderne wêreldbeeld van die Bybel nie. Die Bybelverhale moet herinterpreteer word sodat hedendaagse gelowiges hulle geloof op so 'n wyse kan artikuleer dat dit vir hulleself as moderne mense aanvaarbaar kan wees.

Spangenberg gee vir ons 'n aantal voorbeelde om sy bedoeling met die bogaande te illustreer.

Die verhale van Jesus se maagdelike geboorte in Matteus en Lukas moet as verhale gelees word met die oogmerk om Jesus as 'n besondere persoon voor te stel. Besondere mense het immers in die antieke tye besondere geboorteverhale gehad om hulle uitsonderlikheid te bevestig.

Jesus se kruisdood was 'n politieke gebeurtenis en nie 'n voorvereiste vir God se vergifnis nie. God vergeef immers onvoorwaardelik, soos blyk uit die gelykenis van die verlore seun. Jesus se kruisdood word wel deur sommige Nuwe-Testamentiese skrywers as 'n finale offer geïnterpreteer, omdat die Joodse offerkultus met die val van die tweede tempel in 70 n.C. vir goed daarmee heen was. Die eerste Christene wat deur die bank Jode was, het dit só

geïnterpreteer omdat dit hulle gehelp het om op hierdie wyse die traumatiese gebeure van die verwoesting van die tempel te verwerk.

Die opstandingsverhale moet as herverskyningsverhale gelees word. Herverskyningsverhale het wel in die vroeë Christendom 'n belangrike rol gespeel, maar hierdie verhale moet gelees word soos wat dit in daardie tyd bedoel is, naamlik om die belangrikheid van die persoon wat gesterf het te beklemtoon. Die verhale oor die herverskyning van Jesus bevestig eenvoudig dat Jesus 'n regverdige mens was. Sy lewe verdwyn nie sommer in die niet nie, maar is vir ander tot seën, voorbeeld en rigsgoer.

Hierdie herinterpretasie deur Spangenberg van die Bybelse verhale binne die verstaansraamwerk van die moderne mens, vind klaarblyklik byval by die ander nuwe hervormers wat aan die woord kom. Jacques en Carol Kriel skryf:

Die waarheid van die evangelie word gekoppel aan die historisiteit (feitelike korrektheid) van die verhale. Maar dit kan tog nie. Ons weet dat maagdelike geboortes nie biologies moontlik is nie. Mense kan nie op water loop, uit die dood opgewek word of opvaar hemel toe op wolke of in vurige strydwaens nie. Mense wat hierdie verhale nie as histories kan aanvaar nie, is nie ongelowig of domastrant nie. Hulle is gewoon getrou aan basiese natuurwetenskaplike insigte. Historiese navorsing toon dat sulke verhale ook vertel is van Romeinse keisers en ander helde van die Oudheid, en van mense in heel ander godsdienstige tradisies. Met watter reg kan ons die historisiteit van hierdie soort verhale slegs met betrekking tot Jesus opeis, maar ontken met betrekking tot ander? Dalk moet hierdie verhale oor Jesus dan nie verstaan word as historiese feite nie maar as kulturgebonde interpretasies van sy lewe en visie. (NH 139)

Dieselfde gebeur by Hansie Wolmarans wanneer hy die Nuwe Testament se interpretasie van Jesus binne die verband plaas van wat hy die heroïese patroon van die Griekse godsdienste van die tyd waarin Jesus geleef het, noem (NH 196 -224).

Die Nuwe Testamentiese beskrywings van Jesus se geboorte uit 'n maagd, die ontvangs van die Heilige Gees, sy hellevaart, sy opstanding en hemelvaart is essensieel mities en kan vergelyk word met soortgelyke mites wat veral rondom die misterie-godsdienste van die Grieke ontstaan het. Daar het 'n mitologisering van Jesus plaasgevind. Die uitdaging vandag is om hierdie verhale as mites

te verstaan, hulle van hulle mitiese verpakking te ontdoen, en die werklike betekenis daarvan uit te lig. So kan Jesus se dood en opstanding byvoorbeeld as die liefde en geregtigheid van God verstaan word wat deurbreek ten spyte van vervolging en weerstand.

Die “premoderne” idee van God as ’n Persoon wat buite die natuurlike werklikheid bestaan, dit lank gelede geskep het en van tyd tot tyd daarin ingryp, kom ook by Wolmarans ter sprake. So ’n Godsbeeld herinner sterk aan die patriargale samelewingstruktuur van die Bybelse tyd toe hierdie samelewingspatroon beslag gekry het en die man hoof was van die huishouding. Hierdie struktuur is byvoorbeeld op die Griekse gode geprojekteer, met Zeus, die hoofgod, as die hemelse teenhanger van die aardse patriarg. Daarom, gaan Wolmarans voort, behoort daar in ander metafore oor God gedink te word as die teïstiese model van ’n persoonlike God. Veral die panenteïstiese model (God is alles in almal, en alles en almal is in God) kry by hom duidelik voorkeur, soos trouens by ander nuwe hervormers soos Spangenberg en Muller. Van hierdie panenteïsme sê Wolmarans:

Dit kan Christene help om – as God se bewussyn, sy hande, voete, oë en ore – van selfgesentreerdheid na omgewingsgesentreerdheid te beweeg. (NH 223)

Hierdie aanhaling uit Wolmarans se artikel maak dit duidelik dat hy panenteïsme hoofsaaklik in terme daarvan dat ons God in onself ontdek, verstaan. Piet Muller is hiermee eens. Volgens hom het “die filosoof Wittgenstein” hierdie begrip “panenteïsme” geskep om ’n oplossing te vind vir die probleme “wat die nuwe wêreldbeeld vir die teïstiese godsbegrip inhou”. Om aan God te dink as ’n goddelike supermens is nie meer aanvaarbaar nie. Die opkoms van die kwantumfisika is besig om ’n wêreldbeeld te skep waarin God nie meer as “buite” die skepping gesien kan word nie, maar “binne” die skepping, “besig om met die weerspannige materie te worstel”. Muller haal Bob Funk, voorsitter van die Jesus Seminaar aan wat sê: God is nie meer “out there” nie, bloot omdat daar in die nuwe wêreldbeeld nie meer ’n “out there” is nie. Dan kom Muller met die gevolgtrekking “dat die naaste punt waar ’n mens God kan ontmoet, in jouself is”, al is so ’n siening vir baie Christene pynlik ongemaklik en selfs ketters (NH 13).

Die idee van panenteïsme is eintlik afkomstig van Karl Christian Krause (1781-1832) wat daardeur probeer het om ’n bepaalde interpretasie te gee aan die gedagte dat daar ’n gelykenis of ooreenkoms tussen God en die wêreld is. Hy aanvaar egter nie die idee dat daar ’n volstreekte identiteit tussen God en

die mens of die wêreld bestaan nie. In terme van die heersende idealistiese filosofie van sy tyd, beskryf hy God as die allesomvattende bewussyn wat alle bestaan voorafgaan en daarom 'n sekere prioriteit en selfstandigheid teenoor die skepping het. Krause erken met ander woorde dat daar by God 'n bepaalde transendensie is, dat God nie in sy skepping opgaan nie, maar in 'n beperkte mate daarvan te onderskei is. Teenoor hierdie panenteïsme staan die idee van die panteïsme wat 'n volkome identiteit tussen God en die geskape werklikheid (die natuur, die ek, ens.) voorstaan: God gaan op in die skepping en daar is geen ruimte vir enige vorm van transendensie nie.

Tensy die nuwe hervormers hulle panenteïsme duideliker omskryf en verklaar, bly die indruk dat hulle baie nader aan die panteïsme staan as aan die panenteïsme van Krause, en dat hulle enige vorm van transendensie die deur wys.

Teen hierdie agtergrond kan ons nou terugkeer na die reglement van die Nuwe Hervorming Netwerk in 'n poging om dit beter te verstaan, met inagneming daarvan dat die nuwe hervormers dit steeds bly beklemtoon dat hulle nie met absolutes werk nie. Hulle leef in postmoderne tye waarin daar nie iets soos absolutes is nie.

Die Netwerk neem sonder enige terughoudendheid afskeid van die gedagte dat God 'n Persoon is. Wanneer daar oor die goddelike gepraat word, verwys hulle na die "onbegryplike misterie van die lewe", wat vermoedelik in 'n panenteïstiese sin verstaan moet word.

Jesus van Nasaret was geen Godmens nie, maar wel 'n besondere mens, soveel so dat ons (soos die dissipels) hierdie misterie in hom leer ken. Anders gestel: In Jesus het sy eerste dissipels iets van die goddelike misterie gesien en gehoor. Hulle het sy woorde en daede in herinnering geroep en so 'n medium geskep waardeur ons ons met sy boodskap kan vereenselwig om langs hierdie weg ook iets van hierdie misterie te ervaar.

Die verhaal van Jesus is egter nie die enigste verhaal en Jesus self ook nie die enigste persoon in wie ons met hierdie misterie in aanraking kom nie. Sy lewe is nie die enigste wat vir ander tot seën, voorbeeld en rigsgnoer kan dien nie. Alle godsdienste en gelowe, die Christelike godsdiens inkluis, is immers kultuurprodukte en as sodanig van gelyke status.

Die Bybel is nie 'n geïnspireerde boek wat God se openbaring bevat nie. Dit is selfs nie 'n menslike getuienis aangaande God se openbaring in die geskiedenis van Israel en in Jesus nie. Dit is hoogstens 'n boek waarin die verhale oor die Godservaring van Jesus en ander gelowiges opgeteken is, ervarings waarmee

ons ons kan vereenselwig om sodoende vir ons taak in hierdie wêreld toegerus te word. Trouens, binne die gedagteraamwerk van die verteenwoordigers van die Netwerk pas die gedagte van 'n openbaring van God in die geskiedenis, enige geskiedenis, hoegenaamd nie in nie. 'n Goddelike misterie wat in alles skuilgaan, word per definisie nie in spesiale en uitsonderlike gebeurtenisse geopenbaar nie. So 'n misterie moet in myself en die dinge rondom my ontdek word.

Ons bespreking tot dusver plaas die beskouinge van die nuwe hervormers volledig binne die konteks van 'n moderne wêreldbeeld. Dat hulle die moderne wêreldbeeld ernstig opneem, is duidelik en sonder meer waar. Trouens, hulle is self baie moderne mense wat die resultate van die moderne natuurwetenskappe volledig in berekening bring, en wat aanvaar dat daar vir die meeste verskynsels in die wêreld 'n wetenskaplike verklaring is. Hulle onderskryf die strewe na 'n rasionele verklaring van dinge, 'n verklaring wat kontroleerbaar, verifieerbaar en herhaalbaar is. So sal hulle byvoorbeeld in hulle historiese ondersoek nie die feitelikheid van 'n vertelde gebeurtenis aanvaar wanneer hulle "gesonde verstand" vir hulle sê dat dit nie in die verlede kon gebeur het nie, omdat dit nie vandag kan gebeur nie. Dooies word nie vandag opgewek nie; daarom kon dit ook nie in die verlede plaasgevind het nie, selfs nie by uitsondering nie.

Die verrassende is nou dat hierdie nuwe hervormers die aantyging dat hulle moderniste is ten sterkste ontken, wanneer onder moderniste diegene verstaan word wat die moderne wêreldbeeld verabsoluteer en vir alle mense normatief maak. Juis omdat hulle na hulle mening nie met absolutes werk nie, sien hulle hulleself nie as moderniste nie, maar as **postmoderne** gelowiges.

Dit is na alles wat ons tot dusver oor hulle geskryf het, 'n verrassende stellingname. Meer nog: Dit is 'n verbasende aanspraak as ons die buitelyne van hulle gedagtes vergelyk met seker die bekendste teoloog van die vorige eeu, wat sonder skroom 'n modernistiese wêreldbeeld in sy teologie ingedra het en van 'n postmoderne wêreld weinig indien enigiets geweet het.

Ons verwys hier na Rudolf Bultmann wat die behoudende teologiese wêreld van die twintigste eeu vir 'n lang tyd in beroering gehad het en wie se teologie nou nog geleerdes beïnvloed. Dit is opvallend dat Bultmann in die verwysingswêreld van die Nuwe Hervorming in sy afwesigheid skitter. Net so ontbreek verwysings na Bultmann en sy denke in die boek van Ben du Toit waarna ons in die eerste hoofstuk verwys het. Dit is tog onmoontlik dat hulle nie daarvan bewus sal wees dat baie van die dinge wat hulle tans beweer, reeds deur Bultmann gesê is nie. Of is dit werklik die geval dat hulle daarvan oortuig is dat hulle aanspraak

op 'n postmoderne wêreld waarin ons tans lewe, hulle voldoende afgrens van Bultmann en van die beskuldiging teen hom dat hy in sy teologie 'n moderne lewens- en wêreldbeskouing verabsoluteer het?

Die hele gedagte van **ontmitologisering** speel 'n sentrale rol by die Nuwe Hervorming, maar dit was juis ná Rudolf Bultmann dat hierdie term feitlik ingeburger geraak het in die moderne teologie. Met hierdie begrip het Bultmann die tema van sy lewenswerk saamgevat, naamlik hoe ons die mitologies verpakte Christelike boodskap in die historiese denke van die moderne tyd moet verstaan en vertolk.

Soos die nuwe hervormers was Bultmann se vertrekpunt dat daar 'n diepgaande verskil tussen die voorstellingswêreld van die Nuwe Testament en die wêreldbeeld van die moderne tyd bestaan. Die moderne wêreldbeeld word onherroeplik deur die wetenskap en die tegniek bepaal, terwyl die wêreldbeeld van die Nuwe Testament daarenteen mities van aard was. Die Nuwe Testament se verhaal van 'n pre-eksistente Goddelike Wese wat op aarde as 'n mens verskyn, wonders doen, duiwels uitdryf, vir die sonde van die mens aan die kruis sterf, op die derde dag opstaan, na die hemelse wêreld terugkeer en binnekort weer sal kom, is 'n mitologiese manier van praat wat aan die laat-Joodse apokaliptiek en die gnostiese verlossingsmites ontleen is. So 'n verhaal is onverstaanbaar vir die moderne mens.

Maar nou kom die vraag vir Bultmann: Is die waarheid wat die Nuwe Testament verkondig so wesenlik gekoppel aan die mitologiese voorstellings dat dit saam met laasgenoemde deur kulturele ontwikkelinge agterhaal is, en dus sy geldigheid en aantrekkingskrag verloor het? Of is die waarheid van die Nuwe Testament nog steeds geldig ten spyte van en sonder sy mitologiese verpakking?

Een ding wil Bultmann nie doen nie. Hy wil nie die dinge in die Nuwe Testament wat vir die moderne mens onaanvaarbaar is, uitskakel nie. Hy wil eerder die mitologiese taal van die Nuwe Testament op so 'n wyse interpreteer dat ons met die eintlike bedoeling en betekenis van die mite kan identifiseer. Wat die mite eintlik wil doen, is om tot uitdrukking te bring hoe mense bewus is van en ervaar dat hulle afhanklik is van magte waaroor hulle nie beheer het nie. Dit doen hulle in die taal van die mite: Die gode lyk soos mense en hulle optrede is menslik, maar net op 'n bomenslike skaal. Die mitiese boodskap moet daarom van sy mitiese verpakking losgemaak word; dit moet ontmitologiseer word sodat die Nuwe Testament se visie van en boodskap vir die menslike eksistensie (dit wil sê vir die mens se lewensoriënterende soeke na sin in hierdie wêreld) na vore

gebring kan word. Bultmann noem dit 'n “eksistensiële interpretasie”. Daardeur word nuwe moontlikhede, in hierdie geval spesifiek Christelike moontlikhede, vir menslike selfverwerkliking ontsluit, wat beteken dat hy/sy voor die beslissing van die Christelike geloof gestel word.

So is die verhale van die opstanding van Jesus ook vir Bultmann mities van aard. Dit is die manier waarop die belang en die betekenis van die kruisgebeure (vir Bultmann 'n dateerbare gebeurtenis in die geskiedenis) onderstreep word, naamlik nie as die sterwe van 'n mens nie, maar as die bevrydende oordeel van God waardeur Hy die wêreld heel maak en die moontlikheid van 'n egte of outentieke lewe ontsluit. So, sê Bultmann, kom Christus as die gekruisigde en opgestane ons in die verkondiging tegemoet. Christus het waarlik opgestaan: in die geloof en verkondiging van sy dissipels.

Vergelyk ons hierdie teologie van Bultmann met die voorafgaande beskrywing van die wyse waarop die nuwe hervormers die Bybel benader, is dit sonder meer duidelik dat ons, ten spyte van talle verskille, binne 'n soortgelyke denkraamwerk beweeg.

Van al die verskille is daar tog een waarvan melding gemaak moet word as 'n fundamentele verskil wat direk saamhang met die aard van die nuwe hervormers en Bultmann se onderskeie belewenisse van 'n moderne wêreldbeeld.

Hierdie verskil bestaan daarin dat die nuwe hervormers veel verder gaan as Bultmann in hulle verbintenis tot 'n moderne wêreldbeeld, en anders as Bultmann, die geslotenheid van laasgenoemde volkome verabsoluteer. Bultmann erken nog die bestaan van 'n persoonlike God wat ons in die verkondiging, in die **kerugma**, ontmoet. Hierdie verkondiging hang ten nouste saam met die persoon van Jesus. God het Hom inderdaad in Jesus geopenbaar. Sonder Hom is daar geen verkondiging nie. Daarom is Bultmann se taal oor Jesus anders as die taal van die nuwe hervormers. Jesus is meer as 'n besondere mens wie se “lewe vir ander tot seën, voorbeeld en rigsnoer” is. Ten spyte van die ernstige kritiek van behoudende teoloë teen Bultmann, is daar iets by hom wat by die nuwe hervormers ontbreek: die idee van transendensie. In Jesus handel God op 'n beslissende wyse met die wêreld.

Die nuwe hervormers kan Bultmann verwyt dat hy, ten spyte van die erns waarmee hy die moderne wêreldbeeld opneem, tog nie daarin slaag om 'n verdieping-beeld van die werklikheid te ontsnap nie, indien nie 'n drieverdieping-nie, dan tog wel 'n tweeverdieping-siening. Die Nuwe Hervorming kan nie, en wil duidelik nie die idee van transendensie 'n plek in hulle beskouing gee nie.

Hulle opvatting van panenteïsme laat nie toe dat die gedagte van transendensie ernstig opgeneem word nie. Wanneer die idee van transendensie positief beoordeel word, in die sin dat daar aanvaar word dat daar iets of iemand kan wees wat die empiriese wêreld oorstyg, is daar volgens hulle nog nie finaal afskeid geneem van 'n premoderne wêreldbeeld nie.

Dit is so 'n volledige afskeid van 'n premoderne wêreldbeeld wat die Nuwe Hervorming in die oog het. Tog wil hulle nie erken dat hulle met so 'n afskeid in die modernisme sou verval het nie. Hulle beroep hulle daarop dat hulle wêreldbeeld nie modernisties is nie, maar postmodern. Dit is hierdie wêreldbeeld wat hulle onderskryf en waarna hulle klaarblyklik in die reglement van die Nuwe Hervorming Netwerk verwys as die wêreldbeeld wat hulle ernstig opneem.

Wat bedoel hulle met 'n postmoderne wêreldbeeld? In die volgende hoofstuk probeer ons 'n antwoord soek.

HOOFSTUK 4

Modernisme en 'n postmoderne geloof

Die Nuwe Hervorming se afwysing van die modernistiese wêreldbeeld is baie uitdruklik. Die rede waarom hulle dit afwys, is in die woorde van Pieter Craffert, die donker kant van hierdie wêreldbeeld.

Met die basiese aspekte van 'n moderne wêreldbeeld het hy en die ander nuwe hervormers nie 'n probleem nie. Dat daar vir die meeste verskynsels in die wêreld 'n wetenskaplike verklaring is, dat daar met behulp van wetenskaplike eksperimente oor en oor getoets word of sekere verklarings korrek is in 'n nimmereindigende proses van verifiëring, en dat daar gesoek word na 'n rasonele verklaring vir dinge, skep nie probleme nie. Inteendeel. Dit is juis omdat hulle in hierdie moderne wêreld leef dat die behoefte ontstaan het om die Bybelse boodskap vir hierdie moderne wêreld te interpreteer, en om hierdie wêreld nie met die taal van 'n verouderde premoderne drieverdieping-beeld van die heelal te benader nie.

Wat is dan die donker kant van die moderne wêreldbeeld wat die probleme oplewer?

Craffert se antwoord op hierdie vraag is dat hierdie wêreldbeeld verabsoluteer word, dat dit normatief gemaak word vir alle mense en dat, by implikasie, mense wat nie hierdie wêreldbeeld deel nie, op 'n dwaalspoor is. Dit, sê hy, is modernisme. Die rasionaliteit van die modernisme maak aanspraak op universele geldigheid, dit wil sê dat dit vir alle mense te alle tye geldig is. Vir die modernisme kan niks wat buite die raamwerk van die wetenskaplik verklaarbare val, daarop aanspraak maak dat dit werklik is nie. Op dié manier word daar met al die gode, mites en verklarings wat in premoderne wêreldbeelde figureer, afgereken.

Teenoor hierdie modernisme stel Craffert 'n postmoderne wêreldbeeld as verwysingsraamwerk vir die nuwe hervormers se interpretasie van die Christelike boodskap (NH 74-76).

In 'n postmoderne wêreldbeeld gaan dit nie in die eerste plek om die vraag oor hoe die wêreld lyk nie, maar hoe dit werk. Indien ons dit as ons vertrekpunt neem, kom ons agter dat alles binne een of ander sisteem werk. Binne 'n premoderne wêreldbeeld word daar met wesens en kragte gewerk; binne 'n moderne met atome en natuurwette. Binne 'n bepaalde sisteem kan iets 'n werklikheid wees, terwyl dit vir 'n ander sisteem geen werklikheid is nie. Craffert gee in hierdie verband 'n konkrete voorbeeld:

Geeste, demone of voorouers is nie in sigself werklik nie, maar binne bepaalde kulturele sisteme, en binne daardie sisteem is hulle so werklik soos die tafel en die stoel waarop jy sit of die virus wat die dokter onder die mikroskoop sien – hulle rig optrede, bepaal denke en doen mee aan menslike aktiwiteite. Enige moderne wêreldbeeld is net so vol dinge wat nie met die sintuie waargeneem kan word nie; dinge wat ons lewe bepaal soos diegene wat in 'n wêreld van geeste en demone leef. Dink maar aan anoreksie of hipertensie of die totale aanslag. Voorouers of demone is in sommige kulturele sisteme net so werklik soos ander gesagsfigure in ander kulturele sisteme. (NH 74)

Daarom kom Craffert tot die gevolgtrekking dat daar nie net een korrekte manier is om die wêreld en die werklikheid te verstaan nie, aangesien die werklikheid nie vir alle mense dieselfde is nie, al leef hulle binne dieselfde fisiese ruimte op aarde.

Die postmoderne denke erken dus 'n verskeidenheid van perspektiewe, en het nie net een maatstaf waaraan alle ander voorstellings getoets word nie. Tog, en nou raak die redenasie meer ingewikkeld, beteken dit nie dat alle standpunte of voorstellings skielik ewe waar of korrek is nie. As sommige mense vas oortuig is van demone of engele of voorouers wat hulle lewe beïnvloed, beteken dit nie dat dit vir alle ander mense werklik is nie.

Ons kan Craffert se gedagtegang min of meer soos volg parafraseer: Ek leef in 'n bepaalde wêreld en beleef dit op 'n bepaalde manier; dit is vir my die werklikheid. Ek weet ook dat daar ander mense is wat hierdie wêreld op 'n ander wyse beleef. Vir my is dit nie werklik nie en ek weet dat dit nie in sigself werklik is nie (sien die aanhaling hierbo), maar ek aanvaar dat dit vir hulle net so 'n werklikheid is as wat my werklikheid vir my is.

Dit is duidelik dat Craffert die beskuldiging wil vermy dat hy in 'n volstreekte relativiteit verval. Daarom dat hy in genoemde aanhaling geeste, demone en

voorouers kwalifiseer as dinge wat nie in sigself werklik is nie, alhoewel dit werklik is vir die mense wat in so 'n sisteem leef. Mense wat nie in dieselfde sisteem leef nie, kan wel aanvaar dat dit vir die betrokkenes 'n werklikheid is, maar intussen weet hulle dat dit nie so is nie.

Die volgende konklusie is dus onvermydelik: 'n Persoon wat volgens die moderne wêreldbeeld dink en doen, weet dat die premoderne wêreldbeeld geen werklikheidsgehalte het nie en dat premoderne mense hulle op baie punte misgis. Tog aanvaar so 'n persoon dat dit wel werklikheidsgehalte het vir diegene wat in terme van hierdie premoderne wêreldbeeld gedink en gedoen het.

Dat Craffert inderdaad probeer vermy om in relativisme te verval, word duidelik as hy sê dat ons anders moet dink oor Jesus van Nasaret, dat daar 'n ander manier is om na Jesus as 'n historiese figuur te kyk. Die bydrae van die Nuwe Hervorming is volgens hom alles behalwe om net ou leerstellings oor Jesus te kritiseer of om nuwe leerstellings te verkondig. Al wat hulle doen, is om een van die fundamentele insigte van 'n "postmodernistiese" (sy woord) wêreldbeskouing te verwoord, naamlik dat daar nie net een manier is om na die werklikheid te kyk nie. Daarom word daar erkenning gegee aan die kultureel unieke wêreld waarbinne die Nuwe Testament geskryf is om só moontlikhede te ontsluit om dit te verstaan.

Maar nou kom die crux van die saak. Met 'n klaarblyklike verwysing na die verhale van die opstanding en verskyninge van Christus, skryf Craffert dat 'n postmoderne benadering die geldigheid erken van so 'n siening van "buitengewone gebeure soos die verskyning ná die dood", "sonder om te beweer dat sulke verhale eenvoudig 'n weergawe is van gebeure in die wêreld daarbuite" (NH 172), met andere woorde sonder om die objektiewe feitelikheid daarvan te erken.

Om dubbeld seker te maak dat hy goed verstaan word, gaan Craffert voort:

Hierdie standpunt beteken nie dat dooie mense in sommige wêreldbeelde weer lewendig word en in ander nie. Dit erken bloot dat die werklikheid van wêreldbeelde waarbinne sekere verhale betekenis gehad het, erken word. (NH 173)

Wat Craffert wil sê, is dat dooie mense nie weer lewendig word nie, punt. Maar indien die herverskyning van Jesus vir mense van die Nuwe Testament

'n werklikheid was, gee ons volledige erkenning daaraan dat dit inderdaad vir hulle 'n werklikheid was.

Dit is op plekke soos hierdie dat die postmodernisme, soos deur hulle verstaan, vir die nuwe hervormers probleme begin gee. As die eintlike bedoeling van die herverskyningsverhale bloot was om te sê dat Jesus 'n besondere, regverdige man was en sy lewe daarom nie in die niet verdwyn nie, soos wat sommige van die nuwe hervormers (onder andere Spangenberg) beweer, dan was die herverskyning van Jesus nie vir die vertellers van hierdie verhale 'n werklikheid nie. Dan was hulle eintlik baie moderne mense wat bloot hulle verhaal 'n mitologiese inkleding gegee het wat deur ons ontmitologiseer kan word. Die geldigheid van hulle ervaring as premoderne mense met 'n premoderne wêreldbeeld word dus nie erken nie.

Die modernisme kom by die agterdeur in nadat Craffert dit by die voordeur weggewys het.

Asof die Nuwe Hervorming wel afskeid geneem het van die modernisme, reageer Craffert skerp teen die modernisme van die mense van die Jesus Seminaar. In teenstelling tot die postmoderne benadering, verwerp hulle eenvoudig tekste wat handel oor sake soos die buitengewone geboorte van Christus, oor die wonders en oor Jesus se opstanding. Die meeste lede van die Jesus Seminaar is uitgesproke daarvoor dat hulle in 'n moderne wêreldbeeld leef wat nie meer ruimte laat vir die mitologiese verhale van die Bybel nie. Hulle verwerp dit omdat die bonatuurlike na hulle mening eenvoudig net nie kan gebeur nie. Hierteenoor pleit Craffert dan vir 'n postmodernistiese benadering, soos hierbo uiteengesit.

Hierdie reaksie van Craffert herinner weereens onwillekeurig aan Bultmann wat net so ernstig was in sy verset teen die liberale teologie wat gedeeltes van die Nuwe Testament wou elimineer omdat dit nie in ooreenstemming was met hulle begrip van die wêreld nie. Hierdie metode van die liberale teologie om sommige dele van die Nuwe Testament uit te sny, het daarvan 'n gewone sedeboek gemaak, en van Jesus bloot 'n leraar en voorbeeld in die opvoedkundige betekenis van die woord. Hierteenoor stel Bultmann met groot beslistheid dat die Nuwe Testament van 'n gebeurtenis praat waardeur God sy heil in die wêreld bewerkstellig. Hierdie heil is vir Bultmann uit en uit gebonde aan die historiese persoon van Jesus. Meer nog: Hy is self die beslissende heilsgebeure. Wie Hom uitskakel, skakel ook die boodskap uit. Daarom mag die Nuwe Testament nie gereduseer word nie. Dit moet eksistensiaal geïnterpreteer word.

Hierdie vergelyking met Bultmann beklemtoon 'n tweede groot verskil tussen hom en die nuwe hervormers. Hulle werk met dieselfde denkpatroon, maar die punt waarby hulle uiteindelik aanland, verskil merkbaar. Waar Bultmann hom verset teen die idee van 'n sedeboek wat van Jesus bloot 'n leraar en voorbeeld maak, eindig die nuwe hervormers presies daar. Soos in die geval van die eerste verskil waarna ons in die vorige hoofstuk verwys het, hang hierdie tweede verskil saam met Bultmann se bereidheid om te praat van 'n transendente God wat Hom openbaar, terwyl die Nuwe Hervorming vassteek by die immanensie van die goddelike misterie van die lewe. Waar daar nie sprake is van 'n persoonlike God wat Hom openbaar nie, kan Jesus niks anders wees nie as net iemand wat ons naas ander kan lei om iets van die goddelike in onself en die wêreld rondom ons te ontdek.

Ook die "Ortodoksie" loop onder Craffert se kritiek deur. Hulle wêreldbeeld is net so modernisties soos dié van die Jesus Seminaar. Die enigste verskil tussen die twee groepe is dat die Ortodoksie selektief is in hulle modernisme. In hulle wêreldbeeld gebeur daar normaalweg ook nie bonatuurlike dinge nie, en hulle sal die waarheid van sodanige verhale ontken. Tóg maak hulle 'n seleksie van bonatuurlike verhale uit die Bybel wat hulle wél as letterlik waar sal aanvaar.

Dit is wel so dat daar 'n sterk neiging onder sommige teoloë is om sodanige seleksie te maak. Hulle vermy radikale standpunte en wil hulleself graag as deel van 'n meer behoudende groep beskou. Maar onder druk van die modernisme gee hulle soms toe op punte wat na hulle mening nie die hart van die Christelike boodskap raak nie. Ben du Toit se boek waarna in hoofstuk 1 verwys word, is 'n voorbeeld in hierdie verband. Hy beskou nie die maagdelike geboorte van Jesus as essensieel vir die Christelike boodskap nie. Spangenberg se reaksie hierop is veelseggend: Du Toit se stelling dat die maagdelike geboorte nie belangrik is nie, hou nie steek nie. Dis 'n wesenlike onderdeel van die meestersverhaal van die Christendom.

Die suigkrag van die modernisme is sterker as wat die meeste van ons vermoed. Ten grondslag hiervan lê ongetwyfeld die groot gaping tussen 'n premoderne en 'n moderne wêreldbeeld. Sodra laasgenoemde wêreldbeeld as die enigste ware beeld geproklameer word, en daar in modernistiese trant universele geldigheid daaraan verleen word deur 'n soort populêre lewensfilosofie wat al die terreine van die samelewing deursuur, is dit moeilik om dié verlokkeende stem te weerstaan.

Ook die nuwe hervormers ontsnap dit nie. Daar is min twyfel dat die nuwe hervormers met 'n fundamentele tweeslagtigheid werk. Hulle staan wel met die

een voet in die postmodernisme, maar die ander voet bly stewig geplant in die modernisme.

Die postmodernisme is 'n poging om weg te doen met die aanspraak van die modernisme dat sy visie van die werklikheid die enigste ware visie is, en dat dit universeel geldig en toepaslik is op almal. Die postmodernisme maak erns met die lewensgevoel en lewenservaring van baie mense in ons tyd wat te staan gekom het voor die besef dat daar soveel denkbeelde, sisteme en tradisies is wat op geldigheid aanspraak maak, dat dit by gebrek aan een algemeen aanvaarde en aanvaarbare stel kriteria feitlik onmoontlik word om 'n keuse tussen al die alternatiewe te maak. In die soeke na lewensoriëntasie en 'n rigtinggewende lewensin, kom die mens voor 'n magdom keuses te staan terwyl dit onteenseglik blyk dat daar geen manier is om te bepaal watter een beter as die ander is nie.

Die postmodernisme se antwoord op hierdie postmoderne ervaring is dat daar inderdaad nie 'n manier is om hieroor gesaghebbende uitsprake te maak nie. Die mens moet aanvaar dat daar nie van relativiteit ontsnap kan word nie.

Die postmodernisme is daarvan oortuig dat die modernisme enersyds misluk het om 'n sisteem van denkbeelde en waardes daar te stel wat vir alle mense te alle tye geldend is, maar dat die dwingelandy van die modernisme andersyds steeds voortgaan. Uit hierdie dwingelandy wil die postmodernisme die mens bevry deur die relativiteit van alle denksisteme en wêreldbeelde aan te kondig.

Uit die voorafgaande bespreking is dit egter duidelik dat verteenwoordigers van die Nuwe Hervorming nie kans sien vir hierdie gedagte van 'n onoorkombare relativiteit wat die konsekwente postmodernisme voorstaan nie.

Die rede waarom hulle nie in 'n volkome postmodernistiese standpunt verval nie, is omdat hulle vermoedelik onbewustelik by hulle interpretasie van die Bybel nie afskeid geneem het van 'n modernistiese vertrekpunt nie. Dit het ons reeds aangetoon.

Die tweede rede waarom hulle 'n volstreekte vorm van relativisme vermy, is 'n bewuste keuse gebaseer op etiese gronde.

Daar is 'n maatstaf waaraan denksisteme gemeet moet word, sê Craffert. Daar word van ons gevra om te bepaal wat ons as werklik of waarheid aanvaar. Dit vereis 'n toetssteen vir waardes en etiek:

Dit is nie meer goed genoeg om soos in die moderne of premoderne diskoerse aanspraak te maak op oorlewering of tradisie nie. Dit is nie meer goed genoeg om te sê ons voorouers het só geglo, daarom glo ek ook só nie. Dit is nie meer goed genoeg om te sê iets is die waarheid omdat dit só deur die Kerk of wie ook al verstaan is nie.

Terwyl die postmoderne inderdaad 'n veelheid stemme toelaat, onderwerp dit ook alle stemme aan die gesonde oordeel en maatstaf van etiek. Is dit goed (eties en moreel aanvaarbaar) om 'n sekere standpunt te huldig? word gevra. Is dit goed om aan voorouers of 'n duiwel te glo of nie te glo nie? Is daar meer of minder geregtigheid as jy glo demone beheers mense se optrede? Help die diskoers oor die duiwel ons om onreg, boosheid of die kwaad te verwoord of versluier dit menslike verantwoordelikheid? In die lig van bogenoemde uiteensetting is dit dus 'n wanvoorstelling dat alles relatief en onseker is in 'n postmoderne wêreldbeeld. (NH 76)

Wanneer ons kyk na die reglement van die Nuwe Hervorming Netwerk, sien ons dat etiese waardes inderdaad nie as relatief beskou word nie. Daar is waardering vir die uniekheid en potensiaal van elke individu; die verantwoordelikheid van een mens teenoor 'n 'n ander en teenoor die natuur word aanvaar. Daar word gestreef na morele integriteit en na medemenslikheid en verdraagsaamheid sonder enige diskriminasie.

Teenoor hierdie morele inslag van die reglement is dit opvallend hoe die godsdienstige kant van die reglement 'n relatiewiteit vertoon wat met 'n postmoderne siening ooreenstem. Die goddelike as “die onbegryplike misterie van die lewe” leer ons “onder andere” in Jesus van Nasaret ken, die Bybel word “onder andere” as van die beste erfgoed gekoester.

Maar hierdie relatiewiteit moet gesien word teen die agtergrond daarvan dat hulle in modernistiese trant reeds besluit het dat God nie 'n persoonlike God kan wees wat Hom in Jesus geopenbaar het nie.

Dit het tyd geword om nader in te gaan op die geweldige suigrag van die modernisme en die vraag te vra of die postmodernisme inderdaad 'n antwoord daarop is. Daarna kan ons die vraag stel of die weg wat deur die nuwe hervormers ingeslaan is, vir ons 'n alternatiewe koers aanwys om die modernistiese ateïste en agnostici wat ons in *Die omstrede God* aangetref het, tegemoet te gaan.

Vervolgens en ten slotte moet dan nog gevra word watter alternatiewe spiritualiteit binne die ruimte van die Nuwe Hervorming se postmoderne religiositeit gevind word.

HOOFSTUK 5

Modernisme, geloof in God en 'n wetenskapsideaal

Die historiese wortels van 'n geloof en 'n ideaal

Die wêreld waarin ons leef is 'n wonderwêreld as ons dink aan die byna ongelooflike vooruitgang in die tegnologiese vaardighede wat ons elke dag rondom ons waarneem. Des te meer merkwaardig is die snelheid waarmee ou tegnieke deur nuwes vervang word om die lewe nog geriefliker en genotvoller te maak vir diegene wat dit kan bekostig.

Daar is feitlik nie 'n lewensterrein wat nie op een of ander wyse die vrug van hierdie tegnologiese vooruitgang benut en daaruit voordeel trek nie. Dit spreek dus vanself dat ons lewe so verstrengel geraak het met die wêreld van tegniek, dat ons ons nie die lewe daarsonder kan indink nie.

Teen die agtergrond van hierdie wêreld van tegnologiese ontwikkeling en vooruitgang staan die mens en menslike vermoëns. Dit is die mens wat deur kennis en wetenskapsbeoefening (veral die natuurwetenskappe), die grondslag gelê het waarop hierdie moderne tegnologiese wêreld kon gedy.

Gelyklopend met die tegnologiese toepassing van die natuurwetenskaplike kennis, het daar as deel van dieselfde proses iets anders plaasgevind. Die mens is al hoe meer in staat gestel om die wêreld waarin hy woon tot 'n groot mate te verklaar. Daardeur is ook die verwagting geskep dat al hoe meer nog verklaar sal word, totdat daar uiteindelik min sal oorbly wat onverklaarbaar is.

Die basiese vrae wat binne hierdie moderne wêreld gevra word, is: Wat is verklaarbaar, waar en bewysbaar (wetenskap), en wat werk (tegnologie)?

Die resultaat van die mens se verstandelike arbeid deur ervaring en eksperiment, vind neerslag in die tegnologie. Die verworwe kennis word op die mens se leefwêreld toegepas met die doel om hierdie wêreld gemakliker te maak. Dieselfde prosesse was aan die werk toe die mens die wiel uitgevind, 'n kernreaktor opgerig het, 'n selfoon vir kommunikasie ontwerp het en 'n DNS-

toets in 'n kriminele saak gedoen het. Die finale toets op hierdie vlak is of iets werk; of dit vir die mens van nut is. Die moderne mens stel nie juis belang in kennis wat nie lei tot iets wat nuttig is en die lewe geriefliker, mooier of lekkerder maak nie.

Die ervaring van die suksesverhaal van die mens se wetenskap- en tegnologiese vaardighede kon nie anders nie as om die indruk te laat dat die verstandelike vermoëns van hierdie mens telkens daarin geslaag het om met iets duideliker (aanvaarbaarder verklaring) en iets beter (bruikbaar) vorendag te kom.

Hierdie indruk het reeds vroeg in die geskiedenis van die Westerse wêreld in 'n geloof en in 'n ideaal omgesit. Dit het gebeur toe die natuurwetenskaplike ondersoek merkwaardige nuwe insigte gebring het. Die geloof wat hieruit gegroei het, was dat die menslike verstand die uiteindelijke arbiter is oor wat waar en wat nie waar kan wees nie – nie net in die natuur nie, maar op alle terreine van die lewe. Die ideaal was dat die natuurwetenskappe en die tegnologiese toepassing daarvan uiteindelik vir die mens 'n wêreld sal skep wat volledig verklaarbaar en bruikbaar is, en wat dáárom aan alles sin sal gee en só vir almal sin sal maak.

Die klem val hier op “alles” en “almal”. Die geloof en die ideaal is universeel: Dit geld vir almal. Hiermee is die modernisme gebore.

Tussen die geloof en die ideaal was daar egter van die begin af 'n inherente en onoplosbare spanning. In die beginstadium, toe die wetenskaplike ondersoek na die natuur en sy werking nog in sy kinderskoene was, was hierdie spanning nie so duidelik nie. Die versnellende pas van die natuurwetenskaplike ontwikkeling in die negentiende en veral die twintigste eeu sou dit duidelik maak dat die spanning onoplosbaar is. Die onoplosbaarheid van die spanning het teen die einde van die twintigste eeu gestalte gekry in 'n postmoderne lewensgevoel. Dieselfde mens wat deel was van die proses om 'n eie wonderwêreld van wetenskap en tegnologie te skep, het met groot onvergenoegdheid begin kyk na hierdie selfde wêreld vanweë die onvoorsiene konsekwensies wat daaruit voortgekom het. Die selfgeskepte wêreld het die mens beroof van dit wat wesenlik vir die lewe van die mens was: **vryheid en die onontwykbare behoefte dat die lewe sinvol sal wees.**

Die vraag is of die postmoderne reaksie daartoe in staat is om 'n singewende alternatief vir die modernisme te bied. Ten einde hierdie vraag te beantwoord moet ons teruggaan in die geskiedenis om beter te kan verstaan waar die postmoderne reaksie vandaan kom. Dan sal ons begryp dat hierdie reaksie

iets was wat die opkomende modernisme in 'n sekere sin van die begin af in homself rondgedra het.

Laat-middeleeuse rasionalisme

Normaalweg word die agtiende eeu in Europa as die beginstadium van ons moderne wêreld gesien, toe die eerste tekens duidelik na vore getree het dat mense besig was om deur hulle lewenswyse, maar dan veral deur hulle denkwysse (die manier waarop hulle gedink en geglo het) begin het om hulle te emansipeer van die gesag en heerskappy van die kerk.

Die aftakeling van die gesag van die kerk het reeds veel vroeër begin toe die kerk van die middeleeue bes begin gee het teen die gedagte dat die menslike rede die beslissende instansie is wanneer die vraag na die waarheid aan die orde kom. Hieruit is 'n soort Christelike rasionalisme gebore wat een van die boustene van 'n modernistiese wêreldbeeld sou word, en wat tot nou nog by die kerk sou bly spook.

Die rasionalisme het natuurlik nie uit die lug geval nie. In die kiem was dit reeds in die kerke self aanwesig. By die Rooms-Katolieke kerk kan dit teruggevoer word tot voor die Reformasie, meer spesifiek tot die dertiende eeu toe krake begin verskyn het in die bolwerk wat die Christendom in Europa teen die groter wordende aanslag van die Islam gevorm het. Die mislukte kruistogte en die militêre nederlae teen die Islam was nie alleen 'n groot skok vir die Westerse Christendom nie, maar dit het ook indirek gelei tot 'n groeiende beklemtoning van die mens se rede in geloofsake, 'n seker teken van 'n ontluikende skeptisisme. Die rol wat Islam in hierdie verband gespeel het, kan nouliks oorbeklemtoon word. Islam was teen hierdie tyd reeds goed gevestig in Spanje. Hul filosowe, waaronder Averroës, die Latynse naam vir Ibn Roesjd (1126-1198), sou onvermydelik invloed op die middeleeuse denke uitoefen. Dit geld veral die bekendstelling van die filosofie van Aristoteles, 'n filosofie waarin die rasonele vermoë van die mens in 'n besondere mate beklemtoon is. Averroës het onder andere 'n aantal groot kommentare en ook korter parafrases op die werke van Aristoteles geskryf, en op hierdie wyse die Griekse filosoof onder die aandag van die Christelike teoloë van die middeleeuse kerk van dié tyd gebring.

Hierdie teoloë het nie op hulle laat wag nie. Hulle het Aristoteles deel van hulle denke gemaak en met 'n sintese vorendag gekom. Die menslike rede, het hulle gesê, bepaal wat waar is op die terrein van die natuur (die natuur, die menslike liggaam, die wetenskap, die staat, ens.), maar op die bonatuurlike terrein of die terrein van die genade (die menslike siel, die godsdiens, die teologie en die

kerk) geld die geloof. Maar, het hulle voortgegaan, die natuur en die rede staan onder die leiding en finale beheer van die bonatuurlike en die geloof.

Ten spyte daarvan dat die lewe so in twee verdeel is, was daar die vaste oortuiging dat hierdie tweedeling van die lewe in die terreine van natuur en bonatuur of genade, nie beteken het dat die genade teenoor die natuur gestaan het of in spanning met die natuur was nie. 'n Bekende slagspreuk in kerklike en teologiese kringe het in hierdie tyd soos volg gelui: Die genade hef die natuur nie op nie, maar vervolmaak dit. Kennis van die natuurlike wêreld was maar net die voorloper tot kennis van die bonatuurlike en bo-tydelike wêreld van God en sy openbaring.

Alles pas mooi rasideel in mekaar. Die bestaan van God Self kan ook rasideel bewys word, soos blyk uit die teologie van Thomas Aquinas (1225-1274), die groot skolastieke teoloog van daardie tyd.

Teen hierdie agtergrond het die middeleeue die indruk geskep van 'n goedgevestigde en ordelike samelewing waarin almal en alle instansies mooi gewet het waar hulle inpas. Alhoewel daar somtyds spanninge tussen die kerk en die opkomende state van die tyd was, was daar tog min twyfel dat die leiding van die kerk uitgegaan het. Dit was dan ook die sigbare teken dat God in beheer is; die pous was immers die stadhouer van God.

Met pous Innocentius III (1160-1216) bereik die pousdom en daarmee die kerk in die dertiende eeu die hoogtepunt van sy mag.

Die keerpunt was egter naby. Die veertiende eeu sou baie anders daar uitsien.

Die veertiende eeu was 'n eeu van ongekende katastrofes: hongersnood, pes, oorlog, grootskaalse struikrowery en opstande.

Reeds vroeg meld jare van ongekende koue, storms en reën hulle aan – die begin van die sogenaamde klein ystydperk. Ooste misluk en hongersnood word 'n algemene verskynsel onder die Europese volke wat reeds in die dertiende eeu getalsgewys só gegroei het dat die landbouproduksie nie kon byhou nie.

En toe in 1348 tref die Swart Dood die Europese vasteland. Builepes woed deur die stede met 'n lewensverlies van een tot twee derdes van die bevolking.

Asof die wêreld inderdaad in die greep van die bose is, val die begin van die Swart Dood saam met 'n verskriklike aardbewing wat 'n pad van verwoesting

deur Italië saai. Huise stort in mekaar, kerktorings val om, dorpies word geheel en al platgevee in 'n natuurkatastrofe wat tot in Duitsland en Griekeland strek.

Wat het nou geword van die idee van 'n God wat as die hoogste intellek 'n mooi geordende wêreld op 'n rasionele wyse bestuur? 'n Reeds aanwesige skeptisisme oor twee basiese uitgangspunte van die teologie en die filosofie van die tyd, kry gevolglik die oorhand. Eerstens word die moontlikheid om God se bestaan rationeel te bewys, bevraagteken, en tweedens word twyfel daaroor uitgespreek of die natuurlike kennis wel gesien kan word as die voorloper tot kennis van die bo-natuurlike wêreld. Die bo-tydelike wêreld van God en sy openbaring, van geloof en godsdiens en teologie, word al hoe meer gesien as iets apart van die wêreld van natuurlike kennis en redelikheid.

Oor God begin hulle ook anders dink. Die teoloë gryp agter die middeleeue terug op 'n tradisie wat van Augustinus af kom, naamlik dat God se wil primêr is teenoor sy rede. In eenvoudige terme: God doen iets omdat Hy dit wil doen en nie noodwendig omdat dit redelik is nie. Waar Thomas Aquinas by uitstek die teoloog was in wie se denke oor God die idee van rasionaliteit neerslag gevind het, is Duns Scotus die vroegste voorloper van die nuwe benadering. Skots van geboorte (dit kan uit sy naam afgelei word) studeer en onderrig hy aan Oxford en Parys, en beleef hy die eerste rampe van die veertiende eeu voordat hy in 1308 sterf.

Daar is geen rede, sê Duns, waarom God se wil iets wil nie, behalwe dat sy wil wil is. Om na 'n rede vir sy wil te vra, is om 'n rede te vra vir iets waarvoor daar geen rede is nie.

Wat Duns Scotus aan die gang gesit het, word in die volgende twee eeue voltooi deur veral Willem van Ockham (1285-1347) wat aan die Universiteit van Oxford studeer en ook later doseer.

Willem van Ockham is baie beslis daarvoor dat die menslike rede geen sekerheid kan bring waar dit sake aangaan wat te doen het met godsdiens en die bonatuurlike nie. Pogings om byvoorbeeld die bestaan van God rationeel te bewys, lei net tot moontlikhede en nie tot sekerhede nie. Op hierdie bonatuurlike terrein kan daar net sekerheid kom deur 'n goddelike verligting van die mens se verstand. Op die terrein van die gewone natuurlike lewe van die mens is sekerheid egter iets van 'n ander aard. Dit is nie 'n sekerheid wat as't ware van bo, van God af kom nie, maar dit is 'n sekerheid wat die menslike verstand self kry deur sy rede.

Nou vir die eerste keer sedert die groot skolastieke denkers van die middeleeue, hoor ons dat teologie nie 'n wetenskap is nie, omdat wetenskap nie op geloof kan berus nie. Maar dit pla Ockham hoegenaamd nie. Hy voel homself veilig in dit wat hy glo. Daar is geen noodsaak om dit te bewys nie.

Met hierdie gedagtegang het Willem van Ockham 'n proses aan die gang gesit wat uiteindelik sou uitloop op 'n skeiding tussen die rede en geloof. Wetenskaplike kennis en geloofskennis is twee aparte sake. My geloof in God het niks te maak met die kennis wat ek opdoen in my wetenskaplike ondersoek na die natuurlike wêreld waarin ek lewe nie. Omgekeerd kan my rede en natuurlike kennis geen invloed hê op my geloofswêreld nie. Dáár ervaar ek die verligting wat deur God se Gees plaasvind.

Daar is al beweer dat Ockham dit wat hy as 'n filosoof verwerp het, as 'n gelowige aanvaar het. So 'n bewering is seer seker nie billik teenoor Ockham en dit wat hy ten diepste bedoel het nie. Al het hy geloof en die rede op hierdie manier geskei, het hy tóg bly aanvaar dat die twee nie noodwendig in konflik met mekaar hoef te wees nie. Nogtans het sy gedagtegang die weg oopgemaak waarlangs geloof en rede, teologie en filosofie (wetenskap) uiteindelik as twee teenoorgestelde terreine gesien is.

Oxford en 'n nuwe wetenskapsideaal

Die proses waarin geloof en rede geskei is, is verhaas deur 'n nuwe tradisie wat aan die Universiteit van Oxford, Ockham se universiteit, ontwikkel het. Volgens hierdie tradisie moet die sekerheid van wetenskaplike kennis afhanklik gemaak word van die eis van empiriese bewysmateriaal. In hierdie verband het veral die naam van Francis Bacon (1561-1626) bekendheid verwerf.

Vir Bacon is suiwer waarneming nie alleen die bron nie, maar ook die manier waarvolgens die wetenskap beoefen moet word. Om tot werklike wetenskaplike kennis te kom, is die gebruik van die menslike sintuie onontbeerlik.

Hierdie sintuie moet by wyse van eksperimente opsetlik, voortdurend en sistematies aangewend word sodat die natuur gedwing word om 'n antwoord te gee op die vrae wat die ondersoeker daaraan stel.

Terwyl Thomas Hobbes (1588-1679) en John Locke (1632-1704) in die Engelse wêreld op dieselfde spoor as Bacon loop en alle kennis laat berus op die waarneming van die sintuie, leef René Descartes (1596-1650) en Gottfried Leibnitz (1646-1716) se rasionalisme en ideaal van matematiese

bewysbaarheid op die Europese vasteland voort: Die maatstaf vir ware kennis is die redelikheid en logiese bewysbaarheid daarvan.

Rasionaliteit en natuurwetenskaplike bewysvoering sou van nou af die sleutelbegrippe word vir die filosofiese denke in die Weste.

Die resultate sou ook nie uitbly nie. In die voetspore van Kopernikus, Galilei en Kepler kom die groot Isaac Newton (1642-1725) na vore wat nie slegs in die sterreheemel die wette van swaartekrag opspoor nie, maar ook deur sy spieëlteleskoop nuwe wêreldes in die hemelruim ontdek. Galilei se leerling Evangelista Toricelli ontdek die barometer, en die Engelsman Harvey neem die bloedsomloop waar, stel vir die eerste keer 'n grondige teorie daarvoor op en laat dit die lig sien. Die Hollander Johannes Zwammerdam benader die insekte-wêreld wetenskaplik, terwyl dieselfde deur Bauhines in die plantewêreld gedoen word. So verdwyn allengs voor die oog van die ondersoekers die wêreld van minne- en heksekruie, van kwelduiwels, drake en basiliske waarmee die ryk van die natuur bevolk is deur die vrugbare fantasie van die laat-middeleeuse mens.

Deur die wetenskapsideaal van rasionaliteit en sintuiglike bewysbaarheid is daar nie alleen met die laaste reste van die ou middeleeuse denksisteem weggedoen nie, maar is die begin aangekondig van 'n denkproses wat met toenemende presiesheid die natuurwetenskaplike metode op alle gebiede van kennis begin toepas het. Die moderne wêreld wat aan die opkom was, sou van die begin af begelei wees van 'n tipe denke wat net een manier het om by die waarheid uit te kom, en net een manier ken om na die wêreld te kyk. Die modernisme het die moderne wêreld op die voet gevolg.

Die invloed van Oxford op die gebied van die filosofie en die teologie sou eers in die agtiende eeu duideliker sigbaar word. Maar intussen was daar 'n ander ontwikkeling aan die gang wat parallel hiermee geloop het. Die oorsprong van hierdie parallelle ontwikkeling was dieselfde, naamlik die verbroekeling van die middeleeuse samelewingsorde en die geesteskrigte wat daarmee losgekrom het, maar wat tog met 'n ander beklemtoning en ideaal sou werk. Nie die mens en sy kenniswêreld en wetenskap nie, maar die mens as persoon en die potensiaal van sy menswees staan voorop. Die Renaissance-mens stel homself bekend.

Renaissance en 'n persoonlikheidsideaal

Die woord “renaissance” wat letterlik vertaal kan word as “wedergeboorte”, het die algemeen aanvaarde beskrywing geword vir 'n beweging wat in Italië teen ongeveer die vyftiende eeu begin het met die herontwaking van 'n diepgaande belangstelling in die klassieke Griekse en Romeinse literatuur en kultuur. Hieruit het 'n bewondering vir die mens van die klassieke gegroei.

Van Florence na Rome, van Italië na die res van Wes-Europa, is 'n boodskap versprei en is aangekondig dat, in die woorde van die Griekse filosoof Protagoras, **die mens die maatstaf van alle dinge is.**

Deur die boonste lae van die Europese samelewing het daar 'n nuwe gees van 'n optimistiese geloof in die mens se vooruitgang en ontwikkeling gewaai. Hulle het die bevrydende gevoel van opstyg uit die stagnasie van die vorige eeu ervaar; 'n nuwe tydperk van vryheid en intellektuele selfvertroue is aangekondig.

Die sogenaamde persoonlikheidsideaal wat niks anders is nie as die ideaal van 'n mens wat feitlik oor die hele spektrum van die lewe in vryheid tot volle ontwikkeling wou kom, word byna bereik in enkele van die Renaissance se grootste verteenwoordigers. Dit is nie moeilik om hulle te lys nie. Die twee grootstes onder die grotes is stellig Leonardo da Vinci, die buitengewoon begaafde skilder, ingenieur en ondersoeker van die natuur, en vanselfsprekend Michelangelo. In sy argitektuur, beeldhouwerk, skilderkuns en poësie het hy aan ons 'n erfenis van onoortreflike skoonheid nagelaat.

Die Renaissance was inderdaad 'n periode waarin daar feitlik 'n ontploffing van meesterstukke plaasgevind het. Van die argitektoniese wonders van die dom van Florence, die St. Peter's in Rome, die Italiaanse paleise en die Franse kastele tot die beeldhouwerk van Donatello en Michelangelo, en die skilderye van Botticelli, Raphael, Titian, Durer en Holbein vind ons 'n harmonie van vorm en kleur met die asemrowende meesterskap van die palet en die stille poësie van die kwas.

Daar is een gemeenskaplike draad wat dwarsdeur hierdie epog in die geskiedenis van Europa loop. Die vertrekpunt van denke, kuns en kultuur is nie meer soos in die verlede die geestelike sfeer wat deur die kerk gedomineer is nie, maar die vrye menslike natuur en die wêreld waarvan dit deel is.

Wat die verhouding van die Renaissance-mens tot die kerk en die Christendom betref, is dit moeilik om 'n duidelike patroon te vind as daar na die populêre filosofie van die dag gekyk word wat die skrywers, digters, skilders en

beeldhouers geïnspireer het. Dieselfde geld ook die meer formele filosofie van akademië en ander geleerdes.

In die beeldende kunste is Christelike motiewe steeds dominant ten spyte van 'n verskeidenheid temas uit die antieke Griekse en Romeinse heidense kulture. 'n Skilder soos Raphael kan byvoorbeeld naas sy *Transfigurasië* ook met 'n *Galateë* vorendag kom. Laasgenoemde kunswerk is al 'n wewroep vir die heidendom genoem, die grootste wat die Renaissance geken het.

In die literatuur vind ons dieselfde skerp kontraste. Teenoor die humanisme van 'n Erasmus en 'n Thomas More wat in beide gevalle deurdrenk is van Christelike gedagtes, staan byvoorbeeld die onverdraagsame oneerbiedigheid en minagting vir die Christelike etiek van Machiavelli, en die agnostisisme van 'n moralis soos Montaigne.

Deur die beïnvloeding van Desiderius Erasmus (1467-1536), die groot Nederlandse verteenwoordiger van 'n vorm van Christelike humanisme, het die humanistiese persoonlikheidsideaal een van baie faktore geword wat tot die Reformasie van die sestende eeu gelei het. Dit is daarom nie verbasend dat die Reformasie aan die een faset van hierdie ideaal 'n sterk stoot vorentoe gegee het nie: die individuele vryheid om 'n eie keuse te maak sonder dwang deur 'n gesagsinstansie. In die Reformasie val die klem onder andere juis op godsdiens as 'n persoonlike en individuele saak van die mens voor God wat in vryheid beoefen kan word sonder dat dit deur die strukture van die kerk bemiddel word.

'n Nuwe gevoel van geestelike vryheid het hom meester van Europa begin maak. Hieruit het die Verligting van die agtiende eeu gevolg – die eintlike geboortestonde van die modernisme.

Die Verligting

Vir die Europese mens was die Verligting inderdaad wat die naam sê: die wyk van die duisternis van die tirannie van onkunde en bygeloof. Condorcet (1743-1794), die jonger volgeling van Voltaire (1694-1778), het as filosoof en historikus meer as enigiemand anders die Verligting se gedagte van vooruitgang in die geskiedenis geartikuleer. Daar is, sê hy, 'n algemene vooruitgang in die rigting van volmaaktheid. In hierdie proses word bygeloof en korrupsie oorwin in die bestendige vordering van die rede. Die Reformasie het wel 'n rol vervul om bygeloof aan die kaak te stel, maar, sê hy, deur onverdraagsaamheid (met verwysing na die godsdiensoorloë wat na die Reformasie uitgebreek het) het

godsdienslike groepe afwykende opinies in die gebiede onder hulle beheer verbied. Daardeur is vooruitgang nie alleen gestrem nie, maar is vryheid van denke ook ingekort.

Dit was veral godsdienslike onverdraagsaamheid wat die denkers van die Verligting met afsku vervul het. In hierdie verband is veral Gotthold Lessing (1729-1781), die teaterdigter van Hamburg, van belang. In sy drama, *Nathan der Weise* (1779) laat hy Jood, Christen en Moslem in 'n harmonieuse eenheid van verdraagsaamheid saamgaan. In sy daaropvolgende geskrif, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), wat as wysgerige pendant van sy drama beskou kan word, kom sy eintlike bedoeling na vore. Beïnvloed deur Gottfried Leibniz (1646-1716) se idee van ontwikkeling en vooruitgang, skets hy die ontwikkeling van die godsdiens. Dit begin by fetisjisme, gaan oor die Jodedom en die Christendom heen en daarbo uit, tot die "religie van die Verligting" wat neerkom op die ware betragting van die deug – deug sonder uitsig op beloning of straf.

Soos dit by Lessing blyk, was die aanvanklike bedoeling van die Verligting nie om die idee van die godsdiens heeltemal uit te skakel nie. Die gedagte was eerder om die geloof in 'n historiese openbaring, soos dit in die Christendom na vore kom, af te wys en dit te vervang met 'n godsdiens van die rede wat vir alle mense oral en te alle tye geld. Dit was veral die Engelse deïste wat met hierdie gedagte gewerk het. Soms is hulle ook **naturaliste** genoem omdat hulle die bestaan van God probeer aflei het uit die gereelde loop van die natuur, en nie 'n buitengewone openbaring wat bo die mens se begrip uitgaan, wou erken nie.

Ten grondslag van die **deïsme** lê die tipiese modernistiese idee van 'n wêreld waarin 'n geslote oorsaaklikheid heers. Niks van buite kan 'n invloed op natuurgebeure uitoefen nie. Daarom is daar ook nie plek vir 'n goddelike bemoeiing met die wêreld nie. God het wel mens en wêreld geskep, en in die natuurlike orde kom sy Skepperwil tot uitdrukking. Maar ná die skepping tree die skepping selfstandig teenoor God op en gaan sy natuurlike gang. Dit geld ook die mens. Soos die natuur het die mens selfstandigheid teenoor God. Deug en moraliteit is vir die mens en sy wêreld van die uiterste belang, maar dit is alles rasionele sake, deur die gesonde verstand uit die natuurorde afelei.

Deïsme het reeds voor die agtiende eeu in Engeland by Herbert van Cherbury (1581-1648) kop uitgesteek. Lord Cherbury was oortuig daarvan dat alle redelike wesens hulle met sy deïstiese geloofsbelydenis sou kon vereenselwig: 1) Daar bestaan 'n hoogste Wese; 2) Die hoogste Wese moet vereer word; 3) Die

belangrikste deel van die verering van die hoogste Wese is die beoefening van deug; 4) Die afkeer van kwaad of ondeug lê diep veranker in die menslike gees en daarom is daar die eis dat bedrewe kwaad deur berou versoen moet word; en 5) Na die lewe volg beloning en straf. Anton Cooper, graaf van Shaftesbury uit ongeveer dieselfde tyd, gaan in streng moralistiese trant verder: Die waarde van deug word verminder as daar die vooruitsig van beloning is. Daarom maak die idee van 'n ewigheid Christene ongeskik vir hierdie lewe.

In die agtiende eeu kry ons die tiperende titels van twee Engelse deïste se boeke: *Christianity not Mysterious* van Toland (1670-1722) en *Christianity as old as Creation, or the Gospel, a Republication of the Religion of Nature* van William Tindal (+1733). Die Christendom word hierin uitgebeeld as 'n redelike en deursigtige natuurlike godsdiens met Christus as 'n verligte menslike profeet.

Oorgedra op Franse bodem word Voltaire die mees bekende deïs en kritikus van die openbaringsgeloof van die Christendom. Met skerpsinnigheid wys hy op oneffenhede van kronologiese, historiese en dogmatiese aard in die Bybel. Alle voorstellinge wat met die "gesonde verstand" in stryd is, wys hy af as onwaar en nie die moeite werd om aan aandag te gee nie. As 'n tipiese deïs stel hy die moontlikheid dat God sonder Christus gedien kan word. Ek is nie 'n Christen nie, sê hy, maar ek aanbid God. Só kan ek God beter bemin. Slegs 'n onsinnige sal God laster. Van hom is ook die bekende uitspraak dat as God nie sou bestaan nie, dit noodsaaklik is dat ons Hom moes uitvind ter wille van menslike moraliteit.

Die oorgang van deïsme na agnostisisme en uiteindelik ateïsme is maar net 'n hanetree. Dit blyk uit die sogenaamde Ensiklopediste wat in die tyd van Voltaire na vore gekom het met 'n omvattende werk wat die geheel van die wetenskappe op 'n bevatlike wyse vir die gewone burgers aanbied. Getiteld *Dictionnaire universel et raisonné des connaissances humaines* en geskryf deur Diderot en D'Alembert was dit sonder meer duidelik dat enigiets wat bo ruimte en tyd uitgaan, insluitend die idee van 'n god, geheel en al buite hulle gesigskring geval het.

Ten slotte loop dit uit op volslae materialisme sonder enige geestelike dimensie. Ook die mens word in terme van die materiële wêreld gedefinieer. Wat ons reg, vryheid, gewete, berou, ens. sou noem, word as 'n blote werking van die menslike sintuie op uitwendige prikkels beskou. Ook die mens se psige word beskryf in terme van natuurlike fisiologiese prosesse. Op hierdie punt word dit sonder meer duidelik dat die wetenskapsideaal met sy materialistiese eindpunt

geen ruimte sou laat vir die menslike gees en daarmee die menslike vryheid nie.

Die verabsoluttering van 'n natuurmatige oorsaaklikheid van alles, ook wat die mens betref, sou daarom die oorspronklike persoonlikheidsideaal van die Renaissance al hoe meer op die agtergrond druk. Tog sou hierdie ideaal bly voortleef sonder dat daar afskeid geneem is van 'n wêreldbeeld waarin die ideaal van 'n wetenskap wat op alle gebiede kan verklaar en beheers, die seggenskap het. Jean Jacques Rousseau (1712-1778) is in die tyd van die agtiende-eeuse Verligting ongetwyfeld die uitstaande voorbeeld in hierdie verband.

Die Protestants-gebore Rousseau was soos Voltaire (van afkoms 'n Rooms-Katoliek) 'n deïs. Meer as wat die oppervlakkige satirikus Voltaire ooit sou droom om te doen, wou Rousseau die deïsme as 'n werklike godsdiens vestig. Weereens is dit 'n godsdiens sonder Christus. Hy is 2000 jaar gelede nie in sy eie land geglo nie, dus vra Rousseau: hoe kan ons in hom glo? Van openbaring kan daar nie sprake wees nie. Daarmee verloor die Bybel en die Christelike oorlewering alle gesag.

Nogtans keer hy hom ook teen diegene wat in die wetenskap die hoogste bloei van sy eeu verwag. Anders as die Renaissance-mens wend hy hom egter nie na die kuns en die kultuur van die mens nie, maar na die natuur, selfs na die onbeskaafde natuur. In die wetenskap en die hoë geestesuitinge van die mens sien hy 'n gevaar vir die sedelike lewe. Hy glo aan persoonlike vryheid en persoonlike onsterflikheid. Die hoogste geluk wat 'n redelike siel kan bereik, is dat hy God ken en ooreenkomstig sy eie natuur leef. Die gewete as 'n wet van die natuur wat God aan almal, selfs die mees onbeskaafde gegee het, is soos 'n stem uit die hemel. Deur die gewete verhef ons ons tot God en word ons aan God gelyk. Teenoor die teorie dat alles aan die toeval, die indrukke van die sintuie en eie belang toegeskryf word, kom Rousseau met die grondstelling van sy natuurlike godsdiens: God, vryheid en onsterflikheid.

Reeds voor Rousseau het 'n vrou van Lyon, Maria Huber, in haar briewe wat in 1738 uitgegee is godsdiens teruggevoer na die behoefte van die menslike hart. Dit is die natuurlike godsdiens wat in ons gewete gegee is, en dit is die begin en einde van alle godsdiens. God het geen behoefte aan die diens van mense of verering deur hulle nie. Hy is ewig in Homself salig en wil alleen die saligheid van die skepsele. Dit is die doel van enige godsdiens. God kan nie deur die mens beledig word nie; die onsedelike beledig sigself. God kan dus nie toornig word nie en daarom is daar ook nie iets soos 'n ewige straf nie.

Hierdie gevoelsdeïsme van Rousseau en Huber het groot byval gevind binne die gesofistikeerde kringe in Europa. Hulle was moeg vir die godsdienstige stryery wat op daardie stadium tussen Protestante en Rooms-Katolieke enersyds, en andersyds tussen die Protestantse Ortodoksie en die Piëtisme op die spits gedryf is. Die nuwe natuurlike godsdiens word van nou af deur die letterkunde in die weg van leerdigte en satires voortgedra.

Ten slotte sou die innerlike spanning van die Verligting, dié tussen die wetenskapsideaal en die persoonlikheidsideaal, neerslag vind in die groot wysgeer van dié eeu en volgens baie die grondlegger van die moderne filosofie, Immanuel Kant.

Kant (1724-1804) sê dat sy filosofie die doel het om die wete (hiermee bedoel hy 'n teoretiese kennis wat seker is en te doen het met die wetenskap) te beperk ten einde vir die geloof plek te maak. Om dit te doen onderneem hy 'n kritiese ondersoek na die voorwaardes en grense van hierdie teoretiese kennis. Die voorwaardes vir sulke kennis vind hy enersyds in die sintuiglike indrukke wat hulle oorsprong buite die mens het. Die sintuiglike indrukke is egter chaoties en moet as objekte van kennis georden word. Die ordeningsvoorwaarde vind hy andersyds in die aanskouingsvorme van tyd en ruimte en die verstand wat almal eie is aan die menslike bewussyn.

Met die stel van hierdie voorwaardes het Kant tegelykertyd ook die grense van teoretiese of wetenskaplike kennis vasgestel. Sulke kennis is alleen moontlik van empiriese verskynsels (wat hy fenomene noem), dit wil sê van tyd-ruimtelike objekte soos hulle in ons ervaringsveld verskyn, asook van die wetmatighede wat hulle onderlinge verhouding en werkinge beheer. Dit is vir Kant die terrein van suiwer rede.

Met hierdie gevolgtrekking meen Kant het hy weggedoen met die moontlikheid van 'n metafisiese wetenskap, 'n wetenskap waarin sekere (onbetwisbare) kennis opgedoen kan word oor sake wat die mens se ervaringswerklikheid transendeer, te bowe gaan. Tog sê hy dat die menslike rede in 'n enger sin oor bepaalde denkbeelde of idees beskik onder leiding waarvan daar 'n sistematiese eenheid in ons kennis van verskynsels teweeg gebring word. Hy onderskei drie idees, naamlik dié van die siel, van die wêreld en van God. Hy noem hulle regulatiewe beginsels van die rede. Daardeur beklemtoon hy dat hierdie idees nie na objekte van kennis verwys nie. Hulle is alleen riglyne vir die rede om aan verskynsels te dink asof hulle byvoorbeeld afkomstig is van een, eerste oorsaak, naamlik God.

Die mens is egter vir Kant nie net 'n wese wat na teoretiese, wetenskaplike kennis strewende is. Mense is ook handelende en sedelike wesens wat vra na riglyne om hulle handeling af te stem op wat moreel goed is. Op hierdie vraag kan die “suiwer rede” geen antwoord gee wat wetenskaplik gefundeerd is nie. Die mens het egter ook 'n praktiese rede wat 'n onvoorwaardelike algemene etiese gebod voorskryf waaruit meer gespesifiseerde morele riglyne in en vir spesifieke praktiese situasies afgelei kan word.

In sy analise van die praktiese (morele) rede toon Kant vervolgens aan dat laasgenoemde alleen kan funksioneer op die aanname van die volgende veronderstelling of postulate: (1) die vryheid van die mens, want “jy moet” beteken niks as dit nie gepaard gaan met “jy kan” nie; (2) die onsterflikheid van die siel, want in hierdie lewe is daar nie 'n eweredige verhouding tussen die prestasies van deug en die beloning van geluk nie; en (3) God, want 'n algoeie persoon moet agter die morele wêreldorde staan.

Nie een van hierdie drie voorwaardes vir sedelike handeling kan egter wetenskaplik erken word nie. Die praktiese rede verplig ons nietemin om hieraan te glo, sodat elkeen wat sedelik handel daarmee te kenne gee dat hy/sy hierdie geloof deel.

Met hierdie tweedeling van die mens se redelike funksies het Kant nog probeer om iets van die vryheid van die mens as etiese wese te red, maar die waarheidsvraag is volledig beantwoord in terme van die wetenskapsideaal.

Hierdie erfenis van 'n dominante wetenskapsideaal sou met steeds groter klem in die negentiende eeu en die eerste aantal dekades van die twintigste eeu herbevestig word.

Triomf van die wetenskapsideaal

Dit was veral die negentiende eeu wat deurslaggewend was in die finale afronding van 'n wêreldbeeld waarin die natuurwetenskaplike metode en begripsapparaat verhef is tot die enigste geldende kriterium om die waarheid van dinge vas te stel.

In die eerste helfte van hierdie eeu vind ons die Franse wysgeer, Auguste Comte (1798-1857), wat beskou kan word as die grootste eksponent van die positivistiese wetenskapsideaal. Volgens hom het vroeëre teologiese en metafisiese stadiums in die ontwikkeling van die menslike gees oorgegaan in 'n derde stadium, die “positiewe”. In die eerste twee word die wêreld van verskynsels eers verklaar as die werking van bonatuurlike wesens of gode,

en daarna van tydlose beginsels of kragte. In die derde stadium beperk die menslike gees homself tot dit wat “positief” as konkrete werklikheid in die sintuiglike waarneming gegee is, sonder om agter die wêreld van verskynsels te soek na die oorsaak of bestemming van die heelal. Ook word daar nie gesoek na die innerlike oorsaak van dinge nie. Wat van belang is, is die gekombineerde gebruik van waarneming en verstandelike redenering om die wette te ontdek wat die verskynsels beheers. In die soeke na hierdie wette moet daar uitsluitlik gesteun word op die positiewe, feitelike gegewens van die sintuiglike waarneming wat alleen seker en onbetwisbaar is.

Hierdeur verhef Comte 'n natuurwetenskaplike metodeleer tot die enigste metode waarvolgens kennis verkry kan word. Egte kennis is dit wat deur die sintuiglike ervaring ontdek word met betrekking tot die onveranderlike wetmatigheid van die werklikheid.

In die **Darwinisme** of **evolusionisme** van die negentiende eeu kry Comte 'n bondgenoot wat 'n beslissende rol sou speel om aan 'n positivistiese wetenskapsideaal 'n bykans onaantasbare posisie te gee in die wêreldbeeld van die moderne tyd.

Te onderskei van die begrip “evolusie”, wat behoort tot die onmisbare begripsapparaat vir die moderne natuurwetenskap, is die evolusionisme 'n bepaalde wêreldbeskoulike visie van die ontstaan en opbou van die werklikheid. Die negentiende eeu ken veral twee vorme van evolusionisme: die materialistiese en die deïstiese evolusionisme.

Die **materialistiese evolusionisme** gaan uit van die almag van onbuigsame natuurwette wat 'n verklaring vir alle verskynsels van die natuurlike en menslike lewe bied. Van die skepperlose begin af is daar 'n deurlopende lyn vanaf die lewlose materie oor die biotiese en psigiese, na die geesteskapasiteite van die mens. Agter hierdie ontwikkelingsgang is daar geen plan nie, ook geen doel nie. Die plante, die diere, die mense is toevallige produkte van hierdie ontwikkeling. Binne so 'n sisteem word die vraag na die sin, die betekenis en die doel van alles nie eers gevra nie. Dit is van die begin af uitgesluit.

In ooreenstemming met die Verligting se oorheersende godsdeed, het die **deïstiese evolusionisme** reeds voor Darwin die kop uitgesteek. Voorstanders hiervan was van mening dat God die eerste oorsaak van hierdie werklikheid is. In die begin het Hy die eerste impetus aan die ontwikkeling gegee, maar daarna gaan alles vanself voort sonder dat God enige invloed daarop uitoefen.

Die negentiende eeu was by uitstek die eeu waarin die oorwegende deïsme van die agtiende eeu vir die **ateïsme** plek moes maak. 'n Wêreldvisie wat konsekwent opgebou word uit 'n positivistiese wetenskapsideaal soos in die voorafgaande geskets, vind in die ateïsme sy logiese eindpunt.

Dit is dan ook in die negentiende eeu dat Ludwig Feuerbach (1804-1872) godsdiens sou beskryf as 'n illusie, as 'n projeksie van die menslike angs en begeertes na 'n fiktiewe hemel. God is niks anders nie as 'n wensprojeksie van die mens, die vergoddelike wese van die mens self. As die mens nie wense en begeertes gehad het nie, sou daar geen gode gewees het nie. Deur die uitvinding van God plaas mense teenoor hulleself 'n ander wese wat uitgedos word met al die beste kwaliteite van oneindigheid, ewigheid, krag, goedheid en heiligheid. Dit gebeur ten koste van die mens self aan wie negatiewe en beperkte kwaliteite toegeken word. Die Godsgedagte bring so by die mens selfvervreemding mee.

Ook Friedrich Nietzsche (1844-1900) verklaar dat God nie meer bestaan nie. Hy is dood en daarom is die mensdom uiteindelik nie net bevry van die onderdrukking van God nie, maar ook van die verslawing aan God.

Karl Marx (1818-1883) neem Feuerbach se projeksieteorie oor en betrek dit op sosiaal-maatskaplike toestande. Die armoede, ontberinge en verdrukking wat die arbeiders op aarde ondervind, laat hulle na troos en geluk in 'n hiernamaals soek. Godsdiens is daarom vir Marx die opium van die volk. Friedrich Engels en Lenin sou hom hierin volg.

Anders as in die tyd van die agtiende-eeuse Verligting het die negentiende eeu al hoe meer gestalte begin gee aan die idee dat die mens sonder God kan klaarkom. Die snelgroeiende industriële ontwikkeling en tegnologiese vooruitgang het sonder twyfel saamgegaan met nuwe natuurwetenskaplike insigte en die kennisontploffing wat dit teweeggebring het. Hieruit het die gedagte voortgevloei dat mense hulle selfstandigheid kan handhaaf teenoor enige mag bo of buite hulle, en dat die idee van God 'n uitgediende hipotese geword het. God was nie meer nodig vir die mens om na steeds hoër vlakke op te styg nie. Die mens self open nuwe horisonne en skep so 'n eie toekoms. 'n Ongekende kultuuroptimisme het die mense van die negentiende eeu beetgepak en God was nie daarin nie.

Ons kan die negentiende eeu ook beskryf as die eeu van die **triomf van die wetenskapsideaal**. Deur die resultate van die wetenskap en die tegnologie wat daaruit voortgevloei het, het die mens onder die indruk daarvan gekom dat

die mens se woonwêreld volkome onder beheer is of binnekort onder volkome beheer sal wees.

Dat hierdie modernistiese wêreldbeeld waarmee die Weste die twintigste eeu tegemoet sou gaan, 'n geslote wêreldbeeld sou wees – geslote in die sin dat daar geen ruimte vir die konsep van transendensie is nie, insluitende die idee van God, is nie verrassend nie. So 'n geslote wêreld sonder God is 'n logiese konsekwensie van die oorspronklike vertrekpunt van die wetenskapsideaal.

Dit beteken uiteraard nie dat elke persoon hoof vir hoof bewustelik 'n aanhanger van hierdie wêreldbeeld was nie. Tog was groot getalle die slagoffer daarvan deurdat dit 'n soort populêre filosofie geword het wat die gangbare manier van dink en doen bepaal het. Ons kan dit ook die tydgees noem wat deur opvoeding, voorbeeld en ervaring deel van die meerderheid se lewensuitkyk geword het. Dit is hierdie lewensuitkyk wat in 'n baie groot mate bepaal het hoe hulle op die verskillende terreine van die lewe sou optree. Of dit nou op die sosiale, ekonomiese, godsdienstige of watter ander terrein ook al was, niemand kon die tydgees heeltemal ontsnap nie, selfs nie dié wat hulle bewustelik daarteen probeer verset het nie.

Die geslotenheid van die wêreldbeeld waarmee die twintigste eeu binnegegaan is, het ook nie beteken dat die Weste skielik 'n wêreld oorvol ateïste geword het nie. Baie, soos tans nog, het teruggeskrik vir so 'n doelbewuste keuse en het eenvoudig voortgeleef as praktiese ateïste.

Onder praktiese ateïsme verstaan ons 'n lewenshouding en 'n leefwyse wat gekenmerk word deur 'n ignorering van God se bestaan. Sonder om die bestaan van God te ontken, leef die praktiese ateïs of daar nie 'n God is nie. God word in so 'n persoon se lewe op sy beste 'n randfiguur wat soms by uitsonderlike geleenthede sy skielike verskyning maak om net so vinnig weer te verdwyn. God se bestaan word nie ontken nie, maar wel dat Hy werkzaam is in die wêreld. Daarom kan Hy geïgnoreer word. Die wêreld en die mens daarin word omring deur 'n ondeurdringbare omhulsel. God beweeg buite hierdie omhulsel. Hy is wel (moontlik) daar, maar dit is ook al.

Die fokuspunt van die negentiende eeu was die mens en sy wetenskaplike en tegnologiese prestasies, nie God nie. Met 'n byna onbegrensde optimisme en selfgeloof is die twintigste eeu betree.

Sou hierdie situasie voortduur?

Die antwoord is nie so eenvoudig nie. Ons kan dit slegs met 'n “ja” én 'n “nee” beantwoord. Die “ja” hang daarmee saam dat die grondgedagte van 'n geslote wêreld van die modernisme hom steeds sou aanmeld; die “nee” dat die modernisme op homself sou indraai om iets van homself te red. Die ideaal om die wêreld volkome deur die wetenskap en tegniek te beheer het gedreig om die ideaal van 'n vrye menslike persoon te vernietig. Dit alles het met groot trauma en lyding gepaard gegaan. Dit is in hierdie proses dat die postmodernisme soos 'n feniks uit die as uit die modernisme te voorskyn getree het.

HOOFSTUK 6

Onvoldoende postmoderne reaksie

Die Westerse wêreld het die twintigste eeu tegemoet gegaan met groot optimisme en die verwagting dat alles net beter kan word. Die suksesse op die gebiede van die natuurwetenskappe en die tegnologie het die oortuiging versterk dat die mens se verstandelike vermoëns en vernuftigheid nog lank nie uitgeput is nie, en dat steeds nuwe lewensmoontlikhede in 'n volgehoue ontwikkelingsgang sal oopgaan. Die geloof in die mens en menslike vermoëns was besig om die kruin van 'n steeds groter wordende golf te ry.

Toe die ontnugtering kom, was dit verbysterend. Twee wêreldoorloë het 'n droom in skerwe laat spat.

Die kultuuroptimisme van die negentiende eeu maak plek vir 'n allesdeurdringende pessimistiese stemming oor die mens en dié se toekoms. Die verskroeiende aarde en puinhope vir stede as nalatenskap van die Tweede Wêreldoorlog, tesame met 'n dreigende kernoorlog in die nabye toekoms tussen Wes-Europa en die VSA aan die een kant en die Sowjet-magsblok aan die ander kant, was geen resep vir optimisme nie. Al hierdie dinge was 'n onbedekte en barre herinnering daaraan dat die mens se viering van sy vernuf en onstuitbare koers na bo, voortydig was. Méér nog: Dit het die mens voor die onontwykbare besef van die mislukking van 'n ideaal gestel.

Hierdie ideaal is in die voorafgaande hoofstuk beskryf as 'n steeds groeiende en sterker wordende oortuiging dat die mens deur verstand en wetenskap 'n verklaarbare en bruikbare wêreld kan skep wat aan alles sin sal gee en só vir almal sin sal maak.

Die ervaring dat die ideaal uiteindelik misluk het, is volkome verstaanbaar in die lig daarvan dat die mees dodelike en massavernietigende wapens die resultaat was van 'n geraffineerde tegnologie onder leiding van die briljantste natuurwetenskaplikes van die tyd. Die slagvelde van Ipres en die Somme, die vuurstorm oor Dresden en die rokende paddastoel bokant Hiroshima was nie moontlik sonder ywerige en nougesette natuurwetenskaplike navorsing nie. Miljoene mense het gesterf – die grootste meerderheid burgerlikes.

Saam met die ervaring van mislukking is onvermydelik die gevoel opgeroep dat dinge nie meer sin maak nie. Dit wat juis sin moes gee aan die bestaan van die twintigste-eeuse mens, het hom teen die mens gedraai. Die sinloosheid daarvan dat die mens die pad van selfvernietiging sou kies deur gebruik te maak van die produkte van menslike verstand en vernuf, sou die besinning oor wêreldbeskoulike aangeleenthede beslissend bepaal in die dekades onmiddellik na die Tweede Wêreldoorlog.

Dit was die tweede keer in die geskiedenis van die Weste dat 'n wêreldkatastrofe 'n ommekeer in die daaropvolgende denkklimaat sou bewerkstellig.

In die vorige hoofstuk het ons na die eerste van hierdie twee gebeurtenisse gekyk. Die groot pes en die natuurrampe van die veertiende eeu het 'n vraagteken geplaas agter die geloof in die rasionaliteit van God se handeling in die wêreld. Die resultaat hiervan was dat die gedagte van rasionaliteit vir goed uit die bonatuurlike sfeer van God se handeling verban is, en uitsluitlik deel gemaak is van die natuurlike terrein van die mens se lewe en wetenskap.

Terwyl die veertiende-eeuse Swart Dood en natuurrampe oënskynlik nie mensgemaak was nie, het die katastrofes van twee wêreldoorloë sonder twyfel sy oorsprong gehad in die mens wat tot op daardie datum op sy rasonele, wetenskaplike en tegniese vermoëns geroem het. Hierdeur is 'n ernstige vraag gestel oor die rasionaliteit en sinvolheid van die mens se optrede op die terrein wat uitsluitlik aan die mens en sy handeling behoort: die terrein van die natuurlike lewe.

Die negentiende eeu het gesê dat die mense die sin van hulle bestaan kan vind in die wêreld wat hulleself gemaak het deur hulle rasonele wetenskaplike beheersing van die natuurlike lewe. Nou kom die onontwykbare vraag aan die orde: Waar kan ons nou sin vind, as dit nie te kry is in die objektiewe mensgemaakte wêreld buite onself nie?

Die eerste antwoord op hierdie vraag uit die na-oorlogse gedagte-wêreld was eenvoudig: As ons dit nie buite onself kry nie, moet ons dit binne onself vind, vrygemaak van 'n mensgemaakte wêreld wat irrasioneel geword het.

Hiermee kry ons 'n klemverskuiwing na die menslike subjek wat deur verskillende denkrigtings op verskillende maniere tot uitdrukking gebring word.

Onder hierdie denkrigtings neem die **eksistensiefilosofie** ongetwyfeld die eerste plek in, nie alleen wat invloed betref nie, maar ook in die wysgerige substansie van hierdie filosowe se denke.

Terwyl die eksistensiefilosofie hoofsaaklik in Europa sy beslag gekry en van daar sy invloed oor feitlik die hele wêreld laat gaan het, vind daar ander ontwikkelinge in die Angel-Saksiese wêreld en veral die VSA plaas, waar die sogenaamde postmodernisme eers op 'n baie later stadium na vore sou kom. Hier kry ons as 'n reaksie teen die modernisme, 'n ommeswaai na die belangrikheid van die rol wat die menslike subjek in die kenproses speel. Tog is die toon hier minder ernstig; meer oppervlakkig as in die eksistensialisme. Die direkte trauma waarop die eksistensiefilosofie gereageer het, is hier afwesig.

Ten slotte tree 'n ander groep denkers ook na vore wat hulle ook teen die intellektuele arrogansie van die modernisme keer, maar wat hulleself nie as postmoderniste wil tipeer nie. Ons tref hulle veral in Frankryk aan as die **antistrukturaliste** wat hulle keer teen die **strukturnalisme**, wat as een van die uitvloeisels van die modernisme beskou kan word.

Ons kan kortliks na hierdie drie denkrigtings kyk en die wyse waarop elkeen op sy eie die oorheersing van die modernisme probeer breek het.

Van al die genoemde rigtings het die **eksistensiefilosofie** ongetwyfeld die mees diepsinnige antwoord probeer gee op die vraag oor waar 'n mens sin kan vind indien dit afwesig is in die wêreld wat deur die mens gemaak is, maar ook deur die mens vernietig is. 'n Bekende geleerde uit hierdie tyd noem die eksistensiefilosofie die mees desperate poging om te ontsnap aan die mag van 'n allesbeheersende kennis wat deur die mens se tegniese rede na vore geroep is.

Soos wat dit die geval is in die meeste geestesrigtings, is dit nie moontlik om van dié eksistensiefilosofie of dié eksistensialisme te praat asof ons met een gemeenskaplike denkvorm of lewenshouding te doen het nie. In die geledere van diegene wat as eksistensialiste geklassifiseer word, kry ons Christene sowel as ateïste, almal met verskillende benaderings. Tog is daar by hulle 'n gemeenskaplike lyn merkbaar vir sover hulle die mens die sentrale punt van hulle denke maak – die mens met al die ervarings en nood wat met menswees gepaard gaan.

Wanneer alle aandag só aan die mens se konkrete eksistensie gegee word, word verborge afgronde van selfvervreemding sigbaar. Die mens se eksistensiële situasie is 'n staat van vervreemding van sy/haar eie essensiële menswees; 'n ontmensliking waarin die mens binne die moderne industriële samelewing 'n ding word en nie meer 'n persoon is nie. Dit is hierdie ontdekking wat die mens

noop om die vraag te stel oor die sin van die menslike bestaan en die sin van die wêreld.

Dit is wanneer hierdie vraag oor die sin van dinge gestel word, dat die mens die ontdekking maak dat die wetenskap 'n onvoldoende antwoord gee op sodanige vrae aangaande die menslike bestaan. Mense word op hulleself teruggewerp, veral wanneer iemand, in die woorde van Karl Jaspers (1883-1969), te staan kom voor die “grenssituasies” van die lewe soos angs, skuld, lyding en die dood.

Anders as die dinge wat deur die wetenskap gedefinieer kan word, is daar in die mens 'n oop dimensie. Die mens beweeg na 'n onbepaalde en veelduidige toekoms vol moontlikhede waaruit verantwoordelike keuses voortdurend gemaak moet word. In hierdie vooruitbeweging (eksistensie) beslis mense telkens oor essensie, met ander woorde wat hulle die volgende moment sal wees. So gaan die eksistensie die essensie vooraf in die gedagte-wêreld van byvoorbeeld Martin Heidegger (1889-1976) en Jean-Paul Sartre (1905-1980).

Weereens, soos telkens in die verlede, kom die vryheidsideaal van die Westerse mens in die eksistensiefilosofie na vore wanneer die wetenskapsideaal van die modernisme te benouend geword het in sy oorheersingsdrang en sy tegnologiese verknegting.

Terwyl die eksistensiefilosofie 'n merkbare invloed uitgeoefen het op die intellektuele mense van Wes-Europa, was dit anders gesteld in die Engel-Saksiese wêreld, veral in Noord-Amerika waar die nagevolge van die Tweede Wêreldoorlog minder as in Europa gevoel is. Ten spyte van twee wêreldoorloë het die positivistiese wetenskapsideaal van die negentiende eeu sterk voortgeleef in die vorm van die sogenaamde logiese positivisme, wat veral gekoppel word aan die naam van Ludwig Wittgenstein (1889-1951) en teruggaan tot by Comte wat ons in die vorige hoofstuk ontmoet het.

Die modernisme leef voort in die sogenaamde **verifikasie-beginsel** soos dit binne die logiese positivisme hanteer word. Hierdie beginsel wil afreken met elke vorm van metafisika wat vrae vra na die “vanwaar” en “waarheen” van dinge. Begrippe wat nie deur ervaring geverifieer kan word nie, insluitende die begrip “God”, is skynbegrippe. Die ondersoek na 'n transendente werklikheid is 'n vrugtelose onderneming, en daarom moet die filosofie ophou met sy metafisiese bedrywighede en hom beperk tot 'n analise van die logiese prosedures wat in verband staan met ons uitsprake oor die wêreld. Die wêreld bestaan uit atomiese feite. Die mens maak eenvoudige stelling wat hierdie

feite verbeeld. Slegs vir sover 'n stelling hierdie feite verbeeld, is dit sinvol. Dit beteken om sinvol te kan wees, 'n stelling ook empiries verifieerbaar moet wees. Duidelike grense word vir die taal getrek. Wat anderkant daardie grens lê, is onsin. 'n Uitspraak soos "God bestaan" of "God bestaan nie" kan nooit geverifieer word nie, omdat so 'n uitspraak nie betrekking het op die sintuiglike werklikheid nie. Dit is nóg waar, nóg onwaar, maar eenvoudig sinloos.

Terwyl hierdie positivisme aan die universiteite van die Angel-Saksiese wêreld voortgeleef het by wyse van die analitiese filosofie, het die vryheids- of persoonlikheidsideaal hom op 'n ander vlak begin uitspeel, naamlik op die breëre kulturele vlak – die vlak van 'n soort populêre lewensgevoel. 'n Groter gereserveerdheid teenoor die tegnologie en tegnologiese vooruitgang en die gepaardgaande menslike emansipasie word waargeneem. Die wete dat die mens in sy sug na vooruitgang op 'n ekologiese ramp kan afstuur, laat 'n groter sensitiwiteit vir die natuur ontwaak. Terselfdertyd word daar al hoe meer besef dat die mens eintlik 'n spirituele of geestelike wese is, alhoewel nie noodwendig in 'n godsdienstige sin nie. Die kreatiewe gees van die mens op alle vlakke van die lewe word weer gevier, soos in die tyd van die Renaissance. Die gedagte dat elke individuele mens 'n gelyke reg tot bestaan, tot inligting, tot kennis en tot keuse het, word 'n algemeen-aanvaarde veronderstelling van 'n vrye menslike bestaan. Hierdie gedagtes vind veral neerslag in die Amerikaanse literatuur, kuns en musiek. Hiermee kondig die postmoderne lewenshouding homself aan.

Die opvallende feit omtrent hierdie sogenaamde postmoderniteit is dat dit posgevat het terwyl 'n duidelik aanwysbare nuwe filosofiese oriëntasie ontbreek wat aan een of ander denkrigting of denker(s) gekoppel kan word. Die gevolg is dat daar 'n groot mate van spraakverwarring is wanneer daar na verteenwoordigers van postmoderne denke gesoek word. Dit hang daarmee saam dat daar ook geen eenstemmigheid is oor wat as postmodern behoort deur te gaan nie. Tog is daar twee momente wat die idee van postmoderniteit nader kwalifiseer. Eerstens: Postmoderniteit/postmodernisme volg nie bloot chronologies op modernisme nie, maar word kragtens die inherente spanning in die Westerse denke deur die modernisme opgeroep. Tweedens: Die reaksie van die postmoderne denke teen die modernisme word gekenmerk deur die denkkonsep van relativiteit.

Wat betref die verhouding van postmoderniteit tot moderniteit, kan daar met vrug gelees word wat Zygmunt Bauman, 'n kommentator op postmoderniteit as die essensie van hierdie verhouding beskou.

Volgens Bauman (*Intimations of Postmodernity*, London and New York, 1994, vii-xxviii) kan postmoderniteit gesien word as 'n poging om die luister van die wêreld te herstel – “*a re-enchantment of the world*” – nadat die moderniteit sy bes probeer het om dit te ontluister. Die stryd teen misterie en wonder was vir die moderniteit 'n bevrydingstryd wat moes lei tot die aankondiging van die rede se onafhanklikheid en beheersing. Die rede se reg om finale uitspraak te gee oor wat sin maak en wat nie sin maak nie, het in hierdie stryd voorop gestaan. Om dit te bereik moes die wêreld beroof word van sy geestelikheid en die mens van sy kapasiteit as subjek.

Die beklemtoning van die belangrikheid van die menslike persoon as subjek wat sy eie keuses maak, het ons reeds by die eksistensialiste aangetref. Die konteks waarbinne die postmoderne lewensuitkyk ontwikkel, verskil egter ingrypend van dié waarin die eksistensiefilosofie na vore gekom het. Die ontmensliking en selfvervreemding van die mens deur die moderne industriële samelewing staan nie voorop nie. Die voorveronderstellings van die wetenskap wat hierdie samelewing tot gevolg gehad het word eerder in die postmoderne gedagte-wêreld bevraagteken, veral die modernistiese aanspraak dat die wetenskap inderdaad sonder voorveronderstellinge, bloot rasioneel en empiries, beoefen kan word. Die status van die waarheidsaansprake van veral die natuurwetenskappe kom nou in die gedrang.

Ontwikkelinge op die gebied van veral die fisika is grotendeels vir hierdie ommeswaaï verantwoordelik. Reeds vroeg in die twintigste eeu is die eerste stappe in hierdie rigting gegee met Albert Einstein (1879-1955) se relativiteitsteorie. Waar tyd en materie voorheen gesien is as onveranderlike, absolute entiteite, blyk dit volgens hierdie teorie dat tyd en materie slegs bepaal kan word in verhouding tot hulle beweging – die toename van massa met snelheid – en in verhouding tot die een wat die meting doen. Hierdie idee van relativiteit is verder binne die teoretiese fisika bevestig wat sowel die kwantumwêreld van atome as die makrokosmos van hemelliggame sou betree. Dit is gebiede waar alles nie meer altyd sigbaar en eksperimenteel waargeneem kan word nie. Allerhande onbewese teorieë van die kant van wetenskaplike ondersoekers sou die gevolg wees. Die rol van die ondersoekende mens as subjek in die wetenskaplike proses begin gevolglik al hoe meer prominensie kry.

Met die postmoderne herontdekking van die mens as subjek in die kenproses, het die idee van relativiteit ook sy beslag gekry. Relativiteit word by uitstek gesien as die moment waarin die postmoderne mentaliteit hom van die modernisme wil onderskei.

Dat die idee van relatiewiteit al hoe meer 'n prominente plek begin inneem het as 'n doelbewuste denkinstrument om vrae te stel en te beantwoord oor die betroubaarheid van menslike kennis en die bereikbaarheid van sekerheid oor dinge, is nie in die eerste instansie die resultaat van diepgaande filosofiese oorwegings nie. Dit het gewoon 'n sosiologiese oorsprong. Die filosofiese refleksie oor wat dit alles beteken, sou later volg.

Wanneer daar na die sosiologiese agtergrond verwys word waaruit die idee van relatiewiteit te voorskyn tree, staan die begrip **pluralisme** voorop.

Pluralisme verwys na sowel 'n fisieke as 'n geestelike toestand. **Fisieke pluralisme** is wanneer groepe mense van verskillende tradisies en kulture binne dieselfde samelewing saambestaan, en min of meer in rus en vrede met mekaar saamleef ten spyte van dié verskille. Pluralisme is vanselfsprekend nie iets nuuts wat eers teen die einde van die twintigste eeu sy opwagting gemaak het nie. Dit was altyd in 'n mindere of meerdere mate teenwoordig.

Nogtans het die situasie anders as vantevore geword. Die saamtrek van groot getalle mense het nie alleen mega-stede tot gevolg gehad nie, maar die bevolking van hierdie stede het al hoe meer heterogeen geword. Mense van baie kulture, tale en godsdienstige oortuigings leef saam in wyd uitgestrekte metropole. Hierdie fisiese nabyheid van mense lei tot die aftakeling van grense. Die fisieke kant van pluralisme is daarom maar net 'n stap in die rigting van pluralisme as 'n geestestoestand.

Die prosesse wat deur pluralisme aan die gang gesit word, raak intenser en word verdiep weens die moderne tegnologie se vermoë om die massa te beïnvloed. Mense ontmoet verskillende kulture, godsdienste en wêreldbeskouinge deur massakommunikasie. Die wêreld in al sy verskeidenheid en pluraliteit word tot binne-in die huise van gewone mense gebring. Hierdie blootstelling aan ander kulture, wêreldbeskouinge en godsdienste lei maklik tot die gevoel dat alles ten slotte relatief is. As ek lank genoeg aan ander sienings blootgestel word, begin ek noodwendig vrae stel oor my eie tradisies. Dit begin lyk of my manier van dink en doen nie die enigste en noodwendig die korrekte manier van doen is nie. Die wêreldbeskouing wat ek as vanselfsprekend aanvaar het, word skielik minder seker.

Dit alles veroorsaak dat vaste oortuigings al hoe meer blote opinies word en dat daar al minder sekerhede oorbly.

Relatiewiteit is egter baie meer as die sosiologiese konsekwensie van 'n plurale samelewing. In die postmodernisme word relatiewiteit verhef tot 'n denkbeginsel;

'n bewustelik geskepte teenvoeter vir die absolute rasonale sekerhede wat deur die modernisme voorgelou word.

Die modernisme het misluk om met sy "meta-narratief" of "groot storie" van die universele geldigheid van rasionaliteit en wetenskap, 'n antwoord te bied op die mens se behoefte aan 'n sinvolle lewe; dat daar iets sal wees waarvolgens die mens sy lewe kan oriënteer. Indien die een "groot storie" misluk het om sy geldigheid vir alle mense te alle tye te vestig, kan daar net 'n groot aantal "klein stories" oorbly wat vir bepaalde mense op bepaalde tye en onder bepaalde omstandighede geld. Daarom moet relativiteit die laaste woord spreek.

Die postmoderne herontdekking en poging tot die herstel van die menslike subjektiwiteit sou in die skepping van baie "klein stories" 'n beslissende rol speel. Vir Bauman het dit veral op etiese vlak betekenis. Moderniteit het volgens hom die mens daarvan weerhou om die volle spektrum van morele keuses en verantwoordelikhede op te neem deur alle handeling te laat meet aan rasionaliteit en sukses in die praktyk. In postmoderniteit word die mens as subjek die volheid van morele keuses weer teruggegee, maar hierdie keer sonder die gerusstellende sekerheid dat daar universele maatstawwe (rasionaliteit en sukses) is waaraan die keuses getoets kan word. Morele verantwoordelikheid bring die eensaamheid van morele keuses mee. Nooit sal die mens ontslae wees van onsekerheid en tweeslagtigheid nie. Bauman noem dit die etiese paradoks van die postmoderne situasie.

In a cacophony of moral voices, none of which is likely to silence the others, the individuals are thrown back on their own subjectivity as the only ultimate authority. At the same time, however, they are told repeatedly about the irreparable relativism of any moral code. No code claims foundations stronger than the conviction of its followers and their determination to abide by rules ...The deposition of universal reason did not reinstate a universal God. Instead morality has been *privatized*; like everything else that shared this fate, ethics has become a matter of individual discretion, risk-taking, chronic uncertainty and never-placated qualms. (IP xxiii)

Agter die etiese paradoks kruip daar 'n egte praktiese dilemma weg. Wanneer iemand volgens eie morele oortuigings handel, is dit natuurlik dat daar verwag sal word dat hierdie oortuigings ook universeel aanvaar sal word. Maar enige beweging in hierdie rigting word gesien as 'n poging tot oorheersing, iets wat volledig gediskrediteer is.

Onder die derde groep denkers wat hulle teen die modernisme gekeer het, die sogenaamde **antistrukturaliste**, kan ons die naam noem van die Fransman Jacques Derrida wat pas in 2004 oorlede is. Sy idee van **dekonstruksie** is 'n uitstaande voorbeeld van hierdie tipe denke.

Derrida sal homself nie as 'n postmodernis wil tipeer nie. Tog was hy by uitstek dié hedendaagse filosoof wat die modernisme se idee en ideaal van beheersing van die werklikheid in sterk taal sou aanvat, soveel so dat van die analitiese filosowe wat anachronisties bly voortleef in veral die VSA, hom soms beskuldig van anargisme, soms dat hy 'n relativis en 'n nihilis is, en dat hy die tradisies en institusies wat die Verligting (lees modernisme) meegebring het, wil vernietig.

Derrida rig hom teen die strukturalisme as 'n baie spesifieke konsep wat betrekking het op die modernistiese idee van beheersing van die werklikheid deur die menslike rede en wetenskap. Die strukturalisme het groot invloed uitgeoefen op die taalwetenskappe, en kan breedweg beskryf word as die idee dat die beheersing van die werklikheid in sy verskillende fasette plaasvind deur die dieptestruktuur van dinge en sisteme bloot te lê. Op dié manier word ware en volledige kennis aangaande die strukture en sisteme verkry.

Derrida verwerp so 'n gedagte. Vir hom is dinge, strukture en sisteme oop vorentoe. Wat regtig besig is om met dinge te gebeur, wat daarin aangaan, is altyd aan die kom. As jy werklik die dieptestruktuur van iets sou wou vasstel, sou jy in staat moes wees om die hede as't ware te vries. Dit is nie moontlik nie. Terwyl jy 'n bepaalde struktuur ondersoek, is dit al klaar besig om te verander, nog voordat jy iets daarvoor kan sê. Elke keer as jy probeer om die betekenis van iets te stabiliseer of vries, die sogenaamde ding in sigself, ontglip dit jou.

Dekonstruksie bevestig nie wat is nie, maar wat aan die kom is. Nooit mag daar 'n knieval voor die hede plaasvind nie. Dit is presies die hede wat aan eindelose analise, kritiek en dekonstruksie blootgestel moet word. So rig dekonstruksie hom byvoorbeeld op 'n demokrasie wat aan die kom is, aangesien huidige, korrupte demokrasieë waar grypsug, omkoperij en leë demagogiese beloftes aan die orde is, aan analise, kritiek en dekonstruksie blootgestel moet word.

Derrida sien dekonstruksie as goeie nuus. Dit wil die soepel (veranderende) menigvuldigheid van tallose tradisies wat skuilgaan binne 'n tradisie, blootlê. Daar is nie net een tradisie en een geskiedenis nie. 'n Tradisie is nie 'n hamer waarmee jy afwykendes doodslaan nie. Jou verantwoordelikheid is eerder om te lees, te interpreteer, te sif en te kies tussen die baie kompeterende tradisies. As jy wel 'n eie tradisie het, moet jy nie alleen daarvoor verantwoordelikheid

aanvaar nie, maar ook vir die menigvuldigheid daarbinne. Hierdeur hou jy 'n tradisie aan die gang. Dit moet voortdurend in nuwe situasies vertaal kan word. So bly dit oop na vore.

Dekonstruksie wil alle kunsmatige grense oorskry. Derrida noem dit die ervaring van die onmoontlike, om ongehoorde moontlikhede los te maak. Daarom is dekonstruksie messiaans; dit is gerig op die toekoms.

Derrida en sy dekonstruksie verteenwoordig vandag seker een van die ingrypendste kritieke teen die modernisme. Tog is dit goed om daarop te let dat hy nie in staat is om hom los te maak van die geslote, transendensielose wêreldbeeld wat fundamenteel is aan die modernisme nie. Die uiters aanloklike gedagte van 'n openheid na vore, van 'n toekoms wat voortdurend op ons afkom, adem iets van 'n Joods-Christelike en messiaanse eskatologiese verwagting, maar by Derrida bly dit horisontaal. Hy weier om hom uit te laat oor die bestaan van God, selfs dat God die ongehoorde moontlikheid kan wees wat uit die toekoms op ons afkom.

Die meeste postmoderniste beweeg wat laasgenoemde aspek betref, min of meer in dieselfde rigting as Derrida. Die reaksie teen die modernisme is gerig teen die modernisme se arrogansie en buitensporige aansprake, maar nie teen die basiese geslotenheid van sy wêreldbeeld nie. Bauman is in die kol wanneer hy beweer dat die verwydering van die idee van 'n universele rede nie die herinstelling van 'n universele God beteken het nie.

In hoofstuk 4 is daar 'n poging aangewend om aan te toon dat die denke binne die geleedere van die Nuwe Hervorming 'n tweeslagtigheid vertoon. Terwyl hulle doelbewus die postmodernisme kies as die wêreldbeeld waarbinne hulle hulle teologiese gedagtes wil uitbou, staan hulle nog steeds met een voet stewig in die modernisme.

Die verhaal van die opkoms van die modernisme en die reaksie van die postmodernisme in die huidige tydvak, moes dit duidelik gemaak het waarom hierdie vasstelling oor die Nuwe Hervorming se teologiese aanpak nie as 'n verrassing gesien moet word nie. Die postmodernisme kan hom nie losmaak van die modernisme as sy eie ontstaansbron nie. Die historiese koppeling van die twee binne dieselfde grondmotief, die mens se drang tot beheersing enersyds en vryheid andersyds, maak hulle reaktiewe afgestemdheid op mekaar onafwendbaar.

Tog bly dit 'n vraag waarom die Nuwe Hervorming nie groter gewig aan juis dié faset van die postmodernisme gee waarin dit die rasionalistiese arrogansie van

die modernisme blootlê deur die beklemtoning van die menslike subjektiwiteit in die kenproses nie. Dit is wel waar dat die nuwe hervormers die belang van die menslike subjek erken vir sover hulle die postmoderne konsep van relatiwiteit hanteer, maar die konsekwensie daarvan vir die mens se kenproses word nie getrek nie. Daarom bly 'n rasionalistiese benadering van die werklikheid en mitsdien van die Christelike geloof by hulle onaangeraak.

In ons betoog het dit geblyk dat die modernisme uiteindelik by niks anders uitkom nie as by 'n geslote wêreldbeeld waarin enige idee van transendensie, en daarom ook van God, geen rol meer kan speel nie. Postmodernisme kan nie uit hierdie geslote wêreldbeeld loskom nie. Die universele aanspraak van die modernisme maak plek vir die relatiwiteit van die postmodernisme, maar dit vind steeds plaas sonder God omdat die postmodernistiese afwysing van universele aansprake die moontlikheid van 'n God met 'n universele aanspraak op die wêreld per definisie afwys. Die afwysing van 'n transendente dimensie in die postmodernisme is nie 'n blote toevalligheid nie; dit hang saam met sy eie vertrekpunt.

Die vraag is natuurlik of die nuwe hervormers dit so bedoel. Maak hulle doelbewus 'n keuse vir 'n transendensielose wêreldbeskouing?

Ons kan op hierdie stadium nog nie hierdie vraag beantwoord nie. In die volgende hoofstuk wanneer ons ondersoek gaan instel na die alternatiewe spiritualiteit wat blykbaar binne die Nuwe Hervorming opgang maak, sal ons in 'n beter posisie wees om 'n uitspraak hieroor te maak.

Met hierdie laaste ondersoek sal ons ook ten slotte 'n antwoord kan probeer gee op ons oorspronklike vraag of die Nuwe Hervorming inderdaad 'n alternatiewe vorm van spiritualiteit (of religie-beoefening) as 'n potensiële geestelike tuiste kan vestig vir diegene wat reeds in 'n groot mate afskeid geneem het van die Christelike geloof of op pad is om dit te doen.

HOOFSTUK 7

Godsgeloof en spiritualiteit

Die wyse waarop mense hulle godsdiens beoefen, hang ten nouste saam met hulle denkbeeld van God. Omgekeerd: Die wyse waarop mense godsdienstig bedrywig is, die aard van hulle spiritualiteit, gee ons 'n idee van watter Godsbeeld agter alles sit. As ons dus vra na die tipe spiritualiteit wat binne die kringe van die Nuwe Hervorming voorgehou word as synde die mees aanvaarbare binne 'n postmoderne konteks, volg dit as vanselfsprekend dat ons in die eerste plek sal probeer begryp met watter Godsbeeld daar teologies gewerk word. Daarna, wanneer 'n ontleding gemaak is van die moontlikhede van godsdiensbeoefening wat deur nuwe hervormers aan ons voorgehou word, sal ons kan vasstel of dit inderdaad met ons siening van hulle Godsdele korreleer.

Dit is egter nie so maklik om in enige bevredigende mate agter te kom wat die Godsbeeld van die verteenwoordigers van die Nuwe Hervorming is nie. Daar is 'n paar belemmerende faktore. In die eerste plek bestaan daar nog nie so iets soos 'n noukeurig uitgewerkte “geloofsleer” van hulle kant nie. Die reglement waarna ons in hoofstuk 3 gekyk het, is kennelik nie bedoel om so 'n geloofsleer te wees nie. Trouens, dit is te betwyfel of hulle wel in hierdie stadium belang sou stel in 'n uitvoerige sistematiese uiteensetting van wat binne die Nuwe Hervorming as 'n geloofsbasis geld, insluitende die idee aangaande God. Op die oomblik gaan dit vir hulle om 'n gesprek binne 'n breë godsdienstige raamwerk. Verder moet daar aanvaar word dat daar tussen die verskillende persone wat aan hierdie gesprek deelneem, nie noodwendig eenstemmigheid sou wees oor alle aspekte wat by 'n Godsleer ter sprake kom nie.

Tog, ten spyte van hierdie belemmerende faktore laat hulle ons nie heeltemal in die duister ten opsigte van enkele kardinale punte wat altyd na vore sal kom wanneer daar oor God gepraat word nie. Die verband waarin hulle hierdie aspekte van 'n Godsbeskouing benader, is egter krities en negatief. Ons weet met andere woorde watter gesigspunte van die tradisionele idee oor God binne die Christelike geloofsleer vir hulle problematies geword het.

Die mees opvallende punt van kritiek is gerig teen die eerste artikel van die Apostoliese Geloofsbelydenis: “Ek glo in God die Vader”. Die vraag wat binne

die kringe van die Nuwe Hervorming gestel word, is: Waarom word God as 'n vader, as 'n man voorgestel (vgl. o.a. NH 10)?

Die beswaar van die feministiese beweging dat God as manlik voorgestel word, kry hier 'n vastrapplek binne 'n ruimte wat wyer is as die oorspronklike oord waaruit dit gekom het. Die verwerping van die idee van die "manlikheid" van God is nou nie meer tot enkele progressiewe feministiese teoloë beperk nie, maar word deel van die vernuwende denke oor God binne 'n moderne wêreld waar die klem op geslagsgelykheid en vroueregte wat vir soveel eeue deur die kerke misken is, val. Die verduideliking deur die nuwe hervormers van wat in hierdie verband binne die Christelike kerke gebeur het, is eenvoudig: Die kerk het die Bybelse metafoer "vader" letterlik opgeneem. Dit het daartoe meegewerk dat daar binne die Christendom 'n patriargale samelewingstruktuur tot stand gekom het. Op sy beurt het dit daartoe gelei dat vroue misken en geminag is. Selfs die kerklike ampte was vir vrouens gesluit. As een van die redes hiervoor word daar weereens na die kerk se siening oor die metafoer van God as vader en man verwys: Die beeld van 'n manlike God kan nie deur 'n vrou weerspieël word nie.

Die vraag is natuurlik deur watter metafoer die vader-metafoer vervang moet word. Terwyl hierdie vraag by sommige nog in die lug bly hang, word dit spoedig duidelik dat die vraag as sodanig by baie van die nuwe hervormers nie aan die orde hoef te kom nie. Hulle probleem met die tradisionele siening van God soos ons dit in die Apostoliese Geloofsbelofenis vind, gaan veel dieper. Die werklike vraag is: Kan 'n mens hoegenaamd oor God as 'n persoon praat?

Wanneer daar in hulle visie vir hulle Netwerk verwys word na "die goddelike as die onbegryplike misterie van die lewe", is dit duidelik dat die Nuwe Hervorming 'n probleem het met die gedagte dat God 'n persoon is.

Die woord "persoon" het in ons tyd die meegaande betekenis van "selfbewussyn" en "individualiteit". Wanneer daar oor God as 'n "persoon" gepraat word, roep dit dadelik die idee op van iemand wat iewers (in 'n hemel) woon en van daar as 'n soort supermens die aarde bestuur. Hierdie gedagte, sê die nuwe hervormers, pas slegs in by die wêreldbeeld van 'n "drieverdiepingkosmos": God woon in die hemel daar bo, die mens woon op die aarde, en onder die aarde is die doderyk of die hel met die duiwel en die bose geeste.

Soos ons reeds in hoofstuk 3 gesien het, werk nuwe hervormers soos Wolmarans en Muller eerder met die idee van panenteïsme, omdat daar in 'n

nuwe postmoderne wêreldbeeld nie meer sprake van binne en buite, bo en onder kan wees nie. God is in alles en alles is in God.

Wanneer Muller spesifiek praat oor 'n nuwe spiritualiteit wat op 'n sinvolle manier 'n postmoderne mens behoort aan te spreek (NH 225-236), tree die panenteïstiese gedagte sterk na vore. God kan nie meer as “buite” die skepping gesien word nie, maar as “binne” die skepping, besig om met die weerspannige materie te worstel. Hieruit maak Muller ten slotte die gevolgtrekking dat die naaste punt waar 'n mens God kan ontmoet, in jouself is.

Dit spreek vanself dat as jy glo dat God jou deur sy openbaringswoord aanspreek, en jy op hierdie woord in geloof antwoord, jou spiritualiteit anders daar sal uitsien as wanneer jy glo dat die naaste punt waar jy God ontmoet in jouself is. In die eerste geval staan jy teenoor God, voor God se aangesig, in die wete dat jy deur God aangespreek word. In die tweede geval daal jy in jouself neer om tot 'n selfkennis te kom wat jou uiteindelik met die goddelike in jou laat verenig.

Piet Muller gaan laasgenoemde weg op. Die resultaat is dat hy twee belangrike kernmomente opneem in die nuwe spiritualiteit wat hy bepleit: Hy inkorporeer die **gnostiek** in sy spiritualiteit, en saam daarmee 'n goeie dosis **mistiek**.

Dit is op hierdie twee aspekte wat ons in die vervolg van hierdie hoofstuk sal konsentreer. Die rede hiervoor is in 'n sekere sin eenvoudig. In beide die gnostiek en die mistiek het ons te doen met 'n vorm van spiritualiteit wat by uitstek aan die intellektualistiese inslag daarvan herkenbaar is.

Wat die gnostiek betref, is dit die intellektualisme daarin wat verklaar waarom Muller in sy spiritualiteit by hierdie eenaardige punt beland. Inderdaad is dit 'n eenaardige plek om by uit te kom vir iemand wat op soek is na 'n nuwe, postmoderne spiritualiteit. Die gnostiek is immers 'n geestesrigting wat by die wending van die Christelike jaartelling na vore getree het as 'n mengeling van Christelike en Grieks-heidense momente.

Die gnostiek, soos in die geval van die skrywers van die Nuwe Testament en die vroegste Christelike teoloë, dateer uit die eerste eeue en was gevolglik volledig deel van 'n tyd wat deur 'n premoderne wêreldbeeld beheer is. Die uitlig van die intellektualistiese momente in die gnostiek, veral soos dit in verbinding met die mistiek na vore kom, gee egter aan die gnostiek 'n verrassende postmoderne aanvaarbaarheid wat nie sonder meer die Nuwe Testamentiese skrywers beskore is nie. Dat ons in die gnostiek ook te doen het met 'n mengeling van Christelike en Grieks-heidense motiewe, 'n vorm van **sinkretisme**, is vir

die postmoderne denke ook geen probleem nie: Daarvoor sorg die idee van relativiteit.

Gnostisisme en die Evangelie van Thomas

Muller bring sy “nuwe spiritualiteit” in verband met die *Evangelie van Thomas*. Hierdie gnostiese geskrif speel nie net by hom nie, maar ook by ander nuwe hervormers 'n belangrike rol in navolging van Elaine Pagels van Princeton in die VSA wat met haar *The Gnostic Gospels* in 1979 op soek gegaan het na alternatiewe interpretasies van die Christusverhaal.

Volgens Muller tree daar uit die *Evangelie van Thomas* 'n Jesus te voorskyn wat heeltemal anders lyk as wat die sinoptiese Evangelies en selfs Paulus hom voorgestel het. Dit is 'n Jesus wat die koninkryk van die Vader verkondig wat nie vir die hiernamaals nie, maar vir die hier en nou bedoel is. In hierdie verband verwys Muller na 'n gesegde van Jesus soos vervat in vers 3 van die *Evangelie van Thomas*, naamlik dat die koninkryk “in julle en rondom julle is”. Muller noem hierdie en ander woorde van Jesus as sielsveranderende woorde waarmee Jesus ons konfronteer, 'n Jesus in wie die goddelike beliggaam is, maar wat terselfdertyd 'n voorbeeld is van die soort verligtheid waarna alle mense streef.

Dit is vir Muller belangrik om daarop te wys dat, anders as die vier evangelies wat in die Nuwe Testament opgeneem is, die *Evangelie van Thomas* nie vir ons 'n geskiedenis van Jesus bied nie, maar slegs gesegdes. Dit gaan immers om “sielsveranderende woorde”. Innerlike genesing as deel van die reis na die koninkryk van God is volgens Muller die hooftema van hierdie “merkwaardige” boek.

Die betekenis van die mens se innerlike genesing hier en nou, word baie duidelik wanneer Muller daarop wys dat daar in die Weste 'n groot deel van wat ander (nie-Christelike) godsdienste as spiritualiteit beskou, reeds aan die sielkunde afgestaan is. Vir begeleiding in die tyd van hulle grootste geestelike krisis, gaan spreek die mense nie meer hulle dominee nie, maar sielkundiges of psigiaters. Dit is sielkundiges wat mense deur die verskillende fases van geestelike ontwikkeling begelei. Tog worstel waarskynlik die meeste mense wat sielkundiges gaan spreek, nie met sielkundige probleme nie, maar met probleme wat te doen het met die sin van hulle bestaan, probleme waarop sielkundiges nie 'n antwoord kan gee nie. Muller eindig hier met 'n vraag:

Is dit verbasend dat godsdienste soos Islam en Boeddhisme met rasse skrede vorder in tradisionele Christenland, terwyl die aantal belydende Christene steeds kleiner word? Navorsers sê mense maak deesdae 'n onderskeid tussen spiritualiteit en godsdienste. Kortom, daar is 'n geestelike honger wat kerke klaarblyklik nie aanspreek nie.

Tog was dit nie altyd só nie. Hoe meer navorsing oor die vroeë Christendom gedoen word, hoe meer kom 'n mens tot die besef dat daar 'n tyd was toe die kerk nie net 'n verlossingsboodskap gebring het nie, maar ook 'n omvattende spirituele diens gelewer het.” (NH 228-229)

Dit gaan immers by Jesus om die “innerlike genesing wat daaruit bestaan dat die weg wat Jesus verkondig, 'n inwyding is in die dieper betekenis van die sin van die lewe. Onder andere verwys Muller in hierdie verband na die tweede gesegde in die *Evangelie van Thomas*:

Laat hy wat soek nie ophou soek tot hy gevind het nie. En as hy vind, sal hy verontrus word en as hy verontrus is, sal hy hom verwonder en hy sal oor die Alles heers en rus vind.

Hierdie “oor die Alles heers” is vir Muller 'n metafoor vir volkome selfverwesening en innerlike eenwording. Dit is 'n geestelike reis waarop jy al die antwoorde op jou lewensvrae in jouself moet vind. Die geestelike krisis waardeur hulle gaan en wat deur geen sielkundige opgelos kan word nie, laat mense voel of hulle van God verlaat is. Maar Hy het na 'n dieper vlak verhuis en wag daar op die mens om sy/haar volwasse spiritualiteit te ontdek. Muller kom dan tot die volgende gevolgtrekking:

Dit is eers nadat 'n mens hierdie innerlike stryd gestry en geestelike heelheid en volwassenheid bereik het dat die numeuse, die goddelike krag en teenwoordigheid, in alle aspekte van ons lewe sigbaar word.

Muller sluit hierdie woorde af met 'n verwysing na gesegde 77 van die *Thomas-evangelie*:

Kap hout en ek is daar; tel 'n klip op en jy sal my vind. (NH 236)

Hierdie tipe ervaring van die goddelike is baie anders as die ervaring van die kille, wettiese god afkomstig van die Griekse filosofe, aldus Muller. Vir

sommige kerkvaders het hierdie god so 'n bekoring gehad dat hulle hierdie godsbeeld in die kerk van die Weste ingedra het en, gaan hy voort, sedert Anselmus van Kantelberg (Canterbury) het hierdie god so almagtig geword dat die mens niks tot sy eie heil kon bydra nie; 'n god wat 'n mens kan vrees, maar met wie daar geen intieme verhouding opgebou kan word nie; 'n god wie se geregtigheid vereis dat die mens se skuld net betaal kan word deur iemand wat sowel God as mens is.

Wat moet ons sê van hierdie analise van Muller oor 'n Christendom wat hom deur die Griekse filosofie laat mislei het, in teenstelling tot die innerlike genesing wat Jesus gebring het deur sy woorde soos vervat in die *Evangelie van Thomas*?

Muller is reg as hy beweer dat die Griekse filosofie 'n groot invloed uitgeoefen het op die wyse waarop die Christelike teologie veral gedurende die eerste eeue na Christus oor God gedink en gepraat het. Dit is egter net een kant van die muntstuk. Die ander kant van die muntstuk is dat daar binne die Christelike teologie ook 'n tweede lyn vanaf die eerste eeu van die Christelike jaartelling loop. In hierdie lyn sien ons 'n voortdurende worsteling om ontslae te raak van dié elemente van die Griekse filosofie en wêreldbeskouing toe dit al hoe meer vir die vroeë kerk duidelik geword het dat dit nie pas binne die boodskap wat die kerk besig was om uit te dra nie.

Die ironie van die saak is dat die uitstaande kenmerk van die Griekse denkwêreld wat die Christelike Godsleer deur die eeue heen op 'n problematiese wyse vergesel het, hom reeds voortydig juis in die gnostiek, die geestesstroming wat onder andere verantwoordelik was vir die verskyning van die *Evangelie van Thomas*, aangekondig het.

Ons moet hierdie tydvak van die eerste ontmoeting tussen die Christelike boodskap en die Griekse-hellenistiese wêreld van nader betrag as ons enigszins wil verstaan hoe die geloofslyne deur die geskiedenis loop, enersyds van die geloof in God wat Hom in Christus geopenbaar het as 'n Persoon wat verlossend met die mens in 'n verhouding wil tree, en andersyds van 'n God of goddelikheid met wie die mens uiteindelik één kan word in die weg van diepere selfkennis en mitsdien Godskennis soos dit in die gnostisisme van die *Evangelie van Thomas* na vore kom.

Die historiese proses van die ontwikkeling van die Christelike godsdiens en die Godsbeeld wat daarmee saamhang, kan slegs verstaan word as 'n voortgaande proses waarin die Christendom die bronne tot sy beskikking vir sy tyd en omstandighede geïnterpreteer en vertaal het. Hierdie proses het

begin toe die apostels die hellenistiese Jode wat hulle in al die groot stede van die Mediterreense gebiede gevind het, aangespreek het in die vorm van die Griekse literatuur en taal. Terselfdertyd is die vroegste mondelinge oorleweringe en skriftelike verslae oor wat Jesus gedoen en gesê het, uit die oorspronklike Aramees in Grieks vertaal. Die Christelike literatuur wat op hierdie wyse ontwikkel het, was in die eerste plek bedoel vir die Christene self, maar is ook as missionêre instrumente gebruik.

Ten spyte daarvan dat die gebiede waarin die Christelike geloof begin het onder die politieke beheer van die Romeine was, was die dominante taal en kultuur van die Mediterreense wêreld Grieks. Die Griekse kultuur was die enigste kultuur van hierdie fase in die wêreldgeskiedenis wat na universaliteit gestreef en dit ook bereik het. Dit is opvallend dat juis in hierdie tyd die Christelike godsdiens ook aanspraak gemaak het op die universaliteit van sy eie boodskap. Hierdie aanspraak is reg van die begin af gemaak en sedertdien konsekwent gehandhaaf. Die ontmoeting met die Griekse kultuur was dus van beslissende betekenis. Die toekoms van die Christelike godsdiens met sy aanspraak op universaliteit het daarvan afgehang.

Die besoek van die apostel Paulus aan Athene, die intellektuele en kulturele sentrum van die klassieke Griekse wêreld en sy preek oor die onbekende God aan 'n gehoor van Stoïsinse en Epikurese filosowe op die Areopagus, kondig die begin aan van die geestelike stryd tussen die Christendom en die klassieke wêreld. Sonder skroom maak Paulus by hierdie geleentheid van die Griekse filosofiese tradisie van hierdie tyd gebruik as 'n soort gemeenskaplike basis om sy boodskap verstaanbaar oor te dra.

Soos Paulus in Athene het die vroeë Christene nie net met die veelgodedom van hulle tyd in aanraking gekom nie. Die aanbidding van baie verskillende gode het die meeste van die Griekse filosowe nie verstandelik bevredig nie. Daar was by hulle 'n ernstige drang om te soek na 'n godsídee wat aan die eise van hulle intellek kon beantwoord. Ongeloof in die gode van die ou digters soos Homeros soos dit in die populêre godsdiens van hierdie tyd gereflekteer is, was daar byna van die begin af. Xenophanes was die eerste Griekse filosoof wat baie uitdruklik 'n streep getrek het tussen 'n populêre en 'n filosofiese teologie, terwyl volgens Justinus, 'n vroeë Christelike apologet, Sokrates as martelaar gesterf het weens sy suiwerder siening van die goddelike. In die hellenistiese tydvak het die Griekse filosowe feitlik sendelinge geword in hulle ywer om vir hulle volgelinge 'n intellektuele geestelike skuiling te bied deur die een God teenoor die baie gode te verkondig. Weliswaar was daar in die hierdie gedagte-wêreld van die Griekse filosowe weinig plek vir 'n persoonlike God. In

baie gevalle is die god waarvan hulle praat, die wêreldrede wat inwoon in alles wat bestaan. Die stoïsyne van Paulus se tyd was hiervan 'n voorbeeld.

Met Philo van Alexandrië, 'n hellenistiese Jood en tydgenoot van Jesus (25 v.C.-39 n.C.) was dit anders gesteld. Vanuit sy Joodse agtergrond sou die gedagte van 'n god wat deel is van alles, totaal onaanvaarbaar wees. In 'n groot aantal werke in Grieks geskryf, probeer hy sy nie-Joodse intellektuele tydgenote daarvan oortuig dat sy Joodse godsdiens in terme van die Griekse filosofie verstaan kan word, en dat die transendente en monoteïstiese God waarna hulle op soek is, in die Joodse kanonieke geskrifte (die Ou Testament) gevind kan word.

Dan was daar ook die skeptici. Hulle rig hulle teen die Griekse filosofiese skole en probeer verstandelik bewys dat dit onmoontlik is om enigiets met sekerheid te ken, veral aangaande God. Onder hulle invloed het sekere filosowe uit die skool van Plato erken dat die een God nie geken kan word nie. So 'n God is onsigbaar, onuitspreekbaar en onkenbaar. Die enigste kennis (gnosis) van die onkenbare God (agnostos theos) is die wete dat hy nie geken kan word nie.

Die Griekse klem op die mens se verstand en die kennis wat daardeur verwerf word, het nie net binne die kring van geleerde filosowe gegeld nie. Die belang van kennis is oral benadruk, veral ook op godsdienstige terrein, in teenstelling met die Joodse beklemtoning van geloof (vertroue) en geloofsgehoorsaamheid aan God.

Reeds in 'n vroeë stadium van ons jaartelling was die invloed van die gnostiek (afgelei van gnosis) aanwysbaar in die gebiede rondom die Middellandse See in die omstreke van Palestina en Egipte, veral in die stad Alexandrië, gestig deur die Griekse keiser, Alexander die Grote, en wat later die intellektuele mekka van die Grieks-Romeinse wêreld geword het. Hoe die gnostiek histories sy beslag gekry het, is moeilik om vas te stel aangesien ons hier te doen het met 'n baie komplekse godsdienstige verskynsel wat ons in verskeie Christelike, Joodse en heidense groeperinge en sektes vind. Vermoedelik het dit hom vir die eerste keer as 'n breë godsdienstige rigting aangemeld voor die beginjare van die Christendom, maar sy bloeitydperk sou eers vanaf die tweede tot die derde eeu na Christus wees.

In die verskeidenheid gnostiese rigtings was daar een gemeenskaplike karaktertrek: verlossing deur kennis. Die uitgangspunt aan die Grieke ontleen was dat die rede wesenseen is met die hoogste godheid. Hy kan nie verantwoordelik gehou word vir die stoflike wêreld insluitende die menslike

liggaam met al sy gebreke en probleme nie. Dit is geskep deur 'n mindere godheid, die demiurg. Tog het hierdie hoogste wese daarin geslaag om op die laaste moment 'n vonk van sy goddelikheid (die rede) in die mens in te plant. Indien ons nou genoegsame kennis opgedoen het om ons misleidende verknogtheid aan materiële dinge af te skud, word ons verlos van ons aardse liggaamlike kerker en bereik ons eenheid met die hoogste godheid. Uit bogaande volg dit byna as vanselfsprekend dat die gnostisisme die liggaamlike as verag en minderwaardig sou beskou het, terwyl 'n asketiese lewenswyse as ideaal voorgelou is.

Reeds in die Nuwe Testament is daar aanduidings dat die Bybelskrywers hulle lesers vroeg teen gnostiese tendense gewaarsku het. In 1 Johannes 4:1-3 noem die apostel Johannes diegene wat nie bely dat Jesus Christus mens (vles) geword het nie, valse profete wat in die wêreld uitgegaan het. Vermoedelik verwys hy hier na Cerinthus, 'n newelagtige figuur wat in Alexandrië opgelei is en by wie al duidelik vroeg-gnostiese neigings opgemerk kan word. Hy onderskei tussen Jesus as die natuurlike kind van Josef en Maria, en die Christus wat by Jesus se doop op hom neergedaal het met die doel om die onbekende Vader te proklameer. By sy kruisdood het die Christus Hom onttrek, terwyl Jesus gekruisig is en opgestaan het. Die ontkenning van die menslikheid en liggaamlikheid van Christus as die gestuurde van God, kom hier duidelik na vore.

Teen die begin van die tweede eeu na Christus was die gnostisisme in 'n Christelike gewaad reeds 'n bekende godsdienstige verskynsel. Wat heel waarskynlik hier gebeur het, was dat 'n gedeelte van bestaande gnostici 'n poging aangewend het om toegang te kry tot Christengemeenskappe deur hulle eie gnosis gelyk te stel aan beweerde geheime leringe van Jesus.

In breë trekke kom die gnostiese leer daarop neer dat Christus die draer is van die kennis aangaande die hoogste God. Die wyse waarop Hy hierdie kennis meedeel, is daarin geleë dat Hyself die prototipe van 'n verlose (deur sy kennis) is. Hy is die verlose Verlosser. Daarom ontken die gnostici die liggaamlikheid van Christus en die daadwerklikheid en noodsaaklikheid van sy werk van versoening. Hy het 'n skynliggaam gehad (volgens die meer ekstreme vorm van gnostisisme) en daarom word daar in gnostiese geskifte min of geen aandag gegee aan historiese gebeurtenisse rondom Jesus nie.

Dit is teen hierdie agtergrond dat ons na die *Evangelie van Thomas* moet kyk. Hierdie "evangelie" is sonder twyfel 'n gnostiese geskrif. Oorspronklik was dit 'n Koptiese geskrif wat volgens die meeste kenners teen ongeveer 140 n.C.

in Grieks vertaal is. Getrou aan sy gnostiese oorsprong bestaan dit slegs uit gesegdes wat aan Jesus toegeskryf word ('n totaal van 114 waarvan sommige byna identies is aan verse uit Matteus, Markus en Lukas) sonder enige verwysing na sy lewe of sterwe.

Kennis en veral selfkennis wat so 'n wesentlike deel van Piet Muller se spiritualiteit is, vorm een van die sentrale motiewe in die *Evangelie van Thomas*. Selfkennis is inderdaad die sleutel tot verlossing. In vers 70 sê Jesus volgens Thomas:

As julle voortbring wat in julle is, sal dit wat julle voortbring julle red; as julle nie voortbring wat in julle is nie, sal dit wat julle nie voortbring nie, julle vernietig.

Belangrik is dit om daarop te let dat hierdie klem op selfkennis tot verlossing as tema net so in ander gnostiese geskryfte voorkom wat nie van Christelike oorsprong is nie. Die sogenaamde Hermetiese Geskryfte wat vermoedelik in die derde eeu ontstaan het, is hiervan 'n voorbeeld. Astrologie, alchemie en magie soos deur die gode in drome en visioene geopenbaar, vorm die inhoud van hierdie geskryfte. In een van die fragmente wat bewaar gebly het en wat toegeskryf word aan Hermes Trismegistos ("Hermes, die driemaal grootste", geïdentifiseer met die Egiptiese god Thot, die god van getal en geleerdheid) lees ons die nou reeds bekende gedagte:

Hy wat homself ken, ken die Al.

Die skrywer van *Poimandres*, een van die bekendste fragmente, skryf op sy beurt:

As die geestelike mens homself ken, dan sal hy weet dat hy onsterflik is ... en hy sal die Al ken.

Die taalgebruik van die *Evangelie van Thomas*, met in ag neming van die gnostiese denkwêreld waaruit dit kom, kan maklik daartoe lei dat die spiritualiteit van hierdie geskrif in verband gebring word met die eenwording van die mens met een of ander allesomringende mag in 'n panenteïstiese sin waarvan Muller skryf: God is in alles en alles is in God.

Die vreemdheid van so 'n gedagte – dat God nie iemand is met wie die mens in 'n persoonlike verhouding kan tree nie – sou dit vir die jong Christendom totaal onaanvaarbaar maak.

Teen die einde van die tweede eeu het die vroeë Christelike kerk die stryd teen die gnostisisme met mening aangepak. Die kerkvader Irenaeus van Lyon speel 'n sleutelrol in hierdie stryd. In 180 n.C. verskyn sy *Adversus Haereses* (Teen die kettery) waarin hy hom nie alleen teen die gnostisisme rig nie, maar waarin hy in dieselfde proses 'n poging aanwend om 'n sistematiese uiteensetting te gee van die Christelike boodskap soos dit in die voorafgaande eeu en 'n half oorgelewer is. Die verskil met die gnostisisme is radikaal. Die boodskap wat verkondig word, is 'n oproep tot geloof in dié God wat Hom in Jesus Christus in die geskiedenis geopenbaar het, en deur wie die gelowige in 'n persoonlike verhouding te staan kom. Hy is nie een of ander allesdeurdringende krag wat die mens as't ware ontdek in die weg van selfkennis en eenwording met hierdie krag nie.

Dit is onnodig om dieper op die teologie van Irenaeus in te gaan. Vir ons doel is dit genoegsaam om te sê dat dit vandag 'n heilshistoriese teologie genoem sal word. God se openbaring is nie in die eerste plek die aankondiging van 'n stuk kennis wat aan ons oorgedra word nie, maar dit is 'n openbaring wat konkreet in die geskiedenis van Israel en ten slotte en finaal in Jesus Christus se lewe, sterwe en opstanding plaasgevind het. Dit is hierdie openbaring wat deur die verkondiging van die verlossende Woord van God tot die mens se redding kom in die weg van die geloofsaanvaarding daarvan.

Dat hierdie God 'n Persoon is in die sin van iemand en nie 'n iets of 'n Al nie, was in Irenaeus se teologie 'n ononderhandelbare gegewe.

Teen die tyd dat Irenaeus sy *Adversus Haeresis* geskryf het was daar reeds in sowel Egipte as in Rome belydenisse wat by die doop van nuwe bekeerlinge tot die Christelike geloof afgelê is. Hierdie sogenaamde doopsimbole het gewoonlik uit drie vrae bestaan. Die eerste vraag het in verband gestaan met die geloof in God die Vader, die tweede met Jesus Christus, en die derde met die Heilige Gees en die kerk. Opvallend was dat die tweede deel oor Jesus Christus baie meer uitgebreid was as die eerste en die derde. Die gedooptes moes uitdruklik die ware sterwe, opstanding, hemelvaart en wederkoms van die historiese persoon van Jesus Christus bely teenoor onder andere die gnostikus Valentinus. Uiteindelik het die Apostoliese Geloofsbelydenis na 'n paar eeue uit hierdie doopsimbole gegroei, en het dit die besit van die hele kerk in die Weste geword.

Dit is opmerklik dat die Apostoliese Geloofsbelydenis nooit officieel deur een of ander sinode aanvaar is nie. Dit het binne die kerk gegroei as deel van die

vroeë kerk se geloofstradisie. Dit is ook binne hierdie breë tradisie dat die Christelike teologie in die eeue daarna sou beweeg.

Dit beteken natuurlik nie dat daar altyd eenstemmigheid was oor die interpretasie van die verskillende geloofsartikels nie, nie voor nie en veral nie na die Hervorming van die sestende eeu nie. Bitter twistes, kerkskeurings en selfs godsdiensoorloë het die Christelike kerk oor baie eeue gevolg. Tog bly dit 'n merkwaardige feit dat die geloofstradisie van die verskillende kerke in feitlik alle gevalle 'n gemeenskaplike kern het rondom die belydenis dat God Hom deur die lewe, sterwe en opstanding van Jesus Christus geopenbaar het. Dit beteken onder meer, maar dan ook fundamenteel, dat vir die kerklike tradisie God geen onpersoonlike kosmiese mag, of watter ander soort mag ook al is nie. In hierdie verband word die metafoor "Persoon" gewoonlik in die teologie op God toegepas in 'n poging om met hierdie begrip te probeer aandui dat God inderdaad iemand is wat die mens aanspreek en lemand wat in gebed aangeroep kan word. Dit is hierdie belydenis wat die spiritualiteit van die Christelike kerk deur die eeue heen sou bepaal.

In sy geskiedenis van meer as tweeduisend jaar was die Christendom nooit in staat om die kenmerkende intellektualisme van die Weste as erfenis van die Grieke te ontsnap nie. Van dag een af is die Christelike kerk daarmee gekonfronteer. Die reaksie van die kerk en die kerklike teologie was soms baie akkommoderend, soms afwysend, soms was daar felle botsings, soms 'n soort onrustige wapenstilstand, maar nooit was daar sprake dat die kerk dit kon ignoreer nie. Met die Verligting bereik hierdie konfrontasie sy hoogtepunt met die ontwikkeling van 'n wêreldvisie wat die Christelike geloof tot die uiterste toe sou beproef. Dit spreek vanself dat hierdie wêreldvisie wat ons in hoofstuk 5 probeer beskryf het, ook die Godsleer ingrypend sou beïnvloed, insluitende die vraag of ons oor God in terme van 'n Persoon kan praat.

Met betrekking tot God en die godsdiens het die denkers van die Verligting opvallend een groot ideaal gehad. Hulle wou die Christelike geloof van alle misterie stroop. Hierin het hulle van hulle grondgedagte uitgegaan dat die menslike rede die bron van alle waarheid is en nie een of ander openbaring nie. Die moontlikheid van 'n openbaring word nie ontken nie, maar dan moet so 'n openbaring hom voor die menslike rede kan regverdig. Soos ons in hoofstuk 5 gesien het, loop hierdie gedagte uiteindelik uit op die idee van 'n natuurlike godsdiens en 'n deïstiese Godsgehoof.

Maar die deïsme bring ons by 'n filosofiese Godsidee waarin God al hoe verder verwyder raak van die mens se geloofservaring, en gevolglik by 'n spiritualiteit wat nog nouliks as sodanig herkenbaar sou wees.

Ons het die filosowe wat aan hierdie Godsidee help bou het in hoofstuk 5 ontmoet. Dit is teenoor hulle dat die Franse fisikus en wiskundige, Blaise Pascal (1623-1662), sou uitroep met die bekende woorde:

God van Abraham, God van Isak, God van Jakob, nie van filosowe
en geleerdes,
Sekerheid, sekerheid, innigheid, vreugde, vrede.
God van Jesus Christus,
God van Jesus Christus,
My God en jou God.

Die wêreldbeskouing wat in die tyd van die Verligting sy eerste skrede gegee het, sou uiteindelik oorgaan in die geslotenheid van die positivisme waarin daar geen plek vir God gevind kan word nie. Die denkers van die Verligting wou nog nie hierdie uiterste konsekwensie trek nie. Daarom het hulle by 'n vorm van deïsme bly vassteek. God bestaan wel, maar Hy bly 'n verre God.

Dit is duidelik dat die Nuwe Hervorming ook nie hierdie konsekwensie wil trek nie, ten spyte van hulle eie onmiskenbare positivistiese instelling. Trouens, hulle is nie bereid om hulleself tevrede te stel met enige vorm van deïsme nie. Daar is by hulle 'n opvallende drang na 'n godsdienstige beleving wat sin maak in 'n postmoderne wêreld. Een van hulle besware is juis dat die gevestigde kerke die moontlikheid van 'n religieuse beleving vanuit 'n postmoderne lewensgevoel deur hulle ortodoksie doodsmoor. Deïsme in al sy vorme is geestelik steriel. Hier is weinig plek vir enige vorm van spiritualiteit. Daarom word daar na die spiritualiteit van die gnostiese *Evangelie van Thomas* en 'n tipe mistiek waarin jy in jouself afdaal om God te vind, teruggegryp. Maar wie is hierdie God? Bied die mistiek 'n antwoord?

Mistiek en die onbekende God

Ons kan die mistiek omskryf as 'n godsdienstige verskynsel waarvan die kerngedagte die soeke na 'n geestelike eenheid en 'n ervaring van hierdie eenheid met 'n godheid of die goddelike is. Die opvallende is nou dat die mistiek in sy oorspronklike vorm die godheid waarmee daar 'n geestelike eenheid gesoek word, as onkenbaar beskou.

Die gedagte van 'n onbekende God is natuurlik nie vreemd vir die Christelike teologie nie. In hierdie gedagte resoneer (weereens!) die ontmoeting van die Christelike evangelie met die Griekse wêreld.

Alhoewel die Griekse filosowe die bestaan van God as die eerste oorsaak en oorsprong van alles bevestig het, was hulle dit eens dat God as die eerste oorsaak nie beskryf of gedefinieer kan word nie. Jou verstand sê vir jou, het hulle geredeneer, dat jy net dinge kan karakteriseer wat deur iets anders veroorsaak word. Daarom is die eerste oorsaak van alles onbegryplik. Alhoewel ons tot die gevolgtrekking kan kom dat God as die eerste oorsaak van alles bestaan, weet ons niks meer van hom nie. Hy bly die onverstaanbare God. In die laaste instansie is hy die onbekende God.

Hierdie Griekse gedagtes oor God as die onverstaanbare, onbekende God sou binne die Christelike teologie van die eerste eeue tot 'n sekere mate oorgeneem word. Hieruit het gegroei wat gewoonlik 'n **negatiewe teologie** genoem word. In die laaste instansie is God onbegryplik. Oor God kan slegs gepraat word deur te ontken dat Hy soos enige iets anders wat geken word, is. So het Athenagoras van Athene en Theophilus, biskop van Antiochië, God se natuur probeer beskryf deur 'n lang lys ontkenings: Hy is onsigbaar, onvergelykbaar, onveranderlik, onbeskryfbaar en bowenal onbegrypbaar.

Die term wat vir hierdie tipe negatiewe teologie gebruik word, is **apofatisisme**. Dit is opvallend dat Piet Muller by geleentheid van 'n openbare lesing op Oudtshoorn 'n poging aangewend het om hierdie term te populariseer, en dat hy ook duidelik sy voorkeur vir hierdie tipe teologie uitgespreek het.

Apofatisisme word afgelei van die Griekse woord **apophasis** wat letterlik beteken "die mislukking van taal". Apofatisisme in teologie beteken daarom nie bloot die ontoereikendheid van taal wanneer daar oor God gepraat word nie, maar die totale mislukking daarvan. Die teenoorgestelde van apofatisisme word katafatisisme genoem, nie in die sin dat taal as toereikend beskou word om oor God te praat nie, maar in die sin dat aangesien taal ontoereikend is om oor God te praat, ons alle moontlike taalbronne moet aanwend om iets oor God te kan sê. Dit is hierdie katafatisiese in die teologie wat maak dat daar so baie in metafore gepraat word.

'n Apofatisiese teologie het natuurlik die gevaar ingehou om die gedagte uit te skakel dat God deur sy openbaring in Christus met die mens in 'n persoonlike verhouding kan tree. Die versoeking was dus groot om binne so 'n apofatisiese

teologie tog op een of ander wyse die idee van 'n verhouding met God plek te gee. Die antwoord hierop was die mistiek.

Die mistiek was lank reeds deel van die Griekse religieuse wêreld; in die misteriegodsdienste het dit veral duidelik na vore gekom. Soos reeds gesien kry ons ook in die gnostisisme spore daarvan.

Die Christelike beïnvloeding deur die mistiek het egter nie uit hierdie oorde gekom nie, maar vind plaas deur die Griekse filosoof, Plotinus, een van die belangrikste Griekse denkers in die derde eeu na Christus wat baie van Plato se gedagtes laat herleef het. Hy het 'n groot rol gespeel om die mistiek in die intellektuele wêreld van die Griekse denke in te dra. Christelike denkers het gerieflik by hom aansluiting gevind.

Vir Plotinus was een of ander vorm van verbintenis met 'n onbekende God nie heeltemal uitgesluit nie. Daar was die moontlikheid van 'n intellektuele reis waarin die menslike gees opgestyg het tot 'n mistieke eenheid met die onkenbare godheid.

Volgens Plotinus bestaan die wêreld van kennis uit verskillende vlakke. Op die laagste vlak is die menslike siel – die oord van die mens se sintuie en natuurlike kennis. Op die volgende vlak is daar die gebied van hoëre intelligensie (die **nous**) en op die finale vlak is daar die Een as die bron van alles. Uit die Een vloeï alles voort, soos die warmte uit 'n vuur: eers die nous en dan die siel. Soos daar 'n beweging is uit die Een, is daar 'n terugkeer na die Een. Die begeerte na eenheid met die Een word uitgedruk in kontemplasie (meditasie) waarin die siel bevry word van die liggaam om so terug te keer na die nous, en van die nous na die Een. Hierdie terugkeer na die Een moet egter nie vergelyk word met die klim van 'n leer nie. Vir Plotinus is die hoëre die meer innerlike. Om op te styg na die Een beteken om in jouself terug te trek. Hoe hoër die siel opstyg na die Een, hoe dieper daal dit in homself neer. Die taal wat Muller gebruik, is duidelik hierin herkenbaar.

Die Christelike denker van die eerste eeue na Christus wat hierdie mistieke apofatiese teologie tot 'n duidelike sisteem uitgewerk het, was vermoedelik 'n Siriese monnik, onbekend en van 'n onbekende datum. (Sy geskryfte het skielik aan die begin van die sesde eeu te voorskyn getree.) Hierdie geskryfte is later verkeerdelik aan Dionisius van Handeling 17:34 toegeskryf. Nogtans het dit die gewoonte geword om van die skrywer te praat as Dionisius die Areopagiet, soms wel ook as Pseudo-Dionisius.

Vir Dionisius vlug die kennende en rasonale siel van die mens (die intellek) weg van alles wat geskape is om uiteindelik verenig te word met die onbekende God. Wanneer hy praat van die siel se opstyg na God, gebruik hy die analogie van Moses se ontmoeting met die Here op die berg Sinai wanneer hy ingaan in “die diep duisternis waar God was” (Eksodus 20:21; Afr. 1983 vert. “donker wolk”). Moses, sê Dionisius, gaan die duisternis van onwetenheid binne, ’n verborge duisternis. In eenheid verbind met Hom wat onkenbaar is, weet hy dit juis deur nie te weet nie – op ’n manier wat alle verstaan te bowe gaan. In die laaste instansie is die realiteit van God ’n onvoorstelbare stilte wat alle menslike taal oorwin.

Tog maak Dionisius naas sy negatiewe teologie ook gebruik van wat hy ’n **simboliese teologie** (in moderne terme sou ons kon praat van ’n metaforiese teologie) noem, waarin positiewe uitsprake oor God gemaak kan word omdat God Hom tog in die wêreld openbaar. Hierdeur wil Dionisius iets red van God se persoonsyn en sy openbaring in Jesus Christus. Sodra ons egter iets oor God bevestig, sê Dionisius, moet ons weer ontken wat ons bevestig het. Om God te bereik moet die siel in sy opstyg na God voortdurend dit wat hy dink ontken om openbaringe van God in die wêreld te wees, totdat hy volledig en sprakeloos een word met die Onuitspreekbare.

By Augustinus van Hippo (354-430) wat ook sterk onder die invloed van Plotinus gestaan het, word dit nog duideliker as by Dionisius dat dit in sy mistiek gaan om die gedagte van ’n geloofsverbintenis met ’n persoonlike God.

Augustinus se mistiek is die mistiek van die liefde.

God is liefde. In God se selfopenbaring in Christus, word dit duidelik dat God liefde is. Dit geskied deur die werking van die Heilige Gees in die hart van die mens. Onrustig is ons hart totdat dit rus vind in U, sê Augustinus in sy *Belydenisse*. In die mens se geloofsantwoord op die ongelooflike liefde van God kom die onrustige hart van die mens tot rus. Langs hierdie weg herken die siel God as die Een wat Hom in die mens se siel openbaar. Dit is in hierdie terme dat Augustinus praat van God “in ons”, dat God nader aan ons is as onself en dat ons God nie op ’n ander plek as in onself moet soek nie. Voortdurende selfondersoek vorm daarom ’n wesentlike deel van Augustinus se spiritualiteit.

Die mistiek in Augustinus se gedagtegang is onmiskenbaar. Tog wyk hy op ’n beslissende punt af van die mistieke denke van die Griekse intellektualistiese wêreld soos ons dit by Plotinus vind. Die Selfopenbaring van God deur sy Gees

in die hart van die mens is onlosmaaklik verbind met Christus, die Middelaar en vleesgeworde Woord van God.

Die tradisie van 'n **Christusmistiek** wat deur Augustinus begin is, sou die spiritualiteit van die kerk van die Weste tot 'n groot mate beslissend stempel in sowel die Rooms-Katolisisme as die Protestantisme.

'n Negatiewe teologie en die mistiek van die intellek wat dikwels daarmee saamgegaan het, was altyd ietwat van 'n vreemde element binne die geskiedenis van die Christelike teologie en spiritualiteit. Dit het nooit 'n wesenlike gevaar vir die Christusmistiek ingehou nie. Die rede hiervoor is eenvoudig: Die voorstanders van hierdie vorm van mistiek het nooit die bedoeling gehad om deur hulle mistiek die kernmomente van die Christelike geloof te ontken of te ondermyn nie. Hulle mistieke teologie was die manier waarop hulle 'n bepaalde geloofservaring probeer omskryf het soos dit in gebed en liturgie tot uitdrukking gekom het. Nooit was die bedoeling om van God 'n misterieuse onpersoonlike mag te maak nie.

Die nuwe spiritualiteit wat Piet Muller in die oog het, pas goed in by die panenteïstiese idee van die goddelike as “die misterie van die lewe”, wat deur die Nuwe Hervorming voorgehou word as 'n alternatief vir die teïstiese belydenis van God as 'n “Persoon” wat as die “Vader” Hom in sy “Seun” openbaar.

Maar wat bied hierdie spiritualiteit wanneer 'n persoonlike God deur 'n onpersoonlike goddelike Al wat ons ten slotte in onself ontdek, vervang word? Dit dreig om om te slaan in 'n binnewêreldse, immanente spiritualiteit waarin jy in jou meditering slegs met jouself besig kan wees, omdat hierdie panenteïstiese Al as die “misterie van die lewe” ten slotte onbekend is en onbekend sal bly.

HOOFSTUK 8

Terugblik

Is daar 'n alternatiewe godsdienstige ruimte?

In hoofstuk 4 het ons dit probeer duidelik maak dat die Nuwe Hervorming, ten spyte van hulle aanspraak daarop dat hulle met 'n postmoderne visie werk, hulle steeds nie kan losmaak van die modernisme nie. Meer nog: Dit is hulle modernistiese uitgangspunt wat bepalend is vir hulle siening van die Christelike geloof. 'n Postmoderne uitkyk kom eers werklik aan die orde wanneer hulle in die reglement van die Nuwe Hervorming Netwerk enige aanspraak van die Christelike geloof as universeel-geldend afwys, en dit na die vlak van 'n godsdienststradisie relegaer wat naas ander op soek moet gaan na die “misterie van die lewe”.

Die wêreldbeeld van die modernisme is 'n geslote wêreldbeeld – geslote in die sin dat dit geen ruimte bied om die gedagte van **transendensie** te hanteer nie. Daar is niks of niemand wat hierdie sigbare, meetbare en telbare werklikheid oorstig of te bowe gaan nie. Dit is 'n geslote wêreldbeeld omdat alles wat bestaan **immanent** is, deel van hierdie sigbare werklikheid. Selfs indien daar van 'n godheid of van 'n goddelike dimensie gepraat word, sal dit steeds deel wees van hierdie werklikheid. Dit is die wêreldbeeld van die modernisme as die volle konsekwensies daarvan deurgetrek word.

In hoofstuk 5 het ons gekyk na die geskiedenis van die modernisme soos dit veral in die tydperk van die Verligting in die Westerse wêreld ontwikkel het. Daar het dit opgeval dat die uiterste konsekwensie van die modernisme nie altyd getrek is nie. 'n Volstrekte en volgehoue vorm van ateïsme was nie die reël nie, en het eers in die negentiende eeu 'n faktor geword waarmee rekening gehou moes word.

Die modernisme kon dwarsdeur sy ontwikkelingsgeskiedenis nie die Godsvraag ontloop nie. Waar pogings aangewend is om die vraag na God te beantwoord, anders as in ateïstiese sin, maar met die behoud van die geslote wêreldbeeld van die modernisme, is daar na vore gekom met alternatiewe soos agnostisisme, deïsme, panteïsme en panenteïsme. Terwyl die agnostisisme die moontlikheid van 'n Godsbestaan nie heeltemal wil ontken nie en die deïsme so iets wél erken,

bly God by beide nogtans onbetrokke by die wêreld en is die wêreldbeeld vir alle praktiese doeleindes geslote. So 'n deïstiese Godsgeloof bied egter niks in terme van spiritualiteit en godsdienstbeoefening nie. Hierin is die deïsme geheel en al steriel. Godsdienst word vereng tot die lei van 'n deugdelike lewe. Teologie verval, en etiek kom in die plek daarvan.

Dit is daarom nie verbasend nie dat die Nuwe Hervorming weier om hierdie weg op te gaan. Die keuse val by hulle op die panenteïsme omdat dit lyk of daar tog in hierdie keuse iets van transendensie gered kan word, en God nie soos in die panteïsme heeltemal in die skepping opgelos word nie. Hier is nog ruimte vir een of ander vorm van spiritualiteit. Tog is dit 'n spiritualiteit waarin enige gedagte aan transendensie beswaarlik aan die bod kom. In die nuwe spiritualiteit wat ons in hoofstuk 7 ontmoet het, kom die geslotenheid van die wêreldbeeld wat hanteer word besonder sterk na vore. Ten slotte gaan dit hier om 'n binnewêreldse spiritualiteit en 'n mistiek waarin die gelowige in hom- of haarself neerdaal om die goddelike Al as die geheim van die lewe te ontdek; dit wil sê indien dit wel ontdekbaar is. Hier is nie sprake van 'n eksterne gesagvolle goddelike Woord wat tot mense kom en waarop hulle antwoord nie.

Weliswaar het ons met die uiteensetting van die Nuwe Hervorming se nuwe spiritualiteit gekonsentreer op die standpunt van Piet Muller aangesien dit die mees uitgewerkte en geartikuleerde verwoording daarvan is. Dit is goed moontlik dat ander verteenwoordigers van die Nuwe Hervorming nie op presies dieselfde wyse oor spiritualiteit sal praat nie. Nogtans pas Piet Muller se gedagtes besonder goed in by nuwe hervormers se groot waardering vir die *Evangelie van Thomas*, by die breë konteks van hulle gedagtes soos dit in die bewoording van Nuwe Hervorming Netwerk se manifes na vore kom, en ook by insidentele uitsprake soos wanneer Sakkie Spangenberg in *Die omstrede God* 'n antwoord probeer gee op die vraag of God 'n persoon, 'n mag of dalk die lewe self is. Hy kan, sê hy, die beste op so 'n vraag antwoord deur middel van 'n anonieme gedig wat hy iewers raakgeloop het:

The mystic was back from the desert.
'Tell us,' they said, 'what is God like?'
But how could he tell them
What he had experienced in his heart?
Can God be put into words?
He finally gave them a formula – inaccurate, inadequate –
In the hope that some might be tempted to experience it for
themselves.
They seized upon the formula. They made it a sacred text.

They imposed it on others as a holy belief.
 They went to great pains to spread it in foreign lands.
 Some even gave their lives for it.
 The mystic was sad. It might have been better if he had said
 nothing. (DOG 320)

'n Binnewêreldse spiritualiteit kan maklik tot 'n soort selfkontemplasie vervlak, 'n selfgerigte meditering in isolasie. So 'n tipe selfkontemplasie kan duidelik nie die nuwe hervormers se bedoeling wees nie. Daarom lê hulle in die Nuwe Hervorming Netwerk se manifes soveel klem op die etiek en op medemenslikheid. Maar ook dít val binne die bekende patroon wat ons in die Verligting by Lessing ontmoet het, sowel as by talle deïste: Religie-beoefening dreig om identies te word aan die beoefening van die deug.

Uiteraard kan spiritualiteit en moraliteit nie uitmekaar gehaal word nie. Die onontwarbare vervlegtheid van spiritualiteit en moraliteit tree in die Bybel by herhaling na vore wanneer godsdiensbeoefening sonder reg, geregtigheid en barmhartigheid as nutteloos en ondraaglik vir God beskryf word (Jesaja 1:10-17; Amos 5:21-24; vgl. Jakobus 1:27). Tog word moraliteit nooit 'n substituuat vir spiritualiteit nie. So 'n verwisseling vind wel plaas by 'n spiritualiteit waar daar geen duidelike transendente dimensie meer is nie.

Die inbring van moraliteit in die plek van enige spiritualiteit is juis dit wat 'n konsekwente modernis as die grootste moontlike bevryding beskou. Die volgende aanhaling uit *Die omstrede God* van die kant van 'n selferkende Afrikaner-ateïs onder die skuilnaam Johan X, spreek boekdele in hierdie verband:

Die bevrediging wat daaruit geput word om die regte morele keuses te maak – nie omdat Godsdiens dit aan jou voorskryf nie, maar omdat jou gesonde verstand, oordeel en sin vir verantwoordelikheid dit vir jou sê (en om dan ook te beseef waarom die sekulêres en humaniste nog altyd in die verlede beter morele oordeel vir hul tyd openbaar het as die kerke). Dat 'n mens dus nie hoef bang te wees vir jou eie vryheid nie. Deur trots te wees om jou eie sin vir verantwoordelikheid en medemenslikheid te kan vertrou.

Kom, sluit by ons aan. Neem die sprong van die Rede. Dis die beste bevryding en verlossing ooit.

Dit is opvallend hoe hierdie uitspraak van Johan X resoneer in die wyse waarop Pieter Craffert praat oor die gesonde oordeel en die maatstaf van die etiek wat aangelê word om die wanvoorstelling teen te werk dat alles relatief en onseker is in 'n postmoderne wêreldbeeld (vgl. p. 31-32).

Die vraag is waarom iemand wat volledig 'n modernis is en konsekwent daarvolgens dink en lewe, hoegenaamd aangetrokke sal voel tot 'n standpunt waarin sy eie basiese uitgangspunte gehandhaaf word, maar waarin daar nogtans 'n poging aangewend word om 'n mistieke spirituele dimensie daaraan te verleen.

Op 9 Januarie 2003 gee Steppenwolf hierop antwoord. Hy verwys na die konserwatiewe Christene wat as sy mededebatvoerders op die Internet die Christelike godsdiens verdedig en vervolg:

Natuurlik is nie alle Christene presies so blind soos Maryna (Blomerus) en kie nie. Sommige sien die gate in hulle denke raak, of dalk die gate in die kerkbanke (die NG Kerk het in die laaste vyf jaar 'n derde van sy lidmate verloor en gaan waarskynlik in die volgende vyf jaar nog 'n derde verloor), en dan doen hulle wat die kerk nog altyd doen as hy in sy eie leuens uitgevang word. Hulle hervorm.

Die Nuwe Hervormers is nou besig om die wêreld gesond te maak met dieselfde antwoorde wat ateïste al jare lank aan mense gee. Op kwelvrae oor dinge soos wonderwerke en die maagdelike geboorte wil hulle ons nou vertel dat die Bybel ook uit mites bestaan. Natuurlik sê ateïste dit al jare lank. Die leë kerkbanke motiveer egter die mense om hulle boodskap te wysig. Nie waarheid of geregtigheid nie, maar eerder leë kerkbanke. (DOG 117)

Dit is te betwyfel of die nuwe hervormers nou nog soseer bekommerd is oor die leë kerkbanke van die NG Kerk (aanvanklik miskien), maar die boodskap wat Steppenwolf oordra is nie vir misverstand vatbaar nie.

In dieselfde Internetgesprek, hierdie keer met ene Gerrit Brand as gespreksgenoot, maak Steppenwolf die volgende merkwaardige uitspraak:

Ek het 'n verdere probleem met die afwatering waarmee jy en ook die Nuwe Hervorming besig is. Die eindresultaat van julle afwatering gaan tot gevolg hê dat 'Christenskap' geen definieerbare

eienskappe gaan hê nie, en dat geen sinvolle gesprek daaroor moontlik gaan wees nie. Snaaks genoeg dink ek, soos jy, dat die NG Kerk lidmate verloor juis omdat hulle wegbeweeg van fundamentalisme, en nie oor hulle fundamentalisties is nie. Die gemiddelde persoon wil nou eenmaal voorgesê word, en verkies dit as hy nie vir homself hoef te dink nie. (DOG 194)

“Pro-dink” wat na aanleiding van Karen Armstrong se *History of God* tot die gevolgtrekking gekom het dat daar geen bewyse vir ’n eksterne bo-natuurlike god is nie en dat alle geskryfte oor gode bloot die skrywers se eie bygelowe en/of volksmites weergee, is oortuig daarvan dat die nuwe hervormers op pad is na ’n vorm van godsdiens wat niks anders sal wees nie as ’n lewensuitkyk of filosofie wat ’n morele kode van optrede teenoor ander mense en die natuur sal behels, sowel as ’n persoonlike resep waarmee jy jouself in jou eie kop kan troos, motiveer, geluk en vreugde kan beleef en sin vir die lewe kan kry. Die “god” sal net ’n lewensuitkyk wees en die riglyne sal geskryf word deur mense soos Chopra, Gibran, Jesus, Salomo, Langenhoven en Victor Frankl. Hierteenoor moet hy en ander ateïste hulle stemme meer laat geld met opvoeding aan gelowiges om aan hulle uit te wys dat “ateïste” nie “duiwels” of “gevaar” beteken nie, en dat hulle gewoon “goeie mense is wat verlos is, deur ons rede, van oergedrag en uitbuiting deur predikers” (DOG 448 – 449).

Uit hierdie en ander uitsprake van ateïste en agnostici is dit sonder meer duidelik dat ’n beweging soos die Nuwe Hervorming nie baie hond haaraf sal maak om aan diesulkes ’n vorm van godsdienstigheid te verkoop nie, ten spyte daarvan dat wat hulle aanbied binne dieselfde verstaansraamwerk funksioneer as dié van sodanige ateïste en agnostici.

In alle billikheid teenoor die Nuwe Hervorming Netwerk moet ons egter erken dat hulle doelwit seker nie is om ateïste tot bekering te bring nie. Aan die einde van hoofstuk 2 het ons aangedui dat die fokus van die Netwerk eerder na binne is (vandaar die begrip **hervorming**); dat daar vermoedelik gepoog word om ’n geloofsruimte te skep vir diegene wat op die punt staan om die Christelike kerk, selfs die Christelike geloof, vaarwel toe te roep.

Maar watter geloofsruimte bied die Nuwe Hervorming hierdie mense wat hulleself **drempelchristene** noem?

Dit is op hierdie punt dat die invloed van ’n postmoderne denkraamwerk die duidelikste na vore tree. Die postmoderne idee van relatiewiteit word aangegryp om met ’n religieuse beweging na vore te kom waarbinne daar op soek gegaan

word na die goddelike as die onbegryplike misterie van die lewe. Hierby kom naas die beste van die Christelike tradisie (waaronder dit wat by Jesus geleer word), ook ander spirituele tradisies ter sprake.

Die vraag is of die Nuwe Hervorming Netwerk ons tot 'n intergodsdienstige soektog uitnooi waaruit 'n nuwe spiritualiteit gebore kan word wat nie eksklusief uit 'n Christelike tradisie sal voortkom nie, selfs nie in sy gnostiese vorm nie. Op die oog af lyk dit so.

Die vraag oor die eksklusiwiteit van die Christelike geloof ter syde, is dit in elk geval onduidelik hoe so 'n intergodsdienstige soektog van stapel gestuur sal word as van die kernmomente van hierdie godsdienste uitgeskakel word – kernmomente wat eie is aan die bekende godsdienste in Suid-Afrika, waarvan sommige soos die Christendom op universaliteit aanspraak maak. In hierdie verband kom die Jodedom en Islam onmiddellik in 'n mens se gedagtes op. Meer as byvoorbeeld in die tradisionele Afrikagodsdienste en die Hindoeïsme, is die geloof in 'n persoonlike, transendente God in beide hierdie godsdienste 'n onvervangbare element. Neem hierdie geloof weg, en enige Moslem of Judais sal ontken dat dit nog Islam of Judaïsme is. Vermoedelik sal ook hierdie godsdienste 'n ontmitologiseringsproses moet ondergaan sodat die “beste” uit hierdie spirituele tradisies gedistilleer kan word. Die enigste geloofsrigting wat nie hierdie uitskakeling van die gedagte van transendensie as 'n weselike probleem sal ervaar nie, is die **Boeddhisme**.

Die Dalai Lama wys in sy *The Good Heart* (Wisdom Publications, Boston) op verskeie ooreenkomste tussen die Boeddhisme en die Christelike geloof. Gemeenskaplik aan beide hierdie twee religieuse bewegings is byvoorbeeld die teenwoordigheid van die Boeddha-natuur wat tot uitdrukking kom in menslike empatie en wat deur Jesus tot volmaaktheid gevoer word. Hy is die **guru** (leraar) wat as 'n **bodhissatva** ('n verligte wat ander tot verligting bring) van die hoogste orde in staat is om die goddelike natuur waaraan almal volgens die Christelike geloof deel het, te vervolmaak. Die voorwaarde vir enige vergelyking tussen die Christelike geloof en Boeddhisme is egter steeds, sê die Dalai Lama, dat daar nie aanvaar word dat daar 'n outonome wese, 'n God is wat arbiter speel oor wat ons behoort te ervaar of te weet nie. Die idee van 'n transendente God “out there” moet wegval.

Sonder om hoegenaamd te wil beweer dat die Nuwe Hervorming na Boeddhisme neig, is dit tog interessant om daarop te let dat een van die Internet-korrespondente van *Die omstrede God*, Francois Williams, die nuwe hervormers daarvan beskuldig dat hulle die Christelike geloof probeer red deur

dit 'n Zen-mantel aan te trek. Hy rig hom eintlik teen Terblanche Jordaan (“'n vragie vir dominee Jordaan”) wat hy 'n “skaamtelose rip-off” ten laste lê in sy “gespartel en gespook om 'n ronde stokkie in 'n vierkantige gaatjie te plaas en die Christendom 'n Zen-mantel te gee”, en vervolg dan:

Toemaar, niks om oor sleg te voel nie – selfs die groot geeste van die nuutste Christen Hervorming probeer naastiglik om dieselfde truuk te doen, en wie kan hulle blameer?

Wie sal nie betrokke wil wees in die perfekte en direkte spiritualiteit van Zen nie? Maar deur dit op so 'n bedrieglike wyse te nader wys dat jy dit nooit sal maak nie – why not just call a spade a spade? Of is dit werklik so moeilik om te erken dat jy verkeerd was.

Of dink jy dalk Zen wil besmet word met iets wat so bevlek met onwysheid is as die Christendom?

OK, dalk gee Zen nie om nie ... die Christendom is tog duidelik sterwende ... (DOG 180)

Hierdie visie van iemand wat blykbaar self 'n Zen-Bhoeddis is, maak nog nie van die nuwe hervormers Boeddhiste nie. Tog is dit nie onwaarskynlik dat die Boeddhisme 'n groot trekkrag sal uitoefen op 'n spiritualiteit wat ten slotte 'n binnewêreldse gerigtheid het nie. Terselfdertyd bly dit opvallend hoeveel “intelektueles” onder die Afrikaners toevlug soek in die Boeddhisme, veral in sy Zen-vorm. Dit kom nie as 'n verrassing nie om in 'n tydskrif soos *Insig* (Desember 2004, 8) die volgende oor omgewingsbewaring te lees:

Die Boeddha leer ons dat ons ses volmaakthede moet bemeester ten einde 'n bodhissatva te word, een wat onbegrensd barmhartigheid en wysheid het: vrygewigheid, etiek, geduld, inspanning, konsentrasie en wysheid. Sou dit nie dalk 'n heilsame verskil kon maak aan ons gekneusde wêreld as ons bodhissatvas van die omgewing kon begeester, aanspoor en oplei nie?.

Ook hier is dit 'n mistiek sonder transendensie wanneer die skrywer, Dave Pepler, sê dat ons verniet soek na die hemel terwyl dit hier by ons is, en afsluit met 'n gedig van Gary Snyders:

Soos die krieke se sagte
herfs-gegons
vir ons is
so is ons vir die bome

soos hulle is vir die klippe
en die heuwels. (Desember 2004, 8)

Aan die einde van hoofstuk 2 het ons twee vrae gestel. Daarmee is ook die doelwit van hierdie boek vasgestel: die beantwoording van hierdie twee vrae.

Die eerste vraag was: Bied die Nuwe Hervorming binne die ruimte van die Christelike geloof 'n alternatiewe religieuse en spirituele ruimte vir diegene wat nie kans sien om die uitgediende geloofspad te volg wat die Christelike kerke in 'n postmoderne wêreld voorhou nie, of funksioneer hierdie geloofsruimte wesenlik buite die grense van die tradisionele Christendom?

Die antwoord op hierdie vraag moes in die lig van al die voorafgaande duidelik geword het. Die alternatief wat deur die Nuwe Hervorming voorgedien word, kan nouliks binne die grense van die tradisionele Christelike geloof ingepas word. Dit vertoon al die trekke van 'n religieuse beweging wat, met gebruikmaking van bepaalde elemente van die Christelike geloof, die net wye uitgooi om ook ander godsdienstige tradisies te akkommodeer kragtens 'n relatiewe beginsel wat deur die postmodernisme opgeroep word. Ook sluit dit die gnostiese tradisie in op 'n wyse wat, in terme van hulle beskouing oor die opvolging van wêreldbeelde, nie anders as anachronisties gesien kan word nie. Die gnostisisme is immers 'n tradisie wat vroeg in die eerste twee eeue van die Christelike jaartelling by klein minderheidsgroepe in die Midde-Ooste gefunksioneer het en wat nou weer, mirabile dictu, in 'n postmoderne tyd herleef.

Die tweede vraag was of hierdie nuwe religieuse beweging wat deur die Nuwe Hervorming op gang gesit is, enige aantrekkingskrag vir modernistiese ateïste en agnostici sou inhou soos ons hulle in *Die omstrede God* aangetref het.

Met die eerste oogopslag kan hierdie tweede vraag die indruk van onbillikheid gee omdat die Nuwe Hervorming nêrens, sover vasgestel kan word, openlik sodanige moderniste as mense beskou het vir wie daar 'n religieuse ruimte geskep moet word nie. Ons het reeds daarop gewys dat die begrip "hervorming" nie in die eerste instansie 'n missie na buite nie, maar wel na binne impliseer. Tog is so 'n vraag nie heeltemal buite orde nie. Enige religieuse beweging wat die pretensie het om vir denkende mense 'n tuiste te bied, behoort homself te verantwoord oor die effek wat dit sal hê op mense wat kragtens hulle eie visie enige vorm van godsdien as sodanig verwerp.

Daar is min twyfel oor wat die reaksie van 'n modernistiese ateïst of agnostikus sal wees. Voorbeelde van die enkele reaksies wat ons in *Die omstrede God* aangetref het, spreek boekdele. Waarom sal 'n konsekwente modernis hoegenaamd in

'n godsdienstige rigting belangstel wat self die basiese uitgangspunte van die modernisme handhaaf, maar nogtans daaraan 'n godsdienstige dimensie verleen? Die eenvoudige vraag van die ateïs of agnostikus sal wees: "Waarom, hoegenaamd?"

Ons het in hoofstuk 6 probeer aantoon dat die postmodernisme se reaksie teen die modernisme geen wesentliche verandering aan 'n wêreldvisie sonder transendensie aangebring het nie: Die postmodernisme se afwysing van universele aansprake is by implikasie die afwysing van die moontlikheid van 'n God met 'n universele aanspraak op die wêreld.

Tog het die postmoderniste en ander denkers van die twintigste eeu soos Derrida dit reggekry om op hulle manier die ongelooflike intellektuele arrogansie en geestesimperialisme van die modernisme bloot te lê. Indien die Nuwe Hervorming hierdie faset van die postmoderne wêreldvisie met baie groter erns in hulle denke opgeneem het, sou hulle dalk 'n ander koers ingeslaan het.

Terwyl die twee vrae wat oorspronklik aan die begin van die boek gestel is, min of meer beantwoord is, bly daar tog nog een vraag oor wat regmatig gevra kan word: Wat van die kerk? Het die Nuwe Hervorming se soeke na 'n alternatiewe godsdienstige ruimte vir drempelchristene nie juis te doen gehad met hulle oortuiging dat die kerk misluk het om aan hierdie mense 'n tuiste te bied nie?

'n Afdoende antwoord op hierdie vraag sal 'n tweede publikasie vereis. Nogtans sal enige afsluiting van hierdie publikasie onbevredigend wees indien daar nie ten minste iets gesê word oor die intellektuele twyfel van gelowige mense en die kerk se rol daarin nie, selfs al is dit kort en kernagtig.

Intellektuele twyfel, geloofsaanvegting en die kerk

Daar is ongetwyfeld baie mense onder diegene wat as intellektueel sou wou deurgaan, wat soek na 'n alternatiewe religieuse tuiste. Afgesien daarvan dat daar altyd mense is wat op een of ander stadium aanstoot neem oor die wyse waarop daar in kerke opgetree word, praat ons in hierdie geval van diegene wat op een of ander stadium 'n eerlike besluit geneem het dat hulle nie meer die offisiële kerke kan volg in dit wat hulle as die finale antwoord oor godsdienstige sake aanbied nie. Hierdie getalle is waarskynlik hoër as wat ons dink.

Dit is die kerke onder die wit Afrikanerbevolking, en veral die NG Kerk wat dikwels in hierdie verband onder skoot kom. Uiteraard is die NG Kerk die grootste tradisionele kerk onder die Afrikaner met 'n lang geskiedenis agter haar. Dit

alles word in *Die omstrede God* gesê: soms openlik en nie vir misverstand vatbaar nie, maar soms ook baie goed leesbaar tussen die lyne.

Daar is ook diegene wat nog nie bewustelik na 'n ander godsdienstige tuiste soek nie. Hulle bly binne die kerk, maar dikwels met 'n beswaarde gemoed oor die wyse waarop die godsdienst beoefen word, die aard van die prediking en wat van hulle verwag word om te glo of nie te glo nie. Ook hulle het ons in *Die omstrede God* ontmoet.

Besware teen die kerk het uiteraard nie net met besware te doen wat kom uit die oord van mense met intellektuele probleme oor die premoderne taal wat die kerk dikwels gebruik nie. Trouens, dit is na my mening 'n minderheid. Nogtans het ons hier te doen met 'n belangrike groep wat die kerk nie uit die oog mag verloor nie. Die kerk kan hulle slegs ignoreer op die gevaar af dat hulle gewoon van die kerk sal weglou en 'n alternatiewe spirituele tuiste soek, tot skade van die kerk en die einde van enige betekenisvolle debat in die kerk self.

Die vraag kan gestel word of die gebrek aan 'n betekenisvolle debat oor aangeleenthede wat baie lidmate op 'n intellektuele vlak kwel, nie juis daarvoor verantwoordelik was en is dat diesulkes na alternatiewe religieuse opsies op soek gaan, of dalk afskeid neem van enige vorm van godsdienstige meeleving nie.

Indien die kerk die stille opstand van baie van sy denkende en twyfelende lidmate ernstig wil opneem, sal voor alles die hand in eie boesem gestee moet word met die vraag: In watter mate is die kerk self daaraan aandadig dat daar sulke mense is? Waar het die kerk gefaal in die profetiese en herderlike verantwoordelikheid wat haar van Godswêreld opgelê is?

Die kerk sou haar wel daarop kon beroep dat daar talle in die kerk is (denkende en "intellektuele" lidmate hierby ingesluit) wat enersyds skynbaar geen probleem het met die boodskap van die evangelie wat op 'n premoderne wyse oorgedra word, en andersyds met die moderne wêreld waarin hulle leef nie.

Ongetwyfeld is dit so. As dit nie so was nie, het die kerke lankal leeggelou.

Waarom is dit so dat mense wat in 'n moderne wêreld leef, byna moeiteloos kan oorskakel en luister na 'n kerklike taal en verhale wat alle kenmerke van 'n premoderne wêreldbeeld dra sonder dat dit ernstige vrae by hulle oproep?

Twee opmerkings kan in hierdie verband gemaak word.

Eerstens, gelowiges van vandag wat binne 'n moderne Westerse wêreld leef, is – uitsonderings daargelaat – goed genoeg daarvan bewus dat die taal van die Bybel binne 'n premoderne wêreldbeeld funksioneer – 'n drieverdieping-wêreldbeeld wat nie beantwoord aan dit wat ons vandag weet as gevolg van die vooruitgang in kennis en wetenskap nie. Iemand wat wil beweer dat lidmate nie bewus is van 'n spanning wat bestaan tussen die wêreldbeeld van die Bybel en die moderne wêreld waarin hulle leef nie, onderskat eenvoudig die intelligensie van die deursnee lidmaat, laat staan nog diegene vir wie dit belangrik is om as intellektueles bekend te staan. Nogtans, ten spyte van hierdie spanning, vind iets uitsonderliks plaas. Die meerderheid van hierdie lidmate, anders as hulle medegelowiges wat wel probleme ondervind, interpreteer die Bybelboodskap wat tot hulle kom vanuit hulle eie moderne lewensgevoel sonder om normaalweg enige indringende aandag aan hierdie spanning te gee. Hulle vind dit onbelangrik.

Hierdie mense tref ons op 'n Sondagoggend in die kerk aan of waar hulle Bybelstudie doen, op hulle eie of by wyse van groepe. Hulle neem aan al hierdie aktiwiteite deel, tog stel hulle nie ernstige en indringende vrae van 'n wêreldbeskoulike aard nie.

Dit sou verkeerd wees om hulle te sien as oningelig, intellektueel lui of selfs as mense wat weier om uit hulle godsdienstige gemaksones uitgehaal te word en die geestelike ongemak van twyfel te ervaar. Hulle is met ander woorde nie mense wat hulle op die “geloof van 'n kind” beroep om daarmee lastige geloofsvrae te vermy nie. Die rede vir hulle onversteurdheid is eenvoudiger. Hulle het nie 'n probleem met die taal van die Bybel nie omdat die taal van die Bybel nader is aan hulle eie daaglikse, gewone omgangstaal as die taal van die wetenskap.

Hulle weet reeds van vroeg af – so het hulle immers op skool geleer – dat die aarde rond is, om sy eie as draai en in 'n wentelbaan om die son geplaas is. Nogtans sal hulle praat van die son wat opkom en die sonsondergang wat so pragtig is. Hulle sal nog steeds praat van en bid tot “ons Vader wat in die hemel is” sonder om daarby aan 'n ou man met 'n baard of 'n supermens wat iewers “daarbo” op 'n troon sit en die wêreld “hieronder” bestuur, te dink. Hulle weet sonder dat iemand dit vir hulle hoef te sê, dat God nie 'n vader in 'n fisiese aardse sin is nie; dat ons in hierdie verband te doen het met 'n metafoor om God se sorgende liefde te probeer uitdruk; dat dit ook gevolglik verkeerd is om aan God in 'n seksistiese sin as manlik te dink. Hulle weet dat die “hemel” wat in die Bybel as “woonplek” van God “daarbo” beskryf word, metafoor is om die verhewenheid van God tot uitdrukking te bring; dat Hy, in die woorde van

Karl Barth, die “Gans Andere” is; dat die moontlikheid bestaan om in terme van dimensies van ’n “godelike dimensie” te dink en te praat om daardeur iets van die Bybelse taal oor God en sy transendensie tot uitdrukking te probeer bring.

Christene wat binne ’n moderne wêreld leef, interpreteer en internaliseer die evangelieboodskap in die gewone gang van sake moeiteloos, behalwe wanneer hulle onder bepaalde omstandighede en om verskillende redes geloofstwyfel ervaar.

Hier moet ons egter duidelik onderskei. Geloofstwyfel is nie dieselfde as ’n twyfel wat oor bepaalde aspekte van sommige Bybelse verhale mag ontstaan wat miskien óf as aanstootlik óf as onaanvaarbaar ervaar word nie. Dit is baie moontlik dat moderne gelowige mense baie fasette van die wyse waarop Bybelskrywers hulle verhale vertel, onaanvaarbaar vind, omdat die wêreldbeeld waarbinne die Bybel geskryf is, soveel van hulle eie verskil. Veral die Ou Testament is propvol verhale en uitsprake, ook in morele terme, wat as hulle eerlik is menige gelowige al groot probleme gegee het. Bepaalde opdragte van God oor die uitroeiing van mense en volke in die Ou Testament, die sogenaamde wraakpsalms, sommige wonderwerke (’n byl wat op die water dryf is ’n klassieke voorbeeld in hierdie verband) en dies meer, is van die Bybelse gegewens wat al menige gelowige se wenkbroue laat lig het. Nogtans het dit nie hulle geloof as sodanig in gedrang gebring nie. Hulle het gewoon daarby verbygelees en -geleef.

Iemand wat nie ’n goeie begrip van die aard van die Christelike geloof het nie, sou so ’n houding as ’n soort geloofskisofrenie kon beskou. Daar is egter ’n ander manier om hierna te kyk: Gelowiges lees daarby verby omdat hulle glo dat die Bybel se eintlike boodskap, die gerigtheid van die Bybel, die betekenisfokus of die skopus daarvan, nie van hierdie afsonderlike en insidente uitsprake of vertellings afhang nie.

Met die gedagte van die skopus van die Skrif word niks anders bedoel nie as dat die Bybel in sy geheel ’n **saak** het waarom dit in die inhoud van die Bybelteks gaan. Die Bybel het ’n sentrale bedoeling van waaruit die totaliteit van die Bybelteks gelees en geïnterpreteer moet word: die **boodskap** van God se verlossende handeling in die koms, sterwe en opstanding van Jesus Christus wat as die **lewende Woord van God** tot ons kom. Deur die Bybelse verkondiging van Jesus Christus ontmoet God Self die mens en vra van hierdie aangesproke mens ’n antwoord. Om die Skrif reg te vertolk beteken om te vra op watter manier God in Jesus Christus my met hierdie Bybelteks aanspreek en wat Hy vir my in hierdie teks wil sê. Om die Bybelteks los van hierdie sentrale

bedoeling van God te probeer interpreteer, kan lei tot 'n verdraaiing van die eintlike betekenis daarvan **wat die werklike hoor van die lewende Woord van God versteur en blokkeer.**

Dit is daarom **dat daar nie oor elke teks in die Bybel sonder meer gepreek kan word nie.** Gelowige Christene weet dit en elke predikant weet dit ook, selfs al sou hy of sy die mees fundamentalistiese standpunt oor die Skrif daarop nahou. As hulle hul sout werd is, sal hulle weet dat elke predikteks slegs hanteer behoort te word vanuit die skopus van die Skrif en dat dit onder die dissipline van hierdie skopus moet staan. Hierdie uiters kritieke belang van die sentrale bedoeling en sinsentrum van God se verlossingsboodskap is ook deur die vroeë kerk besef toe in 'n **historiese proses** gesoek is na 'n algemene konsensus oor watter boeke van die Bybel gesaghebbend God se lewende Woord aan ons bring.

Dit is dus nie op hierdie vlak dat geloofstwyfel hoef te ontstaan nie.

Dit is wanneer my geloof as sodanig in sy totaliteit deur 'n diepgaande twyfel aangeval word; wanneer ek oor God Self begin twyfel en daarmee oor die waarheid en werklikheid van sy openbaring in Jesus Christus, oor die Immanuel wat aan die kruis gesterf het en sy verlossingswerk bevestig het deur uit die dood op te staan. Dit is die skopus van die Bybel en dit is hiér waar elke Christen die diepste vorm van aanvegting beleef.

Dit is hierdie soort aanvegting wat baie gelowiges nie net in die moderne tyd nie, maar deur die eeue heen een of ander tyd ervaar het. In die moderne tyd het die modernisme met sy geslote wêreldbeeld waarin daar nie plek is vir God nie, hierdie tipe van aanvegting verhewig. Die heftigheid van die aanslag het sedert die Verligting en veral gedurende die negentiende eeu soveel sterker geword. Die krag, maar ook die sluheid van hierdie aanval bestaan daarin dat dit onder die dekmantel van rasionaliteit geskied wat verskuil dat dit eintlik 'n uitnodiging tot 'n alternatiewe geloof is – die geloof in 'n werklikheid sonder transendensie.

Nogtans moet ons nie die aanslag van die modernisme in sy godlose gedaante oorbeklemtoon nie. Die grootste geloofsaanvegting word nie deur rasonale en ander filosofiese teorieë veroorsaak nie. Die probleem van menslike lyding en veral die probleem van lyding wat nie die gevolg is van menslike handeling nie, het meer dikwels tot egte geloofstwyfel gelei. Die geskiedenis het ons geleer dat groot wêreldkatastrofes aanleiding tot intense en eksistensiële teologiese debatte gegee het oor die vraag na die Godsbestuur en die geloofsaanvegting

wat daarmee gepaard gegaan het. Daar is reeds verwys na die Swart Dood van die veertiende eeu en die effek wat dit op die Godsbeskouing van destyds gehad het. In 1755 vind 'n aardbewing aan Portugal se Atlantiese kus plaas; die tsoenamie wat daarop volg sou deur oorstromings en brande byna die hele Lissabon verwoes met 'n lewensverlies van 60 000 mense. Die direkte filosofies-teologiese antwoord daarop was 'n ongehoorde belangstelling in Gottfried Leibniz se boek *Théodicée* van 1710 waarin hy na 'n soort regverdiging van God se bestuur van sy skepping gesoek het. Op 26 Desember 2004 vind die ongekende katastrofe van 'n allesverwoestende tsoenamie in Suid-Oos Asië plaas. Weer eens vind ons oormoedige pogings tot 'n teologiese verklaring. Maar sonder twyfel het dit by baie mense 'n eksistensiële twyfel oor God opgeroep.

Eksistensiële twyfel van hierdie orde lei soms tot 'n geloofsaanvegting wat in ongeloof kan oorgaan. Dan eers, as die aanvegting oorgegaan het in ongeloof, gebeur dit dikwels dat die moment van rasionaliteit en die onbewysbaarheid van die bestaan van God bygebring word om die geloofskeuse wat reeds gemaak is, te bevestig.

Die geloof dat daar wel so iets soos transendensie is, dat 'n persoonlike transendente God wel bestaan, lei natuurlik nie noodwendig tot geloof in 'n Christelike sin nie. Tog gaan 'n transendensiegeloof hand aan hand met die geloofsaanvaarding van die Bybelse skopus van God wat die mens in die heilswerk van die kruis en opstanding van Jesus Christus ontmoet. Wanneer die Christelike geloof met 'n rasionalistiese aanslag op die opstanding van Christus, 'n sentrale moment in die Bybelse skopus, gekonfronteer word, is dit die Christen se transendensiegeloof wat hier 'n deurslag gee. 'n God wat uit die niet geskep het, kan in sy heilswerk die lewe uit die dood na vore roep. Die opstanding is 'n onbeskryfbare handeling van God, buite ruimte en tyd. Daarom word die opstanding van Christus nêrens in die Nuwe Testament beskryf nie. Ons lees slegs van 'n leë graf en die verskyninge van 'n opgestane Jesus. Die modernisme se aanslag op die geloof in die opstanding van Christus, is vir Christene ten diepste 'n aanslag op hulle Godsgeloof en daarom op hulle geloof as sodanig.

Die apostel Paulus het dit goed beseft toe hy beklemtoon het hoe waardeloos die Christelike geloof sou wees indien Christus nie opgewek is nie (1 Korintiërs 15:17). Christene weet intuïtief (en nie net omdat dit vir hulle gesê word nie) dat die beslissing hier val. Dit sal daarom onsinnig wees om 'n Christelike alternatief vir die Bybelse verkondiging aangaande die opstanding te ontwerp.

Daarmee word die hart van die evangelie uitgehaal. As een moment van die Bybelse skopus in gedrang kom, stort die Christelike geloof self in duie.

Die probleem is egter dat die kerk soms self daaraan skuldig is dat die geloof, hier by die sentrum, hier waar ons die werklike skopus van die Bybelboodskap ontdek, ondermyn word deur sake van die periferie te behandel asof dit tot die sentrum behoort.

Hiervoor word regverdiging gevind deur 'n bepaalde Bybelgeloof waardeur lidmate soms, gelukkig nie altyd nie, onder die indruk gebring word dat die Bybel 'n soort reliëflose boek is waarin alles ewe belangrik is. Ons kan dit by wyse van 'n hiperbool stel: Johannes 3:16: "God het die wêreld so lief gehad dat Hy sy enigste Seun gegee het, sodat dié wat in Hom glo, nie verlore sal gaan nie maar die ewige lewe sal hê", is net so belangrik as 1 Sameul 15:33: "En Samuel het Agag in stukke gekap voor die Here", of Josua 11:9: "Josua het met hulle gedoen soos die Here vir hom gesê het: hy het hulle perde se hakskeensening afgesny ...".

Die indruk word gelaat dat alles in die Bybel ewe belangrik is omdat God letterlik as die outeur van die Bybel gesien word wat op 'n soort meganiese wyse aan die Bybelskrywers voorgesê het wat om te skryf. In effek word hierdie indruk oorgedra ten spyte daarvan dat daar aan teologiese skole geleer word dat so 'n meganiese leer van inspirasie nie die menslike kant van die Skrif in berekening bring nie. Daarom word daar nie begryp dat wanneer Paulus in 2 Korintiërs 4:7 praat oor die skat in kleipotte wat maklik breek, hy na die heerlikheid van die evangelie wat hy in die voorafgaande vers besing, verwys nie: "God wat gesê het: 'Laat daar lig skyn uit die duisternis,' het ook in ons harte 'n lig laat skyn om ons te verlig met die kennis van die heerlikheid van God, wat van Jesus Christus uitstraal." Die verkondiging van God se verlossende handeling in Jesus Christus is 'n skat wat in 'n kleipot, in die broosheid van menslike getuienis, die wêreld ingaan.

Die verkondiging en hantering van die Skrif en die beoefening van die teologie wat nie vanuit die skopus van die Skrif gedoen en gekontroleer word nie, bring die gevaar mee dat die Skrif ten slotte 'n soort wetboek of handboek vir 'n reeks dogmas word, almal van gelyke waarde en betekenis. Hierteenoor moet gestel word dat die sestiende-eeuse Reformasie die Skrif gesien het as 'n preekteks waarin die lewende Woord van God tot ons kom, dit wil sê waarin God aktueel, vandag, tot ons spreek en waarin Hy Homself in Jesus Christus deur die werking van sy Gees onder ons teenwoordig stel.

Ongelukkig leef daar onder baie lidmate 'n soort Bybelgeloof wat nie hierdie essensie van die Skrif raaksien nie. Selde word hulle deur dominees en die kerklike leiding reggehelp omdat genoemdes self nie altyd hierdie wesentliche element van die Reformatoriese Skrifbeskouing verstaan nie. Hierdeur word daar van die Bybel 'n dogmatiese teksboek gemaak waarin alles van gelyke waarde is. Dit het tot gevolg dat baie teologies-denkende lidmate probleme optel by aangeleenthede wat nie die skopus en funksie van die Skrif in gedrang bring nie.

So 'n situasie sou nog miskien verdra kon word. Moeilikheid kom egter as sulke probleme nie aangespreek en benader word vanuit die stellige wete dat die Skrif vanuit sy skopus die lewende Woord van God is waarin God Self met sy heilsbelofte vandag tot ons kom nie. Dan kom daar twyfel op oor sake wat nie die sentrum van God se spreke tot ons raak nie. Sodanige twyfel kan 'n rysmieringseffek hê op die geloof van 'n lidmaat, selfs daar in die sentrum waarop alles aankom.

Die aard van die gesag van die Skrif sal altyd 'n netelige kwessie bly. Dit mag egter nie die kerk daarvan weerhou om haarself telkens weer krities af te vra of sy reg laat geskied aan haar Reformatoriese erfenis waarin die Bybel weer sy eintlike funksie teruggekry het as lewende Woord van God in die verkondiging daarvan nie. Die kerk moet bereid wees om elke keer weer die vraag te stel of die wyse waarop die Bybel gebruik word in diens staan van God se bedoeling met sy Woord, sodat die een wat daarna luister deur die Gees van God aangegryp sal word en in geloof sal antwoord.

Doodloopstrate van die geloof 'n Perspektief op die Nuwe Hervorming

Is daar 'n alternatiewe geestelike heenkome vir diegene wat ontgogel is met die kerk en die tradisionele Christendom, hulle wat in 'n postmoderne wêreld leef en nie meer tuis is in 'n kerk wat steeds met dogmas vorendag kom wat gegrond is op 'n letterlike ouwêreldse interpretasie van die Bybel nie?

Die skrywer probeer hierdie vraag beantwoord na aanleiding van twee onlangse gebeurtenisse: die verskyning van die Nuwe Hervorming as 'n beweging wat die godsdienst op 'n postmoderne wyse benader en die publikasie van 'n boek onder die titel *Die omstrede God* (AFRICAN SUN MeDIA 2004) waarin 'n uitdagende internetdebat opgeneem is oor die bestaan al dan nie van God. In 'n vorige boek, *Ontluisterde Wêreld*, het die skrywer gekyk na die proses van sekularisasie wat besig is om voltrek te word onder die Afrikaner, na die aftakeling van sy apartheidsverlede. Hierdie keer kom die kerk, godsdienst en die teologie onder die loep.

Dis tipies Durand – altyd relevant, op die snypunt van wat aangaan in samelewing en kerk. Die radikale oornagse ontluistering van ons samelewing – in die beroemde beskrywing van Weber: die pynlike, eensame, koue ervaring van lewe in 'n wêreld sonder bekoring, sonder geheimenis, verrassing, verbeelding, verlossing – eis ook sy tol van geloof en kerk. Vir baie bring dit diepe onsekerheid en verwarring – ook godsbeelde word omstrede, met die Bybel en Jesus daarby. Hoe reageer mense daarop? Bied nuwe vorme van spiritualiteit dalk uitweë? Of het ons hier met *doodloopstrate* te doen?

Durand gaan dié vrae na, soos nog nie in Afrikaans gedoen nie. Enigeen wat ernstig aan hierdie gesprek wil deelneem, sal hierdie boek móét, en wil, lees.

Professor Dirkie Smit, Fakulteit Teologie, Universiteit Stellenbosch



rapid access publishers

ISBN 1-919985-19-0



9 781919 985190