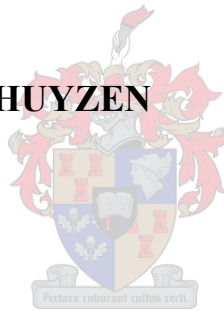


DIE GEMEENTE AS INTERPRETERENDE GEMEENSKAP IN DIE PREEKMAAKPROSES

deur

ALBERTUS VAN DER WESTHUYZEN



Proefskrif ingelewer vir die graad van Doktor in die Teologie aan die Universiteit van Stellenbosch.

Promotor: Prof. J.H. Cilliers

Maart 2008

VERKLARING:

Ek, die ondergetekende, verklaar hiermee dat die werk in hierdie proefskrif vervat, my eie oorspronklike werk is en dat ek dit nie vantevore in die geheel of gedeeltelik by enige ander universiteit ter verkryging van 'n graad voorgelê het nie.

A. VAN DER WESTHUYZEN

OKTOBER 2007

OPSOMMING

In die Gereformeerde tradisie berus die *selfstandigheid* van die plaaslike gemeente as konkrete interpretasiegemeenskap wat die Evangelie uitleê deur hulle woorde en werke, en die *volwassenheid* van die gewone lidmate, juis op hulle kennis, ingeligtheid, en die feit dat hulle deur die Evangelie geleer is en geleer word, en nie ewig van die ampte afhanklik hoef te bly nie. Die Reformasie se verset was daarom juis gerig téén enige vorm van “priestergees” wat die amp van gelowige sou vervreem van hulle Godgegewe taak en roeping om hulle plek as interpreterende gemeenskap in die wêreld in te neem. Dit is daarom hartseer om vandag in die Nederduitse Gereformeerde Kerk¹ grotendeels te moet toesien dat - ná soveel eeue - die amptelike kerk dit steeds nie kan regkry om diegene wat in die amp van gelowige staan, as volwaardige mede-uitleggers van die Evangelie in die onderskeidingsproses van die gemeente in die algemeen en in die preekproses in die besonder te beskou nie.

Die stagnering van die geméente as primêre hermeneut van die Evangelie² spruit onses insiens grotendeels uit die oorgeërfde *predikant-* asook *preekstyl* van die alles-wetende en alles-doerende dominee. Die *pastor-sentriese* preeksituasie het *uitsluitlik* die dominee in die prediking verantwoordelik gehou vir die eksegesi van die teks, die verstaan van die boodskap van die teksgedeelte, en sommer ook vir die onderskeiding van die wil van God vir die gemeente. Dit het daartoe aanleiding gegee dat die lidmate hulle selfvertroue ontnem is om met die Bybel as geheel om te gaan. In ’n gespreksituasie met hulle as deelnemers het so’n situasie telkens uitgeloop op “the sharing of ignorance by well-intentioned but ill-informed people”³. Dit was vir die kerk makliker dat net een letterlike boodskap van ’n Bybelgedeelte gegeld het, “sodat die lidmate nie verwar word nie!” Daar heers dus by baie lidmate van die NGK ’n totale gebrek aan hanteringsvaardighede en perspektief op die Bybel as geheel, al sou talle ’n indrukwekkende aantal (letterlike) Bybelversies kon opsê. Terwyl die Bybelwetenskap vinnig besig is om in ’n postmoderne en poststrukuralistiese fase in te beweeg, sit baie lidmate nog steeds in ’n premoderne fase vasgevang, wat lering met die oog op hulle toerusting as interpreterende gemeenskap uiters moeilik maak.

¹ Van nou af net NGK.

² Newbiggin:1989:222-223.

³ Deist, F.E. (1994). “Bybelvaardighede vir lidmate”, *NGTT*, XXXV/1, 3-14.

Ons glo dat die ongetoetsde *mag* waaroor predikante tydens die apartheidsera beskik het, veroorsaak het dat die prediking sy *kritiese* funksie verbeur het, en dat die *ideologiese* verwringing van die teks verskansd bly voortwoeker het in die verkondiging. Dit het mags-behepte predikante gepas om die lidmate dom te hou. Soos die Woord die belange van die wit minderheid voor 1994 moes beskerm, só word die verkondiging steeds grotendeels ingespan om die behoeftes van vandag se grotendeels *verbruikerskerk* tevrede te stel. Steeds is daar geen prakties-ingeboorde, kritiese verantwoordbaarheid ten opsigte van die prediking nie. Lidmate sit tot 'n groot mate steeds passief en word tot toeskouers uitgerangeer in die eredienste. Predikante het soos tydens die apartheidsera spreekbuis geword van wat die meerderheid lidmate graag wil hoor. Baie neem om duistere redes sêlf die plek van Christus in, terwyl die Skrif duidelik sê⁴ dat *Christus* die primêre bedienaar is, en dat óns bediening in die kerk afgelei is van sý bediening, en dat ons met ander woorde slegs afgeleide gesag het in sý apostoliese en priesterlike bediening!⁵

Ons glo dat slegs wanneer die predikant weer in murg en been sowel “bedienaar van die Woord” as “bedienaar van die gemeente” (Barth) word, hierdie probleem opgelos sal word. As bedienaar van die ryk geskakeerde Woord van God, sal die prediker hom- of haarself egter moet laat bedien van 'n *kollaboratiewe* asook 'n *ekumeniese* lees van die Bybel. Vanweë die NGK se geografiese afsondering en later ideologiese afskansing, was die NGK nooit werklik déél van die teologiese debatvoering wat in ander wêrelddele gevoer is nie. Die NGK het in gebreke gebly om “die blywende taak van die (ekumeniese) kerk ... te identifiseer, te herken en te onderskei - om te oordeel wat die kerk waarlik is en geroepe is om te wees.”⁶ “Dáár begin alle egte vernuwing. Daarvoor lees die kerk die Skrifte - sáám, luisterend, biddend, wagtend, ootmoedig, selfondersoekend.”⁷ Ons glo dat die sáámlees van die Skrif in ekumeniese verband, in die kreatiewe samewerking van véle interpretasiemodelle, eensydige fikseringe en almagsfantasieë aan die lig sal bring. Die woord van Christus in die mond van my broer en suster is tog meer werd as die woord van Christus in my hart (Bonhoeffer).

Verder sal die prediker hom- of haarself intersubjektief as luisterende *hoorder onder die hoorders* moet sien. Die amptelike stem moet nie probeer om die nie-amptelike stem die swye op te lê nie. 'n Outoritêre magsuitoefening oor wat die moontlike vlakke van betekenis van die

⁴ Hebreërs 8:2

⁵ Purves, A. (2004). *Reconstructing Pastoral Theology. A Christological Foundation*. Westminster John Knox Press. Louisville. London. p.3 e.v.

⁶ Smit, D.J. (2005). “Transformatiewe Hermeneutiek?” Artikel in *Kruisgewys*. Jaargang 5, Volume 2. p.32.

⁷ Ibid.

Skrifteks is, laat nie veel ruimte vir *gesprekvoering* nie. Indien die teks net één letterlike ding sê en dit ál is wat die skrywer wil sê, beteken dit dat die teks só ‘n monoloog voer en die leser geen opsie laat as om maar net goedmoeds te moet aanvaar wat die teks sê nie. Ons glo egter dat ‘n *krities-hermeneutiese* interpersoonlike *gesprek*⁸ - binne ‘n gemeente-etos van oop *dialog* en ingeligte *diskussie* - die aangewese weg is waarlangs dominee en lidmaat mekaar in ‘n “huwelik” van gelyke, maar assimetriese⁹ vennote sal kan "aanvul" en "bystaan". Met dien verstande dat daardie gespreksituasie voldoen aan al die kriteria vir ‘n ideale gespreksituasie, soos wat dit binne ‘n ontluikende *pluralisme* in heterogene gemeentes behoort te geskied. Ons glo dat so ‘n sáám, luisterende en selfondersoekende lees van die Skrifte, naas die prediking, binne die wyds moontlike gesprek, as ‘n *addisionele* (kritiese) *leer- en opleidingsgeleentheid* vir gemeentes kan dien, sodat laasgenoemde waarlik as interpreterende gemeenskappe in die wêreld beskou kan word. Wil die waarheid van die Bybelse teks egter in sy “onpeilbare” en “ryke verskeidenheid” ontsluit word, kan dit nie slegs deur een persoon (die predikant) gedoen word nie¹⁰. Ons glo immers in die *onbepaalde* betekenis van die Bybelse teks.¹¹ Die kaleidoskopiese omvang van die

⁸ “De preek, hoewel monologisch van vorm, veronderstelt (getuige haar naam 'homilia') de context van de reagerende Gemeente en moet daarom in een gesprek uitmonden, wil de actualiteit van het Evangelie ten volle in het leven van de Gemeente worden opgenomen. Het gesprek kan de preek niet vervangen, maar omgekeerd evenmin. Het gesprek is het verlengde van de preek, de toepassing die wordt voortgezet en uitgebreid door hen die haar straks metterdaad door hun leven in de wereld waar willen maken. Met 'het verlengde van de preek' bedoelen we niet, dat elke preek moet worden gevolgd door een gesprek over die preek, maar wel dat beide institutionele activiteiten elkaars complement zijn: de preek dreigt zonder het gesprek als vervolg te verwaaien, en het gesprek dreigt zonder de preek als achtergrond vrijblijvend te worden... Voor het welzijn van de kerk en van die gelovigen die vooraf door het gesprek gevoed worden, is het hoognodig dat men elkaar wederzijds vindt doordat de kerk het 'sacramentele' karakter van het gesprek gaat erkennen en aan het gesprek zijn rechtmatige institutaire plaats gaat geven.” [Berkhof, Hendrik. (1979). *Christelijk Geloof*, (Callenbach, Vierde Druk), 376-379.

⁹ McClure is dit eens dat daar nie-hiëargiese, gelyke (*simmetriese*) verhoudings bestaan tussen prediker en hoorder. Daartoe het die induktiewe en narratiewe benadering in die prediking ons gehelp, sê hy. Hoorders is toegelaat om self konklusies te trek uit boodskappe wat verkondig is, hoorders en prediker kon identifiseer met mekaar, en die gemeenskaplike (induktiewe) pad wat geloop is met die deel in mekaar se ervarings wat identies was, is net so in die preek met die hoorders gedeel. Dit het ‘n ervaring van solidariteit geskep. Tog kan dit as kritiek teen hierdie simmetriese benadering ingebring word dat die behoefte na simmetrie die werklike andersheid van die ander uitgesluit het. Dit geld veral vir die “ander” op die kantlyne van die lewe, wat total verskil van die van die prediker. . “In other words, the assumption that the hearer is ‘like me’ may preclude the realization that the hearer can be (temporarily) ‘above me’ - not as partner but as teacher.” (p.43). Daarom veronderstel *assimetrie* die tydelike ongelykheid van die prediker in die preekmaakproses, asook die tydelike ongelykheid van die hoorder in sowel die preekmaakproses as die hoordersituasie. Sien McClure, J. S. (1995). *The Round-Table Pulpit. Where Leadership & Preaching Meet*. Nashville: Abingdon Press, 42-43.

¹⁰ Efes. 3:8-10 “⁸Hoewel ek die geringste van al die gelowiges is, het Hy aan my hierdie voorreg gegee om aan die heidennasies die evangelie van die *onpeilbare rykdom* van Christus te verkondig. ⁹Ek moet aan almal bekend maak hoe God, die Skepper van alle dinge, nou sy verborge plan uitvoer nadat Hy dit deur al die eeue geheim laat bly het.

¹⁰Maar nou het God die *ryke verskeidenheid* van sy wysheid deur die kerk bekend laat word aan elke mag en gesag in die hemelruim.”

¹¹“An undeterminate account of interpretation may well dissolve some serious interpretative issues...I can, however, imagine two interrelated sets of objections to this relocation and reframing. The first objection would note that I criticized determinate accounts of interpretation for proceeding as if meaning were a property of a text. Further, I also criticized anti-determinate interpretation for treating textuality as if it were an agent. In reaction to these moves have I not gone to the other extreme and simply reduced biblical interpretation to its theological, ecclesiological, social, and

veelvuldige en *veelvakkige* betekenisvelde van die teks kan onmoontlik deur 'n individu binne 'n individualistiese interpretasieproses “afgehaal” word. Ons glo dat die waarheid meervormig is, en dat daar eenvoudig net *méér* te sê is oor die ontluikende waarheid omtrent God en sy plan vir ons lewens as wat een persoon stoksielalleen in die preekmaakproses kan vermag.

Waar die (tradisionele) *lerende* bedieninge in die kerk vandag grootliks in onbruik verval het - soos byvoorbeeld die "kategetiese" en "Bybelonderrig" veral in skole - glo ons dat daar tans naas al die ánder kritiese onderskeidingsgeleentheid in gemeentes, ook plek gemaak moet word vir 'n goedgestruktureerde en omvattende *preekmaakproses*, waarin lidmate hulleself in die amp van gelowige kan *inoefen* en *opbou* as 'n lerende gemeenskap van morele diskoers en onderskeiding in die wêreld. Naas al die ánder toerustingsbedieninge in die gemeente, wil ons voorstel dat 'n *preekmaakproses* soos in hierdie verhandeling voorgestel word, as een van dié lerende, vormende en skolende bedieninge in die gemeente sal geld, waarvan die vertrekpunt die innige verweefdheid van predikant en lidmaat, in 'n omvattende *hermeneutiese* proses, van onderskeiding van die wil van God vir die gemeente, sal wees. So 'n *kollaboratiewe* preekmaakproses sal hopelik met verloop van tyd kan bydra tot 'n gróterwordende *gemeente-etos van kritiese gesprek*, wat weer op sy beurt kan deurspoel na 'n breërwordende (korporatiewe) besluitnemingsproses, met wyer kumulatiewe wysheid, meer sáám-gesels, sáám-soek, en groter sáám-worstel, en metafories gesien, 'n wyer-uitdyende rondetafel sáám-preekmaak-sisteem.

Ons glo van harte dat die preekmaakproses eerder met teologie moet omgaan as *sapientia* (wysheid en geleefde kennis) as blote *scientia*. Die waarheid kan volgens ons nie sonder egte, nie-oppervlakkige *vriendskappe* gevind word, en voortdurende gesprek asook die uitruil van tentatiewe vermoedens tussen medegelowiges - in die groots moontlike gesprek - of ons regtig

institutional determinants? Have I not really eradicated the possibility that interpreting the biblical text might transform individuals and communities in ways that the social contexts of those interpreters could not have anticipated? By advocating an underdetermined account of biblical interpretation I do not wish to reduce interpretation to its various other determinants. Rather, I wish to argue that theological convictions, ecclesial practices, and communal and social concerns should *shape and be shaped by* biblical interpretation. The options are not either to make conceptually questionable claims about certain properties of the biblical text or simply to reduce the text to its contexts. Rather, for Christians, at least, biblical interpretation will be the occasion of a complex interaction between the biblical text and the varieties of theological, moral, material, political, and ecclesial concerns that are part of the day-to-day lives of Christians struggling to live faithfully before God in the contexts in which they find themselves. What I cannot do is provide a method for specifying in advance how these interactions will work.” Fowl, S.E. *Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation*. Blackwell Publishers.Oxford. UK. p.59-60.

meer verantwoordelike onderskeiders van die Woord geword het, al dan nie. Die waarheid is immers nie in die eerste plek aan die dominee gegee nie, maar aan die *gemeente*!¹²

Ons leef in die NGK met lidmate wat nooit gevoel het dat hulle menings ooit deur die kerkleierskap ernstig geneem is nie. Hulle is nou egter gereed – so voel hulle - om hulle plekke as “volwaardige teoloë in eie reg” in die gemeente in te neem. Ons is van mening dat dit nie noodwendig ’n slegte tendens is nie. Ons werk immers nie met ’n epistemologiese voorveronderstelling wat kenmerkend is van die tipies modernistiese, na-Kantiaanse veronderstellinge, naamlik dat ons almal eintlik die waarheid alreeds het en ken, en dat indien ons net lank genoeg aanhou om daaroor te gesels, ons mettertyd wel by die waarheid sal uitkom (al is dit dan net die waarheid-vir-óns, waaroor ons op daardie oomblik die beste voel) nie. So ’n siening sou lynreg indruis teen die Protestantse lewensgevoel, waarvolgens die waarheid en die Godskennis van buite af aan ons *gegée* word, en dat dit nie net die artikulasie is van wat ons alreeds self dink en voel nie. Ons leef immers van daardie *vréemde* Woord (*verbum alienum*), wat aan ons van buite onself gegee moet word en waaraan ons ons moet onderwerp, indien ons getrou aan die Evangelie wil leef.¹³ Ons glo nie aan ’n “demokratiese” gesprek *per se* nie, maar aan ’n *hermeneutiese* gesprek.

Ons stel met die oog hierop ’n *hermeneutiek van deelname* voor, waar die houvas van die tradisionele *objek-subjek*-skema deurbreek word. Die “subjek” wat teruggeroep word na die interpretasietafel toe, is hier immers nie die *outonome* self van Kant nie, maar die *Angesprochenself* van die Reformasie. Dit is uit die aard van die saak ’n *swakker* self, maar indien ons werk met “afhanklikheid” in hierdie sin as ’n deugdevolle en nie ’n negatiewe eienskap nie, hoef dit ons nie te bekommer nie. Ons glo juis dat die “swak” stem van ’n minderheid (soos die profete van ouds) ons beter by die dieper bedoeling van die teks vir ons tyd kan uitbring. Ons glo dat hierdie “deelname” die saamlees van die Skrif insluit met die (*lydende*) “ander”. Die preekwerkgroep wat voorgestel word, is gegrond op die ononderhandelbare basis van deelnemers van binne sowel as buite die gemeentegrense. Hier moet ook ruimskoots van nie-teoloë gebruik gemaak word, om ’n wye-lenshoek op die teks te kan ontsluit. Die stemme van die voorheen uitgeslotenes moet bygebring word.

¹² 1 Timoteus 3:15 “Die gemeente is die draer en beskermer van die waarheid.”

¹³ Bonhoeffer skryf: “If it is I who say where God will be, I will always find there a (false) God who in some way corresponds to me, is agreeable to me, fits in with my nature. But if it is God who says where He will be...that place is the cross of Christ.” [Bonhoeffer, D. (1986). *Meditating on the Word*. Cowley Publications. p.45.]

Hiermee wil ons nie die prediking *óorskat* en weer tot (modernistiese) *magsentrum* in die gemeente opstel nie. Ons sien dat die voorgestelde verantwoordelike preekmaakproses in *diens* staan van die gemeente! Dit wil juis bydra tot die behoorlike funksionering van 'n toegeruste en ingeligte, en 'n geloofwaardige beliggaming-van-die-waarheid-*ekklesia* in die wêreld.

Wat ons dus in so 'n kollaboratiewe preekmaakproses wil voorstel, is dat die predikant in die besondere amp van leraar noodsaaklik is, maar nie óór-aksentueer moet word nie.¹⁴ Ons sien in die rol van prediker die rol van 'n *gasheer*¹⁵, wat in *gasvryheid* ál die stemme moet probeer verwelkom/uitnooi om aktief deel te neem aan die vertolkingsproses.

Ons sal voorstel dat die “selfde” altyd onderbreek moet word deur die “ander/Ander”. Die ander dan as 'n tipe *profetiese* Jesus-stem, 'n *dekonstruksie* met ander woorde, wat ons as 'n *hermeneutiek van die Koninkryk* altyd weer kom verras in ons verburgerliking van God. Ons sien die openheid en inspraak, die verwelkoming van die ander, as 'n *deur* wat ons wil ooplaat vir 'n moontlike¹⁶ verrassende inval van Gód in ons wêreld. Deur die oneindige ander voortdurend in te nooi in die interpretasieproses, glo ons, hou ons die verwagting altyd weer opnuut wakker vir 'n núwe *adventus Dei*. Ons verwag dus dat gemeentes doelbewus sal staan by die *ander*, indien ons nie weer wil verval in 'n geslote interpretasie-sirkel nie. Die *ander* is volgens ons nie die duiwel self nie, maar 'n figuur van die *waarheid*, “a truth that has been safely closeted away or repressed”¹⁷, maar wat ons risikolose bestaan net ten goede kan wees. Só sal voorkom word dat sowel die predikant as die leser sal kan aangaan asof hulle die onderskeiding van die res van die *gemeenskap-van-interpretasie* nie nodig het nie.¹⁸

¹⁴“To ignore the resources of the professional theologian is to prefer ignorance over knowledge. But to allow the professional theologian to dominate the development of a local theology seems to introduce a new hegemony into often already oppressed communities.” Schreiter, R.J. (2006). *Constructing Local Theologies*. (Maryknoll, NY:Orbis Books), 18.

¹⁵ Daar sal telkens met “gasheer” óók, op grond van inklusiewe taal, “gasvrou” veronderstel word, en deurgaans met hierdie inklusiewe veronderstelde taalgebruik gewerk word.

¹⁶ Hebreërs 13:2.

¹⁷ Caputo, J.D. (2007). *What would Jesus deconstruct?* Baker Academic: Grand Rapids, Michigan. 27.

¹⁸ Toe Beyers Naudé in 1963 die Christelike Instituut gestig het, sê John de Gruchy, was dit “the first attempt at creating an ecumenical confessing church in South Africa in relation to apartheid, thus laying the foundations for many of the confessing and prophetic initiatives taken by Christians since then.” De Gruchy, J.W. (1991). *Liberating Reformed Theology. A South African Contribution to an Ecumenical Debate*. Wm. B. Eerdmans Publishing & Cape Town: David Philips Publishers, 206.

Op voetspoor van van veral Anthony Thiselton¹⁹ en andere, bespeur ons dat daar tans (op 'n subtile manier) 'n gevaarlike neiging posvat, wat van 'n hoofsaaklik Amerikaans-gedrewe, *etnosentriese, verbruikers-, neo-pragmatisme* uitgaan. Dit wil “eie” mag en “eie” belang (*sélfbekragtiging*) deur die gebruik van religieuse afgode legitimeer, teologie en etiek reduseer tot die status van gebruiksartikels. “Waarheid” word bepaal aan die hand van die populêre verbruikerskeuse, wat weer 'n *bó-kritiek-verhewe-kerkmodel* kweek. Hierdie onkritiese kerkmodel gee weer aanleiding tot 'n verkondigingstyl wat werk met 'n vermeende apodiktiese sekerheid en onfeilbaarheid. In teenstelling met so 'n mags- en verbruikerskerk, kies ons vir 'n *kerk-vir-ander*, wat werk met 'n epistemologie van die *kruis*, en wat sigself laat bedien met 'n *hermeneutiese interpretasiemodel* soos dié wat Paul Ricoeur voorstaan. Dit kan - so glo ons - 'n meer verantwoordelike, nie-hiërargiese, ontlokkende en heuristiese *tipe*²⁰ prediking tot gevolg hê.

Ons glo dat so 'n *omvattend-kritiese* preekmaakproses ons sal help beoordeel of wat in die gemeentelike eredienste onthou en gevier word, werklik die Evangelie is, en nie maar net iets wat ontleen is aan die kultuur en die tydsges nie. 'n Gemeente-etos wat gebasseer is op jare se sáám-gesels eerder as 'n eenmansvertoning van die dominee, kan volgens ons daartoe lei dat die gewone lidmate beter sal kan onderskei of die belewenisse en ervarings in die erediens inderdaad belewenis is van die Heilige Gees van die Drieënige God, en nie maar bloot 'n belewenis is van 'n vreemde gees, ons eie gees, die uitinge van ons eie behoeftes en stemminge of dalk bloot die gees en styl is van ons tyd en omgewing nie!²¹ Ons glo dat die proses van preek in die NGK tans nog *té* eendimensioneel, wit, Afrikaans, ghetto-agtig, en manlik *ge-dominee*-rd is, om die kerk

¹⁹Thiselton, A.C. (2006). *Thiselton on Hermeneutics. Collected Works with New Essays*. (Wm. B. Eerdmans Publishing), 581-606. Alhoewel ons weet dat Thiselton sy stelling maak met die oog op die Amerikaanse postmodernistiese situasie, glo ons dat dit ook snaaks genoeg in baie dieselfde vorm hier, binne die NGK in Suid-Afrika, aangetref kan word.

²⁰Hierdie tipe prediking werk met die begrip *wager*, wat dui op 'n tentatiewe ontluikende idee wat binne-in gespreksprediking gebruik word en wat Lucy Atkinson Rose in die homiletiese wêreld gemunt het. Daardeur word die tydelike, interpretatiewe aard van 'n idee uitgedruk, teenoor 'n áfgekondigde, eensydig-by-gearriveerde waarheid, in 'n eenrigtingsverkeer-kommunikasiestyl. “Wager” staan teenoor 'n *kerugmatiese* idee, wat tydloos is, en reageer op universele menslike behoeftes. Dit is 'n “tentative proposal...that asserts both its own perspective-laden limitations and the likely need for future *correction*.” [McClure:2007:47]. Hierdie regstelling (“correction”) sal slegs bereik word deur verdere gesprek wat 'n hele reeks “wagers” insluit wat deur ánder se getuïenisse na vore gebring word. Dié term *wager* word ook deur Ricoeur gebruik wanneer beskryf word hoe 'n aktiewe interpretasieproses geskied. Hy sê interpretasie is onmoontlik sonder die vaste geloof dat iets waar is, sonder die aanspraak dat die ter sprake stelling waar en reg is, met ander woorde die bereidheid om 'n weddenskap daarop aan te gaan. Deur 'n “wager” te verwe, erken die persoon wat die bewering maak dat sy perspektief waarheid bevat, maar nie die finale woord is nie. “By making a wager, the preacher takes a stand within a larger ongoing conversation about Christian truth.” (Op. cit.: p. 48).

²¹ Smit:2005c:Ibid.

deur die huidige tydskommeling te lei na die toekoms van God. Jacques Von Allmen noem die prediking nie om dowe neute die “*epifanie van die kerk*” nie. ‘n Skewe preekmaakproses verrai om die waarheid te sê ‘n skewe kerkbeeld. Predikante wat daarom nog onkrities voortgaan om hulleself te sien as die sentrum van die preekmaakproses, mag ‘n kerk baar waar die kloof tussen die preekstoel en die kerkbank onherstelbaar kan verdiep. Ons glo immers: *Lex orandi, lex credendi, lex vivendi, lex convivendi, ... lex praedicandi!*

SUMMARY

In the Reformed tradition the *autonomy* of the local congregation - as the concrete community of people who interpret the Gospel with their words and deeds - as well as the *maturity* of the ordinary believers, rest precisely in the fact of their knowledge of and in their being formed by, as well as having been brought up by the Gospel, and that they not stay dependent on the clerical office for ever. It was exactly against any form of *sacerdotalism* that the Reformation aimed their protest, because they saw that that would estrange ordinary believers from their God-given task to take up their office as believers in God's interpretative community in the world. It is therefore regrettable in the Dutch Reformed Church²² to have to admit that - after so many centuries - the official church has for the greater part still failed its members in this regard, and are still not trusting them enough and engaging them fully as theologians in their own right into the congregation's discerning process in general, and the sermon making process in particular.

It is our belief that the stagnation of the *congregation* as the primary hermeneutic of the Gospel²³ arises to a great extent from the church's inherited style of pastorship as well as its process of sermon making, being solely the responsibility of the all-knowing and all-doing pastor. The *pastor* centred homiletical situation exclusively holds the dominee responsible for *inter alia* the whole sermon making process, the exegesis of the Biblical text, the understanding of the message of the Scriptures, to even discerning the will of God for the congregation! This leads the ordinary church members to sit passively and eventually lose their confidence to personally engage with the Scriptures as a whole. Their participation as theologians in any conversation usually ends up in "the sharing of ignorance by well-intentioned but ill-informed people"²⁴. There is still today, to a great extent, a total lack of handling skills of, as well as a wisdom perspective on the Bible as a whole, although many would be most competent in reciting a number of impressive Bible verses. While biblical scholars have moved into a postmodern and post-structuralistic phase, we find that many ordinary members are still stuck in a pre-modern phase, which makes teaching with regard to their equipment as interpretative community extremely difficult.

²² From now on: DRC.

²³ Newbigin: 1989:222-3.

²⁴ Deist, F.E. (1994). "Bybelvaardighede vir lidmate", *NGTT*, XXXV/1, 3-14.

We believe that the *unchecked power* which was afforded the minister of God's Word during the years of apartheid, led to the fact that the preaching office lost its *critical* function and that the ideological distortion of the biblical text ate into the proclamation without restraint. It suited the power hungry pastors to keep the ordinary members unknowledgeable. As the Word of God was used to entrench the interests of the white minority before 1994, the proclamation of the Word of God in the DRC we feel is still abused to keep the selfish interests of the members of the consumer church satisfied. Pastors negatively became the voice of the people during the apartheid years, but continue even today to say what the majority would like them to say. They substitute - for various reasons - the unique position of Christ, while Scripture speaks clearly²⁵ that (the living) Jesus is the primary minister, and our ministry is deduced from *his* ministry - we share in *his* apostolic and priestly office.²⁶

We believe that it is only when the pastor becomes wholeheartedly both "minister of the Word" and "minister of the congregation" (Barth), that this problem will be solved. As minister of the richly chequered Word of God, the preacher will have to make use of a *collaborative* as well as an *ecumenical* reading of the Bible. During the DRC's geographical and later ideological years of isolation, the church was never part of the debating that went on in other parts of the world. We believe: "The permanent task of the (ecumenical) church is to identify, recognize and discern the church - to judge what the church truly is and is called to be. This is the place where all renewal should start from. It is to this purpose that the church reads the Scriptures - together, attentive, in waiting, humbly, and self-searching" (own translation - AvdW).²⁷ We believe that the combined reading of the Scriptures, within the creative collaboration of the many models of interpretation, will bring many one-sided fixations and fantasies of omnipotence to the light. The word of Christ in the mouth of my brother and sister means more than the word of Christ in my heart (Bonhoeffer).

The pastor will also have to see him- or herself as a listening *listener* (learner) among listeners (learners). The non-official voice should not be silenced in favour of the official one. We must remember that an authoritarian exercise of power over the possible trajectories of meaning (Ricoeur) in the biblical text, disallows for any *conversation* to take place. When the text says

²⁵Hebrews 8:2.

²⁶Purves, A. (2004). *Reconstructing Pastoral Theology. A Christological Foundation*. Westminster John Knox Press. Louisville. London. p.3. e.v.

²⁷Smit, D.J. (2005). "Transformatiewe Hermeneutiek?" Artikel in *Kruisgewys*, Jaargang 5, Volume 2, p. 32.

only one (literal) thing, and that means that it is all the writer would want to say, the text goes on to wage a monologue and forces the reader to uncritically just accept what the text says. We believe however that a hermeneutically critical *conversation*²⁸, functioning within a congregational ethos of open *dialogue* and informed *discussion*, to be the appropriate action which will provide the *space* in which pastors and ordinary members could really "complement" and "assist" one another around the multifaceted Word, in a "marriage" of equal but asymmetrical²⁹ partners. That is if the conversation complies with all the criteria for an *ideal speech situation*, within a pluralistic culture in heterogeneous congregations. We believe that such a unified, listening, and self-searching reading of the Scriptures in the sermon making process, apart from the preaching office as such, within the widest possible conversation, could serve as an additional critical *learning* and *equipping* opportunity for the ordinary believers. The truth of the biblical text must be unlocked in its unfathomable and rich diversity, which cannot be done by just one person (the pastor).³⁰ We believe in the indeterminate meaning of the biblical text.³¹ Here the input of many *non-theologians* must generously be utilised. This also applies to

²⁸“De preek, hoewel monologisch van vorm, veronderstelt (getuige haar naam 'homilia') de context van de reagerende Gemeente en moet daarom in een gesprek uitmonden, wil de actualiteit van het Evangelie ten volle in het leven van de Gemeente worden opgenomen. Het gesprek kan de preek niet vervangen, maar omgekeerd evenmin. Het gesprek is het verlengde van de preek, de toepassing die wordt voortgezet en uitgebreid door hen die haar straks metterdaad door hun leven in de wereld waar willen maken. Met 'het verlengde van de preek' bedoelen we niet, dat elke preek moet worden gevolgd door een gesprek over die preek, maar wel dat beide institutionele activiteiten elkaars complement zijn: de preek dreigt zonder het gesprek als vervolg te verwaaien, en het gesprek dreigt zonder de preek als achtergrond vrijblijvend te worden... Voor het welzijn van de kerk en van die gelovigen die vooraf door het gesprek gevoed worden, is het hoognodig dat men elkaar wederzijds vindt doordat de kerk het 'sacramentele' karakter van het gesprek gaat erkennen en aan het gesprek zijn rechtmatige institutaire plaats gaat geven.” [Berkhof, Hendrik. (1979). *Christelijk Geloof*, (Callenbach, Vierde Druk), 376-379].

²⁹ McClure is not against non-hierarchical, equal (*symmetrical*) relations between preacher and hearer. Inductive and narrative approaches to preaching helped us understand this, says McClure. Hearers could draw their own conclusions from preaching, hearers and preacher could identify with one another, and the inductive trip that was made through identification with one another's joint experiences, was shared in the sermon in the same way it happened in the sermon making process. This constituted a shared experience of solidarity. However, McClure criticises this approach when he notices that the urge for symmetry can preclude the experience of the other as truly *other*. This applies to those on the margins who are truly different from the preacher. “In other words, the assumption that the hearer is ‘like me’ may preclude the realization that the hearer can be (temporarily) ‘above me’ - not as partner but as teacher.” (p.43.). Therefore, *asymmetrical* relations is necessary, both in the temporary inequality of the preacher as well as in the temporary inequality of the hearer. See McClure, J. S. (1995). *The Round-Table Pulpit. Where Leadership & Preaching Meet*. Nashville: Abingdon Press, 42-43.

³⁰Ephesians 3:8-10 (ESV) "To me, though I am the very least of all the saints, this grace was given, to preach to the Gentiles the unsearchable riches of Christ, and to bring to light for everyone what is the plan of the mystery hidden for ages in God who created all things, so that through the church the manifold wisdom of God might now be made known to the rulers and authorities in the heavenly places."

³¹“An undeterminate account of interpretation may well dissolve some serious interpretative issues...I can, however, imagine two interrelated sets of objections to this relocation and reframing. The first objection would note that I criticized determinate accounts of interpretation for proceeding as if meaning were a property of a text. Further, I also criticized anti-determinate interpretation for treating textuality as if it were an agent. In reaction to these moves have I not gone to the other extreme and simply reduced biblical interpretation to its theological, ecclesiological, social, and institutional determinants? Have I not really eradicated the possibility that interpreting the biblical text might transform individuals and communities in ways that the social contexts of those interpreters could not have anticipated? By

the previous exerted. It is impossible for the kaleidoscopic embrace of the multiplied and multileveled traces of meaning of the text can be brought to fruition, through an individual, within an individualistic interpretation process. We do not believe that the truth is uniform, but that there are more to be said about the emerging truth of God and his plan for our lives than we can academically and cognitively figure out individualistically by ourselves.

Where most of the traditional teaching ministries like "catechism" and "Bible teaching in schools" have to a large extent fallen into disuse, we believe that besides all the other critical opportunities of discernment in the congregation, a *comprehensive sermon making process* can also be an effective tool to continuously *train* and *nourish* the laity in their office as believers, to be the learning community of moral discourse and discernment in the world. Besides all the other equipping ministries in the congregation, we want to suggest that the sermon making process also be utilised for the purpose of training of the believers, with as point of departure the intricate collaboration of clerics and laity in an encompassing hermeneutical process of discerning the will of God for the congregation. Such a *collaborative* sermon making process will hopefully eventually contribute to a greater ecclesial *ethos* of critical conversation, which can in its turn lead again to greater collaborative decision making, mutual talk, cumulative wisdom, joint searching, collective struggling, and critical and more responsible preaching.

We believe that the sermon making process is more about theology as *sapientia* (wisdom and lived knowledge) than mere *scientia*. The truth of the Scriptures cannot be truly discerned without genuine, non-superficial friendships, continuous conversation and the exchanging of tentative wagers - in the greatest possible conversation - between believers. The truth has first and foremost not been given to the pastor, but to the *congregation!*³²

advocating an underdetermined account of biblical interpretation I do not wish to reduce interpretation to its various other determinants. Rather, I wish to argue that theological convictions, ecclesial practices, and communal and social concerns should *shape and be shaped by* biblical interpretation. The options are not either to make conceptually questionable claims about certain properties of the biblical text or simply to reduce the text to its contexts. Rather, for Christians, at least, biblical interpretation will be the occasion of a complex interaction between the biblical text and the varieties of theological, moral, material, political, and ecclesial concerns that are part of the day-to-day lives of Christians struggling to live faithfully before God in the contexts in which they find themselves. What I cannot do is provide a method for specifying in advance how these interactions will work." Fowl, S.E. *Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation*. Blackwell Publishers.Oxford. UK. p.59-60.

³²1 Timothy 3:15 (NIV) "... if I am delayed, you will know how people ought to conduct themselves in God's household, which is the church of the living God, the pillar and foundation of the truth."

We live in a time where people feel that their opinions had been grossly ignored by the church leadership of the past, but that they are now ready to take up their positions as theologians in their own right to speak up for what they believe to be the truth of the Word of God. We do not necessarily think that this is a wrong tendency, because we do not work with an epistemological presupposition, which in a typical modernistic post-Kantian way believes that all of us already has and knows the truth, and if we just talk long enough, we will eventually understand the truth properly. Such a vision would clash with the Protestant view of life, according to which the truth and the knowledge of God must be *given* to us (from outside ourselves), and does not only consist in the articulation of that which we already know and feel. We indeed live from that strange Word (*verbum alienum*) which must be given to us and to which we must submit, if we want to live faithfully to the Gospel.³³ We do not believe in a “democratic” conversation *per se*, but a *hermeneutical* one.

We want to propose in this regard a *hermeneutic of participation*, in which the stronghold of the traditional *subject-object*-scheme is broken and the subject is brought back to the table of interpretation, now that the illusion is finally broken that there is such a thing as a pure, objective interpretation. We are not here thinking of the autonomous self (subject) of Kant, but the *Angesprochen*-self of the Reformation, which will as a matter of fact be a *weaker* self, but if we work with the idea of “dependence” as a virtuous and not a negative value, then this should only be seen as an improvement. We believe that the “weaker” voice of the minority (like the prophets of old) can better understand the deeper intention of the Scriptures for our time.

Hereby we do not wish to overestimate preaching and make it into the centre of *power* in the congregation. We see a responsible sermon making process to be in *service* of the proper functioning of an equipped and informed, credible embodying-of-the-truth *ecclesia* in the world.

What we are therefore propagating, is a *collaborative* sermon making process, where the role of the professional minister is absolutely necessary, but not overplayed.³⁴ He or she is given the role

³³Bonhoeffer writes: “If it is I who say where God will be, I will always find there a (false) God who in some way corresponds to me, is agreeable to me, fits in with my nature. But if it is God who says where He will be...that place is the cross of Christ.” [Bonhoeffer, D. (1986). *Meditating on the Word*. Cowley Publications. p.45.]

³⁴“To ignore the resources of the professional theologian is to prefer ignorance over knowledge. But to allow the professional theologian to dominate the development of a local theology seems to introduce a new hegemony into often already oppressed communities.” Schreier, R.J. (2006). *Constructing Local Theologies*. (Maryknoll, NY:Orbis Books), 18.

of *host*³⁵, who - in a spirit of hospitality - will be asked to welcome all the voices in and outside the congregation to actively take part in the reading and understanding of the Bible. We believe that the idea of "hospitality" opens up a reading with the (suffering) *other*.

We will suggest that all partakers let the "same" always be interrupted by the "other/Other", as a type of *prophetic* voice of Jesus, a *deconstruction* which as a hermeneutic of the *Kingdom*, always surprises us in our complacent and cosy domestication of God, and awake in us an invasion of a new *adventus Dei*. We will presume that both preacher as well as ordinary believer consciously stand with the "other", if we do not want to fall into the trap again of an enclosed interpretation circle. The "other" is not the devil himself, but a figure of the *truth*, "a truth that has been safely closeted away or repressed"³⁶, which has come to transform our risk free lives for the better. This will prevent both pastor and laity to read the Scriptures in such a way, that their own fantasies, dreams and longings are easily read *into* the Bible and let them carry on as if they do not need the discernment of the rest of the interpretive community.³⁷

We presently detect in the wake of findings of people like *Anthony Thiselton*³⁸ and others, a dangerous tendency taking place, of a mainly American-driven, *ethnocentric, consumerist, neo-pragmatism*, where own power and own interest (*self-affirmation*) is used and legitimized through the use of religious idols, and where theology and ethics stand the chance of being reduced to the status of commodities, and where "truth" is rather determined by popular consumer demand. This uncritical model of church again leads to a style of proclamation, which works with a strange apodeictic infallibility, which does not need the discernment of the rest of the interpretive community. As distinguished from a power and consumer church, we therefore choose for a *church-for-others*, that operates with an epistemology of the *cross*, and which lets

³⁵We will always, when referring to "host", also assume "hostess", and continue throughout this study to work with an inclusive language usage in this regard.

³⁶Caputo, J.D. (2007). *What would Jesus deconstruct?* Baker Academic: Grand Rapids, Michigan. 27.

³⁷When Beyers Naudé founded the Christian Institute in 1963, says John de Gruchy, it was "the first attempt at creating an ecumenical confessing church in South Africa in relation to apartheid, thus laying the foundations for many of the confessing and prophetic initiatives taken by Christians since then." De Gruchy, J.W. (1991). *Liberating Reformed Theology. A South African Contribution to an Ecumenical Debate*. Wm. B. Eerdmans Publishing & Cape Town: David Philips Publishers, 206.

³⁸Thiselton, A.C. (2006). *Thiselton on Hermeneutics. Collected Works with New Essays*. (Wm. B. Eerdmans Publishing), 581-606. Although we know that Thiselton is making his statements with a view to the American postmodern situation, we believe this also to be funnily enough an apt description of the situation which we find here at home within the DRC in South Africa today.

itself be ruled by a *hermeneutical* model of interpretation like that of Paul Ricoeur, and which will lead to a more responsible, non-hierarchical, eliciting and heuristic³⁹ type of proclamation.

We believe that a sermon making process as stated, can also help us discern whether the liturgical anamnesis which is remembered in worship and that which is celebrated in the assembly of the Lord's resurrection week after week, is indeed the *Gospel* (and not just something which derives from the culture and the anxiety of the times), and whether the experiences and the encounters there is indeed the event of the *Holy Spirit of the triune God* (and not just an experience of a strange spirit, our own spirit, the expression of our own wants and needs or maybe just the spirit of our time and surroundings?)⁴⁰ We believe the current sermon making process of the DRC to be *too* one-dimensional, white, Afrikaans, ghetto-like and too male *dominee*-ring, to launch the church into a totally new 21st century orbit. Jacques Von Allmen does not call preaching the "epiphany of the church" for nothing. A skew sermon making process is a give-away of a skew congregational setup: it does indeed reveal an entire healthy or sick ecclesiology. *Lex orandi, lex credendi, lex vivendi, lex convivendi, lex praedicandi!*

³⁹This type of preaching works with the concept of "wager", which is a tentative, emerging idea, that Lucy Atkinson Rose introduced to the homiletic world in her conversational model of preaching. It tries to convey the temporary, interpretative nature of any idea, versus a proclaimed, one-sidedly arrived at truth, in a one way communicational mode. "Wager" stands against a kerugmatic idea, which is timeless, and reacts to universal needs. It is a "tentative proposal...that asserts both its own perspective-laden limitations and the likely need for future *correction*." (McClure:2007:47). This correction will only be reached by further conversation, which includes a whole range of other wagers that is brought forward by other witnesses. This term is also used by Ricoeur, to describe how any active process of interpretation operates. He says that it is impossible to interpret at all, without someone explicitly wagering a belief or claim, that something is true. To bet a wager, a person who makes the claim, acknowledges that his or her perspective contains truth, but that it is not the final word on the subject. "By making a wager, the preacher takes a stand within a larger ongoing conversation about Christian truth." (Op. cit.:48).

⁴⁰ Smit:2005c:Ibid.

BEDANKINGS

Hierdie studie is innig verweef met die volgende persone:

Vir my *vrou*, June, en *kinders*, Franck en Chris: julle onderlinge verbintenis tot my studies, begrip, en opoffering, word hoog waardeer. Julle algehele ondersteuning het my die ruimte gegee waarbinne ek rustig kon werk. Sonder julle sou dit net nie moontlik gewees het om hierdie studie te voltooi nie. *Baie dankie!*

Vir my *promotor*, prof. Johan Cilliers, vir jou inspirasie, uiters wyse begeleiding, fyn waarneming en diep, teologiese onderskeiding, wil ek net sê: sonder jou leisels en vrye teuels sou hierdie studie nie so'n vreugde gewees het nie. Die bevrediging wat ek uit hierdie proses geput het, moet grotendeels aan jou toegeskryf word. *Baie dankie!*

Aan al my *teologiese* dosente wat deur die jare aan die Stellenbosse Teologiese Fakulteit vir my klas gegee het, die finale eksamenpaneel, asook boek-gespreksgenote deur die opleeswerk wat ek gedoen het: julle was my interpreterende gemeenskap. *Baie dankie!*

Vir my kollegas, Marthinus Britz en Elmarie Wiesner, asook die gemeente en kerkraad van die NGK *Bloubergstrand*: julle was die konkrete operasionele basis van waaruit ek gedink het, geleer het, en wat my meer insig gegee het as baie boeke. Vir julle meeleving sê ek net: *Baie dankie!*

Vir almal wat gehelp het met die *tegniese* versorging en proefleeswerk, veral Madaleen du Toit, Chris van der Westhuyzen en Hester Nienaber. Julle was in elke jota en tittel van hierdie werk van onskatbare waarde en het my kosbare ure gespaar. *Baie dankie!*

En ten slotte in dankbare aanbidding voor die aangesig van die drie-enige God: Soli Deo Gloria!

INHOUDSOPGAWE

1.	HOOFSTUK 1 - INLEIDING	1
1.1	NAVORSINGSPROBLEEM	1
1.2	GEVOLGE	6
1.3	HIPOTESE	9
1.4	METODOLOGIE	21
1.5	DOELSTELLING	26
1.6	RAAMWERK	30
1.6.1	<i>Mega-neigings en paradigma-skuiwe</i>	31
1.6.2	<i>Epistemologiese omwentelinge / verruimings</i>	32
1.6.3	<i>Eksegeties-literêre prosesse in her-oënskou</i>	32
1.6.4	<i>Homiletiese koersaanpassings / verskuiwings</i>	33
1.6.5	<i>Ekklesiologiese implikasies</i>	34
1.7	INTEGRASIE	35
2.	HOOFSTUK 2 - MEGA-NEIGINGS EN PARADIGMASKUIWE	39
2.1	OORGANGSTYE	41
2.2	FILOSOFIESE SKUIWE	45
2.2.1	<i>Die blywende (voortdurende) modernistiese invloed</i>	46
2.2.2	<i>Die Anti-Modernisme</i>	47
2.2.3	<i>Die Postmodernisme</i>	49
2.2.4	<i>Die Vierde opsie</i>	51
2.3	EPISTEMOLOGIESE SKUIWE	52
2.3.1	<i>Descartes en Kant</i>	52
2.3.2	<i>Michael Polanyi</i>	54
2.3.3	<i>Thomas Kuhn</i>	55
2.3.4	<i>Ewige Waarhede</i>	57
2.3.5	<i>Verhoudingskennis</i>	62
2.3.6	<i>Verhoudingskennis as etiek en die “ander”</i>	65
2.3.7	<i>Van Voorrang tot Perspektief</i>	69
2.3.7.1	Kontekstueel	70
2.3.7.2	Plaaslik	70
2.3.7.3	Pluralisties	70
2.3.8	<i>Kennis en gesag</i>	74
2.4	SKUIWE IN DIE PRAKTIESE TEOLOGIE	76
2.4.1	<i>Die praxis as die ampspraktyk van die predikant (amp-telike Praktiese Teologie)</i>	79
2.4.2	<i>Die Funkionering van die Christelike gemeente (eklesiologiese Praktiese Teologie).</i>	79
2.4.3	<i>Die praxis van die kritiese krag van die Evangelie (krities-Praktiese teologie)</i>	83

2.4.4	<i>Die praxis van Bevryding</i> (bevrydingsteologie)	86
2.4.5	<i>Die praxis van die individu</i> (Praktiese Teologie van die subjek)	87
2.5	VAN <i>CORPUS CHRISTIANUM</i> NA <i>CORPUS CHRISTI</i>	88
2.6	POSTMODERNISME, DEKONSTRUKSIE EN DIE LITURGIE	95
2.7	KONTEKS VAN APARTHEID	101
3.	HOOFSTUK 3 - EPISTEMOLOGIESE OMWENTELINGE	111
3.1	REPRESENTATIEWE EPISTEMOLOGIE EN PROPOSISIONEEL- DEDUKTIEWE HOMILETIEK	113
3.2	DIE ONTOLOGIESE LOGOS VAN DIE “NUWE HOMILETIEK”	115
3.3	DIE FENOMENOLOGIESE LOGOS	120
3.4	DIE PROSES-RELASIONELE LOGOS	123
3.5	KOMMUNIKATIEWE REDE - EN DIE <i>ANDER</i>	125
3.5.1	<i>Kritiese, gespreksmatige, kollaboratiewe vorme van</i> <i>kommunikatiewe rede</i> (konsensus-gebaseerde model van die rede)	127
3.5.1.1	Kritiese Teorie en Kritiese Homiletiek	127
3.5.1.2	Jürgen Habermas	129
3.5.1.2	Feministiese Epistemologie	136
3.5.2	<i>Kultureel-linguïstiese opsies wat gegrond is in semiotiek,</i> <i>kulturele antropologie, etnografie, en preek-tot-gemeente</i> <i>intertekstualiteit</i>	137
3.5.3	<i>Getuienis-benaderings wat gegrond is in feministiese en</i> <i>bevrydingsteologie, poststruktureel-teoretiese teorieë van subjektiwiteit,</i> <i>en Emmanuel Levinas se filosofie van die intermenslike</i>	139
3.6	<i>ANDER-GERIGTE HOMILETIEK EN PRAXIS-EPISTEMOLOGIEË</i>	144
3.6.1	<i>Emmanuel Levinas</i>	144
3.6.2	<i>Preek met 'n etiese “verbintenis”</i>	150
3.6.3	<i>Agterlaat van die sentrifugale Bybel</i>	152
3.6.3.1	Luister na dit wat op die Teks se kantlyne lê	152
3.6.3.2	Dekonstruktiewe kritiese praktyke word aangeleer	153
3.6.3.3	Beleef die sentrifugale tradisie van eksegetiese en interpretasie	154
3.6.4	<i>Praat met die ander</i>	155
3.6.4.1	Laat ander toe in die besluit oor wat gepreek word	156
3.6.4.2	Herontwerpte geheue	156
3.6.4.3	Gaan staan langs die ander	156
3.6.5	<i>Uitwissings-getuienis: Prediking as volmaakte oop teken</i>	157
3.6.5.1	Ander-wyse etos	157

4. HOOFSTUK 4 - EKSEGETIES-LITERÊRE PROSESSE IN HEROËNSKOU

4.1	INLEIDING	162
4.2	PAUL RICOEUR	163
	4.2.1 <i>Die Eerste Verstaan</i>	166
	4.2.2 <i>Opheldering</i> (“explanation”)	167
	4.2.3 <i>Postkritiese Verstaan</i>	171
4.3	RICOEUR SE NARRATIEWE BOOG	172
	4.3.1 <i>Pre-figurasie (mimesis₁)</i>	173
	4.3.2 <i>Kon-figurasie (mimesis₂)</i>	174
	4.3.3 <i>Re-figurasie (mimesis₃)</i>	175
4.4	TUSSEN RICOEUR SE TWEE BOË	176
	4.4.1 <i>Geherfigureerde boog</i>	176
4.5	VOORLOPIGE TEOLOGIESE IMPLIKASIES	183
	4.5.1 <i>Die teks</i>	183
	4.5.2 <i>Eksegetiese metode</i>	184
	4.5.3 <i>Verklaar asook verstaan</i>	184
4.6	HERMENEUTIEK VAN SUSPISIE	188
4.7	DIE SELF AS “ANDER”	189
4.8	WAARHEID, EPISTEMOLOGIE EN GETUIENISVERKLARING	192
4.9	LEES, INTERPRETASIE, RE-INSKRIPSIE	197
	4.9.1 <i>Etiese Lees</i>	200
	4.9.1.1 <i>Akkommodasie en aanvaarding</i>	201
	4.9.1.2 <i>Verantwoordelikheid en responsiwiteit</i>	203
	4.9.1.3 <i>Integriteit (“framing”) en relatiwiteit (“intertext”)</i>	205
5.	HOOFSTUK 5 - HOMILETIESE KOERSAANPASSINGS	207
5.1	KARL BARTH (1886-1968)	208
	5.1.1 <i>Prediker as woordverkondiger</i>	212
	5.1.2 <i>Barth vs. Brunner en die hoordersituasie</i>	214
5.2	FRED CRADDOCK – ‘N INDUKTIEWE REIS	218
	5.2.1 <i>Kritiek</i>	221
5.3	DAVID BUTTRICK	222
	5.3.1 <i>Kritiek</i>	
5.4	ERNST LANGE (1927-1974)	224
	5.4.1 <i>Gespreksgroepe</i>	225

5.4.2	<i>Homiletiese basisteorie</i>	228
5.4.3	<i>Die Teks en die hoorder</i>	230
5.4.4	<i>Nuwe woord</i>	235
5.4.5	<i>Omvattende interpretatiewe vlakke</i>	236
5.5	JOHN S. MCCLURE	238
5.5.1	<i>Nuwe Woord</i>	240
5.5.2	<i>Prediker As Gasheer</i>	241
5.5.3	<i>Kollaboratiewe Prediking</i>	242
5.5.4	<i>Die Rondetafel-preekvoorbereidingsgroep</i>	244
5.5.5	<i>Asimmetriese Verhoudings</i>	244
5.5.6	<i>Nuwe Woord Van Onder</i>	246
5.5.7	<i>Die Reëls van die Rondetafel-preekwerkgroep</i>	247
	5.5.7.1 Bybelse Teks	248
	5.5.7.2 Dinkskrum	248
	5.5.7.3 Tydsindeling En Vrae	248
5.6	MAARTEN LUTHER – <i>Theologia Crucis</i>	251
5.6.1	<i>Mag</i>	255
5.6.2	<i>Ervaring</i>	256
5.6.3	<i>Objektiwiteit</i>	257
5.6.4	<i>Aanspreeklikheid</i>	257

6. HOOFSTUK 6 - EKKLESIOLOGIESE IMPLIKASIES

	EN VERRUIMINGS	259
6.1	KONTEKS VIR INTERPRETASIE	261
6.1.1	'n Lewe coram Deo (Die Bybel en Christelike etiek in die konteks van die Christelike lewe)	261
6.1.2	Lees in gemeenskap met dissipels (Leer om wyse lesers van die Bybel te word)	263
6.1.3	Herwin 'n kommunale lewe vir regte interpretasie (Leer om mense van karakter te word)	266
6.1.4	In staat te wees om die Woord van die Here te hoor (Hoe karakter kan help in interpretatiewe dispute)	270
6.1.5	Luister na die stemme van vreemdelinge (Uitdagings aan ons interpretatiewe praktyke)	272
6.2	EKKLESIOLOGIESE OPMERKINGE	273
6.2.1	<i>Die Kerk as die volk van God</i>	275
6.2.2	<i>Die Kerk as die Skepping van die Gees</i>	277
6.2.3	<i>Die Kerk as die Liggaam van Christus</i>	278
6.2.4	<i>Die rol van die ampte in die Kerk</i>	279
6.3	DIE DRIE-AMPTELEER	285
6.4	J.H. YODER: 'N EKKLESIOLOGIESE SIENING	287
6.4.1	<i>Toesluit en Oopsluit</i>	288

6.4.2	<i>Reël van Paulus t.o.v. leierskapsrolle</i>	289
6.5	GASVRYHEID TEENoor DIE VREEMDELING	291
6.6	NUWE TIPE GEMEENTELID	297
6.6.1	<i>Die vreemdeling as naaste</i>	298
6.6.2	<i>Hoe tree ek teenoor die vreemdeling op?</i>	299
6.6.2.1	Om te sien	299
6.6.2.2	Om te wil	300
6.6.2.3	Om te skep	301
7.	SLOTHOOFSTUK	304
8.	BRONNELYS	310

1. HOOFSTUK 1 - INLEIDING

“Is die teologiese regverdiging van apartheid bloot oneties, of moet mens die instrumente waarmee apartheid teologies regverdig verklaar is, nie ook ontsmet nie?”⁴¹

1.1 NAVORSINGSPROBLEEM

Die ervaring van die volgende twee verskynsels in die prediking van die NGK in Suid-Afrika, naamlik ’n *argumentatief-deklamerende* tipe styl van prediking, asook ’n *outoritêre-onkritiseerbare* tipe styl van predikant-wees, het aanleiding gegee tot hierdie navorsing. Hierdie *monolities*⁴²-outoritêre styl van prediking, wat ’n *deduktiewe, reeds geformuleerde en rigiede, reeds-afgeleide, inhoudelik-gestandaardiseerde* tipe waarheid verkondig, het swygende gemeentelede gekweek, en die afstand tussen die ampte en die gewone lidmate net vergroot. Predikante met ’n individualistiese en outoritêre leierskapstyl, wie se woord selde weerspreek of bevraagteken mog word, en wat dominerend en kontrolerend optree, het ’n passivering van lidmate teweeggebring. Laasgenoemde het geen insae gehad het in wááróór en hóé daar gepreek word, en is ook nie gevra is of hulle dink wat in die erediens onthou en gevier word, wérklik die Evangelie is nie. Die *Afrikaner*⁴³-lidmaat van die NGK was vir só lank ’n

⁴¹Snyman, G. (2007). *Om die Bybel anders te lees. 'n Etiek van Bybellees*. (Pretoria: Griffel Media), 28.

⁴²Rigiede, ondeurdringbare, onkwetsbare, onbuigsame, onbuigbare, verstarde, onbeweeglike, halsstarrige, ongevoelige prediking.

⁴³In die loop van hierdie ondersoek sal ons onder die begrip *Afrikaner* nie lukraak veronderstel dat alle Afrikaanssprekendes in een naatlose Afrikaanse gemeenskap saamgegroepeer kan word nie. Die breë stroom van Afrikanerskap het ’n linker- sowel as ’n regteroewer, met tussenin ’n breë middelstroom. Die Afrikaners met ’n radikaal-regse-Afrikaner-agenda verteenwoordig die regteroewer. Hulle sou na hulleself verwys as *boere* en hulle identiteit in ’n kwarantyn van gewaande rassiesuiwerheid wou plaas. Hulle sou diep in hulle harte nog sterk terugverlang na apartheid in die vorm van ’n geestelike volkstaat en die ou Suid-Afrikaanse vlag patrioties laat wapper as boodskap dat hulle hulle nie met die nuwe Suid-Afrika vereenselwig nie. Hulle sou ook as radikaal-regse-, neo-Afrikaners bestempel kon word, wat ’n neo-konserwatiewe (rassistiese) agenda onderskryf. Dit is dié groep Afrikaners wat nie oop is om die term, *Afrikanerskap* met die meeste bruin en swart Suid-Afrikaners wat dieselfde taal as hulle praat, te deel nie. Hulle sou ook nie na hulleself as Afrikane verwys nie. Die linkeroewer, aan die ander kant, verteenwoordig ’n kleiner, maar duidelik liberale groep wat vanweë hulle onwilligheid om met die geskiedenis en politieke verlede te identifiseer, as Afrikaners bedank het. Hulle sou hulleself nog as Afrikaanssprekend en Suid-Afrikaans beskou, maar skaam hulle vir hul mede-volksgenote, en het amptelik of nie-amptelik die volksbegrip, *Afrikaner* bedank; (mense soos WP Esterhuysen, Koos Kombuis, Van Zyl Slabbert en Ruda Landman tel onder dié groep.) Die middelstroom is breër en meer akkommoderend, asook trots op hulle identiteit as Afrikaners. Ons sal hulle as post-nasionale Afrikaners moet bestempel, omdat hulle losgemaak wil leef van die begrip *wit*. Hulle wil nie hulle Afrikanerskap verabsoluteer nie, maar ook niemand wat hulleself (heel spontaan) as Afrikaanssprekendes sou sien daarvan uitsluit nie. Hulle sou byvoorbeeld geen probleem daarmee hê om mense met ’n ander geskiedenis, en nie ’n wit vel nie, soos byvoorbeeld die Kaapse Moslems, die Griekwas en die Namas, toe te laat om hulleself ook onder die vaandel van die Afrikaners te skaar nie. Onder dié middelstroom tel ook die jonger, sogenaamde, *De la Rey-generasie*, wat hulleself heel trots as Afrikaners sien. Hulle het ’n

gesagsonderworpe figuur, wat geluister het na wat die leiers sê, maar het nou hulle mondigheid begin vier. Terwyl die lidmate gereed is om ten volle deel te word van die onderskeidingsproses, is die predikante nog tot in 'n groot mate bang daarvoor.⁴⁴

Die *troon-en-altaar*-triumfalisme van die Westerse Christendom het vóór 1994 in Suid-Afrika as steierwerk gedien om dié ou model van kerkwees in die NGK orent te hou. Die oorgang na 'n demokratiese Suid-Afrika en die opkoms van die postmodernisme het hierdie model egter sterk in diskrediet gebring. In 'n ná-Hitler- (post-apartheid), anti-outoritêre, en suspisieuse⁴⁵ tyd, is dit asof die lidmate dié onderdanigheidsposisie nie meer goedsmoeds só wil aanvaar nie.

'n Beduidende groep predikante wat hulle vóór 1994 bewustelik of onbewustelik toegewy het aan die volksideaal van die Afrikaner⁴⁶, het met “mag” en “kontrole” as onderliggende *raison*

kulturele tuiste in die begrip *Afrikaner* gevind en sal onbeskaamd op straat verskyn in T-hempde met slagspreuke soos: 130% Boerseun. Alhoewel hulle middelstroom is, is hulle dit krities. Ons hoor by hulle 'n onderliggende aanklag teen die ouer generasie, wat 'n gevoel van futiliteit en nihilisme (teen hulle eie wil) in hulle wil wakkermaak. Hulle wil ontslae raak van die oorgeërfde skuld wat die ouer geslag oor hulle gebring het. Ons bespeur by hulle 'n mitologisering van die verlede. Die hele middelstroom sou na hulleself verwys as Afrikane, dit is mense wat toevallig nie net in Afrika bly nie, maar definitief ook van Afrika is. Wanneer ons dus tradisioneel na die Afrikaner verwys, behoort dit na hierdie drie wit genuanseerde strominge te verwys. Hoe hierdie begrip in die toekoms daar gaan uitsien, is 'n ope vraag. [Sien: Leopold Scholtz, *Die Burger: Kan gedeelde identiteit vir wit/bruin ontwikkel?* (Sake van die dag. 3.9.2004); *Hanteer 'De la Rey' reg om gevaar te vermy.* (Die Burger. 23.2.2007); en *Wees gemaklik met jou Afrikaanse identiteit.* (Die Burger) 7.4.2006.]

⁴⁴Dit blyk uit die sluiting van die amptelike kerk van die populêre “Kletskerk”, 'n internet geselsprogram, aan die einde van 2007, waar lidmate en enig iemand hulle sê kon sê.

⁴⁵Dit was veral die drie meesters van *suspisie* (Marx, Nietzsche en Freud) wat instellings wat met waarheidsaansprake na vore gekom het, gekritiseer het, omdat hulle dit as verteenwoordigend van 'n bedekte greep na mag gesien het. Dit is vandag hulle Europese opvolgers, Roland Barthes, Michel Foucault en Jacques Derrida, wat uit 'n meer self-bedagte, self-kritiese filosofiese tradisie kom, wat hierdie ideologiese suspisie handhaaf.

⁴⁶In die loop van hierdie ondersoek sal ons onder die begrip, *Afrikaner* nie lukraak veronderstel dat alle Afrikaanssprekendes in een naatlose Afrikaanse gemeenskap saamgegroepeer word nie. Die breë stroom van Afrikanerskap het 'n linker- sowel as 'n regteroewer, met tussenin 'n breë middelstroom. Die Afrikaners met 'n radikaal-regse-Afrikaner-agenda verteenwoordig die regteroewer. Hulle sou na hulleself verwys as *boere* en hulle identiteit in 'n kwarantyn van gewaande rassesuiverheid wou plaas. Hulle sou diep in hulle harte nog sterk terugverlang na apartheid in die vorm van 'n geestelike volkstaat en die ou Suid-Afrikaanse vlag patrioties laat wapper as boodskap dat hulle hulle nie met die nuwe Suid-Afrika vereenselwig nie. Hulle sou ook as radikaal-regse- neo-Afrikaners bestempel kon word, wat 'n neo-konserwatiewe (rassistiese) agenda onderskryf. Dit is dié groep Afrikaners wat nie oop is om die term, *Afrikanerskap* met die meeste bruin en swart Suid-Afrikaners wat dieselfde taal as hulle praat te deel nie. Hulle sou ook nie na hulleself as Afrikane verwys nie. Die linkeroewer, aan die ander kant, verteenwoordig 'n kleiner, maar duidelik liberale groep wat vanweë hulle onwilligheid om met die geskiedenis en politieke verlede te identifiseer as Afrikaners bedank het. Hulle sou hulleself nog as Afrikaanssprekend en Suid-Afrikaans beskou, maar skaam hulle vir hul mede-volksgenote, en het amptelik of nie-amptelik die volksbegrip, *Afrikaner* bedank; (Mense soos Koos Kombuis, Van Zyl Slabbert en Ruda Landman tel onder dié groep.) Die middelstroom is breër en meer akkommoderend, asook trots op hulle identiteit as Afrikaners. Ons sal hulle as post-nasionale Afrikaners moet bestempel, omdat hulle losgemaak wil leef van die begrip *wit*. Hulle wil nie hulle Afrikanerskap verabsoluteer nie, maar ook niemand wat hulleself (heel spontaan) as Afrikaanssprekendes sou sien daarvan uitsluit nie. Hulle sou byvoorbeeld geen probleem daarmee hê om mense met 'n ander geskiedenis, en nie 'n wit vel nie, soos byvoorbeeld die Kaapse Moslems, die Griekwas en die

d'être eenvoudig voortgegaan om die kerk te lei, hulle na 'n sterk, selfbekragtigende, eerder as 'n self-kritiese model van kerk gewend.⁴⁷ So 'n tipe kerk is nie *geestelik* vry om “ware” van “valse” aansprake op die waarheid te kan onderskei nie⁴⁸. Volgens die hoogaangeskrewe hermeneut, A.C. Thiselton, bly die begrip *waarheid* op hierdie manier maar 'n “pragmatic social construct”⁴⁹, waar die liefde vir die mens en nie die eer van God nie, die deurslag gee⁵⁰. Soos die *dominante manlike, wit, Westerse* stem deur die duur van die modernistiese tyd op 'n subtiele manier die interpretasiekamer (binne 'n geslote interpretasie-sisteem) gesluit gehou het vir kritiese stemme (wat van *buite* die “eie” en “ons” mense gekom het), blyk dit dat dieselfde proses hom ook tans in die kerk van die sogenaamde post-moderne tyd vandag herhaal. Die kerk behoort 'n kanaal te wees waardeur God sy *koninkryk* laat kom⁵¹, maar ons sien dat die

Namas, toe te laat om hulleself ook onder die vaandel van die Afrikaners te skaar nie. Onder dié middelstroom tel ook die jonger, sogenaamde, *De la Rey-generasie*, wat hulleself heel trots as Afrikaners sien. Hulle het 'n kulturele tuiste in die begrip *Afrikaner* gevind en sal onbeskaamd op straat verskyn in T-hempde met slagspreuke soos: 130% Boerseun. Alhoewel hulle middelstroom is, is hulle dit krities. Ons hoor by hulle 'n onderliggende aanklag teen die ouer generasie wat 'n gevoel van futiliteit en nihilisme teen hulle eie wil wil wakkermaak. Hulle wil ontslae raak van die oorgeërfde skuld wat die ouer geslag oor hulle gebring het. Ons bespeur by hulle 'n mitologisering van die verlede. Die hele middelstroom sou na hulleself verwys as Afrikane, dit is mense wat toevallig nie net in Afrika bly nie, maar definitief ook van Afrika is. Wanneer ons dus tradisioneel na die Afrikaner verwys, behoort dit na hierdie drie wit genuanseerde strominge te verwys. Hoe hierdie begrip in die toekoms daar gaan uitsien, is 'n ope vraag. [Sien ook: Leopold Scholtz, *Die Burger: Kan gedeelde identiteit vir wit/bruin ontwikkel?* (Sake van die dag. 3.9.2004); *Hanteer 'De la Rey' reg om gevaar te vermy.* (Die Burger. 23.2.2007); en *Wees gemaklik met jou Afrikaanse identiteit.* (Die Burger) 7.4.2006.]

⁴⁷“The centrifugal cohesive force of an ecclesial-cultural-political universe turned itself outward in a dramatic fractious process of identity de- and reconstruction amongst white Afrikaans speaking South Africans in general and the DRC in particular.” [Naudé, P. (2003). “Constructing a Coherent Theological Discourse: The Main Challenge Facing The Dutch Reformed Church in South Africa Today”, *Scriptura* 83, p.195].

⁴⁸Dit is moontlik dat predikers in die ban van 'n ideologie verkeer en nie deur die Gees van God spreek nie. Verkuyll haal Labuschagne aan wat skryf oor die leuengees wat die valse profete van die Ou Testament verlei het: “Vertaald in de taal van deze tijd betekent het: zij verkeren in de ban van een ideologie, waardoot de geest van de Heer van hen geweken was. Ze konden niet meer onderscheiden tussen Gods wil en eigen wils-denkerij, tussen de waarheid en leugen. Een eigen profetisch getuigenis hadden ze niet, omdat ze die vervuild hadden voor het collectieve schijngetuigenis van een respectabele groep ja-broers waaraan niemand iets heeft.” [Verkuyll, J. “Eenzame keuzen en beslissingen voor Gods aangezicht in een profetisch-priesterlijke dienst”, in: Van den Berg, Erik, e.a. (red), *Met de Moed der Hoop. Opstellen aangeboden aan Dr.C.F. Beyers Naudé.* (Ten Have / Baarn), 37-38].

⁴⁹Thiselton, A.C. (2006). *Thiselton on Hermeneutics. Collected Works with New Essays.* (Wm. B. Eerdmans Publishing), 586.

⁵⁰2 Timoteus 4:3 (Afrikaanse Nuwe Vertaling): “³want daar sal 'n tyd kom wanneer die mense die gesonde leer nie meer sal verdra nie. Hulle sal hulle eie begeertes volg en vir hulle leermeesters bymeekaarmaak wat net sal sê wat hulle graag wil hoor.”

⁵¹John Caputo sê die taak van die kerk is om 'n deurgang te wees sodat die Koninkryk van God kan kom. Die kerk is God se Plan B. Plan A is wat Jesus verkondig het, naamlik die "Koninkryk van God". Die kerk moet altyd die vraag: “What would Jesus do?” [WWJD] oophou. “The church, the archive of Jesus, in a very real sense *is* this question. It has no other duty and no other privilege than to bear this memory of Jesus and ask itself this question. The church is not the answer. The church is the question, who are called together by the memory of Jesus and who ask this question, who are called together and are put into question by this question, who stand accused, under the call, interrogated and unable to rescue themselves from this question, and who come to understand that there are no easy, ready-made, prepackaged answers.” Caputo:34

voorrang (“hegemonic”)⁵² posisie van die kerk religieus steeds in stand gehou word. Die “ons mense” van apartheid is nou net geklee in ’n ander uitrusting, maar is afkomstig van dieselfde verskaffer⁵³.

Thiselton vergelyk die postmodernisme wat hy in *Amerika* aantref met die postmodernisme van kontinentale *Europa*. Laasgenoemde is *krities-suspisieus* ingestel, naamlik dat sekere aansprake op waarheid meer dikwels as nooit, verskuilde en heimlike versugtinge na *mag* verteenwoordig.⁵⁴ Die kerk in Amerika toets aansprake op die waarheid egter meermale in ‘n *optimistiese gees*: “by what can be justified as furthering ‘progress’ for ethnocentric or ‘local’ communities who buy into them as consumers.”⁵⁵ Hierdie tendens hou volgens hom ’n gevaarlike bedreiging vir die *teologie* in.

Die gees van *krities-pessimistiese suspisie* wat in die Europese postmodernisme heers, dien ten minste as ’n filter tussen outentieke en valse waarheidsaansprake, om te kyk waar *mag* en *belange* die waarheid religieus (“through idols of ‘religion’”⁵⁶) legitimeer. “The optimistic progressivism of American ethnocentric neo-pragmatism reduces theology and ethics to the status of a commodity shaped by consumer choice.”⁵⁷ Al is genoemde analise van die

⁵²“Hegemony is simply the established set of notions that constitute common sense within a society. It includes those values, beliefs, practices, and forms of knowledge that ‘go without saying.’ This language that goes without saying constitutes a massive hidden script for all of our lives. Most important for our purposes, however, is the way that this script works in relation to the human semiotic function—what it does to the way that we think we have to ‘use’ language. Semiotic hegemonies establish themselves, in large part, by preying upon and exploiting the natural defensive quality of the way that humans use language, promising comfort and security in exchange for allegiance or interpellation. This has the cumulative effect of establishing the defensive, identity-securing aspect of the semiotic function as primary to the way that we use language, at the expense of ways that language can be used to move beyond the securing of identity on behalf of others. At a communal or social level, this amounts to a persistent saming of language-use at the expense of its othering.” [McClure, J.S. (2005). *From Resistance to Jubilee: Prophetic Preaching and the Testimony of Love*, Yale Institute of Sacred Music Colloquium: Music, Worship, Arts, Vol. 2, Autumn. http://www.yale.edu/ism/colloq_journal/vol2/mcclure1.html].

⁵³Hierdie tydperk en tydsgees word deur die skrywer en akademikus, Marlene van Niekerk, wat pas deur die Suid-Afrikaanse Akademie vir Wetenskap en Kuns met die Hertzogprys vereer is vir haar roman *Agaat*, as volg geskilder, met spesifieke verwysing na: “...die stemtoon, die retoriek, die liggaamshouding (veral van die nek in die hems kraag), die oorsprongsmite, die leierverering, die volgsaamheid, die hand op die hart, die vreemdelinghaat, die gebrek aan ironie, die burokratiese stompsin wat gepaard gaan met alleenetnies eksklusiewe en rassistiese nasionalisme... of met enige totalitêre tipe bestel.” Dit lê ook in die *afwesigheid* van: “...’n versigtige instandhouding van ’n ingeligte, verantwoordelike en kritiese openbare domein, van wetenskaplike en artistieke verworwenhede, van groot altruïstiese dade, ’n kultuur van verdraagsaamheid, selfondersoek, speelsheid, selfrelativering en humor.” In: Murray la Vita, *Om ’n Wêreld te Verbeel*. Oop Kaarte. *Die Burger*. Vrydag 13 April 2007.

⁵⁴*Thiselton*:Ibid.

⁵⁵Ibid.

⁵⁶Ibid.

⁵⁷Ibid.

Amerikaanse tradisie, meen ons dat dié tendens hom tans tot 'n groot mate ook binne die NGK in *Suid-Afrika* afspeel.

Thiselton identifiseer Richard Rorty en Stanley Fish as goeie eksponente van hierdie nie-selfkritiese uitgangspunt. : “...that the grammar of truth consists in nothing more or less than what can be justified...as of use or utility within a liberal democratic society, or more particularly justified as useful to specific local (‘ethnocentric’) communities within it.”⁵⁸

Die ideologiese verknegting binne die NGK aan 'n *volkse lidmaatskapsgroei*⁵⁹ in die verlede voed steeds die magsposisie van predikante wat daarvan hou om deur die mense erken te word, en só word die waarheid steeds vandag *pragmaties*⁶⁰ aangepas.

Hierdie sekerheid wat gebou word op 'n eensydig *triomfalistiese* uitgangspunt, veroorsaak dat die Bybelse opdrag aan ons, naamlik 'n verantwoordelikheid vir die swakkes, nie eens as 'n opsie op die tafel kom nie, [tensy dit “jou mense” is (vgl. die armblanke vraagstuk)]. Indien jy nie God se genade as “gawe” beleef nie, maar as gebaseer op jou eie ywerige entoesiasme vir God, stel jy jouself op as trotse norm en die uiteinde is die volgende: “He who begins by loving Christianity better than truth will proceed by loving his own sect or church better than Christianity, and end in loving himself better than all.”⁶¹

⁵⁸Thiselton: Ibid.

⁵⁹Naudé, Piet. (2003). “Constructing a Coherent Theological Discourse: The Main Challenge Facing The Dutch Reformed Church in South Africa Today”, *Scriptura*, Deel 83: pp.192-211.

⁶⁰Die volgende koerantberig spel die konsekwensies uit van waartoe 'n doodonskuldige pragmatisme kan lei: “Die Sinode van die NGK het in 1857 'n besluit geneem wat onbedoeld verreikende negatiewe gevolge vir die kerk sou hê. ‘Vanwege die swakheid van sommigen’ is die moontlikheid geskep dat die eredienste en die sakramente voortaan apart aan wit en bruin bedien sou word. Dit nadat verskeie vorige sinodes - en dis op die een van 1857 weer bevestig - gesamentlike aanbidding as wenslik en in ooreenstemming met die Evangelie beskryf het. Die besluit van 1857 was eintlik bedoel as 'n tydelike, pragmatiese reëling. Maar dié tydelike, pragmatiese reëling het 'n permanente een geword, want in 1881 is 'n aparte kerk, die NG Sendingkerk (NGSK), vir bruin mense gestig, en later het verdere kerke vir swartes en Indiërs gevolg. En met die aanvaarding van die NGK se eweneens goed bedoelde sendingbeleid van die 1930's het pragmatisme plek gemaak vir dogma en ideologie. Van toe af is aparte eredienste vir die verskillende rasse as wenslik en in ooreenstemming met die Bybel beskou; het die NGK die eiendom van die Afrikaners geword, pleks van wat hy werklik moes wees, naamlik die Here se kerk. Verlede week het die Wes- en Suid-Kaapse Sinode van die NGK...die besluit van 1857 formeel herroep. In die praktyk verander dit nie veel nie, want die lidmaatskap en eredienste van die kerk is lankal oop. Maar die simboliese en emosionele trefkrag van die besluit op die Verenigende Gereformeerde Kerk - en veral diegene wat uit die NGSK kom - kan nie oorskat word nie. Daarmee het die sinode nie alleen 'n Bybelse dwaling reggemaak nie, maar uiteindelik aan die afstammeling van die slawe gesê dat geloof belangriker is as velkleur of sosiale stand. Tegelyk het die kerkhereniging aansienlik makliker geword. Nou moet slegs die Belydenis van Belhar as struikelblok uit die weg geruim word.” *Die Burger*, Dinsdag 23 Oktober 2007. “1857”, 16.

⁶¹Ford, D.F. (1997). “Epilogue”, in: Ford, D.F. (red.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 2de uitgawe, (Blackwell Publishing): pp. 721-722.

Ons oordeel dat hierdie gevaarlike ‘waarheidsbeskouing’ gepaardgaan met ’n ewe gevaarlike *spiritualiteit*. Indien die *dominee* die uitsluitlike bepaler is van wat die waarheid is, en die herleibaarheidstoets van die waarheid nie meer die *kruis* is nie, maar ’n pragmatiese uitgangspunt na wat "werk" en "populêr" is, word ’n *kritieklose* hermeneutiese gemeenskap gekweek wat sigself weer in beginsel vir *magsvergryping, selfmisleiding en manipulering*⁶² oopstel.

Wanneer die Skrif *nie* sáám met die broers en die susters in die ryke gemeenskap van die één (algemene) katolieke kerk geles word nie⁶³, *sáám met diegene wat hulle selfs ook buite die poorte van die georganiseerde kerk bevind*⁶⁴, ja, *saam met diegene wat selfs nie die Bybelse uitgangspunte met die amptelike kerk deel nie*, slegs dán sal die kerk nie 'n "apart-heidskerk" wees van geslote interpretasie nie. Apartheid, onthou, was nie net ’n *teoretiese* stuk politiek en moraliteit nie, dit was ’n “*kategismus van die hart*”⁶⁵ en is vanuit ’n Gereformeerde oogpunt gelegitimeer.⁶⁶ Dit was diep verskans binne 'n modernistiese wêreldbeeld, wat steeds vandag as geesteskrag sy krag en invloed vuriglik bly uitoefen binne die kerk.

⁶²Thiselton, A.C. (1995). *Interpreting God and the Postmodern Self. On Meaning, Manipulation and Promise*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan. pp. 36-44; 47-51; 124-44.

⁶³ “Maar om net te sê dat ons moet terugkeer na die Woord, is nie genoeg nie. Ons lees dikwels die Woord net só dat ons in ons oortuiging versterk word. Dis ons dilemma. Ons lees die Bybel dikwels vanuit lynreg teenoorgestelde leefwêreld, met teenstrydige interpretatiewe raamwerke, perspektiewe, kollektiewe ‘stories’ en mites. Hiervan moet ons bevry word. Na my mening kán so ’n bevryding plaasvind, en wel binne die ruimte van die ekumene, van die kerk in die breedste sin van die woord. Die kerk as *una sancta catholica* is immers God se gawe aan ons. Binne hierdie gemeenskap is daar verrykende en kontrolerende kragte werksaam soos nêrens elders nie. Hier kan ons ander stemme, die stemme van ons broers en susters verneem, hulle lyding onder en interpretasie van die werklikheid, hulle wanhoop en hoop. Hier kan ons mites gerelativeer word, onthul word as presies dit wat dit is: mensgemaakte konstruksies vir ons eie wel en weë.” [Cilliers:2003: “’n Eggo van Afrikaner-nasionalisme: ’n Homileties-analitiese terugblik op Nederduitse Gereformeerde Prediking uit die Jare 1960 - 1980”, *Scriptura* 84, 362].

⁶⁴Dreyer, Y. (2006). “Postmoderne kerk-wees in die lig van publieke teologie – eenheid en verskeidenheid”. *HTS* 62(4).

⁶⁵“Belhar was rejecting a doctrinal error, yes, namely the Biblical and theological justification of apartheid, but it was an error with clear moral and ethical implications. Some believers in South Africa in fact elevated apartheid to a matter of confession, albeit unconsciously. For them it was the catechism of their heart, while not of the book. This became clear from their lives, both in and outside the church. The deepest problem was therefore not only the so-called (practical) implementation of an (innocent, neutral, yet unfortunately impractical, unfeasible) ideology. The most profound problem lay in the convictions and theological views, founding apartheid praxis, yet contradicting the gospel. The public practices, witnessing to a lack of reconciliation, really depended, even if unconsciously, on a form of faith in the impossibility of reconciliation.” [Smit:2005a:192].

⁶⁶Smit:2005b:355-368.

1.2 GEVOLGE

Deurdat die verkondiger van die Woord, handlangers gemaak word van die heersende ideologie, word nie net God/Jesus *verburgerlik* nie, maar die boodskap van die Skrif sodanig *gereduseer* en *vervlak*, dat God bloot net 'n *Chiffre*⁶⁷ vir baie mense word, wat moet help om hulle privaatleuens leefbaarder te maak. Die prediking as *volksprediking*⁶⁸ het dan geen krag meer om mense 'n alternatief te bied nie.

Nou gekoppel hiermee, het die bagasie van 'n diep *klerikale-lidmate-skeiding* gewone lidmate daarvan weerhou om hulle Gereformeerde rol as teoloë in eie reg op te eis en die Reformasie se slagspreuk: *die priesterskap van alle gelowiges*, effektief uit te leef. Die solo-vertoning van die predikant binne die preekmaakproses het gelei tot 'n alleenheerskappy van die dominee oor die interpretasie van die Skrif. Gemeentelede word gesien as passiewe mense, aan wie die Woord van God af-gekondig moet word. Gemeentelede word nie as mondige mense beskou wat wil saampraat en meedoen nie, kritiese vrae in 'n veilige ruimte wil stel, en nie gebrandmerk wil word as nie-ons-mense nie. Dit het teweeggebring dat die prediker hom- of haarself bewustelik of onbewustelik *téénor* die gemeente opgestel het as 'n soort bemiddelende figuur, 'n soort *alter Christus*, wat in die afwesigheid (sic!) van die opgestane Christus (wat tans *in absentia* sit aan die regterhand van die Vader), sêlf hierdie posisie ingeneem het⁶⁹.

⁶⁷ 'n Geheimskrif (kriptografie) wat net deur ingewydes gelees kan word.

⁶⁸ JH Cilliers. (1994). "Die Teologiese Onderbou van die Prediking - 'n Analise en Beoordeling van Nederduitse Gereformeerde Volksprediking (1960-1980)", *Praktiese Teologie in S.A.* 9 (1): pp.1-13.

⁶⁹ In die werk van *Andrew Purves*, postuleer hy dat 'n probleem binne die kerk vandag, die afwesigheid is van die Bybelse waarheid, naamlik dat die aktiewe subjek in die bediening *nie* die pastor of die kerk is nie, maar "Jesus Christ in his coming as God..." (p.3), "the unique vicarious priesthood of Jesus Christ, the ministry that he exercises in the flesh of his humanity on our behalf..." (p.6). "When we fail to understand ministry through our union with Christ as a sharing in the priesthood of Christ by the grace of the Holy Spirit, all things are cast back upon us...*the work of the pastor replaces the work of God*" [eie kursivering - AvdW] (p.6). Hy sien Christus deur die Gees tans nog steeds die lewende werk doen van Middelaar, en nie ons nie. Predikante wat die plek van Christus inneem, doen dit as gevolg van "...the pragmatic and codependent consequences of a consumer-dominated approach to religious life" (p.45). "Ministers want to be liked and needed", (p.45), en so dien die predikant heimlik die mense, "gaining their approval", (p.45). Vanweë die feit dat predikante nie *teologies* oor hulle bediening dink nie, maar pragmaties, is sy vrees: "I fear that the dominant assumption in many church circles today is that the content and practice of the *consensus fidelium* can no longer be trusted to carry the power of the gospel, and that it is now up to ministers to compensate for this apparent weakness by developing a kind of hyper-contemporary, initiative-driven response of needs-directed competence. Thus we live in the time of the entrepreneurial pastor who understands ministry according to business practices that are focused on marketing and selling a product." (p.206). Ons glo dat 'n aanpassing by die kulturele tendense van die dag beteken dat ons ons vertroue in die krag van God se uitverkiesende genade verloor het. Hierdie krag word in swaakheid gemanifesteer, sodat ons nie sal dink dit kom uit óns prestasievermoë of óns behendigheds- en kundighedsvlak nie, sê Paulus in 2 Kor.3:4-6. Ons gevoelens van hopeloosheid moet volgens Purves gesoek word in ons verlies aan geloof in sowel die verlede van God se beloftes as die toekoms van God se vervulling daarvan. Hierdie tweeledige verlies beteken dat die hede geen fondament of enige basis vir verwagting meer oor het nie. Binne die raamwerk van die

Die beeld van die kerk is dié van 'n gesellige *geestelike klub* van mense van eenderse vere, waar hulle lekker agteroor kom sit om te luister na 'n goed uitgewerkte preek. Gemeentelede word deur die dominerende en kontrolerende dominee beskou as gehoorsame 'skape': hy sal hulle behoeftes aanspreek, en hulle moet hom net volg. Dié model van kerkwees herinner aan die *herder-kudde*-model wat, alhoewel 'n legitieme Bybelse model, en miskien goed bedoel, in wese in allerhande karikature daarvan ontaard het en ontwikkel het in 'n '*heersersmodel*', in stede van 'n '*herdermodel*'.

Predikante wat in hulle *persoon* kontrole wil uitoefen, bou gewoonlik 'n afhanklikheidsnetwerk om hulleself. Omdat hulle miskien mense is wat onveilig in hulleself voel, omring hulle hulleself met óf 'klone' van hulleself óf individue met 'n ewe oormatige afhanklikheidsgevoel, wat bedreigd voel deur kritiek en meningsverskille. Sulke lidmate is heeltemal *teologies* onbevoeg is om die gemeente op te bou as die interpretatiewe gemeenskap in die wêreld.

Dit is nie te betwyfel dat die NGK in die heersende kritiese oorgangstydperk in Suid-Afrika 'n deurslaggewende rol kan speel nie. Daar bestaan ewe min twyfel dat dié kerk nog nooit só onpopulêr was as juis nou nie. Die natuurlike reaksie van kerke in tye van verminderde mag en dalende lidmaattalle is om maar weer rustig terug te val op 'n primêre reaksie van *kontrole* en *mag*, wat uit vrees gebore word, en mense na die mond praat.⁷⁰ Dit is asof 'n groot groep opkomende predikante en lidmate hulle vertrouwe in die (Gereformeerde) teologie verloor het, omdat dit ingespan is om apartheid teologies te begrond⁷¹. Die gevolg is dat dominees en lidmate hulle vergryp aan enige tipe literatuur wat nie werk met 'n behoorlik *krities-hermeneutiese* sleutel nie⁷². Hulle lees literatuur wat hulle nie lei na die kritiese bewusmaking

tweeledige amp van Christus, in wie se opgestane en verheerlikte lewe ons as apostolaatskerk deelneem, kan ons egter oor hoop praat wat krag vir lewe inhou. Sien: Purves, A. (2004). *Reconstructing Pastoral Theology. A Christological Foundation*, Louisville. London. Westminster John Knox Press; asook (2007) *The Crucifixion of Ministry: Surrendering Our Ambitions to the Service of Christ*. Intervarsity Press. asook: Dawson, G.S. (2004). *Jesus Ascended. The Meaning of Christ's Continuing Incarnation*. P&R Publishing Co. New Jersey.

⁷⁰ Long, T. G. (1989a). *Beyond the Worship Wars. Building Vital and Faithful Worship*. (Alban Institute), 10. "When the chancel is a stage, however, and the music is performed by musicians gripping hand-held mikes, and the interspersing of talk and music and skit moves with the rapid and seamless pacing of "Saturday Night Live" then the referent here is unmistakable, too. This is not a retelling of the biblical narrative; it's the recapitulation of prime time. Even if the music is stimulating, the prayers uplifting, the messages inspiring, and the experience heartwarming, the underlying structure of the service is still basically telling the wrong story, the story that will not finally take one to Christian depth but only to 'see you next week, same time, same station.'"

⁷¹ "However, there is no denying that Christian faith, and not exclusively in its Reformed version, also formed an integral part of that process. The Dutch Reformed church and mission policy of separate churches played a pivotal role. The DRC increasingly appealed to government to introduce apartheid laws. 'Scriptural proof' legitimated the ideology." Smit:2005a:Op.cit., 184.

⁷² Deist, F.E. (1994). "Bybelvaardighede vir lidmate", *NGTT* deel XXXV (no. 1, Maart): pp.3-14.

van hulle eie voorveronderstellings asook die voorveronderstellings van die advertensiewese, die vermaaklikheidswêreld, en die breër geestesgemeenskap wat hulle omring nie. Die Bybel word gereduseer tot 'n mak en vlak orakelboek. *Kerk* is, met ander woorde, wat “óns kerk” glo, of wat “óns interpretatiewe gemeenskap” onderskryf. Die streng klem op die “enkelvoudigheid van die letterlike betekenis”⁷³ van die teks het die gewone lidmate ontmagtig, en interpretasie beperk tot die eksperte en professionele teoloë.

Lidmate wat hulle selfvertroue verloor het, kan onmoontlik die eenheid van die kerk najaag, want dit sou behels dat jy in gesprek moet gaan met andere, *al sou hulle interpretasie ook van joune verskil*. Dit spel ook niks goeds uit vir die brose demokrasie in Suid-Afrika nie: interpreterende gemeenskappe het mekaar nodig. Die sukses van die *reënboognasie* hang daarvan af of ons kan wegbeweeg van 'n sosiale model van “*aparticipation*” na een van “*participation*”⁷⁴.

Vanuit hierdie nuwe pluralistiese situasie van die kerk in die wêreld, stel ons dus nou die vraag:

Aan die hand van

- (1) watter tipe gemeente-etos,***
- (2) watter tipe hermeneutiese interpretasie-sleutel,***
- (3) watter tipe homiletiese model,***

sou predikante binne die NGK hulleself moes laat lei, om gemeentes met 'n meer verantwoordeliker prediking van die Woord van God te begelei?

1.3 HIPOTESE

“Ons glo dat

- (1) 'n nie-hiërargiese, ontdekkende en kommunale tipe prediking,***
- (2) wat gebaseer is op 'n kritiese homiletiek,***
- (3) wat gebruik maak van Paul Ricoeur se hermeneutiese interpretasiemodel,***
- (4) en gebaseer is op 'n epistemologie van die kruis,***

⁷³ Schüssler Fiorenza, F. (1990). “The crisis of Scriptural authority. Interpretation and reception”, *Interpretation* 44. (pp. 353-368). p.357.

⁷⁴ Vosloo, R. (2002). “The Gift of Participation: On the Triune God and the Christian Moral Life”, *Scriptura*, Deel 79: p.103.

- (5) *waar die predikant die rol van gasheer van vreemdelinge inneem,*
 (6) *binne van-aangesig-tot-aangesig kommunikasielyne en onbeperkte gesprek,*
 (7) *en waar gewone lidmate in samewerking met predikante hulle plekke weer inneem as priesters, profete en konings,*
'n paar strategiese teologiese seile is wat die toekomswind kan opvang, en 'n oplossing uit hierdie impasse kan bied."

Ons glo dat God nie die verburgerlikte God is wat die kerk van Hom gemaak het nie. Ons glo saam met Bonhoeffer⁷⁵ dat dié God wat Homself in Christus deur die kruis en opstanding aan ons openbaar het, Hom op dieselfde wyse in die kerk wil openbaar, op die wyse van die *kruis*: deur broos en geminag onder en "by" ons te kom woon. Ons kan die 'ander' (vreemdeling) óf sien as 'n gawe óf as 'n bedreiging, maar hierdie gemeenskapstigende God wil vreemdelinge saambind tot 'n familie. Wanneer Bonhoeffer dan praat van Christus as die "Mens vir ander", bedoel hy dit sowel met die oog op die geïnkarnearde Christus as op die Christen.⁷⁶

Ons glo dat slegs gemeentes wat weggedoen het met die model waar een persoon beskou word as die sogenaamde uitverkore ekspert, die "enigste" gesalfde van die Heer, die 'super-apostel', en dié *mag* met die geringstes begin deel, 'n kanaal van die Koninkryk van God kan word. Slegs sulke gemeentes sal werklik *vry* kan wees om ook dié stemme waarna nie gewoonlik geluister word nie, te hoor.⁷⁷ Hier word geen mure opgerig om vreemdelinge buite (hoorafstand) te hou nie, maar grense radikaal verskuif, sodat die kerk óór eie grense heen kan uitreik om te gaan luister na 'die ander'. Bonhoeffer stel dit só: "The church is the church only when it exists for others...The church must share in the secular problems of ordinary human life, not dominating, but helping and serving. It must tell men of every calling what it means to live in Christ, to exist for others."⁷⁸

⁷⁵Bonhoeffer, D. (1963a). *The Communion of Saints*, (New York and Evaston: Harper & Row); asook Bonhoeffer, D. (1996). *Life Together and Prayerbook of the Bible*. Dietrich Bonhoeffer Works, Vol.5, vertaal deur G.L. Müller & A. Schönherr. (Minneapolis: Fortress Press).

⁷⁶ Bonhoeffer, D. (1970). *No Rusty Swords. Letters, Lectures and Nores from the Collected Works*, (Collins : The Fontana Library), 14.

⁷⁷ "The value-conflicts and power-complexes which distort reason and religion, the world and the Christian message, into ideologies of domination, can only be recognized and overcome if we take seriously the questions and criticisms posed by the victims of domination." (Lamb:1989b:454).

⁷⁸Bonhoeffer, D. (1979). *Letters and Papers from Prison*, The Enlarged Edition, (London: SCM Press): 382-383.

Met hierdie Godsbeeld en kerkbegrip as uitgangspunt wil ons 'n *homiletiek* implementeer wat gebaseer is op 'n etos van *dialog*, waar, in die wydsmoontlike sin van die woord, *gesprek* as 'n aksie van die *hele gemeente* geïmplementeer word. Hier word aandag gegee aan verwaarloosde of ontbrekende vaardighede by lidmate, soos byvoorbeeld Bybelkennis (wat iets anders is as 'n kennis van teksversies), 'n historiese bewussyn en agtergrondkennis van Bybelgedeeltes, kennis van die Bybelse literatuurtipies, en 'n teologiese verwysingsraamwerk.⁷⁹ Dit word gedoen in die besef dat elkeen (almal) deel is van God se gemeenskap-van-interpretasie. In 'n nuwe pluralistiese wêreld, waar ons saam met soveel ánder oppad is, is dit onmoontlik dat 'n enkeling (die predikant) die veelvoudigheid van dinge, eenogig en stoksielalleen vanuit die Skrif korrek kan artikuleer. Lidmate en predikante het mekaar nodig. Die kerk het die ander nodig, om die Ander te verstaan.

Ons glo nie dat die prediking soos dit tradisioneel geskied het, verváng moet word deur byvoorbeeld *rondetafel-gesprekke* nie, maar eerder deursúúr moet wees daarvan. Die preekmaakproses moet as 'n aksie van die *gemeente-in-gesprek* plaasvind. Dit behels dat die *stemme* van die tradisie, van gister en van vandag, die stemme van die binnekring sowel as dié van die (sogenaamde) buitestaanders, genooi moet word om deel te neem aan die gesprek.⁸⁰ Die gesprek moet onder deur die bodem van die kerk val om op straat uit te vaar - die wêreld daarbuite in.⁸¹

Die prediker moet binne hierdie gesprekke die rol vervul van *gasheer*, wat sorg dra dat almal deel het aan 'n rondetafelgesprek (in die ware sin van die woord) en nie bloot gekonsulteer word met die oog op die prediking van die Skrifteks nie. Hy word dus die *fasiliteerder* in die vestiging van 'n *kultuur* van gesprekvoering, waar besluite nie by wyse van stemming, op die vinnigste manier, by wyse van meerderheidsbesluit geneem word nie, maar waar daar werklik ernstig na mekaar geluister word, opinies uitgeruil, kritiese gedagtes gewissel en self-krities sáám gesoek word na die wil van God. Die voorstel is dat die teks vir Sondag se erediens binne

⁷⁹Deist, F.E. (1994). "Bybelvaardighede vir lidmate", *NGTT Deel XXXV. No.1. Maart*.

⁸⁰"...I maintain that no one really *knows* the way, not in any deep-down epistemologically unshakeable way...On my accounting we are not programmed or hardwired to the Truth (otherwise we would not be free)...” Caputo:41.

⁸¹McClure, J.S. (2004c). "Preaching and Worship for the 'Dropped-through' Church", Keynote Address, *Worship Matters*. Conference United Church of Canada.

die rondetafel-voorstel van McClure⁸² en met behulp van die driedelige interpretasiemodel van Ricoeur⁸³ krities sowel as post-krities bestudeer en bedink word.

Naas die kommunale aspek van interpretasie, is die eksegetiese van ewe deurslaggewende belang. Ons gaan hier van die standpunt uit dat *Bybelse interpretasie alleenlik van hulp is as dit gepaardgaan met kulturele interpretasie, wat inspeel op die mikro-, meso- en makrovlakke van ons bestaan*.⁸⁴ Dit vra sowel 'n “dwelling in the Word” as 'n “dwelling in the World”!⁸⁵ 'n Behendigheid in sowel die *Bybelse* eksegeese as die *kulturele* eksegeese verg 'n ewe intense luisteraktiwiteit ten opsigte van die *Bybelse* leeswerk as dié van die heersende *kulturele* situasie.⁸⁶ Wanneer dit toegepas word met inagneming van en doelbewuste insluiting van soveel stemme uit die tradisie as moontlik, asook stemme buite die tradisie (kerk), is die moontlikheid kleiner dat daar weer met 'n ideologisering van die waarheid geëindig word.

[Alhoewel dié ondersoek nie direk op die vlak van die liturgie lê nie, sal die wegdoen met die ‘eenmansvertoning’ deur die predikant ook direkte positiewe gevolge inhou vir die erediens en spesifiek die deelname van die lidmate aan die Sondagoggendgebeure. Dit sal definitief 'n kommunale effek hê op die inrigting van die eredienste, en op die liturgiese verloop daarvan⁸⁷].

Ons sien die teks van die *Bybel* - volgens Paul Ricoeur se hermeneutiese interpretasiemodel - as 'n *nie-vanselfsprekende* dokument. Dit is dus oop vir interpretasie, 'n dokument wat misverstaan of misgeïnterpreteer kan word, anders geles kan word deur verskillende lesersgemeenskappe, tydens uiteenlopende geleenthede, in ander tye en vanuit ander plekke, sodat dit altyd aan die *gebeur* is, maar nooit tot rus kan kom by net *een* finale bestemming nie. Dit behoort nooit te kan stol by een plek waar dit sy betekenis eens en vir altyd volledig verklaard ontvang nie. Die teks bly in verskillende kontekste nuwe dinge sê.

⁸²Sien Punt 5.5.6.

⁸³Sien Punt 4.2.

⁸⁴Hendriks, H.J. (2004). *Studying Congregations in Africa*. Network for African Congregational Theology. Lux Verbi.BM. Wellington. pp.76-77.

⁸⁵Keifert:2006:61-83.

⁸⁶1 Kronieke 12:32 “van die Issaskarstam, die mense wat die tekens van die tye verstaan het en geweet het wat Israel te doen staan...”

⁸⁷Uit 'n Gereformeerde oogpunt is die volgende absoluut waar: “Are we not, as Church leaders, indeed charged with passing on the faith in a way that can be appropriated by the people? That would be real hospitality - presenting a vision so compelling that people feel invited into active participation. The worship of God is less a matter of the propagation of doctrine than of inviting people into a space in which we can engage God, in which we can engage each other, in which we can express ourselves as we are before God.” McCall, R.D. (2000). “In my beginning is my end: Remembering the future shape of liturgy”, *Anglican Theological Review*, Vol. 82 (Issue 1, Winter): p.2.

Die Skrif is volgens sommige soos 'n oorspronklike kaart, wat - vanaf sy ontstaan tot nou toe - intussen verslyt het. Die roete kan slegs deur heelwat ontwikkelinge en herrangskikkinge op die kaart afgelees word. Ons sal op 'n ou kaart vind dat die seestrome en klimaat van die oorspronklike landskap al só kon verander het, dat dit slegs 'n onherkenbare kuslyn agtergelaat het. Dit is net so dat die merkers van die Bybelse tyd en die van ons tyd heelwat van mekaar verskil. Ons het die voetspore van Jesus opgeteken gevind, maar dit kan maklik verwar word met ánder voetspore wat op ewe veel legitimiteit aanspraak maak.

Derrida beskryf die aksie van interpretasie só: hy lewer kommentaar op die *psigoanalise* en stel dat 'n psigiater nie in staat is om op voetspoor van die pasiënt se simptome, hom of haar eenvoudig terug te vat na die oorspronklike (verborge) trauma toe, soos 'n speurder sy leidrade na die oorspronklike misdaadtoneel toe kan teruglei nie. Hy kan slegs die pasiënt bring om die trauma van gister te probeer herken vir wat dit was. Daar is geen gewaarborgde stappe terug na die oorspronklike trauma "in sigself" nie.⁸⁸

Dieselfde geld van die Bybelse teks. "One of the things Derrida means by a text or a tradition is that it keeps 'happening' (*arriver*) without ever quite 'arriving' at a final, fixed, and finished destination. We cannot simply 'derive' (*dériver*) direct instruction from it, but we must instead allow it a certain drift or free play (*dérive*), which allows that tradition to be creative and reinvent itself so that it can be, as Augustine said of God, ever ancient yet ever new." Dan gaan hy voort om sy siening van die Bybelse teks te skets: "I am presenting the New Testament as a 'poetics' of the Kingdom of God, a theo-poetics - as opposed to a 'theo-logic,' an ethics, or a church dogmatics - as a complex of narratives, parables, and paradoxes of which Jesus is the centerpiece. From a work such as that we cannot simply and straightforwardly 'derive' a course of action. We need instead to 'arrive' at an instantiation, a concretization, a way to translate it into existence, all the while letting it happen (*arriver*) to us, allowing ourselves to come under its spell and be transformed by the event it harbors. For that we require a delicate style of interpretation, a 'hermeneutics,'" ⁸⁹

⁸⁸Caputo:142.

⁸⁹Op.cit., 57.

Wat hierdie navorsing wil postuleer, is dat 'n predikant slegs 'n verantwoordelike hermeneutiese voltrekking van die boodskap van die teks vir Sondag kan beoefen, as dit 'n groep gemeentelede, asook andere, **insluit**, wat saám worstel om sowel die teks as die konteks reg te verdiskonteer.

Dan moet die prediking ook in 'n groot mate bevry word uit 'n *Christologiese* dwangbuis waarin Christus deur sy Woord spreek, máár waarin daar min of geen geleentheid ingebou is vir repliek of dialoog deur die Geesvervulde gemeentelede. Dit sluit in dat daar as gevolg hiervan Christologies 'n té groot mag verleen word aan een persoon om te bepaal wat die boodskap van die Bybelse teks gaan wees. Ons stel 'n *Pneumatologiese*⁹⁰ skuif voor, waar Christus steeds die hoof van die kerk is, en die prediker steeds alleen die kansel Sondae bestyg, maar waar die werk van die preek geïnspireer word deur die Heilige Gees as inspraak, en uitgevoer word deur die charismatiese geloofsgemeenskap (“begabte Gemeinde”) wat met die nodige gawes daarvoor toegerus is.⁹¹

Ons moet nie *metodologie* en *pneumatologie* as teenpole van mekaar sien nie, maar as verskillende aspekte van die wederkerige verhouding tussen God en mens. Die aandeel van die mens in die prediking is volgens Bohren 'n onontbeerlike element.⁹² Deur die werking van die inwonende Gees, en nie net in weerligstraalmomente (Barth) nie, kan 'n teks tot 'n preek kom, en “historiese” eksegesi in “teologiese” eksegesi oorgaan.⁹³ Die waarheid van die Woord is aan die gemeente toevertrou. Ons sal later sien dat dit op die basis van die *pneumatologie* eers

⁹⁰“Since these ‘christological’ approaches see the church and church leaders as direct ‘instruments’ of Christ (i.e., as ‘Christopraxis’), there seems to be only one kind of one-way traffic... This bestows tremendous power on the clergy.. Nor is there any room for the practical reason of social sciences. For that reason some European theologians have attempted to understand the church and do practical theology on the basis of a pneumatological foundation...Dutch theologians in particular, such as A.A. van Ruler and J.J. Rebel, have, in reference to Calvin, paid attention to the advantage of the pneumatological angle in ecclesiology to make room for human cooperation and human resources. The German practical theologian Rudolf Bohren adopted in his *Predigtlehre*, and later in his book: *Dass Gott schön werde*, the idea of ‘theonome reciprocity’ from van Ruler.” [Dingemans:1996b: 94].

⁹¹ “En nou doen ek 'n beroep op julle, broers, op grond van die groot ontferming van God: Gee julleself aan God as lewende en heilige offers wat vir Hom aanneemlik is. Dit is die wesenlike van die godsdiens wat julle moet beoefen. Julle moenie aan hierdie sondige wêreld gelyk word nie, maar laat God julle verander deur julle denke te vernuwe. Dan sal julle ook kan onderskei wat die wil van God is, wat vir Hom goed en aanneemlik en volmaak is.” Romeine 12:1-2 (Afrikaanse Bybelvertaling 1983-vert.), waar “onderskei” in vers 12 [“dokimazein”] eintlik beteken: 'n toetsende soeke na die wil van God, wat die taak van elke gelowige bly, midde-in die konkrete situasie van ons persoonlike lewe en van die samelewing.

⁹²“Besteht die Mittlerschaft Christi in der Stellvertretung, wirkt der Geist nicht nur in uns und an uns, sondern eigentlich immer auch mit uns - im Sinne von zusammen mit uns. Er nimmt uns in sein Handeln hinein”. [Bohren, R. (1974). *Predigtlehre*. (Chr. Kaiser Verlag München), 76].

⁹³ Cilliers, J.H. (1994). “Pneumatologie en metodologie: 'n homiletiese perspektief”, *NGTT* 35 (2): (pp.251-255), 252.

moontlik is om, in sowel die kritiese as die postkritiese moment van die interpretasieproses - in die ontmaskering van ons eie eensydige verblindings en vooropgesette persepsies, asook in die speelse kreatiwiteit van 'n openheid vir ingewings en fantasie - te glo dat God deur mense werksaam is in 'n ruim hermeneutiese proses. Cilliers sê korrek: “Inderdaad: *die evangelie moet in die preek deur die mond van 'n mens uitgeroep word.*”⁹⁴ God gebruik mense.

Dit behoort natuurlik te lei tot 'n ontbloting van 'n mono-kultuur van interpretasie, waar die prediker op sy eie, sonder die stemme van die kerk van gister, en die stemme van die gemeente van vandag, kan klaarkom. Ons pleit egter vir 'n *ekkesiale diskoers*.⁹⁵ Cilliers sê tereg: “Die resepsie van die Bybelteks is immers wesenlik 'n *gemeentelike aangeleentheid*, nie bloot dié van 'n teologiese ‘spesialis’ nie.”⁹⁶ “Die Gees is by uitstek dié storieverteller, wat die prediker en gemeente inspireer om saam te vertel...”⁹⁷ Dit is slegs deurdadig dat die kerk sigself van 'n Christelike vorm van *ubuntu* gaan bedien, waar die sosiale apatie van die mense in die land oorkóm gaan word.⁹⁸ Ons het hierin die “ander” in die wyds uiteenlopendste sin nodig, nie omdat dit mooi klink nie, maar omdat dit die Goddelike waarheid is.

Ons glo dat 'n *pneumatologiese* herinterpretasie van die drie-ampteleer (*munus triplex*)⁹⁹ predikante ook kan help om hulle rol as begeleiers en gashere beter te verstaan.¹⁰⁰ Hoewel

⁹⁴Cilliers, J.H. (2003). “Die Geheim van die Prediking: Om Mondig te word”, *Acta Theologia*. Vol 23, Issue 1, Junie, 24.

⁹⁵ Cilliers, J.H. (1992). “Prediking as ekkesiale diskoers: 'n ontwerp”, *NGTT* 33 (3): (pp.383-390).

⁹⁶ Cilliers, J.H. (1994). “Prediking as resepsie-estetika: 'n verkenning”, *NGTT* 35 (4): (pp.583-588), 586,587.

⁹⁷ Ibid.254.

⁹⁸Sien: Louw, D.J. (2002). *Ubuntu and the Challenges of Multiculturalism in Post-Apartheid South Africa*. Utrecht: EZA.

⁹⁹Ons as Gereformeerdes glo dat Christus as *Gesalfde van God*, die vervulling is van al die Ou Testamentiese salwings van profete, priesters en konings. Hierdie drie-ledige salwing dra Hy oor op die individuele gelowiges, wat nou uit hoofde van hulle kindskap van God óók konings, priesters en profete is. Elke gemeentelid is 'n *priester*, wat met groot deernis naby mense moet lewe; 'n *profeet*, wat naby aan God moet leef en 'die ander'voortdurend moet herinner aan die beloftes van die Evangelie; en 'n *koning*, wat met wysheid die gemeentelike lewe begelei en help bestuur, sodat die redding van God konkreet gestalte kry in die gemeentelike lewe. [Sien Wainwright, G. (1997). *For Our Salvation. Two Approaches to the Work of Christ*. (Grand Rapids, Michigan: Wm. Eerdmans Publishing) pp. 99 e.v.] Met die drie-ampteleer as uitgangspunt, word die verskraling van die gelowige se roeping vanuit 'n “Ontdek jou Gawe”-bediening, enigsins teëgewerk. Sien ook: Burger, C.W. en Wepener, C.J. (2004). “Die Predikantsamp. Deel 1: Onduidelikheid oor die kerninhoud van die predikantsamp”, *NGTT* deel 45 (nos. 1 & 2, Maart & Junie): pp. 6-14. Burger, C.W. en Wepener, C.J. (2004). “Die Predikantsamp. Deel 2: Op soek na 'n Bybelse visie van die amp: Ironieë en verrassings”, *NGTT* deel 45 (nos. 1 & 2, Maart & Junie):pp.15-22. Wepener, C.J. (2004). “Die Predikantsamp. Deel 3: Die take van die predikant in die Gereformeerde tradisie - histories en ekumenies beskou”, *NGTT* deel 45 (nos.1 & 2, Maart & Junie):pp.152-165. Burger, C.W. (2004). “Die Predikantsamp. Deel 4: Predikantwees in die Gereformeerde Tradisie in die 21ste eeu - nuwe uitdagings en nuwe tendense”, *NGTT* deel 45 (nos. 3 & 4, September & Desember): pp. 529-548. Burger, C.W. (2004). “Die Predikantsamp. Deel 5: Kan die drie-ampteleer ons help om 'n Bybelse fokus aan die predikantsamp te gee?”, *NGTT* deel 45 (nos. 3 & 4, September & Desember): pp. 538-548.

¹⁰⁰ Sien Punt 1.3.1 tot 1.3.5.

hierdie interpretasiemodel in die tyd van die Reformasie gebruik is as hulpmiddel om die rykdom van *Christus* se werk te verduidelik, kan dit *pneumatologies* herbenut word om ook die werk van die *amp* te verduidelik. Elke lidmaat is **tegelykertyd** *koning, priester* en *profeet*. Dit is nie net die predikant wat die "gesalfde van die Here" is nie. Daar het oor die laaste twintig jaar klemverskuiwings ten opsigte van predikantswerk plaasgevind wat ons sou wou sien nie die essensie van die Reformatoriese ampsbeskrywing vervang nie, maar net ietwat profileer. Die drieledige salwing wat die gelowige in sy of haar verbondenheid met Christus ontvang het as *profeet, priester* en *koning*, word geneem as drie basiese leiersfunksies van die Bybel. Die rol van die predikante en die manier waarop hulle hulleself sien, is in hierdie opsig uiters belangrik.

1.3.1 Gemeente die primêre uitlegger van die Evangelie

Die eerste nuansering in predikantswerk, hang saam met die oortuiging dat nie die predikant nie, maar die *gemeente* (en haar lewe) die primêre getuie van die Evangelie is.¹⁰¹ Die vraag is of die predikant se bedieningswyse die *geméente* help om haar getuie uit te dra?¹⁰² “Daar is ook ’n eenvoudige teologiese rede voor. Die werklike draer van die waarheid van die Evangelie is nie die amp nie, maar die *gemeente*.”¹⁰³ “Wie die Bybelse tekste bloot as individue wil lees, loop gevaar om eenogig te wees. Die teks is eenvoudig té diep, té ryk, té multidimensioneel om slegs deur één na regte gelees te word. Daar is meer as een waarheid, meer as een gesig van God in elke teks, meer as wat een oog kan bevat.”¹⁰⁴

*Ritschl sê: “The task of proclamation is given to the whole Church, and the Church can only fulfill this task because it is formed into one body with Christ by the Holy Spirit...The hearing and understanding of the Biblical Word cannot be an individualistic effort of the preacher. He cannot substitute his books or his ecclesiastical colleagues for his own congregation...The office of proclamation does not belong to the preacher but to the Church, because it is Jesus Christ’s office....Stricly speaking, the church members cannot say ‘our preacher’s sermon,’ but they must be able to see why they can truly say ‘our sermon.’”*¹⁰⁵

¹⁰¹ Burger:2004c:531.

¹⁰² Die waarheid wat deur God aan die kerk toevertrou (Matteus 25:14-30: Gr. “paradosis”) word, kan onmoontlik deur een persoon, alléén, namens andere geïnterpreteer word. Daarvoor is die Woord té omvattend, té diep, té ryk. Dié taak is aan die gemeente gegee: “Die geopenbaarde waarheid van ons Godsdien is groot”, sê 1 Tim.3:16, en “(d)ie gemeente is die draer (στυλος) en beskermer (ἑδραίωμα) van die waarheid” (1 Tim.3:15).

¹⁰³ Burger:2004c: Op. cit., 532.

¹⁰⁴ Cilliers, J. (2002). “Die Geheim van die prediking: In-stemming met die gemeente”, *Hervormde Teologiese Studies (HTS)* 58(1), 145.

¹⁰⁵ Ritschl, D. (1960) *A Theology of Proclamation*, 2de druk 1963, (Richmond, Virginia: John Knox Press), pp.33, 126.

Die gemeente is die primêre uitlegger van die Evangelie. “Daarom ook is die eerste draers van die drie ampte van Christus...*nie* die leraar en die ander ampsdraers nie, maar die gemeente self.”¹⁰⁶ “So byvoorbeeld gaan die profetiese amp *nie* in die eerste plek oor die prediking van die leraar in die gemeente nie, maar oor die lewe en die getuienis van die gemeente in die wêreld.”¹⁰⁷ Dit impliseer dat die belangrikste opdrag van die leraar *nie* die prediking is nie, maar dié van **gemeenskapsbouer**. Dit pas by Jesus se styl: “Reëls vir hierdie soort kommunikasie is openheid, gelykheid (*Herrschaftsfreie Kommunikation*), deelname en solidariteit. Jesus se verkondigingstyl en verkondigingspraxis was so ingerig.”¹⁰⁸ Indien hy of sy preek, moet dit *nie-hiërargies*, *ontdekkend* en *kommunaal* gedrewe wees volgens die kommunikasiestyl van Jesus. Dit gaan in predikantswerk om die geheimenis van die groter bewegings van die Gees in en deur die gemeente te kan opvang en lees. *Dit gaan om hoe die prediking funksioneer binne die groter geheel van die Gees se werksaamheid in die gemeente.*

“Deelname” is die sleutel. Dit is die rede hoekom dinamiese gemeentes lidmate laat deel in die beplanning van eredienste. Lidmate in ontluikende kerke kry ’n sê in die voorafbeplanning van wat die inhoud van eredienste gaan wees. “Hulle skuif die lidmate op ’n unieke manier na die kansel - of beter gestel, hulle skuif die kansel tussen die lidmate in. Letterlik. In baie eredienste word die Skriflesing uit die banke deur lidmate gedoen...Die hele (*kerk-*)gebou is...die liturgiese ruimte. Die hele geloofsgemeenskap neem deel aan die erediens. Dit is nie ’n ‘opvoering’ deur die ampte waar die lidmate toeskouers is nie. Dit is eerder ’n dans met God waaraan elke lidmaat deelneem.”¹⁰⁹

1.3.2 Predikant net ’n begeleier van die funksie van die gemeente

Predikantswerk het ook ’n tweede nuansering nodig: “Leierskap setel ... selde in die Bybel net in een persoon. Dikwels, alhoewel nie altyd nie, word meer as een leier vereis, veral as die

¹⁰⁶ Burger:2004c: Ibid.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Sy hoorders het ’n prinsipiële gelyke kans gehad om aan die gesprek deel te neem, al het Hy met gesag geleer. Die dissipels het dikwels na sy openbare lering ’n gesprek met Hom daarvoor gehad om tot beter verstaan te kom. In die gemeente as liggaam van Christus waarin God heers, heers niemand anders meer nie. In so ’n gemeente sal mense mekaar aanvaar, mekaar vergewe, mekaar se laste dra, met mekaar fees vier.” Pieterse:1991a:130-31.

¹⁰⁹ Niemandt, N. (2007). *Nuwe Drome vir Nuwe Werklikhede*. Geloofsgemeenskappe in pas met ’n Postmoderne Wêreld.lux Verbi.BM. Wellington. p.109.

situasie meer kompleks begin raak.”¹¹⁰ Dit beteken dat die leierskapsfunksie van die predikant gesien word as dié van begeleier (“guide”), dit wil sê iemand wat ’n sekere deel-funksie in die gemeente beklee. Binne hierdie model is daar nie plek vir outoritêre leiers nie. Dit gaan daarom dat die prediker ’n visie aangaande die doel van die kerk vir die gemeente artikuleer, dat uitvoerbare planne en strategieë in plek gestel word om hierdie visie te laat realiseer, maar sodanige leierskapsfunksie is op sy beste ’n *span*-funksie. *Spanne* – oftewel groepe, preekwerkgroepe inklusief - so glo ons, behoort uit die aard van die saak uit ’n diversiteit van tipes te bestaan.

Predikante moet sorg dat elkeen hulle (1) **priesterlike** funksie opneem, dit is om met groot deernis naby mense te lewe. “Die kernsaak hier is dat priesters mense raaksien, hul lewens met sy lief en leed ernstig neem en daarmee iets van God se troue en liefdevolle verbintenis aan mense reflekteer.”¹¹¹ Dieselfde geld elkeen se (2) **profetiese** werk. Profete lewe naby aan God en herinner die mense voortdurend aan die hoopvolle beloftes van die Evangelie. “Die kern van die profetiese arbeid rondom die Woord gaan...daaroor dat die gemeente gehelp word om *oor God se teenwoordigheid, wil en aktiwiteit in die wêreld na te dink aan die hand van die verhale van die Skrif...Die Woord moet ‘tydig en ontydig’ verkondig word wat beteken dat die Woord aan die orde behoort te kom in die meerderheid van die aktiwiteite of byeenkomste van die gemeente.*”¹¹² “The Christian community as Church has the right to teach.”¹¹³ So sou die (3) **koninklike** werk van elkeen verg dat die gemeentelike lewe met wysheid begelei en bestuur word, dat die heil van God konkreet gestalte kry in die gesamentlike lewe van die gemeente. “Predikante moet nie net iets weet van God (profeet) en van mense (priester) nie, maar moet ook iets verstaan en weet van gemeentes, van hul unieke moontlikhede en dinamika...Terwyl die profeet die nuwe visie of droom van die koninkryk aanwys, is dit die taak van die...begeleier om *planne te maak* hoe die geloofsgemeenskap kan begin beweeg op pad na die droom...Konings in Israel was nooit bedoel om heersers in die wêreldse sin van die woord te wees nie. Hulle was diensknegte van God en van die geloofsgemeenskap wat moes help om ‘goed gedoen te kry’”.¹¹⁴

¹¹⁰ Burger:2004b:21

¹¹¹ Burger:2004d:545

¹¹² Op.cit., p.546.

¹¹³ Groome, T.H. (1980). *Christian Religious Education. Sharing our Story and Vision*, (San Fransisco: Harper): p.199.

¹¹⁴ Op.cit., p.547.

1.3.3 Elke gelowige moet toegegerus word

Predikantswerk behels dat elke *gelowige* opgebou moet word sodat hy of sy hierdie drie-ledige leierskapsfunksie kan uitleef. Daar sal differensiering wees in terme van rolle, en sekere leiers wat by tye groter verantwoordlikheid neem as ander, maar aan die einde van die dag moet die *gemeente* as sulks deur 'n spanpoging opgebou word tot interpreterende gemeenskap in die wêreld.

1.3.4 Predikant as “liturg”

Die aard van die predikant se begeleiersfunksie kom die duidelikste na vore deur sy hoedanigheid as *liturg*, wanneer hy of sy as ‘gasheer’ en ‘gasvrou’ optree om die ‘gaste’ te bedien. Die rol van die predikant moet nie as ’n eenrigting-verkeerskonstabel oorspeel word nie. Die woord *liturgie* beteken in die oorspronklike Grieks nie die werk *vir* die volk nie, maar die werk *van* die volk. Trouens, daar sou ’n baie sterk kritiese vraag gerig kon word aan die adres van allerlei liturgiese vernuwings, wat tans ook in Gereformeerde kringe aan die orde van die dag is, en wat ágter die insigte en oortuigings van die Gereformeerde Hervorming aan, terugneig om weereens elemente te begin invoer wat van gelowiges *aanskouers*, *bewonderaars* en *toeskouers* maak, wat moet toekyk wat gebeur en esteties en emosioneel meegevoer en betower word. Uiteindelik neem hulle nie aktief deel nie.

1.3.5 Predikant se wees-funksies

Dit beteken vyfdens, sê Burger¹¹⁵, dat ons meer aandag moet gee aan die prediker se roeping en persoonlike geloofsverbintenis (*wees-funksie*), as aan sy of haar vele *doen-funksies* (wat meer op prestasie as integriteit ingestel is). Die predikant se keuses ten opsigte waaraan hy of sy hulle *tyd* in die bediening gaan bestee, moet bepaal word deur meer as net waar hy of sy gesien en gehoor word, maar in *afsondering*, *stilwees*, *kontemplasie*, en *gebed*. Die eienskappe van onderskeiding en wysheid word nie in professionele tegnieke en prosesse gevind nie, maar in *nadenke*, *geloofsdissiplines* en *geloofsdeugde*. Daarom moet die pastor ook baie goed kan *luister*. [Dit sal byvoorbeeld vir ’n predikant wat veral sterk is met die bestuur van die gemeente, goeddoen om hierdie, veral *taak*-gerigte bediening, aan te vul met die priesterlike funksie, naamlik om meer naby mense te leef en meer *mens*-gevoelig te word.]

¹¹⁵ Burger:2004c:536-7.

In ons Suid-Afrikaanse situasie binne die NGK vra Elize Morkel tereg hoe dit moontlik is dat predikante kan luister, sonder om *mag* prys te gee? “Hoe sal jy nou ooit ’n oor en luisterhouding ontwikkel vir hulle wat jy altyd geglo het jy moet bekeer, leer, beheer en regeer? ... (E)k wonder hoe individuele kerkleiers van dié selfversekerde posisie van weet en sê tot by die meer gebukkende posisie van luister gaan kom ... Om mag weg te gee, is so teen ons dominante kultuur, so gek en ongehoord dat ons net sal weet ons slaag daarin as ons begin ervaar dat dit met groot offers gepaard gaan.”¹¹⁶ En van dominees sê sy: “Want ons weet mos net beter. Weet jy van ’n beroepsgroep wat meer grade per persoon verwerf het, meer boeke gepubliseer het en meer lesers en weeklikse toehoorders het as NG Kerk predikante?”¹¹⁷ En ten opsigte van die NGK vra sy: “Is daar ’n kerk in Suid-Afrika waar die gemiddelde inkomste van lidmate hoër is as die NG Kerk - selfs in sy dramatiese verswakte posisie? ...ons weet mos net beter...ons leef mos net beter, asof dit ons reg is...”¹¹⁸

Ons stel ’n *hermeneutiek van deelname* voor, asook die herontdekking van Christelike praktyke van *gasvryheid*, waar die prediker tydens rondetafel-gespreksgeleenthede en -preekwerkgroepe ’n *ruimte*¹¹⁹ sal kan skep, waarbinne deelnemers in veiligheid en vertroue, hulle “verstaanshorison” sal kan oopmaak vir ‘die ander’, om dié toe te laat om binne te kom - in die hoop om sodoende ’n werklik “nuwe” gedeelde “versmelting van horisonne” te beleef.¹²⁰ Tydens hierdie rondetafel-samekomste sal gewone lidmate weekliks vanuit sowel die sentrum van die gemeente as vanaf haar kantlyne (binne én buite die amptelike kerk!) aktief kan

¹¹⁶ Morkel, E. “Die invloed van magsverhoudinge op luister”, *Kruisgewys*, Jaargang 5. Volume 3. BUVTON, Stellenbosch, 28.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ericson, M. (2007). *Making and Sharing the Space among Women and Men. Some challenges for the South African church environment*. Sun Press. Stellenbosch.

¹²⁰ Ons glo dat ’n in-sigself-geslote hermeneutiese filosofie aangevul behoort te word deur ’n *dialektiese* komponent, wat die heen en weer stel van vrae en antwoorde met die lewenswêreld moet oophou. God kies vir die ondergeploegde (Barth). Die konkrete bestaande ondersoekende gemeenskappe (“existing communities of inquirers”) behoort die gevaar in te sien van ’n idee-sisteem wat op sy beurt wêr ’n ideologiese vorm kan begin aanneem. Dit kan lei tot die onderdrukking van toekomstige baie relevante vrae. Die subjek-objek-dualismes kan lei tot ideologiese verwringing. Dit beteken dat ons nooit kan eindig by ’n totaal-koherente teoretiese artikulasie van ’n nuwe paradigma nie. Daar behoort gedurig nuwe verbande en insigte ontdek te kan word, maar wat altyd onvolkome is. Dit hoef nie te lei tot ’n irrasionele relativisme nie. Daar moet egter altyd ’n openheid bestaan tussen waarheid en vryheid. Dit vra van hierdie rondetafel gemeenskap van interpretasie, dat sy die verandering wat God vra, sal fasiliteer en in haar eie geleedere laat gedy. Transformasie kan slegs kom deur *metanoia*. “If science and technology are ever to escape tutelage to the dominating superpowers of history...then Christian theology, which has itself been enticed time and again to legitimate dominative power, can contribute to that future (*die toekoms wat bedreig word, maaromgeswaai kan word - AvdW*) by mediating more dialectically to the present the subversive memories of God’s identification with the struggles of victims verywhere...” p.103; sien hele artikel: Lamb:1989a:63-109).

deelneem aan die interpretasieproses, en met vreugde besef dat hulle nie bloot as deel van 'n preekdinkskrum *gekonsulteer* is nie. Ons stel 'n preekvoorbereidingswerkgroep voor, wat driemaandeliks in die gemeente roteer en ook nie net van die gemeentelike leierskap insluit nie, maar stemme van die kantlyne van die gemeente, asook buite die gemeente en selfs buite die offisiële kerk. Die predikant vervul die rol van gasheer, wat op 'n sensitief-begeleidende manier, hierdie groep saambind en saamsnoer tot 'n eenheid met die oog op die hoor en die verstaan van die Bybelteks vir Sondag se erediens.

Ons moet naas die vorige belangrike uitgangspunte altyd onthou: daar is egter ook *valse* getuies. Die heiliges in Christus is ook en bly steeds geheiligde *sondaars* – oop vir verleiding. Die gemeente is geroep om “die geeste te onderskei”¹²¹. Daarom val die keuse ten opsigte van die wyse van interpretasie op 'n *kollaboratiewe* interpretasieproses, waar *kritiek* as sentrale modus ingebou word, om te verhoed dat die afbreek van die ou dominante sentrum net oorgaan in die daarstel van 'n nuwe sentrum¹²².

Indien ons dus verstaan dat predikante ook maar die Bybel - soos gewone lidmate - deur sy of haar eie bril lees, vanuit sy of haar bepaalde hoek beskou, met sy of haar individuele eiendomlike belange benader, met sy of haar persoonlike motiewe betree, hoe goed ook al bedoel, kom die vraag by ons op hoe gewaarborg kan word dat die grense van *in-lees* in die teks nie oorskry word nie? Om 'n sektariese gevaar van 'n in-sigself-ingekapseldheid te verhoed, die pretensie te oorkom dat óns interpretasie die status van permanensie beklee, sal ons eerder die volgende voorsorgmaatreëls instel: *interaktiewe* oorreding, *deelnemende* onderskeidingsprosesse, *van-aangesig-tot-aangesig*-gesprekke, en *hart-tot-hart*-verhoudings, waar objektief-afsydige waarneming (as die beste manier van kennisverwerwing) vervang word, die *subjek-objek*-tweespalt van die Verligting opgehef word, en die Gees van God kans gegee word om hierdie nuwe proses te orkestreer. Dit vra dat ons die element van die meer *mistieke* - die wag op God en die luister na die influistering van die rigting waarin die Gees ons lei - sal inbring in die preekmaakproses.¹²³

¹²¹ 1 Kor.12:10; Rom.12:2; Fil.1:10; Hebr.5:4; 1 Joh.4:6.

¹²² Louw:2003:33-58.

¹²³ Vgl. in hierdie opsig die praktiese handleiding van Ackermann, J. (2001). *Listening to God. Spiritual formation in congregations*. The Alban Institute : Beteshda.

1.4 METODOLOGIE¹²⁴

Ons sien hierdie ondersoek afspeel binne die Praktiese Teologie, wat as 'n teologiese handelingswetenskap in eie reg beskou moet word.¹²⁵ Ons glo dat die Praktiese Teologie dié afdeling van die Teologie verteenwoordig wat hom besighou met die ontmoetingsgebeure van God se koms na die mens in sy Woord, en veral geïnteresseerd is in die rol van mense in hierdie ontmoeting. Die navorsingsmetodologie waarmee ons gaan werk, is 'n kwalitatiewe literatuurstudie, en nie 'n kwantitatiewe empiriese ondersoek nie.

Die aanpak van hierdie ondersoek word gedoen aan die hand van Heitink se drie pare beskouingswyses¹²⁶, naamlik: 'n *histories-interpretatiewe*, 'n *hermeneuties-kritiese*, asook 'n *prakties-konstruktiewe* ondersoekmetode. Hierdie drie metodologiese uitgangspunte sluit ook nou aan by die hoofstukindeling van die ondersoek: eerstens sluit die *histories-interpretatiewe* aanpak nou aan by Hoofstuk 2, waar daar vanaf die Reformasie 'n historiese naspeuring gedoen word oor die meta-neigings en paradigmaskuiwe soos wat dit histories in die oorgang vanaf die modernisme na die postmodernisme voltrek is; tweedens word die *hermeneuties-kritiese* benadering in hierdie ondersoek in veral Hoofstuk 3 en 4 in diepte uitgewerk, deurdadig ons epistemologies asook eksegeties-literêr en daarom *hermeneuties-krities* probeer vasstel hoe die Christelike tradisie sigself binne die omwenteling van die afgelope tyd nuut interpreteer, en of dit Skrifgetrou gedoen word; laastens sal die *prakties-konstruktiewe* benadering in Hoofstuk 5 en 6 aan die bod kom met nuwe praktiese, kommunikatief-homiletiese sowel as ekklesiologiese voorstelle, waarin doelbewus van vorige eensydige modelle van die verlede wegbeweeg word.

Eerstens word dus van die *histories-interpretatiewe* metode gebruikgemaak, omdat nie gewerk word net met 'n analise van die historiese prosesse soos tydens die proses van modernisasie nie, maar met die vraag hóé hierdie veranderinge die ontwikkelinge in die kerk en die teologie beïnvloed het. Ons moet volgens Heitink toets hoe sensitief die teologie vir die probleme van

¹²⁴ Ons stem saam met die definisie van “metodologie”, as: “The undergirding philosophy, points of departure and routes which could be followed in research.” (Ibid 38).

¹²⁵ Pieterse, H.J.C. (1991). *Gemeente en Prediking*. (Pretoria: NGK-boekhandel), p. 4.

¹²⁶ Heitink, G. (1999). *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*, vertaal deur Reinder Bruinsma. (Wm. Eerdmans Publishing), 5-6.

die dag is.¹²⁷ Dit sal dus 'n hermeneuties-kritiese evaluering wees, omdat gekyk word na die positiewe asook negatiewe kante van die saak.

Tweedens word van 'n *hermeneuties (teologies)-kritiese* metode gebruikgemaak, omdat dit nie net die tradisie probeer verstaan teen die agtergrond van die ervaring van moderne mense nie, maar omdat die ideologiese invloed van die historiese prosesse op die tradisie krities beoordeel moet word. Mense het vooroordele, en die konteks speel altyd 'n rol, sodat objektiewe kennis nie bestaan nie. Daar sal egter tydig en ontydig gevra moet word hoeseer die menslike konteks die Skrifkonteks oorspeel of onderspeel? Ons glo dat die hermeneutiek ons nie slegs kan help in die soeke na die “intended meaning of the text” nie, maar ons in 'n wêreld van uitbuiting en onderdrukking, ook van 'n kritiese, eties- teologiese doel bedien, naamlik “to assess critically and evaluate theologically the symbolic universe and ethos articulated in these texts”.¹²⁸

Die derde metode wat gebruik sal word is 'n *prakties-konstruktiewe metode*, omdat die praxis van kerkwees nie net verstaan en verklaar moet word nie, maar beïnvloed en verander moet word om haar beter aan haar bestemmingsfunksie te laat beantwoord. Ons wetenskapsteoretiese uitgangspunt neem ons in die kommunikatiewe handeling van die gemeente in diens van die evangelie.¹²⁹ Binne die kommunikatiewe handelingsteoretiese paradigma met 'n hermeneutiese oriëntasie, sien ons die gemeente as 'n *simmetriese* kommunikasie-gemeenskap (alhoewel met

¹²⁷ Op. cit., 18.

¹²⁸ “Such a recasting of biblical interpretation in terms of public ecclesial discourse rather than doctrinal proof-texting or historical-theological application has several goals: It seeks to foster a process of biblical interpretation that not only can engage in an ideological critique of the world of the text and of our own readings of it, but also recover biblical history as ecclesial memory and cultural-religious heritage. Second, this public ecclesial and societal discourse pursues accountability for those values and visions which biblical texts, historical reconstructions, and ecclesial proclamations foster. Finally, such a critical process of interpretation for liberation seeks to reshape our historical and theological imagination by amplifying, retelling and ritualizing those elements and remnants in biblical texts which authorize values and visions of liberation, transformation and well-being for all... Unlike apologetic readings or doctrinal proof-texting, a critical interpretation for liberation does not seek to make the texts say something different in order to be theologically acceptable. Rather its theological evaluations of biblical texts depend on careful socio-historical and socio-rhetorical analyses. It is vitally interested in reconstructing the historical world of the text, which is often quite different from ours, as well as in elaborating a multiplicity of textual meanings that cannot be reduced to a single meaning... As ideology-critical investigation and valuative public discourse it redirects biblical research towards the questions of contemporary communities of faith as well as towards the problems of societal communities steeped in Western cultural traditions that have been decisively shaped by the Bible.” [Schüssler Fiorenza, E. (1990). “Biblical Interpretation in the Context of Church and Ministry. A Perspective on “Theology for Christian Ministry”, *Word & World* 10/4, (Luther Seminary, St. Paul, MN), 323-324].

¹²⁹ “Die begrip ‘kommunikatiewe handeling’ in hierdie wetenskapsteoretiese paradigma lê klem op 'n vrye, gelykwaardige en op ‘Verständigung’ gerigte optrede in teenstelling tot strategiese en instrumentele handeling wat op mag gerig is en mense misbruik, afhanklik stel, onderdruk en tot konflik en stryd lei” (Pieterse, H.J.C. (1991). “Die Wetenskapsteoretiese Grondslag van die Praktiese Teologie”, *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*. Jaargang 6 (no. 1), 46. Die gevaar is egter dat dit eng modernisties kan bly, waar die wetenskap steeds in beheer is!

'n asimmetriese oorsprong!). Ons sien hoe dit ooreenstem met 'n *Herrschaftsfreie Kommunikation*¹³⁰, soos afgelei uit Jesus se kommunikasiewyse. Die uitgangspunt vir kommunikasie in die gemeente is die volgende: “dit geskied in vryheid en op gelyke voet; onderlinge begrip ontstaan deur die deel, meedeel en vertolking van die Evangelie; die mededeler word ontvanger (vertolker) en die ontvanger mededeler in die proses omdat die dialoogrolle prinsipieel omruilbaar is; die gemeentelêde ervaar 'n ware ontmoeting en kom in verhouding met mekaar te staan omdat hulle solidêre gelykes is en in diepe gemeenskap met mekaar verkeer.”¹³¹ Ook Louw sien die Praktiese Teologie se doel soos volg: Wat is praktiese teologie? “Praktiese teologie is die gesistematiseerde bestudering van die kommunikatiewe ontmoetingsgestaltes van die heil met die oog op 'n funksionele ekklesiologie (die Christelike geloofsgemeenskap) en die transformering van sosio-kulturele kontekste (die etiek van regte maniere van doen).”¹³²

Ons gaan eers ondersoek instel na die algemene filosofies-teologiese paradigmaskuiwe (mega-neigings) wat wêreldwyd ingetree het en ook hier te lande inslag gevind het. Ons aanvaar die nuwe pluralistiese samelewingsvorm, waarvolgens nie meer gewerk word met 'n homogene waarheidsopvatting, waar een nommer almal pas nie. Dan sal daar uit die spanning van die voorgeskiedenis van die Praktiese Teologie en die huidige maatskaplike en kerklike situasie, 'n nadere ondersoek gedoen word na die bemiddeling van die Christelike geloof in die praxis van 'n (post-) moderne samelewing.

Beginnende by 'n algemeen, histories-interpretatiewe invalshoek, sal gekyk word na die wyse waarop Bybeltekste en godsdienstige handelingte verstaan behoort te word deur middel van sekere hermeneutiese metodes en verklaar behoort te word aan die hand van allerlei nuwe eksegetiese metodes. Dit sal moet uitloop op 'n veranderingstrategie vir die Homiletiek. 'n Omvattende basisteorie van die kerk as getuie op die snyvlak van maatskaplike sisteme en die daaglikse leefwêreld van haar lede, sal gestel word, soos dit oorvleuel en nuut geïnterpreteer moet word in die lig van die kritiese intensies van die Skrif en die Christelike tradisie.

¹³⁰ Henau, E. (1986). “Schriftinterpretatie als element van kommunikasie”, *Praktische Theologie* deel 13 (no. 4): p. 92.

¹³¹ Pieterse:1991a:44.

¹³² Louw:1998:61.

Hierdie ondersoekmetodologie sal krities staan teenoor 'n teorie van 'n hiërargies-klerikale dominerende van die amptelike handeling van die kerklike geestelikes, soos dit gefunksioneer het in 'n samelewingsvorm wat sedert die Verligting wêreldwyd aan die verdwyn is.

Die "waarheid" word dus verstaan as iets voor ons om saam te ontdek - nie as besitting van individue nie. Epistemologies beteken dit dat die waarheid nie verstaan moet word langs 'n individualistiese weg, waar die eksperte¹³³ monopolie op die waarheid het nie, volgens 'n Verligting-gevormde Wetenskapmodel, en ons die ou uitsluiting en onderwaardering van die meerderheid van die mensdom bloot voortsit nie.¹³⁴ Die waarheid lê eerder in die ingeligte en teologiese van-aangesig-tot-aangesig-gesprek *met* en die luister *na* 'die ander'¹³⁵, veral die "swakke" ander, asook die stilgemaakte stemme van die in-die-minderheid-ander, asook die lydende-ander.¹³⁶ Die 'ander' sal nie weer onderdanig gestel word aan 'n sentrum van mag nie, maar as 'n legitieme "sentrum" in eie reg.¹³⁷ Ons dink hier ook aan 'die ander' wat onder die apartheidsteologie gelyk het, soos hulle hulleself verstaan, en nie bloot soos ander hulle graag sou wou hê nie.

¹³³ "Hermeneutics, perhaps especially ecumenical hermeneutics, is not the work of specialists. Ecumenical hermeneutics, in the pursuit of visible church unity, is first and foremost the work of the whole people gathered in believing communities in diverse contexts. Believers, pastors, theologians, and biblical exegetes, each have distinctive gifts to bring to the hermeneutical task. These gifts are most appropriately brought together and exercised within the various settings in which the Church carries out its work as a hermeneutical community. "[World Council Of Churches; Faith And Order. *A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics*. <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/treasure.html#commu>. D. The Church as an hermeneutical community; 1. Ecclesial discernment and the truth of the Gospel; 50.]

¹³⁴ "The problem we still have today in thinking well about the rich diversity of humankind is expressed by the observation that, at the beginning of the dominant Western tradition, a particular group of privileged men took themselves to be the inclusive term or kind, the norm, and the ideal for all, a 'mis-taking' that is locked into our thinking primarily in the form of faulty generalizations, circular reasoning, mystified concepts that result from the former errors, and the partial (in both senses of the term) knowledge that frames such concepts." [Minnich, E.K. (1990). *Transforming Knowledge*. (Temple University Press. Philadelphia), 2].

¹³⁵ "Ecumenical hermeneutics takes as its starting point the reality that conversations aiming at greater unity are carried out by representatives of the various churches and that their contributions are mediated through particular ecclesial, cultural, social, economic, geographical and historical backgrounds. For dialogue to be genuine, these representatives need to see each other as equal partners. They must, on the one hand, speak to each other from the perspective of their traditional interpretations of the apostolic faith as articulated in their confessional documents, their liturgies and their experience. But they must do so with a willingness to view their own interpretations from the vantage point of those with whom they are in dialogue. This involves being attentive to the insights provided by the dialogue partner, taking care to take into account one's own unwitting prejudices and limited perspectives." [World Council Of Churches; Faith And Order. *A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics*. <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/treasure.html#commu>. 1. Ecclesial discernment and the truth of the Gospel. 53. Ibid.]

¹³⁶ McClure, J. S. (2001). *Other-wise Preaching. A postmodern ethic for homiletics*, (Chalice Press).

¹³⁷ Van Niekerk skryf oor die Nobelpryswenner vir letterkunde, Wole Soyinka van Nigerië, wat met groeiende ontsteltenis, selfs die gevoel van verraad, toekyk hoe van swart mense geveerg word ". . . to embrace a 'sophisticated' school of thought which (for ideological reasons) actually repudiates the existence of an African world!" Soyinka sien dit as 'n poging om 'n tweede tydperk van kolonisasie in te lui, waarin swart mense genooi word om hulle te onderwerp aan die Westerse wêreld, sy geskiedenis, sy sosiale neuroses en sy waardestelsels. [Van Niekerk, A. (1992). *Sáám in Afrika*, (Kaapstad: Tafelberg-uitgewers), 7].

Daar sal gepoog word om nie weer óf die restourasie van die kerk te kondoneer soos dit voorheen in haar bevoorregte posisie gefunksioneer het, óf ’n “burgerlike godsdiens” teologies te verskans nie. Daar sal eerder probeer word om te onderskei wat die eintlike krag van die Evangelie is om ’n nuwe wêreld te vorm, *waarin God weer opnuut (vry) ter sprake gebring kan word*.¹³⁸

Ons glo dat in hierdie navorsing supisieus-krities omgegaan sal moet word met die vraag hoe die Bybel ná Apartheid (en Auschwitz) gelees en geïnterpreteer moet word. Die vraag wat voortdurend voor oë gehou sal moet word, is hoe so ’n irrasionele en gruwelike mag kon seëvier midde-in die bakermat van ’n Gereformeerde (en Wes-Europees-rasionalistiese kultuur)? Is die beoefening van hierdie gruwelike en irrasionele sosiale program in lande met ’n hoogs ontwikkelde godsdiens, wat sig laat bedien het met die Christelike liefde, en waaraan twintig eeue van Christendom-wees feitlik niks kon verander nie, nie ’n aanklag teen die tradisionele vorme van Christelike interpretasie nie?¹³⁹

Die gesag van die Bybel word in hierdie ondersoek nie gesien as ’n tydlose produk van meganiese geïnspireerdheid nie, maar as ’n samestelling van histories bepaalde dokumente wat opnuut geïnterpreteer moet word. Die Bybelse teks moet nie net binne haar destydse situasie histories-krities verken word nie, maar binne ’n kontemporêre (gekontekstualiseerde) homiletiese diskoers opnuut vertolk en geïnterpreteer word, sodat daar dus ’n voortdurende heen en weer dialektiese interpretasie van tradisie en situasie plaasvind.

Soos Immanuel Kant die Verligting aangekondig het as ’n uitgang (Ausgang, *exit*) uit die duisternis van die laat-Middeleeuse, voorwetenskaplike wêreld in die sonlig van ’n wêreld wat primêr gevorm is deur die kritiese rede, sal ons ons op ons beurt laat bedien van ’n eiesoortige homiletiese dekonstruksie, naamlik ’n uitgang uit dáárdie skadelike sake wat die prediking tot in die laat modernistiese tyd gekonstitueer het. Ons glo dat so ’n uitgang ’n swaai in die rigting

¹³⁸ “The poet/prophet is a voice that shatters settled reality and evokes new possibility in the listening assembly”, p.4. In: Brueggemann, W. (1989). *Finally comes the poet. Daring speech for proclamation*. Minneapolis: Fortress Press.

¹³⁹ Linafelt, Tod (red.) (2000). *Strange Fire. Reading the Bible after the Holocaust*. (New York: University Press).

van ‘*die ander*’ sal teweegbring, sodat predikers weer iets van die oorspronklike aard van die prediking sal ontdek, wat verkondiging in sy diepste vlakke verteenwoordig.¹⁴⁰

1.5 DOELSTELLING

Daar is al baie geskryf oor die geheim van ’n vredevolle oorgang na ’n multikulturele eenheid in Suid-Afrika: die *ubuntu*¹⁴¹ gesindheid van solidariteit¹⁴²; die feit dat vreemdheid nie ’n bedreiging hoef te wees nie, maar menswees ’n gawe is wat ek en jy *van ander mense* ontvang. Die betekenis van die term: *Ubuntu*, is die teenoorgestelde van Apartheid. Die post-Apartheid Suid-Afrika kan weereens as ’n sosiale laboratorium vir die wêreld dien: “where the multicultural and polyethnic experiment will yield the possibility of containing prejudice within acceptable parameters.”¹⁴³ Dan sal ons egter die opkomende groei in swart *vooroordeel* moet probeer minimaliseer, wat die Waarheids- en Versoeningskommissie nie kon fasiliteer nie. Die beste manier om vooroordeel te verander, is “by societal interaction and exposure to difference”.¹⁴⁴ Daarvoor het ons die agapeïstiese ingesteldheid van Christus nodig. Dit is ’n *ubuntu* van *gasvryheid*, die *sáám-leef*, *sáám-dink*, *sáám-doen*. Dit is die hoop dat verskille nie *on-menslikheid* teweegbring nie, maar kan omswaai in die krag van *mede-menslikheid*.

Daarom moet ons sorg dra dat die *vryheid* in “gas-vry”, vry bly. Die gedagte van die vryheid van die individu kan op individualistiese wyse verstaan word as vry-wees van jou medemens. Die vryblywende self wat Descartes gedefinieer het as die individu.¹⁴⁵ Dit beteken dat ek die reg het om geen verantwoordelikheid teenoor die samelewing te hê nie. Vir ons ondersoek sal die gemeente as “interpreterende gemeenskap” haar gedurig moet laat bedien deur ’n hermeneutiek van *suspisie*. Die betekenis van die term, *diskoers* kan nie meer net gedefinieer word as dat iemand iets vir iemand anders sê nie, maar dat daar deeglik aandag gevra word na

¹⁴⁰ “This would be a real change for many of us...to quit seeing God as having potentially miraculous powers over us, a ‘super God’ with ‘superapostles.’ It would be an even greater change to see God as depending on us to complete God’s power...Only a community of the Cross, who gives up all power *over* people in order to nurture God’s power *for* people and *with* people, a community that *shares* and *fulfills* God’s power in this world, a community whose only power is the power of love.” p. 106. In: McClure, J. S. (1995). *The Round-Table Pulpit. Where Leadership & Preaching Meet*. Nashville: Abingdon Press.

¹⁴¹ Dié begrip is afgelei van die uitdrukking *umuntu ngumuntu ngabantu (motho ke motho ka batho)*: ’n mens is ’n mens deur ander mense.

¹⁴² Louw:2002.

¹⁴³ Du Toit, C.W. (2004). “Diversity in a Multicultural and Poly-ethnic World: Challenges and Responses”, *Religion & Theology* 11/3&4 : p.251.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.252.

¹⁴⁵ *Cogito ergo sum* (“Ek dink, daarom is ek”).

die “forms of power”¹⁴⁶ wat *in*, *onder* en *deur* die “iemand”, die “iets” en die “vir iemand” werksaam is. Daar moet dus nie net van die “historiese konteks” van die teks uitgegaan word nie, maar van die “social location” van die teks sowel as dié van die *leser*.¹⁴⁷ Daar sal egter gesorg moet word dat die teks sy ontologiese vryheid bly uitoefen, en nie ingesuijg word deur die kulturele geesteskrigte van die dag nie.

Uit die perspektief van die nuwe retorici, waaronder Kenneth Burke tel, is daar binne in ’n nie-Aristoteliese sisteem die neiging dat wegbeweeg word van ’n eensydige klem op die intensie van die *spreker*, na ’n interaksie met die *gehoor*, omdat “verandering” die klimaat is waarbinne sprekers opereer.¹⁴⁸ Waar vroeër geglo is dat die *spreker* se eie (innerlike) selfgesprek primêr is (en dat die gesprek met die ander sekondêr), word daar nou uitgegaan van die veronderstelling dat sprekers *via gesprek* met hulle gehoor duidelikheid kry oor wat hulle oor die waarheid wil sê.

Daar is dus nie meer ’n duidelik afgebakende onderskeid tussen die begrippe, *teach* en *learn* nie. Daar was in die verlede nie van jou as “teacher” eintlik verwag om met “gewone” lidmate in gesprek te tree, om van hulle te leer nie. Hulle was net blote “learners”. Volgens die *nuwe* retoriese model *leer* (“learn”) die “teachers” ook - juis *tydens* en *deur* die gesprek met ‘die ander’. Uit die *dialog* en interaksie met mekaar ontstaan ’n wedersydse erkenning van mekaar en ’n wedersydse verstaan van wat die ander bedoel. Die wêreld verander teen so’n tempo dat dit onmoontlik is om eenvoudig met ’n rowwe skatting by een of ander sogenaamde objektiewe *konsensus* of algemene noemer¹⁴⁹ uit te kom. Die moderne samelewing is “in a continual state of process.”¹⁵⁰ Daar bestaan nie ’n objektiewe, suiwer, onbevooroordeelde waarheid wat vooraf op besluit word, om dan net oor mense afgekondig te word nie. Net so bestaan daar geen volmaak afgeronde “onderwyser” as ’n eiland op sigself nie. Leerders en onderwysers is intersubjektief op mekaar aangewese om sowel te leer as te l  at leer. Waarheid is radikaal interkontekstueel¹⁵¹ en word as ongeldig beskou indien dit aanspraak maak op ’n tydlose geldigheid.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid. p.136.

¹⁴⁸ Scott, R.L. & Brock, B.L.(1972). *Methods of Rhetorical Criticism. A Twentieth Century Perspective*. (Harper & Row), 261 e.v.

¹⁴⁹ Scott: Op. cit., 262.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ “Practical Theology is only possible as contextual Practical Theology. Practical Theology cannot function in a general context. It is always local, concrete and specific. The moment it moves away from the concrete specific context, it regresses into some sort of systematic theology. The very essence of Practical Theology demands of it

“Die eie konteks waarmee die teks ontmoet en geïnterpreteer word, maak die moontlikheid oop vir ’n dinamiese, aktuele boodskap uit die teks.”¹⁵² Daar moet juis in ons pluralistiese wêreld vandag binne stabiele verhoudings van vertrouwe en saamleef voortdurende interaksie met die hoorders¹⁵³ wees, om in sinvolle gesprek meer te wete te kom van die kompleksiteit van ‘die ander’ se sosiologiese en fisiese omgewing en konteks.¹⁵⁴ Kenneth Burke noem hierdie “stabiele verhoudings” die noodsaaklike *eenheid* (“konsubstansialiteit”) te midde van die *verdeeldheid* tussen spreker en hoorder, sodat sinvolle kommunikasie kan plaasvind.¹⁵⁵

Die paradigmaskuif van ’n denominasionele, geslote NGK-diskoers, na ’n tipe diskoers ánderkant die sosiale wêreld van blanke-Suid-Afrika, waarin die andersoortige gesigte van Afrika ook geraadpleeg sal moet word, en wat tot nou toe telkens van die interpretasietafel afgeskuif is, glo ons, is ’n té groot sprong om sonder dééglike besinning en beplanning, met ’n definitiewe plan, uitgevoer te kry. Binne die kader van die Praktiese Teologie sal daar dus in hierdie ondersoek gefokus word op die “hoe”-vraag van die prediking, dit wil sê op ’n prakties-homiletiese metode wat teoreties getoets is en uitmond in ’n alternatiewe antwoord op die vraag van verantwoordelike preekmaak, vry van die koloniaal-rassistiese en onderdrukkende sisteme van vroeër. Saam met ’n homiletiese gespreksteorie sal daar teologies gekyk word na voorbeelde van ’n krities-wederkerige sturende konsep wat as kriterium kan dien vir die ontwerp van ’n *non-konformistiese, korporatiewe* verstaan van die waarheid. Dit sal weer hopelik kan dien tot verdere insig in die ‘wie’ en ‘hoe’ van die inkulturasie van sodanige preekwerkgroepe binne ’n postmoderne Afrika- en wêreldkonteks.

Ons glo dat die moeilikheidsgraad van interpretasie nie soseer lê in die tegniese eise van Bybelgeleerdheid nie, maar in die morele verstaan en uitleef daarvan. Die belang van ’n karakter wat geskool is in, en deur die Gees gelei word vir “wyse lees” en “praktiese wysheid” kan nie onderskat word nie. Ons glo dat dit is wat Lesslie Newbigin in gedagte gehad het toe hy

to be very focused on concrete contexts. It can be argued that theology as a whole should be practical and that theology, which is unpractical, no longer is theology.” [Müller, J.C. (2005). “A postfoundationalist, HIV-positive practical theology”, *Practical Theology in South Africa*, Vol. 20 (no. 2), 78].

¹⁵² Pieterse, H.J.C. (2007). “Hoe kom God aan die Woord in die Prediking? Die Werklikheid van Taal waarin ons oor God Praat”, *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*, Vol. 22 (no1), 122.

¹⁵³ “Dit is jammer dat in hierdie swaar teologiese aksent die mens en sy situasie so eensydig en dikwels ongedifferensieerd in die fokus gekom het dat die mens as subjek nie juis ’n pool in die geloofsverhouding uitmaak nie.” [Pieterse, H.J.C. (2005). “Hoe kom God aan die woord in die prediking? Die Probleemstelling”, *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*. vol. 20: p. 88].

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid.

die gemeente primêr gesien het as die hermeneut van die Evangelie.¹⁵⁶ Die rol en sentraliteit van radikale vriendskappe en praktyke van Christelike gasvryheid binne die interpreterende gemeente sou dus vir die NGK belangriker moet word indien sy as God se interpreterende gemeenskap in die wêreld wil optree.¹⁵⁷

Soos in die bevrydingsteologie, gaan dit vir ons hier nie bloot om die praxis van 'n religieuse beïnvloeding van die samelewing nie, maar om die samelewing sêlf. Die doel is die fundamentele *verandering* van die hele *samelewing*, waartoe (ook) die kerk en die teologie 'n bydrae moet lewer: nie van buite af nie, maar van binne uit. Dit gaan om, vanuit die perspektief van die beloftes van God, die bevrydende handeling (van 'n vredevolle samelewing vol van geregtigheid) binne-in die samelewing in te dra.¹⁵⁸

Daar is geen sentrum met grensgevalle nie, net *sentra*; elkeen 'n volwaardige gespreksgenoot in eie reg. Indien ons dit ontken, sal ons net weer vasgeval raak binne-in ons eie gesprek. Daar is 'n nuwe *polisentriese* wêreld met 'n wêreldkerk wat na vore kom waar die mees konkrete ander – die arme en onderdrukte – nou saampraat en sáám optree.

Dié ondersoek wil 'n weg probeer aanwys hoe die oorgang gemaak kan word vanaf 'n (lees: wit) magsmodel na 'n meer (lees: bruin, swart én wit) dienende model van kerkwees. Dit wil ook die homiletiese situasie van gelowiges ernstig neem, waar gedisillusioneerde mense 'n gevoel het dat hulle in 'n oorgangstyd van geweldige proporsies binne 'n kleinerwordende kerk as ballinge in hulle eie land vasgevang is en miskien toegelaat het dat hulle nou in 'n maglose posisie uitgerangeer is.

In die Wêreldraad van Kerke se “Faith and Order-”kommissie se stuk: *A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics*, kom hierdie aanhaling (ter staving van bogenoemde) voor:

¹⁵⁶ Newbiggin:1989:222-223.

¹⁵⁷ Sien uitvoerige uiteensetting hiervan in punt 6.1.1-6.1.5.

¹⁵⁸ Ons dink aan die nalatenskap van Beyers Naudé, van wie waar is: “...the willingness to open one’s *identity* to the other, and also to see oneself *as* another...Our reflection on the legacy of Beyers Naudé cannot be separated from the way in which his life serves as a courageous prophetic critique against the desctuctive mindset of enclosed identity. His life serves as a testimony to the hope that arises when one risks it with others for the sake of truth and justice.” p.131. In: Hansen, L. en Vosloo, R. (reds.) (2006). *Oom Bey for the Future: Engaging the Witness of Beyers Naudé*. Beysrs Naudé Centre Series on Public Theology, Volume 2.Sun Press. Stellenbosch.

“Yet this insight leads neither to limitless diversity nor to ecumenical complacency. Rather, as a hermeneutical community, the Church is called to grow into full koinonia by Spirit-guided discernment of the living Tradition. The Church should not be imprisoned by holding on to inadequate answers from the past, nor should it silence the Word of God by endlessly putting off a clear recognition of the way this Word continues to impart meaning and orientation for human life. Under the guidance of the Holy Spirit, in faithfulness to the living Tradition, and through genuine ecumenical forms of conciliar deliberation and reception, the Church is called to ‘interpret the signs of the times’ (Mt. 16:3) by looking to the One who is both in and beyond time, to the One ‘who is the same, yesterday, today and forever’ (Heb. 13:8)”.

Ons sal ons dit ten doel stel om, gesien die skuiwe wat die postmodernisme aan die gang gesit het, naamlik dat daar nie feite is nie, maar nou nét interpretasies; dat daar geen sentrum meer is nie, maar nou nét polisentriese desentrering; dat daar geen aansprake meer op enige meta-narratief gemaak kan word nie, terwyl die Christelike geloof as *fides qua* (dat ek glo) nog altyd gerus het op die *fides quae* (wat ek glo), ons van hierdie gevaar onself weldeeglik van bewus moet hou.

1.6 RAAMWERK

Hierdie navorsing sal vervolgens in vyf hoofstukke, die volgende vyf dinamiese bewegings bespreek, wat met ons onderwerp saamhang, wat egter nie chronologies op mekaar volg nie, maar mekaar dinamies oor en weer beïnvloed:

die mega-neigings en paradigmaskuiwe; (Hoofstuk 2)

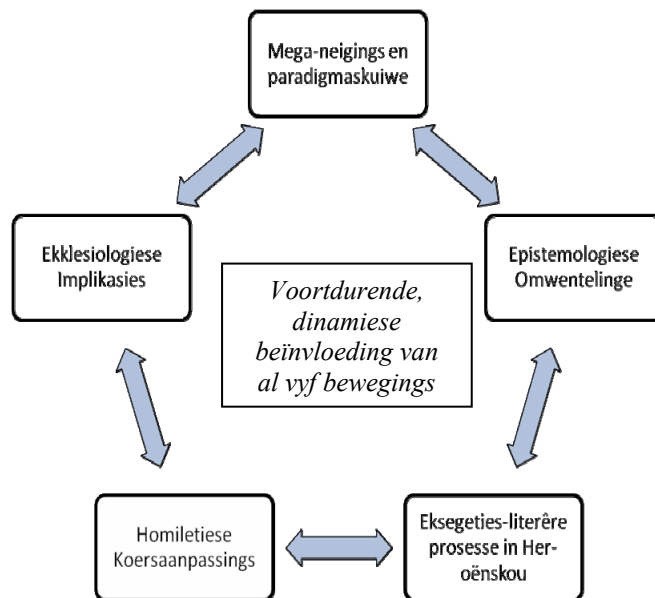
die epistemologiese omwentelinge; (Hoofstuk 3)

die eksegeties-literêre prosesse; (Hoofstuk 4)

die homiletiese koersaanpassings; (Hoofstuk 5) en

die ekklesiologiese verruiming; (Hoofstuk 6)

Die volgende diagram druk dit skematies soos volg uit:



Hier volg ’n kort, voorlopige oorsig oor die bogenoemde vyf komponente:

1.6.1 Mega-neigings en paradigma-skuiwe

Ons begin deur ’n prentjie te teken van ’n paar noodsaaklike roete-merkers van die totaal *nuwe* “landskap van interpretasie” soos dit tans globaal daar uitsien. Daar is drie uiteenlopende reaksies op die Modernisme wat krities beoordeel gaan word. Baie nou daarmee saam het die *epistemologie* aangrypende historiese *veranderinge* vanaf die Reformasie ondergaan wat die terrein van interpretasie en die vraag na kennis totaal verander het. Hierdie verskuiwings het ook ’n duidelike effek op die *Praktiese Teologie* gehad, wat duidelike neerslag gevind het in die manier waarop teoreties oor die *kerk* gedink is. Skuiwe op al hierdie terreine het ook saamgeval met groot sosio-kulturele *geesteskrigte* wat wêreldwyd in samelewings losgelaat is en wat die kerk uitgerangeer het as ’n voorheen dominante instelling tot huidiglik ’n entiteit met baie minder mag en in ’n versekulariseerde samelewing. Verskillende *kerke* het as gevolg van verskillende teologiese keuses verskillend gereageer op die nuwe situasie en dit het duidelik in hulle *liturgie* na vore gekom. Ons gaan na van hierdie modelle kyk. Heel plaaslik kyk ons ook na die skuiwe wat ingetree het toe *Suid-Afrika* in 1994 sy eerste demokratiese verkose regering gekry het.

1.6.2 Epistemologiese omwentelinge / verruimings

Die wegbeweeg van ’n wyse van prediking wat met ’n stel proposisionele (ewige) beginsels gewerk het, tot ’n *eties*-georiënteerde wyse van prediking wat in verantwoordelikheid teenoor

‘die ander’ funksioneer, sal histories gevolg word. In die stryd om die *logos* van die prediking los te maak van die *subjek-objek*-dichotomie van die *Aufklärung* en die Verligtingsdenke, volg ons die spoor van predikers wat dié ideaal op verskeie wyses probeer vergestalt het, tot by die sogenaamde *ander*-gerigte prediking. Goedberedeneerde prediking sal gesien word vervang word met prediking wat getuig van die oneindige verantwoordelikheid vir die *gesig* (en **verhaal**) van ‘die ander’. ’n Epistemologie wat waarheid ook op die *kantlyne* van die teks en samelewing vind, word bekyk. Ons sal alhoewel krities, tog positief na hierdie nuwe rigting kyk.

1.6.3 Eksegeties-literêre prosesse in her-oënskou

Die uitgangspunt vir ons is dat die Bybel steeds die gesagvolle Woord van God is, en dat dit om interpretasie vra, maar met die vraag: is daar so iets soos waarheid? Kan ons dit ken? En wat doen ons daarmee? Dit is lankal nie meer net die taak van die professionele teoloë om antwoorde op hierdie tipe vrae te probeer verskaf nie. Die vraag is: wat is interpretasie? Is daar so iets soos betekenis wat vas staan? Of beteken interpretasie die einde van epistemologie? Is daar nog waarheid wat geld buite die interpreteerder of interpretatiewe gemeenskap? En wat behels die daad van interpretasie? Wat is die verskil tussen verklaar en verstaan? Beteken dit dat ons verklarings ons nader bring aan objektiewe waarheid, of is alle waarheid relatief? Ons kies vir die ontwerp van ’n analise-metode vir die interpretasie van Bybeltekste, die tekstuele hermeneutiek van *Paul Ricoeur*. Ons is tevrede daarmee dat alhoewel hy nie ’n teoloog is nie, maar filosoof, sy werk vir ons nogtans homileties kan help om ’n sterk *kritiese* moment in die interpretasieproses in te bou. Ons kies aan die een kant, wat eintlik as ’n voortdurende kritiek funksioneer, vir ’n hermeneutiek van *suspisie* (omdat eksself as leser, die uitleg-tradisie, asook die teks self, nie noodwendig “waar” en “reg” is nie) - maar aan die ander kant ook, ánderkant die woestyn van kritiek, word daar gekies vir ’n hermeneutiek van *vertroue* (omdat ons glo dat elke teks ook positief ’n venster is wat ’n unieke visie op die gesig van God wil open).

1.6.4 Homiletiese koersaanpassings / verskuiwings

Daar sal gekyk word na ’n historiese ondersoek van verskillende homiletiese modelle, vanaf *Karl Barth* se siening dat die aanknopingspunt met die hoorder alreeds in die teks lê, dat die prediking nie retoriese strategieë nodig het om kontak te maak met sy gehoor nie, tot *Fred Craddock*, wat die hoordersituasie-teorie onderskryf. Ons ondersoek *Ernst Lange* se beskouing

wat neerkom op die dialekties-hermeneutiese voltrekking van twee verstaansprosesse, waar nie net die *teks* as alleenstaande entiteit geïnterpreteer word nie, maar ook die kontemporêre *hoordersituasie*, sodat prediking nie maar bloot 'n herhaling van die teks is nie. Ons gaan ook op spoor van *David Buttrick* bepaal wie die teks se geïmpliseerde leser is: die teks bevat kragtige simbole wat verwysend werk. Die preek kan dan in die gemeenskaplike bewussynvlak van die prediker én hoorder op 'n manier vorm aanneem wat getrou is aan die retoriese en performatiewe krag van die Bybelse teks. Ons sluit af met *John S. McClure* se siening dat die kerk 'n leer-skool (“learning community”) is waar gelowiges sowel in wedersyds bemagtigende verhoudinge staan, as hulleself laat leer deur mekaar se verskille. Ons kies vir sy “kollaboratiewe preekmaakmetode”, wat gebou is op die idee van “tydelike relasionele asimmetrie”¹⁵⁹, waar predikers optree as gashere, wat die vreemdelinge welkom heet by 'n rondetafel-gespreksgeleentheid in die preekmaakproses, en waar niemand mislei, gedwing, oordonder of gemanipuleer word nie. Al hierdie voorbeelde neem die eietydse *homiletiese konteks* ernstig op: “Die eie konteks waarbinne die teks ontmoet en geïnterpreteer word, skep die moontlikheid vir 'n dinamiese, aktuele boodskap uit die teks.”¹⁶⁰

1.6.5 Ekklesiologiese implikasies

Die homiletiese basisteorie wat soos 'n goue draad dwarsdeur hierdie ondersoek loop, is die aanname dat waarheid nie eensydig deur een, geïsoleerde persoon in die amp van die prediker namens 'n gemeente ontvou kan word, sonder dat daardie gemeente hoegenaamd aan die woord gekom het in die onderskeidingsproses nie. Dit is so dat die prediker nie na die teks toe gaan met 'n totaal ope gemoed nie, maar met 'n gemoed gevul met indrukke, lewensbeskouinge en waarde-oordele, kortom, die beliggaming van die waarheid van die Evangelie van die hele

¹⁵⁹ Hier wyk McClure af van die tendens wat sedert die aanvang van inductiewe prediking na vore getree het, naamlik dat hiërargiese verhoudings deur gelyke verhoudings vervang is, die hoorder tot sy of haar eie gevolgtrekkings van die preek kan kom, dat preekmaak 'n gesamentlike oefening is en dat die prediker kan identifiseer met die hoorder. Die aandrag op *simmetrie* kon egter, volgens McClure, die aandag aflei van die feit van die ander as *werklik* anders. Ons is almal sáám in die preekmaakproses, maar ons is nie almal *dieselfde* nie. Die “versmelting van horisonne” kan maklik die idee laat dat ons werklike verskille verontagsaam. “Both the temporary inequality of the preacher and the temporary inequality of the hearer can be sacrificed in inductive preaching” (McClure:1995:42-3). Dit laat toe dat die predikant kan optree as 'n volwaardige professionele ekspert in die teologie, en nie net 'n skeidsregter in die gesprek wat die debat fasiliteer nie. Hy oorheers egter nie die gesprek nie, maar bly ook 'n fyn waarnemer.

¹⁶⁰ Pieterse:2007:122. Sien ook: “Practical Theology is only possible as contextual Practical Theology. Practical Theology cannot function in a general context. It is always local, concrete and specific. The moment it moves away from the concrete specific context, it regresses into some sort of systematic theology. The very essence of Practical Theology demands of it to be very focused on concrete contexts. It can be argued that theology as a whole should be practical and that theology, which is unpractical, no longer is theology.” [Müller, J.C. (2005). “A postfoundationalist, HIV-positive practical theology”, *Practical Theology in South Africa* vol. 20 (no.2): p. 78].

geloofgemeenskap waarbinne hy of sy leef. Hierdie ingeweeftdheid met die gemeentesituasie moet doelbewus en nie net latent funksioneer nie. Dit is so dat die gemeente nie eers 'n interpretatiewe gemeenskap wórd wanneer die rondetafelgroep bymekaar kom of tydens die prediking nie, maar alreeds bloot in haar *bestaan* as interpretatiewe gemeenskap funksioneer. Verantwoordelike prediking benodig 'n dialekties-kritiese model van vertolking van die Evangelieboodskap, waar hierdie liggaam van gelowiges meer pertinent in moet koop in die preekmaakproses.

Ons kerkbeskouing het 'n invloed op ons beskouing van hoe 'n preek gemaak word. Nadat ons begin met 'n prakties-teologiese begronding van die ná-Konstantynse Kerk, asook 'n kritiek op die verkeerd uitgegroeide pastor-sentriese leierskapstyl (Konstantianisme) van kerkleiers, gaan kyk ons na die dinamiese karakter van die interpreterende gemeenskap, volgens haar *charismatiese* struktuur in die Skrif, asook die Gereformeerde siening van die *priesterskap van elke gelowige* soos uiteengesit deur *John Howard Yoder*. Ons staan stil by 'n ekklesiologiese studie van *Hans Küng* oor die kerk, Bybelse metafore van die kerk en die funksionering van die ampte. Dit wys ons op die rykdom van kumulatiewe wysheid binne die gemeente wat in die verkondiging moet reflekteer.

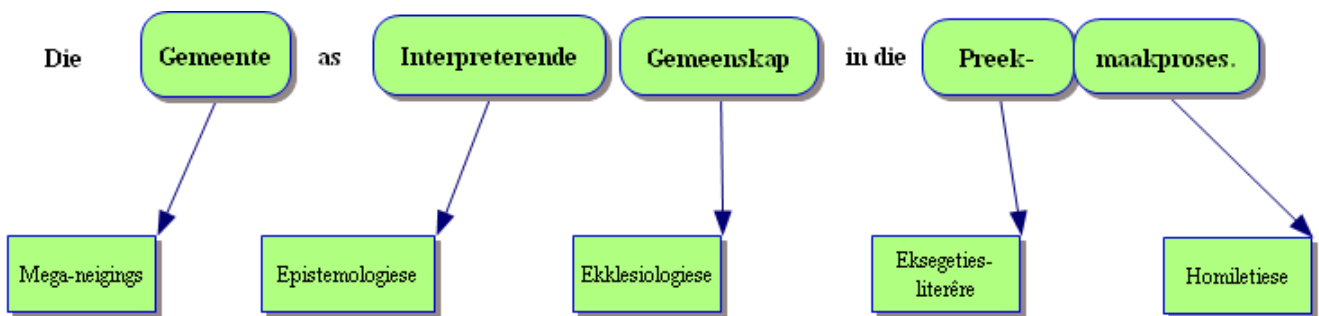
Ons glo saam met *Fowl & Jones*¹⁶¹ dat die moeilikheidsgraad van interpretasie nie lê in die kloof tussen die tegniese eise van 'n Bybelwetenskaplike benadering en die lewens van gewone lidmate nie, maar in die eienskap van *karakter* in die lewens van gewone lidmate, wat geskool is in en deur die Gees gelei word tot “wyse lees” en “praktiese wysheid”. Daarom is die sentraliteit van *vriendskappe* en praktyke van christelike gemeenskappe, waarin waarheid beliggaamd lê, onontbeerlik in die regte lees en verstaan van die Bybel. Paradigmaskuiwe en epistemologies-eksegetiese en omvattende ekklesiologiese en homiletiese omwentelinge vra na *nuwe* lidmate, NGK-lidmate wat die belangrike rol van die *vreemdeling* sal snap, asook die rol van die lydende “ander”, en wat ons sou kon noem: 'n *eucharistiese* hermeneutiek.

¹⁶¹ Fowl, S.E. & Jones, L.G. (1998). *Reading in Communion. Scripture and Ethics in Christian Life*, (Wipf and Stock Publishers).

1.7 INTEGRASIE

Die vyf hoof punte van die titel van hierdie studie, hang min of meer saam met die vyf hoofstukke van die huidige ondersoek.

Skematies lyk dit so:



(1) Indien 'n interpretasie-gemeenskap teologies verantwoordelik met die Bybel wil omgaan, moet sy leer om met behulp van die getuigenis van die Heilige Gees die "geeste van die tyd" te onderskei. Dit is belangrik dat sy hierdie kragte kan identifiseer, sodat sy nie die nie-amptelike interpretatiewe kultuur onbewustelik en kritiekloos ten tyde van haar hoor van die Evangelie opneem nie. Die begrip **Gemeente** verwys dus na *nie* 'n abstrakte gemeente wat êrens amorf in die heelal "interpretierende gemeenskap" is nie, maar na 'n plaaslike, lokaal-konkreet-historiese, Christelike geloofsgemeenskap, in hierdie geval, 'n gemeente van die Nederduitse Gereformeerde Kerk¹⁶² - in Afrika - aan die begin van die 21ste eeu - deel van die voorheen bevoorregte, dominante Westers-Europese Christelike kerk, en wat hulleself tans in 'n post-Christelike era in die nadraai van post-Apartheid Suid-Afrika bevind, saam met die voorheen benadeeldes. In Hoofstuk 2 (meta-neigings en paradigmaskuiwe)¹⁶³ spel ons die agtergrond uit waarteen hierdie heel konkrete, plaaslike, *Suid-Afrikaanse* interpretasie-situasie plaasvind.

¹⁶² Vervolgens net aangedui as NGK.

¹⁶³ 'n Paradigma is 'n voorbeeld, model, of patroon. Soos die Griekse etimologie van die woord suggereer, word 'n voorbeeld (deigma) langsaan (para) iets opgestel, om te wys wat dit is.

(2) Ons glo daar is 'n gesaghebbende teks in die interpretasieproses, maar waarmee die gemeente al *interpreterende* as kerk-van-die-Bybel moet omgaan. Dit is 'n moeilike opdrag, omdat dié proses die vertolking van 'n ou pre-moderne (geskrewe)¹⁶⁴ Bybel insluit, wat boonop in 'n hoogs gekompliseerde post-moderne verskeurde wêreld plaasvind. Die *kerk* is die argief van die opgesluite teks, en sy roep haar lidmate op om gehoorsaam te wees aan die waarheid waarheen die teks *verwys*. Die vraag word egter voortdurend gevra: “Wie se waarheid?” Ons gaan in Hoofstuk 3 (epistemologiese omwentelinge) stilstaan by pogings in die verlede om die waarheid ideologies in te span om ander “op hulle plek” te hou. Ons kan egter nie ons homiletiek *ander-gesentreerd* beskou, as ons epistemologie op 'n *mags*-paradigma gegrond is nie. Toe ons as moderne mense onself wou bevry van die subjektiwiteit van die pre-modernisme, het ons weer in 'n *objektivisme* verval, sê Palmer, en dat die geskiedenis ons twee primêre bronne van kennis gegee het: “One is *curiosity*; the other is *control*.”¹⁶⁵ Kennis, só gesien, wat nie uit *liefde* (en gebed) groei nie, maar uit vrees, (en van *kontrole* afhang) - en gedurig vasgevang is in die geslote, sirkulêre logika van dominasie óf om gedomineer te wórd – kan net 'n wêreld bou op grond van die “feite” tot ons beskikking, maar op 'n *afstand*, *losgemaak*, uit *vrees* dat ons die (objektiewe) “feite” met ons subjektiewe behoeftes sal besoedel. Paulus (die Skrif) roep ons egter op tot 'n persoonlike “van aangesig tot aangesig” kennis, naamlik “dat” ek ken, maar dat ek geken/beoordeel wórd (“deur God”).¹⁶⁶

(3) Dertens lees ons die Bybel binne 'n *gemeenskap*-van-interpretasie, en nie net as individue nie. “Geen profesie in die Skrif kan op grond van eie insig reg uitgelê word nie.”¹⁶⁷ Dit geld nie net van profesieë nie, maar so glo ons, van die hele Woord van God. Ons as predikers kan nie “op eie insig alleen” te werk gaan in die voorbereiding van 'n preek nie. Hoofstuk 6 (eklesiologiese implikasies) vra dus tereg wie hierdie gemeenskap-van-interpretasie is waarbinne predikers optree, en hoe sy moet lyk. Die vormende invloed van daardie kultuur op ons as individue en hoe ons die Bybel lees en veral hoe hulle preek en waaroor hulle preek, is enorm, het ons gesien. Hierdie hoofstuk vra: Hoe verseker ons dat die

¹⁶⁴ Sien: Ricoeur se redes vir die verskil tussen 'n mondelinge woord en 'n geskrewe woord, soos byvoorbeeld die Bybel. Die sprekende subjek se intensie, sê hy, is duideliker in die mondelinge woord. Dit is in hierdie geval so dat die bedoeling van die diskoers gelyk is aan die bedoeling van die spreker. Wanneer 'n teks egter *geskryf* word, val die betekenis van die teks en die betekenis soos deur die skrywer bedoel, nie meer saam nie. “What the text means now matters more than what the author meant when he wrote it.” (Ricoeur:1976a:29-30).

¹⁶⁵ Palmer, P. J. (1966). *To Know as we are Known. Education as a Spiritual Journey*. (San Francisco: Harper), 7.

¹⁶⁶ 1 Kor. 13:12 (AOV) “Want nou sien ons deur 'n spieël in 'n raaisel, maar eendag van aangesig tot aangesig. Nou ken ek ten dele, maar eendag sal ek ten volle ken, net soos ek ten volle geken is.”

¹⁶⁷ 2 Pet. 1:20

Bybel se *eie* betekenis altyd seëvier bo óns belange? Hoe verseker ons dat ons eties-verwoordbare lidmate kweek? Dit sal sekerlik bepaal word of die geloofsgemeenskap *vry* genoeg leef van die samelewingsinvloede van *mag* en *populariteit*, sodat sy die ontwrigtende en rusverstorende stemme in haar geledere kan bly verwelkom/koester en 'n *profetiese* stem kan uitbring indien nodig. Dit sal van so 'n gemeenskap ook verwag word dat hulle die Bybelse tradisie van *wysheid* beliggaam.¹⁶⁸ Net só sal ons kan ontsnap aan 'n ingeteelde kerk en 'n geslote interpretasiegemeenskap, waarbinne ons net ons *eie* stemme telkens hoor (“meer van dieselfde”).

(4) Vierdens gaan dit in die eredienste om die *preek* van die Bybelse teks, wat in Hoofstuk 3 (eksegeties-literêre prosesse in heroënskou) aan die orde kom, en vra: “Hoe God aan die woord kom?” Die probleem is dat ons onself ná die opkoms van die insigte van die drie hermeneute van suspisie (Marx, Nietzsche, Freud) en die opkoms van die postmoderniteit bevind. Ons is ver van die beoefening van 'n self-evidente en universeel-geldende, absolute waarheid (teks) af. Daar is verder geen eksakte metodologies-gekontroleerde manier hoe ons met definitiewe sekerheid kan toets of ons spreke oor die Onbekende God waar of vals is nie. Ons kan ook slegs deur metaforiese taal oor God praat. Die pluspunt is egter dat indien ons as lesers van die Bybel onself verwyder van die Verligting se lewelose kennende subjek, of die afgesonderde eensame beoefenaar van interpretasie (van die selfstandige subjek van Descartes), ons onself die kans gee om nader aan die waarheid te kom. Ons gaan voorstel dat gewerk word met sowel *kritiese* as *postkritiese* momente in die interpretasieproses. Die teks se uitleg moet kreatief-gestruktureerd geïntegreer word binne 'n hermeneutiek van suspisie, omdat wat ek sê nooit absoluut vry van ideologie kan wees nie. Ons werk egter aan die ander kant met 'n *vrugbare* teks (Ricoeur), wat 'n “pluraliteit van betekenis” in sigself rondra, wat 'n veelkantigheid besit, en kan oopbars in 'n “veelvoud van betekenis” en vir ons veelvuldige vensters op God kan open wat ons voorheen nie geken het nie. Ons as predikers is geroep as getuies. Ons getuienis moet egter gewéég kan word. Ons kan slegs praat in hoopvolle waagstukke (“wagers”)¹⁶⁹, wat die risiko loop om verkeerd bewys te word, maar wat in 'n heen-en-weer beweging tussen waagstuk en bevestiging, prediker en tradisie, deelgenote en buitestaanders, 'n baie beter kans staan op 'n verantwoordelike vertolking as wat andersins in die verlede die geval was. As predikers staan ons nie in onverbonde isolasie nie, maar intersubjektief, as

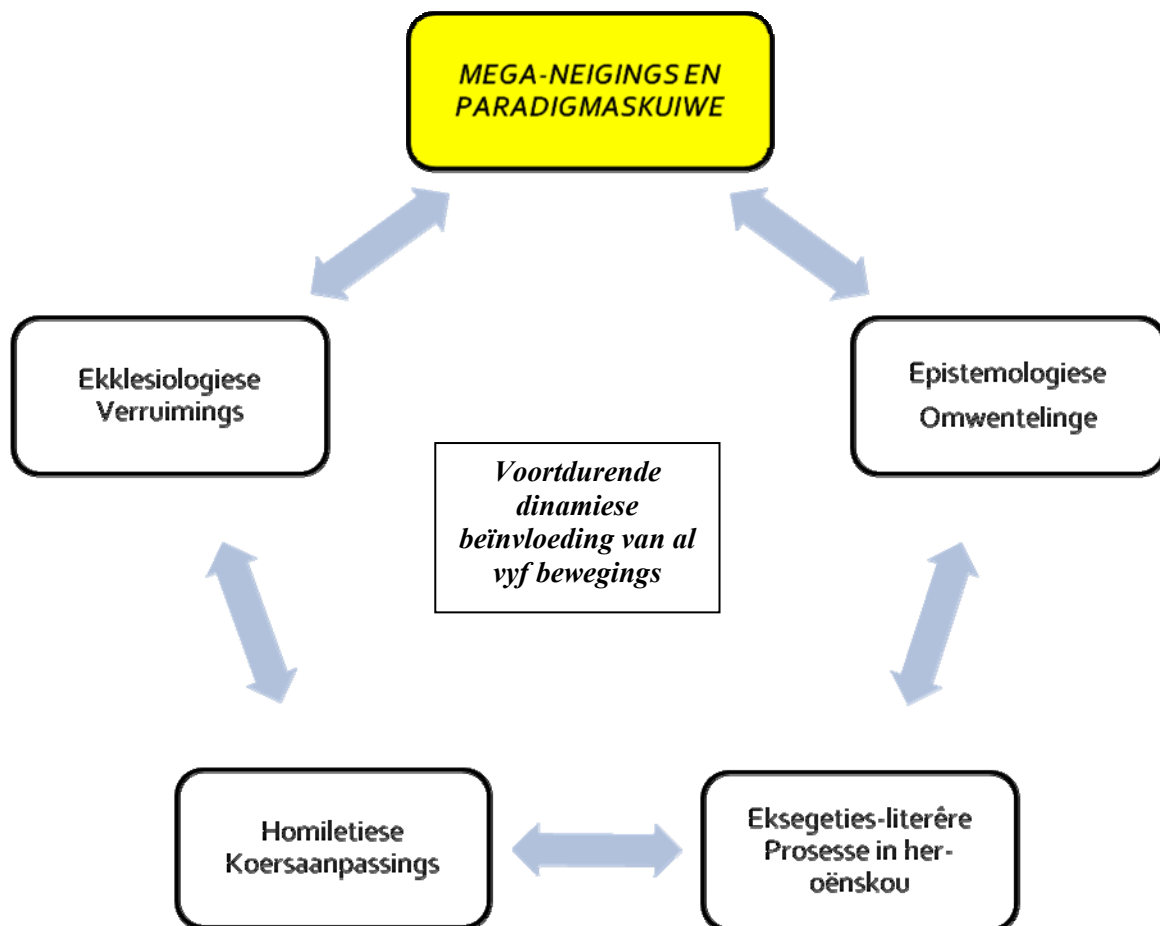
¹⁶⁸ Sien vir 'n volledige uiteensetting: Brueggemann:1997b: 745.

¹⁶⁹ Sien voetnota in *Opsomming* vir verdere betekenis.

soekendes saam met gewone lidmate, wagtende op sin, en honger vir betekenis. Ons het ook as kosbare skat die oorgelewerde tradisie, wat ons op 'n outentieke manier moet verstaan en beliggaam.

(5) Dit maak dit 'n moeilike proses. Vyfdens wil hierdie ondersoek dus gaan kyk na hoe verantwoordelik ons *preekmaak-proses* is en gaan vra ons in Hoofstuk 5 (homiletiese koersaanpassings) na hoe so 'n proses sal lyk. Daar is vyf punte wat in 'n preekmaakproses bymekaar moet kom: *God*, die *wêreld* van die teks, die *tradisie* wat gegroei het uit die teks, die *gemeentelede* vir wie ons gaan preek, asook die *wêreld*, waarin die kerk haar bevind. Indien ons één van hierdie elemente ignoreer, vind daar 'n kortsluiting plaas. Ons glo steeds dat daar Sondaes 'n prediker moet wees, en die kansel steeds as sulks die plek moet wees vanwaar daar tydens die eredienste gepreek word, maar dat die proses van preekmaak moet spruit uit 'n kollaboratiewe samewerking tussen prediker en lidmaat, 'n sirkel van gesprekvoering tussen teks en konteks moet insluit, wat so wyd as moontlik getrek moet word, sodat die volle lengte, breedte, diepte en hoogte van die liefde van God ervaar kan word.

2. HOOFSTUK 2 - MEGA-NEIGINGS EN PARADIGMASKUIWE



Communitas-tye is volgens *Victor Turner* nodig, sodat ou samelewingsvorme nie fossileer nie. Verskuiwing, dubbelsinnigheid, en kompleksiteit is op alle fronte van die lewe aan die orde van die dag. Amper skielik bevind die kerk haar binne 'n totaál nuwe pluralistiese interpretasie-situasie. Ons beweeg in 'n epogmakende postmodernistiese tydvak in, waar die reste van die laat-modernistiese tyd nog springlewendig is, maar die doods-klok daarvoor alreeds begin lui het. Alles postmodernisties is ook nie goed nie, veral die dood van 'n sprekende God *extra nos*. Wanneer kennis aangaande hierdie God egter as “ewige beginsels” in die gestalte van imperialistiese dominasie verskans word, vier ons hierdie dood met plesier. Ons gaan die angsvlakke agter die objektivering van kennis wat vanaf die Middeleeue opgebou het, volg, asook kyk na die herlewing van die voorrangposisie van 'n triomalistiese Christendom wat verlore eer wil inhaal. Ons besef dat ons uit hierdie allesomvattende huis van die “waarheid” móét probeer ontsnap, maar stuit telkens weer op die voortdurende suspisie dat ook ons eie pogings weer kan oorgaan in die bou van 'n nuwe sentrum van mag. Ons glo egter in 'n mensgevoelige God, en dus in 'n epistemologie van die *liefde*, waar kennis gebore word uit die sorgende verhouding tussen God en mens, tussen kennende subjek en gekende objek. Rede in diens van die liefde is iets wat verskille waardeer en luister na stemme wat verwond is deur ons tradisies van interpretasie en ons prediking van die verlede. Die Bybelse teks wil bevry word uit sy dwinglandy aan die magte van die heersers van die wêreld. Die opkoms van die retoriek en taal, spel verrassende moontlikhede uit vir die prediking! Dit is te sê as ons weet wat ons bedoel met *Skrifgesag*. Die wêreld waarin ons nou woon, is ook - skrikwekkend genoeg - 'n wêreld wat in óns woon, waarmee ons na die teks toe gaan. Om die “tekens van die tye” te verstaan, help alreeds vir ons, ook innerlik, om eerlik ons eie voorveronderstellings in die aangesig van die ander broers en susters van die geloof op die tafel van interpretasie te lê, waarvandaan 'n verantwoordelike verkondiging moet geskied. Ons glo ons besit slegs 'n *narratiewe* identiteit, en het nodig om die stories van die “winde van verandering” uit *al* die windrigtings van die wêreld te verneem: *extra nos*.

2.1 "OORGANGSTYE"

Ons leef in 'n wêreld “waar die enigste sekerheid is dat ons nie weet wat volgende gaan gebeur nie. Dit is asof die wêreld met ons weghardloop.”¹⁷⁰ Dit is vanweë die feit dat dinge so vinnig verander¹⁷¹, dat iemand opgemerk het: “Julle sal die vliegtuig moet bou terwyl dit in die lug is!”¹⁷² Ons glo dat die kerk in Suid-Afrika haar tans midde-in so 'n 'n baie moeilike oorgangstyd bevind. Ons glo saam met Burger dat die NGK haar in “'n tyd van ingrypende reorganisasie van die totale samelewing in Suid-Afrika”¹⁷³ bevind. Dit is 'n tyd wat Victor Turner noem: 'n *communitas*-tyd¹⁷⁴. In sy hoofstuk oor die anatomie van 'n oorgangstyd, onderskei die kulturele-antropoloog, Victor Turner, twee tipes tye in die ontwikkeling van 'n samelewing, naamlik *societas*-tye (waarin daar stabiliteit heers) en *communitas*-tye (waarin nuwe verhoudings en nuwe gesagsfigure geïdentifiseer moet word). Ons stem saam: dit is “maak-of-breek” tye. Dit is egter noodsaaklike tye in enige samelewing, want dit breek nuwe moontlikhede oop en werk fossilisasie teë.

Dit is egter ook waar: “The Christian faith never exists except as ‘translated’ into a culture.”¹⁷⁵ Ons verken die tye, sodat ons opnuut in ons tyd die voetspore van Jesus vandag sal kan onderskei.¹⁷⁶ *Hans Küng* help ons om te verstaan watter krisis aanleiding gegee het tot die dramatiese paradigmaskuiwe waarvan ons praat. Hy noem eerstens dat ons huidige tydsgeewig die “afsluiting” van 400 jaar van Westerse politieke, militêre, ekonomiese en kulturele *voorrang* (“hegemony”) beleef en die nûwe ontwikkeling van ánder politieke, militêre,

¹⁷⁰ Niemandt:37.

¹⁷¹ Alhoewel Keifert nie alarmisties wil klink nie, skets hy die stuasie soos volg: “ (...) we are in a time of change, perhaps epochal change in the relationships of church, gospel, and culture...The change is big!” (Keifert:2006: 24).

¹⁷² Niemandt:Ibid.

¹⁷³ Burger, C.W. (1995). *Gemeentes in Transito. Vernuwingsgeleentehede in 'n Oorgangstyd*, (Kaapstad:Lux Verbi), 13.

¹⁷⁴ Die antropoloog, Victor Turner, onderskei tussen twee tydfases in samelewings, naamlik “*societas*”-tyd en “*communitas*”-tyd. “*Societas*”-tyd word gekenmerk deur orde en geïnstitutionaliseerde rolle. Daar is dúidelike, soliede strukture in die sosiale lewe waarneembaar, vaste organisasies, waar elkeen sy plek ken en sy plig doen, en alles ordelik daaraan toe gaan. Dan is daar ook 'n sub-geïnstitutionaliseerde wêreld werksaam, 'n “*communitas*”-tyd, wanneer die sosiale lewe geen struktuur of aanwysbare rigting toon nie, maar vol is van emosie en lewensmoontlikhede. In “normale” tye het *societas* die hef in die hand, maar in tye van revolusie en chaos, smelt die geïnstitutionaliseerde laag van die samelewing weg, en word dit vormloos. *Communitas*-tye is egter nodig, sodat ou vorme nie fossiliseer nie. [Sien: Turner, Victor. (1995). *The Ritual Process. Structure and anti-Structure*. (Chicago: Aldine Transaction): p. 94-165.]

¹⁷⁵ Bosch, D.J. (1994). *Transforming Mission*. (Orbis Books), 447]. Sien ook: [Berkhof, H. (1966). *Christ the Meaning of History*, (SCM Press), 197-205

¹⁷⁶ 1 Petrus 2:21 (Afrikaanse Nuwe Vertaling): “Juis hiervoor is julle ook geroep, omdat Christus self vir julle gely en so vir julle 'n voorbeeld gestel het, sodat julle in sy voetspore kan volg.”

ekonomiese en kulturele *sentra van mag* (polisentrisme) ondergaan.¹⁷⁷ Waar die *Christendom* se dominansie as die één, ware en absolute godsdiens (waarbuite daar geen saligheid is nie) vir honderde jare vasgestaan het, sê Küng, is daar vandag 'n radikale *ondermyning* van dié eens grote “onbeweeglike” samelewingsvorm. Ons sien dit terloops in die somer lukrake gelykstelling tussen ál die bestaande godsdienste!

Die verlies aan geloofwaardigheid van die Christelike geloof, asook die wisselvallige bestaan van die Christelike kerk, speel 'n groot rol in dié krisis. Met die godsdiens uit die weg as normerende gesag, het daar in die wetenskap 'n *dubbelsinnigheid* ontstaan, waardeur 'n *vrees* ontketen is vir die potensieel-destruktiewe aanwending van ons moderne tegnologiese en industriële (*tegnosentriese*) kennis, naamlik die vernietiging van die omgewing en van die mensdom(!) as gevolg van 'n kern-oorreaksie.¹⁷⁸ Die wêreld het ook 'n *sosiaal-antagonistiese* plek geword, sê Küng, met 'n toename in uitbuiting en onderdrukking, rassisme en seksisme. Die mite van vooruitgang in die meer welvarende industriële samelewings is ingeruil vir 'n wydverspreide gevoel van *pessimisme* en 'n gebrek aan oriëntering, gevoelens van hopeloosheid en 'n vrees vir die toekoms, sodat ons van niks minder praat nie as dat die simboliese fundamente van ons wêreld geskud is.

Historiese katastrofes, het volgens Küng¹⁷⁹ ook hulle tol geëis. Ná twee Wêreldoorloë, Auschwitz, Hiroshima en die Gulag Archipelago, en daarna die massa-hongerte in die Derde wêreld, sou die Teologie nooit weer denkkonstruksies in idealistiese terme kon fabriseer sonder dat dit geweeg sou word nie, en gevra word of dit meedoen aan die konkrete geskiedenis van menslike lyding al dan nie. Onder die geskiedenis van lyding tel veral die lyding van miljoene vroue wat oor eeue van patriargale oorheersing, gedomineer, mishandel, verkrag, gemartel en vernietig is. Die nuwe bewuswording by vroue, dat hulle veral van hulle identiteit beroof is deur 'n patriargale dokument soos die Bybel, nie gelyk behandel is nie en hulle

¹⁷⁷Küng, H. (1989). “A New Basic Model for Theology: Divergencies and Convergencies”, in: Küng, H. en Tracy, D (reds.). *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, vertaal deur Margaret Köhl, (Edinburgh: T&T Clark), 445-446.

¹⁷⁸“In the light of possible nuclear warfare, appeals to progress through science and technology sound like the clang of a tolling funeral bell.” (Küng:1989: Op.cit., 457). Luister ook byvoorbeeld na die popliedjie *Forever Young* van Alphaville (1984) se versugting en verlange, dat ons tog nie ons drome somer sal laat begrawe onder die gevoelens van hopeloosheid waarin die tye ons plaas nie.

¹⁷⁹Ibid.

menswaardigheid moes inboet, het die boodskap tuisgebring dat ons betrokke is in 'n revolusionêre skuif van 'n ou na 'n nuwe paradigma.¹⁸⁰

Elkeen van die volgende drie faktore, sê Küng, sou beskou kan word as uitdrukking van hierdie basiese skuif wat ingetree het ten opsigte van die *Teologie*: (a) pluralisme, (b) die situasie ten opsigte van die wêreldgodsdienste, en (c) die lewensvatbaarheid van godsdiens as sodanig.

Die term (a) *pluralisme* dui op die verskynsel dat daar binne elke belydenis, kerk of denominasie van die Christelike geloof skielik as't ware 'n *wye spektrum* van interpretasies van die Christelike tradisie aangetref word, naamlik fundamentalisties, konserwatief, gematigd, liberaal of radikaal. Dit as sodanig bepaal die wyse waarop elkeen die Bybel lees en interpreteer.

[Smit¹⁸¹ wys op drie maniere om hierop te reageer: eerstens om die ander eenvoudig te *ignoreer* en die praktyke, vrae, metodes en resultate van ons eie interpretatiewe gemeenskap as genoegsaam te ag; tweedens om die eie groep se interpretasie eenvoudig as *verhewe* bo die ander te sien; en derdens (waarvoor hierdie ondersoek kies), om in *dialog* (of gesprek) met ander gemeenskappe en groepe te tree, om na hulle interpretasie te luister, eie insigte met hulle te deel en van hulle/mekaar te leer, sonder om jou eie skat van interpretasie te minag, wat jý na die interpretasietafel toe kan bring. Kontekstuele hermeneutiek kan dus volgens ons van nou af nét binne 'n *ekumeniese* konteks geskied. Dit is die uitdaging van ons nuwe konteks.]

Die plek waar mense vandag teologie beoefen is nie noodwendig meer beperk tot 'n universiteit nie, maar kan ook vanuit 'n basiese gemeenskap (vgl. Boff), of 'n gewone Christelike

¹⁸⁰Phyllis Trible bevind dat interpreteerders van die Bybel deur die eeue slegs van die manlike taal van die geloof in die Bybel gebruik gemaak het, maar dat daar nét sulke sterk indikasies in die Bybel is van 'n vroulike perspektief, wat egter histories totaal geïgnoreer en afgeskeep is. Daar is egter teenstemme ("countervoices") binne in die Bybel as patriargale dokument te vind, sê Trible. Sien Trible, Phyllis. (1978). *God and the Rhetoric of Sexuality*. Fortress Press. Philadelphia. "Throughout the centuries, interpreters of scripture have explored the male language of faith, full and overflowing. Yet the Bible itself proclaims another dimension that faith has lost - female imagery and motifs...Clearly, the patriarchal stamp of scripture is permanent. But just as clearly, interpretation of its content is forever changing, since new occasions teach new duties and contexts alter texts, liberating them from frozen constructions. Moving across cultures and centuries, then, the Bible informed a feminist perspective, and correspondingly, a feminist perspective enlightened the Bible. Shaped by a rhetorical-critical methodology, this interaction resulted in new interpretations of old texts; moreover, it uncovered neglected traditions to reveal countervoices within a patriarchal document. It did not, however, eliminate the male-dominated character of scripture; such a task would have been both impossible and dishonest. And yet, the Bible is a potential witness against *all* our interpretations..."

¹⁸¹ Smit:1994:278-281.

geloofsgemeenskap geskied. Akademici (veral manlike akademici) besit ook nie alleenreg op hierdie studieveld nie, maar ook vroue en nie-akademici kan die veld betree en hulle daaraan toewy.¹⁸²

Die nuwe verhouding tussen die Christelike geloof en (b) *ander godsdienste* is nóg 'n skuif wat ons dwing om 'n interpretasie-model te vind waardeur ons onself in hierdie situasie beter kan verstaan, sê Küng. Sedert die val van die Westerse imperialisme, is die Christelike geloof en die ander groot wêreldgodsdienste meer geneë tot indringende *dialog* as ooit tevore. Dit is asof die verskillende godsdienstige groepe wat hulle in “dieselfde wêreldsituasie” bevind en dieselfde onverbiddelike aanslag van die magte van die moderne wêreld moet trotseer, 'n hunkering meebring na kontak met mekaar.

Die vraag wat tans oor die lewensvatbaarheid van (c) *godsdienste as sodanig* gevra word, is 'n verdere verandering wat 'n impak op die verandering wat in die Teologie ingetree het, gemaak het. Daar is bitter min tye waartydens meer geskryf is oor godsdienste, daarop aangedring word dat afskeid geneem word van godsdienste en aanvaar word dat God dood is, as juis nou. Dit is asof die moderne mens nie tevrede sal wees voor elke god gedood is nie. Dié tendens kan toegeskryf word aan die spoed waarteen die *profane* leefwyse in die wêreld veld wen.¹⁸³

Die teologie sal binne 'n *ekumeniese* denksstyl reg moet laat geskied aan die multi-vlakkigheid van die Skrif. Ons dink hier byvoorbeeld oor die wye spektrum teologieë wat opgespring het, naamlik die *hermeneutiese en politieke* teologie, die *prosesteologie*, al die verskillende vorme van die *bevrydingsteologie* (feministiese, swart of derde-wêreldse), en 'n hedendaagse *post-Verligtings-, post-moderne* paradigma van 'n Christelike (ekumeniese) teologie, waarvan kennis geneem moet word. Al hierdie verruimings wat ingetree het binne 'n drasties-veranderde

¹⁸² Vanaf p. 2 vertel sy van haar stryd as feministiese teoloog om teen die breë teologies-akademiese wêreld, wat haar bydrae en stem as vrou wou stilmaak, bly staan het. Sy konkludeer dat die Skrif telkens nog gebruik word om sekere mense te marginaliseer, te verontmenslik en te domineer. Dit is veral wit, manlike, Westerse belange wat skuilgaan in hulle manier van interpretasie. Hierdie verskuilde andro-sentriese strategieë agendas moet in die interpretatiewe proses gedekonstrueer en gerekonstrueer word. Tekste is retories van aard, sê sy, en is gebore in spesifieke historiese debatte en strydpunte. Dit lê selfs in die skryf van die Bybel self, sodat sy praat van 'n hermeneutiek van *transformasie*, wat nie net hierdie tendens in die Bybelse teks raaksien nie, maar dit wil verander. Dit gaan nou daarom, hoe die “vrou” weer teruggeskryf kan word in die geskiedenis in, en bevry kan word van die Bybelse patriargale sisteem waarin sy “uitgeskryf” is. Ons nostalgiese, “rein” lees van die Bybel, is ontmasker as 'n leuen, en moet telkens deur 'n hermeneutiek van *suspisie* ontmasker word. Sien: Schüssler Fiorenza, E. (1999). *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press.

¹⁸³ Dit is egter weer opnuut bevestig dat die mens se geloofsvrae nie deur sekularisasie heeltemal oordonder sal word nie.

situasie, moet die pad gereedmaak vir 'n ander tipe kerk: “In this perspective, the church is not an imperial monarchy, nor an agnostic anarchy, but a sacramental communion of communities.”¹⁸⁴ Hierdie is ‘n paar godsdienstige skuiwe wat net so terloops as agtergrond geskets is.

2.2 FILOSOFIESE SKUIWE

[Ons gaan nou - ná 'n paar inleidende opmerkings oor die skuiwe wat die godsdienste in die algemeen ondervind - op 'n in-diepte reis deur die oorgangstye waarin die kerk haar bevind. Ons gaan by ses spesifieke gebiede stilstaan, t.w. skuiwe op *Filosofiese* (Punt 2.2) gebied, *Epistemologiese* skuiwe (Punt 2.3), skuiwe in die *Praktiese Teologie* (Punt 2.4), *Ekklesiologiese* skuiwe (Punt 2.5), *Liturgiese* skuiwe (Punt 2.6) en die *Sosio-politieke* skuiwe in Suid-Afrika (Punt 2.7).]

Om ons huidige tyd onder een noemer te benoem, sê *David Tracy*¹⁸⁵, is onmoontlik. Vir sommige is ons nog steeds in die eeu van die *moderniteit* en deel ons in die triomf van die burgerlike subjek. Vir ander verkeer ons in 'n tyd van die gelykmaking van alle tradisies - die *anti-moderniteit* - en leef ons in die afwagting van die terugkeer van die onderdrukte tradisionele en kommunale subjek. Vir ánder weer, is ons in 'n *postmoderne* oomblik, wat die dood van die subjek vier, as gevolg van die laaste reste van 'n “hermeneuse van die dood van God”.

Vir die moderniste bly net “meer van dieselfde” oor, sê Tracy, en vir die anti-moderniste is alles 'n terugtog na 'n verlede wat nooit was nie. Vir die postmodernes lê die hoop ánderkant die moderniteit, terwyl uitgereik word na die gemarginaliseerdes van beide die moderniteit as die tradisie. Vir die aanhangers van die moderniteit bestaan die huidige tyd uit dieselfde evolusionêre geskiedenis van die triomf en die vanselfsprekende superioriteit van die Westerse, wetenskaplike, tegnologiese, pluralistiese en demokratiese Verligting. Vir die *anti-modernes* is die huidige tyd 'n tyd van moeilikheid, waarin alle tradisies besig is om vernietig te word deur die onverbiddelike en onbuigbare mag van die moderniteit, wat aanleiding gee tot 'n

¹⁸⁴ Op.cit., 456.

¹⁸⁵ Tracy, D. (1994). *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*, (Maryknoll, New York: Orbis Books / SCM Press), 3-24.

fundamentalistiese terugtrekkende stroom. Vir die *postmoderniteit* is die huidige 'n blootgelegde tyd, waarin die selfmisleidende oefeninge van die moderniteit en die tradisie om 'n veilige fondament vir alle kennis en lewe daar te stel, misluk het, naamlik “to ground what cannot be grounded”¹⁸⁶.

Ons bevind ons in die *oorlog van interpretasies* wat sigself tans onder mekaar afspeel, sê Tracy, tussen hierdie *drie* botsende uitgangspunte. Dit word uitgewoed presies op dáárdie plek wat eens as die sentrum van die geskiedenis, naamlik die Westerse, Christelike (teologiese) kultuur, bestempel is! “But as its own conflict on how to name itself shows, that Western center cannot hold.”¹⁸⁷ Ons glo saam met Tracy dat die uitweg uit hierdie moeilike tyd, die beweging is om andersheid en verskille in die gesig te staar¹⁸⁸ en saam met Du Toit sou ons plaaslik in ons Suid-Afrikaanse situasie moes dink om plaaslik-gekontekstualiseerd te werk te gaan met 'n baie brose *diversiteit*.¹⁸⁹ Dit is hoe broos die situasie is!

Ons konkludeer saam met Tracy dat ons nie die drie groeperinge van “moderne”, “anti-moderne” en “postmoderne” as die regte benoeming van ons tyd kan ondersteun nie. Ons sal die drie groeperinge van nader moet bekyk, om 'n *vierde* opsie as ons uitgangspunt te stel.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Hierdie ‘ander’, beweer Tracy tereg, moet die onderdrukte ‘ander’ van die Wes-Europese en Noord-Amerikaanse kultuur insluit, asook die ‘ander’ buitekant daardie kultuur, veral die arm en onderdrukte, en die vreeswekkende ‘ander’ in ons eie psiges en kultuur, om nie te vergeet van die ‘ander’ wêreldreligies en samelewings nie. (Tracy:1994: Op.cit., 4).

¹⁸⁹ In ons Suid-Afrikaanse situasie het ons ook met die werklikheid van 'n poli-etniese wêreld te doen, waar die gevaar van etnosentrisme daardie ruimte bedreig waarin ons mekaar in ons diversiteit moet vind - of uitwis! Die totale getal Afrika-tale is 1500 (wat sowat 'n kwart van die wêreld se tale verteenwoordig) en dit word in 53 Afrika-lande gepraat, wat letterlik beteken 28 tale per Afrikaland! Die taaldiversiteit in Afrika is 'n aanduiding van Afrika se ryk etniese diversiteit, (Du Toit:244) [Sien Du Toit, C.W. “Diversity in a Multicultural and Poly-ethnic World: Challenges and Responses”, *Religion & Theology*, 11/3&4. 2004, 239-255]. Ons sal egter versigtig moet wees hoe ons die ander benoem. Ons kan die ‘ander’ nie meer benoem vanuit ons “eie” sentrum, as dit nie meer bestaan nie. Daar is tans baie meer *sentra* in ons polisentriese hede. “The others must become genuine others for us” (Tracy:1994:Ibid.). Ons het in Suid-Afrika ná die bekendstelling van 'n veelparty demokrasie in die oë van die wêreld 'n wonderwerk ondergaan, want dit het sowel 'n multi-kulturele, as 'n poli-etniese, as 'n inter-religieuse demokrasie behels, maar etnisiteit kan maklik oorgaan in *etnosentrisme*, wat direk indruis teen 'n *multi-kulturaliteit*. Vooroordele lei weer tot 'n gevoel van superioriteit, waar daar weer in binêre terme gedink word. Ons kan nie “ras” weer die basis van eenheid maak nie. Dit gaan oor die kweek van 'n (nuwe) gesindheid. Die geheim van 'n suksesvolle nuwe demokrasie lê in die *nie-hiërargiese* onderskeiding van diverse groeperinge, waar elke ‘ander’ nie-bedreigend langs mekaar erken en aanvaar word. Dán eers sal Afrika haar diversiteit kan vier..

2.2.1 Die blywende (voortdurende) modernistiese invloed

Ons gaan egter eers by die eerste verskynsel van hierdie drie rigtings stilstaan, naamlik die Modernisme. Die aaklige werklikheid van die wetenskaplike (optimistiese) *positivisme* van die Modernisme bly steeds sy kop binne die debat uitsteek. Alhoewel dit as 'n intellektuele werklikheid misluk het, is dit onder baie mense steeds in die sosiale werklikheid 'n blywende kulturele mag, sê Tracy.¹⁹⁰ Binne 'n dominante *wetenskaplike* en *tegnokratiese* kultuur bly die “rede” steeds gereduseer tot blote tegniese funksie. Daarom is daar volgens hierdie rigting steeds die geloof dat die filosofie 'n sekere, vaste, veronderstellinglose “fondament” vir alle denke en die werklikheid daar kan stel. Daar is egter vir hierdie groepering, naas tegnologiese oplossings, geen redelike manier, laat staan nog gelowige manier, om sake soos: “wat is 'n goeie lewe?”, “hoe vind ek ware geluk?”, en “wat is die betekenis van die geskiedenis en tyd?” aan te spreek nie.¹⁹¹

Die hartseer van baie moderne sekulêre denkers, sê Susan Sontag, is dat binne hulle hoogs vereerde tegno-ekonomiese, sosiale sisteem, waarvoor “totaliteit” 'n ideologie is en “mag” die sleutel, hulle te midde van die rýke verskeidenheid van verskille, álles wat uniek en skeppends is, oorgeneem, genivelleer en uitgetap het, sodat daar net 'n “hopelose woestyn” oorgebly het!¹⁹² Die toekoms is dus in die Modernisme vasgevang in 'n bloot tegniese rede, sonder etiek, en net: 'n heimlike omhelsing van die *status quo*.

Die verdoemendste kritiek teen die Modernisme is dat daar “beskermdes belange” is wat gedien is en steeds word, naamlik die belange van die (dominant manlike) wit *magtiges*, asook die bevoorregting van die *rykes*. Dit geskied alles ten koste van die kantlyn-groepe, die minderheidsgroepe, die wat “anders” is, die kerk en die kunste ingesluit, asook hulle wat baie by te dra het tot die gesprek oor die enkeling, die rede en die geskiedenis. Dit is dus onmoontlik om volgens sommige dié sisteem onkrities te aanvaar, en *as sisteem* te probeer red. Die

¹⁹⁰ Dis hierdie “mag” wat Foucault ook noem: “die aksis van waarheid” oftewel die “regime of truth”. Sien Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, (NY: Pantheon), 131.

¹⁹¹ Tracy:1994:7.

¹⁹² “Sontag argued that the emphasis which had come to be placed on the intellect under modern social and cultural conditions had given way to a new critical approach to aesthetics that was increasingly usurping the spiritual importance of art. Rather than recognizing great creative works as possible sources of energy and defense against the brute rationality and empiricism that seemed to be seeping into every aspect of western life at the middle of the twentieth century, she argued, contemporary critics were all too often taking art's transcendental power for granted, and focusing instead on their own intellectually constructed abstractions like ‘form’ and ‘content.’” [Sontag, S. (1990). “Against Interpretation and other Essays”, in: Wikipedia The Free Encyclopedia. <http://en.wikipedia.org>].

modernistiese sisteem berus steeds op die (onderliggende) nie-rehabiliteerbare waardes van die dominante, optimistiese, gesekulariseerde, Westerse, Christelike projek, wat nou slegs as sisteem met die grootste *suspisie* bejeën moet word. Ons sal verder sien hoedat veral die aanhangers van “dekonstruksie” hulle uit die huis van die modernisme probeer loswikkkel, om die waarheid weer ánderkant hierdie siek sisteem te vind.

2.2.2 Die Anti-Modernisme (totalitarisme)

Die ervaring van die verdwyning en verlies van “*ons ware gemeenskap*” by baie in die wêreld, lei tot *totalitarisme*.¹⁹³ David Bosch skryf: “It would be strange if the present period of uncertainty did not also throw up candidates which propagate either a convulsive clinging to the past or an even more extreme ‘conservative’ backlash (such as some current manifestations of fundamentalism)...”¹⁹⁴ Jy kan nie op die lange duur mense beroof van die geleentheid om die werklike grens-vrae wat religieuse tradisies vra, te vra, soos byvoorbeeld die vraag na die persoonlike sin en die historiese betekenisvolheid van die individu nie. en verwag hulle moet dit met ‘n glimlag verduur nie.

Daarom sien ons die Anti-Moderniste terugval op ‘n verlede wat hulle nooit gehad het nie en koester hulle ‘n veronderstelde, anti-modernistiese “reinheid” - wat niks goeds voorspel vir ons brose wêreld nie.¹⁹⁵ Dit sluit die aggressiewe fundamentalisties-religieuse groeperinge in wat

¹⁹³ “In the midst of mass society people yearn to identify with something larger than themselves, something that will redeem their lives from insignificance. That hunger runs so deep that even the appearance of community will feed it, and totalitarianism always presents itself as food for the masses. What was Nazi Germany except a demonic form of “life together”? What is nationalism or racism except the idea of community run amok?” [Palmer, P.J. (1977). “A Place Called Community”, *Christian Century*, March 16, 252. www.christiancentury.org].

¹⁹⁴ Bosch (1991) Op.cit., 366.

¹⁹⁵ Volf het in ‘n radio-onderhoud net na afloop van die 9/11-slagting en by die bekendstelling van sy boek: [Volf, M. (1996). *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, Abingdon Press.], die volgende gesê:

”One of the things I point out in the book is that we all seem to like our identities pure and so we push out others who disturb the way that we have our world organized. And of course, competition for goods is an issue that enters into this discussion. When we look at the terrorists who were responsible for the 9/11 tragedy we see people who see American culture as threatening to a form of Islam that they want to keep pure. Various fundamentalist ways of thinking are dominated by desire for purity, although most do not act in a violent manner. Of course, boundaries that mark our identities are important. The world would be a swamp without boundaries and we need to nurture those boundaries in order to preserve our own identities. With that said, however, we then need to ensure that there are gates in those boundaries that can open and close in a way that we can control but also in a way that is hospitable to the others. Our personal identities need to be so structured, and so strong, that we can appreciate the fact that the gifts to us from persons who exist outside of our boundaries will enrich us.”

ons oral in die wêreld vind.¹⁹⁶ Dit sluit volgens Tracy ook die neo-konserwatiewe *Christelike* groepe in wat weer die verhare van die klassieke teks van die Bybel gaan opdiep het, en die sigbare eenheid van die kerk gaan uitgelig het, die tradisie “net so” blink gepoets het, om te verseker dat die huidige tyd nie ’n leë tyd is nie.¹⁹⁷ Saam met Tracy glo ons dat hierdie rigting hulleself net té rein wil hou en verontskuldig van die feit van hulle eie defensiewe houding. Gaan dit vir hulle, vra ons, in al hierdie bewonderingswaardige dinge rêrig om die Christelike geloof en of gaan dit nie maar weer in ’n misleidende vorm vir hulle om die diep gekoesterde droom van die triomf van die Christendom-model van kerk nie?

2.2.3 Die Postmodernisme

Die *Postmodernisme* het gegroei uit die mislukking van die Modernisme en sekulêre humanisme. Die twee wêreldoorloë het meegebring dat die “bruikbaarheid” van die Modernisme as sisteem onder verdenking gekom het: “The American dream has been shown to be a nightmare”¹⁹⁸. Deur die beheer aan die rede en die wetenskap toe te ken, het die Modernisme die pad oopgelaat sodat wye areas van vernietiging agtergelaat is, byvoorbeeld “sistemiese geweld”, “marginalisasie”, “verdrukking”, “lyding”, en “dominasie van die ander”.

¹⁹⁶“...from the Islamic fundamentalism of Ayatollah Khomeini’s movement to the Roman catholic traditionalism of Archbishop Lefebvre’s movement; from rabbi Kehane’s readings of Judaism, to the emergent Hindu fundamentalism in India and Shinto fundamentalism in Japan, and several of the new religious cults.” [Tracy, D. (1975). *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theology*, (New York: A Crossroad Book / The Seabury Press), 11]. Ons kan hierby ook sommige van ons eie “rein” kampvegters vir Afrikaans byvoeg, soos Dan Roodt, wat swart Suid-Afrikaners se minderwaardige genetiese samestelling merk as dit wat van hulle moordenaars en verkragters maak.

¹⁹⁷ “Thus the emergence, in modern theologies, of honourable ‘post-liberal’ options: like the new Barthianism of the Yale school; the new sectarian insistence on pure witness of much Western Christian ethics; the insistence of so many Catholic theologians that perhaps, after all, Bonaventura rather than Thomas Aquinas is the proper model for Catholic Theology. The gains of these new postliberal theologies are clear for all to see: the recovery of the need for the biblical narrative as forming the identity of Christians both individually and communally in the new Protestant narrative theologies of Frei, Lindbeck, Hauerwas, and many others; the recovery of the importance of the visible form for Catholic life and thought in the light of God’s own self disclosure in the divine-human form in the incarnation of Jesus Christ in the great theology of retrieval of Hans Urs von Balthasar; the insistence that modernity can occasion the erosion of all communal and even personal Christian identity in the call to reaffirm Christian identity in the Roman Catholic theology of Ratzinger...the unrelieved pessimism of Ratzinger’s reading of Augustine; the brilliant but disturbing partial character of von Balthasar’s reading of Bonaventure and Dante; the apolitical reading of Karl Barth by the new barthians; the untroubled use of the traditional neo-Scholastic distinction of the ‘natural’ and ‘supernatural’ realms in the secularly liberating and ecclesially stifling political theology of Pope John Paul II....Any theology of retrieval that refuses to face that fact (AVDW: om terug te gaan op die Christelike tradisie is ’n self-kritiese profetiese saak) may end, despite its own clear and noble intentions, not defending the memory of the cross and resurrection of Jesus Christ and not truly remembering the God who both promises and judges, but remembering only a form of Christianity dangerously close to historical Christendom.” (Op.cit., 13-15).

¹⁹⁸ Osborne, G.R. “Christianity Challenges Postmodernism”, in: Kennard, D.W. (red.) *The Relationship Between Epistemology, Hermeneutics, Biblical Theology and Contextualization*, (Lewiston/Queenston/Lampeter : The Edwin Mellen Press), 101-2.

Ons bevind ons in die postmoderne tyd, sê Tracy, waar nie net “die dood van God” nie, maar ook nou die “dood van die subjek” ’n werklikheid geword het.¹⁹⁹ Die postmoderniste het die strydbyl opgeneem teen die Modernisme, wat alle werklikheid probeer vestig het in die “self-grounding, self-present *modern subject*”.²⁰⁰ Vir die postmoderniste is moderniteit en tradisie nou blootgestel as die selfmisleidende oefening wat dit was, ’n illusie, wat probeer het om die ondeurgrondbare te begrond. Die selftevrede manier waarop die modernisme die humanistiese selfbeeld voorgehou het, as naamlik ’n veilige fondasie vir alle kennis en lewe, moet gedekonstrueer word. Dit is hierdie hartseer stuk geskiedenis wat ten grondslag lê van die postmodernistiese aanval op die totaliserende mag van die rede en vorm probeer gee aan die postmoderne etiese imperatief om ook die “ander” in te sluit (en nie uit te sluit nie). Dit is dus in die grootste suspisie oor hierdie Projek as totaliteit dat die postmodernes met ander woorde plek wil maak vir hulle wat “anders” is. Wat vir postmodernes oorbly is die werklikheid van voormalige vergetenes, die gemarginaliseerde groepe uit die tyd van die modernisme, die mistici, die afgeskeidenes en andersdenkendes, die avanant-garde kunstenaars, die sogenaamde malles en historieses.²⁰¹ Die andersheid en verskil (“difference”) van hierdie mense word die alternatief tot die dodelike dieselfde-wees (“sameness”) van die totaliserende sisteem en die vals sekuriteit van die moderne self-begronde subjek.

Die grootste *kritiek* egter teen die postmodernisme, sê Tracy, is dat hulle die *status quo* dekonstrueer en teenstaan, maar inruil vir ’n *fluxus quo*.²⁰² Die vraag wat ons kan vra is: “Hoe kan hulle enige moontlikheid van gedetermineerdheid afwys, sonder ’n subjek-self wat enigszins eties verantwoordelik optree, of alternatiewelik, ’n aktiewe profeet vir een of ander saak, of wat histories en polities “teenwoordig” is?” Die kritiek wat dus teen die postmoderniste ingebring kan word, is dat hulle vry voel om die geskiedenis van die verlede en vandag te dekonstrueer sonder om enige konkreet-etiese politieke hoop te aktualiseer! Hulle sal eerder bloot *teoreties* oor sake soos “andersheid” en “verskille” reflekteer as om historiese (konkrete) strydende agente in posisies van etiese verantwoordelikheid plaas in die opneem van die saak van die subjek (wat die modernisme doodgemaak het), en kies om só self ’n verskil te maak! Postmoderniste het trots en ironies in hulle sentrumloosheid die moderne subjek doodgemaak en is besig om in hulle Westerse doolhof verdwaal te raak. Insoverre hierdie ondersoek die

¹⁹⁹ Tracy:1994:15.

²⁰⁰ Op. cit., 16.

²⁰¹ Ibid.

²⁰² Ibid.

postmoderniste as geallieerdes kan aanvaar, kan ons hulle saam met David Tracy dus bloot tot op 'n sekere punt aanvaar, want hulle sisteem lê uiteindelik in die stille afskeid neem van die teosentriese werklikheid van die Christelike geloof en gaan dus mank aan 'n nihilisme wat sonder hoop in die afgrond van ongedetermineerdheid lê.²⁰³

Die moderne subjek is miskien wel dood, maar daar is wel postmoderniste soos *Julia Kristeva* wat 'n nuwe subjek anderkant die *nie-self* (dood) van die moderne subjek vind, wat sy noem: die *subjek-in-proses-in-verhoor* ("the subject-in-process-on-trial").²⁰⁴

2.2.4 Die Vierde Opsie

Ons kan dus sê dat ons vandag leef in tye waarin die pre-modernisme sy laaste stuiptrekkings gee (byvoorbeeld die Islam-fundamentalisme), die Modernisme se hoogbloeytydperk verby is (byvoorbeeld die Amerikaanse kultuurimperialisme) en waar die Postmoderne tydvak aangebreek het. *Ons woon dus in drie wêreldes gelyk!*

As gelowiges benoem ons egter hierdie tyd as "n benoeming van die tyd as die tyd waarbinne God eskatologies ingryp."²⁰⁵ Daar klink nuwe stemme op, veral van daardie mense wat massiewe globale lyding moes deurgaen, mense wat stilgemaak is deur die amptelike storie van die moderne triomf, maar nuwe stemme is wat hulle stories van hoop vertel, waarin die genesende en transformatiewe boodskap van die Christelike Evangelie weer helder deur klink. Dit is 'n boodskap wat *nóg modern, nóg antimodern, nóg postmodern* is, maar van konkrete subjekte wat in die fisiese stryd vir geregtigheid, getuig, wie teen lyding en verdrukking in, maar vir totale bevryding, 'n boodskap verkondig waarna ons moet luister en van leer.²⁰⁶

Ná alles gesê is oor die edele pogings van groepe uit die drie gemelde rigtings, stem ons saam, bly hulle aandag té self-gesentreerd en té smal. Hulle benoem maar net weer die dilemmas in die Westerse sentrum, sê Tracy. Só loop hulle maar net weer die gevaar om hulleself binne in hulle eie gesprek te betrap, terwyl daar 'n polisentriese wêreld en 'n wêreldkerk daar buite is wat

²⁰³ Tracy:1994: Op. cit., 18.

²⁰⁴ Kristeva, J. (1980). *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, (New York.Columbia University Press).

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Jesaja 50:4 "Die Here my God het my geleer om die regte woorde te gebruik sodat ek dié wat moeg is, kan moed inpraat. Elke môre laat Hy my opnuut weer luister, *Hy laat my luister soos 'n leerling moet luister.*"

hulleself hoopvol en konkreet uitdruk vanuit die kantlyne, in die stories van die verdrucktes en die armes.²⁰⁷ Daarom sluit ons hierdie deel af met Tracy se raad: “It (die aanhangers van die Vierde Opsie - *AvdW*) must turn in conversation and solidarity to all the other centers with respect for its own heritage allied to an exposure, at long last, to other heritages.”²⁰⁸ As ons nie wil sien dat blote anargie oor die wêreld losgelaat word nie, sal ons die wêreld sonder ’n sentrum op die oomblik moet help ontdek dat daar eintlik ’n polisentrisme heers. Ek kan my wêreld nie verstaan vanuit my eie situasie nie, maar in “openheid” (*Aufgeschlossenheit*) en “ontvanklikheid” (*Empfänglichkeit*) vir die andersheid van ander.²⁰⁹

2.3 EPISTEMOLOGIESE SKUIWE

Die omvang van die verskuiwings in die metaneigings wêreldwyd is slegs kripties aangeraak in die voorafgaande verhaal van die *filosofie*. Dit gaan egter al duideliker geskets word, veral as ons dit beskou vanuit ‘n *epistemologiese* gesigspunt.

2.3.1 Descartes en Kant

Ons gaan naas *algemeen-godsdienstige* en *filosofiese* skuiwe ook kortliks let op die mees epogmakende *epistemologiese* skuiwe van die laaste vyf eeue van die geskiedenis. Ons begin histories waar die premoderne tyd begin tuimel het met die opkoms van die denke van *René Descartes* (1596-1650) - ook bestempel as die vader van die moderne filosofie - en *Immanuel Kant* (1724-1804). Ná Descartes en Kant begin die pre-moderne siening van die waarheid, wat veral met behulp van die *groep*, *gesagsfigure* en die *tradisie* bepaal is, te verval, om

²⁰⁷ Dorothee Sölle sou na aanleiding van die publikasie van haar boek *Mystiek en Verzet* gesê het: "Gods partij is de partij van de losers, niet de partij van de winnaars. Dat hoef ik toch niet voortdurend te herhalen. Als de beurzen weer omhoog schieten vraag ik me af wie er nu weer verliest. Moeder Aarde is zo'n loser. In deze wereld heeft slechts 20 procent van de mensen het recht te leven. Kennelijk wordt 80 procent gezien als drek. Om te komen tot een wereld waarin voor iedereen plaats is hebben we zowel mystiek als verzet nodig. Ik hoop dat ze beide veel nieuwe vormen vinden... Mystiek is geen vlucht uit de wereld." (www.katholiekederland.nl.)

²⁰⁸ Tracy:1994: Op. cit., 20.

²⁰⁹ Betti, E. (1972). *Die hermeneutiek als algemene Methodik der Geisteswissenschaften*, 2nd edn. (Tübingen: Mohr), 21.

dienooreenkomstig vervang te word met die *enkeling* (die subjek), die *rede*, en die *oomblik* (die nou).²¹⁰

Volgens Kant moes kennis altyd by 'n *nulpunt* begin, want nie net is die “ek”, die subjek wat dink, vry om te twyfel nie, hy/sy móét (positief) twyfel. Kant definieer die Verligting as die uitgang (“exit”) uit alle intellektuele gebondenheid.²¹¹ Die mens moet nie die waarheid op gesag van ander (gesaghebbende boeke, mense, institusies, die kerk en sy credo’s) aanvaar nie, maar moet letterlik alles bevraagteken, en sêlf verantwoordelikheid neem om die waarheid redelik vir hom- en haarself te ontdek, sonder hulp van die “ervaring”. Dit is die onvolwasse mens wat hom/haarself in voogdyskap uitverkoop aan ander en hulle ervarings, eerder as om vir hom- en haarself selfstandig te dink, te besluit, en vir hom- en haarself verantwoordelikheid te neem. Verandering is goed, en behoort aktief nagestreef te word, want: “Alles is moontlik!” Die wetenskap (Copernicus, Darwin, Einstein) sou ook nie langer gebonde hoef te voel aan die uitsprake van die kerk nie. “Daar het ’n sterk antrope-sentriese gees ontstaan waarin die *mens* die maatstaf van alles is. In die teologie word geworstel met die huidige siening van die werklikheid, naamlik dat ons eintlik, wat akademiese kennis aanbetref, niks van *God* kan weet nie.”²¹²

“Alles moet betwyfel word!” “As ek twyfel, dink ek; as ek dink, is ek,” (*Cogito ergo sum*: ek dink, daarom is ek), sê *Descartes*. ’n Mens is nie vooraf gedefinieer, geprogrammeer of gedetermineer deur die groep waaraan jy behoort, wie jou denke bepaal nie. Jy kan ontslae raak van jou subjektiwiteit en vooroordele. Nog minder behoort ’n mens se identiteit bepaal te word deur een of ander oorgeërfde tradisie. Gesag word vervang met enigiets wat met behulp van die rede of die wetenskap objektief vasgestel kan word en met die sintuie waargeneem kan word. Daar is ’n objektiewe, algemeen-geldende kennis moontlik, maar daar is geen kennis van ’n objek-in-sigself moontlik nie, behalwe wat deur my verstand redelik verstaan kan word. In die plek van die vanselfsprekende wêreld van die pre-moderniteit, word die *keuse-wêreld* van die “modern subjek” gestel.

²¹⁰Die bron wat vir baie van dié voëlvlug-aanwysings gebruik word, is ’n VTO-kursus van DJ Smit, *Dogmatiek? Christelike Geloof Vandag*. BUVTON-kursus: Gemeenteleiding Vandag. Stellenbosch. 3 Junie 2002.

²¹¹Sien: Stout, J.R. (1987). *Flight from Authority: Religion, Morality and the Quest for Autonomy*, (University of Notre Dame Press).

²¹²Pieterse, H.J.C. (2005). “Die rol van Godskennis in die ontmoetingsgebeure met God in die prediking”, *In die Skriflig* 39(3), 411.

Só word die verhouding met die verlede gebreek. Daar heers in die laat 18de en 19de eeu, vanweë vele sosiale revolusies wat op die vryheidstrewes van die mens gebou is, 'n *optimistiese* lewensgevoel oor die toekoms van die wêreld. *Die enkeling kan iemand heeltemal nuuts word. Die geskiedenis is maakbaar en veranderbaar in die hande van mense.* Die kerk en godsdiens se rol is teruggesny en word uitgerangeer tot slegs die funksie van die innerlike lewe. Die wêreld word rasioneel deurskou - daar is geen kennis van God moontlik nie - en dinge is dus vasgevang in 'n geslote wêreldbeeld!²¹³

Welvaart en heil is egter binne die geskiedenis haalbaar. Die wêreld word sêlf 'n beter plek indien die samelewing met al sy subsysteme - onafhanklik van mekaar - goed opereer en waar elkeen volgens sy eie wetmatighede funksioneer. Hierdie oorkoepelende raamwerk sou die dominante *optimistiese* lewensgevoel van die 20ste eeu word. Die gevolg is 'n ontluisterde ("disenchanted") wêreld waarin geen plek vir godsdiens of God gemaak is nie, waar "God" slegs 'n ander woord vir die mens se eie private religieuse gevoelens is.

Die lewensingesteldheid van die "*instrumentele rede*" klassifiseer alles buitekant die self tot objek (selfs ander mense). Ander mense word nou begin gebruik (mis-bruik) as blote "instrumente", om die mens se eie geluk en welwese te bevorder: "a tool of self-preservation".²¹⁴ God en godsdiens is ook net daar om te sorg dat die hele modernistiese projek geluk. Hierdie vryheidsprojek, en optimistiese lewensgevoel, wat binne 'n radikale gesekulariseerde wêreld funksioneer, vorm die agtergrond van hoe baie mense vandag nog dink en voel.

2.3.2 Michael Polanyi²¹⁵

'n Deurslaggewende *skeptisisme* tree egter nou in teen die Kartiaanse aanname van 'n *objektiewe* ("foundationalist") begroning van kennis, wetenskap, filosofie en taal. Dit is 'n

²¹³ "Die gevolge van die *Aufklärungs*-denke (die Verligting, beginnende ongeveer 1700) spesifiek die Kantiaanse denkmodel (Immanuel Kant 1724-1804) gevolg deur die huidige postmoderne denkmodel wat in sekere opsigte die radikaliserings van Kant se siening van kennis aangaande God inhou, het 'n geestesklimaat in ons Westerse denke geskep waar dit moeilik word om van 'n sprekende God *extra nos* te praat." (Pieterse:2005c:78).

²¹⁴ Habermas, J. (1993). *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Vertaal deur Ciaran Cronin. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, 137.

²¹⁵ Polanyi, M. (1964). *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. (London. Routledge & Kegan Paul).

klug dat jy, solank jy net die “regte” metode gebruik, ware intellektuele vooruitgang kan maak. Deur ’n radikale ondervraging van die uitgangspunte van hierdie benadering het sekere krake en skeure na vore getree in wat tot op daardie stadium as soliede en veilige rots bestempel is.

Die verbysterende vrae oor die mens: wie ons is, wat ons kan ken, watter norme ons saambind, waarop ons kan hoop (wat almal deur die modernistiese projek onder die tafel gevee is), is weer deur mense soos Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, opgehaal, en het veral met die opkoms van die *hermeneutiese* teologie begin te figureer.

Die mees diepgaande *exposé* van die objektivisme is gemaak deur *Michael Polanyi*, toe hy die streng wetenskaplik-positivistiese metodes van kennisverwerwing gekritiseer het, met die aanklag dat dit die kreatiewe rol wat *verbeelding* in die proses speel, ontken en onderspeel. Die wetenskaplike se vaardighede, vooroordele en passies speel ’n belangrike en nodige rol in die ontdekkingsproses. Hy het die wetenskaplike metode in sy uitgangspunt gekritiseer, dat dit naamlik ’n sogenaamde objektiewe ontdekkingsproses is, wat ’n mens noodwendig by objektiewe kennis sál uitbring.

Polanyi se standpunt is dat die akte van ken ’n *persoonlike* saak is. Die data van wetenskaplike eksperimente korreleer nie net *logies* binne ’n raamwerk van abstrakte teorie nie, maar *sielkundig* en selfs *biologies* in die persoon van die wetenskaplike. Hierdie proses sluit ons liggame en selfs ons persoonlike geskiedenis in.²¹⁶ Alle kennis word beïnvloed deur individuele vooroordele, menslike foute, en die beperkinge wat eie is aan die kennis van die kennende subjek. Wetenskaplike kennis kan slegs insig verleen tót objektiewe waarheid, sê Polanyi, maar is nie sêlf die vergestaltung van “objektiewe waarheid” nie.

’n Groot mate van kennis - so is gevind - setel aanvanklik in die navolging van ’n uitermatige kreatiewe denker, wat mense in ’n sekere rigting lei, in die praktisering dus van dáárdie persoon se uitgangspunt. Die individuele wetenskaplike en die gemeenskap van wetenskaplikes is dus almal *subjektief* betrokke in die ontdekking van “wetenskaplike” feite.

²¹⁶ Palmer, P.J. (1966). *To Know as we are Known. Education as a Spiritual Journey*, (Harper :San Francisco), 28-29.

Dit behoort tot die wese van die *wetenskaplike metode* dat 'n seleksie uit moontlike *hipoteses* (wat 'n hoër kans het om waar te wees) gemaak word, wat dan vir verifikasie opgestel word. Die merkteken van goeie wetenskaplike talent is die kuns om goeie vrae vir jou ondersoek te kies.²¹⁷ Hierdie vrae word op sý beurt gebaseer op die gelóóf van die wetenskaplike. Dié geloof moet egter sterk genoeg wees voordat die hipotese bekragtig kan word.

2.3.3 Thomas Kuhn

Ná Polanyi sou dit *Thomas Kuhn* wees wat beweer dat dit 'n mite is dat die wetenskap vooruitgaan deur die kumulatiewe versameling van data en dat dít tot nuwe insigte lei. In sy tesis in *The Structure of Scientific Revolutions* sê hy dat die wetenskap vooruitgaan met behulp van *paradigmaskuiwe*.²¹⁸ Wetenskaplike kennis is 'n politieke prestasie, wat nooit suiwer objektief is nie. Dit is eerder gebou op die *subjektiewe* faktore en voorveronderstellinge van diegene wat ken, as wat dit gebou is op die werklikheid van wat geken wórd.²¹⁹ Kennis veronderstel *geloof* in wat alreeds deur ander geglo word. Dit is die akte van menslike konstruksie en nie bloot 'n saak van liniêre objektiwiteit nie.

Objektiwiteit is 'n ooreenkoms van almal in die interpretatiewe kamer. Die feit is dat in die verloop van die geskiedenis van Westerse objektiwiteit baie min mense binne 'n sekere tydperk toegelaat is in hierdie kamer van interpretasie, wat hoofsaaklik bestaan het uit *wit* mans, van 'n sekere klas en perspektief. Dit is juis op grond van die gasvrye verwelkoming van ook ánder in die kamer in dat ons ontdek het dat ons gewaande objektiwiteit bloot 'n mite is.

²¹⁷ Op. cit., 30.

²¹⁸ Kuhn, T. (1966). *The Structure of Scientific Revolutions*, (University of Chicago Press). (Derde Uitgawe).

²¹⁹ Dit baan toevallig die weg, sê D.J. Louw, dat die Praktiese Teologie as wetenskap ge-reïnterpreteer kan word, al sou dit gebou wees op religieuse voorveronderstellings. Religieuse perspektiewe is nie noodwendig “onwetenskaplik” nie. Die aard van teologiese navorsing is egter ook paradigmatis, omdat dit binne 'n sekere interpretatiewe skema werk. Dit opereer hermeneuties, dws. dit is 'n interpretasie en berus nie op feitelike bewyse nie. “Verstaan” berus volgens filosowe soos Gadamer en Ricoeur, náás verklaring, op die *interpretasie* van data, om die data al interpreterend te probeer begryp. “Verstaan” is dus nie 'n metodologiese probleem wat werk met kontrole nie, maar kom neer op 'n proses van deelname aan die werklikheid. Volgens Ricoeur moet konkrete refleksie deur hermeneutiese ervaringe plaasvind, gebaseer op die lees van tekste. Die betekenis van tekste is nie beperk tot die skrywer se intensie nie, of hulle sosio-kulturele omstandighede waarin hulle ontstaan het nie, of selfs aan enige spesifieke adressaat nie, of aan enige spesifieke situasie nie. Verskeie moontlike interpretasies kan van dieselfde teks ontspring, en die betekenis van tekste kan die lesers daarvan direk beïnvloed, en hulle lei tot selfverstaan. [Louw:2003:44].

Kuhn beweer dat wetenskaplike data georganiseer word rondom *modelle* of *paradigmas*. Verandering word teweeggebring wanneer, deur 'n waaghalsige politieke daad, 'n nuwe paradigma geartikuleer word. Dit verkry invloedryke ondersteuning binne die wetenskaplike wêreld. Dié data word dan op dramatiese wyse deur hulle beoefenaars vanaf een paradigma na 'n ander oorgedra, en 'n nuwe skema van kennis word as gesaghebbend gemunt.

Dit bewys dat wetenskaplike kennis tot 'n sekere mate 'n politieke prestasie is, waardeur *mag* gebruik word om persepsie en interpretasie in 'n sekere rigting (en nie in 'n ander rigting nie) te swaai. Kennis ontwikkel dus nie bloot op 'n kumulatiewe manier, evolusionêr of liniêr nie, maar *rewolusionêr*, en met *spronge*.²²⁰ Dit is meermale nie logiese spronge nie, maar gebeur dadelik sodra nuwe ontdekkings gemaak is, en *paradigmaskuiwe* benodig word. Die ontwikkeling van kennis is dus paradigmatis, dit verander volgens 'n skuif in gedagtes, 'n sisteem van geloof, 'n waardesisteem en 'n skema van interpretasie.²²¹

Thomas Kuhn verwerp dus die goed gevestigde idee dat wetenskaplike kennis deur die eenvoudige oloop van feite groei; intendeel, hy beweer dat die wetenskap *spasmodies* groei.²²² Dit gebeur wanneer 'n aantal wetenskaplikes oortuig raak van die werkbaarheid van 'n spesifieke paradigma, wat gewoonlik geskied deur die insig van 'n buitengewoon kreatiewe denker. Dan begin die werk van die “gewone wetenskap”, naamlik die uitklaring en toetsing van verskeie hipoteses wat deur die nuwe paradigma geïmpliseer word. Soos dié werk vorder, word die tekortkominge en die teenstellinge meer helder en kommerwekkend.

Waar ons gedink het dat wetenskaplikes nie-kultureel is, vorm hulle egter 'n bepaalde gemeenskap, 'n gemeenskap van belanghebbendes, sê Kuhn. Namate hulle die foute en ontoereikendhede van 'n ou paradigma agterkom, wat eintlik berus op die mate van ontevredenheid by die wetenskaplikes daarin (ons kan eintlik sê “'n gebrek aan geloof” daarin), breek die ou paradigma onder die gewig van sy eie tekortkominge. Thomas beweer dat die ontwikkeling van 'n nuwe wetenskaplike teorie dus setel in die werklikheid van veranderende sosiale omstandighede en moontlikhede.

²²⁰ Op. cit., 41.

²²¹ Ibid.

²²² Scott, R.L. en Brock: Op. cit., 13-14.

“Objectivity is in fact one more practice of ideology that presents interest in covert form as an established fact.”(!)²²³ Die verlies van geloof in die ou modernistiese paradigma van kennisverwerwing, word dus gebou op ’n groeiende ooreenstemming dat ’n prediker byvoorbeeld net soseer ’n resultaat is van kulturele magte as wat hy/sy ’n aktiewe deelnemer is in die vorming van hierdie magte. Laasgenoemde spruit uit die erkenning dat betekenis nie inherent setel in ’n boodskap (soos ’n teks uit die Bybel aangehaal) nie; betekenis is eerder geïnterpreteerde kennis, waar enige siening van die waarheid maar een van ’n moontlike verskeidenheid van opsies is.

2.3.4 Ewige Waarhede

Die Suid-Afrikaanse teoloog, *Jaap Durand*, skilder in ’n lesing in 2000 - oor die ontwikkeling in sy teologiese groei van ’n “eerste gewaarwording” – ’n fase in sy lewe toe hy *déúr* ’n sekere fase van “*teologiese beginsels, of ewige waarhede*” moes gegaan het.²²⁴ Hy noem dit die wyse wat baie nog steeds beskou as die enigste manier waarop teologie behoorlik gedoen kan word. Dit is ’n teologie van *beginsels* wat deur die Protestantse Ortodoksie van die sewentiende eeu ontwerp is. Dit was ’n terugkeer na die *skolastiese* metode van die paar eeue wat die Reformasie voorafgegaan het.²²⁵ Die filosofie van *Aristoteles* is toe as ’n soort denkinstrument gebruik. “Die metode wat gevolg is, was die van beginsels en afgeleide beginsels. Jy gaan op soek na beginsels wat te alle tye en onder alle omstandighede geldig is. Uit hierdie beginsels word nuwe beginsels afgelei, met dieselfde geldigheid te alle tye, maak nie saak wat die historiese situasie is nie.”²²⁶

Hiervoor gebruik Durand die voorbeeld van die leer van die *uitverkiesing*. Hierdie leerstuk het die vernaamste leerstuk geword waaruit al die ander leerstukke afgelei is. Deur die gebruikmaking van ’n aantal losstaande tekste, losgemaak van die tyd waarin dit geskryf is, word een of ander teologiese beginsel daarvan afgelei en van hierdie beginsel weer ander

²²³ Brueggemann:1993: 9.

²²⁴ Jaap Durand. *Hoe my Gedagte-wêreld Verander het: van Ewige Waarhede tot Gekontekstualiseerde Metafore*. Openbare lesing. 6 September 2000. Kweekskool, Stellenbosch.

²²⁵ Ibid.

²²⁶ Ibid.

beginsels. “Dit is presies wat hier in Suid-Afrika gebeur het in pogings om apartheid op Bybelse gronde te regverdig.”²²⁷

Die verskil tussen die tradisionele Westerse epistemologie en die opkomende epistemologie is dat eersgenoemde vasgehou het aan die *neutraliteit van kennis*. Kennis is suiwer, onbevooroordeeld, objektief, eksakte kennis. Kennis is bekombaar deur die menslike rede en is gebaseer op sekerheid! *Dit het egter gelei tot ’n rigoristiese kennis-sisteem, waarnaas geen verdere onderskeiding nodig is van die kant van die ondersoekende subjek nie. Alle kennis is getoets aan die hand van hierdie vaste, sekere kennis-sisteem.* Teologiese kennis het met verloop van tyd die uitsluitlike werk geword van voltyds-opgeleide professioneles. Dit het later geblyk dat daar ook ander vorme van kennis bestaan, naamlik die getuienisse van gewone gelowiges.

Na die kritiek van veral Nietzsche (die *hermeneutiek van die suspisie*) en Marx (*ideologiekritiek*) is sowel die Westerse natuurwetenskaplike kennis as geesteswetenskaplike kennis as *bevooroordeeld* oopgevek. Kennis is nie so neutraal-onskuldig nie, maar konformeer met en verleen legitimasië aan die wêreld soos ons dit ken, omdat dit ons belange - die belange van die Weste - dien. Die waarheidsaansprake van teoloë en predikante op sogenaamde objektiewe, vasstaande kennis is gekritiseer, omdat gereken is dat hierdie kennis gebou is op ’n *ideologiese* alliansie van “betekenis” en “mag”. Westerse epistemologie het stelselmatig ontwikkel in ’n beweegrede vir imperialistiese *dominering*.

Marx het beweer dat ons nie geroep is om die wêreld as ’n statiese objek te verklaar, soos wat dit is nie, maar om dit te *verander*. Die wêreld is nie ’n statiese objek nie, maar ’n onvoltooide projek wat gebou wil word. Vanuit die perspektief van die armes en gemarginaliseerdes in die bevrydingsteologie, is die idee nie die beskerming van die ortodoksie nie, maar die ontwikkeling van ’n *ortopraksie*. Ortopraksie is gebore uit ’n kennis wat die vooroordele wou gesondmaak van ’n denksisteem wat miljoene mense onnodig geviktimizeer het.

Daarom is sogenaamde “gedisinteresseerde kennis” deur die ondersoekende subjek gekritiseer, omdat dit kontrole oor die objek van ondersoek ingesluit het. “The walls which positivism and logical empiricism had erected between subject and object, history and logic, value and fact,

²²⁷ Ibid.

ideology and science, and so on, began to crumble at an increasing rate.”²²⁸ Daar ontwikkel in die plek van kennis as mag, ’n kennis waarin subjek en objek in ’n verhouding van *liefde* tot mekaar te staan kom. In stede daarvan dat ons kennis gekenmerk word deur beheersing en kontrole, is ons kennis inherent *kontekstueel*.²²⁹

Dit was ook die “tweede gewaarwording” van Durand gewees, toe hy as predikant in die swart gemeente van Kwazakhele in Port Elizabeth gewerk het. “Dit is in hierdie tyd dat ek geleidelik die ontdekking begin maak het dat die Gereformeerde geloof veel meer is as die aanvaarding van ’n aantal ewige waarhede, maar dat dit ’n manier is om met die Bybelse boodskap te worstel in ’n dinamiese historiese proses, dit wil sê om die Bybel ernstig te neem in ’n voortgaande hermeneutiese gebeurtenis binne ’n spesifieke historiese situasie.”²³⁰

Dit wat ons ken en sien, hang af van waar iemand staan of sit. Die sosio-ekonomiese politieke werklikheid van die een wat ken is deurslaggewend vir kennis. Kontekste is heel duidelik *plaaslik*, en hoe meer ’n mens veralgemeen, hoe meer verloor jy ’n oog vir die spesifieke, onherhaalbare konteks. Historiese kontekstualisering maak dit onmoontlik om groot (abstrakte) waarhede uit te spreek. Al wat ons kan doen is om plaaslik-gekondisioneerde waarheid te uiter. Kennis, omdat dit kontekstueel en plaaslik is, is daarom ook inherent pluralisties, dit wil sê “waar” vir hulle wat dit propageer, nie vanuit ’n dominante sentrum wat meer afdwingbaar is nie. Ons mag egter betekenis in hierdie pluralistiese samelewing onderhandel, maar dit is ’n eis wat nie gemaak word op grond van mag en kontrole nie, maar in pluralisme, waar dit geen formele voorrang het nie.

Om die plaaslik-gekondisioneerde waarheid van die diversiteit van die hoordersituasie binne-in die NGK uit te druk, haal ons graag vir *Steyn*²³¹ aan, wat vyf groot *bewegings* in die NGK identifiseer, wat nie ewe groot is nie, maar onderskeidende gestaltes van die NGK se tradisionele gereformeerde identiteit verteenwoordig, t.w. (1) ’n *tradisionalistiese* (waar die handhawing van die Calvinistiese tradisie hoog op die agenda is); (2) ’n *charismatiese* (waar die outonomie van die plaaslike gemeente veral besluit in watter graad die emotiewe bo die kognitiewe die klem moet kry); (3) ’n *rasionalistiese* (waar ’n kritiese sinisme heers en die

²²⁸ Lamb:1989a:86.

²²⁹ Schreiter, R.J. (2006). *Constructing Local Theologies*. (Orbis Books), 78-80.

²³⁰ Durand: *Ibid*.

²³¹ Steyn, G. J. (2005). “Die NG Kerk se identiteitskrisis, Deel 1. Aanloop, terreine van beïnvloeding en reaksie”, *NGTT*, 46(3&4), 550-559.

menslike verstand die finale kriterium is vir persoonlike geloof); (4) 'n *mistiese* (waar dit oorwegend individualisties verstaan word en God as die Almagtige aanbid word) en (5) 'n *sinkretistiese* beweging (waar verskeie aspekte uit talle godsdienste, filosofieë en ideologieë in een nuwe ontwerpte godsdiens saamloop en sterk panteïstiese trekke vertoon.) Hierdie vyf groot bewegings sluit invloede in van Amerika, Europa en die Ooste. Daar het in die ná-Christendom tydperk 'n totale herskuiwing gekom in die samestelling van die pluralistiese hoordersituasie, wat meebring het dat die prediker moet seker maak dat h/sy al die stemme verdiskonteer het in die preekmaakproses, t.w. die stemme van die vaders en moeders, die broers en die susters.

Tot nog onlangs toe is die teologie van die Westerse kerke in supra-regionale uitsprake vanselfsprekend en universeel-geldend uitgevaardig. 'n Skuif in perspektief het egter ingetree in dié gebiede waar die Christelike geloof nog maar relatief nuut was. Dit was in Afrika en Asië waar dit die aandag van die wêreld in die 1950's bereik het.²³² Daar het 'n groeiende besef gekom dat die teologieë wat die Suid-Amerikaanse kerke van die ouer kerke in die Noord-Atlantiese gemeenskap oorgeërf het, nie gepas het op hulle eie heeltemal andersoortige konkrete sosio-kulturele situasie nie. Met die opkoms van die bevrydingsteologie het Westerse teoloë weer tot die besef gekom dat hulle teologie net so sosio-kultureel bepaald is as enige ander teologie. Die ontdekking wat wêreldwyd aanvaar is, was dat die Bybel self ook spesifiek uniek-kultureel bepaald is. Dit het tot die verdere aanname gelei, dat die sogenaamde groot Christelike tradisie eintlik maar net 'n opeenvolging van bepaalde plaaslike teologieë is.

Die een universeel-Christelike tradisie van voorheen het in 'n polisentriese wêreld met haar al groter wordende pluralistiese wêreldbeeld, in die vele vorme van 'n veelvlakkige inkulturasieproses na vore getree.²³³ Die rol wat die *bevrydingsbeweging* gespeel het in die definisie van die Praktiese Teologie, is fenomenaal. Ook die bevindinge van die *feministiese teologie* het groter lig gewerp op die vrae wat nog nie na die Skrifteks toe gebring is nie. Kennis wat êrens in 'n studeerkamer vasgestel is, en nie beliggaamde kennis geword het in die stryd van die armes en onderdrukte nie, het onder sterk kritiek begin deurloop. Die onderskeiding of ons kennis waar of vals is, lê nou in die vraag of dit *persoonlik getoets* is, en nie maar 'n sogenaamde objektiewe, ge-dis-interesseerde kennis is nie.

²³² Schreier: Op. cit., 1.

²³³ Ons wil die behoefte en verantwoordelikheid van Christene om so konkreet moontlik op die nuwe perspektiewe wat gereflekteer word in die terme "kontekstualisering", "lokalisering", "verinheemsing", "inkulturasiering" en "aanpassing" te reageer, ernstig neem.

Dit word nou moontlik om te begin begryp dat die God van Israel en die Vader van Jesus Christus nie vasgevang kan word in sogenaamde ewige en tydlose skolastieke begrippe nie. Brueggemann het ons aandag gevestig op Israel se getuienis (“core testimony”) aangaande God, en die feit dat die Ou Testament berig van hulle kruisondervraging van God, en die teengetuienis (“counter testimony”) wat gestel word. Hierdie God het ’n ook verborge aard, is dubbelsinnig, en Israel bevraagteken die soewereiniteit van hierdie God. Die Ou Testament maak nie hierdie groot algemene veralgemenings oor God, sonder om in te gaan op die (heel spesifiek-konkrete) negatiewe ervarings wat Israel dikwels met God gehad het nie.²³⁴

Daar is in die Nuwe Testament soortgelyke getuienisse: die aanspraak van Pase ontken nie die teen-aanspraak van Goeie Vrydag nie.²³⁵ Ons werk met ’n dialektiek van Vrydag en Sondag.²³⁶ Ons lewe is ’n uitgerekte reis deur Saterdag. Maandag is baie anders as Saterdag. Die taak van die kerk is egter om voortdurend die probleme van Saterdag op Maandag te hanteer. Dit word beter gedoen as ons ons Joodse medegelowiges insluit wat weet hoe om te *wag* en *kla*. God kan nie in ’n boks gedruk word nie.

Die Bybel as openbaring werk nie met ’n skolastieke veronderstelling van ’n afgehandelde en ooreengekome pakket van proposisies oor wie God is en hoe Hy presies werk nie. Die Bybel is die verhaal van God, die Skepper van hemel en aarde, wat ons op ’n deurslaggewende manier en uniek in Jesus van Nasaret leer ken het. Die bewys dat Israel net die waarheid, die volle waarheid en niks behalwe die waarheid omtrent God wil vertel nie, is dat hulle nie net dié eenvormige verhaal vertel om God te probeer beskerm of bevorder nie. Hulle getuig uit hulle eie lewe van die pyn van Godverlatenheid, die uitsigloosheid op God en die dialektiese ervaring van God as afwesig. “This procedure appears to be deeply and endlessly open and unresolved, so that finally ‘claim’ will not silence ‘counterclaim,’ nor, conversely, can ‘counterclaim’ ever nullify ‘claim’...The refusal to give closure is a defining point of the data.”²³⁷ Dit beteken ook dat Israel soms die konvensionele plek van Jahweh kan inneem, en as ondergeskikte kan kla teenoor Jahweh, soos Hy soms oor hulle kla. Hierdie radikale en uitdagende houding van Israel is die wyse waarop die Bybel soms die dominante konvensionele

²³⁴ Brueggemann:1997b: Op. cit., 115-402.

²³⁵ Brueggemann:2005a:148.

²³⁶ Op. cit., 155.

²³⁷ Ibid.

Westerse manier van filosofies praat oor “God” heeltemal deurkruis. Dit maak van natuurlike teologie ’n grap. *God word in die Bybel nooit ’n gefikseerde objek in die hande van ’n wispelturige volk nie, maar selfs in, of juis deur Sy afwesigheid en weggesteektheid, ’n onkontroleerbare, lewende God, (in niemand se hande nie), maar soewerein in eie reg!*²³⁸

2.3.5 Verhoudingskennis

Toe die basis van sekerheid wat deur die kerk voorsien is, verdwyn het, het mense soos *René Descartes* en andere met hulle geskifte probeer om sin uit die gevolglike wêreldchaos te maak. Met die verlies aan sekerheid en die verlies aan dominansie, het die lewe self ’n risiko geword. Geweldige *angst* het Descartes en sy kulturele wêreld geskud toe die Middeleeuse wêreld inmekaar getuimel het. Die verlies van ’n eeue lange “tuiste” het diep ontwrigting en verplasing van wortels teweeggebring. Die uiteindelijke tragedie wat vir Descartes oopgelê het, was volgens Brueggemann, ’n verwydering van “moeder” (“moeder kerk” / “moeder aarde”) en ’n verlies van “moeder” as die simboliese onderbou van die samelewing van destyds. Die najaging van die *ongeskonde rede* - “vry van enige toevalligheid” – (die sogenaamde suiwer rede), het die *ver-manliking* van kennis²³⁹ en die vlug van die feministiese meegebring.²⁴⁰ Hierdie nuwe

²³⁸ Op. cit., 149.

²³⁹ “In ’n onlangse artikel in Die Burger deur Dr Sunette Pienaar, het die kunstenaarsvoorstelling van ’n vrou wat huil oor die kerk die gees van die artikel goed saamgevat. As mede- vrouepredikante en teoloë kan ons ons vereenselwig met Sunette se eksistensiële krisis en hartseer oor ’n kerk waarin dit nie voel of daar vir vroueiers plek is nie...In haar boek, *Face of the Deep: A Theology of Becoming* (London: Routledge, 2003), skryf die Amerikaanse feministiese teoloog, Catherine Keller, dat mense van die vroegste tye af die chaos, oftewel dit wat die orde versteur en bedreig, vrees (tehomafobie). In *Face of the Deep*, wys Keller hoe verskeie tekste in die Ou Testament, soos verstaan in die konteks van die Ou Nabye Ooste, iets van die oerchaos herken. So was Gen 1:2 deur die eeue ’n verleentheid vir mense, want as God dan uit niks geskep het, wat maak ’n mens met die aarde wat in die begin as *tohu webohu* (‘woes en leeg’ in die OAV vertaling) beskryf word? Soos ook in heelparty Ou Nabye Oosterse tekste funksioneer God in ’n teks soos Jesaja 51:9-10 as die magtige kryger wat die waters van die see opdroog, die chaos wat gepersonifiseer word as ’n seemonster verslaan en uit die chaos orde skep. Dieselfde motief word aangetref in Jesaja 27:1 as liries uitgeroep word dat God die Leviatan, die seemonster, wat al Israel se vrese vir die chaos verteenwoordig, die kop inslaan. Hierdie neiging om die chaos te personifiseer as ’n monster wat verslaan moet word, is simbolies van die menslike begeerte om dit wat die orde versteur ten alle koste te beheer en indien moontlik uit te wis. Dit is wel so dat dit vir baie mense in ons land deesdae voel asof hulle deur die chaos verswelg word. Die geweld wat mense se lewens vernietig, motorkapings, huisbraak, verkragting, moord en die Vigsandemie. Die skrikwekkend hoë werkloosheidsyfer, die onvermoë van ons jong mense om werk te kry, ‘regskaling’ en korrupsie. En ’n mens hoef maar net die onlangse mediadekking oor die NG Kerk te lees om te besef dat baie mense voel asof iets van die chaos ook binne die NG Kerk leef. Veral vir mense wat nog altyd binne die kerk veilig gevoel het, is hierdie gevoel van onsekerheid verontrustend. Hoe reageer mense dan op hierdie reële en gefabriseerde ervaring van chaos? Ontken mense die werklikheid en leef hulle met ’n nostalgiese hunkering na die verlede? Bestee hulle baie tyd en energie aan verwoede pogings om beheer terug te kry, wat dikwels bloot ’n valse gevoel van sekuriteit bied? Heel dikwels reageer mense egter op die ervaring van chaos deur te soek na die bron van dit wat die orde versteur, en/of aan die chaos ’n naam te gee. So wys Keller dan ook hoe die chaos deur die eeue gedemoniseer is. Die chaos neem in verskillende tydsvakke verskillende manifestasies

simboliese onderbou het toe die agtergrond gevorm van daardie wêreld en veroorsaak dat met die opkoms van die wetenskap, laasgenoemde van die begin (*Francis Bacon*) af, 'n eksplisiet *manlike* onderneming van *kontrole*, en die *verkragting* van “moeder aarde” was!²⁴¹

Die nuwe intellektuele voorrang van manlike sekerheid het 'n polities-ekonomiese bevoorregting en voorttrekkery na vore gebring, waardeur die “objektiewes” en “losgeskeurdes van die liggaam” hulleself in die sentrum gestel het, en die mense op die grense begin *domineer* het.²⁴² *Projek Objektiviteit* het alle tradisie vernietig en direk gemik na die verowering van die wêreld. So is die “individuele bewussyn” geskep, en voortgegaan om - sonder enige absolute verwysingspunt buite die self – te funksioneer. Die individu moes sy sekerheid self genereer. 'n Nuwe model van kennis, gegrond in objektiviteit, wat 'n nuwe “epistemologiese sekuriteit”

aan. Daar is byvoorbeeld in die geskiedenis heelwat voorbeelde van die demonisering van die vrou. So is daar talle verwysings na die vrou as 'n ‘misbegotten male.’ En deur eeue van Bybelinterpretasie word Eva uitgebeeld as die bron van alle kwaad, soseer dat daar 'n verband getrek word tussen die Bose en die vrou (kyk bv. die Middeleeuse uitbeeldings van die Satan as 'n vrou, wat opgeneem is in die ontstellende uitbeelding van die Satan in Mel Gibson se flik *The Passion of the Christ*). Heelparty figure uit die kerkgeskiedenis waarsku dan ook teen die gevare van vroue – veral vroue wat dreig om die status quo of die sisteem omver te werp. Vroue wat nie grense en reëls respekteer nie. Vroue wat beskryf kan word as tussen-in, kompleks, of dubbelsinnig. Die enkelma's, die kruiedokters, die mistiese denkers. Deur die eeue heen is hierdie vroue uitgeskuif en verdag gemaak, as ketters uitgekryt, of selfs as hekse veroordeel en op brandstapels verbrand. 'n Mens hoef nie ver te gaan om die parallelle raak te sien met die ander ‘anderses’ in ons samelewing nie. Waar manlik/wit/heteroseksueel die norm is, is vroulik/swart/homoseksueel die afwyking of die ‘ander.’ En die ander word bejeën as die chaos wat die orde kom versteur – dikwels omdat hulle anders praat en doen as dit wat as die ‘norm’ voorgehou word. Deel van die skynbare onvermoë van die NG Kerk om kreatief met die ‘ander’ in sy midde om te gaan, het te make met hierdie xenofobie of tehomefobie – die vrees vir die chaos wat dreig om die orde, of 'n mens sou kon sê die bekende, te ontwrig. En die vrees vir die chaos of die ander veroorsaak nog steeds dat die chaos uitgeskuif en waar moontlik geëlimineer moet word. Ten slotte, dit is belangrik om raak te sien dat dit juis te midde van die chaos is waar die kreatiewe energie lê. In die lig van die realiteite rondom ons is dit belangrik om iets van die chaos te erken en om eerlik te praat oor die impak daarvan op ons lewens. Maar ons moet versigtig wees om nie die chaos met die ‘ander’ en verandering te verwar nie. Miskien – as ons ophou om verwoed dit te beveeg wat dreig om die ‘orde’ te versteur, kan ons saam hoop vir nuwe moontlikhede om sigself te openbaar. Dit geld vir vroue predikante, vir kerke, vir die gay-debat. Keller bied die volgende alternatief: ‘We may feel shame before the chaos in our lives, families, sexualities, movements, ethnicities, drafts, projects. Or we may read this difficult milieu for its freshly emerging order. If we do not try to control what seems out of control, if rather we brood on the fluid face, the eschaton between what is too chaotic and what is too limiting, we will discern the specific possibility of the transition. In the inescapable limitation lies the creative edge.’ (p 226). Dit is dalk nou die moment, terwyl goed uitmekaarval in die NG Kerk, dat daar 'n kreatiewe energie kan loskom wat verrassend anders is. Op hierdie uitmekaarval reageer ons as vroue, maar elkeen van ons in die NG Kerk beleef hierdie krisis vanuit sy of haar perspektief. As ons die moed het om dit teenoor mekaar te erken, gee ons saam die eerste tree vorentoe. Hierdie kreatiewe energie kan maak dat die NG Kerk 'n metamorfose ondergaan wat meer as genoeg ruimte inhou vir enigiemand wat wil werk om die koninkryk van God in die wêreld gestalte laat kry. Hierdie oomblik vra egter vir die afbreek van vooroordele, want ons glo dat die toekoms van die kerk nou verweef is met die ander, die weerloses, die stemloses, diegene wat nie altyd in boksies pas nie.“ [Sien Julie Claassens en Lisel Joubert *.Die (NG) Kerk en sy tyd: Die NG Kerk, Gender en Chaos* 17 Aug.2005 <http://vryeafrikaan.co.za/lees.php?id=305>.]

²⁴⁰Brueggemann:1993: Ibid.

²⁴¹Walter Brueggemann stel dit dat met die opkoms van die nuwe kulturele wêreld van die modernisme, “that world saw the ‘rise of science,’ which from the beginning, that is, from Francis Bacon, has been an explicitly masculine enterprise of controlling (and raping) ‘mother earth.’... That ‘objective’ control was supremely masculine in its perception and domination” (Brueggemann: 1993:Op. cit., 4-5).

²⁴²Op. cit., 5.

moes skep, is gebore, met die duidelike doel: om die verlies van die Middeleeuse wêreldbeeld se plek in te neem!

Kennis het bestaan uit rasionele, logiese samehang, en is onderskei deur 'n losgemaakte, ongeïnteresseerde, onbeliggaamde verstand. Daarmee saam is kennis gesien as dit wat *ervaar* word, *empiries* en *feitelik*. [In 'n wêreld wat inmekaar gestort het, kon daar darem iets betroubaars gevestig word, op die basis van *ervaring*.] Dit was 'n desperate poging om met die angs oor die weg te kom, of alternatiewelik, om die bedreigende chaos af te weer.

Die waarheid is in groothede uiteengesit, sê Brueggemann, wat universeel geldig was en 'n groot koherente geheel gevorm het.²⁴³ Dit is met skaamtelose selfvertroue beoefen, omdat daar nou geen rede was om onveilig te voel, om aan jouself te twyfel, of skaam oor jouself te voel nie. So is 'n nuwe alternatiewe sekuriteit geskep. Teologiese interpretasie het deur die jare mooi in hierdie spore van sekerheid gevolg, sê Brueggemann. Op 'n rasionele, logiese manier is 'n teologiese metode ontwikkel wat 'n digte sisteem geskep het wat as absolute sekerheid gestel is.²⁴⁴ Die volgende aanhaling deur Brueggemann som die situasie uitstekend op:

*“This alliance between triumphalist Christendom and critical positivism produced a pattern of hegemonic interpretation. How could it do otherwise? It is this hegemonic pattern of interpretation that now needs to be noticed, and that now is in enormous jeopardy. The hegemony assumed Christian-normative truth as taught by the church, hedged about and kept intellectually respectable by criticism that was also hegemonic—that is, a centrist project built on consensus assumptions. This hegemonic practice meant that, give or take some adjustments, there was a central, consensus practice, and the fact that it was undertaken almost exclusively by white, Western males is both a cause and a consequence of its dominance. Moreover, there was a monopoly of interpretation: only a few did it with any visible influence or effect, and everyone knew who they were. This social establishment, like every social establishment, maintained itself by limiting access and membership through the alliance of church authority and academic criteria. I imagine that this hegemonic enterprise was sustained as long as it was because the world it produced ‘worked,’ and dissidents could be easily contained or silenced. One begins to notice the ‘masters of suspicion’ in the period of positivistic historicism, but only now have dissidence and variation become so deep and so broad as to challenge the hegemony in serious and effective ways.”*²⁴⁵

²⁴³Ibid.

²⁴⁴Ons het reeds verwys hoe die beleid van Apartheid op so 'n skolastieke manier met behulp van 'n oorkoepelende filosofiese sisteem die Bybelwaarheid versnipper het om in te pas by die meestersverhaal. Met die beoefening van die histories-kritiese metode, het dit geldigheid gesoek in alles behalwe die teks van die Bybel. Daarom vind ons in Moderniteit die algehele ontslag van enige retoriek, spraak, en teks, omdat hulle bang was dat hierdie baie magtige instrumente soos taal en verbeelding, die voorrang werklikheid sou uitdaag en verander!

²⁴⁵Brueggemann:1997b: 708.

2.3.6 Verhoudingskennis as etiek en die “ander”

Die voordeel van die opkoms van die postmodernisme is dat ons veral vanweë onlangse diskussies binne die *feministiese* teologie en binne *omgewingskringe*, nie meer aan ontologie en epistemologie kan dink, sonder *etiek* nie. Rasionele kennis as sisteem het onder verdenking gekom, weens die onderdrukkende aard daarvan, veral teenoor *vroue* en die *aarde*. Alles wat nie rasioneel was nie, is uitgesluit, ontken, maar nie sonder ’n baie duur prys nie. Wat hierdie ondersoek aan betref, glo ons dat God Hom inderdaad geopenbaar het deur die Bybelse teks, maar dat die interpretasieproses nie kan geluk sonder die rol van die gemeente - as *beliggaamde teks* - nie. Ons Woord/woord moet gedek wees deur ons daad. Woord en daad is inderdaad inmeekaargestrengel, en sal ons teologies moet sê dat die aksie en getuienis van die gemeente geloofwaardigheid gee aan, en die verstaan van die gesproke en gelese Woord help fasiliteer. ”The text is more than a ‘docetic’ or disembodied system of sign signifiers.”²⁴⁶ Daarom noem ons die proses ’n diep, kommunale proses, waarin nie net een, geïsoleerde prediker by betrokke is nie. In die een liggaam, waarin daar verlei gawes ontplooi is, moet die gelowiges almal saam daarna streef om die waarheid in liefde te betrag.²⁴⁷

Dit was jare lank nie die geval nie. Vanweë die *positivisme* is ’n epistemologie aangehang wat gebaseer moes wees op *feite*, en niks meer nie. *Objektivisme* maak dit moontlik vir mense om die Bybel te hanteer as ’n stoorkamer vir feite oor God. “’n Konteks waar ervaring, gevoel en emosie geen rol mag speel nie, skep uiteindelik ’n teelaarde vir ’n *privaat-God* wat konteksloos aan mense verkondig word. Die gevolge vir so ’n Godsbeeld is rampspoedig, soos dit in die geval van apartheid inderdaad was: (i) ’n *Ongenaakbare* God wat hom nie steur aan die pyn en lyding wat op politieke en sosiale gebiede veroorsaak word deur mense wat met goddelike sanksie ander mense te na kom nie; (ii) ’n *Partisane* God wat hom nie steur aan die konsekwensies van keuses wat mense (wat beweer hulle is deur die genade uitverkorenes van God) gemaak het en daardeur ander (wat nie die genade gekry en derhalwe nie uitverkies is nie) benadeel het nie; (iii) ’n *Feitelike* God wat hom nie laat onderkry deur menslike gevoelens en stories nie, maar eerder ’n bastion vir kille, koue feite is wat deur mense as sy wil opgeneem

²⁴⁶ Louw:2003: 48.

²⁴⁷ Vgl. Ef.4:1-16.

word.”²⁴⁸ Maar: “Israel’s rhetoric mediates a God not held in thrall by either mode of Western certitude or control.”²⁴⁹

Daarom het daar stemme opgegaan vir ’n meer *nie-rasionele* (nie irrasionele!) wyse van kennisverwerwing, naamlik om *ander*-matig te ken, te ken deur ’n spiritualiteit van die *hart*, met ’n passievolle oog van die *liefde*, wat neerkom op ’n nie-onderdrukkende manier van ken. *Kennis kan nooit ’n soort van neutrale, afsydige kennis, sonder werklike belangstelling en sonder verbintenis (“commitment”) wees nie.* “Everything said about Yahweh is said about Yahweh in relation.”²⁵⁰ Kennis is in die Modernisme gesien as *mag*, en het met *geweld* gepaard gegaan. Die eenheid en totaliteit van kennis het meermale met die uitsluiting van die *ander* (die afstandigheid teenoor die ander-ster, die swakke en die vreemdeling) geskied. “Ander-ster ken” behels, sê Olthuis, ’n ken met die ‘ja’ van die *liefde*. In die begin was (L)liefde, en daarom is die keuse ‘n keuse tussen *myself* opoffer/kruisig óf *ander* opoffer/kruisig.²⁵¹ Daar bestaan ook nie ’n *dichotomie* tussen die twee (asof ek myself hoef te haat om die ander lief te hê nie), maar die een orde – die orde van die liefde - verryk sowel die gewer as die ontvanger. Die liefde is nie net ’n onontbeerlike bediende wat die rede help om beter te rede-neer nie. Nee. Daar is net één orde, naamlik die orde van die *liefde!*

Ons stem saam met *Palmer*:

*“I teach more than a body of knowledge or a set of skills. I teach a mode of relationship between the knower and the known, a way of being in the world.”*²⁵²

Dit kom neer op die versameling van feite vanuit ’n meer basies-subjektiewe bron van kennisverwing, wat die hele mens insluit, veral ook die menslike liggaam, passie, ingewing én intuïsie. Dit sou lei tot die *post-kritiese* metode van kennisverwing, waar meer van ’n *kinetiese* as *statische* verhouding tussen kennende subjek en gekende objek uitgegaan word. Dit is hier waar “konteks” en “proses” ’n groter rol moet speel. Die wêreld (samelewings) en veral verhoudinge is in ’n voortdurend veranderende proses betrokke. Dit is hier waar die rol van die

²⁴⁸ Snyman, G. (2007). *Om die Bybel anders te lees. ’n Etiek van Bybellees*, (Pretoria:Griffel Media), 32.

²⁴⁹ Brueggemann:2005a: *Op. cit.*, 145.

²⁵⁰ Brueggemann:2005a:148.

²⁵¹“(…) between the sacrifice of myself or the irresponsibility of sacrificing the other.” Olthuis, J.H. (1997). “Introduction:Love/Knowledge: Sojourning with Others, Meeting with Differences”, in: James H Olthuis (red.) *Knowing Otherwise. Philosophy at the Threshold of Spirituality*. (Fordham University Press), 4.

²⁵²Palmer: *To Know as*: *Op. cit.*, 30.

kompleksiteit van die interaksie tussen spreker (prediker)/gehoor (konteks) dit moeilik maak om van suiwere, onbevooroordeelde, objektiewe kennis te praat.

Filosowe soos *Olthuis* en *Julia Kristeva*²⁵³ beweer dat filosofie en etiek sonder 'n spiritualiteit van die *liefde*, ons vasvang in 'n ekonomie van oorlog, en koue en passielose harteloosheid. Sonder die liefde²⁵⁴ kan ons nie verskille (“alterity”) na waarde sien, voel en ag nie. Indien *verskil* nie deur die oog van die liefde gesien word nie, kan dit net as bedreiging gemarginaliseer en vernietig word.²⁵⁵ “Reason untransformed by love can only totalize.”²⁵⁶ Die rede in diens van liefde, wil nie verskille dieselfde maak nie, maar verskille juis verstaan, ontmoet en omhels.

“Ander-ste kennis” roep ons op om op 'n ánder manier na die funksionering van die rede te kyk, naamlik deur 'n bevraagtekening van die Westerse filosofiese tradisie wat emosies as irrasioneel afmaak.²⁵⁷ Deur die emosie van die liefde nie gedurig te wil kontroleer deur die rede nie, is 'n meer eerbare manier van ken. Rede is maar één van die maniere waarin ons die wêreld ontmoet, nie die een en die al nie. Om te ken deur ons denke is maar één modus van ken, nie beter, nie slegter as enige van die ander modaliteite nie.²⁵⁸ Kennis is *múltidimensioneel*: dit is 'n beliggaamde en geslagtelike manier van ken, hoe mense met die wêreld op 'n betekenisvolle wyse kan omgaan, en hoe hulle sodoende verantwoordelik naby aan die verskillende “ander” kan kom. Ons ken ook deur aanraking, gevoel, smaak, sig, klank, reuk, simbole, seks, en vertrou.

In die Weste het die *rede-emosie* skeiding gewoonlik gepaard gegaan met *rede* as manlik, self, uiterlik, kultuur en universeel; en *emosie* het saamgehang met vroulik, ander, innerlik, natuur en spesifiek (“particular”), sê *Olthuis*.

As ons die onderdrukkende en diskriminerende aard van hierdie dichotomie eers erken, en met die oog van die liefde en die oor van meegevoel begin “ken”, dan word die klassisistiese,

²⁵³Kristeva, J. (1988). *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. Vertaal deur A Goldhammer, (New York:Columbia University Press).

²⁵⁴1 Kor.13.

²⁵⁵Olthuis. Op. cit., 5.

²⁵⁶Ibid.

²⁵⁷Ibid.

²⁵⁸Ibid.

rassistiese en spesifiek manlike mite van die ge-dis-interesseerde en passielose ondersoeker met sy reïne, ongekontaminateerde kennis-in-konteks ontmasker vir wat dit is.²⁵⁹ Dit beteken ons as kerk moet die *vroue* met hulle gewoonlik hoër ontwikkelde emosionele sensitiwiteit om by te dra tot die groei van kennis verwelkom binne in die interpretasieproses. Dit beteken ook dat ons veral wit *mans* oproep om hulle oë oop te maak vir die klag van die ander, en self oop te wees vir die bydrae wat groepe kan maak wat voorheen onderdruk en verstoot was, veral groepe van 'n ander kleur, ras, credo en oriëntering. Dit roep die ekonomiese besitters (“haves”) op om hulle rykdom met die groeiende aantal ekonomiese werkers (“have-nots”) te deel, en dit vra van ons almal om ons te bekeer van ons eie dominerende van mekaar en die aarde.²⁶⁰

Die ander hoef nie die hel (Sartre) te wees nie. “Alterity can be at home with identity.”²⁶¹ Onderlinge erkenning, wedersydse plesier, oor-en-weer bevestiging en gesamentlike transformasie en intimiteit met die ander, is die nuwe naam vir verhoudings wat werklik ruimte skep vir mekaar. Hier gaan dit nie om mekaar te bemeester, met mekaar in kompetisie te wees, en mekaar te oorheers nie. “Knowing-otherwise is love; opening, not closure; connection, not fusion; drawing nigh, not distancing. Knowing-otherwise is celebrating-with, and suffering-with, the other.”²⁶² Dit is ‘n klag teen die een-man-vertoning van die predikant binne die NGK se preektradisie!

Postmoderne diskussies gee die kerk die kans om “mekaar” in 'n pluralistiese tyd te tolereer, “eties wys te maak” met die oog op die ander. Dit gaan daarvoor dat ons ons epistemologie en etiek in ons onderlinge verbondenheid en gemeenskaplikheid met alle lewende op die planeet paar in 'n nuwe spiritualiteit, saam met ‘die ander’. Ons het in die modernistiese tyd al ons geloof in die “rede” geplaas, dáárop vertrou met ons hele hart; laat ons nou toelaat dat ons ’’geloof’’ in die *ander* ons knusse klub van enersdenkendes onderbreek en inval. Dan kan ons miskien beter hoor wat die Gans Andere/God ons wil leer oor Sy onverwoesbare geregtigheid (“undeconstructible justice”)²⁶³ “vir almal” en nie net ons eie geregtigheid vir onself nie. Nou kan ons eerlik wees oor die werklikheid van ons menslike gebrokenheid, bely dat ons Westerse Droom eintlik 'n nagmerrie geword het, en nederige berou toon dat ons ook deur ons Teologie in feite bygedra het tot hierdie gebrokenheid. Ons interpretasieproses moet juis die “ander”

²⁵⁹Op. cit., 7.

²⁶⁰Op. cit., 8.

²⁶¹Ibid.

²⁶²Ibid.

²⁶³Op. cit., 13.

insluit, die minder bevoorregte, die gemarginaliseerde, die “weduwee, wees en vreemdeling”²⁶⁴. Ons preekmaakproses moet eerder fokus op verantwoordelikheid as op vryheid, gemeenskaplikheid eerder as argumentering, pyn eerder as konsepte.²⁶⁵ Ek moet aan die prioriteit van die asimmetriese etiese verhouding van die “ander” (*agape*) bo “myself” (*eros*) (Levinas²⁶⁶) vashou, en in die interpretasieproses myself laat gyselaar neem deur die ontmoeting van die gesig van die “ander”, nie as ’n spieëlbeeld van myself nie, maar as ‘n egte, onherroeplike, werklike “ander”.

Dit impliseer dat ek nie alleen ’n preek kan maak nie, maar slegs in kollaboratiewe sin, saam met die vlees-en-bloed beliggaaamde ander. Preekmaak-vir-ander moet omgeskakel word met preekmaak-sáám-met-ander, saam in sensitiwiteit in die “nabye ontmoeting” met die ander, om veral in ’n geweldadige wêreld te antwoord op die roepstem van die lydende ander. God is op ’n besondere manier aan die kant van die arme (Belharbelydenis). Of my roepstem beantwoord gaan word, is nie my saak nie, want my verhouding tot die ander is nie-simmetries. Ek het al my kinders lief op ’n verskillende manier, want hulle is onvergelykbaar verskillend, net so ook my naaste. Kennis as Liefde is vrywillige lyding saam met die wat ly, alternatiewelik: ’n reis vanaf die sentrum na die *kantlyne*.

²⁶⁴Ex 21:21,22

²⁶⁵“(…) we form a sermon brainstorming group that has ordinary people in it of all ages, shapes and sizes. We meet with this group in different places: the women’s shelter, the men’s shelter, the public library, the local school, in front of the local munitions factory or military post, at the nursing home, at the zoo, in the botanical garden. We go to the homes of different people to think through our sermon ideas, a gay couple’s apartment, a young couple’s starter home, an empty nester’s house in the suburbs. And we change the group every 3 or 4 months so that we don’t wind up with a new in-group of interpreters. We know that the Gift gives itself in many ways, not only in the ways that have been handed down to us, as important as that is, but in the voices of those whose bodies, minds, and hearts have been wounded by our traditions of interpretation and preaching, and who would point us to a new and perhaps even better way. The Gift is freely given and it is free to give itself in any way that it wants, when the Word is truly sought, and so we learn to listen as preachers to the ways that this gift is giving itself to others, not just to ourselves, not just to a core group in our churches, not just to our clergy as they gather in clerical study groups, but to many others who are all around us, strangers in the midst of our churches, strangers even in the hearts of those whom we think we know, strangers who have dropped through, whose lives have never been consulted as authoritative witnesses to the gospel. And perhaps we send out interviewers with recorders and cameras to ask people what they hear in our sacred texts, and we’ll use their proclamations in our worship services as ways to learn to listen for the Gift as it is giving itself around us in our world.” [McClure, J.S. (2004). Keynote address. “Preaching and Worship for the Dropped-Through Church,” Worship Matters Conference, United Church of Canada, June.]

²⁶⁶ Sien punt 3.6.1 vir ’n uitvoerige diskussie van Levinas.

2.3.7 Van Voorrang tot Perspektief

Met die ineenstorting van die wit, manlike, Westerse kolonialistiese wêreld sien ons in ons manier van ken, 'n grotendeelse ommekeer van die modernistiese proses, waar dinge wegbeweeg van die “geskrewe” na die “mondelingse”, weg van “universeel” na meer “spesifiek”, weg van “algemeen” na “plaaslik”, en weg van “tydloos” na “tydelik”. Ons bevind onself in 'n *nuwe* interpretatiewe situasie, waar “mag” en “kontrole” nie ons eerste bedoeling kan wees nie²⁶⁷. Die kerk is 'n *pluralistiese* interpreterende geloofsgemeenskap wat met 'n polifoniese teks werk, binne 'n nie-bevoorregte situasie, waar die teologiese interpretasie in 'n Christelike konteks *nie* meer die dominante epistemologiese kragte of politieke-ideologiese magte as handlangers het nie.²⁶⁸ Kortliks saamgevat kan ons sê dat die interpretasie-situasie geskuif het na die volgende:

2.3.7.1 *Kontekstueel*

Ons besef nou eers dat dit wat ons weet en sien, afhang van ons *konteks*. Ons het aan die einde gekom van monolitiese teologie²⁶⁹. Daar het 'n dinamiese interaksie ontstaan tussen “Ewangelie”, “kerk”, en “kultuur”. Kontekstualiteit bepaal nie net my eie siening nie, maar ook die sienings van 'n ieder en 'n elk. Dit is selfs waar van diegene wat beweer dat hulle siening “objektief” en “nie-kontekstueel” is.²⁷⁰ Die sosio-ekonomiese, politieke plek of werklikheid van die persoon wat ken, is beslissend in die kenproses²⁷¹.

2.3.7.2 *Plaaslik*

Hieruit vloei dat alle kontekste heel *plaaslik* is. Hoe meer 'n mens veralgemeen, hoe meer verloor jy 'n oog vir die konteks. Dit is onmoontlik om langer groot waarhede wat algemeen-geldend is uit te spreek. Al wat ons kan doen is om plaaslik-gekondisioneerde waarhede te stel, en te weet dat dit van oraloor geld, en - ironies genoeg – ook waar is van hulle wat dink dat hulle steeds alleen in die sentrum staan en almal kan domineer.

²⁶⁷ Brueggemann: 1993: *Op. cit.*, 8.

²⁶⁸ Brueggemann:2005a: *Op. cit.*, 143.

²⁶⁹ Lees Schreier, R.J. (2006) *Constructing Local Theologies*. Orbis Books. Maryknoll, New York, oor “teologiese inkulturasie” en “interkulturele kommunikasie”.

²⁷⁰ *Op. cit.*, 9.

²⁷¹ Sien die twee volumes van Segovia, F.F. en Tolbert, M.A. (reds.) (1995), *Reading from this Place*. Fortress Press, Minneapolis.

Schreiter pleit vir plaaslike teologieë, wat die sosio-kulturele konteks ernstig neem. Hy stel voor dat ruim gebruik gemaak word van die sosiale wetenskappe asook 'n studie van die kultuur (veral die semiotiek) van 'n plaaslike streek. Die tyd van supra-streeksteologieë wat universeel is, is verby. Dit was met die opkoms van die bevrydingsteologie, dat Westerse teoloë begin besef het dat hulle eie teologie uit net soveel sosio-kulturele vooroordele bestaan as op enige plek, soos byvoorbeeld in Latyns-Amerika. Schreiter maak dit duidelik dat wat ons “die groot Christelike tradisie” noem, eintlik bestaan uit 'n reeks “plaaslike teologieë”. Die een Christelike geloof moet op veelvuldige maniere geïnkultureer word.

2.3.7.3 *Pluralisties*

Dit volg uit kontekstualiteit en plaaslikheid, dat alle kennis inherent *pluralisties* is.²⁷² Daar is geen interpretasie wat om die een of ander rede kan aanspraak maak op formele voortrekkery (bevoorregting) meer nie. “The church becomes truly universal to the degree that it becomes a plural communion of local churches.”²⁷³ *Pluralisme* is die enigste alternatief van *objektivisme*, as die dominante sentrum nie meer daar is om sy aansprake te maak en met mag al die ander alternatiewe en afwykende (andersdenkende) stemme stil te maak nie. Niemand is meer die *uitsluitlike* eienaar van die klassieke tekste nie. Daarom kan die prediker ook nie veronderstel dat mense vanselfsprekend na hom alleen moet luister nie. Lidmate is wydbelese. Lidmate is blootgestel aan hierdie geesteklimaat, en méér blootgestel as predikante, wat soms in 'n baie klein wêreldjie kan leef.

Dit mag klink asof kontekstualiteit, plaaslikheid (streeksheid) en pluralisme 'n uitspraak ten gunste van *relativisme* is, waar een aanspraak net so goed is as 'n ander. Die feit is dat daar geen finale transendente arbiter meer oor is wat tussen konkurrente lesings besluit nie. Daar is ook nie meer “agter in die boek” 'n lys altyd-geldende antwoorde waartoe almal ingestem het nie. Hulle wat *absolute* antwoorde wil hê, sal dit in elke geval slegs op gesag van 'n instansie aanvaar, teenoor wie hulle alreeds positief ingestel is, en van niemand anders nie.²⁷⁴ Daarom bly die gemeente-etos van gesprek en wedersydse respek so belangrik. Predikante moet weet dat interpretasie nie geskied in isolasie alleen in 'n studeerkamer nie, maar elke dag, oral, altyd,

²⁷² Brueggemann:1993: Op. cit., 9.

²⁷³ Schreiter: 2006: agterflap. Aanhaling van Joseph Gremillion, Universiteit van Notre Dame.

²⁷⁴ Op. cit., 10.

in die interaksie van mense met ander mense. Dit rus op beliggaamde kennis, en vloei voort uit liefdevolle betrokkenheid by mekaar se lief en leed.

Ons stem saam met Brueggemann dat die keuse nie is tussen óf objektivisme óf relativisme nie, maar vir *perspektivisme*.²⁷⁵ *Perspektivisme* veronderstel vir Brueggemann, asook vir Tracy²⁷⁶, dat daar geen “vooropgestelde waarheid” bestaan nie. Dit is in die lig van die pluraliteit van taal as sodanig, en die dubbelsinnigheid van alle geskiedenis (insluitend die geskiedenis van rasionaliteit), dat al hoop wat oorbly, die *ingeligte gesprek*²⁷⁷ is, waarin die klassieke tekste oor en weer met mekaar vergelyk en bespreek word.²⁷⁸ Ons het egter met die epistemologiese skuif weg van een, absolute waarheid, gevind dat daar sowel in die Ou as in die Nuwe Testament ’n “pluraliteit van betekenis” in ’n teks verskuil lê.²⁷⁹ As ons nou voor die teks staan, is dit nie as *meester* oor die teks nie, maar as haar *advokaat*. In interpretasie getuig elkeen van en onderhandel elkeen met tekste. Die predikant is dus nie as solo-interpreteerder, alléén daartoe in staat om die wydte en diepte en rykdom van die *trajekte*²⁸⁰ van die Bybelse teks, sy reliëf, verwysing, ontwikkelings, toepassing, skopus en die kompleksiteit van sake soos sy eenheid, samehang of boodskap te verstaan nie.

Hierdie nuwe plek waarvandaan ons moet praat, bring mee dat ons ons nie meer hoef te onderwerp aan die dominante modus van mag en sekerheid nie, maar sal ons ons plek van interpretasie nou as ’n springplank van groot vryheid kan beleef. Ons is vry om ons eie belydende self te wees, gebonde aan ’n getroue geloofsgemeenskap, op ’n manier wat

²⁷⁵ “That is, the world is perceived, processed, and articulated with one or another perspective, and a perspective has the power to make sense out of the rawness of experienced life, even though it cannot be ‘proven’ or absolutely established.” (Ibid.)

²⁷⁶ Tracy, D. (1987). *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. (San Francisco: Harper & Row).

²⁷⁷ Jy stel dus iets voor, onderhandel dit, deur in gesprek sorgvuldig te luister na ander perspektiewe. Jy postuleer dus ’n sekere siening van die werklikheid. Hierdie postulasie beweer nie om objektief waar te wees nie, maar dit beweer om ’n sekere posisie te wees wat jy inneem, waarby jy staan of val, wat jou iets kos en wat ’n sekere risiko insluit, sodat aan die einde, die toets vir die waaragtigheid daarvan nie langer daarvan afhang of dit logies of feitelik so is nie, maar of jy met jou lewe daarvoor instaan, wat finaal die enigste ding is wat waarde het.

²⁷⁸ “We converse with one another. We can also converse with texts. If we read well, then we are conversing with the text. No human being is simply a passive recipient of texts. We inquire. We question. We converse. Just as there is no purely autonomous text, so too there is no purely passive reader. There is only that interaction named conversation.” (Tracy:1987:Op. cit., 19).

²⁷⁹ “...the texts themselves witness to a plurality of testimonies concerning God and Israel’s life with God.” (Brueggemann:1997b: Op. cit., 709). “(The) meaning of a text is in each instance an event that is born at the intersection between...those constraints that the text bears...and...the different expectations of a series of communities of reading and interpretation...” [LaCocque, A. en Ricoeur, P. (1998). *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*. Vertaal David Pellauer. (The University of Chicago Press), xi].

²⁸⁰ LaCocque en Ricoeur: Op. cit., xii.

moderniteit ons nie toegelaat het om te wees nie. “Our discernment of our life-world causes us to hear and discern the voice of the text differently.”²⁸¹

*“Hegemony, intellectual and political, as it always does, had eliminated probing speech, daring rhetoric, and subversive text, and had insisted that reality is a settled matter that language can describe, but upon which it cannot actively impinge.”*²⁸²

Die woord wat ons verkondig is nie dié van ’n objektiewe historiese koerantverslaggewer wat sogenaamd beheer het oor die feite nie. Ons historiese metode moet plek maak vir ’n *retoriese* metode.²⁸³ God wil só deur sy Woord aan die woord kom. Ons nuwe intellektuele omgewing erken dat mense in ’n proses is om die werklikheid weer te konstitueer, en daarom, sê Brueggemann, kan retoriek weer werklik vormende werk doen.²⁸⁴ Die konvensionele historiese-kritiese metode was tot dusver wat Skrifstudie betref, ons manier om oor God te praat. Hierdeur is die teks gemaak sê wat óns modusse van kennis en kontrole gepas het. Taal is egter nie net deskriptief nie, maar werklik konstitutief-vormend tot die werklikheid. Taal word medekonstitutief en spraak tree sketsend op, dit teken, skep en stel as gesaghebbend die werklikheid, op ’n sekere manier voor en nie op ’n ander nie. Dit skep ’n *nuwe* wêreld!²⁸⁵

Die kern van ons nuwe interpretatiewe wêreld is dat die wêreld wat ons as vanselfsprekend aanvaar het in die ekonomie, politiek, en oral elders, bloot ’n verbeeldingryke menslike *konstruk* (“construal”) was, en juis op grond daarvan ook weer net sowel vanuit enige ander perspektief opnuut gekonstrueer kan word.

Die teologie kan in hierdie nuwe epistemologiese konteks nie meer absolute aannames asof in ’n vakuum aanbied en verwag dat mense geredelik daartoe sal instem nie. Dit beteken egter nie dat die teologie ’n ondergeskikte plek van gemarginaliseerdheid moet aanvaar, soos dit aan

²⁸¹ Brueggemann:2005a: 37.

²⁸² Brueggemann:1993: Op. cit., 12.

²⁸³ Chopp, R.S. (1989). *The Power to Speak. Feminism, Language, God.* (Crossroad. New York), 19.

²⁸⁴ Brueggemann beweer dat kennis nou nie op aanvaarde sekerhede gebaseer is nie, maar op die werk van “verbeelding”. Verbeelding beteken om die wêreld voor te stel, te teken en in te kleur op maniere waarop dit nie met die eerste oogslag so geblyk te wees het nie, as dit deur die lens van ’n dominante (on-ondersoekte) lens gelees is. Verbeelding lei nie tot die tipe sekerheid soos verwag deur die Kartiaanse angstigheid nie, maar dit leen homself tot die skep van ’n “tuiste” as ons net ons deelnemende rol as “tuisteskeppers” sou aanvaar. Dit beteken dat lang aanvaarde gegewenhede bevraagteken moet en kan word, en ’n “kontra-gegevenheid” mee gespeel moet en kan word. Sien sy boeke: *Hopeful Imagination : Prophetic Voices in Exile* (1986) en: *The Prophetic Imagination* (2001).

²⁸⁵ Brueggemann, W. (1989). *Finally Comes The Poet. Daring Speech for Proclamation.* (Fortress Press, Minneapolis), 7-11.

haar in die verlede, vanuit die dominante posisie van ander intellektuele stellinghede soos die *positivisties-wetenskaplike* asook die *positivisties-politieke* oord gekom het nie. Dit beteken egter dat enige aanspraak, ook die van die teologie, nou onderhandel moet word.

Die hewige stryd wat vandag in die kerk woed rondom homoseksualiteit, voel Brueggemann, gaan nie oor *seksualiteit* as sulks nie, maar oor die vreesagtige poging om te sorg dat ou vorme van mag behou word, al raak die argumente al swakker. Dit is gebore uit die besef dat die ou sentrum nie meer gaan hou nie.²⁸⁶ Dus leef ons in 'n wêreld waar die ou konvensionele vorme van mag verlore is, maar steeds heimlik na verlang word en gekoester word, en waarin daar 'n verwildering en vrees bestaan, dat daar geen helder weg uit hierdie dilemma is nie.

Dit is volgens Brueggemann nie die taak van die prediking om 'n volle alternatiewe wêreld te konstrueer nie, want dit sou beteken dat die kerk soos van ouds sou optree: so voortydig en imperialisties soos altyd. Die taak van die prediking is eerder om by te dra tot ("to fund") die verbeelding van 'n nuwe wêreld, deur met ander woorde net die stukkies materiaal en bronne te voorsien, van waaruit 'n nuwe wêreld verbeel kan word. Ons verantwoordelikheid is daarom nie om 'n groot storie ("grand scheme") of 'n imposante skema of 'n koherente sisteem, te verkondig nie, maar om 'n klomp klein brokstukkies getuienis daar te stel en ter sprake te bring, van waaruit mense die lewe opnuut self bymekaar kan sit - in *vars* figurasies. Dit vra na 'n ewe nuwe, *vars* preekmaakproses, as die stereotipe een van vroeër.

2.3.9 Kennis en gesag

Nog 'n belangrike skuif wat ingetree het, het te doen gehad met *gesag*. Die ou Christendom-patrone en hiërargieë van gesag het weggeval. In die definisie van kennis ("*Hoe kan ek weet?*"), lê altyd die vraag verskuil, naamlik: ("*Op wie se gesag?*"). Dit is nie net die vraag wat die priesterhoofde en familiehoofde van die volk vir Jesus gevra het nie,²⁸⁷ dit is ook die nihilistiese en skeptiese vraag wat postmoderne mense vandag aan die kerk rig. Aan die einde van die Konstantynse era, het die kerk nie meer die mag om haar kritiese stemme stil te maak nie. Intendeel, kritiek kom nie net op die kerk af nie, ons staan as wêreld vierkantig sonder algemeen-erkende gesag.

²⁸⁶ Brueggemann:1993:19.

²⁸⁷"Met watter gesag doen u hierdie dinge? En wie het u hierdie gesag gegee?" Mat.21:23.

Hierdie gesagskrisis moet nie deur ons slegs negatief gesien word nie. Party mense wil weer terugryp op ou alliansies met die burgerlike samelewing se patrone van mag en gesag, maar dit is nie nodig nie. Die Bybelse profetiese tradisie het altyd seker gemaak dat geen mens vir hom/haarself gesag toe-eien wat net aan God behoort nie. Hulle was die wagte op die mure wat gewaak het oor valse en ware gesag. Selfs die goeie koning, Dawid, moes getug word oor sy misbruik van sy gesag²⁸⁸.

Die kerk het tans die geleentheid²⁸⁹ om te getuig dat gesag nie vloei uit die uiterlike sosiologiese omstandighede waarin die kerk haarself bevind nie, maar uit die *profetiese tradisie*.²⁹⁰ Ons glo aan: *Soli Deo gloria!* (die heerlijkheid behoort aan God alleen!) Dieselfde kan gesê word van die vroeë kerk se belydenis: *Jesus Christus is die Here!* Dit het vir die monnik, Luther, die moed gegee om die hele gevestigde Romeinse *establishment* teë te gaan, en vir sekere Lutherane geïnspireer om die Derde Ryk van Hitler aan te vat, en weer vir aartsbiskop Desmond Tutu die moed te gee om die hele militêr-politiese sisteem van apartheid te trotseer!

Die beginsel van *sola scriptura* (die Skrif alleen) neem nie die gesag van Gód weg nie, en laat ons nie die Bybel self as heilige objek aanbid nie.²⁹¹ Die Skrif getuig slegs van die gesagvolle *stem van God*, en wil geensins 'n plaasvervanger wees van dié stem nie. Die Bybel is die stem van die Christelike *tradisie*, en het niks te doen met *tradisionalisme* nie (dit is waar die

²⁸⁸ 2 Sam.12:7.

²⁸⁹ Ons sal deurgaans die nuwe situasie sien as 'n geleentheid wat God ons gun om - vanweë 'n verlies aan invloed en mag in hoë kringe - nou miskien bêter en helderder te hoor wat die Gees aan die gemeentes wil sê, noudat ons ons hermeneutiese taak beoefen saam met die armes en nederiges.

²⁹⁰ Hall:1991: 432.

²⁹¹ Die Leer en Aktuele Sake se verslag: *Gesag van die Skrif*, wat voor die Algemene Sinode van die Ned. Geref. Kerk in 2002 gedien het, wend 'n poging aan om na twee kante toe afwysend standpunt in te neem, naamlik enersyds teenoor die moderne *liberalistiese*, en andersyds die moderne *fundamentalistiese* omgang met die Skrif. Hulle bevinding is dat in beide hierdie gevalle daar 'n beheptheid heers met die letter van die Skrif, wat mense blind maak vir die Gees in die letter. Die Bybel as boek, maak beide blind vir die Bybelse boodskap. Die aanbeveling wat gemaak word, is in die lig van ons gesprek belangrik, naamlik: "Die Algemene Sinode verklaar dat die gesag van die Skrif nie gesetel is in geïsoleerde Skrifgedeeltes op sigself nie, maar dat die gesag van elke onderdeel van die Skrif funksioneer binne die geheel van die Skrif en die gesag van die geheel tot uitdrukking kom in die onderdele...", asook "...dat hoewel God sy Gees aan die kerk gegee het om ons in die volle waarheid te lei...die gesag van die Skrif nie primêr rus op die bloot formele feit dat die kerk dit as kanon aanvaar het nie. In die Skrif self word reeds duidelik dat die kerk as gevolg van ons sondigheid nog steeds blootgestel is aan dwaling. Daarom is die gesag van die Skrif in die eerste instansie geleë in die inhoud van die Gees se boodskap naamlik God se genade in Christus (Joh 16:14). Hierdie boodskap het die kerk in die kanon gehoor as die kritiese maatstaf vir die verkondiging waardeur ook tussen die geeste onderskei word." *Gesag van die Skrif*, Verslag van Leer en Aktuele Sake. Algemene Sinode van die Ned. Geref. Kerk in SA. 2002. pp.209-210.

ekkesiologiese amptenary die tradisie inspan vir ideologiese redes). Tradisionalisme is voorlopig, die stem van God in die tradisie - oneindig.

Ons stem saam met Brueggemann dat die *outoriteit* van die Skrif nie setel in *outeurskap* nie, maar *outorisasie*: dít naamlik waartóe die stem van God geloofsgemeenskappe *outoriseer*.²⁹² Ons glo ook dat die verstaan van 'n teks iets anders is as kennis van die ontstaan van 'n teks, of die rekonstruksie van die outeursintensie.²⁹³ Die gesag van die Bybel kan ook nie vasgeketting word deur leerstellige dogmas oor “inspirasie”, en ook nie deur 'n obsessie met argeologiese bewyse wat met reduksie werk en God verburgerlik nie.²⁹⁴ Nóg die Verligting se tegnies-wetenskaplike verklaring, letterlike interpretasies, objektiewe rasionaliteit, estetiese dimensies van die literatuursoort of kritiese vakkundigheid, kan op die vraag van gesag vandag 'n voldoende antwoord gee.

Die gesag van die Bybel lê in laaste instansie net in *belydenisvorm* in die geloofsgemeenskap, wat onbevrees²⁹⁵ getuig dat hulle in dié teks die krag van die waarheid onderskei het, dat hulle daarin die lewende stem van God in Christus self verneem het en dat hulle hulle in gehoorsaamheid by dié Woord sal voeg. Die waarheid waaraan die teks gemeet word is nie dat dit op enige (wetenskaplike, astronomiese, sielkundige of biologiese) vraag 'n antwoord gee nie, maar dat dit 'n waarheid van 'n teologiese aard is. Die Bybel kan glad nie in een van die dominerende modusse van rasionaliteit verstaan word nie. Ook nie wanneer die verletterliking daarvan 'n tipe kontrole daarvoor wil bekom nie.

Die modernisme mag nie van die Bybel 'n vorm van kennis vereis wat gemik is op kontrole en dominerend nie. Ook mag die gesag van die Bybel nie in die publieke sfeer misbruik word om vroue byvoorbeeld op hulle plek te hou en die stemloses uit te sluit uit besluitneming nie. Die gesag van die Bybel hang saam met die vraag: waarvoor *outoriseer* die Skrif mense? Die gesag van die Skrif sal voortaan nie lê in intellektuele formulerings nie, maar in die getroue praxis van gehoorsame geloofsgemeenskappe, wat die waarheid van die Bybel beliggaam, en getuig van die krag daarvan.

²⁹² Brueggemann:2005a: *Op. cit.*, 3-45.

²⁹³ Combrinck, H.J.B. (1990). “Die krisis van die Skrifgesag in die gereformeerde eksegeese as 'n geleentheid”, *NGTT*. Deel XXXI. No. 3. September . p.332.

²⁹⁴ Brueggemann:2005a: *Op. cit.*, 8.

²⁹⁵ *Op. cit.*, 23.

Die gesag van die Skrif wil nie vir sy lesers advies en moralistiese leiding gee nie, maar “energie” en “moed” om vanuit die moeras van die huidige situasie ’n nuwe wêreld (waarvan die teks getuig) te verbeel, en dit met blymoedigheid en vertrouwe tegemoet te gaan.²⁹⁶ Wie die verskrikking in hierdie Boek wil kontroleer, reduseer sy gesag.²⁹⁷ Nie kontrole nie, maar buiging voor die gesag van God, is die weg van toegang tot die Bybel se waarheid en krag.²⁹⁸ As ons bereid is om te wag en te waak, sal ons kort voor lank ’n gesagvolle woord ontvang wat God aan ons deur die teks sal gee.²⁹⁹

2.4 SKUIWE IN DIE PRAKTIESE TEOLOGIE

Naas die *algemeen-godsdienstige*, *filosofiese*, en *epistemologiese* skuiwe, waarna ons indringend gekyk het, het daar ook geweldige skuiwe binne die *Praktiese Teologie* plaasgevind.

Die taak van die Praktiese Teologie binne die Teologie, kan in die volgende drie groot take ingedeel word:

- (a) die ontwikkeling van ’n fundamentele prakties-teologiese basisteorie;
- (b) praktykteorieë (byvoorbeeld homiletiek, liturgiek, ens.); en
- (c) die gee van praktykopleiding (byvoorbeeld homiletiese oefeninge, kategetiese groepe, ens.).³⁰⁰

Met die groot klem op (b) en (c), voel Firet, het die besinning op die fundamentele prakties-teologiese vrae (a) grootliks agterweë gebly.³⁰¹ Die gebruikmaking van kennis en insigte uit die ander wetenskappe as die teologie (byvoorbeeld die psigologie, sosiologie, die kommunikasiewetenskappe, ens.) maak dit gebiedend noodsaaklik dat die Praktiese Teologie vaste grond onder haar voete kry.³⁰² Die “koms van God tot die mens in sy wêreld” (as diepstestruktuur) moet dus in al die handeling van die kerk (oppervlaktestruktuur) gemanifesteer word. Alle handeling van die kerk moet dus ’n *teologiese* diepstestruktuur hê.

²⁹⁶ Op. cit., 19.

²⁹⁷ Ibid

²⁹⁸ Ibid..

²⁹⁹ Ibid.

³⁰⁰ J. Firet. *Spreken als Een Leerling*. (1987). Praktisch-theologische Opstellen, (Kampen:Kok), 28.

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Op. cit., 29.

Firet stel dan 'n definisie waarmee hy assosieer: “Die praktiese Theologie ist als theologische Handlungswissenschaft innerhalb einer als praktische Wissenschaft begriffenen Theologie zu konzipieren” (Mette).³⁰³ Daarmee wil hy die feit onderstreep dat die objek van teologie 'n praxis is, naamlik die praxis van *God* (Sý handeling in die verlede, hede en toekoms).³⁰⁴ Die saak waarom dit dus in die teologie gaan, is die Christelike verkondiging en die Christelike geloof: *die kom van God na die mens in sy wêreld*.³⁰⁵ Dit gaan om die konkreet aanwysbare en beskryfbare geskiedenis van die geskiedende handeling (as handelingswerkwoord) van God in Christus deur die Gees. Met ander woorde: God kom na ons in ons wêreld!³⁰⁶

God kom egter na ons wêreld en neem *mense* in sy diens en maak bemiddelend van hulle gebruik as Sy instrumente. Soos in die gelykenis van die talente (Mt.25:14-30), vertrou die heer sy besittings toe aan sy slawe, wat met hulle talente moet woeker en by sy terugkeer verslag doen. Met die oog op dié gelykenis stel Firet: “Door het *paradosis* van de Heer...is het komen van God een voortdurend en telkens opnieuw door het intermediair van menselijke dienst zich actualiserend gebeuren. Praktiese teologie is teologie van deze *paradosis*: God neem de mens in zijn dienst, ...Hij verleent aan menselijk handelen een nieuwe dimensie, waardeur het zijn handelen wordt.”³⁰⁷

Die Praktiese Teologie herinner die hele teologie aan sy praktiese aard, met die oog op doeltreffendheid en relevansie. Die Praktiese Teologie hou sigself nie besig met die handeling van die mens in die algemeen, of selfs met die handeling van die gelowige mens, of die handeling van selfs die gelowige mens in diens van God nie. Die Praktiese teologie hou sig besig met dáárdie handeling wat gerig is op die aktualisering en die onderhouding van die verhouding tussen God en mens, mens en God. Dit gaan in die Praktiese Teologie om die saak waarna, in en deur menslike handeling, verwys word: die heilshandeling van *God* (praxis van God).³⁰⁸ Die Praktiese Teologie is daardie wetenskap wat besig is met handeling, wat sy sin vind in die praxis van God.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ “Daarom gaat het - niet alleen in de praktische teologie, maar in heel de teologie - uiteindelijk altijd om ‘de mens in zijn wereld’, de mens in de contingente van zijn bestaan, in zijn ‘grandeur et misère’, in alle dimensies van zijn bestaan, persoonlijk en social, geestelijk en lichamelijk.” (Firet:1987:30).

³⁰⁷ Op. cit., 31.

³⁰⁸ Louw:1996: 35.

Dit sal later duidelik raak hoekom daardie definisie vir hierdie ondersoek deurslaggewend is. Om te werk met “*die mens en sy wêreld*” (bedoelende die konkrete, alledaagse, werklike wêreld) bedoel dat ons nie alleen die wêreld *in* die teks nie, maar ook die wêreld *voor* die teks (die lewenswêreld van die leser met ander woorde) ook ernstig sal moet neem. Ons sal probeer aantoon dat die prediker weë sal moet vind om in gesprek te gaan met sy hoorders, nie net in die huisbesoek nie, nie net in die kategeese nie, maar ook in die preekvoorbereidingsproses. In hierdie proses moet ons waak dat ons nie die menslike situasie ondersoek as iets op sigself nie. Ons stem saam met Dingemans: in dit alles wil ons steeds sien dat die *teologiese* grondslae (diepstruktuur) van die Praktiese Teologie ook tot sy reg kom.³⁰⁹

Daar het histories ’n verskuiwing in die vorm van die Praktiese Teologie ingetree, vanaf alleen ’n toepassing te wees van bevindinge van die sogenaamde fundamentele teologiese dissiplines soos die eksegetiese, historiese en sistematiese teologie (dogma en etiek). Daar het ook belangrike aksentverskuiwinge plaasgevind waarby ons gaan stilstaan, soos dit opeenvolgend gegroei het vanaf die klem op die praxis van die *predikant* (amp-telike praktiese teologie), na die praxis van die Christelike *gemeente* (eklesiologiese praktiese teologie), na die praxis van die *kritiese krag van die Evangelie* (kritiese praktiese teologie), tot by die praxis van die *bevryding* (bevrydingsteologie), asook die praxis van die *individue* (praktiese teologie van die subjek).³¹⁰

2.4.1 Die praxis as die ampspraktyk van die predikant (*amp-telike Praktiese Teologie*)

Tot en met die sestigerjare van die twintigste eeu, en in die denkklimaat en denkontwikkeling wat in hierdie tyd in prakties-teologiese kringe geheers het, is die Praktiese Teologie – in navolging van Schleiermacher – hoofsaaklik beoefen as ’n “toepassing” van teologiese waarheid. Op grond van hierdie teologiserende benadering is prakties-teologiese teorievorming sterk gekanaliseer in ’n een-rigtingverkeer vanaf *openbaring* na konkrete *situasie* en vanaf teorie na praktyk. Vir Friedrich Schleiermacher (aan die einde van die 18^{de} eeu), het dit in die Praktiese Teologie gegaan om die praktyk van leierskap aan die geloofsgemeenskap

³⁰⁹ “...omdat ik vind dat praktische theologie zich op het ogenblik niet alleen moet concentreren op analyses van de situatie...maar vooral op de theologische motieven en achtergronden van het handelen in dienst van het evangelie.” [Dingemans:1996a: Voorwoord].

³¹⁰ Op. cit., 3e.v.

(Kirchenleitung). Predikante moes nie net let op hulle persoonlike vroomheid deur die nakom van godsdienstige oefeninge, nie, maar moes veral goed leer preek. Selfs 'n vak soos die pastoraat was 'n afgeleide vorm van die verkondiging!³¹¹

2.4.2 Die Funkzionering van die Christelike gemeente (eklesiologiese Praktiese Teologie).

Langsamerhand het die visie op die rol en die funksie van die gemeente ook begin verander. Die uitgangspunt van die Praktiese Teologie is nou nie meer of behoort eintlik nie meer te wees: die ampswerk van die predikant nie, maar die funksies van die *gemeente*. Praktiese Teologie het sig begin rig op die praxis van die kerklike handeling *as sulks*. “Die insig het deurgebreek dat die pastor nie in die eerste plek die subjek van die handeling is waarvoor ons teorieë opstel nie, maar die gemeente.”³¹² Nie alleen die voorganger, maar die hele gemeente het vervolgens te staan gekom op die kruispunt tussen die Christelike tradisie en die huidige politieke kultuur. “Die aandag is dus verskuif weg van amptelike vorming en vroomheidsontwikkeling na die kerk se praktiese betrokkenheid en effektiewe funksionering.”³¹³

*Die Praktiese Teologie bestudeer die praktyk van kerkwerk nou nie alleen vanuit die teologie self nie, maar ook vanuit die mens- en maatskappywetenskappe.*³¹⁴ Dingemans sien dit as 'n positiewe stap in die regte rigting: “Men kan zeggan dat de theologie bedacht is op de doorwerking van het Evangelie, op de werking van de Heilige Geest en dat de algemeen menselijke wetenschappen, in feite de seculaire menswetenschappen, de media bestuderen, waarvan de Geest zich wil bedienen.”³¹⁵ Dit sal ook verder in hierdie ondersoek duidelik word

³¹¹ Dit het belangrike konsekwensies vir hierdie ondersoek. Ons stem saam met Dingemans dat hierdie benadering nie tred gehou het met die passifisering van die gewone lidmate nie.

³¹² Pieterse:1991a:5.

³¹³ Louw, D J. (1993). *Pastoraat as Ontmoeting. Ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Eerste publikasie. Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing. Pretoria: RGN-Uitgewery. p.70.

³¹⁴ Om die openheid van Gereformerdheid vir sekulêre waarheid en nie-Christelike skrywers te beaam, het Calvin altyd geglo dat alle waarheid van God kom, wie se Gees die een fontein van waarheid is. Hy skryf: “He thinks ‘there can be no doubt that...God sowed, by the hand of philosophers and profane writers, the excellent sentiments which are to be found in their writings.’ [Calvin. Commentary op Titus 1:12, in CO 52:415] soos aangehaal deur Gerrish, B. (1999). “Tradition in the Modern World: The Reformed Habit of Mind” (pp. 3-20), in: Willis, D. en Welker, M. (reds.) *Toward The Future of Reformed Theology. Tasks, Topics, Traditions*, (Wm. B. Eerdmans Publishing), 16.

³¹⁵ Dingemans: 1996a: Ibid.

dat dit onmoontlik is om die Woord korrek te verkondig, sonder 'n behoorlike analise van die homiletiese situasie, wat die gebruikmaking van algemeen menslike wetenskappe insluit.³¹⁶

Die kritiese vraag is egter nou, wat die *teologiese* gewig is wat hierdie kontekstuele situasie moet dra. Daar is teologiese skole vir wie die gewig van die feitelike situasie minimaal is, en dan moet mense hulle bloot aanpas by die normatiewe inhoud van die Evangelie op fundamentalistiese en modernistiese wyse³¹⁷. 'n Analise van die situasie is slegs nuttig indien jy te wete wil kom hoe mense die boodskap van die Evangelie kan ontvang en waar die weerstande daarteen lê. Hierdie rigting is versigtig om die openbaring aan te pas by die subjektiewe ervarings, behoeftes of rasionaliteit van die moderne mens.

Dan is daar aan die ander kant ook teologiese skole wat die ervarings van mense teologies juis heel hoog aanslaan, en dit sien as 'n onderdeel van die voortgaande openbaring van God. Elke tyd voeg nuwe ervarings en insigte en gesigspunte toe aan die Godsbeleving. Daarom moet teoloë ernstig rekening hou met die empiriese gegewens, omdat hulle min of meer geld as (tweede) openbaringsbron. Ons eie standpunt in hierdie ondersoek lê egter in 'n derde opsie.

Tussen hierdie twee standpunte wil ons kies vir 'n *kritiese* (dialektiese) wisselwerking tussen openbaring en konteks, Evangelie en ervaring, Skrif en geloofsbeleving. Ons glo dat geloofsgemeenskappe op die kruispunt staan tussen die Christelike tradisie en die huidige kulturele en politieke situasie. Geloofsgemeenskappe is die produk van die *Wirkungsgeschichte* van die tradisie en tegelykertyd grawe hulle - vanuit nuwe kulturele en politieke situasies met nuwe vrae - na nuwe skatte in die tradisie en laat hulle hulleself weer opnuut krities deur die

³¹⁶“Pastors today are thrown into a complex social environment of colliding cultures, multiple ideologies and in competing demands. Ministry must be creatively negotiated in ways undreamed of a generation ago. Teachers of religious education, worship, leadership and preaching who cannot engage in social and cultural analysis, who do not understand the place of their disciplines historically and in interfaith contexts, and who cannot equip their students to do so as well, will leave the next generation of ministers unprepared” (Long:2004: 30-33).

³¹⁷ Lees ook Durand se kritiek teen 'n tipe Skrifgebruik wat dikwels deur 'n baie *formalistiese* voorstelling van Skrifgesag in die kerk bevorder word, 'n Skrifbeskouing wat die Bybel as 'n bonatuurlike geskryf sien waarin goddelike dikate as't ware *werktuiglik* deur menslike skrywers opgeteken is. So'n opvatting, skryf Hennie Rossouw in die Voorwoord van Durand se boek, “lei daartoe dat daar formeel, dus buite die oorweging van inhoud, aan elke Bybelse uitspraak dieselfde openbaringswaarde en geloofsbetekenis geheg word.” (p.2); Durand, J. (2005). *Doodloopstrate van die geloof. 'n Perspektief op die Nuwe Hervorming*. Rapid Access Publishers. Stellenbosch.

tradisie ondervra. Hier funksioneer dus 'n heen en weer beweging tussen die twee pole, met ander woorde 'n beoefening van 'n wederkerige, kritiese (Bybelse) hermeneutiek.³¹⁸

Die menssoekende God en die Godsoekende mens komplementeer mekaar nie as gelyksoortige pole nie en staan ook nie antities téénoor mekaar nie, maar *konvergeer* op 'n paradoksale wyse deur die werking van die Heilige Gees binne die ontmoetingsgestalte van beide. Ons glo dus saam met Louw dat die Praktiese Teologie 'n *hermeneutiese* wetenskap is, wat die betekenis (sin) van hierdie ontmoetingsgebeure (tussen God en mens) só vertolk, dat dit inwerk op sowel die kerk as die kosmos.³¹⁹

“Praktiese teologie is dus as 'n hermeneutiese wetenskap nie die vertolking van die Skrifteks self soos wat die bibliologiese vakke dit doen nie. Dit is veeleer die vertolkingsgebeure van die verbondsmatige ontmoeting in die Skrif: God en mens...Die praktiese teologie wil hierdie heilsin (soos geëksegetiseer deur die bibliologiese vakke en gesistematiseer deur die dogmatiek) betrek in 'n verstaansproses tussen evangelie en lewenswerklikheid...Die pastor tree...op as 'n gids en is saam met mense op soek na die betekenis van hulle lewenswerklikheid in die lig van God se Verhaal...waarin die pastor die mens wil help hoe om homself in die lig van die Godsverhaal te verstaan...waar die pastor as tolk inbeweeg tussen Skrifteks en konteks, tussen Sender en hoorder.”³²⁰

Dit het die weg gebaan vir 'n verskuiwing van die verstaan van die prediking as die (eenrigting) verkondiging/toepassing van sistematies-teologiese inhoud aan die hoorders, dit wil sê: hoe ons die Bybel verstaanbaar kan maak vir mense in die kerk (*proses 1*); die insig het stadigaan gegroei dat ook gevra moet word hoe ontvanklik ons as senders is vir die vertolking wat kom van die mense (of lesers) wat leef binne die empiriese werklikheid van die kerk en die samelewing (*proses 2*). Geloofsgemeenskappe staan binne-in 'n kultuur, asem voortdurend ook die nuanses in van dié kultuur, waarvan hulle deel uitmaak. Die Evangelie neem in verskillende kulture en situasies ook andere vorms en inhoud aan. Agter hierdie aanname sit die visie dat nie alleen die predikant of die ampsdraers die omskakelingspunt is vir die Evangelie in die kultuur nie, maar dat die hele gemeente 'n missionêre (missionale) gemeente is.

³¹⁸Die kuns sal wees om die assimetrie verhouding reg te verdiskonteer. Die aanvoeling is dat in die huidige situasie, die menslike kant meer aandag kry en die Goddelike kant minder (of glad nie!) “Die ‘objectzijde’ in die verhouding tussen God en mens word vaag, onbepaald op die skerms van ons denke en geloof. Die klem in die prediking val al meer op die ‘subjectzijde’ – op die geloofsbelevens van mense.” [Pieterse, H.J.C. (2005). “Hoe kom God aan die woord in die prediking? 'n Vaste Vertroue op God se Beloofes is Teologies Noodsaaklik”, *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*. Vol 20(1),111].

³¹⁹ Louw:1993:80

³²⁰ Op.cit., pp.80-84.

In *proses 1* kan ons meer Christologies te werk gaan, in *proses 2*, meer Pneumatologies. Ons kan sê die gemeente *ontstaan* of word gebore (“ecclesiogenese”³²¹) in die ontmoeting (konfrontasie) tussen die Evangelie en die konteks. Die kerk word in haar funksionering gevorm wanneer sy toelaat dat *proses 1* en *proses 2* krities op mekaar inspeel. Die normatiewe lewe wat God van ons vra, kry ons vanuit die Skrif (*vertolking 1*), maar die inluistering na die omstandighede van die vry, mondige mens kry ons via ’n krities-wederkerige, kontekstuele hermeneutiek (*vertolking 2*).³²² *Ons werk dus met ’n dubbele hermeneutiek wat tegelykertyd beantwoord moet word, naamlik ’n “indwelling of the Word” asook ’n “indwelling of the world”*.³²³

Die besef het gegroei dat die werk van die predikant nie net behels om die alleswetende en allesdoenende entiteit binne die gemeente te wees nie, maar om toe te sien dat die heil van God *beliggaam* sal word deur die hele gemeente, in die wyse waarop die gemeente daaglik met mekaar en met ander mense leef.³²⁴ Die predikantamp in die NGK leef egter nog in baie gemeentes as “die uitdeler van die ewige lewe aan individue, ’n klein pous wie se woord wet is”.³²⁵ Dit was Martin Luther wat in een van sy stellinge geskryf het: “the Christian...congregation has the right and power to judge all teaching and to call, install and dismiss teachers”.³²⁶ Die gelowiges hoef nie soos voltydse leraars en mini-dominees op te tree en hulle werk as bloot ’n hulp vir die predikant te sien nie. Dit sou daarop neerkom dat ons vir Dawid opnuut Saul se klere aantrek! Dit is geen wonder nie dat Jesus van Nasaret gebreek het met die hele Joodse tradisie voor Hom, toe Hy besluit het om sy dissipels *nie* te kies uit die priesterlike klas nie, maar uit gewone vissermanne, tollenaars, ens. Die Pauliniese kerke word ook nie ‘sinagoges’ genoem nie, maar *ekklesia*, ’n sekulêre term.³²⁷

Die klerikalisering van die kerk het hand aan hand geloop met die priesterheerskappy en dit het weer geteer op die leer van die “apostoliese suksessie”, wat teweeg gebring het dat die priester afgesny was van die gewone gemeenskap, en hom téénoor die gemeente gestel het as ’n

³²¹ Dingemans:1996a:12

³²² Ploeger, A.K. & Ploeger-Grotegoed, J.J. (2001) *De Gemeente en haar Verlange. Van praktiese teologie na die geloofspraktijk van de gemeenteleden*. (Uitgeverij Kok Kampen), 159 e.v.

³²³ Kiefert, P. (2006). *We Are Here Now. A New Missional Era*. (Allelon Publishing), 68-76.

³²⁴ Burger:2004d:547.

³²⁵ Die teenoorgestelde is sekerlik in sommige gemeentes waar, dat die predikant maar weer ’n amptenaar is van die Diensverhouding Kommissie, en as funksionaris van die kerk bloot moet dans na hulle pype.

³²⁶ Bosch, D.J. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. (Maryknoll: New York), 469.

³²⁷ Op.cit., 68.

bemiddelende figuur, 'n soort *alter Christus*, wat op sy beurt veroorsaak het dat die gemeente bloot passiewe ontvangers van die genade geword het.³²⁸

Ook gemeentelede moet sáám dink oor die interpretasie, die wyse van vormgewing en die oordrag van die Evangelie. Dit is die gemeente wat die geeste (van die tyd) moet onderskei. Ook gemeentelede is 'teoloë' in eie reg, wat medeverantwoordelik is vir die verwoording en verwerkliking van die geloof in die konkrete situasie waarin hulle hulleself bevind. En andersom: ook die pyn en moeite van gemeentelede behoort op hierdie wyse bewustelik verdiskonteer te word in die teologiese besinning en die preekmaakproses.³²⁹

Die tradisionele *drie-ampteleer* kan ons help om 'n Bybelse fokus op die gemeenteleiding te gee.³³⁰ Christus word gesalf tot die amp van priester, profeet en koning. Die gelowiges deel in daardie salwing, op grond van die doop, en word self weer onderskeidelik tot priester, profeet en koning gesalf.

2.4.3 Die praxis van die kritiese krag van die Evangelie (krities-Praktiese Teologie)

Dit het gou geblyk dat dit vir die Praktiese Teologie nie alleen kan gaan om “die koms van God na die mens in sy *wêreld*”, en met dié “wêreld” slegs die interne funksionering van die gemeente bedoel word nie. Daar is gevoel dat dit ook moet gaan om die ekklesiologiese deurwerking van die Evangelie na die konteks van kultuur en *samelewing*. “Dit is nie net die kerk self wat verander nie en verander word nie, maar die kerk is veranderend besig in die *samelewing*.”³³¹ Gerben Heitink sien die Praktiese Teologie as handelingswetenskap wat sigself rig op die bemiddeling van die Christelike geloof in die praxis van die moderne samelewing: “...practical theology as a theory of action is the empirically oriented theological theory of the mediation of the Christian faith in the praxis of *modern society*.”³³² J.H. Hendriks definieer

³²⁸ Ibid.

³²⁹ Luther, H. (1992). *Religion und Alltag : Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. (Stuttgart : Radius-Verlag), 15e.v.

³³⁰ Ons verwys na 'n wyer uiteensetting hiervan in Hoofstuk 6 (Ekklesiologiese implikasies).

³³¹ Louw:1996:33.

³³² Heitink:6.

weer die praktiese teologie as volg: “Practical Theology is a continuing hermeneutical concern discerning how the Word should be proclaimed in word and deed in the *world*.”³³³

Ons wil dus aansluit by ’n definisie van die Praktiese Teologie, soos wat dit gegroei het vanaf ’n praxis van die ampspraktyk van die predikant (amp-telike Praktiese Teologie) na die bemiddeling van die Christelike geloof (*praxis 1*) in noue verband met die praxis van die moderne samelewing (*praxis 2*). Alhoewel die Praktiese Teologie sigself altyd gerig het op *praxis 1*, is dit ook altyd gekoppel aan die *praxis 2*. Hierdie koppeling bepaal die wyse waarin *praxis 1* haar vorm en inhoud ontvang. *Praxis 1* kan nooit los van die konteks van *praxis 2* geskied nie. *Daarom behoort die praktyk van die Praktiese Teologie nie net die kerk te wees nie, maar ook (eerder) die hele samelewing, as horison waarteen sy haar werk doen.*³³⁴ Louw antwoord die vraag na wat Praktiese Teologie is, as volg: “Praktiese Teologie is die gesistematiseerde bestudering van die kommunikatiewe ontmoetingsgestaltes van die heil met die oog op ’n funksionele ekklesiologie (die Christelike geloofsgemeenskap) en die transformering van sosio-kulturele kontekste (die etiek van regte maniere van doen).”³³⁵

Dit vra dus ook van die kerk om te luister na die breë sosiaal-wetenskaplike ondersoek van godsdiens-sosioloë, godsdienspsigoloë en kulturele antropoloë, na die invloed van die kultuur op die kerk, asook te luister na die funksionering van die gemeente binne die kultuur van die dag. “Dat relativeert het instituut kerk ook wat: Het evangelie neemt immers gestalte aan in een bepaalde tijd, op een bepaalde plaats, in een bepaalde taal en in een bepaalde leefwereld. En de vormgeving van de kerk is dus mede bepaald door die leefwereld.”³³⁶

Browning, Fowler, Schweitzer en Van der Ven skryf in die “Voorwoord” tot die reeks: *Studies in Practical Theology*, dat die Christelike geloof nie beperk moet wees tot die kerk en dat die Praktiese Teologie sigself nie moet beperk tot ’n *klerikale* paradigma nie.³³⁷ Praktiese Teologie moet kyk na die interafhanklikheid van ekklesiale praktyke, religieuse aspekte van die kultuur en samelewing, en die religieuse dimensies van individue. Die Wêreldraad van Kerke se Faith & Order Kommissie stel die saak só: “So renewal begins with the members of the church; but it

³³³ Hendriks, H.J. (2004). *Studying Congregations in Africa*. NetAct. (Lux Verbi.BM), 19.

³³⁴ Heitink, G. (1993). *Practical Theology : History, Theory, Action Domains*, vertaal deur Reinder Bruinsma, (Wm. B. Eerdmans Publishing), 9.

³³⁵ Louw:1998: 61.

³³⁶ Dingemans:1996a:10.

³³⁷ Heitink:xvi.

is never for themselves alone. The renewal of the church is always for the sake of the human community, for which the church is a sign and foretaste of that kingdom of God which comes to us both as judgment and as promise.”³³⁸ Siende dat dit nou gaan om die deurwerking van die Evangelie in die hele wêreld en die hele kultuur, en dat die gemeente slegs die subjek is van God se handeling in die wêreld, het dit die vraag na vore gebring: wat is die verhouding tussen die kerk en die omringende wêreld?

Dit blyk dus dat daar nou geen waarde-vrye wetenskap meer bestaan nie, en dat daar altyd “belange” (*cui bono?*) is wat selfs onder die werk van die wetenskap voorkom en ideologies verskans word, en dat die kerk in haar oop interpretasieproses altyd vry moes wees van die omringende kultuur, en dat daar voortdurend met ’n *kritiese hermeneutiek* te werk gegaan moet word. Daar moet gedurig gevra word of die *Evangelie* nie op een of ander manier probeer verburgerlik word en *God* in die proses makgemaak word, in diens van een of ander sekulêre-wetenskaplik, rasionele, of modernistiese belang nie.

*Daarom kies hierdie ondersoek vir ’n ekumeniese hermeneutiek, oftewel ’n konstruktiewe dialoog, wat ’n interpretatiewe geloofsgemeenskap dwing om sekere kodes en reëls te gehoorsaam in die interpretasieproses. Dit sou byvoorbeeld insluit dat daar óók ’n kontralesing (in ’n pluraliteit van gehore) neergesit sou kon word langs elke lesing van die Bybelse teks, om verifikasie en toetsing in die proses in te bou, om te verhoed dat gewone lesers en verskillende interpretatiewe gemeenskappe se interpretasies verlore gaan of nie konstruktief op mekaar betrek kan word nie.*³³⁹

2.4.4 Die praxis van Bevryding (bevrydingsteologie)

Toe die bevrydingsteologie as kontekstuele teologie gebreek het met die tradisionele teologie, het daar ’n verdere verskuiwing binne die Praktiese Teologie ingetree. Waar die tradisionele teologie sedert die tyd van keiser Konstantyn as ’n elitistiese bedryf van bó af deur opgevoede eksperte gepleeg is en die imperialistiese dominerende en belange van die Weste bevoordeel en

³³⁸Die Wêreldraad van Kerke. Faith & Order: The Unity of the Church and the Renewal of human Community. <http://www.oikoumene.org/?id=2704>, p.16.

³³⁹Smit:1994:265-289.

daarmee in stand gehou is, word die meer resente *kontekstuele teologie* (bevrydingsteologie) van ónder af bedryf, en word dit deur die armes en die kultureel-gemarginaliseerdes gepleeg.³⁴⁰ Eintlik het die bevrydingsteologie nie as 'n akademiese of offisieël-kerklike program begin nie, maar as 'n verbintenis uit en vir die *armes*.³⁴¹ Hulle probeer die geskiedenis oor te vertel sodat die “uitgelate stemme” daarin gehoor kan word. Hulle is beter bewus van die teenstrydighede in die geskiedenis, veral in die klasse-spanninge, omdat hierdie dikwels botsende verhoudinge waargeneem word deur diegene “aan die onderkant” van die geskiedenis. Dit word aanvaar dat die geskiedenis nie maar onskuldig sy loop neem nie. Daarom word met suspisie gekyk na die sosiaal-ekonomiese en politieke bestel. Jy moet dus die vermoë aankweek om die bestaande magsverhoudings en kultuurprosesse te deurskou. Dan sal jy die onderliggende kragte opmerk wat “wanverhoudings” (veral dié tussen ryk-arm) as *normaal* laat verskyn.

Die *status quo* moet dus getransformeer word. Transformasie beteken letterlik om “anderkant” die huidige vorm te beweeg³⁴², “it is counter-hegemonic”³⁴³ en die vertrekpunt word dus in ‘n *ortopraxis* geneem en nie ‘n *ortodoxis* nie. *Praxis* oorheers binne die bevrydingsteologie die hele *theoria*, alhoewel albei dialekties inspeel op mekaar, dit wil sê sowel die *action*-deel as die *reflection*-deel.

Hier kan die teoloog nie langer as “a lonely bird on the rooftop” funksioneer, wat die wêreld op sy of haar eie beskou nie. Teologie kan slegs vanuit die oogpunt en saam met die lydendes gepraktiseer word, waar *doen* belangriker is as *weet*. “Jy vereenselwig jou met die ervaring van vervreemding waaraan ander gedurig onderworpe is. Vir radikale transformasie-teoloë is dit onmoontlik om regtig die nood van ander te verstaan as jy nie deel van daardie groep is nie.”³⁴⁴ Jy sal die ‘saak’ van die armes nie verstaan as jy nie die ‘ervaring’ daarvan het nie. Die subjek van hierdie teologie is nie die ampsdraers van die kerk, of die kerk as instituut self nie. Die

³⁴⁰ Bosch: 423-424.

³⁴¹ Die aanvaarding van die Belhar-belydenis deur die NG Sendingkerk in 1986 is betekenisvol in hierdie verband, want dit is 'n herinterpretasie van die belydenis van Jesus Christus vanuit die bevrydende perspektief van 'n verbintenis aan die armes. Dit was 'n Gereformeerde respons op die uitdaging van die bevrydingsteologie. Die God wat Homself in Christus bekend gemaak het is “op 'n besondere wyse die God van die noodlydende, die arme en die veronregte is en dat Hy sy kerk roep om Hom hierin na te volg; dat Hy aan verdruktes reg laat geskied en brood aan die hongeriges gee; dat Hy die gevangenes bevry en blindes laat sien; dat Hy dié wat bedruk is ondersteun, die vreemdelinge beskerm en weeskinders en weduwees help en die pad vir die goddelose versper; dat vir Hóm reine en onbesmette godsdiens is om die wese en die weduwees in hulle verdrukking te besoek; dat Hy sy volk wil leer om goed te doen en die reg te soek.” (Art.4).

³⁴² Naudé, P. (2005). “Teologieë van transformasie: Lesse vir gemeentes”, Artikel in *Kruisgewys*. Jaargang 5, Volume 2.

³⁴³ Bosch: 439.

³⁴⁴ Naudé:2005:34.

subjek van die teologie is gelowiges wat sêlf oor hulle situasie reflekteer as (gemarginaliseerde) Christene in 'n onregverdige en onderdrukkende samelewing. In Latyns-Amerika was die volk wat werklik onderdruk is ook nog lidmate van die Christelike gemeentes, en was die behoefte daar om hulle eie praxis teologies te deurgrond.

Dit gaan hier nie om die praxis van die religieuse beïnvloeding van die samelewing nie, maar om die samelewing self. Hulle doel is die fundamentele verandering van die hele samelewing, waartoe (ook) die kerk en die teologie 'n bydrae moet lewer, nie van buite af nie, maar van binne uit. Dit gaan daarom om, vanuit die perspektief van die beloftes van God, die bevrydende handeling van 'n vredevolle samelewing vol van geregtigheid binne in die samelewing in te dra. Hierdie volksteologie rig sigself prinsipiëel teen die onreg in die samelewing, waar nie slegs opgekom word *vir* die armes nie, maar poog om 'n teologie-*van-die-armes* te wees.³⁴⁵

Formeel gaan dit om 'n teologiese handelingsteorie en dus om Praktiese Teologie, maar waar doelbewus gekies word teen die onderdrukkers en vir die armes. Die Latyns-Amerikaanse bevrydingsteologie het opgekom uit 'n revolusionêre situasie, waarin die praxis nie beperk is tot die kerk, maar in Marxistiese terme gedefinieer is as die stryd van die onderdrukte teen die onderdrukkers. Praktiese Teologie is hier die kritiese teorie van Christene wat volgens Gustavo Gutierrez³⁴⁶ betrokke is in die ortopraxis, dit wil sê in die konkrete stryd van basisgroepe, wat binne-in 'n revolusionêre situasie 'n Christelike getuienis wil gee. Dit blyk of die bevrydingsteologie in lyn is met Browning se vertrekpunt vir die Praktiese teologie: "I find it useful to think of fundamental practical theology as critical reflection on the church's dialogue with Christian sources and other communities of experience and interpretation with the aim of guiding its action toward social and individual transformation."³⁴⁷

³⁴⁵In Europa het die mense die kerk op 'n massiewe skaal verlaat, sodat daar eintlik geen basis meer was vir 'n volkse teologie van bevryding nie. Daar was in Europa ook nie 'n armoedeprobleem wat vergelykbaar was met die van Suid-Amerika nie. In die Westerse wereld het die teologie ontwikkel binne die akademiese en kerklike wereld. Hier in Latyns-Amerika is die teologie meer solider met die armes en die onderdrukte, tot op die vlak dat dit die stem is van die onderdrukte.

³⁴⁶Gutierrez, G. (1973). *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*. (Orbis Books).

³⁴⁷Browning, D.S. (1996). *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. (Fortress Press), 36.

2.4.5 Die praxis van die individu (Praktiese Teologie van die *subjek*)

Die verhaal van pastorale sorg het self 'n verskuiwing ondergaan. Iemand soos Gerkin spreek die verlange uit dat die tydperk van die geskiedenis van pastorale sorg wat ons tans in die postmoderne tyd aan die einde van die twintigste eeu meemaak, die “oorgang” wat ons beleef, sal erken. Die uitdaging is daarmee saam om nuwe modusse van toepaslike response op hierdie nuwe menslike ervaring sal kies.

Gerkin stel voor dat ons op die nuwe weg van pastorale sorg 'n paar van die oorgeërfde pastorale goedere sal behou, maar die nuwe gefragmenteerde pastorale situasie sal verreken in wat hy noem die nuwe krisistyd³⁴⁸. Mense is meer onseker van hulleself terwyl hulle hulleself moet kan behelp in 'n al hoe groter wordende diversiteit en pluralisme in die “global village”. Mense sit vanweër die voorafgaande situasie met 'n gefragmenteerde besef van die self, asook 'n onontwikkelde selfsiening.

Die probleme van mense neem, anders as in die verlede, sulke proporsies aan – sowel individuele as sosiale dimensies – en hulle dui op sulke globale sosiale en kulturele tendense, dat pastorale sorg sal moet uitstyg bókant die kapasiteit van 'n enkele pastor of gemeente, asof hierdie enkelinge die onkontroleerbare situasie alleen sal kan aanspreek. Al hoe meer mense woon nie op die platteland nie, maar in metropolitaanse gemeenskappe waar hulle blootgestel word aan die hele proses van verstedeliking. Die pastorale sorg wat 'n individuele pastor of gemeente kan aanbied, word volgens Gerkin, oorskadu deur die *kommunale* sorg wat die persoon in nood op 'n omvattende wyse kan ontvang in die beleving van van die hele liturgies-narratiewe gemeente-in-aksie.³⁴⁹ Vriendskapsverhoudings word al hoe belangriker.

Gerkin kies vir 'n *kultureel-linguistiese* model van teologie beoefen. Dit vind hy die beste in staat om sowel die diversiteit van individuele verhale ernstig te neem as die funderende verhaal van die Christelike geloofsgemeenskap getrou te bly. Die prediker is as pastor die *interpretatiewe* verbinder tussen die verskillende verhaallyne van die Tradisie, Kultuur, Kerk, en die diverse verhale van individuele gesinne waarmee hy te doen kry. Daarom kies Gerkin

³⁴⁸ Gerking, C.V. (1997). *An Introduction to Pastoral Care*. Abingdon Press. Nashville. p.97 e.v.

³⁴⁹ Op.cit., 102.

vir 'n narratiewe hermeneutiese model. Die persoon wat sorg verlang, leer die waarheid ken deur eerder “waar te wil leef” as om die “waarheid” op 'n een-tot-een basis te ontvang.

Die gemeente is die interpreterende gemeenskap waarbinne iemand die grammatika ontvang waarmee hy die taal van sy hart en geloof mee kan uitdruk. Prediking behoort by hierdie kommunale wyse van geloofsvorming aan te sluit, eerder as wat die gemeente by die monologiese, en monolities-outeitêre styl van prediking moet inval. Eerder moet die preek gebore word uit die rol van die prediker wat die dialogiese proses tussen die verskillende lewensstories en die Christelike storie in die preekmaakgroep al interpreterende probeer fasiliteer, as om as 'n universeel geldende (abstrakte) boodskap uit die lug te val. Die prediking moet sowel sy kerugmatiese momente hê as sy interpretatief-pastorale. Die prediker moet veral die gemeente herinner aan die verhaal van hulle geloof, maar eweseer in die week voor Sondag kon geluister het na die individuele lede, sodat hy hulle eie vrae en verlangens op 'n egte dialogiese manier in die prediking kan artikuleer.

2.5 VAN *CORPUS CHRISTIANUM* NA *CORPUS CHRISTI*

Naas die *algemeen-godsdienstige, filosofiese, epistemologiese, prakties-teologiese* skuiwe wat ons as meta-neigings en paradigmaskuiwe klassifiseer, gaan ons vervolgens kyk na die ewe belangrike **ekkesiologiese skuiwe en verruimings** wat in die algemeen oor die afgelope jare plaasgevind het. Talle skrywers beweer dat ons die einde van die Christendom-era bereik het³⁵⁰ en dat die kerk haar in 'n *diaspora*³⁵¹ bevind. Vanweë die ineenstorting van kolonialisme, het die kerk in die Weste, wat haar tradisionele bevoorregte posisie betref, haar voorrangposisie ingeboet.³⁵² Ook die NGK, as 'n voorheen begunstigde kerk, sal nou as net nóg een in die ry van Christelike kerke, moet leer aanpas by 'n nederiger bestaan.³⁵³ Die mislukking van die

³⁵⁰Onder andere: Hendriks, H.J. (2004). *Studying Congregations in Africa*. NetAct. (Lux Verbi.BM); Roxburgh, A. en Regele, M. (2000). *Crossing the Bridge. Church Leadership in a Time of Change*. (Percept Group); Gibbs, E. & Coffey, I. (2001). *Church Next. Quantum changes in Christian ministry*. (Inter-Varsity Press).

³⁵¹Hall:1999:72.

³⁵²“The once-so-close relationship between ‘throne’ and ‘altar’ (for instance in the entire project of Western colonial expansion) has, in some instances, given way to an ever-increasing tension between church and secular authorities.” (Bosch:364).

³⁵³“This is closely related to a third change that I think relates to the willingness of white formal colonial congregations to respect and learn from non-white congregations, where the former colonizers, who, for a long time wanted to replace the cultures that they dominated with their own, started to actually learn that they could have a lot of good clean fun and a lot of joy by learning from the people that they had been dominating.”

Middeleeuse sintese en die identifikasie van die Christelike geloof met die aspirasies van die modernisme (en die ondersteuning van die outoritêre strukture van die Weste) het met die disintegrasie van die Christelike establishment veroorsaak dat die *corpus Christianum*-era vir ewig verdwyn het.³⁵⁴ Dit het daartoe gelei dat sekere kerkbewegings die profetiese roeping van die kerk as fluitjieblaser teen die verkeerde in die omringende kultuur nou in 'n baie ernstiger lig sien.³⁵⁵

Dit beteken 'n skuif wég van 'n volkskerk, na 'n groter vorm van "believer's church".³⁵⁶ Daar is 'n wegbeweeg van die kerk se amper obsessiewe verlange om vir die kontemporêre mens relevant te wil wees, na 'n ontdekking dat die kerk reeds deur die drie-enige Gód as relevant bestempel word!³⁵⁷ Dit vra na 'n verandering van denke, waar die kerk se taak nie is om te voorsien in individuele lidmate se religieuse behoeftes nie, maar om die gelowiges *op te bou* vir hulle roeping.³⁵⁸ 'n Prediker wat kontak het met die kantlyne van die lewe, is beter in staat om die wil van God te onderskei.³⁵⁹

Die aanpassing in die *morphe* (vorm) van die Christelike geloof wat tans van ons gevra word, oortref alle ander vorige historiese oorgange, sê Hall.³⁶⁰ Die huidige oorgang is selfs groter as die ingrypende oorgang wat gemaak is tydens die Reformasie van die sestiende eeu.³⁶¹ Dit kom

[McLaren, B. (2006). "The Last Thirty Years: What We've Learned along the Way", *Calvin Institute of Christian Worship*. For the Study and Renewal of Worship. Reformed Perspective. Ecumenical community. <http://www.calvin.edu/worship>. Seminaar van die Calvin Symposium on Worship. January 26.]

³⁵⁴ "We are in post-Christendom territory, a situation in which the church is no longer at the center of society, in which our rituals and proclamations have become profoundly disenfranchised from the culture in which we live." (McClure:2004c).

³⁵⁵ Hier dink ons aan sowel die "Church Innovations"-beweging as die "The Gospel and Our Culture Network"-groep van kerke, wat gebaseer is op Lesslie Newbigin se werk, en staan onder leiding van onder andere Pat Keifert, wat hierdie nuwe situasie al aanvaar het. Sien: [Hunsberger, G.R. en Van Gelder, G. (reds.) (1996). *The Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*, (Wm. B. Eerdmans Publishing), asook: Guder, D.L. (2000). *The Continuing Conversion of the Church*. (Wm. B. Eerdmans Publishing)].

³⁵⁶ Sien Punt 6.4.

³⁵⁷ Dit word uitgespel deur Bass, D.C. (red.). (1997). *Practising our Faith: A Way of Life for a Searching People* (Jossey-Bass: San Francisco) wat twaalf (12) tradisionele Christelike praktyke noem wat ons moet herwin, sodat die geestelike lewe van die Gemeente-in-onderskeiding weer op peil is.

³⁵⁸ Sien Dietterich, I. (1998). "Cultivating Communities of the Holy Spirit", in Guder, D.L. (red). (1998). *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, (Eerdmans: Grand Rapids, Michigan), 153.

³⁵⁹ "... A preacher on the margins comes as one of many witnesses in a court room of conflicting evidence, testifying under oath to the God who she hears and sees at work in the world through the surprising lens of scripture." Searcy, E. (2001). *Nothing But the Truth: Preaching as the Practice of Biblical Speech*. <http://www.edsearcy.com/PDF/writing/preaching.pdf>.

³⁶⁰ Hall:1991: 200 e.v.

³⁶¹ Hall:1999:68e.v.

op niks minder neer nie as die “disestablishment of Christianity”.³⁶² Daar is net een vorige oorgang wat pas by die huidige een, naamlik die voor-gevestigde periode (die sg. *Apostoliese Eeu*). Dit het in ’n omgekeerde orde plaasgevind in die vierde eeu, toe die kerk die oorgang moes maak vanaf ’n vrywillige, minderheids-, verstrooide, en dikwels vervolgte kerk, na die imperiale kerk onder keiser Konstantyn binne die steierwerk en beskermende mure van mag en bevoorregting (die sg. *Christendom Eeu*).³⁶³ Daardie oorgang korrespondeer tans in omgekeerde vorm met die huidige Kerk, wat ná sestien eeue van bevoorregting haarself weer opnuut, soos gedurende haar eerste drie eeue, in ’n minderheidsposisie bevind en moet herdefinieer. Die kerk van Christus bevind haar weer uitgerangeer na die sosiologiese periferie van die samelewing. Vir een en ’n half millenium jaar van lewe in die imperiale huishouding, moet die Westerse kerk met ’n skok haarself weer distansieer van haar bevoorregting (wat sy as haar geboortereg begin beskou het).

Een van die slegste nadele van die Christendom-era, is dat dit die kerk beroof het van haar *profetiese* waaksaamheid. Die Christendom-kerk het slegs iets soos die religieuse muurpapier van die breër sosiale konteks geword. Die kerk is totaal deur die samelewing en sy kulturele vorme ingesluk en was dikwels nie onderskeibaar van die sosiologiese muurpapier nie. Sören Kierkegaard het al in sy dag die amptelike Christendom se Nuwe Testament gekritiseer en as “geen Nuwe Testament” beskou nie: “Yes, such is the fact: the official worship of God (with the claim of being the Christianity of the New Testament) is, Christianly, a counterfeit, a forgery.”³⁶⁴ Hy wil naar word van die predikers “...who in pretty language, with the utmost ease, with graceful manners...knows how to introduce a little Christianity, but easily, as easily as possible. In the New Testament, Christianity is the profoundest wound that can be inflicted upon a man, calculated on the most dreadful scale to collide with everything.”³⁶⁵ Om mense aan so’n Christelike geloof bekend te stel “is nauseating!”³⁶⁶ Ons moet erken: in die Christendom-era het ons aan God gegee wat aan die keiser hoort - ons het die Bybel met Konstantynse oë ge lees.³⁶⁷ As wêreldgelykvormige kerk het ons vergeet dat die *kruis* in die sentrum van ons geloof staan, nie sodat ons kan heers nie, maar sodat God se Koninkryk mag kom.³⁶⁸

³⁶² Ibid.

³⁶³ Ibid.

³⁶⁴ Kierkegaard, S. (1956). *Attack upon “Christendom”*, vertaal deur Walter Lowrie (Boston: Beacon), 59.

³⁶⁵ Hall:1991:258.

³⁶⁶ Ibid.

³⁶⁷ Mat.22:21

³⁶⁸ Die boek Handeling leer ons om die sentrum te vrees, as daardie effe arrogante plek waar mense dink dat geloof beoordeel word nie aan haar getrouheid aan haar subjek (God) nie, maar eerder aan haar sosiale waarde vir

As volkskerk het die NGK in Suid-Afrika kompromieë aangegaan, sodat ons die Evangelie gede-marginaliseer het, of eintlik “genormaliseer” het, en sy skerp kante weggevyt het. Willimon se ervaring in Amerika kan net sowel op ons in die NGK in Suid-Afrika toegepas word:

“In our homiletical attempts to...make the gospel reasonable, in our lust for sure ‘results’ in our evangelistic efforts, in our desire for predictably ‘effective’ sermons, we unconsciously scaled down the gospel to whatever a narcissistic culture can comprehend, whatever the market can bear.”³⁶⁹

Ons het vir onself in ons getalle valse heerlikheid, mag en voorrang beding, terwyl ons hele ekklesiologie eerder moes kennis neem van wat Jesus, die Gekruisigde, ons in Lukas 12:29-32 noem: die “klein kuddetjie”.³⁷⁰ Miskien sou ’n diaspora-kerk beter strook met sekere Bybelse beelde van die kerk: die “oorblyfsel” wat daar moet wees vir die meerderheid, sout, suurdeeg, lig, ’n klein stad op ’n berg in ’n donker nag, ’n klein saadjie, ens.³⁷¹

Baie lidmate is deur die volkskerk-era Skrif-onbelese en Skrif-ongeletterd gemaak.³⁷² Hierdie Skrifkennis het gepaard gegaan met groter “mag”.³⁷³ Deur hulleself voor te gee as die alleen-arbiters van kennis, het hulle diegene wat soekende was, aan hulle voete gehad. Vandag is kennis en informasie egter in ons globaliserende wêreld oral beskikbaar. Almal mag vrae vra sonder om bedreig te voel. Ingeligtheid veronderstel ’n oop-kritiese gesprek.³⁷⁴ Die Bybel word

die keiser (die Ryk). Deur vyande lief te hê, aan die tafel van die Here brood te breek saam met die armes, geweld af te sweer en sondes te vergewe, is ons slegs getrou aan dié God wie ons in Jesus Christus ontmoet het. Die Nuwe Testament skryf meer oor lyding en verwerping as enige ander ekklesiologiese tema. Handeling leer ons om nie toe te laat dat die keiser vir ons “die sentrum” sal definieer nie! God (in Christus) is van die sentrum gedwing deur die magtige denkende mense soos Feliks en Agrippa, wie altyd dink dat waar hulle hulle bevind en dat alles wat die vrede van die Ryk onderskryf, die amptelike sentrum van alles is.

³⁶⁹ Willimon, W.H. (2007). “Evangelism in the Twenty-First Century: Mainliners at the Margins”, *Journal for Preachers*. Pentecost. The North Alabama Conference, United Methodist Church, Birmingham, Alabama. [Http://www.ctsnet.edu/JournalforPreachers/Pentecost_2007_Contents.pdf](http://www.ctsnet.edu/JournalforPreachers/Pentecost_2007_Contents.pdf), 7.

³⁷⁰ Lukas 12:29-32: “²⁹...julle moenie besorg wees nie. ³⁰Dit is alles dinge waaroor die ongelowiges in die wêreld begaan is, maar julle het ’n Vader wat weet dat julle dit nodig het. ³¹Beywer julle vir sy koninkryk, dan sal Hy julle ook hierdie dinge gee.”³²“Moenie bang wees nie, klein kuddetjie, want dit was die wil van julle Vader om die koninkryk aan julle te gee.”

³⁷¹ Hall:1999:72.

³⁷² “If the only criteria of authenticity that church folk know are drawn from sixteen centuries of theological triumphalism and ecclesiastical bravado, then almost anything that we can achieve in the churches today must seem inadequate.” (Hall:1999:72).

³⁷³ “There is no power relation without the correlative constitution of a field of knowledge, nor any knowledge that does not presuppose and constitute at the same time power relations.” Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, vertaal deur A. Sheridan, (New York: Vintage Books), 27.

³⁷⁴ “It seems that conversation as a paradigm of teaching must foster attention to possibilities, particularly those that are unexpected...It asks teachers to deploy power in a ‘game’ in which *all* of us lose our ‘usual self-consciousness in the movement of the play itself’...because the game of conversation demands that I, too, risk what comforts me, what is familiar to me, what has to this moment shaped the boundaries - indeed the horizon - of my life. When we join our students in genuine conversation, we risk ourselves...‘this is questioning itself; it is willingness to follow the question wherever it may go’”. Simonaitis, S.M. “Teaching as Conversation”, (2002).

nou eerder sáám met ander gelees en bestudeer, sodat die uitluistering van die vrae wat andere ook na die Bybel toe bring, kan plaasvind: (“the capacity of listening another into free speech”³⁷⁵).

Baie kerke droom vandag nog Christendom-drome, maar die horlosie kan nie teruggedraai word nie. Wêreldwyd moet die kerk afskeid neem van ’n verbygaande Christendom-era, en lidmate begelei word, om hierdie oorgang in ’n post-Christendom-tyd positief in hulle harte te prosesseeer.³⁷⁶ In Noord-Amerika het die *American Dream* wat grotendeels Christelik in stand gehou is, ook misluk.³⁷⁷ Die ou hoofstroom denominasies bevind hulle ook tans in Noord-Amerika in ’n situasie waarin hulle heeltemal geïgnoreer word deur die groot sentra van mag. Dit bring ’n neerslagtigheid by baie kerklui mee, asook ’n gevoel van mislukking. Dit is nie anders as die posisie van die NGK in Suid-Afrika nie. Alhoewel tot 80% mense met die staatsensus aantoon dat hulle hulle met die Christelike geloof assosieer, is die samelewing besig om vinnig maar seker te versekulariseer en die tuin van religiositeit te verruil vir die leegheid en kilheid van moderniteit.³⁷⁸

John D. Caputo glo in ’n *dekonstruksie* van die Christendom:

*“The deconstruction of Christianity is not an attack on the church but a critique of the idols to which it is vulnerable - the literalism and authoritarianism, the sexism and racism, the militarism and imperialism, and the love of unrestrained capitalism with which the church in its various forms has today and for too long been entangled, any one of which is toxic to the Kingdom of God.”*³⁷⁹

Ons sal die skuiwe wat ingetree het wat betref die minder sentrale rol wat die kerk tans speel, nie as negatief beskou nie, maar die kerk intendeel sien as die dienskneg van dié verandering. In die plek van ’n verdraaide teologie, wat die gevolg is van ’n *corpus Christianum-era*, voorsien ons ’n potensiële verdieping van ons teologie, deels as gevolg van ’n *corpus Christi-era*.

In: Jones L.J & Paulsell S. (reds.). *The Scope of Our Art. The Vocation of the Theological Teacher*. (Wm. B. Eerdmans Publishing), 104-105.

³⁷⁵ Keifert:2006:126.

³⁷⁶ Roxburgh, A. en Regele, M. (2000). *Crossing the Bridge*, (Percept Group).

³⁷⁷ “No one goes to church in order to be able to believe in America again!” (Hall:1999:71).

³⁷⁸ Durand, J. (2002). *Ontluisterde Wêreld. Die Afrikaner en sy Kerk in ’n veranderende Suid-Afrika*. (Lux Verbi.BM), Voorwoord.

³⁷⁹ Caputo:137.

’n Ander skuif wat dan gemaak moet word, is die skuif van ’n instandhoudingsmodel van kerkwees na ’n *missionale* gemeente, wat geïnkorporeer is in Gód se sending.³⁸⁰ Waar die kerk eers sendelinge uitgestuur het na sogenaamde sendinggebiede, bevind die kerk haar tans *in* ’n sendingsituasie.³⁸¹ Die krag van die Heilige Gees wat werk deur die Woord bevry lidmate om self die geestelike magte en owerhede in die lug te kan onderskei, en ’n gemeente te vorm wat haarself *kontra-kultureel* binne-in die huidige kultuur kan opstel en die koms van God se Koninkryk van vrede en geregtigheid in alle sferes van die lewe kan bemiddel. Só kan die gemeente as *waarheid-soekende* instansie vorendag kom om ook ander gemeentes wat dieselfde waardes nastreef op te soek, al sou hierdie gemeentes van mekaar verskil wat sosiale omgewing betref. ’n Oop sistemiese benadering van asimmetriese verhoudings help om geslote gemeentes van ’n ingeteelde benadering te bevry. Die dood van die Christendom behoort dus nie as ’n mislukking gesien te word nie,³⁸² maar as die opening van ’n moontlikheid wat die Here ons skenk, die moontlikheid naamlik om op die kantlyn van die samelewing ’n subversiewe Redder beter te verkondig as voorheen.³⁸³

Terwyl ons nie die dood van die Christendom-era hoef te bekla nie, behoort ons ook nie vermakerig op die graf van die Christendom te dans nie. Ons moet eerder die verlies begelei soos ’n mens doodsbegeleiding doen: “healthy grieving frees us for healthy new visions.”³⁸⁴

³⁸⁰ “The great evangelistic challenge is not to attract the world to the gospel but rather for an accommodated, acculturated church to be attracted to the world in the same strange way that Christ is attracted. The ‘world’ for which Christ died is not the world we thought we wanted to inhabit, certainly not a world worth God dying for. To put a finer point on it, our greatest challenge is to speak and act in the name of the One who was born in backwater Bethlehem and died ‘outside the camp’ (Heb 13). We must strive, in our evangelism, for a greater conformity of our message to the originating Messenger, our evangelism to the Evangel. Rather than attract the world to Jesus with some sort of desiccated gospel that entices everyone and offends nobody, we’ve got to absorb the world into his embrace, to invite everyone to live into Jesus’ strange new world and thereby be converted.” (Willimon:2007:6).

³⁸¹ Keifert:2006:28.

³⁸² “The decline of mainline Protestantism has been a major impetus for the revitalization of the field of practical theology in North American theological education since the 1980s. This decline has taken place both internally, in terms of the size and vitality of local congregations and denominations, and externally, in terms of the church’s influence on culture, public policy, and law. The situation has drawn church leaders, theologians, and theological educators into conversation on a wide range of questions. How can Christians live and witness their faith within a pluralistic society where Christianity is no longer presumed to be the de facto established religion? How can local congregations be communities of vitality and faithfulness in the midst of daily postmodern realities (e.g., shifts in technology, labor, mobility, time, and space)?” Cahalan, K.A. (2005). “Three Approaches to Practical Theology: Theological Education, and the Church’s Ministry” (pp.63-94), *International Journal of Practical Theology*. Vol. 9, (Walter de Gruyter), 63.

³⁸³ “It is precisely from a position of marginality that the church is best able to announce peace and to bear witness to God’s peaceable reign in such a way as to invite others to take seriously the subversive implications of that reign” Stone, B.P. (2006). *Evangelism after Christendom* (Grand Rapids, Mich.: Brazos Press), 11.

³⁸⁴ Keifert:2006:36. Sien ook: Arbuckle, G.A.(1991). *Grieving for Change. A Spirituality for Refounding Gospel Communities*. Geoffrey Chapman. England.

Ons sal as interpretasiegemeenskap die nuwe tyd moet probeer verstaan vanuit die vraag, naamlik wat Gód besig is om in en deur dit alles te doen? Die vraag wat ons moet vra, is: wat wil *God* deur dit alles tot stand bring? Daar is definitiewe moontlikhede wat ons kan aangryp, wat die nuwe situasie ons bied. Die einde van die Christendom-era was maar één vorm van kerk-wees, en die oorgang kan 'n nuwe moontlike “begin” help fasiliteer. “Sal ons nie die Een wat 'n ruspe dekonstrueer tot 'n papie, ook vertrou vir die totale rekonstruksie van 'n papie na 'n skoenlapper nie?”³⁸⁵

'n Baie belangrike *gevolg* van hierdie groot ekklesiologiese skuif is die volgende. In die Christendom-era was die Christelike geloof iets van 'n “outomatiese” saak. Jy gaan kerk toe, omdat dit gewoonte is, of sosiale konvensie, of omdat die mense dit almal doen. Jy hoef nie baie van jou geloof te geweet het nie, en jy hoef ook nie baie daarvoor ná te gedink het nie. Dinge was vanselfsprekend. Nou - in die nuwe post-Christendom-konteks - is 'n *denkende geloof* nie net meer gereserveer vir christen-professioneles nie, maar word dit die nóódsaak van gewone lidmate (die sogenaamde leke). Mense is ook nou gretig om verantwoording te doen van die hoop wat in hulle is.³⁸⁶ Ekklesiologiese vernuwing moet egter nie aangepak word op 'n organisatoriese vlak (soos byvoorbeeld 'n kompetisie wie die meeste Bybelversies ken nie), maar in doelbewuste *geestelike* verandering, wat setel in die gemeente se geestelike onderskeidingsvermoë.³⁸⁷ Indien dit nie gebeur nie, sal die gemeente sukkel met die nuwe tyd en steeds terugverlang na die ou era.³⁸⁸ Die geestelike vraag is nie: “Wat op dees aarde is aan die gebeur?” nie, maar: “Wat op dees aarde is God besig om te doen?”³⁸⁹ Dit is om op 'n diepsinnige manier die werking van die Gees van God te onderskei, te vra na die “waarheen” en die “hoe” van Gód se sending, en Gód se toekoms, wat nie op 'n tegniese bestuursvlak alleen vlak lê nie, maar op 'n *geestelike* onderskeidingsvlak. Ons sal moet verstaan dat dit 'n kopskuif of twee van predikante gaan vat om sekere ou maniere van doen *af* te leer, en nuwe modusse van kerkwees *aan* te leer.

³⁸⁵ Smith, Frik. (2005). “Die pyn van transformasie - 'n Getuienis”, Artikel in *Kruisgewys*. Jaargang 5, Volume 2. 16.

³⁸⁶ 1 Pet.3:15.

³⁸⁷ Keifert:2006:40.

³⁸⁸ Op. cit., 41.

³⁸⁹ Ibid.

2.6 POSTMODERNISME, DEKONSTRUKSIE EN LITURGIE

Daar het ook die afgelope dertig jaar skuiwe in die *liturgiese* teologie plaasgevind waarna ons moet gaan kyk, wil ons die meta-neigings van die afgelope aantal jare verdiskonteer. Die *eerste* skuif het gekom deur kerke wat volgens McClure³⁹⁰ besef het dat hulle hulleself binne 'n missionale situasie - 'n *post-Christendom*-gebied - bevind, en wat hulle rituele en verkondiging reeds probeer ontburger het aan die kultuur waarbinne hulle hulle bevind.

Vir kerke *eerstens* binne 'n *evangeliese* tradisie, sê hy, wat hulle aanbiddingsgeleenthede in 'n missionale omgewing bedryf, en dit sien as 'n vrywillige samekoms van bekeerdes, asook as 'n instrument vir bekering, was dit genoeg gewees om dit wat hulle nog altyd gedoen het, eenvoudig meer suksesvol op te dateer (en verder te ver-tegniseer), in hulle strewe om meer verlore siele te red. Ons sien egter dat kerke vanuit 'n meer *Gereformeerde* agtergrond, sê McClure, wat 'n ander verstaan van aanbidding daarop nahou, naamlik dat dit die samekoms is van God se uitverkorenes, 'n ander roete gevolg het. Vir die afgelope dertig jaar het hierdie kerke teruggegryp na 'n vorm van aanbidding, wat nie primêr post-Christendom was nie, maar ten minste pre-Christendom: 'n kerk wat hulle ook in 'n missionale situasie bevind het. Hierdie kerke het diep teruggegryp op die Apostoliese belydenisse, die uitsprake van Hippolitus, die biskop van die vroeë kerk, wie se kerke lang kategetiese prosesse en dooprituele ingestel het en 'n soliede lyn getrek het tussen die duiwelse kultuur daarbuite en die uitverkorenes van God. In plaas van 'n *bekerings*-ekkesiologie, het hierdie kerke dieper deurgestoot na 'n tipe ekkesiologie wat Hippolitus voorgestaan het, naamlik 'n *inkorporatiewe* ekkesiologie. Aanbidding is gesien as 'n verdieping in die geloofslewe van diegene wat God alreeds uitverkies het in die liggaam van Christus. "We have done a lot of ancient futuring, taking pre-Christendom models and making them into a post-Christendom option for the churches."³⁹¹ Sekere kerke in hierdie kategorie het sedert die 19de eeu die *liturgiese vernuwing* as 'n beweging aangehang, en gekies vir iets minder vertegniseerd en meer organies. Hulle het die simbole en die temporele *Ordo*³⁹² soos doop en lering, preekstoel en tafel, lof en smeking, sewe dae en die dag van Here, pase en die kerkjaar nagestreef en verbreed. Deel van hierdie verbreding was om meer deelname aan te moedig. "We want a big, aesthetically beautiful, praise-filled beacon-on-a-hill kind of worship, so that those in the dark wilderness of secular

³⁹⁰ McClure:2004c:Keynote Address.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Sien Lathrop, G.W. (1998). *Holy Things. A Liturgical Theology*, (Fortress Press). 1998.

despair will see our light shining and experience our beacon as God's election in their lives."³⁹³

Hulle het musiek omhels wat dieper, meer korporatief, inheems en multikultureel was. Hulle het hulle dienste meer aantreklik probeer inrig vir diegene wat nog nooit deel gehad het aan die Christendom-model van kerkwees nie. Lang, lewendige dienste, vol kreatiwiteit is gebruik, waar die gawes en talente van gewone mense geïnkorporeer is.

Daar was *tweedens* ook kerke, sê McClure, wat 'n stap verder gegaan het en andere daarop gewys het dat ons ook in 'n *post-Verligtingsgebied* bevind: waar die eeu van rede verkrummel het. Hierbinne het liturje veral gewerk met pre-linguïstiese en in baie opsigte pre-rationele maniere van ken, soos in ritueel, simbool, seremonie, kuns, drama en musiek. Hier is die strydlied aangehef dat aanbidding meer sensories, met inbegrip van die audiovisuele, smaak, aanraking en reuk moet werk. Misterie en ervaring moet met rasionaliteit en waarneming uitgebalanseer word; paradoks en immanensie met logika en transendensie; hart en formasie met hoof en informasie; gemeenskap en aanraking met individualiteit en isolasie. Hulle het meer van stiltes gebruik gemaak, asook beweging, en het kleur en lied in hulle dienste ingebring.³⁹⁴

Terselfdertyd het hulle herontdek, sê McClure, dat geopenbaarde tekste in aanbidding (veral in narratiewe teologieë) menslike ervaring moet herskryf ("re-script"). Hulle het dus die Leesrooster (RCL³⁹⁵) herontdek, metafore soos "ballingskap" en "resident aliens" (Hauerwas en Willimon)³⁹⁶ ontdek om hulleself mee te beskryf. Hulle het ook 'n post-liberale fokus op aanbidding en prediking ontdek, waar die hele Christelike lewe as 'n nuwe grammatika of reeks praktyke op die geopenbaarde tekste gebou is. In 'n post-Verligtings konteks, so het hulle agtergekom, bestaan daar geen nodigheid om hierdie tekste te vertaal of te de-mitologiseer om hulle verteerbaar te maak nie, maar hulle eenvoudig in die alledaagse lewe te leef en te praktiseer in al hulle grootsheid en vreemdheid.

Die groot skuif het *derdens* egter gekom, skryf McClure, toe al hoe meer kerke ingesien het dat hulle egter ook doelbewus 'n *etiese* dimensie aan hulle aanbiddingsmomente moet toevoeg. Ons sal dus ook van hierdie derde terrein, naamlik die gebied van die *post-modernisme*, of wat ons

³⁹³ McClure:2004c:Ibid.

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Revised Common Lectionary (RCL).

³⁹⁶ Hauerwas, S. en Willimon, W.H. (1989). *Resident Aliens. Life in the Christian Colony. A Provocative Christian assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong*, (Abingdon Nashville).

ook die *dekonstruksie-gebied* kon noem, moet kennis neem. Ons is nie oortuig dat die kerk hierdie gebied al so suksesvol betree het soos met die vorige twee gebiede nie. Ons sou hierdie beweging kon noem die dood van *meta-narratiewe*³⁹⁷, die besef dat ons vandag leef in 'n wêreld waarin alle gesag vir menslike lewe onder intense suspisie gekom het. “Versteek agter die meesternarratiewe is ideologie en daarom kan meesternarratiewe nie alternatiewe verhale verdra of ander stemme toelaat nie. Alles en almal moet inpas by die sisteem, anders wankel die sisteem. Die ideologie is dat die sisteem tot almal se beswil is.”³⁹⁸

Waar sowel die post-Christendom as die post-Verligting-denkers van aanbidding (bekeringsgeoriënteerd sowel as verkiesings-georiënteerd) in hulle liturgieë gewerk het met *twee* wêrelde, naamlik die sekulêre en die sakrale, 'n buitekant en 'n binnekant, hulle wat leef van die verhale van die afgode en hulle wat leef uit God se Groot Storie, het dinge ook op hierdie sogenaamde postmoderne gebied verander.

In die huidige tydsgewrig het die bipolarêre afbakenings van uitverkies/nie-uitverkies, binnekant en buitekant, sentrum en kantlyn, meer en meer problematies geword.

Alhoewel hierdie tweespalting van *ons* en *hulle* op een vlak gewerk het, het al hoe meer mense net eenvoudig begin voel dat die saak baie meer kompleks is. Elke buite-kant het sy of haar eie binne-kant, elke kantlyn kan ook 'n eie sentrum uitmaak, en elke sentrum is weer iemand anders se kantlyn.³⁹⁹ Elke *hulle* verteenwoordig 'n ander *ons*, en die sakrale en sekulêre is nie wedersyds eksklusief nie, maar die bekeerdes kan ook vol onbekeerdheid wees, en *vice versa*.

³⁹⁷“...the demise of our willingness to trust in and live by one big story, or to have one big story dominate the center of our existence.” (McClure:2004c).

³⁹⁸Dreyer, Y. (2006). “Postmoderne kerk-wees in die lig van publieke teologie – eenheid en verskeidenheid”. *HTS* 62(4).

³⁹⁹“(…) the context for the conversation that we are hosting does not have an inside or an outside, a sacred center or a profane margin. Think here about worship space. People of all shapes and sizes come and go. Strangers knock at the front door (or they don't even knock), some come alone, some are brought by friends. Dogs and other pets are welcome. The walls are covered with pictures of friends and strangers, mission projects, newspaper clippings, momentos, local artwork, finger-paintings, reminder notices. The everyday dishes are out, mixed in with the good china. The computer is on and online, perhaps to receive the testimonies of witnesses elsewhere, perhaps in China, or Ethiopia, or Peru, or perhaps to tend to the congregation's faith-blog. People are in other parts of the room, and of the building doing other things, at the same time that we worship and preach, and that's ok. And this whole conversation is portable. It could take place at your house next week. Or in a shopping mall. Or at the coffee shop. And so we don't feel compelled to prepare our sermons in a church office amid our clerical commentaries. Rather, we venture out to other rooms in the church, and beyond . . . in the homes of others, in conversation with lay folks, and with people beyond the church – even non-believers, seekers, agnostics, sinners. We leave our lectionary study groups and we seek out the spiritual wisdom of ordinary people – seeking out especially those who have 'dropped through the floor.' We read commentaries written by those people, letting our books published

Vir die fundamentaliste was hierdie dekonstruksie-situasie net 'n broeiplek vir *relativisme*, en laat hulle kerke deur hulle bangpraatstories weer teruggryp na geloof in n uwe vorme van die  u meta-narratiewe paradigmas. Ons gaan in hierdie ondersoek, saam met McClure, egter van die veronderstelling uit dat hierdie radikale de-sentrering nie chaos en teenstrydigheid inhou nie, maar 'n viering: naamlik *fees!*⁴⁰⁰ Deur ons kerke en teologieë te dekonstrueer mag dit ons net uitbring by 'n *ruimte* wat ander-wys is, waar ons die getuienisse van die nog-nie-gehoordes in ons midde en  nderkant ons grense, die wat ons nog nie na behore beluister het nie, opnuut kan aanhoor, en by hulle leer.⁴⁰¹ So mag daar kante aan die Skrif wees wat uitspring en ons nog nie vantevore van gehoor het nie.

Die dekonstruksie van sentrum en kantlyn mag ons fokus swaai vanaf 'n behepthed met kategorisering, kontrolering en die skep van liturgiese *t(T)otaliteit*, na 'n herontdekking van aanbidding as 'n manifestering van God se de-sentrerende *Oneindigheid*.⁴⁰² Daarom sou ons 'n skuif moet maak vanaf liturgie as sentrering (om dieselfde te maak) na 'n liturgie van de-sentrering (om andersheid te vier). In 'n neutedop beteken dit 'n herontdekking van 'n etiese liturgie en verkondiging.

Die afstand tussen die sakrale en sekulêre is vir baie mense vinnig besig om te verdwyn.⁴⁰³ Vir baie mense sal religieuse simbole weer 'n krag word wanneer hulle sien dat hierdie simbole ontkragtig word, hulle mag opgee ter wille van hulle wat geen mag het nie.⁴⁰⁴ Aanbidding en

by Westminster/John Knox Press, and Fortress Press, and Abingdon Press, and the United Church of Canada Press sit for a while as we line our shelves with books from Orbis Press, and Sheffield Press, and other 'off brand' presses. We scour the internet and engage the strange and often oddball commentaries there. We email missionary friends to listen for the gospel from another, global perspective. We listen for the message that is being 'dropped through' to this church by God." (Ibid.).

⁴⁰⁰McClure:2005a.

⁴⁰¹"(...) parish preachers will see themselves in a very simple way as hosts, rather than as heralds of kerygmatic truth or as evangelists winning souls for Jesus. This doesn't sound like much at first, until we realize that we are hosting a conversation at Christ's table, a conversation that is simply the process of receiving a gift – the Word of God. How is the gift received? Through the testimonials of those who are receiving the gift, not just as individuals, but as entire groups of persons whose testimonials have not yet been heard." (McClure:2004c).

⁴⁰²Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity*. Vetaal deur Alphonso Lingis. (Kluwer Academic Publishers), 35e.v.; en 48e.v.

⁴⁰³"For these folks, instead of making symbols larger and more solid, in order to root them more squarely in a Big Story of the presence of the holy or the sacred, it would be as advantageous, once religious symbols are enlarged, to show how they are simultaneously broken symbols, broken across that which is ordinary, different, other – across the little stories of us all, and especially of those who are least among us." (McClure:2005a).

⁴⁰⁴"Even as we enlarge our symbols, we do not permit the symbol to hold onto itself, to shape itself into a set of insular (*bekrompe, geïsoleerde* AvdW) ecclesial practices, into a glory of aesthetic or moral self-emulation or idolization. We do not let symbols renew themselves simply by restoring ancient or contemporary juxtapositions

verkondiging sal slegs dán gesag hê as mense sien dat hierdie sake bene ontwikkel: bene waarmee hulle die heiligdom verlaat en ander plekke, skuilings, plekke van samekoms in koffiekamers, kroeë, inkopiesentra en teaters binnegaan. Wanneer pelgrims en vreemdelinge binne en buite die kerk toegang gegee word om saam te help soek en stry na die betekenis van heilige simbole.⁴⁰⁵

Die dekonstruktiewe postmoderniste, so voel McClure, is nie tevrede met herontwerpte rituele en simbole wat maar net ‘n herrangskikking of ge-hervertegnisering sal meebring nie. Hulle sal dit gou onderskei as ‘n wolf in skaapsklere. Hulle sal ook nie positief reageer op dramatiese pogings om deur uitgebreide kategetiese prosesse mense weer terug te probeer lok in ‘n verheerlikte vorm van ortodoks-estetiese aard nie.⁴⁰⁶

Hulle sal eerder aangetrek word, sê McClure, deur iets heeltemal anders, soos byvoorbeeld die huiskerklike aanbidding van die vroeë kerk, waar die predikant die gasheer of gasvrou was van ‘n gesprek oor die betekenis en inhoud van die gawe wat God in hulle midde sou geplaas het in Jesus Christus.⁴⁰⁷ Dit kom neer op ‘n manier van gesprekvoering, waar heel vrylik en openlik respondeer word op die boodskap wat hulle dink hulle saam op daardie oomblik hoor, en waar harmonieë en woorde gebruik word wat in poëtiese taal uitdruk en in klank klink na iets wat nie in woorde uitgedruk kan word nie.⁴⁰⁸ Dit gebeur tydens huiskerk-gesprekke waar hierdie predikers gasheer en gasvrou speel om ander predikers uit te nooi, om te probeer deurdring na meta-narratiewe met minder gefikseerde gesag en wat onder heronderhandeling is. Dit is hier ook belangrik dat die verhouding tussen leke en leiers (*gasheer-gaste*) voortdurend wedersyds omgeruil word.⁴⁰⁹ Jesus se gesag was vry van alle ander gesag, ‘n vorm van ‘n ander-gerigte

that are grounded in hanging onto our own sense of ecclesial identity. (‘We are those who juxtapose baptism and teaching in this way!’) Instead, we are always seeking to other our symbols, to connect them to that which is often most tensive, far from the symbol, so that in the tension between the symbol and its other we can begin to find a new set of public and ethical meanings that will give the Christian faith power and authority not just within the four walls of the church, but in the culture and world in which we live.” (McClure:2004c).

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid.

⁴⁰⁷ “Church, for the deconstructive postmodernist (no matter how large that church may be) needs to look and feel more like an accessible table-talk gathering where bread is broken and meaning is struggled-after by one and all.” (McClure:2004c).

⁴⁰⁸ Ibid.

⁴⁰⁹ “I have this picture in my mind of what I call the ‘dropped through’ church (not the drop in or drop out church). The dropped-through church is a church that has, metaphorically, dropped through the floor of the church and disappeared underground. It is what Parker Palmer once called the ‘company of strangers’ – strangers within the church and inside each one of us, and strangers beyond the church doors. You will find the dropped-through church and participate in it in the same way that someone finds a blog or the entire blogosphere on the Internet. If you want to find a blog, you have to find a portal or hyperlink that will lead you into the blogosphere. (A blog, by

ontstaan van gesag (“an-archic”), soos dit waarvoor die dubbelgebod van die liefde ons oproep: liefde vir God en liefde vir die naaste.

Ons pleit dus op voetspoor van McClure vir ’n gerekonstrueerde, postmoderne liturgie en verkondiging, waar die gesag van Christus in sy meer oorspronklike en misterieuse vorme gestel word,⁴¹⁰ en wat ons sou wou noem: ’n *kenotiese*⁴¹¹ liturgie en verkondiging. ’n Kenotiese liturgie gebaseer op ’n eucharistiese hermeneutiek en ’n prediker wat hom- of haarself nie te ernstig neem nie, is een van die skuiwe wat in die liturgie moet plaasvind, alvorens die preekmaakteorie wat hierdie studie voorstel, enige sin gaan maak.

2.7 KONTEKS VAN APARTHEID

Naas al die *algemeen-godsdiensige* skuiwe, alternatiewe *filosofiese* rigtings, nuwe *epistemologiese* uitgangspunte, skuiwe in die *Praktiese Teologie* en in die *ekkesiologie*, asook

the way is a website that amounts to immediate commentary, usually political, on recent news or a particular subject matter, referenced to hundreds of hyperlinks). Once you are there, in the blogosphere, suddenly an entire underground world of bloggers opens up to you. To continue our analogy, let’s say, as a would-be participant in the dropped-through church that you want meaning and hope in your life and that you are inclined to think that Jesus Christ is an important, if not the most important ‘link’ to this meaning. So you find the itinerant faith-blogger who connects you up with a host, and suddenly you are tapped into a subculture that cuts across church and non-church, inside and outside. It is not parachurch, it is contrachurch or across-church. Its as if you dropped through a funnel or secret passageway like C.S. Lewis’ wardrobe and entered into a new world. Already in this world are other drop-throughs (not drop outs). Women who have been meeting (if not physically, spiritually) for centuries in the margins allowed for them in convents, and in other spaces now such as women-church, or women’s bible studies. Gays and lesbians who have created their own spaces of safety like the brush arbors that African Americans used to create to ‘steal away to Jesus.’ Dis-illusioned teenagers who see something powerful in Christ, but who chaff under the weight of ideas about Christ, but who spend hours discussing and debating the meaning of the cross. Abused women and victims of violence who sit in church on Sunday mornings and wonder if the church really hears their cries of pain. And many others.” (McClure:2004c:Ibid.).

⁴¹⁰ “These persons want desperately to experience the authority of Christ in its more original and mysterious forms (even more original than charisma and charismata.) One of the fundamental connotations of the word authority is the word freedom. Jesus had authority because, in some sense, his words and actions were radically free from all other authorities. They were ‘an-archic.’ ‘An’ means simply ‘other.’ ‘Archic’ comes from ‘arche’ which means ‘origin.’ In this sense, Jesus’ authority was anarchic and eschatological, it had an origin that was ‘other.’ It was other-originated. But this other-origin is not some wild relativistic, Clockwork Orange anarchy. Rather, it is an origin that prioritizes the human other. It is the far side of freedom where we become free from ourselves and our preoccupation with securing ourselves in the world, and become able-to-respond to others, not as instruments of our own self-satisfaction, but as truly other. It is precisely this “anarchy” that defines the deconstructive impulse beneath a constructive postmodern Christianity, in my view. Like the commandment ‘Love God and Love Neighbor,’ the other-origin for faith is double. It is the Spirit of God that blows where it will, and it is the face of the neighbor; and these two are, in post-modern Christianity, simply two sides of the same coin of authority. A postmodern church is other-originated...literally. It does not seek Being, it seeks Being-with...Being Otherwise. It does not seek God as totality, but God as infinity. It does not seek God as the Same, but God as the Other. It does not seek the one, but the one-for-the-other.” (McClure:2004c:Ibid.).

⁴¹¹ Sien Filippense 2, waar Christus nie op ’n vals manier na heerlikheid en gelykheid met God gegryp het nie, maar Homself verneder het, en uitgestort het (ontledig het), selfs tot aan die skandelike kruis.

veranderinge in die liturgiese geskiedenis, sou ons prentjie onvoltooid wees indien ons nie ook kennis neem van die aardskuddende *politieke* skuiwe wat in Suid-Afrika ná 1994 ingetree het nie. Daar het waarlik 'n heel nuwe interpretatiewe situasie op ons neergedaal!

Nadat die dekolonialisering van Asië en Afrika op dreef gekom het toe Indië in 1947 onafhanklik van Brittanje geword het, en die VSA integrasie in sy weermag en ander instellings begin toepas het, was Suid-Afrika die laaste groot land met 'n rassebeleid gegrond op wit oorheersing en rassisme.⁴¹² Die doelwit van 'n demokratiese Suid-Afrika is toe sonder groot bloedvergieting of hulp van buite bereik. Wanneer alle veranderinge in die land in ag geneem word, is niks so ingrypend soos die uitslag van die eerste demokratiese verkiesing vanaf 26-28 April in 1994 nie, met die stemuitslag: African national Congress (ANC) 62,65%, Nasionale Party (NP) 20,39% stemme.⁴¹³

Die nalatenskap van apartheid sal vir nog dekades lank by ons spook. Ons glo saam met Snyman: "Apartheid het 'n epistemiese breuk veroorsaak. Vir miljoene 'swart' mense in Suidelike Afrika was dit nie maar net 'n onbenullige foutjie en vir 'wit' mense 'n geraamde vergelende koerantfoto teen die muur wat ons aan iets boos in die verlede herinner nie. Apartheid het nie net sistemies almal se lewens beïnvloed nie, maar ook hulle denke bepaal. Die idee van apartheid as 'n epistemiese breuk is geskoei op die siening dat die vernietiging van die Jode deur die Nazi's 'n epistemiese breuk daargestel het. Na die Tweede Wêreldoorlog was dit onmoontlik vir 'n Duitser en 'n Jood om 'n verhouding op te bou sonder dat die *Holocaust* te berde gekom het. Europese denke wat niks oor die oorlog en die volksmoord sê nie, word eenvoudig nie ernstig opgeneem nie."⁴¹⁴

'n Baie groot kopskuif wat die NGK en sy mense sal moet maak, is die skuif weg van Apartheid. Dit is iets wat diep in die harte van lidmate ingebrand is, en wat saam met die taai wortel van die modernisme, afgeleer moet word. Daar is nog steeds by 'n groot deel van die lidmate van die NGK 'n ontkenning van wat werklik gebeur het. Die oorlogsdade van die NP-regering onder leiding van PW Botha en De Klerk, het die Waarheids- en Versoeningskommissie⁴¹⁵ bevind, is uitgevoer met die uiteindelige doel, naamlik die

⁴¹² Giliomee, H en Mbenga, B. (2007). *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*. (Tafelberg, Kaapstad), 307.

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Snyman, G. (2007). *Om die Bybel anders te lees. 'n Eetiek van Bybellees*. Griffel Media. 10-11.

⁴¹⁵ Van nou af slegs WVK.

verdediging van die heersende wit minderheid en die apartheidstaat. Dit was met die oog op gedwonge rasseseiding en diskriminasie wat deur die Verenigde Nasies as 'n "misdaad teen die mensheid"⁴¹⁶ verklaar is. Hulle wat teen apartheid geveg het, het die VN beslis, het 'n regverdige saak gedien, en hulle wat apartheid in stand wou hou, nie.

Die Wes-Kaapse Sinode van die NG Kerk verklaar apartheid al in 1986 as verkeerd in sy fundamentele aard, asook sondig. Terwyl die WVK gekyk het na moorde, ontvoerings en martelinge, is ander menseregteskendings soos paswette, groepsgebiede en gedwonge verskuiwings nog nie eers op die tafel gebring nie. Apartheid, so is tydens die verskillende WVK-verhore gehoor, is wel teoreties afgeskaf, maar die apartheidboeke moet nou op ook in die harte en die pyn van mense se geheue toegemaak word. Om die teendeel te probeer verdedig, is 'n skop in die gesig van soveel slagoffers van apartheid.⁴¹⁷

Natuurlik kan ons nie vir ewig met 'n slagoffer-mentaliteit in die nuwe Suid-Afrika leef nie, maar altesame 80,000 teenstanders van apartheid is van 1960-1990 soms vir tot drie jaar toe sonder verhoor aangehou, onder hulle 10,000 vroue en 15,000 kinders.⁴¹⁸ "Om te wil eis dat die boeke van die verlede toegemaak moet word, is vermetel. Laat ons daardie boeke asseblief oophou sodat ons kinders en ook die nuwe regering kan sien waar ons vandaan kom."⁴¹⁹ Ons "net vir blankes"-bordjies is miskien fisies afgehaal, maar leef nog diep in die harte van talle lidmate.⁴²⁰

⁴¹⁶ Die Algemene Vergadering van die Verenigde Volke bevind dat apartheid 'n misdaad teen die mensheid is op grond van die Internasionale Konvensie vir die Onderdrukking en Straf van die Misdaad van Apartheid soos tydens hulle Algemene Vergadering aanvaar in Resolusie 3068 (XXXIII) van 30 November 1973, in: Nyangoni, W.W. (1985). *Africa in the United Nations*, (Fairleigh Dickinson Univ. Press), 160.

⁴¹⁷ Dr. Beyers Naudé verwys in die *Voorwoord* tot die boek: Coleman, M. (1998). *Human Rights Committee of South Africa. A Crime Against Humanity: Analysing the Repression of the Apartheid State*. (David Philip Publishing), na die skok, ongeloof en woede oor die ongeregtigheid van apartheid teenoor derduisende Suid-Afrikaners oor baie jare.

⁴¹⁸ Titus, Danny. (2007). "Ons moet die Boeke van die Verlede oophou", Maandag Aktueel. *Die Burger*. 13 Augustus, 10.

⁴¹⁹ Ibid. (*Prof. Danny Titus is visedekaan van regsgeleerdheid aan Unisa.)

⁴²⁰ "Ek het nooit sy naam geken nie, Of miskien het ek dit net vergeet. Ek was ses jaar oud, dalk sewe, toe ek hom die eerste keer gesien het. Hy het op 'n dag aan die pastorie waar ons gewoon het, se agterdeur geklop. Hy was swart. My ma was by die stoof doenig. 'Mirrag, moruti,' het sy gegroet. 'mirrag, mammi,' het hy teruggegroet, 'Is dominee hier?'... My pa het deur toe gekom en toe het iets gebeur wat ek nog nooit tevore gesien het nie: Hy het die Die Evangelis met die hand gegroet. In die 1970's het sulke dinge nie sommer in hierdie land gebeur nie. Toe het my pa, wat die dorp se NG dominee was, buitetoe gegaan en met Die Evangelis op die agterstoep gesels... Die Evangelis het ek uitgevind, werk vir die NG Kerk in Afrika... Daar was ook 'n sendeling op ons dorp. hy was wit. Hy was ook NG en 'n dominee, maar jy mag hom nie dominee genoem het nie, al was hy wit. Almal het hom aangespreek as 'eerwaarde'. Eerwaarde De Koker het na ons kerkbasaar toe gekom, maar die mense het nie met hom gesels en grappies gemaak soos met my pa nie... Eenkeer het ek eerwaarde De Koker en die Evangelis saam in die dorp sien ry, en die Evangelis het agterop die Corona se bak gesit... Aan al hierdie dinge het ek nou

Rasseskeiding was God se wil, só het apartheid ons geleer. Dit is doodgewoon gesien as deel van die verskeidenheidsbeginsel wat met die skepping al teenwoordig was. Geskei van ander inwoners van Afrika kon die Afrikanervolk hom beroep op 'n identiteit wat deur God gewil is. Dié identiteit het berus op die besetting van die land op die patroon van die boek *Joshua* waar die Here *Kanaän* aan die volk Israel geskenk het. Apartheid is afgelei van die uitverkiesing van Israel wat as Godsvolk hulleself van die res moes afsonder.

Waar Apartheid die geskeidenheid (die prinsipiële onversoenbaarheid) van mense as “evangelie” begin verkondig het, het dié vorige sisteem gedreig om die Evangelie te verloën, só het die Belharbelydenis bevind:

*Daarom verwerp ons enige leer wat óf die natuurlike verskeidenheid óf die sondige geskeidenheid so verabsoluteer dat hierdie verabsoluttering die sigbare en werksame eenheid van die kerk belemmer of verbreek of selfs lei tot 'n aparte kerkformasie;
wat voorgee dat hierdie geestelike eenheid werklik bewaar word deur die band van die vrede wanneer gelowiges met dieselfde belydenis van mekaar vervreem word ter wille van die verskeidenheid en vanweë die onversoendheid;
wat ontken dat 'n weiering om hierdie sigbare eenheid as 'n kosbare gawe na te jaag sonde is;
wat, uitgesproke of onuitgesproke, voorgee dat afkoms of enige ander menslike of sosiale faktore medebepalend is vir lidmaatskap van die kerk.*⁴²¹

Daar is vandag nog nie eenheid in die NGK Familie nie. Daar is bitter min Suid-Afrikaners wat regte vriende oor die kleurgrens het. Die feit dat daar tot vandag toe nog gesukkel word om die negatiewe gevolge van die 1857-besluit (wat tot die stigting van afsonderlike kerke gelei het) ongedaan te maak - om die hereniging van die NG Kerkfamilie te verwesenlik - bevestig net hoe stewig die konserwatiewe/rassistiese posisie van afsonderlike kerke vir verskillende groepe vandag nog psigies verskans is in die harte van die Afrikanervolk.

Vanaf die tyd van Wittgenstein af en ook tans in die postmoderne situasie, word aanvaar dat taal en woorde nie (net) meer na hulle standaard-tipe woordeboek-betekenis verwys nie. Betekenis lê grootliks ingebed in die manier waarop taal in groepe en samelewings *gebruik*

die oggend gedink nadat ek in 'n berig in *Beeld* gelees het dat daar ná al die jare steeds nie eenheid tussen die NG Kerk in Afrika en die NG Kerk waarvan ek lid is, is nie.” [Dana Snyman. (2007). “Jy noem hom nie dominee - al is hy wit”, *Beeld*, 11 Mei].

⁴²¹Belharbelydenis. (1986). Artikel 2.

word.⁴²² Ons is sensitief gemaak vir die verhouding tussen “woorde” en “mag”. Ons taak as predikers is om die gemeentelike en kulturele diskoers te *de*-skripteer, indien dit ingebed lê in die mensonterende ideologie van Apartheid, en laasgenoemde weer te *re*-skripteer in ’n rigting meer getrou aan die Evangelie.⁴²³ Dit kom neer op die dekonstruksie van gevaarlike meta-narratiewe (soos Apartheid). Hulle moet vervang word met gedekonstrueerde, fragmentariese narratiewe wat weer die boustene word vir ’n nuwe diskoers van geregtigheid en vrede.

Die NGK sal haar vorentoe met so ’n nuwe *weerstandstaal* moet laat bedien, ’n taal wat sigself téén die ingeburger-wees in defensiewe, onverloste interpersoonlike strukture rig. Hierdie weerstandstaal is die teenoorgestelde van “voorrang-taal”, oftewel taal wat deur die belange van ’n dominante groep mense binne die samelewing opgestel is as die vanselfsprekende “normale” taal, taal wat “sonder om dit te sê” eenvoudig ’n verborge, vanselfsprekende taal geword het, en wat mense se lewens op ’n diepgaande vlak bepaal het. Dit is die taak van die prediking om kennis te neem van die omvang van die misbruik van dié stille sosiale grammatika gedurende die apartheidjare in Suid-Afrika, sodat daarvan wegbeweeg kan word, en ’n nuwe taal van liefde gemunt kan word.

Dit is dus nodig om, indien ons die kontoere van die mega-neigings en paradigmaskuiwe binne die Suid-Afrikaanse konteks wil verstaan, in die volgende paar paragrawe weer te gaan kyk na die Christelik-nasionale bedding vanwaar die NGK haar verkondigingstaal oorgeërf het. Saam met *Christine Smith* glo ons: “(...) one is never a theologian in the abstract, or in general. One does theological and religious work out of a matrix of social realities that constitute much of one’s being ... it demands the skills of a very articulate communicator, the attentiveness of a sensitive biblical and textual exegete, and the social analyses of the most discerning sociologist.”⁴²⁴

Dit staan teenoor die NGK opgeteken, dat sy toegelaat het dat die dominante sosiaal-maatskaplike sisteem van apartheid en die taal wat hierdie hegemonie kunsmatig aan die lewe gehou het, deur dié kerk opgeraap is en as verkondigingstaal geïnkorporeer is. Die yslike draai

⁴²²McClure, J.S. (2004). “Preaching and the Redemption of Language”, in: Jana Childers (red.) *Purposes of Preaching*, (Chalice Press), 83 ev.

⁴²³Brueggemann, W. (2005). “Counterscript: Living with the Elusive God”, in: *The Christian Century*. Volume: 122. No.24. November 29, 22 e.v. The Christian Century Foundation; COPYRIGHT. Gale Group.

⁴²⁴Smith, C. “Preaching. Hospitality, De-Centering, Re-membering, and Right Relations”, in: Jana Childers (red.) *Purposes of Preaching*, (Chalice Press), 91-112.

wat die NGK moet maak, is dat sy as 'n historiese wit kerk van grotendeels Afrikaners, as deel van 'n vier miljoen (wit) minderheid, ná 355 jaar van blanke bestaan in Suid-Afrika, en deur baie nog gesien word as die laaste koloniale bastion of postkoloniale bewind in Afrika, haar lidmate kry om weg te trek van 'n "laertrekkery" af en begelei om 'n inklusiewe keuse te maak vir almal in hierdie land.

Ons weet vandag dat rassediskriminasie al vanaf die Brits-koloniale heerskappy in die negentiende eeu - al is dit egter eers in 1910 in die Konstitusie van die Unie van Suid-Afrika wetlik verskans - deel van ons geskiedenis is. Van toe af al is die beleid van rasse segregasie wetlik toegepas. Dit het 'n rigiede, ideologiese toepassing gekry toe die Nasionale Party in 1948 dit as beleid geïnstitusionaliseer het. Van toe af is basiese apartheidswette, soos die Bevolkingsregistrasiewet, die Wet op Swart-arbeidsverhoudinge, Groepsgebiedewet, en die Wet op die Verbod van Gemengde Huwelike in die parlement gepromulgeer. Dit het op die wetboeke van Suid-Afrika bly staan totdat die afskaffing van apartheid met die toespraak van President FW de Klerk op 2 Februarie 1990 'n werklikheid geword het.⁴²⁵

Hierdie konfliktsituasie, wat diepgaande *skeiding* tussen verskillende mense veroorsaak het, sal nog lank as erfenis van ons verlede by ons spook. Nie net was daar skeiding tussen die wit minderheid en die swart meerderheid nie, maar ook tussen die twee etniese groepe van Afrikaans- en Engelssprekendes. Daar was ook diep skeiding tussen die Afrikane (swartes) en mense van Indiese afkoms, en konflik tussen die verskillende swart etniese groepe (byvoorbeeld die Xhosas en die Zulu's). Die Afrikane (swartes) is geskei in ten minste sewe etnies-onderskeibare groepe. Binne al hierdie groepe is op grond van sosiale stratifikasie ook skeidings te bemark. As 'n mens in ag neem dat daar ook nog veral binne die swart gemeenskap skeiding tussen generasies bestaan, asook tussen landelike en stedelike groeperinge, en politieke-ideologiese verskille voorkom tussen die belangrikste politieke partye, het Suid-Afrika 'n wonderwerk nodig om al hierdie kloue in sy brose demokrasie te oorbrug.

⁴²⁵ Ons sal grotendeels steun op die samevatting van die wandade van apartheid, soos dit deur Pieterse uiteengesit word, in: Pieterse, H.J.C. (red.). (1995). *Desmond Tutu's Message. A Qualitative Analysis*, (Deutscher Studien Verlag. Kok), 13-25.

Histories is dit goed om net 'n paar werklikhede te noem wat diep inslag gevind het in die psige van hulle wat dit meegemaak het. Vanaf 1960⁴²⁶ - toe die PAC-betogings teen die paswette in Suid-Afrika daartoe gelei het dat 69 swart mense in Sharpeville geskiet en 'n noodtoestand afgekondig is - word die ANC en PAC deur die wit minderheidsregering tot onwettige organisasies verklaar. Baie leiers van hierdie organisasies het landuit gevlug. 'n Situatie van revolusionêre opstand het die land vanaf daardie dag agtervolg. Veral vanaf die Soweto-opstande in 1976 is die land geteister deur skoolboikotte, verbannings en massa-optogte, arrestasies en brutaliteit. Neem hiermee saam die gedwonge verskuiwings van families in ag, wie van hulle grond en huise verwyder is en gewoonlik aan die kante van die wit stede en dorpe geplaas is as gevolg van die Groepsgebiedewet. (Pieterse beweer dat daar tussen 1960 en 1982 ongeveer 3,500,000 mense só verskuif is).⁴²⁷

Die frustrasie en haat wat as gevolg van dié onderdrukkende stelsel opgevlam het, het gelei tot die skade aan duisende eiendomme, soos regeringsgeboue, bottelstore, winkels, klinieke, banke, biblioteke, skole en private huise. Die militante jeuggroepe het die massas opgesweep om boikotte in te stel, die UDF is gestig as opposisieparty, en dié spanninge het die regering genoop om 'n Noodtoestand op 20 Julie 1985 uit te roep. Hierna sou swart op swart geweld volg in wat as Zulu-Xhosa vyandigheid in Natal en die Witwatersrand bestempel is. Om alles te vererger het die regering oorgegaan tot massale aanhoudings sonder verhoor, vir lang tye, en is veral die leiers geteiken en baie aan alleenopsluiting onderwerp. Internasionale sanksies het sake nie makliker gemaak nie, maar bygedra tot die verswakking van die ekonomie in die land.

Swart werkers kon alleen werk kry in die "wit" stede as trekwerkers. Die regering het met behulp van invoerbeheer swart mans verplig om hulle vroue in die Tuislande agter te laat, wat tot 'n algehele opbreking van die familie-struktuur van baie swart gesinne gelei het. Vroue het egter sonder toestemming in onwettige gebiede met plakkershutte in die "wit" gebiede begin plak. Die opheffing van invoerbeheer is die rede agter die bestaan vandag van honderde plakkersgebiede sonder water en elektrisiteit. Swart werkers het oorgegaan tot stakings en aan onwettige swart vakbonde behoort, wat egter deur die Wiehahn-kommissie se bevindinge gelei het tot die wettiging van vakbonde in 1981 en 1986. Werkersunies soos COSATU het saam met

⁴²⁶ Ons sal in die oortel van die geskiedkundige feite veral steun op die statistiek soos verkry uit: Pieterse:1995:15-25.

⁴²⁷ Op. cit., 18.

die UDF oorgegaan tot massa-optogte, wat die regering in 'n onhoudbare posisie geplaas het, en wat vererger is deur die boikotte van die internasionale wêreld.

Ons vergeet soms dat daar 'n gewapende stryd aan die vreedsame oorgang ná 1994 voorafgegaan het. Die ANC se militêre vleuel *Umkonto we Sizwe* het skakeling gehad met bevrydingsbewegings in Afrika, waar guerilla-basisse opleiding gegee het aan vryheidsvegters. Die sabotasie van plekke van elektrisiteitsvoorsiening, olieraffinaderye en kragentrales was alles deel van die gewapende stryd. Ná samesprekings in Desember 1991 by Kempton Park is CODESA gevorm, wat 'n ommekeer gebring het in dié konflik geteisterde land, met die ontwerp van onderhandelinge en gesprek tussen politici en besigheidspersone, waarin om 'n verenigde, demokratiese, nie-rassige en nie-seksistiese staat besluit is, met 'n eie konstitusie en onafhanklike regbank, die verskansing van taalregte en menseregte, en wat genadiglik uitgeloop het op die vredevolle, eerste demokratiese verkiesing van 27 April 1994.

Hierdie geskiedenis sal vir lank nog die horison vorm waarteen ons die teks moet ophou, om te bepaal wat die gekontekstualiseerde woord vir vandag is. Hopelik voorsien hierdie droewige landskap die konteks waarbinne ons 'n nuwe bevrydingsteologie sal kan ontwikkel. Ons glo saam met Denise Ackermann⁴²⁸ dat die Here die verwoesting wat apartheid aangerig het, soos die skade wat die sprinkane in die boek van Joël in die Ou Testament aangerig het (maar deur die Here vergoed was), ook kan omdraai, en dit 'n dag van blydskap, eerder as van tranes, kan maak.⁴²⁹

Vir die eerste keer in die geskiedenis van die land sedert die Nederlandse en Britse kolonisasie, bestaan die kabinet en die parlement uit alle rasse, asook uit mense van ander gelowe. In die koloniale tyd het die Westerse (Europese) lande gou ontnugter geraak met Afrika, en sy drome en ideale om Afrika te omvorm en ontwikkel, gou aan die kontinent onttrek. Die Afrikaner het egter agtergebly: die eerste Europeër wat hom nie van Afrika kon onttrek nie. Sy wortels lê hier in swart Afrika - die eerste Europese volk wat sy identiteit moet vind in sy verhouding met Afrika.⁴³⁰ Laasgenoemde waarheid is nou éérs relevant, waar daar geen Groepsgebiedewet is

⁴²⁸Ackermann, D. (2003). *After the Locusts. Letters from a Landscape of Faith*, (Michigan: Eerdmans Publishing), xiv.

⁴²⁹Joel 2:25 "Ek sal julle vergoed vir die tyd van sprincaanswerm op sprincaanswerm..."

⁴³⁰"Ons het die konflik en die problematiek van die verhouding probeer sistap deur ons apart te hou. In reaksie daarop probeer baie nou om die problematiek te ontvlug deur te maak of daar geen diepe verskille is nie: onder die vel is ons maar eintlik eners, daar's geen probleem nie. Ek het al te veel gesien hoe mense met goeie gesindhede

en die Afrikaner homself in 'n totaal gemengde gemeenskap bevind. Daar is groot verskille tussen wit en swart: 'n Westerse wêreld en 'n Afrika wêreldbeskouing.⁴³¹ Die uitdaging gaan wees hoe ons hierdie twee werklikhede binne een *ruimte*⁴³² sal kan akkommodeer, en 'n waardering sal kan ontwikkel vir ons kulturele verskille. Saam met Cilliers sien ons die oplossing in die skep van 'n:

*“(...)intercultural and interpathic space for redefining our identity. Religion, being part of culture, can operate as a definitive and formative space-creator and space-setter within culture.”*⁴³³

Binne in hierdie veilige en regverdige ruimte sal ons die spreekwoordelike skil van die lae van 'n ui, soos Cilliers die lae van ons Suid-Afrikaanse samelewing beskryf, moet afskil, totdat ons die ui se kern bereik. Dit sal alleen met behulp van 'n eerlike soeke na 'n nuwe (gemeenskaplike) identiteit kan gebeur. Indien ons dit vind, sal dit 'n betekenisvolle verskil aan al die ander lae van die ui (die Suid-Afrikaanse samelewing) oordra, en 'n bydrae maak tot die vorming van 'n gemeenskaplike toekoms, sê Cilliers. Gemeentes is geroep om die volgende teweeg te bring:

*“(...) a heuristic agent that acts as midwife for our country in the fulfillment of her new birth. South African society is like an onion. But peeling it need not only bring tears.”*⁴³⁴

Die NGK het by monde van sy Algemene Sinode van 2005 'n amptelike *Seisoen van Luister* afgekondig.⁴³⁵ In sy amptelike stuk “Seisoen van Luister” is daar sprake van opnuut te luister na God, na die Woord, na die Belydenisskrifte, na die nuwe tyd, maar daar is geen sprake van te luister na ons luistergenote wat histories buite hoorafstand⁴³⁶ van ons af was - *die ander* - die “afwykendes”, oftewel die “stemloses, die weerloses, die magteloses, die lydendes, die

gefrustreer raak omdat hulle die werklikheid van verskil nie wou erken nie, en derhalwe nie die vaardigheid en perspektief ontwikkel het om dit te hanteer nie.” Van Niekerk, A. (1992). *Sáám in Afrika*, (Kaapstad:Tafelberg), 6.

⁴³¹Ibid.

⁴³²Cilliers stel “veilige ruimtes” van dialoog voor, waar volgens vier basiese waardes, voormalige vyande in verhoudings van 1) eerlikheid en 2) respek tot eertydse opposisie staan, 3) in erkenning van die verlede en die onreg daarvan, maar 4) gekoppel aan die verantwoordelikheid om die foute reg te stel. Hier kan deelnemers binne 'n ruimte van spiritualiteit, in 'n wedersydse verrykende ervaring saamkom. [Cilliers, J.H. *Religious and Cultural Transformations and the Challenges for the Churches – a South African Perspective*. Ongepubliseerde lesing by die jaarlikse byeenkoms van die Gemeenskap vir Praktiese Teologie in Suid-Afrika, 17-19 Januarie 2007, Hugenote Kollege, Wellington].

⁴³³Ibid.

⁴³⁴Ibid.

⁴³⁵http://www.Ned.Geref.kerk.org.za/seisoen_van_luister.htm.

⁴³⁶Esterhuyse, W.P. (1989). *Broers Buite Hoorafstand - Skeiding van die Kerklike Weë*, (Kaapstad: Tafelberg).

onthemdes en vervreemdes.”⁴³⁷ Deur die stemme op die kantlyn, die kritiese stemme, die stemme van dié wat van die NGK vervreemd geraak het, dood te swyg, of te ignoreer, vergroot ons die kans dat ons eie onderskeidingsvermoë ons weer in die steek sal laat. Dit is dan makliker om die verleidelike stemme – stemme vanuit die samelewing én die kerk – met die stem van God te verwar.⁴³⁸

Ons sal goed genoeg moet luister om die evangeliese Woord vir ons tyd te onderskei. Verantwoordelike luister is egter ’n *gemeenskapsaktiwiteit*. Daarvoor sal ons nie net die aangesig van Gó d moet opsoek nie, maar ook in van-aangesig-tot-aangesig gesprekke moet tree met die moeders en vaders van al die Christelike tradisies (asook uit ander gelowe) in ons wêreld, maar ook met sowel die aanhitters tot die slagoffers van apartheid. Dit sal ook ’n vergissing wees om “luister” met blote passiwiteit gelyk te stel. Luister is die aktiewe doen van die wil van God, hoe krom en skeef ek dit ook al verstaan, totdat daar op die regte tyd groter en helderder deurbreek.

In ’n land wat hoe langer hoe meer begin opereer in ’n pluralistiese samelewing waar diversiteit aan die orde van die dag is, kan die kerk haarself nie langer opstel as ’n homogene instelling nie.⁴³⁹ Die belangrike rol wat die kerk in Afrika met sy multikulturele en multi-etniese samestelling moet speel, maak dit dwingend noodsaaklik dat die NGK deur ’n “hermeneutiek van verskil”⁴⁴⁰ die wil van die Here onderskei vanuit al die stemme van Afrika. In ’n wêreld wat wegbeweeg vanaf wit, manlike, Europese, koloniale, Westerse dominansie, vanweë die universalistiese aannames en veralgemenende uitsprake daarvan⁴⁴¹, moet daar weer ag gegee word op die werklike profiel van ons gemeenskappe waarin die kerk dien. Kultuur-sensitiewe mense “...can enter into another’s world, savor its distinctness, and prize its differentness while holding clearly to the uniqueness of their own.”⁴⁴² “The role of Christianity, of the church and of religion as such has always been ambiguous if not controversial in the course of the history

⁴³⁷Robert Vosloo. “9.5 Stellinge oor Luister en Vernuwung”, In: *Kruisgewys* 5/3, 7; BUVTON en Gemeentedienstenetwerk, <http://www.gemeentes.co.za/>.

⁴³⁸Die uitdaging is natuurlik in Joh.10:5 “Hulle sal nooit ’n vreemde volg nie maar van hom af weghardloop, omdat hulle nie die stem van vreemdes ken nie.”

⁴³⁹Botman, R. (1995). *Meeting the future*. Christian leadership in South Africa. (Knowledge Resources), 164-172.

⁴⁴⁰Sien Lategan, B.C. “A hermeneutics of difference”, “Looking Towards the Future: Some Concluding Remarks”, *Scriptura* 83 (2003). pp. 347.

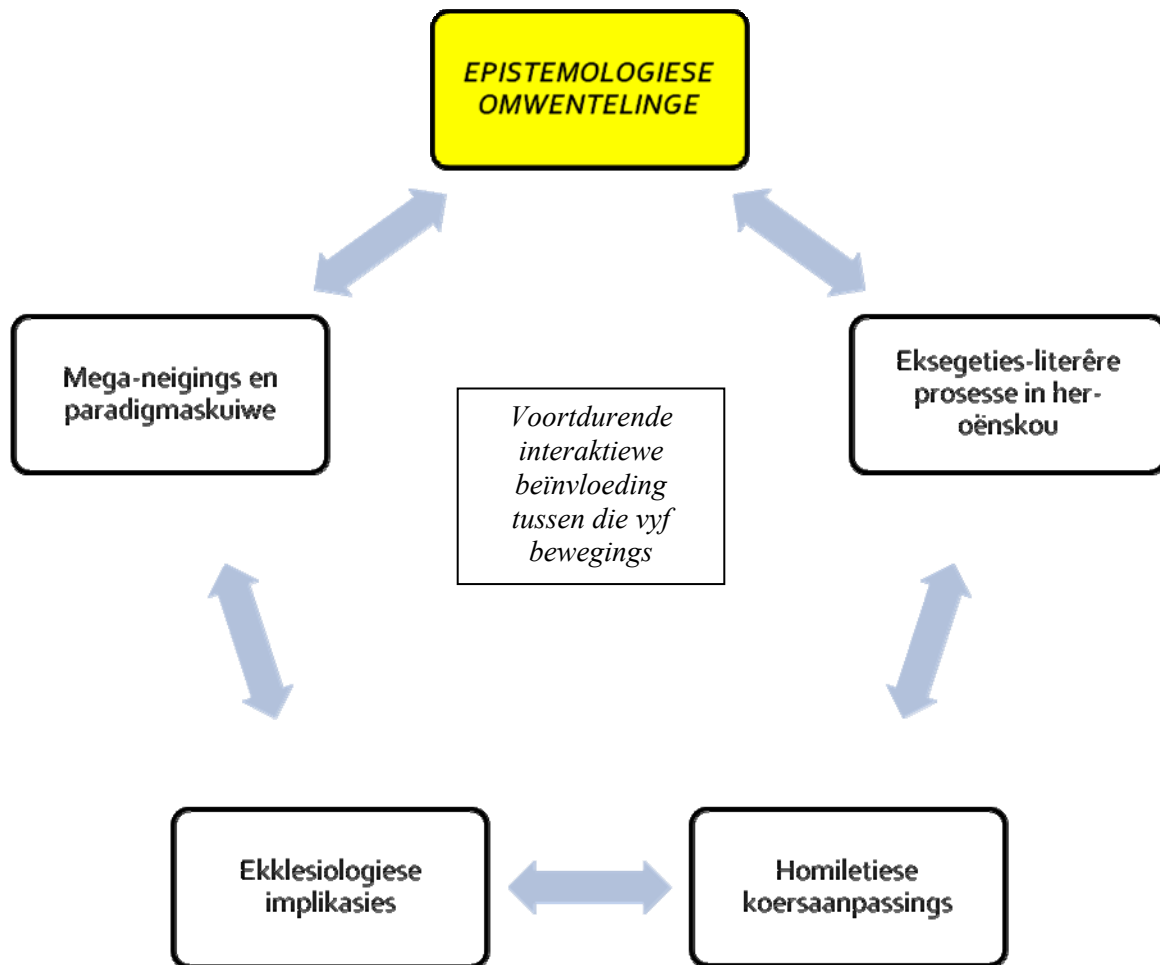
⁴⁴¹Patte, D. (1995). “Acknowledging the Contextual Character of Male, European-American Critical Exegeses: and Androcritical Perspective”, in: Segovia, F.F. en Tolbert, M.A. (reds.). *Reading from this Place. Vol.1. Social Location and Biblical Interpretation in the United States*, (Fortress Press), 35-55

⁴⁴²Augsburger, D.W. (1986) *Pastoral counseling across cultures*. (Westminster Press), 20.

of the continent. The present turmoil provides an unexpected opportunity to re-think and restructure this role as part of a wider social transformation.”⁴⁴³

⁴⁴³ Lategan:Op. cit., 345.

3. HOOFSTUK 3 - EPISTEMOLOGIESE OMWENTELINGE



Ons gaan in hierdie hoofstuk op ‘n homiletiese reis deur die opeenvolgende ontwikkelinge wat uit representatiewe epistemologieë en proposisioneel-deduktiewe homiletieke gevloei het. Hierdie hoofstuk sal nie kyk na algemene epistemologiese skuiwe wat reeds onder punt 1.7.2 uitgewerk is nie, en ook nie kyk na homilete en filosowe wat ons help met sekere homiletiese metodes en uitgangspunte nie (kyk hiervoor na Hoofstuk 5). Wat hierdie hoofstuk doen, is om na homiletiese voorbeelde te gaan kyk wat hulle “redelik” wou aanbied in die kommunikasie van die prediking, en hoe dié ontwikkeling deur die tyd ontvou het.

In die vroeg-twintigste eeu het wetenskaplikes en andere die “rede” en “geloof” geskei van mekaar. Dit het beteken dat die godsdiens na die kant van die geloof/waarde/gevoel-kant van die dichotomie uitgedruk is. Dit het etiek individualisties en iets privaats gemaak, en eintlik veroorsaak dat iets soos verskansde mag in wetenskaplike diskoers onverhinderd en weggesteek kon voortgaan. Ons kyk eerstens na wat iemand soos *Paul Tillich* as oplossing vir dié epistemologiese krisis voorgestel het. Dan kom die *Nuwe Homiletiek* aan die beurt, en vervolgens die epistemologie van *David Buttrick*, en *Ronald Allan*, ‘n proses-teoloog.

Ons gaan kyk na die geweldige skuif wat ingetree het in die koms van die *Kommunikatiewe Rede*, waar epistemologie verskuif het na: “taal” en die *gebruik* van “taal”; in kritiese, kultureel-linguïstiese, en getuienis-homiletieke. Die sentrale funksie van die epistemologie het verskuif na *kommunikasie* self. In die plek van *beginsels* kom *verhoudings*. Die wydste moontlike verskeidenheid van insette (“*onbeperkte gesprek*”) word betrek in die bepaling van die tematiese inhoud van hierdie beweging se preke. Prediker en gemeente leef in noue kontak met mekaar, gemeentes van dieselfde tradisie leer by mekaar, ekumeniese bande óór grense heen word gesmee, en daar is altyd plek vir ‘n totale vreemdeling vir wie daar plek gemaák moet word! Dit mond uiteindelik uit in wat *John S. McClure* noem: *ander-gerigte prediking*. Hierdie homilete sal nie die dekonstruksionisme as ‘n filosofie totaal aanhang nie, maar die waarde daarvan vir die prediking benut. *Dekonstruksie-homilete doen ‘n beroep op instansies van gesag en waarsku hulle teen die onderdrukking van verskil, nuwigheid, relatiewiteit, en openheid, sodat die prediking weer waarlik prediking kan word.*

3.1 REPRESENTATIEWE EPISTEMOLOGIE EN PROPOSITIONEEL-DEDUKTIEWE HOMILETIK

Vir negentiende eeuse homilete was die resultate van die kerk se amptelike tradisie 'n koherente stel van “eerste beginsels” om retoriese redes. Hierdie *eerste beginsels* het 'n stel proposisioneel, gemeenskaplik-gedeelde geloofsfeite bevat, van waaruit ander waarhede (deduktief) afgelei kon word. Dit was die algemene (reprenterende) metode van redevoering. Wat op hierdie manier verstandelik gerepresenteer⁴⁴⁴ kon word, kon deurgaans as kennis. In 'n wetenskaplik-positivistiese konteks beteken dit dat die daad van representasie aan sekere *voorwaardes* moet voldoen indien dit as kennis kan deurgaans. Die rol van epistemologie is om so deeglik moontlik hierdie *kriteria* vas te stel.

Hierdie *eerste beginsels* het egter later 'n stel proposisionele *endoxen* (gemeenskaplik-gedeelde geloofsoortuigings) gevorm, van waaruit verdere waarhede afgelei kon word aangaande die wêreld waarin ons leef.⁴⁴⁵ Dit het gebeur in die homiletiek van die Amerikaner, *John Broadus*⁴⁴⁶, wat vir die laat-negentiende, begin-twintigste eeu in Amerika, die mees wydgelese homiletiek was wat die toon aangegee het vir die prediking tot en met 1958.

By Broadus was daar sekere verstandelik-vasgestelde (logiese) *beginsels* wat altyd-geldende waarheid oordra. Daar was 'n onuitgesproke vanselfsprekende konsensus onder die geloofsgemeenskap, wat saamgestem het wat hierdie beginsels was. Dit was afgeleide waarhede wat in die heilige Skrif gevind is soos dit deur die groter tradisie geïnterpreteer is en oorgedra is van geslag tot geslag. Al sou daar abstrakte redevoering plaasvind, moes dit afgelei gewees het van die *feite* waaroor die kerk bestaansekereheid gehad het. Vanuit hierdie *beginsels* kon die prediker enige aantal verdere beginsels aflei.

Onder die invloed van die wetenskaplike positivisme is *representasie* later van geheue, herinnering en retoriek losgesny. Dit het by wyse van 'n wetenskaplike epistemologie

⁴⁴⁴Alle teorieë van kennis is representerend in een of ander manier, oftewel: kennis is gelyk aan representering. As ek 'n stoel voor my het, ken ek daardie stoel net deur middel van 'n verstandelike representering van daardie stoel. Onderliggend aan ons homiletiese bewerings dat iets *waar* is, en hoe ons daardie aansprake maak, lê 'n *verstaansproses* wat ingaan op die vraag hoe ons enigiets aangaande die wêreld waarin ons leef, kan ken. Elke *redelike* homiletiese model veronderstel 'n epistemologie.

⁴⁴⁵Ons het reeds daarop gewys dat die leer van die uitverkiesing en die apartheidsbeleid met behulp van so 'n skolastiese sisteem van beginsels gewerk het.

⁴⁴⁶Broadus, J. (1945). *A Treatise On the Preparation and Delivery of Sermons*, (New York:Harper and Brothers).

ontwikkel, wat later in *representasionalisme* oorgegaan het. Representasionalisme is gebou op 'n diep ontiese skeiding tussen die kennende subjek en die gekende objek. Die tydelike afstand tussen die verlede en die hede in die geheue se representerende funksie, is vasgelê in 'n ruimtelike en ontiese skeiding tussen subjekte en objekte in die algemeen. Selfstandige kennende subjekte het gepoog om die objekte wat in hulle wêreld teenwoordig is, op 'n akkurate manier te beskryf en so te representeer. Hoe goed iemand daarin geslaag het, is bestempel as *kennis*. Dit het daarom baie belangrik geword om *finale* denotasies te vind vir alle objekte wat die kenner omring. Die be-kende objek is 'n selfstandige en opsigselfstaande objek gemaak, wat wag om geanaliseer, gemanipuleer en gekontroleer te word.⁴⁴⁷ Nóg die kennende subjek, nóg die be-kende objek reageer in die proses op mekaar of oefen 'n wisselwerking op mekaar uit. Albei word ook nie geraak deur die akte van ken nie. So is die *kennende* van die *be-kende* geskei.

Namate ons die hele reeks homiletiese epistemologieë soos hulle ontvou het, ondersoek, sal dit duidelik word hoe die representerende (proposisionele) funksie van rede wat begin het by Broadus se verbale denotasie, progressief ontwortel is van, en beweeg is na 'n latere en *minder onmiddellike* stadium in die kenproses. Dit word later ingeneem deur “simbool” (*Tillich* se ontologiese rede en die *Nuwe Homiletiek*), die “perspektiewiese bewegings van bewussyn” (*Buttrick* se fenomenologiese rede), “prehension” (*Allen* se proses-epistemologie) en “gebruik”, “proximity”, “aksie”, “praktyk” en “geposisioneertheid” (die etiese, kommunikatiewe rede wat ons vind in gespreks-, kollaboratiewe, postliberale en getuienis homiletieke), waarna kortliks gekyk sal word. In elke geval verander die woord “proposisie” van onmiddellike verbale representasie of denotasie (*Broadus*), na induktiewe konnotasie (*Nuwe Homiletiek*), na “fokus” vir bewussyn (*Buttrick*), na “voorstel” of uitlokking van “gevoel” (*Allen*). Met die beweging na nie-fundamentele (“non-foundational”)⁴⁴⁸ epistemologieë, verdwyn die term “proposisie”

⁴⁴⁷McClure:2001:72.

⁴⁴⁸Nie-fundamentele epistemologieë verwerp, wat Van Huyssteen noem: “Foundationalism, as is generally defined today, is the thesis that all our beliefs can be justified by appealing to some item of knowledge that is self-evident or indubitable.” [Van Huyssteen, W. (1997). *Essays in Postfoundationalist Theology*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2]. Die fundamentele epistemologieë werk nie met plaaslike, relatiewe, en kultureel-linguïstiese waarhede, waarmee iemand soos Brueggemann werk nie: “Not many Old Testament scholars are drawn to foundationalism, for our proper work is exactly to take up the oddity of this peculiarly Jewish text, which in any case will not be accommodated to the dominant reason of culture. And yet much of what passes for historical criticism is in fact in the service of something like foundationalism. For it is the oddity of the tradition, the inscrutable and the miraculous, that are characteristically smoothed out and explained away in historical criticism, with its alliance with modern rationality. What is left, then, as compatible with modern reason is exactly what is least challenging, least interesting, and least important in the theological claim of the Old Testament.” (Brueggemann:1997b: 578).

amper geheel en al. Dit word vervang met terme soos “wager”⁴⁴⁹, “werkhipotese”, “praktyk”, of “getuienisbevestiging” (*Rose, McClure, Campbell en Florence* respektiewelik).

Die epistemologie wat onderliggend aan Broadus en sy volgelinge gefunksioneer het, is mettertyd al hoe meer gekritiseer en gemarginaliseer. Iemand soos *A.J. Ayer*⁴⁵⁰ het hulle daarvan beskuldig dat hulle van ’n ernstige skeiding tussen *rede-geloof* uitgaan. Sy kritiek was gemik teen ’n naïewe representatiewe voorveronderstelling, naamlik dat die teologie in staat sou wees om sekere bewysbare geloofswerklikhede te verkondig, wat nou sterk onder verdenking gekom het. Die *feite-geloof* dichotomie het opgang gemaak, waar *natuur* (die domein van wetenskaplike studie) en *tradisie* (die domein van God se openbaring) geskei is. Prediking het vir al hoe meer mense die redelike representasie van die nie-kenbare geword, maar sou nie die toets van wetenskaplikheid kon deurstaan nie.

3.2 DIE ONTOLOGIESE LOGOS VAN DIE “NUWE HOMILETIK”

Teen die middel van die twintigste eeu het die eksistensialistiese teoloog, *Paul Tillich*, op die epistemologiese krisis gereageer en Christen-teoloë en predikers aangemoedig om ’n *simboliese* vorm van openbaring as uitgangspunt te neem, wat later as ’n *eksistensialistiese* epistemologie bekend sou staan.⁴⁵¹ Deur van die epistemologiese insigte van vergelykende religioniste gebruik te maak, het hy van ’n vorm van *ontologiese rede* uitgegaan, wat vry was van enige wetenskaplike rasionaliteitsbeletsel, maar sou pas by religieuse geloof en estetika.⁴⁵²

Tillich het ’n skerp onderskeid tussen “tegniese rede” en “ontologiese rede” gehandhaaf. In kontras tot *tegniese* rede, wat alleen die verhoudings tussen eindige objekte hanteer, het hy *ontologiese* rede gestel, wat die eksistensiële of diepte-dimensies van ervaring kon begryp, soos byvoorbeeld sake soos waarheid, skoonheid, goedheid, liefde en ander prosesse en kwaliteite.⁴⁵³ Volgens Tillich lei ontologiese rede uiteindelik tot ekstatische rede, of rede, oorweldig en ontruk deur “ultimate concern”.⁴⁵⁴

⁴⁴⁹Sien volledige definisie by die eerste gebruik van die woord.

⁴⁵⁰Ayer, A.J. (1936; herdruk 1952). *Language, Truth, Logic*, (New York: Dover), 107.

⁴⁵¹Tillich, Paul. (1951). *Systematic Theology. Reason and Revelation, Being and God. Volume One*. (The University of Chicago Press), 71 e.v.

⁴⁵²McClure, Op. cit.: p.75

⁴⁵³Ibid.

⁴⁵⁴Ibid.

Die onderliggende ontologiese rede maak gebruik van 'n vergelykende religieuse epistemologie soortgelyk aan wat *Rudolf Otto* gebruik.⁴⁵⁵ Dit het bestaan uit 'n *simbolies-reflektiewe* vorm van kennis wat eie is aan die sakrale, soos dit teenoor die profane dimensies van die werklikheid na vore tree. Dit het dus die studie behels van simbole, wat uit algemene gebeurlikhede of manifestasies van die “numineuse” of sakrale momente in die lewe spruit.

Die *Niebuhr*-broers⁴⁵⁶ het ook 'n simbolies-georiënteerde praktiese rede in die vorm van kennis van persone bekend gestel, wat deur baie homilete ná hulle ingespan is in die prediking.⁴⁵⁷ Deur persoonlike kennis, binne gemeenskap, ontmoet subjekte mekaar in 'n gemeenskaplike daad van *selfskepping*. Daar is in hierdie tipe ontmoetings 'n uiterlike en innerlike geskiedenis. Eersgenoemde is toeganklik vir objektiewe, wetenskaplike rede, maar laasgenoemde, wat setel in diepte-ervarings, is net in geheue, simbool en kommunale narratief, deur 'n persoonlike en kwalitatiewe vorm van ken toeganklik. Vir die Niebuhrs, asook vir *Martin Buber*⁴⁵⁸, het hierdie innerlike ken van persone 'n analogie geword vir die wyse waarop ons die Goddelike ken, in 'n voortdurende proses van *Ek-U-kommunikasie*.⁴⁵⁹ 'n Mens kan God nie ken deur formele proposisies en argumente van die analitiese rede nie, maar weldeeglik deur beelde, metafore, en simbole. Op hierdie wyse is 'n alternatiewe religieus-filosofiese vorm van rede opgeëis, wat die geestelike dimensie van sekere diepte-ervarings (“dit wat ons onvoorwaardelik raak”⁴⁶⁰) onderskei het en deur die hermeneutiese verkenning van Bybelse en kontekstuele simbole na vore geroep is.

Hulle het predikers aangemoedig om die kwaliteite van God wat hulle ontdek het in ek-U-ontmoetings te identifiseer met die natuur, geskiedenis, en konkrete menslike ervarings.⁴⁶¹ “They encourage preachers to struggle to become adept and confident in 'naming grace' in both text and life.”⁴⁶² Predikers het probeer om insig te kry in die aard van die werklikheid en God, deur *buite die lyne van formele logika* te werk te gaan, deur verbeeldingryke kognitiewe

⁴⁵⁵Otto, Rudolf. (1936). *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, (London: Oxford University Press).

⁴⁵⁶Richard, R. en Niebuhr, Reinhold. (in: McClure, Op. cit.: p.76).

⁴⁵⁷Fred Craddock, David Buttrick, Thomas Troeger, om net die bekendstes te noem.

⁴⁵⁸Buber, M. (1970). *I and Thou*, vertaal deur Walter Kaufmann (Edinburgh: T & T. Clark).

⁴⁵⁹McClure, Op. cit.: p.75.

⁴⁶⁰“It is a matter of infinite passion and interest (Kierkegaard), making us its object whenever we try to make it our object.” Tillich: Op. cit. p.12.

⁴⁶¹McClure: Op. cit.: p.77

⁴⁶²McClure, Ibid.

paradigmas te ontdek.⁴⁶³ Predikers uit hierdie stal, soos *Barbara Brown Taylor*, het daarna bly strewe om kwaliteite van God deur die korrelasie tussen Bybelse en lewenssimbole te ontdek.⁴⁶⁴

Die sogenaamde “Nuwe Homiletiek” het probeer om diepte-ervarings te open deur die hermeneutiese ontginning van Bybelse asook kontekstuele simbole. Deur ’n vorm van religieus-filosofiese rede, het die “Nuwe Homiletiek” geloofsaansprake weer probeer versterk vir die moderne hoorder, veral vir hulle wat nog nie glo nie. Sowel *Ernst Fuchs* as *Gerhard Ebeling* was predikante wat geglo het in die relevansie en effektiwiteit van Christelike prediking.⁴⁶⁵

Hulle bydrae was om onder andere te sê dat die moderne hoorders of interpreteerders agter in ’n lang ry van ’n tradisie van Bybelinterpretasie staan, wat hulle eie denke oor die Bybel onbewustelik beïnvloed het. Die Nuwe Testament verlang ’n hermeneutiese vertaling, wat ’n geloof in die krag van die teks self beteken om mense aan te gryp. Deur net vandag die Bybelse teks te *herhaal*, mag die effek hê dat die oorspronklike betekenis van die teks nooit gaan oorkom nie, maar selfs iets kan sê wat heeltemal verskillend van sy interne bedoeling is. Dit kan in elk geval nie só ’n lewende woord oordra nie, net “a dead relic of the language of the past.”⁴⁶⁶

Die hermeneut moet net die struikelblokke uit die weg ruim sodat die Woord sy eie hermeneutiese funksie kan vervul. Die teks se vertaling lê in die plasing daarvan in ’n ontmoeting met die hoorder, vanwaar dit núút in die hoorder se eie wêreld en in sy eie taal spreek. *Hermeneuse* neem nou die plek in van die klassieke epistemologiese teorie, om – in samewerking met die filosofie – die hoorder tot “verstaan” te bring. Hierdie verstaan is nie net ’n opheldering van ’n vroeëre verstaan nie, maar lê anderkant die hoorder se eie bestaande horisonne, sodat die teks hom of haar dáár opnuut kan aanspreek en beoordeel. Jesus het dit

⁴⁶³Vergelyk hier Taylor, B.B. 1999. *Home by Another Way*. Boston: Cowley Publications.

⁴⁶⁴ “For these preachers, propositions are no longer starting points for rational reflection. Instead, propositions are inductive plateaus of shared meaning or insight that are held lightly, if at all. They are the interpretive results of new juxtapositions between religious symbols and forms of supposedly common human experience. In preaching within the New Homiletic, propositions arrive as momentary flickers of meaning or insight that act as directive markers along a shared journey of thought and imagination.” McClure. *Ibid.* p.78.

⁴⁶⁵ Fuchs, E. (1970). *Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, asook: Ebeling, G. (1967) *God and Word*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

⁴⁶⁶ Ebeling, G., *Op. cit.*: p.3.

goed reggekry om met mense te praat binne 'n gemeenskaplike (gedeelde) wêreld van aannames, gesindhede en ervarings.

Die Woord bevat *performatiewe* taal, wat nie net informasie wil deurgee nie maar iets laat gebeur. Fuchs praat van “taal-gebeure” (*Sprachereignis*) en Ebeling van “woord-gebeure” (*Wortgeschehen*). Dit is anders as in die Verligtingsmodel, waar die aktiewe subjek die passiewe objek ondervra. Die Woord van God is die aktiewe subjek wat óns nou ondervra, die waarheid het óns as sy passiewe objek, en wat ons moet “doen”, is luister.⁴⁶⁷

Dit is vir ons van waarde dat Fuchs - en later ook *Walter Wink* - gepleit het vir die regte van die teks. Hulle het tereg gewys op die nut van kritiek, as *afstand-skeppende* aktiwiteit, sodat die teks eers los kan raak van die “diep verstrengeling” in die kerk se oorleweringsgeskiedenis van die teks. *Hans-Georg Gadamer* sou later in parallelle vorm praat van die verbreding van die hoorder se horisonne, totdat dit saamsmelt met die horisonne van die teks. Dit gebeur net wanneer die leser sy of haar eie horisonne laat uitdaag deur die teks, wat nie net 'n kognitief-intellektuele oefening is nie, maar ook die ervarings van die *hoorder* insluit. Slegs dan kan die teks 'n stem kry (*zur-Sprache-kommen*).⁴⁶⁸

Ons moet egter hierdie beweging kritiseer vir die feit dat hulle meer daarvoor besorg was dat die interpreteerder die teks *dieper* en *meer kreatief* moet verstaan, as dat hy of sy dit “korrek” verstaan.⁴⁶⁹ Geen moderne Ou- of Nieu-Testamentikus sal ontken dat kritiese historiese navraag vandag onmisbaar is in die interpretasie van antieke tekste nie. Histories-kritiese metodes moet deur die hele proses toets of ons nie in 'n *antroposentriese* (hermeneutiese) sirkel verval nie. Dit moet die kritiese vraag vra of ons die teks die kans gee om - los van die interpreteerder se ervaring - die profetiese boodskap van die teks te verkondig. (Dit sou natuurlik ook waar wees dat iemand al die beste histories-kritiese metodologieë tot sy of haar beskikking kan hê en toepas, maar nie tot 'n verstaan van die teks kan kom nie. Dié metode het sy beperkings.)⁴⁷⁰

⁴⁶⁷Thiselton:2006:470.

⁴⁶⁸Gadamer, H.G. 1989. *Truth and Method*. Engelse vertaling. (Crossroad): pp.363-4.

⁴⁶⁹Op. cit.: p.481.

⁴⁷⁰Schleiermacher skryf dat sonder historiese dissipline, word die interpreteerder 'n “nebulis” ('n skilder wat veral wolke skilder); indien historiese navraag 'n oorheersende doel in sigself word, dan is die interpreteerder skuldig aan wysneusigheid, verwaandheid en beteweterigheid (Thiselton:2006:34-35). Ook Pieterse sou aantoon dat ons hier te doen het met 'n voorafbeslissing waarmee die Skrif benader word, nl. vanuit die eksistensiefilosofie, en dit bring 'n verskraling mee in wat die Skrif wil sê [Pieterse, H.J.C. (1979). *Skrifverstaan en Prediking*. Die

Nuwe Homiletiek-predikers word daarvoor gekritiseer dat hulle nie 'n behoorlike en oortuigende *etiese* preek nie, dat hulle mooi, skeppende, terapeutiese insigte gehad het, maar heeltal geskei was van duidelike planne vir sosiale en politieke aksie.⁴⁷¹ Hulle “simbole” het meer gedien om gemoedstemming te skep, gevoelens op te wek, energie vry te stel, en eksistensiële verbintenisse in 'n gedeelde betekenisveld wat tussen spreker en hoorder gemeenskaplik bestaan, aan te gaan.⁴⁷² Die mislukking van hierdie beweging kan ons daaraan toeskryf dat hulle mities-simboliese kennis 'n priesterlike kwaliteit het, wat neig om *individualisties* te word en sigself te onttrek aan diskoerse van aksie en betrokkenheid.⁴⁷³

Gedurende die 1960's het 'n ander beweging in swang gekom wat paradoksaal die prediking verder van die etiek sou weglei. Die “sekulêre” teoloë soos *Harvey Cox* en veral *Thomas Altizer, William Hamilton en Paul van Buuren* het beweer dat die geïnkarnearde *kenosis* van God in Christus aantoon dat God vir die wêreld dood is. Hierdie dood van God het gevra vir 'n deeglike sekularisering van die geloof. Om iets van 'n “Christelike geloofsweg” te kon behou, het Van Buuren gesê, kom Jesus net demonstreer wat dit beteken om waarlik mens te wees.⁴⁷⁴ Hierdie beweging het aan die prediking feitlik geen verwysingsraamwerk meer gebied nie, en vir baie die enigste alternatief te gee, naamlik om hulle aan verskeie vorms van sosiale aktivisme te wy.

3.3 DIE FENOMENOLOGIESE LOGOS

David Buttrick is 'n homileet⁴⁷⁵ wat diep beïnvloed is deur fenomenologiese taal- en simbool-teorieë. Hy het 'n stappie verder gegaan en predikers aangemoedig om te leer om retoriese “gesigspunte” (“points of view”) te bepaal en die teks se “geïmpliseerde leser” te vind. Die

Verhouding van Woordgebeure en Verstaansgebeure by Gerhard Ebeling as antwoord op die nood van die Prediking. (Transvaal Pretoria: N.G. Kerkboekhandel), 79].

⁴⁷¹ Op. cit., p.79.

⁴⁷²Karl Barth was geskok dat die kerk waartoe hy behoort het die teologiese diepte ontbreek het om teen Hitler op te staan. Dit was die teologiese liberale, wat hulle hele loopbane afgestaan het om die Evangelie duidelik te maak aan moderne mense, wat ook nie die vermoë gehad het om “nee” te sê nie. Sommige, soos Emanuel Hirsch, het selfs “ja” gesê. [Sien Ericksen, R.P. (1985). *Theologians Under Hitler*. New Haven: Yale University Press.] Wat so ontstellend is, is dat Paul Tillich en Hirsch se teologieë bykans identities was. [Sien Hauerwas, S. & Willimon, W.H. *Resident Aliens. A provocative Christian assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong*. Abingdon Press: Nashville, p.25].

⁴⁷³McClure, op. cit.: p.78.

⁴⁷⁴Durand, J.J.F. (1976). *Die lewende God*. N.G.Kerkboekhandel, Pretoria, 112.

⁴⁷⁵Buttrick, David . 1987. *Homiletic: Moves and Structures*. Minneapolis: Fortress Press,61.

prediker bevra die teks vanuit die hoordersituasie, oftewel die vraeveld van die huidige hoorders. Alhoewel hy dit stel dat 'n mens ook binne-in die beweging van die teks moet kom, is die bewegings (“moves”) van die *preek* nodig om reg te laat geskied aan die bewegings van die *teks*. Jy moes dus eers goed geluister het na jou homiletiese gehoor en of die gemeente se stem korrek opgevang is. Die “nuwe woord” kom immers na vore in die skuif van twee horisonne oor mekaar, t.w. die horison van die teks en die horison van die hoorder, van wat die teks destyds gesê het, en wat dit tans wil sê.⁴⁷⁶

Kennis en rede vind plaas op 'n *voor-linguïstiese vlak* van bewussyn, op die vlak van *beelde*, *intensies* en *perspektiewe*. Die gemeente deel 'n gemeenskaplike taal, en kan dus verstaan as die Bybelse tekens en simbole dit waarna hulle verwys, na vore bring. Die prediker sal dus sekere Christelike simbole en interpretasies met geleefde ervaring moet assosieer. Met ander woorde, die preek moet die “plot” van 'n teks in 'n nuwe homiletiese “plot” opvang (“replotting the plot”).⁴⁷⁷ Die volgorde en die uitgangspunt van die teks hoef nie *per se* ook die volgorde en die uitgangspunt van die preek te wees nie. Van hieruit word die preekarbeid gesien as 'n prosesgebeure tussen teks en situasie. Preekvoorbereiding is voorbereiding vir die “saak”, waarin die prediker die vertolker moet wees van sowel die hoorder en sy of haar situasie, as die teks en sy boodskap.⁴⁷⁸

Hierin het Buttrick se werk 'n bepalende epistemologiese skuif gemaak, sowel binne as ànderkant die “Nuwe Homiletiek”. Buttrick het steeds gewerk met 'n onderliggende modernistiese verbintenis tot 'n “saambindende bewussyn” en 'n meegaande geloof in die verwysende mag van simbole. Wat hy van predikers vra, is nie om takties proposisies oor te dra nie, maar om strategies *geloofs-bewussyn te vorm*. Dit ontken nie die proposisionele vlak nie (“...propositions are accorded a limited function in the epistemological process”)⁴⁷⁹, maar daar is 'n vorm van rede werkzaam in die *pre-linguïsties-intensionele strukture van bewussyn*, wat gróter is en meer fundamenteel is as proposisionele rede.⁴⁸⁰

⁴⁷⁶ “What does it mean? What does it mean? Not what does it mean to them, there, then. What does it mean to us, here, now. It’s a facer, isn’t it, boys. But we’ve all got to answer it.” W.H.Auden, “The Orators.” in: Scholes, R. (2001). *The Crafty Reader*. Yale University Press, 212.

⁴⁷⁷ Buttrick, op. cit.: p.301.

⁴⁷⁸ Buttrick, op.cit., p. 286-293.

⁴⁷⁹ McClure, Op. cit.: p.84-85

⁴⁸⁰ Ibid.

Heilige manifestasies of religieuse verskynsels lê in die Skrif in gemeenskaplike Christelike simbole, op pre-linguïstiese vlak van bewussyn, naamlik op die vlak van beelde, intensies en perspektiewe⁴⁸¹, wat meer fundamenteel is as die vlak van proposisies. Hulle is nie so eng nie, maar organiseer hulleself in hulle verskyning voor ons oë tot gróter as die “thing itself”. Dit ontwikkel en verskyn aan ons as werklike verskynsels (geleefde persepsies) wat opkom uit ’n diepe eksistensiële agtergrond en oorgaan in meer spesifieke voorgrond van opnuut gevormde bewussyn.⁴⁸² Die akte van ken kan *nie* gereduseer word tot slegs intellektuele prosesse nie. Die preek neem vorm aan in die bewussyn van die gemeente op ’n wyse wat getrou is aan die retoriese en performatiewe mag van die Bybelse teks.

Buttrick het sodoende ’n meesterlike transformasie geskep deur iets van die fenomenoloog, *Maurice Merleau-Ponty* se “fenomenologie van persepsie” en “filosofie van bewussyn” te gebruik en in ’n performatiewe homiletiek van “moves and structures” te omskep. Hy het hierdeur probeer om homiletiese rede te herskep na die beeld van ’n *beliggaamde, Christelike simbool-belaaide én sosiokulturele ingebedde bewussyn*, wat as algemeen-toeganklike heilige verskynsel waargeneem kan word. Buttrick se lewendige persepsie van God (of: van “geredwees”), kom na vore op ’n Cézanne-agtige manier, waar nie net gekyk word na dit wat die oog sien vanuit ’n rasonale oogpunt nie, maar waar ons inbeweeg ágter die wette van retinale beeld en realistiese perspektief, om God en die teks nie in te beeld deur wat ons net logies van daardie objek kan onttrek nie.⁴⁸³

Buttrick het dit reggekry om die volgende versoekings te weerstaan: naamlik om sowel die representatiewe siening van taal, waarheid en betekenis, as die proposisioneel-deduktiewe vorme van die prediking, wat vanuit eerste beginsels geredeneer het - en wat onafskeidbaar gebind was aan die kenmerke van die wêreld of die Skrif - te vermy. Hy pleit vir ’n ontologiese en hermeneutiese epistemologie: “preachers do not explicate teachings; they explore symbols.”⁴⁸⁴ Hierdie simbole word nie net in die Skrif aangetref nie. Representatief-proposisionele kennis is afgelei en vorm ’n baie klein vorm van kennis, as jy dit vergelyk met die idees en sinne wat vorm aanneem in bewussyn, en wat, as dit gebeur, plek maak vir die verskyning en organisering voor ’n mens se oë van ’n *breë perseptuele bewussynsbeweging*. 'n

⁴⁸¹ Buttrick, Op. cit.: 296e.v.

⁴⁸² Buttrick, Op. cit.: 182-84.

⁴⁸³ McClure, Op. cit.: 84.

⁴⁸⁴ Buttrick, Op. cit. p.41.

Proposisie het sy funksie, om as't ware gemeentelike bewussyn in 'n sekere rigting te fokus, om die "mood", toon, of perspektief van die teks op te tel. Die sleutel is egter om daarvandaan weg te beweeg en om God se diepe maar beskikbare aanwesigheid in die wêreld uit te lig en na vore te bring. Die prediking het ten doel om die diepte-dimensies van geloof uit te lig, wat 'n rol speel op die agtergrond van ons lewens, om dit geredeliker beskikbaar te maak en ons meer bewus te maak daarvan. Die sleutel van die prediking is egter nie hierdie proposisionele funksie nie, maar die "in sig bring" van oortuigings oor God, van God se misterieuse doel, en van ongehoorde wonders van genade in mense se lewens.

Een van die probleme wat McClure in die model van Buttrick uitlig, is dat dit nie daarin slaag om 'n betekenisvolle rol te gee aan vorme van kritiese rede wat dalk ideologiese suspisie vir die geloofsbewussyn sal uitlig, sodat sosiale bewussyn georiënteer kan word nie.⁴⁸⁵ Buttrick se model sal van poststrukuraliste dieselfde kritiek ontlok as wat die Nuwe Homiletiek gegee het, naamlik dat *betekenis* grotendeels gevorm word deur die "posisionering" van hulle wat hulleself in die grotere taakveld bevind, wat weer lei tot voorrang van magstrukture wat die *ander* uitsny.

Dit geld as 'n pluspunt in Buttrick se preekmodel, dat hy, terwyl hy aan die dialektiek tussen "sacred manifestation" en "Christian proclamation" vashou, die *logos* van die prediking sien gestalte kry in die vorming van 'n "embodied Christian-symbol-laden and socioculturally embedded consciousness perceiving generally accesible sacred phenomena".⁴⁸⁶ Daarvoor ontdek hy 'n grotere Christelike *taalsisteem*, wat oor 'n breë spektrum toeganklik geag word, wat van die gesofistikeerde, maar gewone, eenvoudige taal van alledaagse gesprek in die prediking gebruik maak.⁴⁸⁷ Buttrick se briljantheid blyk daaruit, dat hy daarin slaag om ónder of ágter afgeleide proposisies deur te dring na 'n *diepere* fenomenologiese vorm van rede, wat gegrond word op die perseptuele bewegings van *bewussyn*, terwyl hy gedurig besef dat taal en persepsie geneig is om die pre-linguïstieke en pre-logiese prosesse te omhul.

⁴⁸⁵ McClure, Op. cit.: 87.

⁴⁸⁶ McClure, Op. cit.: 83.

⁴⁸⁷ Buttrick, Op. cit.: 189.

3.4 DIE PROSES-RELASIONELE LOGOS

Die eerste *postmoderne* opsie in die homiletiek vind ons homilete wat hulle wortels het in die werk van empiriese teoloë soos Bernard Meland en Clark Williamson, en in die proses-teologie van *John B. Cobb en Marjorie Suchocki*. Een van die min homilete wat hom van hierdie rigting bedien, is *Ronald Allen*. Hy probeer die *feit-waarde*-dichotomie oorkom deur betekenisvolle paradigmaskuiwe aan albei kante van die onderskeid te maak. Anders as Boadus se proposisies, is waarheid en die redelikheid van sekere voorstelle vir hom nie verbind in hulle representasie van tydlose waarheid of waardes nie, maar lê dit in die *aard van dinge*. Meer as enige ander opsie wat tans vir homiletiese rede beskikbaar is, het *proses-homiletiek* volgens McClure daarna gestrewe om die hele aspek van menslike kennis te herbedink. Hulle gaan te werk binne 'n egte ervaringsgerigte epistemologie (ons raak bewus van sekere sake deur persepsie-vermoëns). Om die Christelike boodskap redelik sin te laat maak, word geloof gehelp om heen te wys na wat anderkant die sensoriese lê.

“By broadening the definition of experience to include an ‘organic feeling awareness’ beyond what is available in the symbols given to human consciousness, process theologians sought to raise into awareness a non-sensory form of knowledge that could include spiritual realities such as God (creative-responsive love), Christ (creative transformation), word of God (initial aim), and so on.”⁴⁸⁸

Aan die feitelike kant van die vergelyking bevraagteken proses-epistemoloë die gefikseerde, fisiese objek van die moderne wetenskap, deur te sê dat alle fisiese materie *in proses* is. Betekenis en waarde lê die kosmos ten grondslag in 'n “God-infused” wêreld⁴⁸⁹ en is daar dus geen ontologiese afstand wat goddelike waarde van menslike en natuurlike waarde skei nie. Die God wat aktief skeppend werksaam is in die wêreld, skep sowel waarde as feite in die wêreld. Die Woord van God is verskuil, en dit is die prediking se taak om die geopenbaarde Woord van God met die verborge Woord van God in verband te bring, en so eersgenoemde in menslike bewussyn na vore te bring. Die God wat aktief besig is om ons feite en waardes te skep en in stand te hou, is ook besig om ons bewussyn van daardie wêreld te vorm. Geloof het dus iets om aan kennis te bied, omdat dit menslike kennis tot sy diepere, kwalitatiewe “wellsprings of life” oriënteer.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ McClure, Op. cit.: 90

⁴⁸⁹ McClure, Op. cit.:91

⁴⁹⁰ Ibid.

*“Homiletic proposals can significantly enrich our knowledge and enjoyment of the world – they can significantly add to the complexity and richness of the world itself. This, one presumes, could have significant ethical possibilities, depending on how these novel propositions are shaped.”*⁴⁹¹

Die mede-skeppende potensiaal van die prediking as ’n bemiddelaar tussen ’n God-deurweekte wêreld en menslike bewussyn, word hier vir die eerste keer aangebied. “This is a significant, world-imagining epistemological advance.”⁴⁹² Die *feite-waarde*-dichotomie verdwyn eintlik hiermee volledig, en feite en waardes bestaan nou ko-ekstensief in ’n evolusionêre konteks. Daar is nou geen ontologiese afstand wat goddelike feite en natuurlike en menslike waarde skei nie.

Daar sal egter krities gekyk moet word na die aard van die interessante “*novel propositions*” waardeur prosespredikers die “whispered word” van God in bewussyn aanlok en intrek, sê McClure. Meer gewig moet verleen word aan hierdie medeskeppende, kwasi-linguïstiese, uitlokkende aspek van die prediking, miskien tot by die punt van die ondermyning van “hard-core common-sense notions”, sodat proses homilete ook by die *ander* uitkom.⁴⁹³ Tot dan sal proseshomiletiek die vernis dra van fundamentalisme (universalistiese, dialektiese, hiërargialisme en referensialisme⁴⁹⁴) wat te vinde is in die “Nuwe Homiletiek” en in dele van Buttrick se werk, asook die aanklag dat hulle miskien nuwe vorme van voorrang-kennis herberg op die vlak van diep, ervaringsgerigte “common sense”.⁴⁹⁵ Postkonstruktualiste sal ook bekommerd wees oor die evolusionêre verskansing van tradisie binne prosesdenke, wat die mag van uitwissing (“erasure”) kan beperk.

[Uitwissings-getuienis van die Skrif gebeur wanneer kontra-geheue sekere kritiese aspekte na die tradisie toe bring. Anderse (“otherwise”) homilete is gedurig bekommerd oor die onderdrukkende gevare van ontologieë, filosofieë van bewussyn, en radikale empirisme. Dit kan terug herlei word na Freud se kritiek, dat daar dinge in hierdie lewe is wat nie rasioneel gemeet kan word nie, maar in die onderbewuste skuilgaan, sodat indien dit nie bewustelik na die oppervlak gebring word nie, dit ’n manier het om jou in die nag te bekruij.]

⁴⁹¹ McClure, Op. cit.: 92

⁴⁹² Ibid.

⁴⁹³ McClure, Op. cit.: 90-91.

⁴⁹⁴ Op.cit., 95.

⁴⁹⁵ Ibid.

3.5 KOMMUNIKATIEWE REDE - EN DIE ANDER

Die opkoms van die *Kommunikatiewe Rede* is 'n drastiese sprong op ons epistemologiese reis. Hier is die sentrale kenmerk van epistemologie, kommunikasie self, en dit wat in 'n groot mate die bekende werklikheid *konstitueer*.⁴⁹⁶ Kommunikatiewe rede fokus op die maniere waarop intersubjektiewe en deur konsensus gedeelde definisies van die objektiewe wêreld bekom word.⁴⁹⁷ 'n Kommunikatiewe *praxis-epistemologie* ondergaan sowel 'n etiese omwenteling na *verhoudings* met en verantwoordelikheid vir die *ander*, as 'n linguïstiese omwenteling na die *tekens* waarop intersubjektiviteit gegrond is.

Ons sal onder hierdie rubriek stilstaan by drie vorme van kommunikatiewe rede, wat McClure as volg uiteensit:

1.) 'n Eerste vorm van kommunikatiewe rede behels 'n paar voorstelle vir die *logos* van die prediking wat byvoorbeeld *kritiese*, *gespreksmatige*, en *kollaboratiewe benaderings* vir die homiletiek voorstel en wat gegrond is op praxis-epistemologieë, soos *kritiese teorie*, *feminisme*, *politieke teologie*, en *publieke teologie*. Dit sluit in die *gerasionaliseerde* vorm van kommunikatiewe rede, wat ons vind in die werk van die Duitse filosoof van kommunikatiewe rede, *Jürgen Habermas*. Sy hersiene vorm van kommunikatiewe rede voorsien ons van 'n brug wat geslaan kan word tussen publieke konsensus, solidariteit, radikale inklusiwiteit, rasionele argumentasie en kommunale kennis.

2.) 'n Tweede vorm van kommunikatiewe rede is *kultureel-linguïstiese* opsies wat gegrond is in *semiotiek*, *kulturele antropologie*, *etnografie*, en *preek-tot-gemeente intertekstualiteit*. Dit behels dus *semiotiese* vorme van kommunikatiewe rede, wat homiletiese modelle voorstel wat gegrond is op etnografiese en kultureel-linguïstiese analyses van die gemeentelike kultuur of op preek-tot-gemeente intertekstualiteit. Dit sluit volgens McClure ook konserwatiewe Anglo-Amerikaanse postmoderne epistemologieë in. Dit sluit *moreel-praktiese* redevoering in, wat die vermeende subjektiewe, waarde-bepalende *alledaagse taal* van moraliteit met absolute epistemologiese erns neem.

⁴⁹⁶ McClure:2001:98.

⁴⁹⁷ Ibid.

3.) 'n *Derde* vorm van kommunikatiewe rede is *getuienis-benaderings* wat gegrond is in *feministiese* en *bevrydingsteologieë*, *postkonstruktualistiese teorieë* van subjektiwiteit, en *Emmanuel Levinas* se filosofie van die intermenslike. Dit sluit die *intermenslike* of forensies-fidusiëre vorme van kommunikatiewe rede in, wat gevind word in die werk van *Paul Ricoeur*, en wat neig om te ontwikkel in die rigting van “getuienis” en radikale hermeneutiese vorme van rede en homiletiek.

Binne Kommunikatiewe Rede verskuif die sentrale funksie van die epistemologie na *kommunikasie sêlf*, soos byvoorbeeld taal, grammatika, “the said”, “signifying”, praktyke, ens.⁴⁹⁸ Kommunikasie is vir hierdie rede dit wat grotendeels die werklikheid konstitueer soos ons dit ken. “Communicative reason is rooted in a praxis-epistemology.”⁴⁹⁹ Hier begin ons reeds die invloed van Marxistiese, poststrukuralistiese, en dekonstruktiewe argumente op homiletiese rede sien deurwerk. In die proses om linguïstiese en kommunikatiewe gebruik te analiseer, het homilete in hierdie beweging al hoe meer bewus geraak van die nie-ontologiese, nie-logosentriese, nie-verwysende, diskoers-gebaseerde en intertekstuele status van rede, veral rede wat georiënteer is op dit wat anders is as “Wese”. Vir voorstanders van kommunikatiewe rede word die *feit-waarde*-dichotomie opgehef, deur 'n verbintenis (“commitment”) om sowel feite as waardes te sien as gekonstitueer deur linguïstiese asook kommunikatiewe *gebruik*. Hierdie beweging beweer dat voordat ons vrae vra oor verwysing, representasie, of simboliese afsluiting, iemand die kritiese vraag moet vra, naamlik hoe 'n spesifieke feit of waarde *gebruik* word, binne interaktiewe, van aangesig-tot-aangesig raamwerke (diskoerse), wat die mens-tot-mens-werklikheid uitmaak.⁵⁰⁰ Sake soos ligging (“location”), mag, posisie, grammatika en paradigma, is deurslaggewende in die proses, om uit te vind wat sowel *feit* as *waarde* is.⁵⁰¹ Daar is 'n direkte verhouding tussen iemand se sosiale posisie, kennispraktyke, en instrumente vir kennis en wat ook al 'n mens “waarheid” noem, en of daardie waarheid kwantitatief (as feite) of kwalitatief (as waarde) opgeneem moet word. Dit word soms 'n *nie-fundamentele* epistemologie genoem, omdat dit wegbeweeg van 'n kennisbasis wat op universele gronde gebou is, of op Bybels-afgeleide eerste beginsels, eksistensiële wat uit ervarings afgelei, persepsies, of op “hard-core commonsense notions”.⁵⁰² Vir 'n nie-fundamentalis lê die betekenis en waarheid van woorde meer in hulle *gebruik* as in hulle verwysing (dit wat hulle

⁴⁹⁸McClue, Op. cit.: p.98

⁴⁹⁹Ibid.

⁵⁰⁰Op.cit., 100.

⁵⁰¹Ibid.

⁵⁰²Ibid.

representeer). Nie-fundamentaliste is daarom nie geïnteresseerd in die manier waarop woorde representeer (Broadus), afsluit (Tillich en die “Nuwe Homiletiek”), uitlig (Buttrick) of ’n “core”-werklikheid stig (Allen) nie, maar "hoe" die taal in feite die werklikheid konstitueer. Onder hierdie sambreelkategorie val daar ’n verskeidenheid van voorstelle van homiletiese subafdelings vir die *logos* van die prediking:

3.5.1 Kritiese, gespreksmatige, kollaboratiewe vorme van kommunikatiewe rede *(konsensus-gebaseerde model van die rede)*

3.5.1.1 Kritiese Teorie en Kritiese Homiletiek

Hierdie vorme van homiletiek sluit daardie modelle van homilete in wat ’n vorm van kommunikatiewe rede gebruik wat van ’n ewig-uitdyende *ideologie-kritiek* asook ’n *hermenutiek van suspisie* gebruik maak, om die gebruikswaarde van verskeie idees te beoordeel. Die predikers binne hierdie model spandeer baie energie om insette vanuit so’n wye basis van ervarings en Christelike tradisies as moontlik te bekom. Hierdie konsensus-gebaseerde model van die rede is gewortel in iets soos die kommunikatiewe aksie-teorie van *Jürgen Habermas*, wat jare lank al probeer om kritiese Verligtingsdenke in diens van bevrydende aksies te rehabiliteer.

Bevrydingsteoloë soos *González, J.L. en González, C.G.* moedig predikers aan om gebruik te maak van *Juan Luis Segundo* se “hermeneutiese sirkel”, wat ideologiese suspisie binne sosiale en godsdienstige ervaring inbou, en met daardie oog kyk hoe Bybelse eksegeese aangewend word.⁵⁰³ Hulle werk met ’n nuwe *hermeneutiek van emansipasie*, wat ’n uitrede uit die tradisionele tradisie behels, om dié tradisie weer te vind, maar hierdie keer met ánder oë.

González en González sê: “We can once again look at tradition, no longer as that which we have to oppose because it is oppressive, but rather as that which, in our struggle for liberation, we are to reinterpret and reclaim. Tradition then becomes a living reality, in which we discover many kindred spirits whose struggle was

⁵⁰³González, J.L. en González, C.G. (1980). *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed*. Nashville: Abingdon Press.

*akin to ours, but who have been forgotten or obscured by an interpretation which sought to preserve the existing order.*⁵⁰⁴

Net so daag *Christine M. Smith*⁵⁰⁵ predikers uit om ideologie-kritiek teenoor die kerk en die samelewing uit te leef, en ook die kritiese perspektief van hulle wat deur die samelewing gemarginaliseer is, te betrek. Die Bybel moet gelees word vanuit die perspektief van hulle wat ontken en gedomineer is: “the systemic denial, domination, and oppression of persons with disabilities (handicappism), older adults (ageism), women (sexism), lesbians and gay men (heterosexism), people of colour (white racism), people because of their economic condition (classism).”⁵⁰⁶ Die aksent is op ’n eties-bemagtigende, en algeheel inklusiewe vorm van kritiese rede in die prediking. Predikers moet luister na ander en hulle bemagtig om die tot nou toe nog gemarginaliseerde stemme uit te nooi om aan te sit aan die tafel waar preekeksese en interpretasie in ’n bevoorregte plek plaasvind, sodat seker gemaak kan word dat waarheid geartikuleer word binne die grootste moontlike konsensus.⁵⁰⁷

Ook *Lucy Atkinson Rose* skryf: “I must place my private articulations of my personal experiences in conversation with those who can enlarge and reconfigure them. My hope is that my preaching will awaken, give voice to, echo, encourage, or validate sounds in both my own heart and in the hearts of worshipers, particularly where those sounds have been disvalued, muffled, or extinguished.”⁵⁰⁸

*Kathy Black*⁵⁰⁹, *Nancy Ramsey* en *John S. McClure*⁵¹⁰, asook *William Sloane Coffin*⁵¹¹ bied almal voorstelle, waar die epistemologiese kriterium vir waarheid en betekenis uit die sfeer van die kognitief, eksistensieel-ontologiese, en perseptuele, skuif na die sfeer van die universele

⁵⁰⁴González, Justo L. en González, Catherine G. 1980. *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed*. Nashville: Abingdon Press. p.33.

⁵⁰⁵In haar boek: [Smith, C.M. (1992). *Preaching as Weeping, Confession, and Resistance. Radical Responses to Radical Evil*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press], nooi sy gestremde mense, die oues van dae, gays en lesbiërs, slagoffers van rassisme en klassisme, uit om deel te neem in gesprek.

⁵⁰⁶Smith:Op. cit., 8.

⁵⁰⁷McClure:2001:101.

⁵⁰⁸Rose, L.A. (1997). *Sharing the Word. Preaching in the Roundtable Church*. Louisville. Westminster John Knox Press, 125.

⁵⁰⁹Black, K. (1996). *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*. Nashville: Abingdon Press.

⁵¹⁰McClure, J.S. & Ramsay, N. (reds. 1999). *Telling the truth: Preaching about Sexual and Domestic Violence*. Cleveland, Ohio: United Church Press.

⁵¹¹Coffin, W.S. (1993). *A Passion for the Possible. A Message to U.S. Churches*. Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky.

pragmatiek in spraak kommunikasie. Dit bring ons om afsonderlik by *Jürgen Habermas* stil te staan.

3.5.1.2 *Jürgen Habermas*

Om kritiese homiletiek te verstaan, is dit nodig om *Jürgen Habermas* te verstaan. Habermas is op soek na 'n model van kommunikatiewe rede wat in ag neem wat “mag” se effek is op enige diskoersituasie, en verwerp enige objektiewe rede. Hy is 'n voorstander van *kritiese rede*, wat werk met 'n “ideale gespreksituasie” binne 'n onbeperkte kommunikasie-gemeenskap. (“Unlimited...in social space and historical time”⁵¹²). Dit het betrekking op die konteks van argumentering. Ons kan onself oriënteer op die volgende voorvereistes wanneer ons praat van so'n idee: “(1) all voices in any way relevant get a hearing, (2) the best arguments available to us given our present state of knowledge are brought to bear, and (3) only the unforced force of the better argument determines the ‘yes’ and ‘no’ responses of the participants.”⁵¹³ 'n Ideale gesprek oor enige saak wat die leefwêreld raak, moet dus die grootste moontlike, universele ideologiese kritiek insluit. Dit kan alleen volgens 'n ontdekkend-kommunikatiewe paradigma, wat hy noem “onbeperkte gesprek” plaasvind.

Habermas kyk nie in die gebruik van taal, wat daardie taal representeer, in een of ander ewig-geldende beginsel nie, maar fokus op die *wyds-moontlike* linguïstiese of kommunikatiewe *gebruik* van daardie taal. Taal wat as term of proposisie universeel, konsekwent, en koherent gebruik word, is waar. “Habermas tries to articulate *rational norms* for human communication that, *in themselves*, would be ethical and emancipatory (because they are true, right, sincere, etc.) and therefore subversive of self-legitimative (false, deceptive, sophistic) forms of discourse.”⁵¹⁴ Rationele, inklusiewe en gelykwaardige norms vir kommunikasie is dus essensieel indien dit wil beweeg op 'n manier waarin waarheid korrek verstaan kan word en geargumenteer kan word.⁵¹⁵

⁵¹² Habermas:1993:163.

⁵¹³ Ibid.

⁵¹⁴ McClure, Op. cit.: p.103

⁵¹⁵ McClure:2001:102.

Om onbeperkte gesprek te verstaan moet ons eers Habermas se idee van “leuenswêreld” verstaan⁵¹⁶: ons is almal deel van wat hy noem, ’n *leefwêreld*. Dit is die publieke arena van die alledaagse, gewone kommunikasie, die wêreld van diskoers, waar ons gemeenskaplike betekenis en waardes onderhandel en deel. Dit sluit in plekke soos die kerk, speelvelde, stadspole, of die buurt. Die leefwêreld sluit ook publieke assosiasies van gemeenskaplike belang in soos sosiale groepe van bejaardes, die jeugkultuur, haweloses, ontvangers van welsyn, of die middelklas. Die leefwêreld word gekonstitueer deur van aangesig-tot-aangesig (“face-to-face”) interaksie van verskillende aard, en word gereguleer en onderhou deur ’n vermenging van informele gesprekke en doelbewuste besluitneming. Volgens Habermas is ’n sterk, gesonde en vooruitstrewende leefwêreld nodig as jy ’n sosiale ruimte wil hê waarbinne kritiese denke en besluitneming kan plaasvind. Vir Habermas funksioneer die leefwêreld as middelgrond tussen die onpersoonlike sisteem van *mag* en kapitaal, en die private sfeer. Die leefwêreld is die enigste ruimte waar feite en waardes, kwantitatiewe kennis sowel as kwalitatiewe kennis, bymeekaargehou kan word in rasionele, kritiese, aangesig-tot-aangesig kommunikasie.

Die leefwêreld van die publieke arena word egter ernstig bedreig. *Hy is veral beswaard dat die leefwêreld bedreig word deur ’n monolitiese sisteem van kapitaal en tegno-wetenskaplike rede, wat gebruik word om kapitaal te legitimeer en te bevorder.* Volgens Habermas word die leefwêreld in die laat modernistiese tyd as ’n geheel ingeval en gekoloniseer deur die selfregulerende sisteem van *uitruiling* (geld) en *kontrole* (mag). Hierdie sisteem, wat nodig is vir die oorlewing van ’n komplekse samelewing, is ’n “goeie dienskneg” wat tans besig is om “’n baie slegte heerser” te word.⁵¹⁷ Die gevolg hiervan is dat die leefwêreld verswak en leeggetap word van sy natuurlike, interaktiewe modusse van regulering, vernuwing en verandering.⁵¹⁸

⁵¹⁶Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action*. Vol. 2. *Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Vertaal deur Thomas McCarthy. (Boston: Beacon Press).

⁵¹⁷Lakeland, Paul. 1990. *Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church*. Nashville: Abingdon Press. p.69 e.v.

⁵¹⁸Wink, W. (1984). *Naming the Powers: The language of power in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press. Hy stel hierdie magte gelyk met wat Efesiërs (2:2) noem: die “magte in die lug.” Hierdie magte is die hele atmosfeer wat tans in die wêreld heers, die onsigbare heerskappy en sfeer van die somtotaal van keuses vir die kwaad. “It is...the invisible and palpable environment of opinions, beliefs, propaganda, convictions, prejudices, hatreds, racial and class biases, taboos, and loyalties that condition our perception of the world long before we reach the age of choice, often before we reach the age of speech. It ‘kills’ us (according to Ephesians) precisely because we ‘breathe’ it in before we even realize it is noxious. Like fish in water, we are not even aware that it exists, much less that it determines the way we think, speak, and act.” p.84.

Bo 'n representatiewe siening van taal, gee Habermas voorkeur aan modelle wat fokus op linguïstiese en kommunikatiewe gebruik in die grootste moontlike konteks. Voordat ons kan besluit of iets waar is, is dit belangrik dat ons soveel mense as moontlik oor die eintlike en potensiële gebruike van daardie term in hulle kontekste uitvra, wat hulle kritiek insluit in die vasstelling van enige waarheidsaansprake. [*Waarheid is 'n funksie van die universeel-toepaslike, gedurige, koherente gebruik van 'n term of proposisie binne 'n akte van spraak.*]

Op hierdie manier sou 'n tipe kritiese, etiese (geëmansipeerde) kennis moontlik wees, wat die Verligting se taak kon voortsit, om mense vry te maak van geslote, dogmatiese tradisies, *uitgesonderd* die sisteem van Verligtingsrede in sy instrumentele en positivistiese vorme. Pieterse maak die deeglike punt wat soos 'n goue draad regdeur hierdie ondersoek sal loop: “Die idee van Habermas dat kommunikasie op gelyke voet plaasvind en dat beide subjekte in die proses 'n vrye inset het, het die insig gebring dat die preekproses nie net beweeg *van die teks na die preek* nie, soos die ouere homiletiek dit gehad het, maar dat daar interaksie is tussen die teks as subjek en die hoorder as subjek. Dit het 'n wending ook na die hoorders van die preek teweeg gebring.”⁵¹⁹

Die delikate balans tussen die kommunikatief-regulerende, aangesig-tot-aangesig leefwêreld (Levinas se *infinity*) en die relatief self-regulerende sisteem van mag en kapitaal (Levinas se *totality*) is op die oomblik uit rat gegooi, sê Habermas.⁵²⁰ Die aangesig-tot-aangesig kommunikasie wat verantwoordelik-etiese en lewensveranderende kohabitasie in stand hou, is besig om gekoöpteer te word deur onpersoonlike patrone van uitruil en kontrole. Verlossende kommunikasie in die kerke en in die samelewing sal 'n streng kommunikatief-gemeenskaplike poging kan loods, toegewy aan 'n publieke etiek wat beheer sal kan terugwen vir die leefwêreld. Hiervoor is kommunikatiewe aksie en weerstand nodig, deur die verskillende leefgroepe wat die leefwêreld uitmaak. Dit sal die fokus moet word van hulle gesprekke, toesprake, preke, en geskrifte. Niemand kan net die Christelike taalspel speel nie. Ons is ingebed in ook ander vorme van publieke lewe, naamlik handel en opvoeding, wat onafhanklik staan van die religieuse vorme van lewe. Daarom moet ons sterk solidariteite vorm regoor alle groepe wat die leefwêreld uitmaak, sodat ons die leefwêreld kan versterk in die aangesig van oorweldigende teenstand.

⁵¹⁹Pieterse, H.J.C., Greyling, Stephan en Janse van Rensburg, Hanrè. (2004). “Die Implikasies van P. Ricoeur se Handelingsteorie vir die Homiletiek”, *Praktiese Teologie in S.A.* Vol 19 (1): p.91.

⁵²⁰McClure:Ibid.

Vir Habermas is hierdie *solidariteit* in 'n groot mate gewortel in 'n hersiene Verligtings-besef van kommunikatiewe rede: goeie trou, 'n rasonale vorm van kommunikatiewe praxis, wat sekere norme aanneem, soos eerlikheid, opregtheid, waarheidliewendheid en verstaanbaarheid.⁵²¹ Waarheid kom na vore in rasonale, pragmatiese en onbeperkte gesprek. Met hierdie idee van onbeperkte gesprek, probeer Habermas om 'n vorm van kritiese, verligte rede terug te wen van die Verligtingsrede in haar wetenskaplik-tegniese legitimering van groot kapitaal. *Konsensus* in die leefwêreld as 'n geheel is die enigste pad na waarheid. 'n Onbeperkte gesprek *is* moontlik binne 'n ideale gespreksituasie waarin alle mense in prinsiep in staat is om deel te neem, sodat gemeet kan word wat as “waar” aanvaar word in vandag se wêreld. Habermas is seker een van die mees radikale eksponente van die sogenaamde ooreenkoms-teorieë omtrent waarheid. “Die waarheid van uitsprake oor ervaringsobjekte, die juistheid van normatiewe uitgangspunte en die waaragtigheid van subjektiewe ervarings is alles 'n saak van intersubjektiewe konsensusvorming. Op hierdie wyse verplaas Habermas die werklikheidsbenadering en die waarheidsopvatting tot 'n *subjek-subjek* relasie.”⁵²²

Dit behoort moontlik te wees om op hierdie punt die vele uitgangspunte van hierdie tipe van kommunikatiewe rede in homiletiese modelle te herken, wat vir die wydsmoontlike spektrum deelname (onbeperkte gesprek) vra, wat die tematiese inhoud van die preek betref. In hierdie homiletiese modelle is dit spesifiek betekenisvol om daardie mense te betrek wie se stemme in vandag se samelewing gemarginaliseer word, sodat die prediker se keuses oor die betekenis van die evangelie deur almal kan informeer. Terselfdertyd kan ons die begeerte om voorrang betekenis te weerstaan, verwerklik deur die konstante betrekking van 'n ideologie van suspisie.

Die tradisie is nie in sy geheel te vertrou om óf die “eerste beginsels” (Broadus), óf “'n veilige, verhalende sosiale bewussyn” (Buttrick) te voorsien nie. Om ons te help bepaal waar gesoek moet word na waarheid in die Christelike narratief of in die wêreld rondom ons, sal ons elders moet gaan kers opsteek. Ons kan ook nie gemeenskaplike “common human experience” (Craddock, Buttrick) vertrou nie, omdat dit 'n onderdrukkende maatstaf van “common sense” ongenueanseerd op andere afdruk. Ook is die skyn van die massamedia, die populêre kultuur of

⁵²¹Ons sal Habermas se vier komponente van 'n ingeligte gesprek deurgaans neem as uitgangspunt, sodat wanneer ons praat van die waarde van *gesprek*, dit nie daarom gaan om 'n lang uitgerekte, praatjiesmakery nie, wat hoe langer hoe meer tog op waarheid moet uitloop, volgens een of ander demokratiese voorveronderstelling nie.

⁵²²Pieterse et al:2004: Op. cit.: p.91.

die religieuse politieke retoriek nie te vertrou nie. Ons sal gedurig vir werklike, konkrete mense oor die hele wêreld moet vra: “Hoe word hierdie idee gepraktiseer of gebruik?” “Wat doen dit aan jôu?” “Wat dra dit by tot jou verstaan van wat dit beteken?”

Max Horkheimer kan hier genoem word as iemand wat ook ’n bykomstige vraag gevra het in sy kritiese teorie. In sy opstel *On the Problem of Truth*⁵²³, kritiseer Horkheimer die onderwerping van die godsdiens deur die rede van die Verligting, asook die relegering van religieuse geloof tot die beperkte domein van subjektiewe waardes. Volgens Horkheimer kom dit neer op die neutralisering van enige protes vanuit die geledere van die godsdiens teen die onmenslikheid van moderniteit. Godsdiens het geen rol te speel in kritiese rede nie. Dit het neergekom op ’n blokkade van ’n potensieel-transformatiewe, kognitiewe en sosiale bron. Daarom stel Horkheimer ’n dialektiese herondersoek van godsdiens as ’n integrale filosofiese beweging voor, wat ’n verheldering en uitbreiding van die religieus-etiese voorstaan, as ’n reuse bydae tot sosiale emansipasie.⁵²⁴

Ook die sistematiese teoloog, *Johann Baptist Metz*⁵²⁵, het Habermas se idee van onbeperkte gesprek probeer uitbrei, deur daarop aan te dring dat kommunikatiewe rede nie alleenlik kontemporêr moet wees nie, maar ook terugskouend (“anamnestic”). “Anamnestic rede”, so voel Metz, is die fundamentele gawe wat Israel aan die Christelike en Europese epistemologie en rasionaliteit geskenk het. *Geheue*, veral die geheue aan die wêreld se lyding, is deurslaggewend in ’n post-Verligting, post-Holocaust era, wat in eietydse bevoorregtheid ’n sluier trek oor herkenning van die “ander”. Volgens Metz vergeet rede sonder geheue die lyding wat dit veroorsaak het in die verlede. In dieselfde asem, verval geheue sonder *kritiese rede* weer in ’n konserwatisme, wat ’n ewe gevaarlike kontra-Verligtingsvorm van tradisionalisme na vore kan bring.⁵²⁶

⁵²³Horkheimer, Max. 1993. *On the Problem of Truth*. In: Horkheimer, Between Philosophy and the Social Sciences: Selected Early Writings, trans. G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, en John Torpey. Cambridge, Mass.: MIT Press: p.211-15.

⁵²⁴McClure, Op. cit.: p.106 e.v.

⁵²⁵Metz, Johann Baptist. 1992. *Anamnestic Reason: a Theologian's Remarks on the Crisis in the Geisteswissenschaften*. In: Honneth, Axel; McCarthy, Thomas; Offe, Claus en Wellmer, Albrecht (reds.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass.: MIT Press. p.190 e.v.

⁵²⁶Ibid. p.107.

Ook *Helmut Peukert*⁵²⁷ se aangepaste rede tot die Christelike teologie van die opstanding is in hierdie opsig behulpsaam. Volgens Peukert behoort gesprekke wat bedoel is om die leefwêreld op te bou en om verdere koloniserings deur die sisteem stop te sit, nie net anamnities te wees nie, maar ook *eskatologies*.⁵²⁸ *Habermas se onbeperkte gesprek, wanneer dit teologies beskou word, moet hersien word om nie net die gemeenskap van die gelowiges van gister in te sluit nie, maar ook van die toekoms*. Dit is nie genoeg om net te luister na die bydrae van hulle wat kontemporêre belange na die tafel toe bring nie of die lyding van hulle wat ons voorafgegaan het nie, maar ons moet ook luister na die geskiedenis van hoop waarin die wêreld *eskatologies* ingebed lê, wat God vanuit Sy toekoms op ons laat afkom.

’n *Anamnitiese én eskatologiese* weergawe van Habermas se pragmatiese epistemologie soos gewortel in kritiese rede en geëmansipeerde kommunikatiewe aksie, moet ook in die homiletiese teorieë van die kerk ’n plek inneem: naamlik homiletiese teorieë van kommunikasie as “weerstand” en/of “hoop”. Dit is veral die bevrydingsteorieë, feministiese teorieë, swart teorieë, politieke teorieë en meer onlangs publieke teorieë,⁵²⁹ wat ons aanspoor om hierdie aspek binne die homiletiese taak te inkorporeer, naamlik die onderneming om toegang te kry tot die verlore stemme in die tradisie en om sterk eilande (“pockets”) van aangesig-tot-aangesig kommunikasie binne sowel as buite-om gemeentes en ander groepe te kry.⁵³⁰

Twee van die doelstellings van hierdie kritiese homiletiese geheue en bemagtigende solidariteit is om verdere kolonialisering van die leefwêreld deur die sisteem teen te staan; en om weer hoop te genereer vir ’n geëmansipeerde toekoms. In kritiese homiletiek is prediking die publieke, etiese, anamnitiese, én eskatologiese gebeure wat betekenisvolle vorme van solidariteit, kollaborasie, en affiniteit tussen en anderkant groepe mense binne die leefwêreld kan skep, wat eilande van weerstand en hoop in die wêreld tot stand kan bring.⁵³¹

Die gemeente is potensieel ’n unieke anamnitiese én eskatologiese gemeenskap van kritiese, geëmansipeerde aksie. Gemeentes kan oorde word wat die taal en simbole van ander groepe in die leefwêreld uitdaag. Geloofsgemeenskappe kan dan saam met ander groepe deurslag-

⁵²⁷Peukert, H. 1984. *Science, Action, and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action*. Vertaal James Bohman. Cambridge, Mass.: MIT Press.

⁵²⁸McClure, Op. cit.: p.107

⁵²⁹Publieke teologie erken dat spiritualiteit buite die gevestigde kerk bestaan.

⁵³⁰McClure, p.108.

⁵³¹Ibid.

gewende vennote word in weerstand en hoop, ter bevordering van 'n opnuut besielde, etiese, en geëmansipeerde publieke ruimte.

Maar dan moet 'n beweging begin word na die kantlyne van die gemeenskap se lewe, waar 'n kritiese gesprek begin kan word tussen en ten bate van alle groepe binne die leefwêreld. Die kantlyne van die geloofsgemeenskap is die plek waar deelnemers bewus is van ander gemeenskappe en van hulle – en ons – gemeenskaplike pleidooi. Die aktiewe kantlyne/ buitengrense/ randte/ grensgevalle/ randgebiede is die plekke waar mense die meeste bewus is van die breedte en die diepte van die gevaarlike kolonialisering van die leefwêreld deur die sisteem van geld en mag, en van die behoefte aan strategieë van weerstand en hoop.

Binne 'n *kritiese* homiletiek is dit daarom nodig dat prediking of een van sy aspekte – eksegesi, preek-dinkskrum, preekvoorbereiding – verskuif sal moet word, figuurlik of letterlik gesproke, van die predikant se studeerkamer, om geplaas te word voor die trappies van die kerk, of dalk selfs verby die kerk se grense, wat beliggaamde ontmoetings met vreemdelinge sal insluit wat die prediker sal lei om die aard van die prediking te herbedink.

Homiletiese proposisies het ook 'n skuif om te maak, naamlik om in te sien dat kommunikatiewe rede *hipoteties-induktief* (“hypothetico-inductive”⁵³²) is. Binne “onbeperkte gesprek” tree proposisies na vore as “werkhipoteses”, wat op induktiewe maniere bereik is, en deur hulle te ekstrapoleer na die grootste moontlike getal gebruiksgewone gevalle. Hierdie *werkhipoteses* word in stand gehou, geminag, vervang, hernu, en herkonfigureer, terwyl die kritiek wat hulle bring, gedebatteer en beoordeel kan word in verhouding tot hulle gebruikswaarde binne-in die grootste en mees inklusief-denkbare gesprek.⁵³³

So kan byvoorbeeld, werkhipoteses wat die taal van blindheid gebruik, wat van kanoniese tekste en tradisies afgelei word, herontplooï word in die lig van kritiese geheue, huidige ervaring en die toekomstige hoop, van hulle wat fisies blind is. Kanoniese tekste aangaande “gays” en lesbiërs word ook geplaas binne dieselfde “onbeperkte gesprek,” om die breedste en diepste kritiek en konsensus moontlik te verkry. Tekste en tradisies wat handel oor die sonde as *trots*, word in herbesinning geneem, in verhouding met die getuïenis wat voortspruit uit die

⁵³²Ibid., p.109.

⁵³³Ibid.

gebruik van 'n model van antropologiese teologie deur vroue en ander gemarginaliseerde persone. Tradisies van verteenwoordigende versoening word herbedink in verhouding met die getuienis van slagoffers van geweld.⁵³⁴

Binne kritiese rede, kan niemand se getuienis verontagsaam word nie. Elke proposisie, of dit voortspruit uit die wetenskap of die tradisie, word geweeg as 'n werkshipotese binne die grootste moontlike raamwerk van hulle wat gebruik maak van daardie proposisie in hulle daaglikse lewe. Elke proposisie word ondersoek en gekritiseer in die lig van sy gebruikswaarde: “Wat doen dit?” “Wat veroorsaak dit?” En veral: “Is dit 'n idee of deel van 'n teorie of ideologie wat lyding veroorsaak?”

3.5.1.3 Feministiese Epistemologie

Feministiese epistemologie gaan naas feministiese etiek voort om etiese desentralisasie van kennis meer na die kant van andersheid (as fundamenteel tot die *logos* van die prediking) te sien. Soos Horkheimer, Peukert en Metz se kritiek op Habermas getoon het, is Kommunikatiewe Rede wat uitsluitlik rasioneel werk, nie noodwendig *eties* nie. Hierin kom *Sharon Welch*⁵³⁵ ons tegemoet, wie se werk hierdie probleem direk aanspreek.

*Sy beweer dat Habermas se kommunikatiewe doel van rasionele konsensus nie te rym is met die Christelike etiek wat in liefde en geregtigheid gewortel is nie. Sy beweer tereg dat “konsensus” 'n voortsetting is van die droom van dominasie.*⁵³⁶

Sy laat vaar die kognitiewe en epistemologiese vlak van kommunikasie vir 'n meer spesifieke “verhoudingsgebaseerde” en “etiese” vlak van kommunikasie. Sy beweer dat die selfstandige kennende subjek, wat nog baie sterk en lewendig aan die werk is in Habermas se modernistiese epistemologie, ge-de-essensieer moet word. Dit de-sentreer sy vir 'n meer eties-relasionele subjek, wat meer spesifiek gedefinieer is in verhouding tot die “ander”. Solidariteit is vir haar, soos vir Levinas, 'n tot 'n vergelyk kom (“coming to terms”) – al is ons ongelyksoortig – met die ander. Dit is vir haar nie genoeg om eenvoudig met gesprekke vol te hou wat vroue en

⁵³⁴McClure:2001:109.

⁵³⁵Welch, Sharon. 1990. *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis: Fortress Press.

⁵³⁶Welch, Op. cit.: p.132.

ander gemarginaliseerde persone insluit, met die aanname dat indien die gesprek net lank genoeg aangaan en almal hard genoeg probeer, 'n universele konsensus tussen al die partye moontlik is nie. Daar moet eerder 'n “wedersydse kritiek” heers binne elke konkrete en substantiewe voorstel van elke party. Dit sal bydra tot die belofte van 'n universele solidariteit van alle mense. *Solidariteit*, sê Welch, vra nie die prysgawe van die self nie, maar 'n verruiming van die self, wat ook gemeenskap met die ander insluit.⁵³⁷ Belangrike bydraes word ook deur feministiese teoloë gemaak “...wanneer hulle - teenoor 'n moraal van selfvertroue, mag, oorheersing, maak-en-breek en sukses - klem lê op waagmoed (*risk*), broosheid (*vulnerability*) en selfs swakheid, lyding, en solidariteit.”⁵³⁸

Met die uitsluiting van Florence, sê McClure, was homilete wat implisiete of eksplisiete gebruik maak van feministiese epistemologieë in homiletiek, geneig om tot dusver “standpoint (liberationist) epistemologies” te aanvaar, wat dikwels kwasi-essensialisties van aard was. Terwyl hulle vroue se gemarginaliseerdheid 'n voorrangposisie gee in die proses om kennis te bekom, het hierdie homilete sekere *veralgemenings* veronderstel oor wat vroue se ervarings en identiteit is, byvoorbeeld “unieke kognitiewe styl” (Lucy Rose), “onderdrukking” en “seksisme” (Christine Smith), of “weerstand” (Bat-Ami Bar On).

Deur die subjek te de-essensieer, maak *feministiese* etici, epistemoloë en homilete dit duidelik, dat kommunikatiewe rede nie ingehok hoef te word deur 'n monolitiese siening van 'n enkelvoudige leefwêreld, waarin 'n normatiewe, gerasionaliseerde strategie van kommunikasie oorneem nie. Dit word duideliker dat, selfs binne die Verligting se projek van emansipasie, “people inhabit multiple worlds simultaneously,” elkeen met sy eie stel normatiewe reëls en strukture, en dat 'n desentrering en 'n etiese obligasie teenoor die ander en die insluiting van getuïenisse vanuit hierdie verskeie perspektiewe, 'n belangrike rol kan speel om rede krities te hou, met ander woorde, oop en vernuwend.⁵³⁹

⁵³⁷Ibid..

⁵³⁸Smit:2004:187.

⁵³⁹McClure, Op. cit.: p.113.

3.5.2 Kultureel-linguïstiese opsies

(wat gegrond is in semiotiek, kulturele antropologie, etnografie, en preek-tot-gemeente intertekstualiteit)

As deel van die kultureel-linguïstiese homiletiek, spreek *Charles Taylor*⁵⁴⁰ homself uit ten gunste van 'n tipe “moreel-praktiese redevoering”, wat met die grootste epistemologiese erns die vermeende subjektiewe, waarde-digte, elkedagse taal van moraliteit neem. Die enigste manier hoe Taylor meen die werklikheid geken kan word, is deur die alledaagse gebruik van taal, soos wat dit in gewone diskoerse funksioneer. Wetenskaplike taal kan nie pretendeer om 'n beter weergawe van die *betekenis* van die werklikheid te gee bloot omdat dit 'n voorrangposisie het nie. Hierdie alledaagse taal konstitueer ons modus van toegang tot die morele lewe self.⁵⁴¹ Moreel-praktiese redevoering is 'n *ad hoc*, voortdurende, elkedagse *argument* - 'n “living negotiation” - wat 'n “beste weergawe” van die morele situasie weergee waarin ons ons bevind, “the way people live their lives; the terms in which they cannot avoid living them...”⁵⁴².

Ook *Leonora Tibbs Tisdale*⁵⁴³ sê dat ons die tekens en simbole waarvan kulturele antropoloë praat, en in gemeentelike kommunikasie funksioneer, moet leer verstaan. Sy maak gebruik van die semiotiek⁵⁴⁴, kulturele antropologie, en wat sy noem “local theology”. Vir plaaslike teoloë bestaan die akte van ken uit die funksie van deelnemende observasie, aandagtige luister en “thick description” binne plaaslike kulture. In hierdie epistemologiese model, hang wat predikers en hoorders uiteindelik kan wêét, in sy geheel af van dié interaktiewe raamwerk, wat, in amper elke opsig, deur 'n gemeente se kultuur gedefinieer word, wat die taal, simbole, rituele, stories en wêreldbeeld van die gemeente se kultuur insluit. Prediking word 'n soort van teologies-praktiese rede-voering wat hierdie “best accounts” van die betekenis van die Evangelie artikuleer, verdiep, en transformeer, soos dit voorkom in die groter web van betekenis, wat gemeentelike identiteit en wêreldbeeld voortbring het en gevorm het tot wat dit is.

⁵⁴⁰Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

⁵⁴¹McClure:2001:114.

⁵⁴²Ibid.

⁵⁴³Tisdale, L.T. (1997). *Preaching as Local Theology And Folk Art*. Fortress Press, Minneapolis.

⁵⁴⁴“Semiotics” kom van die Grieks *semeion*, wat “teken” of “simbool” beteken.

Hierdie “netwerke” en “best accounts” van waarheid en die waarde wat dit voortbring, is gegrond in klein en groot tradisies en is “open-ended” en “malleable” (*buigsaam*).⁵⁴⁵ Predikers bevind hulle in hierdie web en kry toegang tot die volgehoue plaaslike gebruik van hierdie “best accounts”, wat die “klein verhale” van populêre godsdienste insluit en die potensiaal het om die “Groot Verhaal” wat deur die amptelike tradisie gedra word, uit te daag, krities te kan interpreteer en jou eie te kan maak.

Ook *Charles L. Campbell*⁵⁴⁶ het die hermeneutiek van Hans Frei en sy literêre teorie van die Evangelies as “realistiese narratiewe”, te same met die kultureel-linguïstiese godsdienstorie van George Lindbeck, gebruik, om die lank heersende narratiewe en induktiewe teorieë van die “Nuwe Homiletiek” wat deur Edmund Steimle, Charles Rice, Eugene Lowry, en Fred Craddock aangehang was, te beveg. McClure beweer Campbell se epistemologie is dieselfde as dié van *Alasdair MacIntyre*.⁵⁴⁷ Taal representeer nie beginsels nie, maar taal word betekenisvol gebruik. Hierdie gebruik is nie soos by Habermas die potensiele onbeperkte gesprek oor meervoudige groepe binne die leefwêreld heen nie, maar hoogs konteks-spesifiek.⁵⁴⁸ Rede is daarom nie “hypothetico-inductive” nie, maar “hypothetico-deductive”:

3.5.3 Getuienis-benaderings:

(gegrond in *feministiese en bevrydingsteologie, poststruktureelste teorieë van subjektiwiteit*, en Emmanuel Levinas se filosofie van die *intermenslike*)

Ons sal sterk steun op die werk van die Franse fenomenologiese filosoof, *Emmanuel Levinas* (1906-1995), en sy filosofie van die intermenslike. Dit was Paul Ricoeur⁵⁴⁹ wat Levinas se filosofie van *getuienis* (“**as witness**”)⁵⁵⁰ omgebou het tot ’n nuwe filosofie van *getuienis*⁵⁵¹ (“**as**

⁵⁴⁵McClure, p.115.

⁵⁴⁶Campbell, C.L. (1997). *New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*. Eerdmans Publishing House, Grand Rapids.

⁵⁴⁷McClure:2001:116.

⁵⁴⁸Ibid.

⁵⁴⁹Ricoeur, P. (1995). “Emmanuel Levinas: Thinker of Testimony”, in: Wallace, Mark I. (red.). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, vertaal deur David Pellauer, (Minneapolis: Fortress Press),108-126.

⁵⁵⁰Die passiewe, voor-dialogiese staat, oftewel getuienis as narratief, wat die oorspronklike vlak van getuienis (as “saying”) uitmaak.

⁵⁵¹Dit word in die praktyk onder andere in die homiletiek van Rebecca Chopp (*The Power to Speak*), Walter Brueggemann (*Cadences of Home*) en Anna Carter Florence (*Preaching as Testimony*) aangetref.

testimony)⁵⁵². Getuienis-rede is van nature *nie-representatief* en *nie-fundamenteel*. Ricoeur sê dat hierdie oortuiging Levinas se hele werk deursuur.⁵⁵³ *Getuienis* is fundamenteel tot Bybelse geloof; volgens Brueggemann word die Judees-Christelike epistemologie nie gebou op die vraag: “*Wat het gebeur?*” nie, maar “*Wat is gesê?*” Werklikheid word geopenbaar en gekonstitueer in getuienis. Op sekondêre (verbale) vlak, beweer Brueggemann, opereer getuienis-rede as *hofsaaal* of *forensiese* (“forensic”) rede. Op hierdie manier, wanneer getuienisse “ter goeder trou” (“fiduciary”) deur ’n getuie gesprek is, en op grond van vertroue as waar aanvaar word, dan bring dit ’n fundamentele sosiale band tot stand, ’n “heilige opskeur” van ’n mens self deur die *ander*, wat weer ánder, geloofwaardiger geloofsgetuienisse na vore roep.

In ’n hof het die jurie - afgesien van die *getuienis* - geen toegang tot die eintlike gebeure nie. (1) Die getuie kies watter die weergawe van die konstruksie hy of sy wil voorlê. (2) Die getuienis is ’n openbare aanbieding wat die werklikheid vorm; dit is oorspronklik, dit laat iets in die hofsaaal gebeur wat tot nog toe nie bestaan het nie. (3) Wanneer die hof ’n besluit neem en saamstem om ’n weergawe van die werklikheid te aanvaar wat op ’n getuienis gebaseer is, dan word dié getuienis aanvaar as waar (“that is it becomes true”); deur die proses van die uitspraak, word die getuienis as werklikheid gekonstitueer.

Die eerste twee van hierdie stappe [(1) (2)] korrespondeer met daardie dimensie van getuienis wat na vore tree as gevolg van die handhawing van uiters noue assosiasie met die getuienis (getuienis as “witness”). Op hierdie stadium sukkel homiletiese rede om ’n verbale woord, ’n *logos* of narratief (Levinas se “said”) te vind, wat genoegsaam is om die getuienis behoorlik te interpreteer en verbaal te artikuleer (Levinas se “saying”). Die derde stap [(3)] korrespondeer

⁵⁵²Die geartikuleerde en gesproke woord, oftewel getuienis as daad, wat die sekondêre vlak uitmaak. Hier kom die *logos* van die prediking tot uiting, wanneer die onuitgesproke etiese “saying” (Levinas) die gesproke “said” (Levinas) word. Op hierdie sekondêre vlak opereer getuienis-rede volgens Brueggemann as *hofsaaal* of *forensiese* rede. Op hierdie vlak tree ons die reflektiewe bewussyn binne, wat ’n versekering uiter (nie ’n “doxic certitude” nie) wat altyd verbind is met *dade* as ’n getuienis van betekenis. Dis ’n “fiduciary belief” (geloof in vertroue) wat gebou word op die vertroue van die voorafgaande getuienis (“as saying”). Op hierdie manier berus *waarheid* op die forensies-fidusiêre beoordeling van die begrip, op interpretasie en artikulasie van getuienis – *logos* as hermeneutiek – eerder as op representatiewe korrespondensie tot die feite. Op hierdie sekondêre vlak, word getuienis ’n definitiewe en merkwaardige kommunale (forensiese, fidusiêre, en interpretatiewe) vorm van rede en spraak. Getuienis of verbale verkondiging is daarom ’n diskursiewe, hermeneutiese strategie wat geartikuleer word deur ’n subjek, wat ge-desentreer is in rede, deur die oneindigheid wat ontmoet word in getuienis (“as witness”).

⁵⁵³“Ethics unfolds outside the field of ontology” [Ricoeur, Op. cit.: p.117]. Ricoeur lei dit af uit die opskrif van Levinas se boek: [Levinas, E. (1981). *Otherwise than Being*, vertaal deur A. Lingis. (The Hague: Martinus Nijkoff)], waaruit hy sy evaluering van Levinas doen. Getuienis lê ver verwyderd van “representasie”, wat ’n bemeestering veronderstel van die subjek oor sy of haar “objek”.

met die praktiese bevinding van dit waarop getuienisse aanspraak maak, deur dit te toets aan die pragmatiese “gebruik” daarvan: Getuig dit van die heerlikheid van die Oneindige? Verwelkom dit die vreemdeling? Sal dit lyding meebring?⁵⁵⁴

’n Gemeenskaplike stel uitsprake (of “precedents”) lê die grondwerk om die geloofwaardigheid en betroubaarheid van nuwe waarheidsaansprake mee te begrond. Hierdie uitsprake vorm “plateaus” binne ’n voortgaande, ontwikkelende tradisie van argumente. Hierdie uitsprake is oop, ten minste in beginsel, vir verdere beoordeling binne die groter hofsaal van publieke rasionaliteit (Habermas se leefwêreld) “and within the larger set of memories and hopes within the world.”⁵⁵⁵ Die totaliteit van sekondêre *forensies-fidusiêre getuienis* (narratief, Logos, verbale verkondiging) wat probeer om hulle interpretasie en artikulasie in die hofsaal van die rede aan te bied, word daar geweeg en nie toegelaat om in ’n gefikseerde totaliteit van ewige idees, proposisies, grammatikas, praktyke of betekenis te rus nie. Die uitsprake bly in beginsel oop vir verdere bevindinge binne die breër hofsaal van die publieke rasionaliteit (Habermas se leefwêreld). Die getuienis-prediker loop hom/haar in ’n buitengewone *etiese* kritiek vas, wat ’n fundamentele kritiek teen die *Logos* van die prediking vorm, wat neerkom op ’n dekonstruksie binne kritiese rede self.

Die primêre antieke narratiewe-getuienisse in die Bybelteks moet nie fundamenteel gesien word as ’n geslote boek van reëls en regulatiewe beginsels wat (deur logosentrisme of kultureel-linguïstiese binêre opposisies) van ’n sentrifugale tradisie en biblisistiese prediking gekoöpteer is nie. Ons preek die Evangelie, nie die Bybel nie. “Other-wise” predikante lewer uiteindelik getuienis: “they do not adjudicate a common set of ancient canonical verdicts and precedents.”⁵⁵⁶ Vir “other-wise” predikante is die Bybelse teks self ’n relaas van getuienisse, sodat hulle getuienis ’n verlenging is van die grondstruktuur van die Bybelse teks as getuienis.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴McClure, Op. cit.: p.125

⁵⁵⁵McClure, Op. cit.: p.126

⁵⁵⁶Ibid.

⁵⁵⁷“Each other-wise preacher brings into the pulpit his or her ongoing, changing narrative testimony (verbal proclamation) to the rupturing of totality by the glory of the Infinite revealed in the vulnerable face of the other. At the same time, other-wise preachers rehearse in the pulpit the testimonies (verbal proclamations) of many others within the congregations, communities, traditions, and testimonials that constitute much of the sacred text: ‘thus says the Lord’; ‘He spoke as one with authority’; ‘I deliver to you what was also delivered to me’. (McClure, Op. cit.: p.125).

’n Vroom lewe is volgens hierdie homiletici ’n lewe wat eerstens gegrond en beliggaam is met etiese dade van barmhartigheid met die Ander (*martyria*), voordat ’n verbale woord as Logos verkondig word. Die Leviniaanse getuienis stel die prediker in staat om, siende dat dit kan teruggryp op getuienis “as saying” – “of ego-martyring proximity to the other” – ’n uitermate etiese kritiek en kriteria vir die Logos van die prediking te skep, “that de-centers or ‘others’ all adjudicated truth claims in both the ecclesial and public arenas.”⁵⁵⁸ “In short, *proclamatory witness is an extreme, ethical critique (deconstruction) within critical reason itself.*”⁵⁵⁹ “Preachers must, in principle and in practice, be open to the rupturing of the circle of testimony that occurs when their own proclamations are sealed to this witness – this extraditing of themselves and their hearers to the other. Preachers must also be open to the testimony of others at the margins or beyond the margins of the circle of testimony.”⁵⁶⁰

Dit is presies dié getuienis (“de-centering witness”) van *vreemdelinge*, wat die Bybelse tradisie so passievol bewaar en vereis. Die getuienisse van vreemdelinge verhoed dat die getuienissirkel gou ’n gevaarlike *geslote* sirkel word, en sigself weer as totaliteit vestig.⁵⁶¹ Die sirkel van getuienis benodig ’n konstante ontrukking “this being torn up and flushed out by testimony in order to bear witness to the glory of the Infinite.”⁵⁶²

Florence beweer dat predikers wat epistemologies as kennendes vanaf die “vantage point” van ’n spesifieke (feministiese, in haar geval) sosiale situasie praat, se woorde werk soos *Rebecca Chopp* se “perfectly open sign”⁵⁶³. Chopp sê dat predikers vanuit hierdie perspektief ’n woord spreek “that says it another way, a way that is open, transformative and heterogeneous, that brings otherness, long taboo, into the very nature of the Word, and into the nature of words, that redeems all words in their ongoing process of signification.”⁵⁶⁴ Baiemaal is konfrontatiewe waarheid die antwoord, wanneer ’n woord gebring word met absolute gesag (*exousia*), maar daardie woord buite die huis van rede, tradisie, ervaring en rede lê. Dit is wanneer prediking verseël word met die oog op hierdie buite-binêre, volmaakte, oop teken: die woord van getuienis, dat ’n stuk verlose ruimte teruggeëis word binne ’n dominante diskoerssituasie. Nie

⁵⁵⁸ McClure, Op. cit.: p.127.

⁵⁵⁹ Ibid., p.127.

⁵⁶⁰ Ibid., p.128.

⁵⁶¹ Ibid.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ Chopp, Op cit.: 165.

⁵⁶⁴ Chopp, Op cit.: 30-32.

net begin predikers hulle vryheid van laasgenoemde diskoers te vier nie, maar hulle begin om dié diskoerssituasie sêlf te rekonstrueer, waar sekere betekenisvelde gelykgemaak word om semantiese ruimtes terug te eis.⁵⁶⁵ So kan die begrip “sonde” gedekonstrueer word (onder skrapping geplaas word) om teruggeëis te word, as oop ruimte en nuwe grond waarin nuwe idees kan groei wat *ander-wys* is.⁵⁶⁶ Dit is dieselfde wat volgens Brueggemann gebeur wanneer voorrang-spreke oopgemaak word tot en getransformeer word deur die gemarginaliseerde spreke van *kontra*-getuienis (“counter-testimony”)⁵⁶⁷.

Wat ons dus van hierdie vorm van homiletiek hoor, is ’n baie sterk suspisie dat ons nie die getuienisproses as vanselfsprekend *oop* sal sien nie, maar dat die outonome subjek steeds sy kop hier kan uitsteek. Daarom is getuienis, soos dit vanaf “witness” kom, nie sonder meer “counter-testimony” nie; dit is veronderstel om *uitwissings*-getuienis (“erasure-testimony”) te wees, waarin een term van die binêre opposisie heeltemal uitgewis moet word, soos iemand ’n fout sal uitvee. Die beweging na die *ander* moet meer wees as net maar ’n herrangskikkingsoefening, hetsy die ingraffering van ’n nuwe perspektief, of die terapeutiese disoriëntasie/reoriëntasie skema, wat steeds op ’n manier bestuur word deur die *selfstandige subjek*. “Just as Levinas does, Derrida reminds us that by moving back onto the (for him abysmal) ground of the glory of the Infinite, of proximity, something dangerous in the *said* is *erased* in its *saying* (witness, *martyria*). Something (perhaps everything) in the homiletic theme or narrative is erased, not merely countered or reframed, by approaching its other.”⁵⁶⁸

Hier is dit gebiedend, volgens *Florence*, dat ’n mens diegene wat die Skrif vanuit die gesigspunt van spesifieke sosiale plekke af bekyk, en wie se spesifieke “partikulariteite, wyskede, verdrukkings en verlangens na vryheid” hulle in staat stel om ’n nuwe en miskien afwykende lesing van die kanoniese geskrifte te gee, meer en meer prioriteit moet gee. Deur die subjek te desentreer, maak dit, aldus McClure, *Florence* meer bewus as *Rose* van die oorredende dinamiek van “mag” wat betrokke is in die onderhandeling van waarheid en betekenis in die prediking. Vir *Florence* is waarheid ’n vorm van mag, wat beskikbaar is deur oorreding en nie universele bewerings nie. In feministiese getuienis-prediking, sê *Florence*, word alle bewerings

⁵⁶⁵Ibid., p.150.

⁵⁶⁶Ibid.

⁵⁶⁷Brueggemann:1997b: Op. cit., 317-406.

⁵⁶⁸ McClure, Op. cit.: p.131.

van universele diskoers agtergelaat, en net gepraat van “located, particular, incomplete, yet still passionate and important truth from one place.”⁵⁶⁹

3.6 ANDER-GERIGTE HOMILETIK EN PRAXIS-EPISTEMOLOGIEË

3.6.1 Emmanuel Levinas

Al het ons onder die getuienis-benaderings by Levinas stilgestaan, vra sy ander-gerigte uitgangspunt 'n afsonderlike stuk aandag. Alhoewel Levinas 'n filosoof is, het sy denke diep spore getrap in die teologie, en gebruik ons sy insigte hier met die oog op die verstaan van *homiletieke-van-die-ander*, wat deels uit sy werk spruit. Ander-gerigte predikers posisioneer hulleself nuut of binne die kulturele verskynsel van religieuse postmodernisme (en die verdwyning van ware gesag) en/of die kritiese mag van post-Verligting nihilisme. Ons studie sal nie ons vertrekpunt neem uit laasgenoemde nie, maar uit 'n *etiese* verantwoordelikheid teenoor die vreemdeling en die ander.

Ons wil graag met die klem op 'n *etiese* perspektief op homiletiese teorie, van *dekonstruksie* gebruik maak, in soverre dit die prediking wat epistemologies staan gemaak is op 'n Westerse metafisiese tradisie eerder as op 'n Joods-Christelike (Bybelse) tradisie, sal dekonstrueer. *Emmanuel Levinas*⁵⁷⁰ probeer om die rasionalistiese en ontologiese vooroordele van die Westerse filosofiese etiek te oorkom deur die mees deurtastende ondersoek tot op datum te doen van kennis en etiese subjektiwiteit, oftewel subjektiwiteit as *verantwoordelikheid*. Dit is alleen só in die gelaat en nabyheid van die “ander”, waar ons die nabyheid van 'n alternatiewe heerskappy van God sal ervaar inwerk op ons. Alhoewel Levinas se epistemologiese argumente gewortel is in die taal van die eksistensialistiese fenomenologie, en moeilik is om te volg, is hulle deurslaggewend vir veral die *getuienis*-homiletiek.

⁵⁶⁹Ibid.

⁵⁷⁰As Russiese Jood, gebore op 12 Januarie 1906, in die Baltiese provinsie Litaue, in 'n geweldige sosiale en politieke oorgangstyd in Rusland, neem *Levinas* Franse burgerskap aan vanweë sy liefde vir die taal. Tydens die Tweede Wêreldoorlog is hy vir vier jaar lank in 'n krygsgevangenekamp aangehou. Ná die oorlog keer Levinas terug na Litaue, waar hy vasstel dat sy familie vermoor is (Vosloo, Op. cit.: Engele: p.110–111).

Levinas is 'n filosoof van die *verontrusting* en nie van die verwondering nie, en hy werk vanuit 'n eiendomlik-Joodse raamwerk. Hy beweer dat die Joodse tradisie altyd die merkwaardige besef gehad het van die prioriteit van die menslike ander, as 'n plek vir die openbaring van die Heilige Ander.⁵⁷¹ Daarom toon die Joodse en Christelike geloof 'n sekere voorkeur vir “etiesk” en nie “ontologie” nie, as die weg na unieke vorme van kanon, tradisie, ervaring en rede. Dit sluit aan by die post-Marxistiese vorme van kritiese rede en ideologie-suspisie. In die postmoderne era sluit dit *via* Poststrukuralistiese en Rekonstruksionistiese modelle van tekskritiek en subjektiwiteit aan by die homiletiek.⁵⁷²

Die subjek is niks indien hy of sy nie “in-verhouding” is met een of a(A)nder⁵⁷³ individu nie. Die kennende subjek is *verantwoordelik* voordat hy kan verstaan.

Die openheid tot die ander, in sy/haar radikale andersheid (“alterity”) – as vreemdeling – is die kritiese punt waar my eie mag as interpreteerder gebreek word. Ek gaan nie met die ander om as 'n manier om alles van die ander te wete te kom nie (totaliteit), of om agter die uiteindelige gekende karakter van dinge self te kom nie (essensie), of om dinge te ken soos dit aan ons verskyn of bestaan in hulle waarheid (wese) nie. Dit gaan nie in die gelaat van die ander om 'n empiries-objektiveerbare gesig nie, maar om 'n besef dat ons in die ander se weerloosheid en behoefte, tesame met die ander se uitroep om geregtigheid (albei dinge wat nie reduseerbaar is tot 'n empiries- of histories-gedefinieerde situasie nie) die spore (traces) van die transendente ontdek.

“The Other, as the visage of complete otherness, transcendence, infinity, is a rupturing and a calling into question of my auto-nomous (self-naming) self.”⁵⁷⁴ Ons het 'n neiging om naïef deur die lewe te gaan en te dink dat ons wêreldbeeld, waardes, en lewenswyse normatief is. Indien ons die ander sien as nie dieselfde as onself nie, dan ontmoet ons onself, in die aangesig van die ander, as iemand met eie voorveronderstellings. As ek egter die ander beskou volgens die dominante rigting in die Westerse filosofie, dan wil ek, die self, nie die nie-ek begryp nie, of, indien ek die ander wil begryp, dan word die ander opgeneem in *my* denke en handeling, oftewel in die begerige poging om my eie begeertes te bevredig te kry deur my

⁵⁷¹Levinas:1979.

⁵⁷²Ons sal grotendeels van hierdie werk gebruik maak: McClure:2001.

⁵⁷³Levinas gebruik die uitdrukking die meeste van die tyd met 'n hoofletter A, soos in: Ander.

⁵⁷⁴Ajzenstat, OE. 2000. “Beyond Totality: The Shoah and the Biblical Ethics of Emmanuel”, In: Linafelt, T. (red.) *Strange Fire: Reading the Bible after the Holocaust*. New York: New York University Press.

kennis van die wêreld en van die ander. So word die “ander”, volgens Levinas, gereduseer tot die self. Levinas ontdek hierdie prioriteit van die onherroeplike andersheid van die “ander” in die Ou Testamentiese bevel om “nie dood te slaan” nie, as die hoogste eis, naamlik om nie dit wat “anders” is “dieselfde” te maak nie!

Levinas noem dié tendens in die filosofie *egologie*, wat syns insiens geslote denke is, wat ’n mens verblind vir wat hy die “Oneindigheid” noem. Dit is ironies dat “Oneindigheid” juis deurbreek in my lewe via “die gelaat van die ander”. Die ander se gelaat breek die totaliteit van my sisteemdenke af, waarin die ander gereduseer word tot die self, dws. tot eendersheid.⁵⁷⁵ Ons kan natuurlik deur die lewe gaan en net met hulle assosieer wat dieselfde dink en optree as ons. Die teenwoordigheid van die ander dwing ons egter om ons eie veronderstellings oor die wêreld, die ander en onself te maak. Levinas gebruik die beeld van die “gesig” om die ander uit te druk, en *van-aangesig-tot-aangesig* verhoudings as die ontmoeting tussen myself en die ander.⁵⁷⁶ Levinas: “For us, the world of the Bible is a world not of figures, but of faces.”⁵⁷⁷

Levinas gaan deur dekonstruksie terug op ’n *oorsprong* (arché) wat “other-wise” (an-) is, as wat die genre van kommunikasie beweer die geval is, deur die aanneemlike strukture (“plausibility structures”) van daardie genre van kommunikasie te weerspreek, en hy doen dit metodologies, om aan te gee dat daardie genre uiteindelik *an-archic* is.

Dit is van hierdie an-arché af, wat Levinas die an-arché van “the glory of infinity” noem, wat in die gesig van die ander geopenbaar word, waar ons dekonstruksie van die prediking sy vertrekpunt sal neem.

Twee begrippe wat deur Levinas se werk loop, is die twee woorde: “totality” en “infinity”: dieselfde en die ander.⁵⁷⁸ Vir Levinas staan “totality” vir enige omvattende sisteem of struktuur, insluitende ideologieë, teorieë, verklarings, politieke sisteme of wetlike sisteme en filosofieë, wat aan die einde vals is, omdat hulle misluk om reg te bewys aan die verskille en

⁵⁷⁵Vosloo: Engele: p.111–112.

⁵⁷⁶Vgl. ook Tracy, D. (1989). “Hermeneutical Reflections in the New Paradigm”, in: *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, ed. Hans Küng en David Tracy, vert. Margaret Koehl. Edinburgh: T&T Clark Ltd. p.49.

⁵⁷⁷Levinas, I. (1990). *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Vertaal deur Sean Hand. (Baltimore: The Johns Hopkins University),140.

⁵⁷⁸Sien: Levinas:1979.

die fantasie van die werklikheid, omdat hulle (dié totaliserende sisteme) “dieselfde” maak. Hierdie valsheid word ontmasker in die aangesig-tot-aangesig-ontmoetings met mense. Dan val die heerlijkheid van *andersheid* ons pogings binne om vas te hou aan *eendersheid*.

Vir Levinas is die disruptiewe opsplitsing van eendersheid, ’n etiese gebeurde. Nie net word my konseptuele skemas deur die *ander* in die rede geval nie, maar die gesig van die *ander* lyf ’n ontsettende obligasie (verantwoordelikheid) by my ervaring in. Hierdie verantwoordelikheid bly as ’n oneindige verantwoordelikheid aan vir die *ander*, wat ek ontdek, in die “proximity of the-one-for-the-other”.⁵⁷⁹

Hierdie omverwerping van eendersheid gebeur nie net ten opsigte van die enkeling (*in* die oë van die ander) nie, maar het ’n *sosiale* funksie (*deur* die oë van die ander), as ek bewus word van die ander “se ander”, en “hulle andere”, ensovoorts ensovoorts, soos branders wat onophoudelik inrol op die strand. Die aspek van “die oneindige” noem Levinas die “entry of the third”: die ingang van nog ’n ander se ander, ens. Levinas wil nie gebruik maak van oorreding nie, want hy soek nie “om saam te stem” (konsensus) nie.

Die belang van Levinas vir die prediking in ons NGK-situasie, sy waardering van andersheid, die wysheid van die liefde, die plek van die vreemdeling in die preekmaakproses, en sy suspisie dat enige sisteemdenke die ander wil doodmaak (“extermination of the ‘foreigner’”) spruit uit Roger Burggraave se raak samevatting van Levinas se denke.

“Although Emmanuel Levinas is certainly not the only one in philosophy who pays attention to the human face, he is indeed the only one who makes of it a central category. Moreover, he gives to it a very specific meaning that departs markedly from the available qualifications based on physiognomy, visibility, and describability. For Levinas, the ‘face’ is precisely that which radically and infinitely exceeds the ‘countenance’, not as inaccessible but as exceptionally vulnerable. It is this vulnerability that exposes the ethical meaning of the face: the simultaneous temptation to violence and the prohibition ‘Thou shall not kill.’ The goodness that is nothing other than the positive inverse of this prohibition is then also anything but a banal or simplistic idea good for pious and naive souls. It signifies, in contrast, the difficult and arduous struggle against moral evil, of which racism, as ostracization and extermination of the ‘foreigner’, is the extreme but constant expression. The nonviolent and nonracist recognition of the other in his otherness incarnates the ‘wisdom of love’, which as an ethical option is never guaranteed but always returns to present itself anew as a must. This wisdom of love is the criterion of human culture, insofar as it does not draw the

⁵⁷⁹ Levinas:1981b:5.

*truth and the ethical good out from the interiority or immanence or the same or the own, but in contrast brings it in from the radical transcendence of the other or 'stranger', as criterion of justice and truth.*⁵⁸⁰

In ons dekonstruksie van die prediking sal ons die prediking tot op sy diepste vlak moet hervisioneer, na wat Levinas noem, 'n: "...*saying*, that is a sign given to the other, peace announced to the other, responsibility for the other, to the extent of substitution"⁵⁸¹. Ons sal moet soek na 'n vorm van prediking wat gedurig in die rede geval word deur die nabyheid van die ander. My woorde is slegs betekenisvol of redelik as hulle voortvloei uit die oneindige verantwoordelikheid vir die ander van elke woord wat ek sê: "To reduce the Other who calls me as a unique self in the face-to-face to a set of a priori moral principles is a violence to her alterity"⁵⁸²."

Die volgende aspek van verbintenis aan die ander is die gedisoriënteerde gevoel van om "**onder uitwissing**" ("under erasure") te wees. Dit is nodig dat baie aspekte van die prediker se taal, teologie en identiteit ondersoek moet word om betekenisvolle verstellings daaraan aan te bring. Nuwe teologiese leeswerk en nuwe Bybelse kommentare sal geskryf en aangekoop moet word. 'n Nuwe woordeskat en kategorieë vir refleksie en spraak sal aangeleer moet word. Hierdie uitwissing (uitvee-gebeure) herinner, sê McClure⁵⁸³, aan die kultureel-gebaseerde "liminaliteit" wat beskryf word deur die kulturele antropoloog, *Victor Turner*, waarin "the patterned arrangements of role-sets, status-sets, and status sequences consciously recognized and regularly operative in a given society" blootgestel word as willekeur en bekleed met geïnvesteerde belange van mag.⁵⁸⁴ Dit is in hierdie periode wanneer wat Turner noem, "communitas", ervaar word, naamlik 'n visie van 'n alternatiewe vorm van samelewing, en van vryheid en geregtigheid. Terwyl mense hierin onder uitveging / deurhaling / uitwissing ("erasure") kom, begin die rolle, verhoudings, en posisies van iemand se lewe ook onder kritiek kom, en word dit op hierdie punt gerekonstrueer, en nuwe rituele, simbole en metafore aangegryp om die tyd te tipeer.

Hiervandaan kan dieper ingegaan word op 'n meer duidelik ontstellende ("*unsettling*") fase van risiko waarin sosiale konstruksies van geslag, ras, ervaring, klas, ens. gesien word as

⁵⁸⁰ Burggraave, R. (1999). *Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Immanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility*. Journal of Social Philosophy. Vol. 30 Issue 1, Spring 1999, 30.

⁵⁸¹ Ajzenstat, Op. cit.: p.109.

⁵⁸² Radikale andersheid.

⁵⁸³ McClure, Op. cit.: p.135.

⁵⁸⁴ Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, p. 237.

fundamenteel gedomineer in hulle huidige vorm. In plaas van terapeutiese taal nooi hierdie verdere ontwikkeling ons in die gebruik van meer *eties*-georiënteerde taal, miskien die geregtigheid-georiënteerde taal van die Bybelse teks of sy taal van weerstand en worstelstryd met die owerhede en magte. Die prediker begin om die plek van misbruikende voorrange wat in swang is, minder in sporadiese misbruik as in huidige tradisies, ontologieë, taal, *games*, en identiteite self, te sien. Dit begin om op sy beurt die prediker se identiteit en denkwyses te bedreig.

Die finale aspek van verbintenis wat volg, sê McClure ⁵⁸⁵, is die verbintenis tot “reclamation”. Die prediker begin nuwe maniere te vind om homself of haarself in verhouding tot ander, te verstaan. Nuwe taal word gevind waarmee die prediker gemaklik is, nuwe ritueel word gevorm om hierdie periode van oorgang te merk, nuwe patrone van verhouding word ontwikkel, nuwe teologiese taal word geleidelik aangeleer, en nuwe boodskappe begin vir die prediking te ontvou ten opsigte van die interaksie met die Bybelse teks en die prediker se manier van bediening. Dit gebeur nie eenmalig nie, maar weer en weer, terwyl verbintenis tot die ander daadwerklik gestalte aanneem.

Ander-wyse prediking praat nie oor die lydendes met ’n spesiale kennis wat die hoorders wil imponeer nie, maar stry saam met ander-wyse subjekte, en spreek hulle uit namens ander-wyse subjekte, binne die diskoerssituasie. Dit is nie die stem van die eiegeregtigde profeet of die gewonde geneser, wat spog met nóg ’n nuwe insig nie, maar die dikwels pynlik, ontwortelde, en self-weersprekende, wat vanuit die veilige stel van proposisies in die hoofdiskoers, dié veilige plekke verlaat, en ingeryg word met die tallose menigte andere, sodat die diskoers op sigself gedestabiliseer word, en ruimtes skoongemaak kan word binne daardie diskoers vir “reclamation and reconstruction”. ⁵⁸⁶

Ander-wyse predikers is mense wat Sondae op die kansels staan as *uitgewistes* (“going under erasure”) terwyl hulle andere saam met hulle saanneem. Hulle is deemoedig en klein gemaak deur hierdie roeping, hierdie obligasie tot die Woord as *volmaakte, oop teken*. Die een-vir-die-ander lei na gelang van tyd tot affiniteite wat begin vorm aanneem tussen byvoorbeeld strydende subjektieweite wat mekaar vind en mekaar bevry. Dan begin die krag van die

⁵⁸⁵ Ibid.

⁵⁸⁶ Ibid., p.152.

Woord, die heerlijkheid van die Oneindige, wat alle totaliteite verbreek, tasbaar te word gedurende die verkondiging. “At this juncture, the far-ground of witness will begin to open up in proclamation. Preaching will become an ego-martyring sign to another, and the preacher will become a sign of this giving of signs, a cipher of proximity and non-difference to the other. When this occurs, preaching simply says,

‘Here I am,’ here is a witness of the glory of the Infinite with no stable theme, with no fixed evidence, nonetheless commanded by the glory of the Infinite to become this sign of that which is other-wise.”⁵⁸⁷

3.6.2 Preek met ’n etiese “verbintenis”

Die begin van ander-wyse prediking is aan die een kant ’n verbintenis tot die ander, maar aan die ander kant ’n teologiese verbintenis om alle Bybelse, sosiale, gevoelsmatige en kulturele “voorrang” te verlaat. Die vorm maak nie saak nie, maar ander-wyse verbintenis voel diep aangetrokke tot die nabyheid van die menslike ander, en die nabyheid van ’n alternatiewe heerskappy van God wat op ons inwerk, naamlik dat dinge wêrklik ander(s) kan wees. Hierdie verbintenis is meer as die uiterlike bewys van solidariteit, alhoewel dit belangrik is. Dit behels ’n definitiewe eksistensiële omgee (“caring”) vir die absolute misterie vir die ander, waarsonder die volheid van die lewe ons elkeen sal ontgaan. In die gesig van die naaste (“visage”) ondervind ons ’n absolute obligasie van meelewing, weerstand, geregtigheid en hoop, wat ons lewens beetpak en gryp tot ’n nuwe visie vir die mensdom as ’n geheel.

Hierdie vorm van “verbintenis” sluit ’n risiko in, wat daarin bestaan dat ons ons bande met die *status quo* sny. Hierdie risiko begin “when a face confounds the intentionality that aims at it”.⁵⁸⁸ Dit is wanneer al ons pogings om die ander te kontroleer, manipuleer, en verstaan as ’n objek in ons wêreld begin om plek te maak vir ’n openheid om die ander werklik as waarlik ander(s) te sien. Dit is in hierdie risiko dat ons die radikale weerloosheid van die ander ervaar en daarom begin om verantwoordelikheid te neem vir die welstand van die ander. Hierdie risiko mag die vorm aanneem van “advocacy” of ingryping ten behoeve van die lewe van die ander, ja, om doelbewus kant te kies. Dit kan beteken dat ons die strate invaar (*Campbell en Saunders*), publieke getuienis of ander-wyse prediking beoefen. Op hierdie punt van risiko het

⁵⁸⁷Ibid.

⁵⁸⁸Levinas, E. 1987. *Meaning and Sense*. In *Collected Philosophical Papers*, vertaal Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, p.97.

die prediker alreeds begin om ánderkant die voorrangposisies van die kulturele en sosiale lewe (die status quo) te lewe, op vreemde, ontstellende grond, anderkant die luukshede wat die patriargale, kapitalistiese, mediale (“media”), “die sisteem” en private sfeer bied.

’n Verdere pad op hierdie grondgebied sou beteken om te let op die verskille tussen geslagte, ras- en etniese groepe, seksuele oriëntasies, ens., met ’n veralgemeende terapeutiese belang vir die misbruikmaking van *mag*. Hiervandaan kan dieper ingegaan word in ’n duideliker maar onbestendige fase van risiko waarin alle sosiale konstruksies van geslag, ras, ervaring, klas, ens. gesien word as fundamenteel *gedomineer* in hulle huidige vorm. McClure som andergerigte predikers op onder vier teologiese raamwerke⁵⁸⁹ waarvan hulle gebruik maak:

1) ***Social Gospel***: Predikers word byvoorbeeld diep bewus van Christus soos geïnkarnear in die aangesig van alle ander mense. Ons bewys ons liefde en diens aan God wanneer ons ons naaste liefhet en dien. God se heerskappy word uitgebrei as ’n regverdigte sosiale orde van broers en susters, en as doel van die geskiedenis. Sonde het sosiale oorsake, soos alkoholisme, dwelmmisbruik, owerspel, gulsigheid en jaloesie wat alles ingebed lê in die kultuurpatrone van selfsug. Die supra-persoonlike magte van die kwaad soos wat dit uitgedruk word in ras, geslag, klas, etniese diskriminasie, armoede, oorlog, word raakgesien as ingebed in ons politieke, regs-, ekonomiese, opvoedkundige en militêre strukture en institusies.

2) ***Bevrydingsteologie***: Die verskrikkende of pynlike ontmoeting met onderdrukking of armoede in iemand se eie lewe word gekonfronteer, en die troos daaruit geput dat Christus in die pyn en lyding van die armes, die gemarginaliseerdes, die skandes en skaamte van mense, in die geïgnoreerdes, die verworpenes, die misbruikte en die onteienendes geïnkarnear is. Nie-hiërargiese strukture word in die plek van massiewe onderdrukkende sisteme geïvisionaliseer, wanneer God se wil nie geïdentifiseer word met wat is nie, maar wat sal wees. “Hoop” funksioneer uit die aard van die saak as ’n fundamentele teologiese kategorie.

3) ***Christus Victor Teologie***: Nog ’n raamwerk vir ander-wyse verbintenis wat predikers kan gebruik, is die werklikheid van die geloofsgemeenskap-van-die-opstanding. Die opstanding maak volgens hierdie predikers die kerk opstandig teen “elke mag en gesag” (Ef. 6:12) wat die werklikheid vervorm en strukture van onderdrukking in hierdie wêreld skep. Deur meer en

⁵⁸⁹ McClure, Op. cit.: 135-138.

meer hulle identiteit as “kerk van die opstanding” uit te leef, word die kerk dié lokus van weerstand en betwisting van die aanmatiging van hierdie demoniese en onderdrukkende magte in die samelewing. Predikers in hierdie groep voel dat hulle deel is van ’n *kontra-kulturele*, Christelike weerstandsbeweging, as Christus se liggaam in die wêreld in oorlog gewikkel teen die strukturele magte van onderdrukking, geweld, en gulsigheid.⁵⁹⁰

4) **Viktimisasie-teologie:** Mense soos *René Girard* en *Mark I. Wallace* het na vore getree om ’n nuwe teologie te ontwerp rakende geweld en viktimisasie. Ander-gerigte predikers tree op met ’n merkwaardige bewoëheid vir die tendens in die samelewing om sekere mense die prooi te maak (“scapegoating”) wat hulle dan (verder) marginaliseer, en “whose lives become unremembered sacrifices.”⁵⁹¹ Jesus breek egter hierdie sondebok-kring deur in sy dood aan die kruis vrywillig in die plek van ’n slagoffer te gaan boet. Deur ’n slagoffer te word wie se viktimisasie nie weggesteek, gemitologiseer of vergeet kan word nie, kom gee Jesus ’n naam aan tallose sulke “onskuldige slagoffers”.⁵⁹²

3.6.3 Agterlaat van die sentrifugale Bybel

Ander-wyse predikers vermy wat *Edward Farley* noem die “brug“-paradigma vir die prediking,⁵⁹³ waar die volle inhoud van wat gepreek word binne die Bybelse gedeeltes lê. Hulle vra eerder kritiese (ook eksegetiese) vrae aan die Bybelse teks, wat die teks se ingebed-wees in gekorrupteerde diskoerse wil ontbloot. Spesiale aandag tree na vore vir hierdie marginale kurrikulum wat ons binne die Bybelse teks aantref, en Bybelse kommentare wat die stemme van die gemarginaliseerdes insluit, word geraadpleeg. Geslags-, globale, postkoloniale en ander-verwysende interpretasies van die Bybel word gereelde vennote tydens dié predikers se Bybelse interpretasie. Dit kan bydra om die Bybel te bevry uit die hegte greep van *sentrifugale*,⁵⁹⁴ kerugmatiese en mimetiese praktyke van geheue, wat almal probeer om ’n eenstemmige “inhoud” daar te stel, van waaruit gepreek word week na week. Ander-wyse

⁵⁹⁰McClure, Op. cit.: p.137.

⁵⁹¹Op. cit.: p.138

⁵⁹²McClure en Ramsey, Nancy (reds.) 1999. *Telling the truth: Preaching about Sexual and Domestic Violence* Cleveland:United Church Press.

⁵⁹³Farley, Edward. 1996. *Toward a New Paradigm for Preaching*. In: Thomas Long en Edward Farley (reds.). *Preaching as a Theological Task: World, Gospel, Scripture. In Honour of David Buttrick*. Louisville: Westminster John Knox Press. p.165.

⁵⁹⁴“Weg v.d. middelpunt af, middelpuntvliedend” vs. “na die middelpunt toe, middelpuntsoekend”.

predikers sal met ander woorde maniere vind om die *sentripetale* eksegeese van die Bybelse kanon te eksploreer en “counter-memory” in die praktyk van die prediking vry te laat kom, soos:

3.6.3.1 *Luister na dit wat op die Teks se kantlyne lê*

Terwyl tradisionele predikers met die standaard eksegetiese prosedures van vertaling vanuit die grondtale besig is en hulle aandag bepaal by die grammatikale en historiese kenmerke van die teks, ontwikkel ander-gerigte predikers altyd ’n belangstellende oog vir karakters, idees en narratiewe aksies wat op die kantlyne van die Bybelse tekste rondhang. Kritiese vrae soos: “Wie spreek nie mee nie?” “Wie is afwesig?” “Wie word as naamloos uitgelaat?” “Waar is die stem van die teks besig met ironie?” “Watter teenstrydighede open die teks vir ons na die kant toe van ander-wyse interpretasie?”⁵⁹⁵

3.6.3.2 *Dekonstruktiewe kritiese praktyke word aangeleer*

Waarheid kom nie na ons toe binne ’n sisteem van geslote tekens, soos ’n inventaris van beperkte kodes, waaroor kontrole uitgeoefen kan word, en alles vooruit geken kan word – soos in die triomfalistiese geskiedenis van die Verligting se intellektuele geskiedenis van Wes-Europa nie. Kennis, so pleit die ander-gerigte predikers, moet die moontlikheid inhou van iets onverwags, want dit is uiteindelik gewortel in dié God wat die onmoontlike kan doen.⁵⁹⁶

“Martin Heidegger...was able to construct the absolute narrative of absolute history of the West... incapable of self-criticism...(but) in the end produced, among its many finalities, ‘the final solution... Christian theology is implicated in this triumphalism by appropriating to itself and for itself an absoluteness that would entertain no disruption or destabilization.”⁵⁹⁷

Wat hierdie dekonstruksionistiese homilete wil doen, is nie ’n nihilistiese weggooi van alle waarheid nie, maar om in ’n voortdurende dialektiese proses die “absoluutheid” van die waarheid te ondergrawe en om te keer. Daar is egter iets soos “geregtigheid” wat nie on-

⁵⁹⁵McClure, Op. cit.: p.139. Lees ook: David Rutledge (1996). *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction, and the Bible*. Biblical Interpretation Series, No 21. E.J. Brill. Leiden. New York.

⁵⁹⁶Brueggemann, Op. cit.: p.330.

⁵⁹⁷Ibid.

dekonstrueerbaar is!⁵⁹⁸ Brueggemann gaan so ver as om Israel self die eerste dekonstruksioniste te noem: “Insofar as Israel’s countertestimony participates in the same critical activity as these items, *Israel as witness knows that if Yahweh is not endlessly criticized and subverted, Yahweh will also become an absolute, absolutizing idol*, the very kind about which Moses aimed his protesting, deconstructive work at Sinai. Thus the deconstructive program in all of these dimensions is a characteristically Jewish enterprise of ‘smashing the idols.’”⁵⁹⁹ Al sou Christen teoloë met groot moeite hierdie tipe tekste in die Ou Testament vind, sê Brueggemann:

*“Christian faith, however, is not without resource. It does have a key access point to this disjunctive enterprise. Christian faith is centered on Good Friday and on the crucifixion, in which we speak of ‘the Crucified God.’ Friday is of course linked to Sunday, and death is tailed by the eruption of new life. But the scar tissue of Friday lingers in the body of Christ, and it protests against every totalizing, triumphalist, and absolutizing ambition. In living in the midst of Friday, Christians reach back as far as the command issued at Sinai against idols. And they reach forward as far as Parisian deconstruction in its Jewishness. The cross-examination will not defeat the testimony ... probably. But it will cause the testimony to be issued in a sobered, trembling voice. It may be more than a play on words that the cross-examination is matched to the cross of Friday.”*⁶⁰⁰

Sommige ander-wyse predikers mag hulle inlaat by ’n tipe dekonstruktiewe Bybelse kritiek wat anderkant die gemarginaliseerde stem beweeg, om die uitwissingsgetuieenis (“erasure-testimony”) binne-in die teks te hoor, en die teks se eie self-subversiteit te ontdek, wat die teks se eie geloofwaardigheidsstrukture omverwerp, en wat die teks as geheel laat inmekaarval, “tearing it up toward its others.”⁶⁰¹ Die Bybelse teks, soos ons gesien het, staan nie hierdie tipe uitwissing van sigself teë nie, maar verwelkom dit, want dít verhoed dat die teks ’n afgod word. Die teks laat dit sigself welgeval, omdat sowel die teks as sy lesers graag in ’n sekere sin van die nabyheid van die teks se “ander” wil behou.

3.6.3.3 Beleef die sentrifugale tradisie van eksegeese en interpretasie

Die prediker keer hierna terug na die *tradisie* om iets van die spanning te beleef tussen ander-verwysende interpretasies (*sentripetale*) en die meer algemeen-aanvaarde en aanvaarbare (*sentrifugale*) interpretasies (wat deur jare se suksesvolle kerugmatiese, mimetiese en histories-kritiese praktyke onderhandel is).

⁵⁹⁸Dekonstruksie is in diens van geregtigheid, en is ’n aksie van geregtigheid, want dit pretendeer om alle ongeregtigheid te oorkom wat opkom uit ’n sisteem van vermeende geregtigheid. [Jobling, D. (1990), “Writing the Wrongs of the World: The Deconstruction of the Biblical Text in the Context of Liberation Theologies”, *Semeia* 51:82–118, suggereer ’n verband tussen dekonstruksie en bevrydingshermeneutiek].

⁵⁹⁹ Brueggemann, Op. cit.: p.332.

⁶⁰⁰ Ibid.

⁶⁰¹ Ibid., p.143.

3.6.4 Praat met die ander

Ander-wyse predikers staan soms op van hulle lessenaars, waar hulle die Bybel interpretatief geles het, en gaan soek na 'n verskeidenheid van werklike lewendige liggame om mee te praat oor die teks, hetsy deur Bybelstudies, publieke dinkskrumme, weeklikse rondetafel-preekwerkgroepe of deur teologiese refleksie, in skuilings vir vroue of op die strate waar mense sonder heenkome hulleself bevind.

Dit verhoed dat hulle 'n demotiese teks-inhoud vanuit die verlede toepas, sonder dat die teks 'n groter historiese, beliggamde, en simboliese “wêreld” geword het wat die teks tot goeie nuus maak. Mense wat opgesoek word, wat weet van die geweld of verdrukking waarvan die teks praat (tragiek, hopeloosheid, gebroke verhoudings, gestremdes, vereensaamdes, uitgeslotenes, armes), en wat as vreemdelinge ingenuoi word in gesprek met die Bybelse teks, word gevra wat die Bybelse teks aan hulle doen. Dit kom nie net neer op buite-die-gemeente mense nie, maar ook die binne-vreemdes, daardie menigte gemarginaliseerde mense wat onder ons neuse leef. Predikers probeer uitvind wat die teks aan sulke mense doen of mag doen, vir watter gebruike van die teks daar plek is, watter mense uitgesny is en hoekom. Dit gaan daarom om 'n etos te vestig waar swakkes en noodlydendes nie verder uitgebuit word nie. Hoe kan nuwe interpretasies wat gevind word in *sentripetale* lesings van die Bybel bruikbaar wees vir mense in sulke kontekste, en hoekom? Maak dit idees los van hoe standaard interpretasies omvorm kan word, en watter veranderinge gemaak kan word? Hopelik kan die verkondiging dan bydra dat *regverdige ruimte* gemaak word wat die nodige geborgenheid bied. Hopelik sal dit die sensitiwiteit by die kerk kweek om die afwesigheid van sommige by ons gesprekke uit te wys en deur Christelike gasvryheid te oorkom, sodat die ander *hoop* kan kry dat aan hulle stille noodkreet 'n stem gegee is. Hierdie visie kom op dieselfde neer wat 'n ander teoloog van die “onderkant”, *Dietrich Bonhoeffer*, in 1943 al geskryf het:

*“We have for once learnt to see the great events of world history from below, from the perspective of the outcast, the suspects, the maltreated, the powerless, the oppressed, the reviled – in short, from the perspective of those who suffer.”*⁶⁰²

⁶⁰² Bonhoeffer:1971:17.

3.6.4.1 *Laat andere toe in die besluit oor wat gepreek word*

Ander-wyse predikers word gashere en gasvroue wat baie stemme uitnooi in die besluitnemingsproses oor die vraag: “Waaroor gaan daar gepreek word?” Vir een het ’n preek oor vergifnis positiewe betekenis, vir ander (wat aan gevaarlike vorme van misbruik blootgestel is) weer glad nie. Telkens moet gevra word of iets nie dalk “uitgevee” moet word, sodat dit gebruik kan word in ’n groter konteks nie. Is ’n idee nie al só deur die massamedia of populêre godsdiens oorgeneem, dat sekeres daardeur bevoordeel word ten koste van andere nie? Ander-wyse predikers is voortdurend self-suspisies, en dink strategies, of dele van die boodskap miskien sekere mense nie in ag geneem het nie. Daarvoor is terugvoering asook regstellende aksie nodig. Geloofsgemeenskappe sêlf behoort oop genoeg te wees om terugvoering toe te laat, foute uit te vind, en regstellings te kan maak. Hiervoor is hierdie ondersoek se voorstel van ’n weeklikse preekmaakwerkgroep ideaal.

3.6.4.2 *Herontwerpte geheue*

Die nabyheid van beliggaamde leed, marginalisasie en verdrukking is nodig om ’n nuwe herinnering van ’n ander, anderkant die gewone herinnering, los te maak. Die toneel van verteenwoordiging waarna predikers en hoorders luister op Sondag in die preek, begin langsamerhand te verander. Daardie toneel begin bewoon word deur baie wat nie voorheen daar verteenwoordig was nie: die stilgemaakte stemme, die twyfelendes, onsigbare gesigte, naamlose persone en allerhande voorheen benadeelde vraagstellers.

Vanweë die nabyheid van hierdie mense, begin predikers nuwe onderwerpe wat binne of tussen die lyne van die Bybelse teks lê, te ontgin. Terwyl die teks vertaal word in kontemporêre lewens, begin ’n nuwe *mimesis* (simulering of nabootsing) te ontwikkel. Miskien hoor ons meer passievolle weerstand teen verdrukking, asook geregtigheid teenoor die aanhangers van geweld, as die soetsappige verhale van vergifnis.

3.6.4.3 *Gaan staan langs die ander*

Ander-wyse predikers maak meer pertinent gebruik van die getuienisse van ander in hulle prediking, soos wat dit oorvertel word in die voorbereidingswerk van die preekmaakproses. Die streng rasonale aanbieding van byvoorbeeld deduktiewe sake word gebreek deur die vreemde en soms koddige verhale van ander. Hierdie verhale van dwaasheid kan juis die plek word waar

nuwe insigte met die oog op die prediking gebore word, as dit na vore tree in die vorm van wysheid, en dit soms meer trefkrag het as die goedberedeneerde punte en bewegings in tradisionele prediking.

3.6.5 Uitwissings-getuienis: Prediking as volmaakte oop teken

’n Verdere kenmerk van ander-gerigte prediking, is ’n diep besef dat strydende subjektiwiteit in gemeentes geen mag besit om teen ’n “voorrang” diskoers staande te bly nie, “if their only resource is the totality of the discourse situation itself.”⁶⁰³ Met ander woorde, om *in* daardie diskoers *teen* daardie diskoers te gaan staan, “is merely to prop up that discourse as that discourse’s ‘other.’ This becomes a self-perpetuating binary operation.”⁶⁰⁴ Hierdie *binêre binding* kan slegs vernietig word deurdat die prediker sy of haar prediking tot ’n teken *verseël* wat heeltemal vry is van daardie diskoerssituasie.

Wanneer vroue byvoorbeeld in *Florence* se siening van prediking aan die woord kom om ’n woord te spreek (getuig), dan dra dit gesag (*exousia*), want dit is geseël tot hierdie ekstra-binêre volmaakte oop teken, naamlik die woord van “witness”. Hierdie volmaakte oop teken bring ’n proses op die been, waarin ’n stuk verlore ruimte binne die gemeentelike diskoers teruggeëis word. Hoorders en prediker begin nie net feesvier oor die vryheid van die voorrangdiskoers nie, maar hulle begin ook deelneem aan die *herstrukturering* van die diskoerssituasie self. *Farley* praat van ’n diskursiewe en simboliese “terugvordering” van tradisionele Skrifsterme, soos byvoorbeeld “sonde”, wat gedekonstrueer word, onder *uitwissing* kom, en dan teruggevorder word binne ’n ruimte waarin idees groei wat ander-gerig is.

3.6.5.1 Ander-wyse etos

Die hele diskoerssituasie word in ander-wyse prediking keer op keer ontwig en oopgebreek deur die gebeure van die prediking. Dit is in sigself ’n potensieel subversiewe aksie teenoor die tegno-kapitalisme en ander onderdrukkende totaliteite wat hulle steeds aan ons opdring. Die uitmeekaargetorringde diskoerssituasie word ’n “testimony to a witness” wat in sigself anders is as die diskoerssituasie. Die Woord (as volmaakte, oop teken, “*witness*”) word vlees (as

⁶⁰³ McClure, Op. cit.: p.149

⁶⁰⁴ Ibid.

getuienis, verbale verkondiging, “*testimony*”). Hier word die Logos van die prediking ’n geweldlose daad saam *met, vir, en ten behoewe van* andere, ’n lewenswyse (etos) - met ander woorde prediking as “karakter” - as ’n gebaar teenoor die ander, ’n nie-gewelddadige weerstand, wat alle ander narratiewe en totaliteite ondermyn.⁶⁰⁵

Die preekpraktyk word só ontwerp om nie net harte te hervorm nie, maar ook verstand en liggaam, terwyl ons aan die voet van die kruis kyk na Christus wat geweld trompop loop. Dit is meer as om maar net kennis te neem van lyding in die wêreld, dit word ’n aktiewe solidariteit, ’n lewenslange proses van wag saam met hulle wat ly. Alleen só kan ons die leed van werklike mense (liggame) verbind met die kennis van die wonde van die lyding van Christus, sy geregtigheid en genesende hart vir ander. Die prediker leef gedurig net anderkant die goed-gekompartimentaliseerde lekker-lewe, met ’n voortdurende blik in die rigting van die ander, vanuit ’n nimmereindigende reis van *solidariteit* en *affiniteit*.⁶⁰⁶

3.6.5.2 Ander-wyse patos

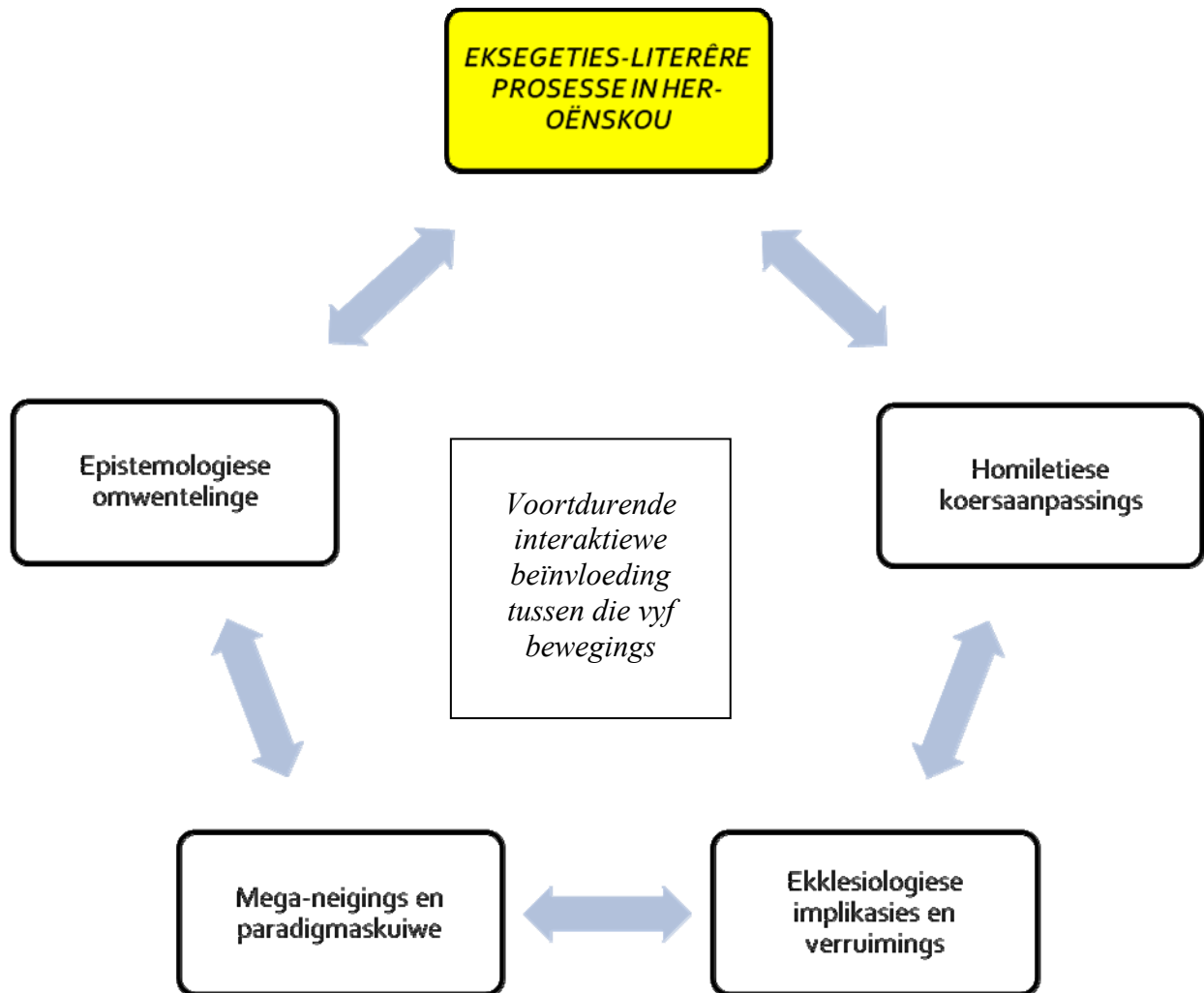
Ander-wyse prediking preek nie spoggerig oor die lyding van die lydendes binne die diskoerssituasie met ’n spesiale kennis wat die hoorders wil imponeer nie, maar dit stry saam met ander-wyse subjekte en spreek hulleself uit namens ander-wyse subjekte. Dit is nie dan die stem van die eiegeregtigde profeet of die gewonde geneser, wat spog met nóg ’n nuwe insig, wat jy hoor nie, maar die dikwels pynlik, ontwortelde, en self-weersprekende prediker, wat die veilige stel proposisies in die hoofdiskoers vaarwel geroep het, en in lyn kom met die tallose andere, sodat die diskoers op sigself gedestabiliseer word, en ruimtes skoongemaak kan word binne daardie diskoers vir ‘n “reclamation and reconstruction”.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Ibid.

⁶⁰⁶ Ibid., p.151.

⁶⁰⁷ Ibid., p.152.

4. HOOFSTUK 4 - EKSEGETIES-LITERÊRE PROSESSE IN HEROËNSKOU



Ons glo dat God steeds aan die woord wil kom deur die Bybelse teks. Wat die lees van tekse betref, het 'n betekenisvolle skuif ingetree, in soverre daar 'n groeiende erkenning gekom het dat lesers dalk meer indra in die leesproses as wat allerweë besef is. Wat nou gemaak, indien ons aan die een kant weet dat daar dalk altyd 'n onvermydelike in-leesproses plaasvind, ook wanneer predikante die Bybel lees, en dat dit op net mooi enige manier kan geskied? Dit maak dat ons as interpreteerders onseker raak, omdat waarheid eintlik relatief word. Ons sal dit egter nie kan aanvaar nie. As ons die Bybelteks as 'ander' hanteer, moet die teks nog sy integriteit as antieke teks behou. Anders, glo ons, verteer ons die teks op so 'n wyse, dat dit nie meer saak maak wat die teks in die verlede beteken het nie, solank dit net meespeel op ons eie ideologiese deuntjies. Dit beteken dat ons byvoorbeeld die bydrae van *feministiese* teoloë in berekening moet bring om 'n kritiese etos van Bybellees te vestig, wat werk met 'n desentrering van die ego, 'n destabilisering vanuit die randfigure.

Ons glo dat die voordele wat *Paul Ricoeur* met sy interpretasie-model vir ons aanbied sy nadele verreweg oorskry. Hy help ons om sowel 'n kritiese as 'n post-kritiese moment in die interpretasieproses in te bou. Hy glo, op voetspoor van *Jürgen Habermas*, dat 'n blote gespreksmodel vir die verstaan van tekste nie genoeg is nie. In die lig van die sistematiese verwringing van die teks, is ope dialoog en verstaan ondermyn, omdat geen teks sonder ideologiese verdraaiing bestaan nie. Ons moet dus geen kritiese, verklarende hulpmiddel spaar wat ons in die interpretatiewe proses kan inspan nie, solank so 'n hulpmiddel net nie die ontologiese potensiaal van die teks verwring nie. Eers as mense in staat is om die werklikheid van 'n teks binne sy historiese konteks (en die werklikheid van sy eie tyd) te beoordeel, kan hulle dit afspeel teenoor wat dit nou beteken.

Ons stel voor dat 'n *ekumeniese* hermeneutiek bedryf word, wat toelaat dat ons eie lesings gedurig getoets word, en dat Skrifuitleg, naas 'n kreatiewe spel, darem nie 'n saak van totale willekeur is nie. 'n Retories-kritiese lees word voorgestel, waar eerstens nie gevra word na die korrektheid van interpretasie nie, maar hóé ons die Bybel lees, wie se belánge gedien word, watter soort wáárdes aangemoedig word wanneer ons lees en watter soort gebrúike op hierdie manier gesanksioneer word. Omdat Bybellees nie meer ten doel het om 'n enkel-universele betekenis na te speur nie, word 'n *etiese* van Bybellees dringend noodsaaklik.

4.1 INLEIDING

“Imagine that you enter a parlor. You come late. When you arrive, others have long preceded you, and they are engaged in a heated discussion, a discussion too heated for them to pause and tell you exactly what it is about. In fact, the discussion had already begun long before any of them got there, so that no one present is qualified to retrace for you all the steps that had gone before. You listen for a while, until you decide that you have caught the tenor of the argument; then you put in your oar. Someone answers; you answer him; another comes to your defense; another aligns himself against you, to either the embarrassment or gratification of your opponent, depending upon the quality of your ally’s assistance. However, the discussion is interminable. The hour grows late, you must depart. And you do depart, with the discussion vigorously in progress.”⁶⁰⁸

Bogenoemde gelykenis van Burke help ons om die n uwe Bybelse interpretatiewe landskap enigins te verstaan. Uit dié gelykenis kom ons agter dat niemand wat tans in Burke se haarkappersalon aan die bespreking deelneem, heel van die begin af daar was nie. Niemand weet dus afdoende wat vooraf gesê is nie. Niemand kan dus ’n finale opinie op die saak werp nie. Daar sal n  elkeen weer andere kom wat met verdere bekendmakings vorendag sal kom, sodat die wat tans aan die geselsery deelneem moet dink dat hulle uitsprake op daardie stadium as tydlose en ewige uitsprake geld nie, en nooit weer anders ingesien kan word nie. Ons stem dus saam met Karl Mannheim, dat alle menslike denke ’n “verdere” denke is van wat andere v or ons gedink het.⁶⁰⁹

Dit sou ons natuurlik kon help indien iemand kon teruggaan om by die aanvanklike deelnemers aan die gesprek in die salon te gaan hoor wat hulle presies bedoel het met wat hulle gesê het, maar hierdie luukse is ons nie beskore nie. Maar dan sou ons kon sit met ’n finale waarheid en sou ons die bespreking tot ’n volkome, logiese en volmaakte punt kon bring.

Burke probeer verder verduidelik dat dit darem ook nie so is dat die huidige deelnemers aan die Bybelse gesprek niks van die voorafgaande gesprek kan verstaan, en daarom geen bydrae tot die huidige gesprek kan maak nie! Dit is egter ’n afgeleide gesprek, wat nie self-evident is nie. Daarom sal ons met ’n groter beskeidenheid daaraan deelneem as mense wat hulleself nie verbeel om presies te weet hoe die meubels in die hemel geskuif staan nie!

David Cunningham stel dit s :

⁶⁰⁸Burke, K. (1973). *The Philosophy of Literary Form*. 3^{de} uitgawe. (Berkeley: University of California Press), 110-111.

⁶⁰⁹Thiselton:2006:707.

“Rhetoric’s ubiquity implies that human thought and action are inherently fragile – that we must always dwell in regions of uncertainty, or even in the borderlands of chaos. This is difficult to accept and must be learned again and anew in every generation. Our modern unwillingness to dwell in the midst of uncertainty can be traced in part to the Reformation itself ... The Reformation inspired a new hope for the discovery of some final, definitive resting-place that could provide security in a fundamentally unstable world. But the Reformers and their heirs eventually discovered that we are all continually in the process of discovering: the final security that we seek is offered neither by the exegesis of Scripture, nor by the reformulation of doctrine, nor by the recitation of history, nor by any other aspect of the theological task. For in spite of the efforts of theologians, historians and exegetes, the Christian faith knows only one true source of security: ‘Our hearts can find no rest, until they rest in Thee’”⁶¹⁰

Ons merk ’n verskuiwing van die tradisionele siening, naamlik dat tekstuele betekenis met stellige sekerheid vasgestel kan word, en daarom ook gevind kan word in wat “agter die teks” lê (naamlik in die historiese gebeurtenisse of bronne wat onderliggend aan die teks lê). Daar word vandag, naas hierdie siening, ook – naas of anderkant hierdie histories-kritiese metode – daar gevra word watter tekstuele betekenis “in die teks” aanwesig is (naamlik in die interaksie van elemente en strukture in die teks, wat in ’n nabye lesing van die teks in sy finale vorm, na vore kom). Naas vrae oor wat “in die teks” steek, word ook vandag gevra watter tekstuele betekenis “voor die teks” aanwesig is (naamlik in die vorming van betekenis wat plaasvind in die interaksie tussen teks en leser).⁶¹¹

Daar kan dus nie met enige stelligheid beweer word dat één eksegetiese metode die finale antwoord kan gee nie, maar dat ons eerder ’n inklusiewe siening ten opsigte van Bybelse kritiese metodes moet huldig. Waaroor ons getuig as ons preek, word nie met ’n *fanfare* aankondig, dat ons nou presies weet wát ’n teks “beteken” nie, maar erken dat dit slegs ’n nederige poging is om vir onself te verseker dat die teks definitief “betekenisvol” is, deur vir ons op *een of meer moontlike* (indien nie oortuigende) *betekenisse* te wys. Die groter versigtigheid oor hoe daar gepreek word, dat ons dus ’n *inklusiewe*, dialogiese benadering tot tekste huldig, maak dit noodsaaklik dat predikers met die teks by meer as sy eie gesprek met die teks moet gaan aanklop. Die teks moet werklik rondgegooi word sodat dit van alle kante, in die lig van almal se horisonne en leefwêreld, gemeet aan die oorgelewerde tradisie, asook in lyn met die huidige konteks verantwoordelik verreken kan word.

⁶¹⁰David Cunningham. (1990). *Faithful Persuasion*. In *Aid of a Rhetoric of Christian Theology*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. 252.

⁶¹¹McKenzie, S.L. en Haynes, S.R. (reds.), (1993). *To Each Its Own Meaning. An Introduction to Biblical Criticisms and Their Application*, (Westminster / John Knox Press, Louisville, Kentucky), 7.

Tekste in die algemeen, en veral die Bybelse tekste, “help” ons slegs met meervoudige betekenis, en dáárvan verskil mense in hulle interpretasies só, dat ons oorbly met ’n konflik van botsende interpretasies, om die minste te sê. Tipies postmodernisties leef ons in ’n tyd van “questioning the human capacity to arrive at the cartesian idea of a single, clear and distinct, God’s-eye point of view.”⁶¹² Ons uitsprake bly voorlopig en ons formuleringe oor geloof en kerkwees bly oop vir hersiening.⁶¹³ Anders sou ons nie tans met die konflik van interpretasies gesit het waarmee ons tans sit nie.

Vanaf Schleiermacher en Dilthey het hermeneutiek ook die interpretasie en verstaan van mense, of dit wat “anders” is in die mensheid, begin insluit.⁶¹⁴ Dit lê ver verwyderd van die Verligting se lewelope, kennende subjek⁶¹⁵, of die afgesonderde en eensame oefening van die selfstandige subjek van Descartes.⁶¹⁶ Dit lei ook verder tot die suspisie van ’n self-evidente en universeel-geldende waarheid.⁶¹⁷ Ons begin vandag eerder praat van die *inter-subjektiviteit* van verstaan.⁶¹⁸ Dit neem egter nie weg dat ons geneig is om tekste en vreemde persone binne-in ons eie bestaande horisonne te wil intrek nie: “and pigeon-hole(d) it within the prior categorizations of our expectations.”⁶¹⁹ Ons het almal voorveronderstellings. Daar is geen suiwer objektiewe lesing van ’n teks moontlik nie. Ons behoort tot ’n tradisie voordat dit aan ons behoort.⁶²⁰ Om daarvan bewus te wees is noodsaaklik.⁶²¹ “It is not good enough simply to

⁶¹²Stiver: Theology: 137.

⁶¹³David Cunningham. (1990). *Faithful Persuasion*. In *Aid of a Rhetoric of Christian Theology*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. pp.1-7.

⁶¹⁴Ibid.

⁶¹⁵Sien Guder, D.L. (red.) (1998). *Missional Church: a vision for the sending of the church in North America*. (Wm. B. Eerdmans Publishing), 23-25.

⁶¹⁶Ook Helmut Thielicke onderskei tussen twee tipes teologie, t.w. ’n Kartesiaanse en ’n nie-Kartesiaanse teologie. Helmut Thielicke. *The Evangelical Faith*. Vol.1. Vertaal Geoffrey W. Bromiley. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan. 1974. p.38 e.v.

⁶¹⁷“Theological discourse is an expression of a deeply seated longing for truth rather than a systematization of objective, proven truths about the Unknowable.” (David Cunningham. 1990. *Faithful Persuasion – In Aid of a Rhetoric of Christian Theology*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press. 1990. pp.1-7.)

⁶¹⁸Thiselton, A.C. (1995). *Interpreting God and the Postmodern Self. On Meaning, Manipulation and Promise*, (Wm. B. Eerdmans Publishing), 49.

⁶¹⁹Op. cit., 50.

⁶²⁰Sien Bernstein, R.J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics, and Praxis*, (University of Pennsylvania Press), 126-169.

⁶²¹Wie ontslae wil raak van Ricoeur se kritiese moment, wanneer alle onderdrukte tendense, voorveronderstellinge, bewuslik na die oppervlak gebring word, sal vind dat, in ’n amper Freudiaanse wyse, daardie sake weer onbewuslik na die oppervlak styg en herverskyn. ’n Voorbeeld hiervan vind ons in die wyse waarop konserwatiewe teoloë bewuslik moderniteit repudieer het, maar onkrities allerhande moderne aannames op baie diep vlakke daarvan heimlik inkorporeer het.

approach the text or person with supposedly value-neutral *observation*.⁶²² Ons *Zugehörigkeit* is 'n gegewe. Ons kan onself wel oefen in die kritiese kyk na die tradisie waarin ons staan. Die toets is of jy jou kan distansieer van die tradisie. Om die teks as gefikseerd, afgehandel en afgerond te beskou, is soos om 'n kadawer te oorhandig vir 'n lykskouing, of om iemand te begrawe wat nog springlewendig is!⁶²³ Ons sal tekste hermeneuties - sonder om hulle te stereotipeer - in hulle vreemdheid eenvoudig binne-in ons eie vooropgestelde denkkategorieë moet inkorporeer. Wat geld vir persone, geld ook vir tekste: "The first requirement is respect for the otherness of the Other as Other. This invites *not observation but listening*."⁶²⁴ Vir die omgaan met tekste, geld dieselfde reël as vir pastorale ontmoetings, naamlik 'n respek vir die andersheid van die teks; juis die Bybelse tekste, waarin ons glo ons vir God hoor praat, behoort ons met heilige verwagting te nader. Om tekste te lees, beteken dat ons hulle nie as passiewe subjekte waarneem, "subject to our own mental manipulation"⁶²⁵ nie, maar dat ons tydelik uit ons eie denkraamwerk tree⁶²⁶, met die openheid dat God hier vir ons iets heeltemal nuuts kan kom oopbreek. Emilio Betti onderstreep die feit dat hermeneutiek mense slyp in *openheid* ("Aufgeschlossenheit") en *ontvanklikheid* ("Empfänglichkeit").⁶²⁷ Hiermee word die beperkinge van die empiriese metode onderstreep.⁶²⁸ "Daar vind 'n omkeer plaas waarin die teks ons sienings en verstaan oopbreek en met sy wêreld in ons wêreld inkom."⁶²⁹

Ons is nie heeltemal uitgerangeer om ten minste 'n interpretasie op die Bybelse teks daarop na te hou nie, maar ons doen dit net met groter respek teenoor die huidige baie duidelike *nuwe*, gefragmenteerde, gekompliseerde interpretatiewe situasie.

⁶²² Thiselton:1995: Ibid.

⁶²³ LaCocque, A. & Ricoeur:1998:xii.

⁶²⁴ Thiselton:1995:51.

⁶²⁵ Ibid.

⁶²⁶ Sien Gadamer, H-G. (1975). "*The Problem of Historical Consciousness*", soos aangehaal in Bernstein:137-138.. "But do not make me say what I have not in fact said; and I have not said that when we listen to someone or when we read we ought to forget our own opinions or shield ourselves against forming an anticipatory idea about the content of communication. In reality, to be open to 'other people's opinions,' to a text, and so forth, implies right off that they are situated in my system of opinions, or better, that I situate myself in relation to them. . . . The authentic intention of understanding, however, is this: in reading a text, in wishing to understand it, what we always expect is that it will inform us of something. A consciousness formed by the authentic hermeneutical attitude will be receptive to the origins and entirely foreign features of that which comes to it from outside its own horizons. Yet this receptivity is not acquired with an objectivist 'neutrality': it is neither possible, necessary, nor desirable that we put ourselves within brackets. The hermeneutical attitude supposes only that we self-consciously designate our opinions and prejudices and qualify them as such, and in so doing strip them of their extreme character. In keeping to this attitude we grant the text the opportunity to appear as an authentically different being and to manifest its own truth, over and against our own preconceived notions."

⁶²⁷ Thiselton:1995:53

⁶²⁸ Op. cit., 47-51.

⁶²⁹ Pieterse:2007:124.

4.2 PAUL RICOEUR⁶³⁰

Volgens Brueggemann⁶³¹ en M.I. Wallace⁶³² kan *Paul Ricoeur* ons help met die interpretasie van tekste. Hulle sê dit op grond van die feit dat hy verder gegaan het as *Gadamer*, en dit gestel het dat tekste, wat hulle betekenis betref, nie aan bande gelê word deur die skrywer se bedoelinge nie. Tekste is onafhanklik van die sosio-kulturele omstandighede waarin hulle ontstaan het, en dat hulle onafhanklik is van enige spesifieke geadresseerde gehoor, en dat hulle betekenis nie beperk is tot enige situasie nie.⁶³³ Tekste, sê *Ricoeur*, is vrugbaar, en skep met hulle “surplus van betekenisvelde”, nuwe lig op ons lewe en wil op ’n narratiewe wyse ons inlei in die verrassende, vreemde wêreld wat die teks vir ons wil oopbreek. ’n Geforseerde, eenduidige kritiese eksegetiese behels in wese ’n wanvoorstelling van die teks, terwyl dit bowendien aan andere, die tekstuele grond vir hulle lesing van die teks, ontsê.⁶³⁴

Stiver som die nut van *Ricoeur* vir ons tyd só op:

“It is not just that the world around theology is changing; the framework for doing theology itself is changing. It is not a situation of taking a timeless message in a timeless form and applying it; rather, the situation calls, as it always has, to apply a message of universal truth that arose in a particular situation, which we inherited from a different situation and now want to appropriate in yet a very different situation...I have attempted to show that Ricoeur’s philosophy is one of the most viable postmodern philosophies for theology. It raises one of

⁶³⁰Ons sal sterk leun op die tekstuele hermeneutiek van Paul Ricoeur, veral soos geïnterpreteer deur Dan. R. Stiver. *Theology after Ricoeur*. New Directions in Hermeneutical Theology. Westminster John Knox Press. Louisville London Leiden. 2001. Sien ook: Vaessen, J.C. (1997). *Tussen Schrift en preek. Ontwerp van een analysemodel voor de bijbelinterpretatie in preken met gebruikmaking van de tekstuele hermeneutiek van Paul Ricoeur*, (Kampen: JH Kok). Sien ook CJA Vos. 1996. *Homiletiese Flitse in die hermeneutiese spieël van Paul Ricoeur*. 1 en 2. PTSA 11/1.

⁶³¹“Paul Ricoeur - French Huguenot, Barthian Christian, European intellectual, now Emeritus at the Divinity School, University of Chicago - is an inescapable voice in the intellectual life of the West...Those who do so should be forewarned that Ricoeur's work is remarkably dense, deeply coded, and relentlessly demanding...The cunning title word, ‘figuring,’ alludes to the problematic around which Ricoeur works and the hermeneutical enterprise that is at the heart of his writing. ‘The sacred’ is indeed directly engaged in our life and in the life of the world but not in ways that permit direct access or control. Thus, ‘figuring’ is the tricky, delicate, artistic human operation of knowing and seeing and telling that which ultimately resists our knowledge, our vision, and our utterance.” [Brueggemann, W. (1996). Boekresensie. Ricoeur, P. *Figuring the sacred*. Theology Today. Vol.53(1). 95-98].

⁶³²Wallace: Intro: 1 e.v. het die volgende oor Ricoeur te sê: “is a philosopher of conversation and mediation. He embodies the Socratic dictum that truth is a dialogic event as he seeks to maieutically bring forth a variety of possible perspectives on the questions under discussion...Truth happens in the space opened up in the conversation between newly found dialogue partners - whether those dialogue partners be human interrogators, literary texts, works of art, or cultural artifacts.” p.1. in: Wallace, M.I. (1995). “Introduction”, in *Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination*, (Fortress Press: Minneapolis), 1-32.

⁶³³Louw: 2003:43.

⁶³⁴Patte, D. (1989). “Discipleship according to Matthew”, aangehaal in: Combrinck, H.J.B. (1990). *Die krisis van die Skrifgesag in die gereformeerde eksegetiese as ’n geleentheid*. NGTT. Deel XXXI. No. 3. September . p.332.

*the sharpest critiques to modernity while not throwing the baby out with the bathwater. It retains on the far side of modernity radically revised conceptions of objectivity, truth, and reality.*⁶³⁵

Ricoeur glo 'n teks bly 'n gekompliseerde entiteit en maak voorsiening vir 'n veelvuldige aantal lesings. 'n Teks straal verskillende perspektiewe uit. 'n Teks wil nie 'n eenduidige, enkele, eenvoudige, klinkklare, duidelike wêreld van sekerheid met afdoende argumente daarstel nie. Dit impliseer nie *aan die ander kant* "relativisme" nie, asof enigiemand enigiets uit 'n Bybelse teks kan aflei, soos byvoorbeeld dat God sowel "liefde" as "haat" is nie.

*"A text is more than a linear succession of sentences. It is a cumulative, holistic process. Therefore the kind of plurivocity which belongs to texts as texts is something more than the polysemy of individual words in ordinary language and the ambiguity of individual sentences. This plurivocity is typical of the text considered as a whole, open to several readings and to several constructions."*⁶³⁶

Die Bybel, sê Ricoeur, is nietemin 'n voorbeeld van 'n teks se vermoë om 'n nuwe werklikheid te projekteer, wat die leser groep word om aan te wend. Die teks het die performatiewe vermoë om óns te lees, in stede daarvan dat óns die teks lees: 'The question is...whether there is...an interpretation that would not be an interpretation *of* the text or an interpretation *about* the text, but an interpretation *in* the text and *through* the text.'⁶³⁷

Ricoeur se benadering tot interpretasie openbaar 'n sensitiwiteit vir die tradisies van interpretasie wat alreeds in die teks aanwesig is. Daar is 'n wêreld, glo Ricoeur, vol van transendente moontlikhede, wat *in* en *deur* die teks bemiddel word, wat die wêreld van die leser kan refigureer en omwerk.

*"The Bible for Ricoeur is a multilayered mass of disparate literary traditions; a successful hermeneutic plumbs the depths of these textual strata and brings to light dimensions of sedimented meaning previously hidden and opaque. He alternately refers to this excavation process as a 'depth semantics', a 'semiotics of texts', or a 'synchronic reading (that) complete(s) the diachronic approach of the historical-critical method'...Whatever their (the recounted events in the Bible - AvdW) original Sitz-im-Leben, it is now the mediation of these events through the Sitz-im-Wort of various literary genres that constitutes their present-day significance."*⁶³⁸

Paul Ricoeur werk met 'n fundamentele interpretasie-paradigma van 'n teks, wat in die sentrum staan van sy hermeneutiese filosofie, ook genoem sy *hermeneutiese/narratiewe boog*. Die

⁶³⁵Stiver:247.

⁶³⁶Ricoeur:1981a:212

⁶³⁷Ricoeur, P. "On the Exegesis of Genesis 1:1-2:4a", in: Ricoeur, P. *Figuring the Sacred*, 24.

⁶³⁸Wallace:Intro:24

probleem is dat hy in die 1970's 'n “hermeneutiese boog”⁶³⁹, en in die 1980's 'n “narratiewe boog”⁶⁴⁰ ontwikkel het, wat albei 'n drievoudige interpretasie-model is, maar wat nie sonder meer *oor mekaar gelê* kan word sonder dat verskille tussen die eerste en die tweede boog na vore tree nie. Ricoeur self het nie probeer om hierdie verskille op te klaar nie, wat ons verhoed dat ons hierdie twee boë eenvoudig kan assimileer. Een van die gesaghebbende interpreteerders van sy denke, *Dan R. Stiver*⁶⁴¹, beweer dat hierdie twee hermeneutiese spirale eenvoudig nie weergegee kan word in één, duidelike, ondubbelsinnige skema, sonder om dit te verklaar en te modifiseer op maniere wat Ricoeur dit self nie eens gedoen het nie. Ons sal ons dus verlaat op Stiver se ge-ré-figureerde boog van Ricoeur se denke, omdat ons ook oortuig is: “(it) does not undermine the fruitfulness of his ideas but allows them to be further extended.”⁶⁴²

Ons gaan eerstens kyk na Ricoeur se “*hermeneutiese boog*”, soos wat Ricoeur dit in sy oorspronklike konteks in die negentien sewentigs uitgelê het. Daarná gaan ons kyk na die verhouding van daardie boog met sy latere “*narratiewe boog*” in die negentien tagtigs. Daarná gaan ons sekere onopgeloste vrae wat betref die verstaan van die twee boë probeer aanspreek.

Stiver sit Ricoeur se hermeneutiese boog in *drie* bewegings uit:

- 1) 'n *eerste* taamlik onskuldige “akte van **verstaan**”
- 2) 'n *tweede* oomblik van “**verklaring**” (“explanation”)
- 3) en 'n *derde* moment wat hy op verskeie maniere aangedui het as 'n “tweede onmiddellikheid”, 'n “postkritiese naïwiteit”, 'n “**toepassing**” (wat hy sowel “appropriation” as “application” noem).⁶⁴³ [Daar kom 'n groot mate van *oorvleueling* voor, alhoewel dit lyk asof daar drie duidelik onderskeibare temporêre stadia is.]

⁶³⁹Ricoeur, P. (1981). “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, in *Hermeneutics and the Human Science: Essays on Language, Action, and Interpretation*, red. John B Thompson. (Cambridge: Cambridge University Press), 131-44; Ricoeur:1976a:71-88.

⁶⁴⁰Ricoeur, P. (1984). *Time and Narrative*, vol.1, vert. Kathleen McLaughlin en David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press), hoofstuk 3.

⁶⁴¹Stiver, D.R. (2001). *Theology after Ricoeur. New Directions in Hermeneutical Theology*, (Westminster John Knox Press; Louisville London Leiden), 56-57.

⁶⁴²Stiver:57.

⁶⁴³Stiver:57

4.2.1 Die Eerste Verstaan

Met die agtergrond van die tweedeling van (natuurwetenskaplike) “verklaring” en (geesteswetenskaplike) “verstaan” in gedagte, kies Ricoeur in sy interpretasieproses vir ’n meer “holistiese verstaan”. Hy sien dat die *eerste* lesing van ’n teks ’n holistiese greep op die betekenis van die teks moet inbring. Dit kom neer op ’n eerste “raaiskoot”, wat hy ook noem ’n eerste waagskoot (“wager”).⁶⁴⁴ Hy ag dit nodig, omdat die teks nie die oorspronklike skrywer se bedoeling vir ons kan gee nie. Ons kan dus net ons betekenis verwoord op grond van ’n *vermoede* (“conjecture”). Dit is ’n veronderstelde ware, getroue proposisie wat grotendeels gebaseer is op nie-afdoende gronde, wat in kontras staan met ’n *hipotese*, wat ’n toetsbare verklaring is wat op afdoende-aanvaarde gronde gebaseer is. Hierdie aanvanklike raaiwerk behels ’n deeglike stuk *vertolking* (“construing”), wat verwys na hoe mense die wêreld sinvol rondom hulle interpreteer. Wat die teks betref, is ons hier bloot besig om die struktuur te vertolk, en die dele met mekaar onderling te vergelyk.

Ricoeur verkies die idee van ’n “dynamic, imaginative conception of meaning that can be tested” bo ’n “carefully worked-out notion that is at the outset founded strictly on the evidence”.⁶⁴⁵ “Evidence” verwys hier na ’n hermeneutiek in die negentiende eeuse konserwatiewe teologie, wat streng tot die “feite” verbind was. Die Skrif was gesien as ’n kompendium van feite, en daar was geen nodigheid om verder te gaan as om die feite te klassifiseer nie. Die Evangeliese tradisie het die Reformasie se siening van die “duidelikheid van die Skrif” geneem en dit omskep in ’n idee van ’n deursigtige objek, wat min interpretasie nodig gehad het.

Ricoeur kies duidelik op voetspoor van *Gadamer* die idee dat ons in interpretasie aanvanklik *nie* in beheer is nie; intendeel, ons word eerstens in besit geneem deur betekenis, as wat ons die proses van inbesitneming bestuur. Ons vind dat ons deur die spel gespeel word, eerder as wat ons met ons aksie, die spel speel. Met hierdie gesindheid benader ’n mens die Skrif, sê Ricoeur, as ’n gespierde teks, swanger aan betekenis en vol potensiaal, definitief nie ’n gewone mengsel van feite wat ons moet manipuleer, klassifiseer, en helder omvat nie.⁶⁴⁶ Dit is nodig

⁶⁴⁴ Hierdie is ’n onvertaalbare woord in Afrikaans. Sien voetnota in par. 1.7 Integrasie.

⁶⁴⁵ Stiver:58.

⁶⁴⁶ Stiver:59

dat ons in 'n eerste rondte op 'n *nie-kritiese* manier bloot probeer navors watter spel die teks met ons wil speel.

4.2.2 Opheldering (“explanation”)

Ricoeur dink dat dit in 'n *tweede*, ophelderende (verklarende) en verduidelikende stadium⁶⁴⁷ nodig is om ons insigvolle eerste verstaan met tweede, *kritiese* metodologie te *toets*. “To explain more is to understand better.”⁶⁴⁸ Hy dink hier meer aan 'n *analitiese, kritiese* manier van dink. Dit gaan dus in hierdie fase om 'n metode te vind wat die geldigheid van die raaiskote in die eerste rondte vas te stel. 'n Teks het sulke kritiese refleksie nodig, omdat dit 'n holistiese greep behels, wat insluit dat in die hermeneutiese sirkel die geheel met die onderdele en die onderdele met die geheel op 'n verantwoordelike manier in verband gebring moet word. Hierdie *kritiese* fase is belangrik, omdat tekste gekompliseerd is, en speelruimte gee vir verskillende lesings en verskillende perspektiewe. Dit wat die teks wil sê, is iets anders as die somtotaal van die individuele betekenis van die individuele sinne in die teks. Ons kan die teks nie enigiets laat sê nie! Nie alle interpretasies is ook van dieselfde aard of waarheidsgehalte nie: “if it is true that there is always more than one way of construing a text, it is not true that all interpretations are equal. The text presents a limited field of possible constructions.”⁶⁴⁹

Hy soek in hierdie tweede fase na 'n tipe “objektiwiteit” wat eerder pas by tekste as by objekte in die natuurwetenskaplike sin van die woord. Hy wil egter geensins die geestes-intensie van die outeur probeer opdiep as 'n sleutel tot die teksgedeelte nie. “To understand a text is not to rejoin the author.”⁶⁵⁰

Die geldigheidsbepaling (“validation”) van die eerste raaiskoot is dus nader aan 'n logika van “moontlikheid” dan 'n logika van “empiriese” verifikasie. “Validation is an argumentative

⁶⁴⁷Hierdie stap is redelik aanvaarbaar in die breë hermeneutiese wêreld. Die verskil tussen “verklaar” en “verstaan” lê hierin opgesluit. Vanhoozer maak byvoorbeeld die verskil tussen die “illocutionary” en die “perlocutionary” aksies van die teks. Tydens die eerste aksie vra die teks die leser om die effek van die storie van die teks te snap, met ander woorde: is dit 'n waarskuwing, troos, uitdaging, belofte, ens. Tydens die tweede aksie vra die teks of ons die aanwysings van die teks sal volg, met ander woorde sal toelaat dat die effek van die teks sy loop met ons sal neem. [Vanhoozer, K. (1998). *Is There a meaning in this Text? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge*, (Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House), 374e.v.]

⁶⁴⁸Ricoeur:1984:5.

⁶⁴⁹Ricoeur:1976a:79.

⁶⁵⁰Ricoeur:1981a:210.

discipline comparable to the juridical procedures of legal interpretation.”⁶⁵¹ Die objektiviteit waarna hier gestreef word, dra dus nie die betekenis van verifikasie nie, maar van ’n hele rondte van argumente, bewyse, en konklusies, wat waarskynlik is, maar geen afdoende “bewyse” het nie. Ricoeur verduidelik wat in hierdie fase moet gebeur: “To explain is to bring out the structure, that is, the internal relations of dependence which constitute the statics of the text; to interpret is to follow the path of thought opened up by the text, to place oneself *en route* towards the *orient* of the text.”⁶⁵²

Ricoeur sien die taak van hermeneutiek as "not to recover a certain contemporaneity with the act of creation (*contra* Schleiermacher and Dilthey); but neither is it merely to reconstruct the structure of the work (*contra* Ferdinand Saussure and structuralism). I would say that the task of hermeneutics is to explicate the ‘world of the text.’”⁶⁵³

Ricoeur tree definitief uit die idees van die *Strukturalisme*, wat as beweging ’n laaste gesnak na die modernistiese sekerheidsidee was. Hy tree ook uit enige metode wat gedra word deur die klassieke voorveronderstellings van die *historisme*, wat geglo het dat geloof slegs kan berus op dit waarvan iets waarlik histories “bewys” kan word dat dit “werklik” gebeur het. Ricoeur wil definitief plek inruim vir *strukturele analise*, maar nie die hele interpretatiewe onderneming daaraan afstaan nie. Indien die diepte strukture van ’n teks nie tydens interpretasie kan heenwys na ’n uiterlike, ander wêreld van betekenis nie, dan reduceer dit die proses tot ’n “sterile game, a divisive algebra”⁶⁵⁴. Hy skrywe op een plek dat strukturele analise as ’n *oppervlak semantiek* heenwys anderkant sigself na ’n “*diepte semantiek*”, waarmee hy blykbaar die betekenis van die wêreld *voor* die teks wil aandui.⁶⁵⁵

Dit is onseker of die “strukturele oppervlak semantiek” die plek is waar “the literary world of the text” gevorm moet word. Dit kan nie in die derde fase gebeur nie, want daar het Ricoeur die verbeelding van ’n “aangewende wêreld voor die teks” in gedagte. Dit kan nie tydens die

⁶⁵¹Ibid.

⁶⁵²Ricoeur, P. (1981). “What is a Text? Explanation and Understanding”, in: (red.) John B. Thompson, *Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action, and Interpretation*. (Cambridge: Cambridge University Press), pp.161 e.v.

⁶⁵³Ricoeur, P. (1976). *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics: Ideology, Utopia and Faith*, Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture 17, (Berkeley: Graduate Theological Union and the University of California), 11-12.

⁶⁵⁴ Ricoeur:1981a:217-18.

⁶⁵⁵ Ricoeur:1981d:217.

eerste moment gebeur nie, want dit sal weer nie kan lei tot 'n kritiese en reflektiewe weergawe van die teks in die twee fase nie.⁶⁵⁶ In Ricoeur se latere narratiewe boog, kom hierdie narratiewe vorming van die teks in die tweede moment aan die bod, maar dan gebeur dit weer ten koste van 'n tweede verklarende moment. Stiver vra tereg of daar nie 'n behoefte is aan 'n post-kritiese konstruksie van die wêreld *van* die teks, soortgelyk aan Ricoeur se post-kritiese konstruksie van die wêreld *vóór* die teks nie? Is 'n versmelting van horisonne nie al in die verstaan van die wêreld *van* die teks nodig, en nie eers in die aanwending (“appropriation”) van 'n wêreld *voor* die teks nie? Om die waarheid te sê, het Gadamer gedink dat die versmelting van horisonne tydens *elke* stadium van die boog moet plaasvind, voordat enige verstaan voltrek kan word.⁶⁵⁷

Hoe dit ook al sy, Ricoeur se beroep in 'n tweede rondte op *opheldering* (“explanation”) “as a critical and comparative tool to constrain sheer credulity, mere *self-affirmation*, and ultimately *idolatry*”⁶⁵⁸ bly fundamenteel belangrik vir die hermeneutiek. “Ricoeur... underlines the capacity of the human heart for self-deception and manipulation.”⁶⁵⁹ Ricoeur was tydens die ontwerp van sy hermeneutiese boog besig om 'n boek te skryf oor ideologie kritiek⁶⁶⁰, en Stiver beweer dat Ricoeur maklik na hierdie *ideologie-kritiese* metodes van hom kon verwys het vir gebruik tydens hierdie tweede ophelderingsfase van die interpretasieproses. So glo Thiselton ook. Kritiek van die tradisie is absoluut noodsaaklik vir Ricoeur: “for tradition must undergo psycho-analytical and social criticism”.⁶⁶¹ Net so glo Stiver dat ons ook sy vroeëre vrugbare voorstel in sy nadenke oor Freud, oftewel 'n *hermeneutiek van suspisie*,⁶⁶² hier kan invoeg as 'n moontlike kritiese metode. Hier lyk dit vir ons ook sal die plek wees vir die gebruik van die sogenaamde *histories-kritiese metode*, dit wil sê metodes beter bekend as vorm-, tradisie-, en redaksiekritiek. Enige ander kritiese metodes, byvoorbeeld die bydrae wat feministiese teoloë soos *Elisabeth Schüssler Fiorenza*⁶⁶³ en *Susan Bond*⁶⁶⁴ maak om 'n kritiese, politiese etos van

⁶⁵⁶ Stiver: Theology: 66

⁶⁵⁷ Stiver: Theology: 66

⁶⁵⁸ Thiselton: 2006: 238

⁶⁵⁹ Thiselton: 2006: 238.

⁶⁶⁰ Ricoeur, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*, red. George H. Taylor, (New York: Columbia University Press).

⁶⁶¹ Thiselton, A.C. (1992). *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 368.

⁶⁶² Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, vertl. Denis Savage, Terry Lectures. (New Haven, Conn.: Yale University Press), 32-36.

⁶⁶³ Schüssler Fiorenza, E. (1999). *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*. (Fortress Press, Minneapolis).

Bybelstudies as 'n publieke diskoers te vestig, en wat gebou is op 'n destabilisering vanuit die randfigure van die samelewing, sou ook hier in lyn met Ricoeur se tweede rondte gebruik kon word.

Ons sal Ricoeur egter 'n oneer aandoen, as ons beweer dat hy enige *histories-kritiese metodes* onkrities sou wou gebruik. Hierdie metodes is wel waardevol, maar ook uiters problematies, sê Smit, omdat dit op allerlei lewensbeskoulike voorveronderstellings berus. “Kerklike uitleg wat die gesag van die Skrif as die normatiewe, apostoliese oorlewering van die evangelie aanvaar, sal hierdie metodes net nuttig kan vind in die mate waarin dit die finale en gehele teks van die kanon, soos oorgelewer in die kerk, reliëf gee en beter verstaanbaar maak.”⁶⁶⁵

Ons wil hier saam met Stiver “sistematiese teologie” voorstel as 'n kritiese toevoeging, as 'n verklaring, 'n “second-order-language” wat opheldering kan voorsien vir 'n “first-order-language”.⁶⁶⁶ Teologie sal dan nie dien om eerste-orde-taal te vervang nie, maar om die verstaan daarvan te verdiep en uit te brei. Sistematiese Teologie kan dan as 'n tweedevlak, kritiese respons op meer gewone taal dien. Dit kan die postkritiese terugkeer na die oorspronklike teks verhaas.

Op hierdie stadium is die teks nog net geanaliseer en verklaar, maar nog nie geïnterpreteer nie.

Die “diepte semantiek” wat strukturele analise probeer onthul, sê Ricoeur, het egter die potensiaal om die referent van die teks, te openbaar, dit is die potensiele wêreld en die potensiele manier waarop ons ons kan heroriënteer.

4.2.3 Die Postkritiese Verstaan

Ons beweeg vanaf 'n eerste waagstuk-verstaan, en 'n tweede kritiese verstaan, dus nou vanaf “sense” na “reference”, van “*what the text says*” na “*what the text talks about*”.⁶⁶⁷ “It is the text,

⁶⁶⁴ Bond, L.S. (1999). *Trouble with Jesus. Women, Christology, and Preaching*. (St. Louis, Missouri : Chalice Press).

⁶⁶⁵ Smit:2006b:146.

⁶⁶⁶ Stiver:Theology:63

⁶⁶⁷ Ricoeur:1976a:88.

with its universal power of world disclosure, which gives a self to the ego.”⁶⁶⁸ Ricoeur sien die *derde* aspek van die hermeneutiese boog as dié deel van die interpretasieproses wat handel oor die aanspraak van ’n teks om die werklikheid te “beskryf”, of beter, te “her-beskryf”. Ricoeur tipeer dit as die plek waar ons ánderkant die wêreld van die teks *per se* beweeg, om die tuiskom van ’n teks te oorweeg, waardeur ’n nuwe wêreld “voor die teks” op ’n verbeeldingryke manier geopen word, waarin ons kan leef. Hy stel dat wát ons van ’n teks wil verstaan, nie iets is wat ágter ’n teks verskuil lê, wat die teks as’t ware oorskadu nie, maar iets wat ontsluit word vóór die teks.

Ricoeur verwys tipies na hierdie stadium as toepassing (“application”) of aanwending (“appropriation”). Aanwending behels ’n bereidwilligheid om te buig voor die appèl van die teks.

Die werk van interpretasie en die verstaan van ’n teks is volgens Ricoeur nog nie klaar totdat ’n mens begryp wat dit beteken vir die lewe nie. Die teks het ’n verwysingsbetekenis wat die beperkinge van die geskrewe teks oorskry, wat nuwe dimensies van ’n in-die-wêreld-wees wil oopbreek. Hy voeg by, “If you suppress this referential function, only an absurd game of errant signifiers remains.”⁶⁶⁹

Vir Ricoeur beweeg ’n mens van ’n eerste naïwiteit (van die aanvanklike verstaan) na ’n tweede naïwiteit. Dit is ’n beweging van ’n eerste verstaan, via kritiese verklaring, tot ’n tweede, post-kritiese verstaan. Die holistiese wyse van verstaan gesien teenoor die analitiese en ontbindende modusse van kritiek word noodwendigerwys hier weer ingevoer om ten volle te verstaan. Die proses bly dus nie vassteek in die woestyn van kritiek nie.⁶⁷⁰ Die pad wat hy aanwys uit die woestyn van kritiek is egter nie ’n kortpad nie. Hy vra vir ’n *post-kritiese* naïwiteit, nie eenvoudig nét ’n naïwiteit nie. **Dit is vir Ricoeur net so ’n fout om kritiek te ontduik, as om in kritiek vas te steek.**

Hy gebruik *Gottlob Frege* se onderskeiding tussen *verklaring* (“sense”) en *aanwending* (“reference”), waar “sense” verwys na die struktuur van die teks, terwyl “reference” verwys na

⁶⁶⁸ Wallace: Intro:8

⁶⁶⁹ Ricoeur:1981a:202.

⁶⁷⁰ Ricoeur, P. (1967). *The Symbolism of Evil*, vert. Emerson Buchanan, *Religious Perspectives* 17 (New York: Harper & Row), 349.

die wyse waarop die teks die werklikheid uitbeeld, oftewel die wêreld voor die teks. “Sense” hoort by die *semiotiese* analise van ’n teks (waar net na die teks self gekyk het), terwyl “reference” hoort by ’n *semantiese* analise van ’n teks (“to yield a narrative world”⁶⁷¹).

Die Bybelse teks skep ’n eie wêreld met ’n eiesoortige verwysingsraamwerk. Dit herbeskryf die werklikheid deur ’n eiesoortige tekstuele rangskikking. Die eiesoortige aard van die Bybel bestaan daarin dat dit verwys na die Naam van God wat onnoembaar is. Dit is nie ’n referent waaroor ons beskik nie, omdat dit in werklikheid die God-referent is wat die leser/hoorder se bestaan uitlê en verlig. Die teks toon ooreenkomste met ’n musikale partituur, wat sigself leen tot verskillende verwerkings. Die teks het ’n surplus van betekenis, wat onuitputlik is; die teks bied ook beperkinge op lesers. Newbigin maak treffend gebruik van die voorbeeld van ’n pianis.⁶⁷²

4.3 RICOEUR SE NARRATIEWE BOOG

Ons het gesien dat Ricoeur se eerste hermeneutiese boog bestaan uit drie fases, t.w. 1) ’n eerste verstaan, 2) ’n verklaring en 3) ’n post-kritiese verstaan, oftewel ’n “toepassing” of

⁶⁷¹ Pieterse:2004:108.

⁶⁷² “The relationship between these two kinds of concern (die literêre teks en die interpreterende geloofsgemeenskap AVDW) may perhaps be illustrated by the familiar example of the pianist. A great pianist must, at the proper time, concentrate all possible attention on the precise detail of finger movements. But if she attends to these alone while playing a sonata at a concert, the result will be disaster. While she plays, all her mind and soul must be wrapped up in the glory of the music, completely forgetting the finger work. And yet she will lose the glory of the music if she has not done the finger work. It is, of course, possible to study the movements of the pianist's fingers simply as an example of the operation of mechanical, chemical, and electrical principles. A completely self-consistent account of these movements could be given by using these principles. It could be done by a person who is tone-deaf and for whom a Mozart sonata is merely a jumble of noises. But any explanation insisting that this was the only “scientific” way of understanding what is going on would be an odd kind of “science” indeed. It would surely be equally unscientific not to recognize that the reason our universities, even purely secular ones, continue to devote huge resources to the historical-critical study of Scripture—resources far out of proportion to those devoted to other ancient documents—is that these Scriptures have functioned and continue to function in this reciprocal relationship with living communities of faith. It is this relationship that is the clue to their meaning. And it is surely a very unscientific kind of science that supposes that the clue to their meaning is to be found by treating them as fragments from a past we can hardly reconstruct except by a great deal of guesswork. Rather, we must affirm, in the words of Stuhlmacher, that ‘the biblical texts can be fully interpreted only from a dialogical situation defined by the venture of Christian existence as it is lived in the Church.’ (P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture*, p. 89.) To recognize this is to recognize also the validity of the ‘sociology of knowledge’ approach used by Peter Berger in his apologetic. The Bible functions as authority only within a community that is committed to faith and obedience and is embodying that commitment in an active discipleship that embraces the whole of life, public and private. This is the plausibility structure within which the faith is nourished. Although it may be very shocking to a certain kind of post-Enlightenment Protestant conscience, it is not the Bible by itself but the church confessing the mystery of faith that is spoken of as the pillar and bulwark of the truth (1 Tim. 3:15-16)” [Newbigin, L. (1986). *Foolishness to the Greeks*. Eerdmans, 57].

“aanwending”. Hy het egter ook in *Time and Narrative*⁶⁷³ ’n hermeneutiese raamwerk voorgestel, wat bestaan uit ’n drievoudige proses van “mimesis” of “figuration”, wat Stiver ’n “narratiewe” of “mimetiese” boog noem, wat só lyk:

- 1) *pre-figurasië* (“prefiguration”) (mimesis₁);
- 2) *kon-figurasië* (“configuration”) (mimesis₂);
- 3) en *re-figurasië* (“refiguration”) (mimesis₃).

“Mimesis₁ verwys na die raaksien van onontginde verhale in die opeenvolging van gebeure in ons lewens...Mimesis₂ vertel dan hierdie verhale deur die skep van 'n plot...terwyl mimesis₃ hierdie verhale in die praktyk in begelei deur hulle kapasiteit om nagevolg te word.”⁶⁷⁴ Elkeen het ’n verhaal nodig waarvolgens hy of sy kan leef, om sin te maak uit die wisselvallighede van die lewe.

4.3.1 Pre-figurasië (mimesis₁)

Miskien kan ons dit ook só verduidelik: Ricoeur se “*pre-figurasië*” verwys na die voorverstaan wat iemand saambring as hy of sy ’n teks lees. Dit is gelyk aan Gadamer se *Vorurteil* wat ons benadering tot ’n teks vorm. Pre-figurasië is ’n kategorie wat ’n eerste lesing voorafgaan, en dus ook ’n eerste verstaan is. Elkeen van ons is besig om ’n voortdurende verhaal van ons lewens te konstrueer, ’n proto-narratief, sodat die pre-figureerende wêreld waarin ons as agente optree, alhoewel dit nie as teks geskryf staan nie, alreeds ’n proto-plot bevat.

Mimesis kan gesien word as die konfigurasie van menslike handeling deur die gee van struktuur aan daardie handeling in terme van doelstellings en die motivering daarvan op ’n kreatiewe wyse. Ons gee in ons verhale ’n orde aan ons handeling deur, deur hulle te struktureer in die vorm van ’n plot. Ons lewens is dus die roumateriaal wat afhanklik is daarvan dat ons verhale ons lewens sinvol maak en koherensie verleen.

Hierdie stilswyende narratiewe aktiwiteit van ons impliseer nie dat die uitkoms heeltemal samehangend is nie. Daar is vanweë die paradoksale aard van ons lewens, altyd ’n spanning in ons mimesis aanwesig. Ricoeur probeer narratief teken as ’n middel waardeur ons nie hierdie teenstrydighede van ons lewe probeer sistap nie, maar eerlik verdiskonteer. “The prefiguration

⁶⁷³ Ricoeur, P. (1984). *Time and Narrative*. Vol.1, (Chicago University of Chicago Press), 52-87.

⁶⁷⁴ Pieterse:2004:108.

implicit in our lives is a nascent⁶⁷⁵ story that points toward and in turn is shaped by configuration.”⁶⁷⁶

4.3.2 Kon-figurasie (mimesis₂)

In narratiewe is ons besig om handeling kreatief na te boots, maar is ons ook besig om onself te konfigureer, ons identiteit op 'n kreatiewe manier te konstitueer. Die outeur en die leser moet op hierdie punt die ietwat chaotiese pre-figuratiewe tyd neem en dit kunstig in 'n *sintetiese* geheel orden, met behulp van 'n produktiewe verbeelding. Daarom word hierdie fase ook genoem die *sintetiserende* modus van konfigurasie.

“Ricoeur se taalhandelingsteoretiese verstaan van die vertelling open 'n nuwe perspektief vir prediking wat 'n performatiewe krag het in die lewens van die hoorders. Die handeling van God en mense in die wêreld van die teks skep die materiaal vir vorming van 'n teks (die Bybelteks in ons geval) wat hy *konfigurasie* noem. Maar dit open die moontlikheid dat wanneer die leser en interpreteerder van die Bybelse teks dit lees en hoor die wêreld van die leser en hoorder van vandag *gerefigureer* word. Op hierdie wyse word 'n nuwe horison geopen wat voorheen verborge was.”⁶⁷⁷

“*Emplotment*” is die wesenlike karaktertrek van mimesis₂. Dit verwys na die dinamika van 'n plot en dan spesifiek die ordenings- en afwerkingsproses waardeur die narratief tot 'n geheel omvorm word. Hierdie geheel beteken dat 'n klomp heterogene faktore opgeneem word in 'n struktuur wat hulle almal omvat, 'n storie daarvan maak en sodoende aan hierdie los klomp gebeure nuwe betekenis verskaf. Om hierdie rede verwys Ricoeur na 'n plot as 'n ‘konkordante diskordansie’. 'n Plot het 'n temporele dimensie, sodat die gebeure in episodiese sekwensie plaasvind, een na die ander. Om te vertel is dus 'n soeke na konkordansie of 'n temporele sintese aan die een kant, en erkenning van diskordansie of die heterogene aan die ander kant. Hierdie idee van heelheid is op die ou einde ook die eiendomlike wat die leser of hoorder met die plot verbind, omdat die narratief die hoorder stimuleer om die plot se kapasiteit - om gevolg te word

⁶⁷⁵ Ontluikende, opkomende verhaal.

⁶⁷⁶ Stiver, *Theology*, 67.

⁶⁷⁷ Pieterse:2004:114-15.

- raak te sien. Die plot word verstaan en voltooi in sy konklusie en die hoorder se aanvaarding daarvan.⁶⁷⁸

“Vir Ricoeur is narratief 'n *mimesis* (kreatiewe imitasie) van handeling. In narratiewe is ons besig om handeling kreatief na te boots, maar ons is ook besig om onself te konfigureer, ons identiteit op 'n kreatiewe manier te konstitueer. Handeling is dus die basis waaruit ons identiteit voortkom (“identity enacted”) en die narratief die geboorteplek van ons narratiewe identiteit. Ricoeur identifiseer drie tipes narratiewe: die narratief van die daaglikse lewe, die historiese en die fiksionele narratief. Die verhouding tussen die drie tipes is dialekties.”⁶⁷⁹

4.3.3 Re-figurasie (*mimesis*₃)

Hierdie fase vorm 'n parallel met die vroeëre hermeneutiese boog se *aanwending* (“appropriation”) en *toepassing* (“application”). Daar vind 'n versmelting van horisonne plaas tussen die teks en 'n aangewende wêreld vóór die teks. As ons moet vra wie is in beheer, die teks of die leser, dan soek Ricoeur 'n middelpad tussen die twee. Hy sê dat 'n goeie teks sowel tirannie van die teks as anargie van die leser verhoed. Dit beteken dat 'n teks nie betekenis het, alvorens 'n leser dit lees nie.

4.4 TUSSEN RICOEUR SE TWEE BOË

Dit is 'n versoeking om die latere mimetiese boog net so oor die vroeëre hermeneutiese boog van Ricoeur te lê, soos sommige dit wel doen. Hulle pas egter ongelyk op mekaar. Hulle is verbasend dieselfde in sommige opsigte: *aanwending* (“appropriation”) is die derde moment in albei boë, maar hulle is byvoorbeeld ongelyk in beide se eerste twee momente. Prefigurasie is byvoorbeeld 'n kategorie wat voor 'n eerste lesing geplaas moet word, en wat dus ook 'n eerste verstaan vooruitloop. Indien ons dus duidelike momente wou uitlig, sal dit ten minste vier spesifieke fases of bewegings uitmaak, t.w.

- 1) prefigurasie,
- 2) eerste verstaan,
- 3) verklaring,

⁶⁷⁸ Pieterse:2004:106-07

⁶⁷⁹ Op. cit., 104-105.

4) postkritiese verstaan (refigurasië).

Daar lê ook 'n spanning tussen die analitiese modus van verklaring en die sinteserende modus van konfigurasie. Soos alreeds gemeld, lyk dit nie asof die analitiese, semiotiese modus van verklaring voorsiening maak vir 'n konfigurerende narratiewe wêreld van die teks nie. Daar is dus 'n onderskeiding tussen 'n konfigurerende moment en 'n verklarende moment. Indien ons hier halt roep, dan sit ons met vyf punte op 'n sintetiserende hermeneuties-mimetiese boog, t.w.

- 1) voorverstaan,
- 2) eerste verstaan⁶⁸⁰
- 3) verklaring
- 4) konfigurasie⁶⁸¹
- en 5) refigurasië⁶⁸².

Indien ons krities sou vra of daar nie alreeds by die punt van die leser se konfigurasie van die wêreld van die teks 'n versmelting van horisonne moet plaasvind nie, dan lyk Ricoeur se driedelige boog, nou al soos 'n reënboog. Ons stel die volgende (gerekonstrueerde) geïntegreerde hermeneutiese boog voor, wat Ricoeur se beide boë saamgooi, en al die stadia tot hulle reg laat kom.

4.4.1 Geherfigureerde boog

Volgens Stiver⁶⁸³ kan ons Ricoeur se oorspronklike hermeneutiese boog neem as uitgangspunt, omdat die driedeling van eerste naïewe lesing, kritiese lesing en postkritiese benadering, ons meer help. Dit beteken nie ons moet sy mimetiese boog weglaat nie, want sy onderskeiding tussen kon-figurasië en re-figurasië is deurslaggewend. Ons stel onself voor dat 'n hersiene boog van Ricoeur se momente sal bestaan uit 'n

- 1) eerste, meer naïewe lesing,
- 2) 'n kritiese en verklarende lesing,
- 3) en dan na 'n derde, post-kritiese lesing

⁶⁸⁰ Ons kan Ricoeur se prefigurasië laat saamval met sy hermeneutiese boog se eerste lesing, omdat ons alreeds ook ons prefiguratië aanname na 'n eerste lesing saambring.

⁶⁸¹ Dit is noodsaaklik dat ons insien dat Ricoeur by sowel die konfigurasie as die refigurasië fase die sintetiese verbeelding betrek, wat die tradisionele kloof tussen "explanation" en "understanding" vir ons help oplos. (Stiver: Theology: 74).

⁶⁸² Stiver: Theology: 71

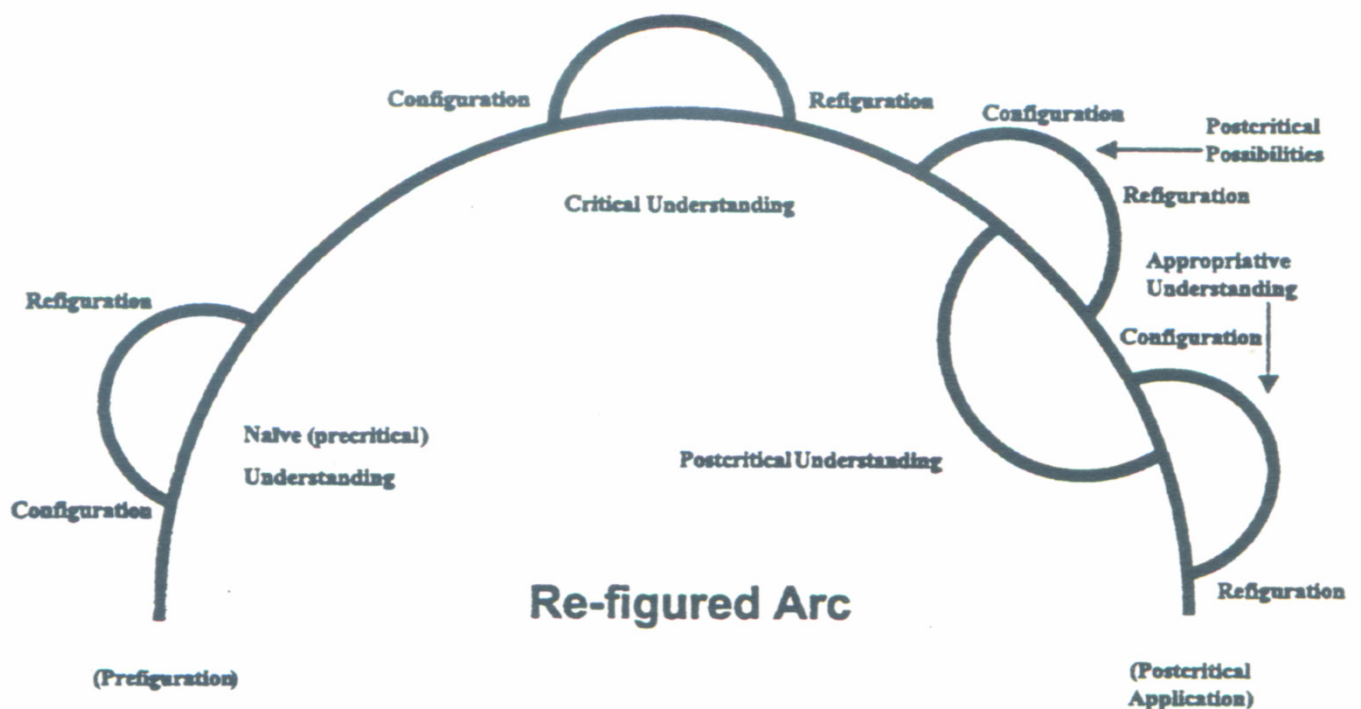
⁶⁸³ Stiver: Theology: 73-74

3.1 wat weer in 'n postkritiese lesing van moontlikhede

3.2 en 'n postkritiese lesing van geaktualiseerde aanwending onderverdeel kan word.

Wat belangrik is, is dat elke lesing - pre-krities, krities, post-krities - almal 'n konfigurerende asook refigurerende dimensie impliseer. Wat belangrik is, is dat ons in Ricoeur se hermeneutiese proses die volgende fases kan onderskei: 'n *naïewe* (voorkritiese) verstaan⁶⁸⁴, 'n *kritiese* verstaan⁶⁸⁵, en 'n *postkritiese* verstaan.

Ons stel dus 'n her-gefigureerde drievoudige hermeneutiese boog voor, waarin elke moment sal weer 'n mimetiese boog sal insluit. Sien onderstaande figuur.⁶⁸⁶



⁶⁸⁴ Op voetspoor van Stiver sal ons hierby sowel die *prefigurasië* as die aanvanklike konstruksie van die "wêreld van die teks" en die "wêreld voor die teks" insluit. (Stiver: Theology:74).

⁶⁸⁵ Hier sal ons ook soos Stiver sê, moet uitgaan van al die kritiese gereedskap vir die teks, maar dit sal hier ook iets soos *ideologie kritiek* moet byhaal, omdat die "wêreld voor die teks" ook al hier ter sprake kom. Hier sal ook van die meer "leerstellige" perspektiewe van die Sistematiese Teologie moet inkom in die wedersydse bevragekening van teks na geskiedenis van die teks, en andersom. (Stiver: Theology:74-75).

⁶⁸⁶ Stiver.: Theology:p.75.

Ons stem saam met Ricoeur dat die toetsing van ons eerste onskuldige lees van die teks, nie enige wetenskaplike kritiese metodes moet uitsluit nie. Die eerste ongetoetsde lesing van die teks moet in 'n tweede rondte krities getoets word, met ander woorde daar moet dan met 'n meer objektiewe kyk na die teks nagespeur word hoe onderafdelings van die perikoop byvoorbeeld met die geheel saamhang, en die geheel met die onderafdelings. Hierdie kritiese fase sluit 'n strukturele analise as 'n “moment” op die eksegetiese pad in, met name byvoorbeeld historiese kritiek. Dit is nie die hele pad nie, maar slegs 'n nodige toetsing of ons aanvanklike vermoedens korrek was.

Dus verloop die proses volgens Ricoeur soos volg: na 'n eerste (naïewe) verstaan (“understanding”) van die teks, wat 'n holistiese greep op die betekenis van die teks behels, en waarin 'n eerste weddenskap (“wager”) of raaiskoot (“guess”) gewaag word, volg die tweede fase, naamlik die kritiese verstaan.

Daar word in die tweede fase gekyk na die “sense” van die teks, asook sy verklaring (“explanation”) of (“appropriation”) of “reference” (“application”). In hierdie fase word met behulp van krities-analitiese denke⁶⁸⁷ getoets wat byvoorbeeld die sistematiese teologiese raamwerk van die teks is. Dit beteken nie dat daar soos die strukturalisme gesê het, 'n dieper “struktuur” onder die oppervlakte van 'n teks aanwesig is, wat die betekenis van die teks determineer nie.

In 'n derde rondte word gekyk na die aanspraak dat “die wêreld van die teks” 'n aanspraak maak op 'n beskrywing of herbeskrywing van 'n nuwe wêreld. Dit wil met ander woorde help om 'n nuwe dimensie van “in-die-wêreld-te-wees” oopbreek. “What we want to understand is not something hidden behind the text, but something disclosed in front of it.”⁶⁸⁸ Dit is 'n post-kritiese tipe verstaan, wat probeer agterkom waarnatoe die bestemming van die diskoers van die teks, naamlik om 'n nuwe wêreld te projekteer, ons vat. Alhoewel hy kriticisme nie kan vermy nie, kan Ricoeur ook nie in die woestyn van kritiek bly vassteek nie. Ons word deur 'n teks vol betekenis aangegryp, eerder as wat ons met allerhande metodes probeer om die feite van 'n teks te gryp en te manipuleer, die teks te klassifiseer en daarom ten volle te kan snap. Die struktuur van die teks (“sense”) moet dus deurstoot na die “appropriation” van die teks

⁶⁸⁷ Hier kan gebruik gemaak word van tekstkritiek, tradisie kritiek, vormkritiek, redaksie kritiek en sosiale kritiek. Dit is ook moontlik dat Ricoeur hier ook gedink het aan die geskiedenis (*Wirkungsgeschichte*) van die teks.

⁶⁸⁸ Ricoeur:1981a:218

(“reference”), naamlik hoe die teks die werklikheid uitbeeld as ’n “wêreld *voor* die teks” en wat daardie betekenis van die wêreld *voor* die teks is as “real-life possibility”⁶⁸⁹. Die spesifieke struktuur van die teks kan nie sondermeer afgelei word van die vorm van die sinne nie.⁶⁹⁰ Ons het hier ’n deurslaggewende skuif in die geskiedenis van die interpretasie van tekste.⁶⁹¹ Ricoeur se “objektiwiteit” van die teks is dus nader aan ’n logiese waarskynlikheid van die betekenis van die teks, as ’n logika van empiriese verifikasie.⁶⁹² “To show that an interpretation is more probable in the light of what is known is something other than showing that a conclusion is true. In this sense, validation is not verification...It is a logic of uncertainty and of qualitative probability.”⁶⁹³ Ons kan Ricoeur se “hermeneutiese boog” eintlik ’n “spiral” noem, omdat dit keer op keer weer terugkeer na die teks. Dit maak gedurig seker wat die “narratiewe wêreld van die teks” is, “the actual world of the text”. Die kritiese fase is meer daarin geleë om die struktuur van die teks uit te lig, “that is, the internal relations of dependence which constitute the statics of the text.”⁶⁹⁴ Die post-kritiese fase is om te interpreter, “to follow the

⁶⁸⁹ Brueggemann:1997b: 57.

⁶⁹⁰ Ricoeur:1981a:131-44.

⁶⁹¹ “The great interpretive reality is that there is no court of appeal behind these many different readings. There is no court of appeal beyond the text itself, and we are learning in new and startling ways how remarkably supple the text is and how open the varied readings are. The postmodern situation is signified precisely by the disappearance of any common, universal assumption at the outset of reading. This new situation means, inevitably, that varied interpretations conflict and clash..the intellectual landscape is occupied by competing construals and accounts of moral reality in which there is no arbiter...Moreover, it is now clear that such rival accounts of the interpretive project, while each is surely held in good faith, are not at all innocent. Each of these rival accounts is in fact the advocacy of a vested interest, which may be highly visible or hidden...There seems to be no way out of this competitive, conflictual situation; there are no “answers in the back of the book” to which all will assent—not critical, not classical, not advocacy...We now recognize that there is no interest-free interpretation, no interpretation that is not in the service of some interest and in some sense advocacy...Indeed, it is an illusion of the Enlightenment that advocacy-free interpretation can exist. Interpretation as advocacy is an ongoing process of negotiation, adjudication, and correction. This means, most likely, that there can be no right or ultimate interpretation, but only provisional judgments for which the interpreter is prepared to take practical responsibility, and which must always yet again be submitted to the larger conflictual conversation...Therefore any adequate interpretive conclusion is likely to enjoy its adequacy only for a moment...Such an interpretive enterprise is a profound departure from the older, long-established hegemonic work of interpretations in which one could enjoy ‘assured results.’ In my judgment, however, faithful interpretation—that is, interpretation congruent with the text being interpreted, requires a willingness to stay engaged in such an adjudicating process and not to retreat to a separated interpretive community.” (Brueggemann:1997b: Op. cit., 62-63).

⁶⁹² Dit verskil radikaal van die tradisionele siening van die Bybelse teks. “Once upon a time ... preachers were the beneficiaries of a virtual consensus regarding the proper method for interpreting Scripture for preaching. Biblical texts were viewed as sealed containers with urgent theological ideas inside. So, the preacher’s job, simply put, was to crack the seal, reach inside the textual vessel, draw out the ideas (thus, *exegesis*), and then produce a sermon somehow applying those ideas to the contemporary situation...The order was crucial...first the text, then the contemporary situation...The danger, they were told, was that when reaching into the textual vessel, the preacher could accidentally introduce some foreign element into the text from the modern scene (the dreaded *eis-exegesis*), thus polluting the purity of the biblical witness. The only way to avoid this was...to don a set of sterile surgical gloves, namely through a rigorous application of the methods of historical-critical exegesis, procedures designed to sublimate contemporary presumptions in favour of a nonintrusive viewing of the text in its own historical milieu...the surgical gloves, as it turns out, were not sterile.” Long:1990:341-342.

⁶⁹³ Ricoeur:1981a:212.

⁶⁹⁴ Ricoeur:1981d:161 e.v.

path of thought opened up by the text, to place oneself *en route* towards the *orient* of the text.”⁶⁹⁵

Ricoeur het ook, naas ’n hermeneutiese boog, ’n *narratiewe* boog as raamwerk voorgestel wat ’n drieledige proses van interpretasie voorstel, naamlik prefigurasie, kon-figurasie en refigurasie. Pre-figurasie⁶⁹⁶ is ’n kategorie wat soos Gadamer se *Vorurteil* funksioneer, naamlik dit bestaan uit wat jy na die eerste lees van ’n teks toe bring in die vorm van voorveronderstellings, dit wil sê nog *voordat* jy as leser die teks gelees het.⁶⁹⁷ Dit was die Kopernikaanse revolusie in self-verstaan wat in besonder Freud en Marx veroorsaak het, toe hulle aangetoon het hoe beïnvloed ons is deur faktore waarvan ons nie eers bewus is nie. Ons onderskat heeltemal hoe ons onbewustelik deur ons tradisie (Gadamer) en ons stories (Ricoeur) byvoorbeeld gevorm is, nog voordat ons die teks lees. Die prefiguratiewe proses in interpretasie lewer ’n proto-narratiewe wêreld op, naamlik die wêreld wat die leser na die teks bring, en wat alreeds - al is dit nie in geskrewe vorm nie - ’n protoplot bevat.

Ricoeur se tweede fase in die narratiewe boog, naamlik “konfigurasie”, kan ons sien as die voortdurende bemiddellende rolspeler tussen prefigurasie en refigurasie voor. Die chaotiese en paradoksale voorveronderstelling wat figureer in prefigurasie, moet deur ’n konfigurasie georden en gesintetiseer word, wat ’n kreatiewe oordeel verg.⁶⁹⁸ Uiteindelik moet ons uitkom by ’n refigurasie, wat ná ’n smelting van horisonne, tussen die teks en die toegepaste “wêreld voor die teks” gebeur.⁶⁹⁹ Ons sou dit kon noem ’n tweede refigurerende “wêreld voor die teks”. Ricoeur soek na ’n pad tussen óf die teks wat algeheel in beheer is (tirannie van die teks), óf die leser wat algeheel in beheer is (anargie van die leser).⁷⁰⁰ Ons kan nie bly vassteek by ’n kritiese verklaring van die teks nie. Die teks lewer, soos ’n musikale stuk, verskeie verwerkings

⁶⁹⁵ Ibid.

⁶⁹⁶ Dit impliseer dat mense se kontekste ’n rol speel in wat hulle in die Bybel sien en lees. Persoonlike omstandighede en interpretatiewe belange, sosiale omgewings en posisies, speel almal ’n rol. Daardie sake programmeer ons as’t ware, want ons lees eintlik nooit die Bybel met ’n rein begin nie.

⁶⁹⁷ Hierdie fase in sy narratiewe boog verskil van die hermeneutiese boog. Ons sal die fase van die prefigurasie dan sien as ’n fase *voor* ’n eerste verstaan van die teks (wat ’n eerste ongetoetsde, naïewe lesing is van die teks).

⁶⁹⁸ Dit moet onderskei word van Ricoeur se semiotiese analise wat ’n kritiese fase is, wat hier nie plaasvind nie, maar ’n sintetiserende verbeeldende konfigurasie beteken.

⁶⁹⁹ Ons sou met Stiver se kritiek teen Ricoeur wou saamstem, dat ons ten gunste van Gadamer wou sê, dat ’n “smelting van horisonne” al tydens die konfigurasie-fase toegepas sou moes wees. Ons sou in ’n saamgestelde hermeneutiese boog dus net die konfigurasie-refigurasie-beweging ten minste vier keer herhaal in die hele proses. (Sien Stiver: Theology: 75).

⁷⁰⁰ Stiver: Theology: 69

op, om 'n meer komplekse polifoniese en multidimensionele siening van die breër konteks en die geïmpliseerde leser van die teks te betrek.⁷⁰¹

4.5 VOORLOPIGE TEOLOGIESE IMPLIKASIES

Ons wil graag 'n paar voorlopige riglyne trek op grond van wat direk spruit uit Ricoeur se interpretatiewe model, maar ook op grond van hierdie ondersoek se eie uitgangspunte.

4.5.1 Die teks

Die sentrale waarheid van die interpretering van tekste en veral die Bybelse teks, is dat dit 'n vrugbaarheid aan betekenis, 'n “reservoir of meaning” besit. Dit is nie so dat die teks in sy geheel uitputbaar is en waarnatoe daar nie weer en weer teruggegryp kan word, om soms verrassende, nuwe verstaansmoontlikhede en nuwe insigte na vore te bring nie. In die verlede is *eksegese* meestal gesien as 'n byna intuïtiewe insig in die betekenis van Bybelse tekste. Solank die prediker die grammatikaal-historiese werklikhede in gedagte gehou het, kon eksegese met selfvertroue uitgevoer word.⁷⁰² Daar was 'n eenvoudige orde: “van-teks-tot-preek”, en het geen onduidelikheid oor die taak van die prediker bestaan nie, naamlik “to crack the seal, reach inside the textual vessel, draw out the ideas (thus, *exegesis*), and then produce a sermon somehow applying those ideas to the contemporary situation.”⁷⁰³

Die optimisme dat iemand dus kan opkom met *dié* betekenis van 'n teks moes plek maak vir die oortuiging dat daar binne die tekstuele en kontekstuele beperkinge van 'n sekere lesing, *verskeie* verstaansmoontlikhede skuilgaan, wat saamhang met die verskillende sosiale situasies en persoonlike stemminge van die primêre en die sekondêre lesers van die teks.⁷⁰⁴ Dit beteken egter nie dat daar, soos die dekonstruksionaliste dit wil hê, 'n totale ineenstorting van enige

⁷⁰¹“In fact, the kind of (AVDW: post-modern) reading and appropriating of the Bible for which he (AVDW: Lindbeck) pleads, is exactly such a free and imaginative procedure, in distinction from the rational search for ‘the meaning’ of Scripture, so basic to Biblical scholarship of the last century. ... Since the Reformation and especially during modernity ‘the Bible became more and more exclusively an object of study with fixed univocal meanings. It was no longer a language with many senses, a dwelling place of the imagination.’” (Smit:1991:58).

⁷⁰² A B du Toit. *New Testament Exegesis in Theory and Practice*. Acta Theologica. 2004:1. p.47.

⁷⁰³ Long:1990: 342.

⁷⁰⁴ Du Toit: (47).

sinvolle semantiese oordrag is nie.⁷⁰⁵ [’n Verantwoordelike hermeneutiek open wat Tracy noem: “a responsible pluralism of readings”.⁷⁰⁶ Van Huyssteen skryf dat ’n verantwoordelike interpretasie egter nooit buite om die “itineraries of meaning”⁷⁰⁷ of die “root metaphors”⁷⁰⁸ - die spesifieke temas van die teks -kan gaan nie.]

Dit het nou duidelik geword dat nóg die prediker as *soewereine* self, nóg die teks - as *soewerein* in die hande van die leser - meer kan geld. Daar kan nie meer “wetenskaplik” daarop gestaan word dat die teks objektivisties, fakties in die hande van ’n selfgenoegsame leser lê nie.

“It is the work of a serious theological interpreter of the Bible to pay close and careful attention to what is in the text, regardless of how it coheres with the theological habit of the church. This is particularly true of the churches of the Reformation that stand roughly in the tradition of sola scriptura. The truth of the matter, on any careful reading and without any tendentiousness, is that Old Testament theological articulation does not conform to established church faith, either in its official declaration or in its more popular propensities. There is much that is wild and untamed about the theological witness of the Old Testament that church theology does not face.”⁷⁰⁹

Dit maak dat die teks nie gereduseer en geadministreer kan word nie. Die “scandal of particularity” verhoed dat daar enige vervelige voorspelbaarheid oor die teks heers, maar open die Bybelse teks – só gesien - die weg vir die oneindige subversiwiteit van die teks. Selfs die triomfalitiese kerk kan die teks nie “administreer” nie.⁷¹⁰ Dit is hoekom Calvyn altyd die teks in die lig van sy “asof-karakter” gelees het.⁷¹¹ God kan op verrassende maniere deur die teks met ons handel.

4.5.2 Eksegetiese metode

Die tweede voorveronderstelling is dat daar verskillende eksegetiese metodes bestaan wat ons kan help in die leesproses van die teks, maar dat geen enkele metode daarop aanspraak kan maak om ’n leesstrategie voor te stel wat ’n volledige hermeneutiese aanpak verteenwoordig nie.

⁷⁰⁵ Thiselton:1992:103-132.

⁷⁰⁶ Tracy, D. (1981). *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. (Crossroad. New York), 124.

⁷⁰⁷ Van Huyssteen (1987):p.40, waar hy Ricoeur aanhaal.

⁷⁰⁸ Van Huyssteen (1987):p.41.

⁷⁰⁹ Brueggemann:1997b:107.

⁷¹⁰ 1 Kon.8:27 “Sou God werklik op die aarde woon? Die hemel, selfs die hoogste hemel, kan U nie bevat nie, hoe dan nog hierdie tempel wat ek gebou het!”

⁷¹¹ Brueggemann:Ibid.

Elke metode is geskep vir 'n spesifieke rede, en gebruikers van verskillende metodes moet beseef dat elke metode net vir daardie spesifieke doel aangewend kan word. Daar is geen eksegetiese metode wat absoluut “objektief” of “kontroleerbaar” is nie.⁷¹² Selfs pogings om die teks histories te rekonstrueer, stuit op die feit dat dit uiters moeilik en ontsettend subjektief is om die sosiologiese konteks van 'n teks te probeer beskryf. Dit is aan die einde van die dag 'n onvolledige en onverifieerbare uitslag. Party metodes se lesings mag nader aan die teks en/of die outeur se ‘intensies’ kom, en ander weer heel voor die hand liggend verder verwyder wees daarvan, maar in die finale analise is elke tipe lesing subjektief en word dit beïnvloed deur die rol van die spesifieke leser. Elke eksegetiese metode moet dus deur soveel ander metodes moontlik gekomplementeer word.⁷¹³ Verantwoordelike hermeneutiek vra na 'n multi-dimensionele aanpak.

4.5.3 Verklaar asook verstaan

Die derde voorveronderstelling wat hieruit voortvloei, is dat die bloot meganiese toepassing van eksegetiese metodes - hoe beslissend belangrik dit ook al is om sekere voorvrae vir ons te help beantwoord - nie genoegsaam is vir die verstaan van die teks nie. Daar moet terselfdertyd gewerk word met *verklaar* as *verstaan*.⁷¹⁴

Die probleem wat in elke eksegetiese metode sy kop uitsteek, is of dit ons help om aan die teks getrou te bly. Die kritiese vraag wat ons moet vra, is of enige metode ons nie slegs help om iets anders met behulp van die teks te probeer illustreer, behalwe wat die skrywer se intensie of die teks se eie betekenis vir ons wil sê nie, maar met iets anders, met ander woorde of 'n metode ons lei om 'n betekenis in 'n teks in te lees (*eisegesis*), eerder as om te konsentreer op wat in die teks staan (*eksegesis*) nie?⁷¹⁵ Daar is volgens Ricoeur die moontlikheid dat ons deur ons eie vooroordele iets in die teks kan indra: “critique of ideology is the necessary detour that self-understanding must take if the latter is to be formed by the matter of the text and not by the prejudices of the reader.”⁷¹⁶ Dit is nie 'n ideologiese lees van die teks wat verandering oplewer

⁷¹² “Perhaps we should acknowledge that it is in principle impossible to describe the social context of a particular text to such a degree that our construction provides ‘objective’ criteria with which to read the text.” Smit:1988:449.

⁷¹³ Smit:1988:Op cit., 443.

⁷¹⁴ Smit:2006b:69.

⁷¹⁵ Smit:1988:Op cit., 453-454.

⁷¹⁶ Ricoeur:1976a:43.

nie, maar 'n ware oopbreek van die teks, waardeur die leser tot ware verstaan gebring word: “[o]nly the interpretation which satisfies the injunction of the text, which follows the ‘arrow’ of meaning and endeavours to ‘think in accordance with’ it, engenders a new *self*-understanding.”⁷¹⁷

Die komplekse aard van interpretasie en verstaan vra baie meer as 'n metode. Hermeneuse by Ricoeur beteken nooit 'n wegbeweeg van die teks nie, maar 'n terugkeer, selfs in die derde fase, na die teks, soos dit voor ons lê. Dit teks moet dus nie deur een of ander metafisiese sisteem⁷¹⁸ of fundamentalistiese filosofiese raamwerk⁷¹⁹ wat los van die teks funksioneer, oorskadu word nie. Hermeneuse werk dus nie met 'n histories-kritiese metode waar die “wêreld agter die teks” die kode word wat net deur die professionele teoloog gedekodifiseer kan word nie. Predikers bevind dat hulleself tans ontbind raak van die magistrale huis van eenheid en voorrang-eksegetiese metodes, wat min of meer solied gebou was op die fondament van histories-kritiese prosedures. Dit was Gadamer wat ons enigsins hiermee gehelp het, deur te beweer dat vir die werklike verstaan van die waarheid, die blote en meganiese toepassing van metodes ons net tot op 'n punt kan help. Die uiteindelijke verstaan van die waarheid is veel meer intuïtief en kompleks, en lê “in nimmereindigende gesprek, met die saak, met die tradisie, met

⁷¹⁷ Ricoeur, P. (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language*, John B. Thompson (red. en vertaal), (Cambridge: Cambridge University Press). 192-193.

⁷¹⁸ Byvoorbeeld die *Heilsgeskiedenis* as 'n Hegeliaanse patroon wat op die Skrif en die teologie afgedruk word.

⁷¹⁹ Hierteen sou Barth homself as volg uitlaat: “According to Barth, there was a fundamentally right intention in this development, for the Christian Gospel must be articulated within the understanding of men, and must be communicated to the age in such a way that it is addressed to it in the midst of its spiritual and mental growth, and its literary and artistic creations. But what a task the Church had to face in addressing itself to the age of Kant and Hegel, of Goethe and Schiller, and many others, not to speak of the world of music and art! The theology of the nineteenth century manifested a responsibility for modernity which, Barth declares, we can hardly respect enough -but in making it its supreme task to speak to the age, it so accommodated its teaching to the masterful developments of the age, above all in romantic-idealist philosophy and in the natural sciences, that it came near to betraying itself altogether. Indeed, in the steady resolve not to interpret Christianity in such a way that it would conflict with the methods and principles of historical and scientific research or philosophical reflection, it lost a grip upon its own essence as theology and became basically anthropocentric, and so was unable to serve the advance of culture as it desired, for it had no positive word to say to culture which that culture did not already know and had not already said to itself in ways more congenial to it. That is the sickness unto death that lies behind so many of the troubles of Europe -- the fatal collapse in ethics manifested in the first world war and later, the atheistic insistence that theology is nothing but anthropology, and that God is but the projection of man's own ego or the objectification of his own dreams or desires, the materialism of the Marxist recoil from idealistic religion, the strange terrible lapse back into baalistic nature-mysticism and nature-religion with its arbitrarily deified principalities and powers and dominations. It is the naturalization of the Church and the divinization of nature that follows upon the confusion of God with nature or the confusion of God with reason. Behind it all Barth sees the corrupting influence of 'natural theology'.” Karl Barth. *Theology and Church: Shorter Writings*, 1920-1928. Harper & Row. 1962. p.16,17.

ander, met die lewe. In dié gesprek ontmoet horisonne voortdurend, versmelt hulle met mekaar en word hulle verskuif...⁷²⁰

4.6 HERMENEUTIEK VAN SUSPISIE

Paul Ricoeur is as model gekies vir hierdie ondersoek veral met die oog op sy gebalanseerde siening van “kritiek”. Ricoeur het besef dat “kritiek ter wille van kritiek” net ons uitsig beroof op dit waarom dit in die eerste plek gegaan het, naamlik die Bybelse teks, as “a worthwhile subject matter”.⁷²¹ Die doel van die Bybel lê nie daarin om dit te analiseer nie. Die vraag vir Ricoeur was hoe jy sowel die Bybel *bevestig* (verkondig) as *kritiseer*. Ricoeur het aan strukturalisme as ’n stuk kritiese gereedskap bly vashou, alhoewel dit nie ’n voldoende instrument was nie. Hy het ook bly glo in die derde fase van die hermeneutiese oefening, naamlik die holistiese oor-en-oor lees van die teks, totdat die teks jou **gryp**, maar terwyl jy dit telkens probeer weer-en-weer **be-gryp**.

Die gruwel en verskrikking van die twintigste eeu, het gedien as ’n massiewe aanslag op die Verligting se optimisme in die mag van rasionaliteit. Kennis en die kwaad was deurgaans ineengestregel in Ricoeur se denke.⁷²² Die menslike wil is verkneg; die misterie van die sonde is groot, tog onmiskenbaar; ons wêreld ly aan ’n “wounded cogito”.⁷²³ Dit was Freud wat Ricoeur geleer het van die onbewustelike kwaad in mense, Gadamer en Habermas oor ideologie en utopie, en Karl Marx oor kritiese teorie.⁷²⁴ Verder is taal, en veral figuratiewe taal, vatbaar vir verwringing en verdraaiing, illusie, misleiding en bedrog.⁷²⁵

Indien ons nie meer direkte toegang het tot deursigtige, bewuste waarheid nie, kan ons nie help om maar net met interpretasies te werk nie. Met die gebrek aan ’n objektiewe fondament, is verstaan nou gelyk aan hermeneutiek, kritiese hermeneutiek. Dit maak dat suspisie⁷²⁶ oral deurslaan. Ten spyte van ’n deurgrondige suspisie, het Ricoeur hier gebalanseerd gebly: ons moet suspisies wees oor suspisie en ideologie en kritiese metodologieë gebruik, maar net as ’n

⁷²⁰ Smit:2006b:68.

⁷²¹ Op. cit.,138

⁷²² Op. cit., 140-141

⁷²³ Op. cit., 143

⁷²⁴ Stiver:Theology:140-142

⁷²⁵ Ricoeur:1970:43-44.

⁷²⁶ En die drie meesters van suspisie is Marx, Freud en Nietzsche.

hulpmiddel, nooit as 'n fondament nie. **“Hoe kom ek uit die sirkel van suspisie?” het hy gevra.** “Watter restourasie van ideologie is moontlik wat nie ook in dié einste verdraaiing sal vasval nie?” Ricoeur kies vir die begrip *utopia*. **Hoe kan ek kritiek kritiseer?** Eertydse Marxiste gebruik *utopia* om maar ook net weer diktators te word. Ricoeur se antwoord was dat ons die mooi in ideologie moet gebruik om die siekte van utopie te genees, en die rigiditeit van ideologieë genees deur die utopiese element te gebruik. “My more ultimate answer is that we must let ourselves be drawn into the circle and then must try to make the circle a *spiral*.”⁷²⁷

Daar is 'n mate van risiko betrokke, maar praktiese wysheid (*phronesis*) as “considered judgement that has passed through the fires of criticism is the best we have - but it is what we have.”⁷²⁸ Die meesters van suspisie is onafwendbare gespreksgenote, maar ons moet ook enige objektivistiese standpunte wat hulle belowe maar nie kan lewer nie, afwys. Anderkant die woestyn van kritiek lê gelukkig die Bybelse insigte van geloof en hoop vir Ricoeur. Ook die Bybel, herinner hy ons, behandel kritiek op ideologie as inherent tot die Bybelse narratiewe. Utopia leer ons ken uit die Onse Vader: “Laat U wil geskied, soos in die hemel, net so ook op die aarde.”⁷²⁹

4.7 DIE SELF AS “ANDER”

Ricoeur se “subjek” is nie die selfstandige, individualistiese self (of siel) nie, maar die subjek wat onlosmaaklik met die liggaam, die wêreld, taal en ander mense verbind is.⁷³⁰ [*Rede en rasionaliteit* is deur denkers in die Westerse tradisie voorgestel as antwoord op die vraag: “wat is 'n mens?” Plato het die rede en die verstand (*nous*) gesien as dit wat mense verantwoordelike wesens maak, en die *siel* gesien as 'n onsterflike entiteit wat in die liggaam gevange geneem is, en gewag het op bevryding. 'n Skerp dualisme tussen liggaam en siel het so ontstaan.] Die beliggaamde self van Ricoeur staan teenoor die idealisties-intellektualistiese tradisie van Descartes. Dit is *deur* ons liggame wat ons met die wêreld te doen het. Ons gesitueerdheid en ons sterflikheid hang saam met mekaar, asook die fundamentele dubbelsinnigheid van ons ervaring, wat so ver verwyderd is van Descartes en die Westerse tradisie se gesogtheid daarna.

⁷²⁷Ricoeur:1986:236.

⁷²⁸Stiver:Theology:157.

⁷²⁹Op. cit., 157-159

⁷³⁰Stiver:Theology:161.

Die andersheid van ander mense word nie deur 'n manier van dink gereduseer tot eendersheid nie. Ek moet andere in hulle andersheid kan verwelkom.

Freud en Marx het 'n groot invloed gehad op Ricoeur se denke. Ons onbewustelike denke het 'n groter invloed op ons bewustelike denke as andersom. Ons temperament, emosies, behoeftes en gewoontes het 'n groter effek op die keuses wat ons maak as wat ons gedink het.⁷³¹ Onvrywillige (onwillekeurige) optrede en bewustelike aksie staan dialekties in 'n vrugbare spanning met mekaar. Self-vorming is 'n taak en nie 'n gegewe nie. Ons kan nie van die nulpunt van rein of suiwer denke af begin, sonder ons liggame en emosies, en net so van ons bewustelike af begin sonder die rol van die onbewuste nie. Net so het ek die ander nodig vir die verstaan van my eie identiteit, en kan ek nie eintlik aan identiteit (myself) dink sonder die ander nie. Andersheid is konstituerend vir die verstaan van "self". Die self en die ander is onafskeidbaar.

*"We...are not transparent texts, whose meanings is to be read off univocally. We are more like a rich poetic text, full of allusions and depth. It is not that others must interpret us, but we must interpret ourselves. We are as much riddles to ourselves as to others. The interactive nature of the self, with all its subterranean passages, means that the hermeneutical task will never be finished. And we have yet to speak of how our selfhood as intricately involved with other people."*⁷³²

Volgens die Kartiaanse ideaal kon ons nie beweer het ons ken, tensy daardie akte van ken uit helder feitelike sekerheid bestaan nie Daar is egter meer in kennis as wat ons redelik kan uitdruk.⁷³³ Ek besit vryheid, maar my vryheid is geforseerd en gesitueer. Ek besit die vermoë om "ja" te sê vir God, maar ook om "nee" te sê. Hierdie delikate balans word maklik versteur. My beliggaming maak my nie *per se* boos nie, maar maak my vatbaar vir die kwaad. My wil kan maklik in gebondenheid val, maar kan ook op genade reageer deur gehoorsaam te wees tot God. Ek kan vrees, maar "bang wees" is ook 'n ervaring wat my kan help om die wêreld se strikke en swaarheid te voorkom.⁷³⁴

⁷³¹ Stiver: Theology: 163.

⁷³² Op. cit., 164-165.

⁷³³ Vgl Michael Polanyi hieroor in Hoofstuk 2.

⁷³⁴ Stiver: Theology: 167

My gesitueerdheid beteken ook dat my lewe deel is van 'n plan, 'n lewens-intrige en lewenskets, my lewensverhaal as 'n lewe-as-storie, wat beskryf kan word deur taal en narratief. Ons sê vir iemand: “Kry 'n lewe!” Wel, Ricoeur sê die self is 'n lewe.

*“We are not absolute authors of our stories and are at best co-authors. We consequently have much less control than authors over the events that happen to us (even though authors often report that their stories have lives of their own).”*⁷³⁵

Ons kon-figureer ons lewens, deur te reflekteer oor ons verlede en te projekteer oor ons toekoms, en sin te maak uit dit alles. Ons is gedurig besig om ons lewensstories te re-figureer deur al die fiktiewe en waar stories wat ons oor onself probeer verstaan. Hierdie aksie is onvoltooid en voortdurend. Daar is ook baie stryd in ons lewens vanweë die teenstrydige verhale wat sig afspeel tussen ons fiktiewe en ware lewensverhale. Die vraag: “Wie is ek?” moet gedurig in stryd geponeer word as: “Hier is ek!” Hierdie uitspraak moet ook gepaard gaan met *aksie*. Stiver stel dit so: *“It is neither the inflated self of the Enlightenment nor the dissolved self of poststructuralism; it is a hermeneutical self who, in religious terms, is fragile enough to be haunted by sin and substantial enough to be redeemable by grace.”*⁷³⁶

Ons kan etiese besluite neem, gegrond op praktiese wysheid, wat nooit objektief bewys kan word nie. “It is a testimony backed by one’s life, but one made without the solace of certainty.”⁷³⁷ Hierdie eedafswering en getuienisverklaring kan beter deur narratief uitgedruk word, as logiese, proposisionele vorms van die Moderniteit. Dit is interpretasie, maar van die mees ernstigste wyses van interpretasie, want dit is interpretasie van iemand se lewe.

Ek word in my gewete van buite af geroep tot 'n outentieke lewe. Dit geskied nooit in afsondering nie, maar in 'n lewe wat geleer het om begaan te wees oor die “gesig” van die ander, van vriendskap te gee, en veral bereid te wees tot opoffering en bekommerd te wees oor die lyding van andere. Die intersubjektiviteit van ons as mense bereik 'n hoogtepunt wanneer ek kennis verkry, maar nie deur die rede nie, maar deur die lyding van my brose self, deur dit saam met ander broses te kan mee-ly. “Die selfheid van die self is dus andersheid op so 'n manier dat daar nie s'nder die ander aan die self gedink kan word nie.”⁷³⁸ *Die ander is absoluut*

⁷³⁵ Stiver: Theology: 174

⁷³⁶ Op. cit., 175

⁷³⁷ Ibid.

⁷³⁸ Vosloo: Engele: 113

noodsaaklik vir my eie self-identiteit. In hierdie nuwe siening van die interpersoonlike, beliggaamde en sosiale self, vind ons 'n verrykte identiteit, 'n "narratiewe identiteit", wat ryk is in potensiaal.⁷³⁹ "Die verhouding met die ander beteken nie die vernietiging van die self of my eie selfwaarde nie."⁷⁴⁰ Ek kan dus my eie selfwaarde inspan in my na-ander-gerigte verantwoordelikheid (Levinas). Al is die self gerig op die ander, laat dit my nie met 'n leë identiteit nie.

Dit sê meer as genoeg om die ondersoek se voorstel te ondersteun, naamlik dat die waarheid van die Skrifboodskap in die prediking stoksiel "alleen", gedisinteresseerd, in isolasie van ander, sonder doelbewuste en konkrete sáámgesels met ander, kan geskied. Ek kan die Bybel nie verstaan sonder die saamleef met die ander nie. Individualistiese interpretasie is net so gevaarlik soos 'n meerderheidstem-besluit oor wat waarheid is. Daarom stel ons met die oog op die prediking 'n ingeligte, kritiese, maar nie-hiërargiese rondetafelgesprek voor, waar die prediker vir Sondag soos 'n gasheer, al die vervreemde stemme in dié onbeperkte gesprek verwelkom, met die Skrifteks in die hand, in van-aangesig-tot-aangesig kommunikasiestyl.

4.8 WAARHEID, EPISTEMOLOGIE EN GETUIENISVERKLARING

Die proses van suspisie wat vir eeue om ons bly woed het, het ons verander. "We are more cautious about our beliefs, sometimes even to the point of lacking courage; we profess to be only critical and not committed. I would say that people are now more paralyzed than blind."⁷⁴¹ Ons ly aan 'n epistemologiese skok, nou dat al wat oorbly, skynbaar net *relativisme* is.⁷⁴² In so 'n tyd, glo Ricoeur, is die honger van mense na sin nog nie gestil nie.

Ons wil vir Ricoeur as hoopvolle voorbeeld neem in hierdie epistemologiese *impasse*, omdat hy in antwoord op hierdie nuwe interpretatiewe situasie nóg van 'n "absolute begin" uitgaan, nóg met 'n "absolute einde" afsluit. Hy glo ook net soos ons dat absolute kennis ook nie meer met absolute gesag van die kerk afgeforseer kan word nie. Met die afbreek van moderniteit, beleef

⁷³⁹ Hierdie is alles grepe soos verwoord deur Stiver: *Theology*:160-187.

⁷⁴⁰ Vosloo: *Engele*:114

⁷⁴¹ Ricoeur:1986:313.

⁷⁴² Richard J. Bernstein. *Beyond Objectivism and Relativism*. Science, Hermeneutics and Praxis. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1983.

ons 'n verlies, selfs 'n vernedering, volgens Nietzsche. Ons gaan voort om te sug na dit wat ons verloor het. Ons wil op soek gaan na 'n alternatief, noudat ons moderniteit se drang na ondubbelsinnigheid en absolute sekerheid verwerp het. Maar in die afwesigheid van 'n deursigtige *subjek*, asook 'n *objek* wat helder begryp kan word, sit ons gebroke, soos Nietzsche se malle uitroep:

“All of us are his murderers! But how did we do this? How could we drink up the sea? Who gave us the sponge to wipe away the entire horizon? What were we doing when we unchained this earth from its sun? Whither is it moving now? Whither are we moving? Away from all suns? Are we not plunging continually? Backward, sideward, forward, in all directions? Is there still any up or down? Are we not straying as through an infinite nothing? Do we not feel the breath of empty space? Has it not become colder?”⁷⁴³

Ricoeur help ons uit hierdie situasie met 'n *postmoderne epistemologie*, wat ons die hele saak nie met hartseer moet betreur nie, maar as 'n viering van die lewende God en Woord van God kan sien.

Ricoeur se “eerste verstaan” is *nie* die kritiese moment nie, nóg 'n oomblik van twyfel, of 'n vooronderstellinglose, objektiewe siening van die teks. Die tweede moment is dus gebou op 'n eerste, holistiese verstaan. Ons is gesitueerde wesens wat nooit ons historiese situasie kan transendeer nie, maar ons kan ons horisonne voortdurend verbreed.⁷⁴⁴ Ons werk dus met 'n volle geïnkarnearde epistemologie, wat gedurig met 'n versmelting van horisonne te doen het, en ons kan nooit ons eie horison agterlaat vir een of ander uitsluitlik-Goddelike oogpunt, of eerste eeuse oogpunt nie. *Ons* is vierkantig in die vergelyking.⁷⁴⁵

In 'n tyd van die afwesigheid van deursigtigheid en duidelikheid, moet darem gesê word dat idees 'n vloeibaarheid van betekenis besit op grond van verskillende aksente in verskillende kontekste. Volgens Wittgenstein het woorde skaars definitiewe betekenis, maar is ingebed en kry hulle betekenis in die konteks van die situasies waarin hulle gebruik word.⁷⁴⁶

Nog 'n punt in hierdie hermeneutiese spel van betekenis, is Ricoeur se gebruik maak van *figuratiewe* taal. Ons weet simbool, metafoor en narratief is tans onlosmaaklik verbind aan

⁷⁴³Friedrich Nietzsche. *The Gay Science*. Vertaal Walter Kaufmann. New York: Vintage Books. 1974. par.125.

⁷⁴⁴Stiver: *Theology*:192

⁷⁴⁵Op. cit., 192-193

⁷⁴⁶Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations*. Vertaal G.E.M. Anscombe. 3de uitg. New York: Macmillan Co. 1958. parag.71.

enige aanspraak op betekenis, selfs in die natuurwetenskappe. “Crude reduction of analogical to univocal language is as much a distortion of meaning as is language that is too vague.”⁷⁴⁷ Ons het dus ’n voordeel dat simbole soos “die Koninkryk van God” nie in een, letterlike betekenis vasgevang kan word nie.

Ricoeur se *kritiese moment* plaas hom beslis nie in die Moderniteit nie. Ons leef ná die Verligting, te midde van ander kulture wat ons nie meer glo is minderwaardig nie, maar net “anders”. Wat hom post-modern maak, is dat die kritiese dimensie sy beperkinge het. “It cannot start itself...nor can it reach its desired objectivist ends.”⁷⁴⁸ Ons idee is in ’n pluralistiese wêreld altyd onderworpe aan die uitdagings van die ander in ’n ander konteks. Die doel van kritiek moet ook altyd post-krities deurstoot na ’n toepassing van daardie waarheid in praktiese gebruik, sodat ek ook nie kan aanspraak maak op finale en afdoende interpretasies nie. Dit sluit absolute kennis uit. Tog is hierdie post-kritiese fase nie ongetoets nie. Dit is ’n kritiese naïwiteit.

Dit lei tot ’n *getuienisaflegging* omtrent die waarheid, wat oortuiging en redes insluit, maar nie op Kartiaanse sekerheid berus nie. ’n Hermeneutiek van *getuienis* weet van Freud en Marx wat ons suspisies laat bly rondom enige menslike bewering: “pock-marked with dissimulations of power that are largely unconscious and unknown, thereby all the more powerful.”⁷⁴⁹ Hierdie menslike beperkinge het Ricoeur vroeg al laat sien dat menslike aansprake op waarheid meer aangepresenteer word deur hoop as deur sig. “That is, we can never see from a God’s-eye point of view in this life but can hope that we will be vindicated in our claims in the future, possibly the religious eschatological future.”⁷⁵⁰

Dit beteken dat Ricoeur oop is vir ’n ervaring met die Absolute, al lewer dit nie ten volle begrypbare kennis nie, en al is dit reeds ’n geïnterpreteerde (kwasi-empiriese) aanspraak. Ook is ’n getuienis in die hof op ’n kwasi-juridiese basis beoordeelbaar deur ’n jurie, wat ook nie gefundeer is op ’n eksak-metodologiese kontrole nie.⁷⁵¹ Die getuienis kan derdens vals wees en

⁷⁴⁷ Stiver: Theology: 193

⁷⁴⁸ Stiver: Theology: 194

⁷⁴⁹ Op. cit., 196

⁷⁵⁰ Ricoeur, P. (1965). *History and Truth*. Vertaal deur. Charles A. Kelbley. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. (Evanston, Ill.: Northwestern University Press), 54-55.

⁷⁵¹ Stiver: Theology: 197

dus moet die getuie sy aansprake rugsteun deur 'n verbintenis-tot-die dood, naamlik 'n kwasi-*martelaars*-getuienis.

Verder is Ricoeur oop om te beweer dat die Bybel gevolg kan word in sy getuienis dat God die Heilige Gees self getuig in ons harte,⁷⁵² al beteken dit dat daardie getuienis altyd verbind moet wees met uiterlike geskiedenis en tekens, sodat dit nie een of ander gnostisistiese kennis word nie. My getuienis geskied in gebrokenheid, want getuienis is 'n taak, nie 'n gegewe nie. Ek moet my lewe verloor, voordat ek dit kan vind. Daarom is die kennis waartoe ek kom, nie Hegel se absolute kennis of die positivistiese wetenskapsideaal van volkome verifikasie of die fenomenologie se apodiktiese sekerheid nie. My hele liggaam is betrokke hierby, veral die *verbeelding*, wat gevoel en gedagtes in kreatiewe maniere bymekaar hou.⁷⁵³ Metafoor is natuurlik 'n aktiwiteit van die verbeelding, en ook van die gevoel.⁷⁵⁴

Ek kan dus nie sonder enige uitkyk op die lewe leef nie, maar daardie kennis kan nie gewaarborg word deur een of ander metode of fondament nie, 'it is a risk we must take that we back by our lives.'⁷⁵⁵ Kritiek maak dat ons egter soms stamel, weifel en stotter, omdat ons nie kan bewys dat wat ons glo op objektiewe feite berus nie. "This is where we can do no other than make our best judgement, but it is 'a viable solution.'⁷⁵⁶

Die rol van hierdie onbepaaldheid en vaagheid binne die postmoderne epistemologiese paradigma, hoef nie noodwendig oorkom te word nie, nog betreur te word. Oor die hele spektrum van die lewe berus aannames nie meer op eksakte bewysbare feite nie, maar op *hermeneutiese* oordele, wat nie ten volle bewys kan word op 'n universele, objektiewe manier nie. "In this respect, all knowledge has an irreducibly hermeneutical flavour that cannot be eradicated."⁷⁵⁷

⁷⁵²"The testimony that the witness has in himself is nothing other than the testimony of the Holy Spirit." [Ricoeur, P. (1980). "The Hermeneutics of Testimony", vertaal deur David Stewart en Charles E. Reagan. in: Ricoeur, P. *Essays on Biblical Interpretation. Essays translated from French and published in English between 1974 and 1979.* (Philadelphia: Fortress Press),138].

⁷⁵³Stiver:Theology:203

⁷⁵⁴Ricoeur,P. (1981). "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", in: Johnson, M. (red.) *Philosophical Perspectives on Metaphor*, (Minneapolis: University of Minnesota Press), 228-47.

⁷⁵⁵Stiver:Theology:205

⁷⁵⁶Ibid.

⁷⁵⁷Stiver:Theology:208

Nou dat daar geen gewaarmerkte metode of reël meer aangewend kan word nie, is al wat oorbly om te bepaal wat goed en reg is in 'n sekere situasie. Al wat ons het is die getuienis van 'n beliggaamde, holistiese, goeie mens; nie toegerus met teoretiese kennis nie, maar met persoonlike, hermeneutiese getuienis, wat gebaseer is op praktiese wysheid (*phronesis*). Dit kan nie lei tot relativisme nie, want die getuienisse is gebaseer op omstandighedsgetuienis, asook redelikheid wat ander oral kan aanspreek.⁷⁵⁸ Net so is die beperkinge wat in die teks lê, gebiedend vir interpretasie. Ons loop gedurig op die dun lyn tussen objektivisme en relativisme.

*“His is a configured, hermeneutical realism that is chastened and liable to diverse interpretations and suspicion, but a realism nonetheless. It represents a paradigmatically new approach to issues such as truth, reality, and objectivity. Rather than throwing out the terms, which in a sense is a modern move, it reframes them.”*⁷⁵⁹

Ons konkludeer dat Ricoeur se model ons help om die self as kommunale wese te sien, wat nie in onverbonde isolasie staan nie, maar **intersubjektief**. Waar die modernistiese weg begin het van 'n wegspringplek en op een pad vorentoe beweeg het, vind ons in postmodernisme 'n sosiale wêreld waar die wegspringplek die ander is, en waar daar instemming bestaan (wat ook maar moontlike plekke van ooreenstemming is, wat van konteks na konteks kan verskil.)

*“(I)n postmodernity, we are looking to build not a bridge for everyone to come to our island but causeways to connect our islands.”*⁷⁶⁰

Ons kan dus maar met vrymoedigheid enige van ons kennisaansprake saam met Ricoeur bloot sien as hoopvolle waagstukke (“wagers”⁷⁶¹), wat die risiko loop om verkeerd bewys te word, maar die toekoms en die *eschaton* ons sal uithelp! Selfs hier is die risiko behou dat ons nooit finaal kan sê my uitspraak is absoluut vry van ideologie nie. “Knowledge is always in the process of tearing itself away from ideology...”⁷⁶² Konklusies moet weer en weer terug geneem word na die teks toe, waar dit getoets word in die lig van die teks, wat insluit ons ervaring en kritiese metodes.

⁷⁵⁸ Op. cit., 211

⁷⁵⁹ Op. cit., 214

⁷⁶⁰ Richard Rorty. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers I.* (Cambridge and New York: Cambridge University Press.) 1991. 14, 38, 216, 221.

⁷⁶¹ Sien volledige definisie by die eerste gebruik van die woord.

⁷⁶² Ricoeur:1981e:245.

Ons hoor egter in Ricoeur op 'n hoopvolle noot sommige Pauliniese uitsprake soos: “ten spyte van”, wat Ricoeur dan toepas op “ideologie”, “onderdrukking”, “kwaad”, Ja, “ten spyte van” “eindigheid”, “foute” en “twyfel”, bly ek glo. Ja, “hoeveel te meer...!” Sy hoop lê in die opstanding!⁷⁶³ sê Ricoeur. Goeie nuus geskied altyd in die lig van slegte nuus. Ware Vryheid kan eers slegs opspring anderkant die donkerte van Goeie Vrydag. Ricoeur praat van geloof wat die toets van ateïsme moet deurstaan.⁷⁶⁴

*“The ‘in spite of,’ which holds us ready for disappointment, is only the reverse, the dark side, of the joyous ‘how much more’ by which freedom feels itself, knows itself, wills to conspire with the aspiration of the whole of creation for redemption.”*⁷⁶⁵ *“I hope in order to understand.”*⁷⁶⁶

Ons hoop om hiermee aan te toon dat die wêreld rondom teologie besig is om te verander, wat die raamwerk waarbinne teologie beoefen word self verander. Dit is lank nie meer 'n situasie waarin 'n tydlose boodskap in 'n tydlose vorm geneem moet word om net sogenaamd “toegepas” te word nie. Dit is eerder die geval dat die huidige situasie ons uitdaag om 'n universele boodskap, wat in 'n spesifieke konteks begin het, wat ons ontvang het in 'n ander situasie, nou weer in 'n nog meer verskillende situasie toegepas moet word. Hierdie situasie is soos ons gesien het 'n postmoderne, pluralistiese en praxis-georiënteerde situasie. Deur die epistemologie meer te wortel in 'n **geïnkarneerde, beliggaamde self-in-gemeenskap**, hou verrykende gevolge in vir sowel die teologie as die prediking. Ons gaan in hoofstuk 5, by punt 5.5.4 'n voorstel formuleer vir die funksionering van 'n rondetafel-preekwerkgroep, wat hopelik aan laasgenoemde waarheid praktiese uitvoer sal gee.

4.9 LEES, INTERPRETASIE, RE-INSKRIPSIE

Ons kyk naas Ricoeur ook kortliks na 'n teksteoretiese voorstel van *Douglas G Lawrie*,⁷⁶⁷ wat ons moontlik kan help om te verstaan watter prosesse tydens die omgaan met 'n teks voltrek word. Hy help ons om in die interpretasieproses nie net stil te staan by die sogenaamde

⁷⁶³ Ricoeur, P. (1980). “Freedom in the Light of Hope”, vertaal deur Robert Sweeney. in: *Essays on Biblical Interpretation*. (Philadelphia: Fortress Press), 157.

⁷⁶⁴ Ricoeur, P. (2004). *The Conflict of Interpretations*, (Continuum International Publishing Group), 436-463.

⁷⁶⁵ Ricoeur:1980b:164.

⁷⁶⁶ Op. cit., 116

⁷⁶⁷ Lawrie, D. G. (2001). “Reading, Interpretation, Reinscription: Three Perspectives on Engaging with Texts”, *Scriptura* 78, 399-417.

“objektiewe waarheid” wat kwansuis opgesluit lê in die skatkamer van die eerste skrywers nie, maar onderskei (maar nie “skei” nie) *drie* perspektiewe van hoe ons met tekste moet omgaan. Ons kan die volgende drie prosesse onderskei:

- 1) *lees* (“reading”);
- 2) *interpretasie* (“interpretation”);
- en 3) *re-inskripsie* (“reinscription”).

In die lees-proses word iets “geneem uit die teks” (reseptiwiteit), “omgewerk” (kreatiwiteit) en “’n nuwe vorm gegee” (transitiwiteit). Die debat wat tans woed, is rondom die vraag: “waar lê betekenis?” Lê betekenis in die strukture van die *teks* of lê betekenis by die individuele *leser* wat die betekenis na vore bring, of lê dit by albei? Lawrie sal sê by albei, maar kon laat ons dit verduidelik:

Dit is maklik om te begin en sê dat geen teks, op sigself genome, die gesag het om enige lesing af te dwing nie.⁷⁶⁸ Geen teks is egter sonder betekenis nie (dit beteken één, eenstemmige betekenis), maar tekste het kontingente toevoegings (“supplement” - Derrida) nodig, nl. lesers, om betekenis van die teks uit te lig. Solank as wat jy vanuit die perspektief van die *teks* kyk, is die leser niks minder nie as ’n bemiddelaar van wat die teks is, nl. ’n teken, ’n beliggaming of ’n merker van die teks nie. Jy kan sover gaan om te sê dat die leser ’n verlengstuk is van die teks. As jy weer kyk vanuit die perspektief van die *leser*, kan gesê word dat tekste gekonstitueer word of “geskryf” word deur lesers. Die kreatiewe aktiwiteit van die leser laat sy afdruk op ’n teks, wat ’n toevoeging is van wat alreeds ten volle in die teks geleë is. Die teks voorsien slegs die woorde (tekens), terwyl die leser die betekenis voorsien.

In beide gevalle – in stede van slegs ’n opplakking van buite (op ’n “alreeds ten volle oorspronklike teenwoordigheid”) - kom die supplement om die teenwoordigheid te be-teken, oftewel te verteenwoordig, terwyl dit daarmee die teks be-teken in sy afwesigheid. Tekste het geen oorspronklike betekenis afsonderlik van sy lesers nie, maar in dieselfde mond moet gesê word, lesers het geen oorspronklikheid afgesien van tekste nie. Die konsep van “oorspronklikheid” het heeltemal sy oorsprong verloor!

⁷⁶⁸ Yoder, John Howard. *The Royal Priesthood*. Essays Ecclesiastical and Ecumenical. Herald Press 1998. p.353. Lawrie stel dit so: “Texts have no ‘original presence’ apart from readers...” p. 403.

Dit is dus onoorspronklik om te vra watter “deel” van betekenis kom van die *leser* (reseptiwiteit) en watter “deel” van die *teks* (kreatiwiteit).⁷⁶⁹ Lees word nie deur interpretasie gekomplementeer nie, asof interpretasie die proses wat met lees begin het, klaarmaak nie.

Lawrie beweer tereg dat die omgaan met tekste ’n komplekse oefening is. Daarom kan nie eenvoudig gepraat word van stappe, of komponente of interaktiewe dele in die proses nie. Dit is so kompleks soos die Freudiaanse kompleks ‘n kompleks is. Sodra jy op een aspek van die kompleks fokus, verloor jy momenteel fokus op ’n ander aspek van die kompleks. Tog is hierdie laaste aspek nie iets wat buite die kompleks staan nie, maar is intrinsiek tot dit wat die kompleks ’n kompleks maak. Die een aspek kan slegs verklaar word in terme van die ander. Die gedeelte wat op die periferie gelê het, kom weer sentraal staan en die vorige sentrum word weer ’n vertroebelde kantlyn. Lawrie beweer dat daardie “blur” ’n integrale deel is van die hele prentjie.⁷⁷⁰

Wanneer ons met tekste werk, moet ons eerder dink aan “’n *periodieke skuif van perspektiewe*” van die een na die ander kant en nie ’n gedetailleerde, sistematiese analise wat die veld stukkie vir stukkie dek nie. Daar kan nie een korrekte antwoord wees op die vraag : “Hoe moet ons die proses van besigwees met tekste verduidelik nie?” Verskillende perspektiewe is sowel moontlik as nodig. Elke enkele teorie het sy eie teenstellinge asook paradokse.

Die teks is tegelykertyd alreeds heeltemal afgerond asook onuitputlik, en tegelykertyd alreeds kompleet asook besig om geskep te word. Elkeen van hierdie drie perspektiewe dek individueel die proses van besigwees met die totale teks. As ons na die proses kyk vanuit een perspektief, dan verdwyn die ander perspektiewe as’t ware uit jou sig.

Om die term “re-inskripsie” by te bring, omseil Lawrie die skynbare onontkombaarheid van ’n baie simplistiese bipolêre gesigspunt. Re-inskripsie is die direkte teenoorgestelde van supplementariteit, omdat dit op ’n *totale herskryf van die oorspronklike* neerkom, waar ’n heeltemal *nuwe* entiteit geskep word. Dit is ’n reproduksie, ’n teks wat ge-retekstualiseer is, ’n

⁷⁶⁹ Lawrie, “In my simpler terminology I have spoken of receptivity and creativity. The temptation is to see these as ordered in a temporal sequence, as if one first receives from the text (reading) and then creates meaning from the data (interpretation). Yet one could as easily argue that reception depends on a (prior) ‘making an ear for’ as one could say that creation depends on (prior) reception of material that has to be shaped.” p. 403.

⁷⁷⁰ Lawrie, Douglas G, *Reading, Interpretation, Reinscription: Three Perspectives on Engaging with Texts*. Scriptura 78 (2001) pp.399-417.

nuwe gehoor met ander woorde gekry het. Re-inskripsie is sowel 'n herlewing van die teks as 'n vervanging van die teks. Die verteenwoordiging van die verloop van 'n teks soos wat hy geles word na hoe hy geïnterpreteer word, skets, merk of teken 'n *oorgang* vanaf 'n teks na 'n nuwe teks. Dit laat 'n ou teks agter in die vorming van 'n nuwe teks.

Lash stel dit so: as interpreteerders in die voortgaande geskiedenis van die verhaal van Jesus, móét ons die “verhaal anders vertel”, maar wat ons nie mág doen nie, indien dit die teks is wat ons ons gedurig getrou wil uitvoer, is om 'n “ander verhaal” te wil loop en vertel. Indien ons byvoorbeeld die verhaal van Jesus getrou wil vertel, moet dit nie net “true to life” wees nie, maar “true to *his* life”.⁷⁷¹ Die volgende illustrasie van *Picasso* help: Picasso kan byvoorbeeld as een van die mees vernuwende kunstenaars van ons eeu bestempel word. Hy verbaas telkens mense met volstreekte nuwe en verrassende wendinge in sy werk, maar tog herken ons 'n *Picasso* as ons dit sien, al dateer sy werke uit verskillende tydperke. Hy het 'n eie spoor nagelaat en 'n eie tradisie geskep. Op die oomblik van so 'n nuwe skepping was dit 'n wending, 'n splinternuwe skepping, iets ongehoords. Aan die ander kant is al sy werk herkenbaar. Die kreatiwiteit van Picasso skep voortdurend iets nuuts, maar omdat dit om die kreatiwiteit van Picasso gaan, staan die nuwe altyd in die lig van 'n herkenbare en duursame tradisie.

Re-inskripsie kan maklik gesien word as die derde trappie ná lees en interpreteer, maar is innig verbind met intertekstualiteit, wat beteken dat re-inskripsie al begin sodra begin word om met die teks om te gaan. Re-inskripsie gaan sowel die vrye kreatiwiteit van die interpreteerder teë as die gesag waarmee tekste sogenaamd hulle ontvangs struktureer.

4.9.1 Etiese Lees

Etiese lees het ons gesien, roep 'n ander manier van ken na vore. Etiese lees hang nou saam met die vraag na die uiteindelijke *vorming* - al dan nie - van eties verantwoordbare gelowiges. “Die Bybel se moreel-transformerende krag is ten nouste verbind aan ons begrip van die Bybel as ten diepste 'n boek van die kerk.”⁷⁷² Die etiese lees van tekste bring minder onderdrukkende ontologieë en verdraaide epistemologieë met sig mee, en roep 'n ander manier van “ken” na

⁷⁷¹Lash, N. (1986). *Theology on the Way to Emmaus*, (SCM Press Ltd.), 45.

⁷⁷²Koopman, N. & Vosloo, Robert. 2002. *Die ligtheid van die lig. Morele oriëntasie in 'n postmoderne tyd*. Lux Verbi. p.121.

vore, naamlik 'n manier om “die ander” te ken, 'n “anderster” manier van ken, 'n ken met die hart, met die oog van liefde. Om “anderster” te ken is 'n respons op die krisis van die rede in die modernisme.⁷⁷³ Om hierdie valse hiërargie te oorkom, moet daar gekyk word na die etiese horisonne van die komplementerende perspektiewe, naamlik die drie supplementêre vlakke van Lawrie van die interpretasieproses:

(1) Die perspektief van *lees* [wat fokus op *reseptiwiteit*]. Dit het as etiese horison die dialektiek van *akkommodasie* en *aanvaarding*.⁷⁷⁴

(2) Die perspektief van *interpretasie* [wat fokus op kreatiwiteit]. Dit het as etiese horison die dialektiek van *verantwoordelikheid* en *responsiwiteit*.

(3) Die perspektief van *re-inskripsie* [wat fokus op transitiwiteit (“transition”)]. Dit het as etiese horison die dialektiek van *integriteit* (“framing”) en *relatiwiteit* (“intertext”).

4.9.1.1 Akkommodasie en aanvaarding

Tydens die lees van tekste moet die leser as agent in 'n persoonlike kategorie 'n akkommoderende karakter verteenwoordig, en moet die andersoortigheid van die ander in 'n sosiale kategorie, aanvaar word.⁷⁷⁵ 'n Andersoortigheid/andersheid wat nie geakkommodeer is nie, bly 'n onleesbare andersheid.⁷⁷⁶ Miroslav Volf herinner ons aan die eis van Jesus teenoor die Samaritane in ons geldere deur te suggereer: “I think the more important other is not the distant, but the proximate other, almost a domestic other. Others are always also our neighbors.

⁷⁷³ “Although philosophical thinking in the West has been ‘in essence the attempt to domesticate Otherness,’ achieve unity, and erect closure, Jacques Derrida, applying Godel's incompleteness theorem, has shown that every philosophical text bears the scars of exteriority and alterity. Closure is a pipe-dream, and a dangerous one at that, accompanied by bloodshed and scars in the flesh. For, as Jane Flax observes, ‘any appearance of unity presupposes and requires a prior act of violence.’ Indeed, instead of affirming Bacon's doctrine that ‘knowledge is power’, the archeological diggings of a Foucault have demonstrated that, historically, the opposite is more likely: ‘power is knowledge.’” James H. Olthuis, ed., *Knowing Other-Wise: Philosophy at the Threshold of Spirituality* (New York: Fordham University Press, 1997).

⁷⁷⁴ Die terme van elke paar is kategorieë van persoonlike asook publieke etiek, en nie basies òf inherent komplementêr (èn-èn) òf intrinsiek weersprekend (òf-òf) nie.

⁷⁷⁵ “(...) from Schleiermacher and Dilthey to Gadamer and Ricoeur...(w)e trace these concerns and their implications...genuine ‘understanding’ of a text or of another human person arises only when we seek to ‘step out of our own frame.’ We need to renounce those prior categorizations and stereotypifications with which we begin. In Gadamer's language, we renounce the manipulative ‘control’ epitomized by ‘scientific method’, and allow ourselves to enter unpredicted avenues into which mutual listening and genuine conversation leads. In Ricoeur's terminology, we explore new worlds of possibility.” (Thiselton:1995:13).

⁷⁷⁶ “So immune can we all become to otherness that we are tempted to reduce all reality to more of the same or to that curious substitute for the same we too often mean when we say similarity.” [Tracy, D. (1987). *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. (San Francisco: Harper & Row),15].

There are those who live at the boundaries of our lives, the boundaries of our community, the boundaries of our nations. Samaritans, after all, were the Jews' neighbors.”

Volf pleit dat ons ‘n dubbele visie moet beoefen, deur eerstens te kyk vanuit ons eie posisie en dan tweedens te probeer staan in die skoene van die ander. Ons sien die waarheid heel natuurlik gewoonlik vanuit ons eie perspektief, gelei deur ons eie waardes en met ons eie belange op die spel. Maar Miroslav Volf noem 4 maniere om die waarheid te beskou vanuit die posisie van die ander: 1) *ons tree uit onself uit*, en lê alle natuurlike drang af om te domineer of uit te sluit. Dit behels vir ‘n oomblik dat ons onself distansieer van wat binne in ons is, en so te sê ‘met een voet’ uit onself tree, en die ander voet binne hou; 2) *ons steek tydelik ‘n sosiale grens oor* en in beweeg in die wêreld van die ander in, om sodoende net so naby aan hulle te kom as wat hulle aan hulleself is, deur in hulle vel in te klim; 3) *ons nooi hulle perspektief* van harte uit om langs ons s’n te kom staan (al sou ons dit nie ons eie maak nie).

Dit is dan wanneer ons ‘n gemeenskaplike taal ontwikkel, asook ‘n gemeenskaplike verstaan, amper soos God vanuit Homself ons, myself en my gespreksgeenoot, sien en beskou. Anders produseer ons ons eie waarhede wat in ons eie rebelsheid sentreer (Eseg.12:2-3). Ons moet ‘n liefde vir die waarheid hê, ‘n waarheidsliewende bestaan voer, maar dan sal ons gewillig moet wees om die ander volledig te verwelkom (“embrace”).⁷⁷⁷ Jesus noem ons nie meer onderdane nie, maar vriende (Joh. 15) en ons moet bereid wees om ander as vriende te aanvaar. 4) *Ons herhaal die proses.*⁷⁷⁸

In lees moet die agent wat lees ‘n “reader’s regard” (Achtung⁷⁷⁹) vir die ander hê, ‘n akkommoderende tipe persoon wees wat die andersheid van die ander aanvaar.⁷⁸⁰ ‘n Andersheid wat nie geakkommodeer is nie, bly ‘n onleesbare andersheid, wat die ander nie aanvaarbaar

⁷⁷⁷Volf:1996:258. Sien ook die interpretasie van Johannes 8:32 by Volf: “en julle sal die waarheid ken, en die waarheid sal julle vry maak.”p.269-273. “Vry” beteken: “free to make journeys from the self to the other and back and to see our common history from their perspective as well as ours, rather than closing ourselves off and insisting on the absolute truth of our own perspective; free to live a truthful life and hence be a self-effacing witness to truth rather than fabricating our own ‘truths’ and imposing them on others; free to embrace others in truth rather than engage in open or clandestine acts of deceitful violence against them.” (Op. cit., 273).

⁷⁷⁸Volf :1996:252.

⁷⁷⁹Immanuel Kant se term.

⁷⁸⁰Ibid p.23 “As the other conversation partner, whether it be person or text, challenges our expectations, questions, and interpretations, we can also find ourselves in a radical conflict of interpretations. ... We may so believe in our own intentions that we become deaf to other voices. Persons willing to converse are always at one major disadvantage from those who are not. The former always consider the possibility that they may be wrong.”

vind (“unaccepted and unacceptable”) nie. Die ideale rondetafel persoon is iemand van wie die volgende waar is:

*“The world is their home, humankind have become their kind. Thus they prize differences as well as similarities, uniqueness as well as commonality. Recognizing that enemy love is the central pastoral task of this century, they hold cultures in respect that are antithetical to their own at points of high value; they extend understanding to nations whose actions are hostile to their own native country.”*⁷⁸¹

Die bybelskrywers laat ons verstaan dat indien ons terugkyk, die ontmoeting met die vreemdeling ’n ontmoeting was met die *Groot Vreemdeling*, naamlik God.⁷⁸² Voorbeelde is: Abraham en Sara, die weduwee van Sarfat, Jesus en die gemarginaliseerdes, en die Emmausgangers.

Sonder *akkommodasie* en *aanvaarding* is die teks “verhoudingsloos” en voorsien dit geen positiewe taal waarin die identiteite en tradisies van andere uitgedruk kan word nie. Terselfdertyd dui hierdie eis van akkommodasie ’n behoefte aan om aanvaar te word, op die ander se terme. Aanvaarding is die toets of jy iemand heeltemal akkommodeer of net tydelik. Indien jy nie plek kan maak vir die ander nie, maak jy die ander “oblique”, tot ’n “non-other” (afwesig).⁷⁸³

Die etiek van lees konfronteer die leser met “feite” (“fact”) wat nie eenvoudig ’n produk is van die leser se eie “fiksionering” (wat ek kan weg-fikseer nie) nie; dit konfronteer die leser ook met “realiteit” (“real”) wat nie die resultaat is van “reification” nie. Hierdie twee terme is onvervangbaar vir ’n lees-etiek wat “difference” ernstig opneem. Indien jy iemand nie “reify” nie, dan vergeestelik (“mistify”) jy die ander.⁷⁸⁴

4.9.1.2 Verantwoordelikheid en responsiwiteit

Die etiek van interpretasie verwag van ’n interpreteerder om as ’n *verantwoordelike* agent op te tree, d.i. iemand wat die pak dra wat hy of sy geskep het in die akte van interpretasie. Die

⁷⁸¹Augsburger:21

⁷⁸²Vgl. Samuel Terrien. *The Elusive Presence*. Toward a New Biblical Theology. Harper & Row, Publishers.1978.

⁷⁸³McClure:OP: ibid. p.20 “...to attend to the other as other, the different as different, is also to understand the different as possible. To recognize possibility is to sense some similarity to what we have already experienced or understood. But similarity here must be described as similarity-in-difference, that is, analogy.”

⁷⁸⁴Scholes, R 1985 *Textual Power:Literary Theory and the Teaching of English*. New Haven / London: Yale University Press. p.93e.v.

interpreteerder moet hom- of haarself die kritiek laat welgeval dat hy of sy op 'n wispelturige manier (“whimsically”) of lukrake manier (“randomly”) opgetree het, wanneer spesifieke interpretasies nie verdedig kan word as 'n interpretasie wat hoegenaamd gerespondeer het op die ontologiese inhoud van die teks nie.⁷⁸⁵

Ons is van mening dat ons nie die uitgangspunt van *Stanley Fish*⁷⁸⁶ heeltemal tot die einde kan volg nie, omdat dit juis die verantwoordelike lees van die teks kortwiek. Hy glo dat die Bybelse teks geen eie boodskap dra nie, maar dat die boodskap van die teks eintlik deur interpreterende gemeenskappe bepaal word.⁷⁸⁷ Ons glo die teks word nie uitgelewer aan die “tirannie van die kerk” nie, om dalk gelykvormig gestel te word aan die ideologiese eise van die geloofsgemeenskap nie.⁷⁸⁸ [Die teks word insgelyks ook nie uitgelewer aan die “tirannie van die akademici” nie.⁷⁸⁹] Vir ons kom Fish se argument daarop neer dat elke verskillende interpretasie die produk is van 'n verskillende gemeenskap, soos wat die gemeenskap dit sien. *Wesley Kort*⁷⁹⁰ staan ook Fish se argument teë, as Fish beweer dat die praktyk van die lees van 'n teks bepaal word deur die instelling waarin daardie teks 'n rol speel.

In die verhouding tussen die Bybel en die Kerk, is die kerk as geloofsgemeenskap ook 'n teks in 'n “all-encompassing network of textuality”.⁷⁹¹ Om die gevaar te bowe te kom dat die gemeente

⁷⁸⁵Lash, Nicholas. *Theology of the Way to Emmaus*.p.38. “And the reader must take responsibility for the reading, for deciding what kind of text it is with which he or she is dealing. This does not mean that it is simply ‘up to me’ arbitrarily to decide what to do with a text. (It would be silly to sing railway timetables, rather than use them to catch trains.) What it does mean is that it is the *reading* of the text, rather than merely the text itself, the material object, the black marks on white paper, which embodies decisions as to what kinds of reading are appropriate. ..We cannot pass the buck. It is, therefore, incumbent upon us to read as competently and responsibly as we can.” p.38-39.

⁷⁸⁶Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class?* (Harvard University Press, 1980).

⁷⁸⁷Indien die betekenis van die teks die *produk* is van 'n gemeenskap van lesers, dan kan tekste hierdie lesers nooit “van buite af” aanspreek of hervorm nie. Dan is die Reformasie niks minder gewees nie as 'n dispuut oor alternatiewe ekklesiologiese of gemeenskaps-lewenstyle. Dan is 'n profetiese woord ook onmoontlik, want dit is die gemeenskap van lesers wat die Woord skep! Die demokratisering van die leesproses het in sy radikale vorm niks goeds vir die Bybel te voorspel nie. Ons weet dat aansprake in die Verligting van absolute kennis en waarheid berus het op Westerse selfoorskating, maar die bewegings wat in reaksie hierop nou in tipies postmodernistiese gees geen aansprake maak op vaste kennis nie, skep 'n lewenshouding wat geen sin maak nie. Die kerk kan nie saamgaan met 'n beweging wat pretendeer dat ons rustig met totale relatiwiteit en onsekerheid kan lewe, sonder enige waarheid, sekerheid en finaliteit nie. (Thiselton:2006:514e.v.)

⁷⁸⁸“Moreover, the truth given in this classic does not concern every kind of question that might be asked – scientific, astronomical, psychological, biological – but it is truth of a theological kind having to do with God’s sovereign graciousness and gracious sovereignty.” (Brueggemann:2005a:11).

⁷⁸⁹*Ibid.*, p.13. ” Modes of knowledge that tend toward domination cannot offer genuinely ‘new truth’; that is, they cannot be revelatory, but can only rearrange old patterns of power.”

⁷⁹⁰Kort, Wesley A. *Take Read. Scripture, Textuality, and Cultural Practice*. The Pennsylvania State University Press. Pennsylvania. 1996

⁷⁹¹Louis Jonker. *Communities of Faith as Texts in the process of biblical interpretation*. Skrif en Kerk 20 (1). 1999. p.79-92. Alhoewel Jonker nie die belang van die rol van interpretasie geringskat wat geloofsgemeenskappe

as interpretatiewe agent eintlik soos 'n opgeblase individu funksioneer en self nie uit 'n geslote interpretasieraamwerk kan ontsnap nie, stel ons voor dat die oplossing gesoek word in die begrip: *gasvryheid*. Gasvryheid suggereer dat die verantwoordelike lees saam met die (lydende) “ander” ons kan help om uit ons geslote identiteit te ontsnap.

Kort ondersoek 'n pre-moderne sestiende eeuse teoloog, Johannes Calvyn, en vors na hoe Calvyn die sentraliteit van die Woord na twee kante toe moes verdedig, naamlik die Roomse Kerk en die Anabaptiste (die sogenaamde “entoesiaste”).⁷⁹² *Kort* stel dit as volg wanneer hy Calvyn lees binne sy eie stryd met die invloedryke mag van die Roomse Kerk van sy tyd:

“it became possible to read the Church and its doctrines in the light of Scripture rather than to read Scripture in the light of the Church and doctrine.”⁷⁹³

Deur die Bybel te vertaal in die gewone man op straat se taal, is die Skrif teruggegee in die hande van die gewone leser, wat nou net soveel outoriteit gehad het as die blinde instellings en gesaghebbende instansies van die Roomse Kerk. Hy het die sentraliteit van die ontvangs van die sakramente verruil vir die sentraliteit van elkeen om die Bybel te mag lees. Hy het die lees van die Bybel (wat vir hom baie naby was aan die preek van die Woord) verskuif vanaf die kloosters en klerikale instellings na dié van die gewone leser, wég van die institusionalisering van die teks.⁷⁹⁴ Dieselfde verskynsel beveg hy ook na die kant toe van die Entoesiaste wat religieuse ervaring bokant die Skrif verhef en beweer dat waarheid deur die Heilige Gees (“...exalting the teaching office of the Spirit...”) ⁷⁹⁵ aan mense geopenbaar word sonder om die Skrif te lees.

in die interpretasieproses speel nie, sou hy wou sien dat die fokus nie op geloofsgemeenskappe alleen gelê word nie, maar op die interaksie tussen tekste, met die gelooftsgemeenskap ook 'n teks, binne die netwerk van intertekstuele netwerk. Jonker sien dus die belang dat geloofsgemeenskappe nie op 'n gelyke voet staan met die Bybelse tekste nie, dat die besluitnemende outoriteit nie uitsluitlik kan lê binne die geloofsgemeenskappe as teks nie.

⁷⁹²Kort, Wesley A. *Take Read. Scripture, Textuality, and Cultural Practice*. The Pennsylvania State University Press. Pennsylvania. 1996

⁷⁹³Ibid., p. 24.

⁷⁹⁴“The church is not the source of and does not have authority over Scripture; Scripture is the source of and has authority over the church.” p. 25. Kort, W.A. *Take, Read*. 1996, p.25.

⁷⁹⁵Ibid., p. 26.

Maar die eis, dat 'n interpretasie ten volle responsief moet wees op die teks neem aan die ander kant verantwoordelikheid wég, sê Lawrie. Die onafhanklikheid van die interpreteerder is nodig as jy die interpreteerder 'n verantwoordelike een maak.

Dit spreek vanself dat “persoonlik” (in persoonlike verantwoordelikheid) nie sê dat dit 'n uitvoering was deur geïsoleerde individue nie. Persoonlike verantwoordelikheid is nie dieselfde as “persoonlike oordeel” nie. Christelike interpretasie is 'n kollaboratiewe onderneming en die *communio sanctorum* speel 'n absoluut belangrike regulatiewe rol in die lees- en interpretasieproses. Tog moet daar aan die responsiewe gemeente die “onafhanklikheid” gegun word om 'n eie interpretasie daar te stel wat totaal plaaslik geïnkultureerd is. Dit moet 'n interpretasie wees, en nie slegs 'n herhaling van wat in die teks staan nie. Weer loop ons op die dun lyn tussen verantwoordelik en responsief.

4.9.1.3 Integriteit (“framing”) en relatiewiteit (“intertext”)

Die etiese horison van die perspektief van re-inskripsie word gekarteer deur die interaksie tussen *integriteit* (of integrasie) en *relatiewiteit*. Op 'n teoretiese vlak bly elke re-inskripsie gevange gehou tussen integriteit en relatiewiteit, tussen “framing” en “intertext”. Re-inskripsie plaas raamwerke én oortree raamwerke. Dit is soos die “de-” en die “kon-” van dekonstruksie: ***dit maak vas en dit maak los***. Geen “framing” van die teks kan die teks geïntegreerd hou nie, maar die blote stel van relatiewiteit (naamlik dat 'n teks verbind is tot 'n uiteindelik-oneindige klomp intertekste) impliseer dat re-inskripsie altyd 'n nie-toevallige proses is van *integrasie*.⁷⁹⁶

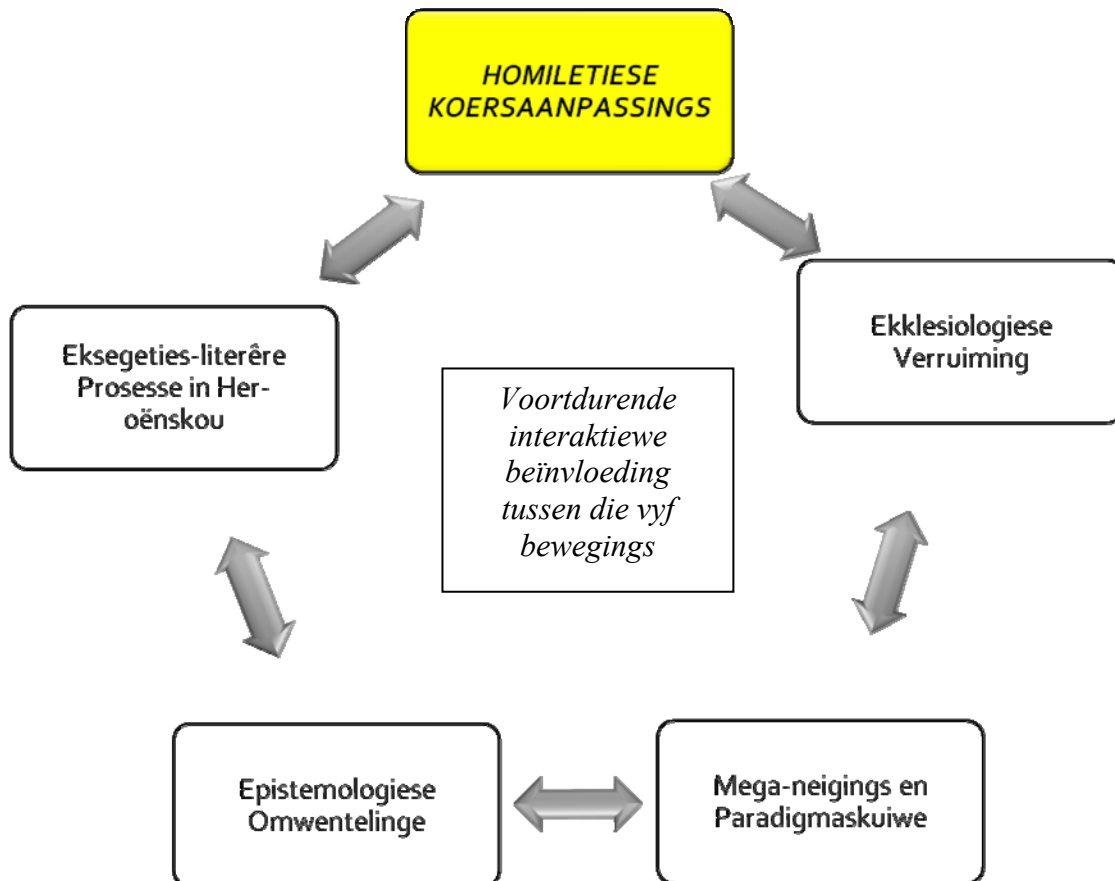
Onder 'n persoonlike vlak kan dieselfde dialektiek gesien word: dit gaan oor die *integriteit* van die persoonlike etiese leser (die re-inskriberende persoon), maar dit moet ook gaan oor die *relatiewiteit* teenoor die andere met wie daar in verhouding getree word. Dit skep 'n *spanning*.

Dit blyk dus aan die einde van hierdie hoofstuk oor eksegeties-literêre prosesse dat ons definitief gebruik moet maak van die teologiese rol van die opgeleide predikant in die preekmaakproses. Dié “ekspert”-rol kan deurslaggewende kritiese perspektiewe na die

⁷⁹⁶“We can never possess absolute certainty. But we can achieve a good – that is, a relatively adequate – interpretation: relative to the power of disclosure and concealment of the text, relative to the skills and attentiveness of the interpreter, relative to the kind of conversation possible for the interpreter in a particular culture at a particular time.” (Tracy:1987:22).

rondetafel toe bring, om getrou en met integriteit so verantwoordelik as moontlik naby die teks te bly. Dit is van *ewe* kritiese belang dat die interpretasieproses ook oop staan en probeer respondeer op ál die stemme in die wêreld.

5. HOOFSTUK 5 - HOMILETIESE KOERSAANPASSINGS



Ons gaan histories kyk na verskillende homiletiese voorbeelde, vanaf *Karl Barth*, wat geglo het dat die aanknopingspunt met die hoorder alreeds in die teks lê en dat die prediking nie retoriese strategieë nodig het om kontak te maak met sy gehoor nie; tot by *Fred Craddock*, wat sterk by die hoordersituasie aansluit. Ons gaan ook op spoor van *David Buttrick* kyk na die teks se geïmpliseerde leser: die teks bevat kragtige simbole wat verwysend werk; die preek kan dan vorm aanneem in die gemeenskaplike bewussynvlak van die prediker en hoorder, op 'n manier wat getrou is aan die retoriese en performatiewe mag van die Bybelse teks. Ons gaan kyk na wat *Ernst Lange* sien as die dialekties-hermeneutiese voltrekking van albei verstaansprose: om dus nie net te werk met die teks nie, maar ook die hoordersituasie, sodat prediking nie maar bloot 'n herhaling is van die teks nie. Die teks word volgens hom pas behoorlik geïnterpreteer wanneer hierdie interpretasie opnuut die vorm aanneem van 'n noodwendige *pastorale* getuienis, wat werklik die hoordersituasie aanspreek. Daarna sluit ons af met *John S. McClure*, wat werk met hoordersgroepe, en wat glo dat die kerk 'n leerskool is waar gelowiges sowel in wedersyds-bemagtigende verhoudinge staan, as hulleself laat leer deur mekaar se verskille. Die enigste manier om dit reg te kry, is om “die ander” van die begin af te betrek. “Kollaboratiewe homiletiek” is gebou op die idee van “relasionele asimmetrie”, waar predikers optree as gashere, waar die vreemdelinge welkom geheet word binne 'n rondetafel-gespreksgeleentheid. Ons staan hier ook stil by *Martin Luther*, nie vanweë sy homiletiese preekmaak-teorie nie, maar omdat hy kies vir 'n *theologia crucis*, en dit die epistemologiese keuse is waarin ons hom wil navolg. In 'n land waar kennis vir lank saam geloop het met “mag” en “bevoorregting”, ten koste van 'n keuse vir die armes en die onderdrukte, is dit tyd dat hierdie vergete Gereformeerde uitgangspunt vir die verwerwing van kennis van God weer afgestof word. Dit alles word gedoen sodat ons die grond kan gereed maak vir 'n nuwe woord wat ons hopelik sal ontval, en ons opnuut verwonderd voor God sal staan, dat Hy ons steeds besoek. Dan sal ons agterkom dat die Skrif óns in die eerste plek lees, en dit nie ons is wat die Skrif lees nie. Dit sal blyk dat die rondetafelgesprekke wat voorgestel word, nie 'n tolerante geselskap is van insiggewende deelnemers nie, maar 'n werklik “lerende gemeenskap” van diep vervreemde vereemdelinge.

5.1 KARL BARTH (1886-1968)

Ons gaan eers kortliks stilstaan by Karl Barth, by wie daar geen plek vir menslike verstaan, aksie of praktyk in die verstaan van God se selfopenbaring is nie. Volgens hom is die teologie al klaar prakties, bloot deur God se openbaring so direk en helder as moontlik op die konkrete lewensituasie toe te pas. Die teoloog beweeg van openbaring na die menslike, van teorie na praktyk, en van geopenbaarde kennis na toepassing.

Karl Barth definieer die teologie as “die sistematiese interpretasie van God se selfopenbaring aan die Christelike kerk”.⁷⁹⁷ Barth noem in *Kirchliche Dogmatik* 4/3 die *gemeente* ’n gelykenis van Jesus Christus, naamlik een besondere gestalte van die geskape, menslike werklikheid, wat nooit met die openbaring heeltemal saamval nie, maar die aardse, historiese, geskiedkundige bestaansvorm van Jesus Christus is.⁷⁹⁸ Dit is die Gees wat die gemeente skep en uitstuur. In die roeping deur die Gees en die bekwaammaking deur die Gees tot diens, daar lê die opdrag tot *prediking*.

Christus wil nie in sy profetiese amp alleen staan nie. Hy roep die wat aan Hom behoort tot heroute en so word hulle lewens tekens van die lewende Woord van God en daardeur dit wat dit verkondig, nl. die Ryk van God. Die prediking is dan getuienis van die Ryk van God, deur die genade, in verbondenheid met Christus.

Die gemeente is immers die gemeenskap van hulle wat van die koms van die Ryk van God bewus geword het, en die groot verandering wat God in Christus voltrek het, mag sy maar verkondig! Om haar diens na buite te kan verrig, moet die gemeente ook van binne af opgebou word. Daarom is die sin van die erediens volgens Barth: “Gemeindegottesdienst heisst in jeder denkbaren Form: Neubegründung der Gemeinde durch neues, gemeinsames Wahrnehmen des Reiches.”⁷⁹⁹

⁷⁹⁷ Barth, K. (1962). *Church Dogmatics*, 1/1. (Edinburgh: T. and T. Clark), 47-70.

⁷⁹⁸ Barth, K. (1962). *Church Dogmatics* IV/3. (Edinburgh: T. and T. Clark), 681e.v.

⁷⁹⁹ Barth, K. (1947). *Kirchliche Dogmatik* 3/4, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 569.

Die predikant staan nie op 'n ander trappie, hoër as die gewone gemeentelede nie, maar begrypend ten opsigte van wêreldkonteks, opvattinge, en vrae (persoonlik sowel as sosiaal).⁸⁰⁰ Die Skrif kan net in die lig van elke persoon se eie konteks, asook die gesamentlike gemeente-konteks, benader word. *Sáám* met die gemeente behoort die prediker te soek dat die evangelie se lig daadwerklik val op spesifieke lewensomstandighede en situasies.⁸⁰¹ Barth stel dit treffend:

*“Die Gemeindepredigt und auch die Zubereitung auf die Gemeindepredigt dienende Theologie kan nur dann ihrem Gegenstand treu und also sachlich, aber auch aktuell, der jeweiligen Gegenwart angemessen sein, sie kann die Gemeinde nur dann erbauen, wenn sie von deren Fragen und Antworten umgeben, getragen, und fortwährend ihrerseits angeregt und befruchtet ist.”*⁸⁰²

Die preek is volgens Barth:

*“der von einem in der Kirche dazu Berufenen unternommene Versuch, in Form einer Erklärung eines Stücks des biblischen Offenbarungszeugnisses die Verheissung der heute und hier zu erwartenden Offenbarung, Versöhnung und Berufung Gottes in seinen eigenen Worten auszusprechen und Menschen der Gegenwart verständlich zu machen.”*⁸⁰³

Die gemeente se verkondiging is dus die menslike spreke van God wat 'n genadebemiddelende stuk diens van die gemeente word. Soos Christus, is die diens van die gemeente, sowel diens aan God as diens aan die mense. Die wese van die mens bestaan daarin om getuie te wees. Die diens van 'n geroepene is diens aan God, in die gaan staan soos Christus aan die sy van die goddelose. Daarin doen die Christen mee aan die werk van Christus wat in jou leef. Die wese van die diens van die gemeente is haar getuienis.

Barth weier om aan 'n aparte stand van mense in die gemeente die diens van die Woord toe te vertrou. Daar is geen institusionele binding van hierdie diens van die gemeente aan die

⁸⁰⁰“Prediking vind plaas wanneer die stem van God deur die stem van die teks in die stem van die tyd (gemeentekonteks) deur die (unieke) stem van die prediker gehoor word. Wanneer hierdie vier stemme eenstemmig word, is die prediking inderdaad *viva vox evangelii*.” Johan Cilliers. *Die lewende Stem van die Evangelie*. Nuut Gedink oor die Basiese Beginsels van Prediking. Sun Press. 2004. p.32.

⁸⁰¹Smit lê daarop klem dat die gesag van die Skrif altyd voorop staan, dat die evangelie die konteks belig en waar nodig kritiseer, en nie andersom nie. (Smit:2006b:107.)

⁸⁰² K. Barth. *Kirchliche Dogmatik* 3/4, 570.

⁸⁰³ K. Barth. *Kirchliche Dogmatik*. 1/1, p.56.

besondere amp (van verkondiger van die Woord), oftewel die predikantsamp alleen nie.⁸⁰⁴ Alle verkondiging staan in die groot beweging van die Gees.

Barth omskryf die wese van die Woord van God as: Rede, Daad en Geheimenis. Die “rede” van die Woord is die aankondiging van die genadekarakter van die Woord van God. Die karakter van die Woord word uitgedruk met “Tat” as dit wys op die feit dat die Woord mag het oor ons, want dit kom tot die mens as ’n Woord wat die mens in beslag wil neem. Die begrip “Geheimenis” wys op die feit dat die Woord van God weliswaar mens onder mense word, in die Heilige Skrif en literatuur ingaan, dat dit hom laat bedien van ons begrippe maar dat dit sig aan alles nie so bind dat dit daaruit af te lees sou wees nie. Dit gaan om openbaring in die verhulling. God bly Heer ook wanneer Hy tot die mens kom. As God net deur God geken kan word, is die weg na die mens afgesluit. Alleen die Gees kan hier verbindingsweë baan.

Die vraag na wie die mens is, is nie op te los nie. Dié fundamentele vraag moet juis lewend gehou word. Gelowige mense is nie seker mense nie, gelowige mense weet eers wat vrae is! Die loskom uit dié dilemma lê net in die aangespreek word deur God. Dit is die taak van die prediker.

Die verkondiger se aanknopingspunt is die geldende aanspraak van Christus as universele Here. Die krisis van die prediking binne die teologie lê vir Barth daarin dat die opgeboude Godsbeelde afbreek moet word. Wanneer die prediking in en met die krisis werk, word verkondiging skerp soos ’n tweesnydende swaard. Dit begin volgens Barth in die afwysing van die religie as poging om God te wil annekseer.

Dit is hieruit dat die onmag van mensewoorde en menslike vermoëns na vore kom. Die waagstuk van die prediking is om die grond onder eie voete te laat wegsink, die vertrouwe op mensewoorde, waarin geen heil is nie. Daar ontstaan dus ’n vakuum, ’n leegte, vanweë dié menslike ontoereikendheid, ’n armoede wat bly bestaan. Die afgrond in die menslike hart is baie groot en die diastase tussen mensewoorde en Godswoorde baie ver uitmekaar. God se woord is wel vreemd, want dit is vry ten opsigte van die mens, daarom bring die menslike krisis die mens by die regte deemoed.

⁸⁰⁴Barth, K. *Kirchliche Dogmatik 4/3*, p.893.

Die mens kan die wesenlik-vreemde Word nie ontvang op grond van menslike voortreflike deugde nie, die mens kan dit alleen ontvang op grond van God se koms in nederigheid. Daar is ook aan die Woord van God 'n armoede: Hy kom na ons in die gestalte van Lasarus, 'n dubbele armoede dus. Dat hierdie armoede van die Woord van God rykdom is, is nie voor die hand liggend nie, maar breek eers dáár deur waar God self die gebroke woorde opneem en transformeer tot woorde van lewe! “Dit doen die Here wat die Gees is.”⁸⁰⁵

Die mens kan homself net verstaan as Hy deur die verkondiging homself sien as “die deur die verkondiging tot God behorende mens”. Die werklike mens is die mens soos wat Hy voor God staan, geken deur God, bevraagd deur God in sy ‘Widerspruch’. Die ware mens na Gods beeld is dus die arme, naakte, die van God vervreemde mens en afgesnyde mens, waar daar geen religieuse optimisme bestaan nie. Omdat God gepraat het (uit sy openbaring), ly die mens aan sy wonde, wat hy of sy nie meer kan toehou nie.

Tog skep die Gees van God toegang waar daar geen toegang is nie. Die “Widerspruch” is onoorwinlik, nie vanuit die mens nie, net vanuit God. Net God alleen kan hierdie “Widerspruch” oorwin deur self subjek, mens, te word! Daarom kan prediking nooit monoloog wees nie, net gesprek. Die prediker se homiletiese uitgangspunt is: “Ek glo, daarom spreek ek!”

Die menslike onmoontlikheid om God te verstaan is nie die laaste woord nie. Die oormag van Gods genade is te sterk. God se geskiedenis is verhewe bo die mens s'n, maar het tog ook alles daarmee te make. Die storing van die menslike selfverstaan, dit spreek Gód oop. Die verlorenheid van die mens is dus nie sonder hoop, die skaamte oor die vervreemding nie sonder die sekerheid van vernuwing nie.

5.1.1 Prediker as Woordverkondiger

Die verkondiger het 'n eie selfstandige ruimte as verkondiger van die handeling van God, maar slegs as getuie dat “Sy genade aan my nie tevergeefs (was) nie”.⁸⁰⁶ Die Woordverkondiger het 'n getuienis, maar dit is 'n verwysende getuienis, naamlik die getuienis van die Woord self.

⁸⁰⁵ 2 Kor 3:18

⁸⁰⁶ 1 Kor 15:10

In hierdie opsig is die prediking die antwoord op die vraag van die mens, maar dan net altyd as 'n indirekte antwoord. Dit gee die prediker 'n beskeidenheid. Dit maak, volgens Barth, verkondiging 'n saak van gebed.

Die prediker is 'n eensame mens wat vry moet wees voor God en die mense.⁸⁰⁷ Die prediker is self deelgenoot aan hierdie skuldige, Godvervreemde noodsituasie, maar moet die boodskap van die ontmaskering van die sondige mens deur die Evangelie bly bring, sonder dat die tese en antitese opgehef word. Barth ken die menslike verborge dryfvere en afweermeganismes. Daarom dat hy onverbiddelik die menslike tekorte oopvlek, maar doen hy dit met die pyn van pastorale bewoënhed.

Die prediker kan alleen sy pastorale ingesteldheid as prediker behou as hy op dieselfde vlak gestaan het as sy *hoorders*⁸⁰⁸ en ervaar het dat God Homself meedeel aan mense. Hy kan niks doen sonder daardie persoonlike religieuse ervaring nie. Hy sal in die prediking met die mense in die diepte in moet gaan, met “vrees en bewing” die prediking aanvaar. Die mensbeeld wat hier ontwerp word is dit wat vanuit die dialektiek van menswees beskryf word. Ook in sy eie spiritualiteit moet hy die vraag na *die mens* lewend hou. Wanneer die mens se bestaan “as vraag” ontken word, val die moontlikheid tot “Anrede” ook weg.

Die feit dat God Hom tot die mens wend, die mens tegemoet tree, en die wete dat die mens by God behoort, maak staan die prediker in solidariteit met sy hoorders. Die prediker sal God en sy openbaring naby moet bring aan die mens en sy vrae. Heel nadruklik stel Barth in sy homiletiek homself baie naby aan sy hoorders. Hy is van dieselfde koms van God afhanklik as die mense wat voor hom sit. ***Hulle vrae is sy vrae, hulle verwagting dieselfde as syne, hulle nood dieselfde as die van die prediker, hulle deel albei in dieselfde werklikheid.***

Ons stem saam met Barth, dat ware Skrifprediking *vertroue* in die Bybelse teks behels, 'n basiese *respek* vir die Bybelse teks inhou, 'n *nougesetheid* impliseer waarmee na die teks geluister word, die instemming verwoord dat die teks my eie vooropgesette idees kan *korrigeer*, en 'n instemming is dat ek deur die Gees *meegevoer* kan word deur die Woord van

⁸⁰⁷ Velema, p.84.

⁸⁰⁸ Vergelyk in hierdie verband: McClure, J.S., Allen, R.J., Andrews, D.P., Bond, L.S., Moseley, D.P. en Ramsey, G.L. Jr. (reds.) (2004). *Listening to Listeners. Homiletical Case Studies*. (St. Louis. Missouri : Chalice Press).

God: ⁸⁰⁹ “(...) wie nie met die teks werk nie, het niks om in die prediking te sê nie... as die stem van die teks nie in die prediking gehoor word nie, is dit geen prediking nie.”⁸¹⁰

“Ons sou kon sê: elke teks is ’n venster, wat ’n unieke visie op die gesig van God oopmaak. Meer nog: elke teks is ’n veelheid van vensters, is ’n kaleidoskoop van insigte en nuwe perspektiewe op die gesig van God. Tekste bevat as sodanig meer as een waarheid oor God - meer as een interpretasie is daarom nie net moontlik nie, maar gewens. Wie ’n teks lees met die oog op die distillering van ’n enkele, “ewige waarheid” daaromtrent, loop die gevaar om die teks te versmal en uiteindelik te bederf. Wie tevrede is om één diamant op die delwerssif van die eksegetiese arbeid te ontdek, het nog nie diep genoeg in die myn van die teks self gedelf nie. Of, wie net bly staar na één kant van die diamant, en dit nie telkens in die prediking in die rondte draai nie, sal nooit die volle vonkeling daarvan ervaar nie. Jy kan die skat in jou hand hou, sonder om die rykdom daarvan te verstaan. Soos ’n goeie teks in die hande van slegte mense ’n slegte teks kan word, net so kan ’n slegte teks in die hande van goeie mense ’n goeie teks word.”⁸¹¹

5.1.2 Barth vs. Brunner en die hoordersituasie

Daar het ook iets soos ’n Kopernikaanse revolusie vanaf die 1960’s in die teoretiese ontwikkeling van die prediking ingetree. As ’n algemene tendens het ’n skuif ook in die huidige tyd ingetree binne die algemene kommunikasie-teorie, waar die preekgesag geleidelik oorgeplaas is na die kant van die *hoorders*, wat ook hulle aktiwiteit insluit om die betekenis van die preek in te vul. Thomas Long haal ’n histories-kommunikatiewe teoretikus, *Wilbur Schramm*, aan : “The most dramatic change in general communication theory during the last forty years has been the gradual abandonment of the idea of a passive audience, and its replacement by the concept of a highly active, highly selective audience, manipulating rather than being manipulated by a message.”⁸¹² Long self stel dit só:

⁸⁰⁹Barth, K. (1964). *Prayer and preaching*. London: SCM, pp. 89-92.

⁸¹⁰Cilliers, J.H. (2002). *Die geheim van die prediking: om na die stem van die teks te luister*. Verbum et Ecclesia. JRG 23 (1): (pp.67-79), 68.

⁸¹¹Cilliers:2002b:77.

⁸¹²Long:1993: 170.

“The picture of a preacher sitting alone in the study, working with a biblical text in preparation for the sermon is misleading. It is not the preacher who goes to the scripture; it is the church that goes to the scripture by means of the preacher. The preacher is a member of the community, set apart by them and sent to scripture to search, to study, and to listen obediently on their behalf.”⁸¹³

Maar dit was nie altyd so nie. Dit was veral die twee dialektiese teoloë, *Karl Barth* en *Emile Brunner* wat mekaar die stryd aangesê het op die punt van die kontinuïteit of diskontinuïteit tussen geopenbaarde waarheid en die menslike situasie. Barth se uitgangspunt is nie die hoorder se vrae nie, maar die vraag wat God vra aan die hoorder, wat die hoorder se werklike mens-wees konstitueer.

Brunner stem saam met Barth dat die Woord eensydig en van bo kom, maar dit moet tog êrens op 'n punt die menslike situasie kruis, of die koms van die Woord is heeltemal abstrak en onverstaanbaar, het Brunner geargumenteer. Wat beteken dit om die Woord van God aan 'n mens deur taal oor te dra? Wat is die punt van kontak aan die menslike kant van die goddelike openbaring?

Brunner het volgehou dat daar by die mens as geskapene na die beeld van God 'n ingebore soeke is na God. Dit is die materiële kant van die beeld van God in die mens wat deur die sondeval geskend is, maar wat die formele kant betref, was dié band met die beeld van God nog ongeskonde en diensbaar aan 'n aanknopingspunt vir die Woord van die openbaring.⁸¹⁴

Hierop sou Barth teruggekap het met, soos die titel van sy boek in antwoord op Brunner se standpunt, eenvoudig lui: “Nein!” Die koms van die Woordgebeure in die prediking is soewereïn en word as 'n gawe van bo, as geskenk, gegee, sonder dat dit van die ontvangkant van die mens aangehelp hoef te word.

Hy herinner Brunner dat hy self gesê het en saamgestem het dat die Woord van bo kom. Hy het beweer dat Brunner, deur die formele kant van die beeld van God te gebruik as aanknopingspunt, die saak oopgelaat het, dat daar tog in die natuurlike mens se kennis van God, deur die wet, en in sy eie afhanklikheid van God, 'n kans is dat hy vir God kan ken sonder die openbaring en dit kan tog nie.

⁸¹³Long:1989b:45.

⁸¹⁴Emil Brunner. “Theologie and Kirche”. *Zwischen den Zeiten* 8 (1930), soos aangehaal in Garrett Green, *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*. (San Francisco: Harper & Row, 1989), p.31.

Barth beweer dat die redding van die mens deur God geskied soos 'n lewensredder wat die drenkeling, wat nie die kapasiteit het om homself nie kan red nie, te gaan red. Dink Brunner dat daardie drenkeling wel nou nie 'n materiële kapasiteit nie, maar darem 'n formele kapasiteit het, om homself te red? Dat die drenkeling darem op 'n manier God kan help om homself te help? Nee! Absoluut nee! sê Barth.⁸¹⁵

Barth het ook te velde getrek teen die tradisionele “huwelik” tussen die klassieke retoriek en die prediking. (Daar het altyd die geloof bestaan dat die retoriek die prediking kan help wat betref sy vorm en styl. Preke kan meer effektief wees indien die prediker hom of haarself van uitgebreide teorieë van menslike kommunikasie bedien. Indien die prediker dit nie doen nie, sal die preek sy doel mis.) Hierteen het Barth beswaar gemaak en gesê dat die aanknopingspunt alreeds in die teks lê.

Hy het beweer dat sy preke sy gehoor die meeste interesseer wanneer hy uitsluitlik vertrou in sy homiletiese metode en vir epistemologiese redes op die Woord se eie trefkrag steun en op geen aanknopingspunte wat by die hoorder aanwesig is, vertrou nie, dit wil sê as hy die minste hoop op sy eie vermoë plaas om die hoorder deur sy retoriek te bereik, maar eerder sy taal te laat vorm deur wat die teks self sê. Hy het nie retoriese strategieë nodig om kontak te maak met sy gehoor nie, die vorm van die teks gee dit self. Daarom het hy selfs nie gebruik gemaak van inleidings nie. Inleidings sou op 'n aanname werk dat daar reeds “iets” is buite die teks, in die hoorder, wat as 'n aanknopingspunt kan dien vir die Evangelie.⁸¹⁶

Barth se uitgangspunt het mettertyd in die Homiletiek die wind van voor gekry van homilete wat gesê het dat jy die Woord van God teologies suiwer kan hou, maar dat dit in die aflewering tog retories verpak moet word. Die preek moet ten minste 'n sekere struktuur hê en jy moet jouself van sekere taal laat bedien.

Dit was veral Craddock wat met sy baanbrekerswerk in sy boek: *As One Without Authority*, sterk by die hoordersituasie aangesluit het. Daarna het die hermeneutiek, die narratiewe teologie, die kommunikasie wetenskap, en “reader-response criticism” gevolg. Tom Long sê

⁸¹⁵Karl Barth. “Nein!” in Emil Brunner and Karl Barth, *Natural Theology*. (London: The Centenary Press, 1946), pp.79-80.

⁸¹⁶David Buttrick, “Foreword” in Barth, K. (1991). *Homiletics* (Louisville:Westminster/John Knox Press),8.

dat alle opvolgende homiletiese metodologieë die naald so te sê tussen die nou gaping van Barth en Brunner moes deurgesteek kry.⁸¹⁷

Die dilemma van alle homilete, sê *Green*⁸¹⁸, is om óf te verval in reduksionisme, naamlik dat die Woord van God afgeplat word óf om meer te neig na 'n natuurlike teologie oftewel antropologiese reduksionisme, óf te verval in positivisme, naamlik dat dit die teologie laat beland in 'n geïsoleerde purisme, 'n dogmatiese reinheid. Dit sou na alles nie verhoed dat die prediker 'n prinsipiële onvermoë sou hê om oor die Woord te spreek sonder om die vertrekpunt uitsluitlik in die Woord self alleen te neem nie.

*Garrett Green*⁸¹⁹ probeer hierdie dilemma oorkom deur te beweer dat “verbeelding” die aanknopingspunt is tussen God en die mens. Indien ons die verbeeldingryke beelde in die Skrif kan gebruik, dan sal ons die verbeelding van die hoorders kan aanspreek en dít die punt van kontak tussen die spreker en hoorder vorm. Die kritiek daarteen is natuurlik dat die hoorders nie net daardie behoefte het nie, maar ook om deur ander vorme van kommunikasie naas verbeelding aangespreek te word, naamlik om byvoorbeeld inhoudelik deur *dogma* geleer te word, ens.

Ons glo saam met iemand soos *Browning* dat teologie prakties moet wees, deurdat ons die praktiese vrae en behoeftes van die huidige lewensituasie, van die begin af aan die Bybelse openbaring moet kan stel. Die teoloog staan nie, sê *Browning*, voor God, die Skrif en die historiese getuienis van die kerk soos 'n leë leiblad of soos 'n *tabula rasa*, gereed om volgemaak te word, gedetermineer te word, en om dan slegs in 'n konkrete situasie ingestoot te word nie.⁸²⁰ Die teks tref die mens van meet af in sy konkrete situasie aan.

In hierdie ondersoek glo dat ons met ons vrae na die Teologie toe kom - somtyds ongemaklike vrae - wat deur die sekulêre en religieuse praktyke waarin ons betrokke is gevorm is. Hierdie praktyke is nie neutraal nie, maar betekenisvol of word bedryf met sekere onderliggende teorieë. Ons kan nie teorie en praktyk skei nie. Agter al ons praktyke, selfs agter ons

⁸¹⁷Long.:1993:170 e.v.

⁸¹⁸Green, G. (1989). *Imagining God. Theology & the Religious Imagination*. Harper & Row., Publishers, San Francisco. p.34.

⁸¹⁹Ibid.

⁸²⁰Browning, D.S. (1996). *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*. (Fortress Press: Minnneapolis),5.

gemeentelike praktyke, sit daar teorie. Ons is so vasgevang in ons praktyke en ons neem hulle as so vanselfsprekend aan en sien hulle as so natuurlik en so self-evident, dat ons nooit tyd neem om die *teorie* van daardie praktyke ooit te abstraheer en na die teorie onderliggend daaraan te kyk nie.

Dit kos eers 'n *krisis*, voordat ons krities begin reflekteer en vrae vra oor ons *teorie-gelade praktyke* en hulle *betekenisvolheid*, en ons uiteindelik ons heilige en normatiewe tekste weer gaan bekyk in die lig van hierdie vrae, en ons 'n gesprek gaan aanknoop tussen ons teks en die vrae. Ons beskou altyd ons oorgeërfde normatiewe bronne in die lig van hierdie vrae. Soos ons praktyke verander, so verander ook die vrae wat ons vra, en die geloofsgemeenskap sal onteenseglik die verskillende betekenis optel wat opgesluit lê in haar normatiewe tekste, soos wat die situasie se gevolglike veranderende vrae vereis.⁸²¹

Indien ons werk met hierdie benadering van Browning, sal ons ook krities moet omgaan met die *nuwe* “horisonne van betekenis” wat die stel van die vrae in die tekste vir ons na vore bring. Ons staan of val by hierdie relevante, konkrete en toepaslike kommunikasie van die Woord aan die wêreld. Hierdie *nuwe*, geherkonstrueerde betekenis en praktyke kan gekonsolideer word, maar ook weer by tye in nuwe tentatiewe rekonstruksies gedekonstrueer word. Dit is ons ewige taak en nie altyd maklik nie, maar dit is hoekom ons te werk moet gaan met “metaphors of pilgrimage”, wat voortdurende toetsing en stryd insluit, en telkens afhanklik is van 'n deeglike verdiskontering van die heel konkreet, plaaslik-gekondisioneerde situasie.

Dit volg dus dat ons telkens moet seker maak dat ons nie net sekere vrae na die teks bring, byvoorbeeld voorrang vrae, wat sekere belange dien, en sekere vergete stemme doelbewus uitlaat nie. Ons sal dus kritiese, oop en onbeperkte gesprek binne die preekmaakwerkgroep moet stig, om te verseker dat al die kante van die Evangelie en van God deeglik uitgelig word.

5.2 FRED CRADDOCK – ‘N INDUKTIEWE REIS

Dit was Craddock wat deur die monologiese vorm van kommunikasie gebreek het, en gehoop het om 'n nie-autoritêre, nie-manipulerende en dialogiese vorm van kommunikasie vanaf die

⁸²¹ Op. cit., 6.

preekstoel daar te stel. Die spook wat volgens Craddock die prediking van sy dag agtervolg het, was die *deduktiewe* metodologie, wat vir eeue in swang was en gemunt was deur Aristoteles. Dié metode kry sy naam van 'n innerlike beweging en logika, wat begin met 'n algemene waarheid en dit dan *sito-sito* op 'n spesifiek situasie of ervaring *toepas*.⁸²² Die induktiewe metode leen hom tot verbeelding, mits dit konkreet is en in die taal van die gewone lewe geskied, wat veralgemenende taal uitsluit. Die struktuur van die preek sal bepaal hoeveel deelname daar is⁸²³ en die vorm van die teks bepaal die vorm van die preek. *Deduktiewe* metodologie volgens Craddock is :

*"(...) a most unnatural mode of communication, unless, of course, one presupposes passive listeners who accept the right or authority of the speaker to state conclusions which he then applies to their faith and life ... There is, therefore, an inherent bias in the whole project of deductive preaching which assumes authoritarian address of God's Word and passive reception ... What is lacking in such a downward movement of truth is any possibility of dialog or democracy. There is no listening by the speaker, no contributing by the hearer. . . . If the congregation is on the team, it is as javelin catcher."*⁸²⁴

Vir 'n lang tyd is hierdie deduktiewe metode binne die homiletiese tradisie as normatief in sowel die struktuur van die preek as die eksegetiese werk gesien. Struktureel kon mens in reëlmaat 'n herkenbare vorm opmerk: eers word die tesis van die preek gestel en afgebreek in sy konstitutiewe "punte", en hierdie sub-tesisse word dan weer verder uitgebrei, geïllustreer en finaal toegepas op een of ander spesifieke lewensituasie. Die gevolg was dat te midde van al die aardskuddende omwentelinge van ons moderne wêreld, die prediking se vorm, woorde en terme waarin die boodskap verpak is, steeds staties en onveranderd gebly het! "It cannot be overemphasized that the immediate and concrete experiences of the people are significant ingredients in the formation and movement of the sermon and not simply the point at which final applications and exhortations are joined."⁸²⁵

Skrifgebruik is ook herkenbaar binne hierdie paradigma en het 'n minimalistiese en willekeurige gebruik van die Skrif tot gevolg. Die tema of onderwerp is dikwels glad nie afgelei uit die Bybel nie. Die Skrif word baie maal bloot as illustratiewe materiaal bygebring, en verleen "the illusion rather than the reality of listening to the text".⁸²⁶ Craddock beweer dat aan

⁸²² "Simply stated, deductive movement is from the general truth to the particular application or experience." (Fred B. Craddock, (1978). *As One Without Authority* (Nashville: Abingdon Press), 54.

⁸²³ Craddock:1985:174.

⁸²⁴ Craddock:1978:54, 56.

⁸²⁵ Op. cit., 59

⁸²⁶ Op. cit., 100

die waarheid van die Skrif die meeste van die tyd verbygegaan word. As dit gebruik word, word dit bygebring as blote ornament tot die argument wat van die prediker self kom. Dit bly vir Craddock die ideaal: "(that) the distance between the modern pulpit and the ancient text, a distance of which historical-critical methods made us so aware, no longer seems so frightening and non-negotiable"⁸²⁷.

Craddock argumenteer dat daar 'n behoefte is vir sowel 'n kritiese afstand tussen prediker en hoorder, asook 'n nou identifisering. Nabyheid skep identifikasie tussen prediker en hoorder, maar as predikers té naby aan hulle gemeentes staan, kan dit emosioneel uitputtend raak.⁸²⁸ Sonder identifikasie is dit egter heeltemal onmoontlik om die Bybelse boodskap te kommunikeer. Dit is egter ook onmoontlik om van dialoog te praat in die prediking, want die hoorder is deelgenoot van die preek. Daarom moet die prediker versigtig wees: "(to) not put down, insult, violate, or ignore those whose investment in the message is no less than that of the speaker".⁸²⁹ Preke is nie algemene toesprake aan 'n anonieme gehoor nie, maar 'n gekontekstualiseerde, spesifieke boodskap vir 'n spesifieke konkrete situasie. Craddock dring daarop aan dat die vorm van die preek self maksimum deelname van die gemeente se kant aanmoedig: "sermons should proceed or move in such a way as to give the listener something to think, feel, decide, and do during the preaching".⁸³⁰ Die waarde van deelname lê daarin dat die preek "should speak for as well as to the congregation".⁸³¹ Dit beteken nie dat die prediker bloot sake wil opdis wat die gemeente graag wil hoor nie, maar dat die prediker van tyd tot tyd gewillig sal wees om dit wat die mense graag sou wou sê in sy preke te artikuleer. So 'n preek sou vir God dan die primêre gehoor maak, en by die mense die besef skep dat hulle woorde wat hulle aan God wou rig, wel van die kansel geartikuleer is.

Die prediker bewerkstellig groter herkenning van die boodskap by die mense deur *namens* sowel as *tot* die mense te praat, naamlik dat die antieke boodskap darem 'n familiêre klank ook het. Dit is deel van die krag van die prediking. Om hierdie dinamika van die interpretasie van die hoorders te betrek, is net so deel van die preekmaakproses as die interpretasie van die teks. Om die waarheid te sê, enige beweging direk vanaf die teks na die preek, omseil die evaluering van die gemeentelike konteks vir die prediking. Twee spesifieke *foci* vir effektiewe prediking is

⁸²⁷ Fred B. Craddock, "The Sermon and the Uses of Scripture," *Theology Today* 42, no. 1 (April 1985), p. 8.

⁸²⁸ Craddock, F. (1985). *Preaching*. (Abingdon Press. Nashville), 40.

⁸²⁹ *Op. cit.*, 25.

⁸³⁰ *Ibid.*

⁸³¹ *Op. cit.*, 26.

dus: eerstens die luisteraars se persoonlike en sosiale konteks, en tweedens die Bybelse teks en haar historiese, literêre en teologiese konteks.⁸³²

Die vraag wat Craddock wil adresseer is wáármee die preekmaakproses moet begin: die teks of die hoorders? Craddock kies nie vir die een of die ander nie, want beide is aktief betrokke⁸³³ en albei moet geïnterpreteer word, met kanons van interpretasie wat vir beide geskik is. Dit speel klaar met 'n sterk *deduktiewe* aanpak, en wil die *induktiewe* tot dié mate benadruk, dat die gemeente dieselfde induktiewe reis meemaak wat die prediker ondergaan het in die preekmaakproses. Hulle moet egter net die vryheid hê om self te bepaal waar daardie reis hulle by laat uitkom.⁸³⁴ Indien daar nie ruimte was om “nee” te sê nie, sal daar ook nie plek wees om werklik “ja” te sê nie. Sulke preke het nie 'n konkluderende slot nodig nie. Die vorm van die preek is nie vir Craddock belangrik nie, maar sy doel.⁸³⁵ 'n Ander, minder outokratiese preekmetode moet die deduktiewe preekstyl met sy neerbuigende houding vervang. Die outokratiese metode is ook geneig om die gemeente se sin vir eenheid te breek, deurdat dit die sin van gemeenskap verbreek.⁸³⁶

In antwoord op die vraag wat dit sal vra om 'n induktiewe preek te lewer, is dit vir Craddock eerstens belangrik dat daar aan konkrete ervarings gedink word, "not just in the introduction to solicit interest as some older theories held but throughout the sermon".⁸³⁷ Tweedens sal respek vir die hoorders 'n preekbeweging tot gevolg hê, wat aan die hoorder die volgende sal skenk: "the right to participate in that movement and arrive at a conclusion that is his own, not just the speaker's".⁸³⁸

Die volgende aspek van Craddock se preekteorie sou veral onder skoot kom: Die prediker moet volgens Craddock die gemeente van ver af sien soos 'n gasprediker hulle sou sien, naamlik as mense geskape na die beeld van God, ofskoon daardie beeld deur die sonde en rebellie verwring is, maar dat daar in hierdie groep luisteraars 'n *gemeenskaplike* gevoel ("the faint recollection of Eden")⁸³⁹ aan te tref is wat hulle sal vul met 'n sin van herkenning as die Christelike geloof tot hierdie gemeenskaplike menslike situasie spreek. Die gehoor deel ook

⁸³² Op. cit., 85.

⁸³³ Craddock:1978:132.

⁸³⁴ Op. cit., 57.

⁸³⁵ Craddock:1985:170.

⁸³⁶ Op. cit., 56.

⁸³⁷ Craddock:1978:61.

⁸³⁸ Op. cit., 62.

⁸³⁹ Craddock:1985:88

ander gewoon menslike ervarings wat oorvleuel: "They are all seeking a place to stand, a place that feels like home..."⁸⁴⁰ Verder het almal 'n ewe groot verlanse om in die teenwoordigheid van God gebring te word. Enige preek wat hierdie algemeen menslike behoeftes adresseer, sal op 'n betekenisvolle manier die afstand tussen "pulpit and pew"⁸⁴¹ oorbrug het. Selfs daardie hoorders wat nie kerklidmate en kerkgangers is nie, sal voel dat die prediker hulle goed verstaan het. Nou is die tyd om die hoorders te onderskei as *gemeente*, wie se persoonlike karaktertrekke die prediker uit die aard van sy of haar kontak, baie goed behoort te ken. Dit behoort die prediker in staat te stel: "to preach with a power and effectiveness unavailable to the guest speaker, whatever may be the skills, credentials, and reputation of that speaker"⁸⁴²

Deur beide benaderings saam te gebruik, sal die volgende gebeur: "ministers will likely be surprised to discover how much understanding of the human condition they already have but which has not been adequately reflected in either the words or music of their preaching"⁸⁴³.

5.2.1 Kritiek

Iemand soos *McClure* sou juis wat Craddock gedink het 'n sterkpunt te wees, kritiseer, omdat hy voel dat Craddock homself hier van die humanistiese idee bedien, naamlik dat "ons almal dieselfde is". Die aanname dat ons hier met 'n universele waarheid te doen het, was ook die epistemologiese fondament van die Verligting. Ons gemeenskaplike menslike ervaring sou ook die uitgangspunt vorm van die moderne liberale teologie asook die homiletiek van die Nuwe Homiletiek.⁸⁴⁴ Ons vind by Craddock dus géén verwysing na die onherroeplike "ander" binne 'n diverse gehoor in 'n pluralistiese samelewing nie. Vir 'n dieper kritiek, kan na die uiteensetting van die ander-gerigte homiletiek gekyk word.⁸⁴⁵

⁸⁴⁰ Op. cit., 88-89

⁸⁴¹ Op. cit., 90

⁸⁴² Op. cit., 91

⁸⁴³ Op. cit., 97

⁸⁴⁴ McClure:2001:47.

⁸⁴⁵ Punt 3.6.

5.3 DAVID BUTTRICK

David Buttrick se homiletiese besorgdheid is wát gebeur in 'n preek as *taal* en die *bewussyn van die hoorders* op mekaar inwerk. Daar bestaan in gemeentes so 'n uniek Bybels-gesentreerde voorverstaan of *sensus communis fidelium* as 'n tipe verhaal-horison waarin 'n teks 'n spesifiek-Christelike vorm van ontologiese rede uitwerk.⁸⁴⁶ Die teks het 'n “geïmpliseerde leser” in gedagte en predikers moet die figuur en aftekening van daardie figuur in die teks probeer naspeur.⁸⁴⁷ Die teks het 'n sekere performatiewe krag en ons moet daardie *intensie* getrou laat vorm aanneem in die bewussyn van die hoorders. Buttrick beskou taal as algemeen-menslik verstaanbaar, en in die prediking is die prediker se woorde ingebed in 'n groter Christelike taalsisteem, wat die prediker dus toelaat om eenvoudige omgangstaal in die prediking te gebruik, wat vir almal verstaanbaar sal wees. Daar bestaan 'n kenmerkend-Christelike vorm van *kennis* (“an embodied Christian-symbol-laden and socioculturally embedded consciousness”⁸⁴⁸) wat in staat is om algemeen toeganklike heilige verskynsels waar te neem.

Deur 'n fenomenologiese aanloop⁸⁴⁹ dwing hy predikers om lank en ernstig na te dink oor wat in die koppe van die hoorders gebeur as hulle na 'n preek luister.

*“In other words, he does not want to begin by attempting to describe what a Christian sermon ought to be in and of itself, but rather by asking what happens when a preached sermon presses on the keyboard of the listener's mind. He believes that a sermon, by the way it is constructed, may produce in the hearer's consciousness either a melody or cacophony, and the preacher possesses a high degree of control, and therefore responsibility, over the result.”*⁸⁵⁰

Ons taak in die prediking is dus om openbaring te interpreteer op die snypunt waar dit met die gedeelde hoorder-ervaring van “being saved in the world” in aanraking kom. Hoorders se ervaring is volgens Buttrick 'n dubbele ervaring, naamlik om *in* die wêreld te wees, met al sy stryd en aanvegting, en *nie van* die wêreld te wees nie, maar bewus te wees van Christus se

⁸⁴⁶McClure:2001:83

⁸⁴⁷Long:1989b:103.

⁸⁴⁸McClure:OP:Ibid.

⁸⁴⁹David Greenhaw. *The Formation of Consciousness*. In: Thomas G. Long en Edward Farley. (reds.) *Preaching as a Theological Task: World, Gospel, Scripture, In Honour of David Bittrick*. Louisville: Westminster John Knox Press. 1996. 3-8.

⁸⁵⁰Long:1988:108.

oorwinning oor die magte. “Preaching will have to speak to a double consciousness.”⁸⁵¹ Christelike prediking het dus ten doel om te *assosieer*, maar ook te *dis-assosieer*. Ons sit Christelike verstaan met beelde van deurleefde ervaring bymekaar in die prediking, om te bewys dat ons Bybelse oortuigings lewensgetrou is. Aan die ander kant sal ons krities moet preek oor wat dit beteken om “in-die-wêreld-te-wees”, en ter wille van Skrifgetrouheid, mense laat distansieer van sekere wêreldse -ismes.⁸⁵²

5.3.1 Kritiek

Tog het daar sedert die laat sestigerjare van die 20ste eeu in sowel die wyer kultuur van die dag as die akademiese wêreld, ’n groeiende opposisie gekom teenoor die idee van “dieselfde-wees”. Buttrick sou gekritiseer word dat hy so ’n gemeenskaplik-ekklesiale ervaring op heel modernistiese wyse as ’n “verenigende bewussyn” voorhou, as sou dit waar wees dat daar so ’n enkele, universele konsep van die menslike subjek bestaan.⁸⁵³ Wie sê daar bestaan so ’n “common ground”, en wie bepaal waaruit so ’n gedeelde ervaring sou bestaan? Die kans bestaan ook dat hierdie “Christelike kennis” in beginsel in sigself sekere wanvoorstelling (“*distortions*”) bevat of dat die proses van “om gered te wees” basies verkeerd uitgelê is (“*mis-construals*”).⁸⁵⁴

5.4 ERNST LANGE (1927-1974)

Ernst Lange word hier behandel, nie omdat hy histories hier inpas nie, maar omdat hy sy tyd eintlik ver vooruit was, en reeds op ’n vroeë tydstip radikaal gekies het dat die hoordersituasie ernstig geneem word. “Preaching is considered to be a *Verständigungsbemühung*: how do listeners engage in the process of understanding? The hearer of the sermon is seen as an active participant in the preaching process. Ernst Lange argues for the relevance of the homiletical situation: in preaching, we are not simply dealing with a biblical text, but with a hearer and a text.”⁸⁵⁵ Lange sê:

⁸⁵¹ Buttrick:1987:41.

⁸⁵² Op. cit., 41-42

⁸⁵³ McClure:2001:51.

⁸⁵⁴ McClure:2001:88

⁸⁵⁵ Immink, F.G. (2004). *Homiletics: The Current Debate*, IJPT, Vol.8,89.

“Die Frage nach dem Hörer und seiner Situation hat daher selbstständigen Rang neben und in der Regel (zeitlich, wenn auch nicht theologisch) sogar vor der Frage nach der Überlieferung.”⁸⁵⁶ “Am Anfang der Predigt ist nicht der Text. Am Anfang ist ein Hörerkreis mit seinem Widerspruch, mit seinen Problemen, Fragen, Nöten, Hoffnungen, mit seinem Vorherwissen vom Christlichen und seinen Zweifeln, ein Hörerkreis in seiner Anfechtung. Und eben diese Anfechtung, vielleicht als solche, nämlich als Bestreitung der Möglichkeit des Glaubens, gar nicht wahrgenommen, ist die Herausforderung der Predigt der Kirche.”⁸⁵⁷

“Predigen heißt: Ich rede mit dem Hörer über sein Leben. Ich rede mit ihm über seine Erfahrungen und Anschauungen, seine Hoffnungen und Enttäuschungen, seine Erfolge und sein Versagen, seine Aufgaben und sein Schicksal. Ich rede mit ihm über seine Welt und seine Verantwortung in dieser Welt, über die Bedrohungen und Chancen seines Daseins. Er, der Hörer, ist mein Thema, nichts anderes; freilich: er, der Hörer vor Gott. Aber das fügt nichts hinzu zur Wirklichkeit seines Lebens, es deckt vielmehr die eigentliche Wahrheit dieser Wirklichkeit auf.”⁸⁵⁸

Met hierdie laaste paragraaf het Lange in 1968 die fokus van die prediking, oftewel die fundamentele kriterium van die prediking, op ’n ongewone wyse getematiseer. Ofskoon die meeste teoloë van sy tyd, soos ’n mede homileet, *Rudolph Bohren*, hom hieroor sou kritiseer, naamlik dat hy die Bybelse teks deur die hoordersituasie laat insluk, wil ons graag positief-krities by hierdie begrip van Lange aansluit.

Wanneer Lange oor die “homiletiese situasie” praat, verstaan hy – en ons saam met hom in hierdie ondersoek – laasgenoemde as die *onlosmaaklike samehang*, maar ook die *gelykwaardige funksie*, van sowel die vertolking van die oorgelewerde tradisie van die Christelike geloof (*vertolking A*) as die vertolking van die hoordersituasie (*vertolking B*). Beide is konstitutief deel van die eksegetiese proses. Die prediking, so glo Lange, is juis die manier waarop God die alledaagse ervaring van die sekulêre lewenswerklikheid van die hoorder weer nuut kan oopsluit.⁸⁵⁹

⁸⁵⁶Lange, E. (1976). *Predigen als Beruf*. Kreuz Verlag Stuttgart, 50.

⁸⁵⁷Lange, E. (1968). “Brief an einen Prediger”, in: *Predigtstudien* III/1, Stuttgart/Berlin, 12.

⁸⁵⁸Lange, E. (1968). “Zur Aufgabe christlicher Rede”, in: Lange, *Die verbesserliche Welt. Möglichkeiten christlicher Rede erprobt an der Geschichte vom Propheten Jona*. Mit einer Predigtkritik von D.Rössler; (Stuttgart/Berlin), 58.

⁸⁵⁹“In the pluralism and secularism of contemporary society, theology is under increasing pressure to speak a language that is faithful to the Christian story and vision, and at the same time addresses the felt experience and the recognized and unrecognized hungers of contemporary people... Practical theology, with its penchant for dynamic categories of analysis and its responsiveness to the situations and needs of persons, promises - without oversimplification or a new dogmatism - to close the gap between theological truths and the texture of pain and confusion in society and in people's lives.” [Tracy, D. (2002). “Form & Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God”, *Centre of Theological Inquiry*. Reflections. 2002-2004. Princeton, New Jersey. Webblad: http://www.ctinquiry.org/publications/reflections_volume_3/tracy.htm].

Vir die verstaan van Lange se homiletiese teorie is dit noodsaaklik om te weet dat dit in die konkrete praktyk van die eksperimentele *Ladenkirche Berlin-Spandau*⁸⁶⁰ gestalte gekry het. Belangstellendes kan vandag nog die sirkelvormige ry stoele besigtig waar hy sowel sy preek-nabetragting gehou het na elke preek, as die voorbereidende gesprekke voor die Sondagse erediens.

5.4.1 Gespreksgroepe

Hierdie vraag na die alledaagse lewenswerklikheid van die hoorder, het Lange geglo, kan alleen reg beantwoord word as die vraag na die dialoog en deelname tussen prediker en hoorder op die voorgrond tree. “Ich kann mit meinem Hörer über sein Leben nur sachkundig und relevant reden, *wenn ich zuvor mit mir reden lasse.*”⁸⁶¹ Die prediker kan slegs ’n noodwendige woord spreek as die nood, die wonde en die sorg van hulle wat neergeslaan is en aangeveg word, werklik ingang gevind het in die gemoed van die prediker in die voltrekking van die preekmaakproses.

Die homiletiek as prakties-teologiese dissipline moet vra na die *konkrete homiletiese akte*, naamlik hoe ’n mens verantwoordelik ’n preek maak. “Der Dienst am Wort ist eine Bemühung um Verständigung.”⁸⁶² Hierdie tussenmenslike kommunikasie moet sigself kan verantwoord of dit hoegenaamd menslik haalbaar is, maakbaar en prinsipieel bereikbaar is, naamlik die soektog na ’n noodwendige woord.

“Nur im Gespräch mit denen, die die Zeit erleiden und, an ihrem kleinen Ort, mitgestalten, können die Prediger der Kirche erkennen, was jetzt und hier an der Zeit ist, nur so kommen sie zum notwendigen Wort.”⁸⁶³

Dit is jammer, volgens Lange, dat die struktuur van die predikantsamp in die plaaslike gemeente nie mense uitnooi tot ’n gesprek nie, maar eerder heeltemal ingestel is op ’n monologiese optrede van die predikant. “Sie verführt ihn, zu reden, ohne zu hören, zu antworten

⁸⁶⁰Die georganiseerde voorgesprek sou Lange op die Maandag en nie later nie as Dinsdag gehou het, en het behels dat hy ’n paar rigtinggewende vrae oor die teks vir eerskomende Sondag formuleer het, en dit met gemeentelede en ’n paar vriende bespreek het. Dit het gewoonlik begin met ’n grondige evaluering van die preek van die afgelope Sondag asook ’n gesamentlike lees en bespreking van die teks vir die komende Sondag. [Van der Laan, J.H. (1989). *Ernst Lange en de Prediking*, (Kok; Kampen), 184.]

⁸⁶¹Van der Laan: Op. cit., 154.

⁸⁶²Van der Laan: Op. cit., 140.

⁸⁶³Op. cit., 154.

auf Fragen, die nicht gestellt sind, über alles zu sprechen, ohne die nötige Sachkunde zu haben.”⁸⁶⁴

Die krisis van die prediking is die krisis van die predikant, naamlik sy afstandige ingesteldheid of deelname. Dit gaan vir die prediker, sê Lange, om: “(…) meines Engagements, meines Interesses am Geschick meines Hörers. Ich muß im eigentlichen Sinn des Wortes ‘drinsein’ in diesem Geschick, soweit ich das vermag.”⁸⁶⁵

Prediking, as die dialekties-hermeneutiese voltrekking van albei verstaanprosesse, is dus nie net om aan die een kant aan die situasie van die hoorders te werk, en aan die ander kant, die teks maar bloot te herhaal nie. ***Dit is om ’n Gees-geïnspireerde sprong te maak om die horison van die teks met die horison van die hoorder te laat versmelt, om só tot ’n “nuwe woord” vir die kontingente situasie te kom, dit wil sê om op die snypunt van beide vertolkingsgebeure, die werklikheid van die hoorder nuut te definieer.***

*“Ich rede mit dem Hörer über sein Leben nicht aus dem Fundus meiner Lebenserfahrung, meiner größeren Bildung, meiner tieferen Weisheit, meiner religiösen Inspiration. Ich rede mit ihm über sein Leben im Licht der Christusverheißung, wie sie in der Heiligen Schrift bezeugt ist. Und das heißt letztlich: Ich rede mit ihm aufgrund von biblischen Texten...Er, der Hörer, ist mein Thema, nichts anderes; freilich: er, der Hörer vor Gott.”*⁸⁶⁶

Ons is van mening dat Lange aan die term “homiletiese situasie” ’n teologiese inhoud gee (en nie net ’n pragmatiese nie), wanneer hy nie net met die hoorder op sigself werk nie, maar met die “hoorder voor God”, dit wil sê die hoorder met “(...) seine Erfahrungen und Anschauungen, seine Hoffnungen und Enttäuschungen, seine Erfolge und sein Versagen, seine Aufgaben und sein Schicksal.”⁸⁶⁷

Die hoorder lê as ’n fundamenteel-teologiese horison in die verhouding tussen openbaring en werklikheid, as die plek waar geloof begrond moet word. Die werklikheid van die hoorder se leefwêreld is meer as ’n toevallige of oorbodige stuk statistiek, dit is die ruimte waarbinne die

⁸⁶⁴Op. cit., 154. “Offenbar geht aller methodischen Erschließung etwas Existentielles voraus, eine Haltung vorbehaltloser Partizipation, vorbehaltloser Teilhabe am Geschick des Hörers, die durch homiletischer Technik auk keine Weise zu ersetzen ist.”

⁸⁶⁵Ibid.

⁸⁶⁶Van der Laan:126.

⁸⁶⁷Lange:1976:58.

Woord werklik vlees moet word, en waarin die prediker optree om beide wêrelde te probeer verstaan en met mekaar in sy eie gees te laat versmelt.

Die aard van die verhouding tussen die situasie van die hoorder en die situasie van die Evangelie is ter alle tye vir Lange 'n *ongelyke* (assimetriese), problematies-kritiese verhouding. Dit is die *dialektiese* situasie van “belofte” en “aanvegting”, waarin dit gaan om die eksemplariese rol wat die prediker as representant van sowel die belofte van *God* as representant van die aangevogte *mens* inneem. [Ons wil saam met Lange nie preekmaak tot die wetenskaplike oefening van 'n kommunikatiewe verstaanproses reduceer nie. Ofskoon die beste kommunikatiewe navorsing in die preek ter sprake kom, of die beste empiriese beskrywing gegee word van 'n besondere konkrete lewenservaring, sou dit nog geen “hoopvolle betekenis” inhou vir die hoorder, indien dit nie teologies as 'n daad van God se Gees verstaan word nie.]

Die prediking wil dus sowel die inhoudelike van die Bybelse teks as die konkrete subjektiewe situasie van die hoorder as gelykwaardige pole in die hermeneutiese verstaanprosesse ernstig neem. Sowel die betekenis van die lewenswerklikheid van die hoorder, as die vertolking van die Evangeliewoord is onvermydelik en ononderhandelbaar part en deel van die verstaanproses (asof die een sonder die ander kan bestaan!) -indien daar tot 'n nuwe woord gekom wil word. Die taak van die homiletiese handeling is dus die “uitklaring, verduideliking, opheldering van die homiletiese situasie,” waarin die relevansie van die Christelike boodskap vir en in hierdie situasie duidelik gemaak moet word. Ons sou sover wou gaan om te beweer dat vanuit nie net 'n prakties-homiletiese hoek nie, maar sistematies-teologies gesien, op voetspoor van Karl Barth, die hoorder gesien behoort te word as 'n “gestalte van die Woord”.⁸⁶⁸

Daarmee word nie gesê dat die twee op 'n gelykwaardige vlak lê nie. Die Woord skep dit wat nie bestaan nie asof dit bestaan. Die Woord is by magte om sy eie konteks te kan skep. Die soewereine Woord van God kom met daadwerklike mag en verander die bestaande werklikheid van nie net die binne-wêreldlike lewe van die individuele hoorder nie, maar ook alles om hom of haar heen as 'n universele verandering van die ganse werklikheid. Die homiletiese situasie kan dus soos volg uitgedruk word: dit is daardie spesifieke situasie van 'n hoorder of groep van hoorders in die gemeente aan wie, op spoor van die kerk se preekopdrag, 'n konkrete woord in hulle situasie gerig moet word.

⁸⁶⁸ Barth, K. (1958). *Church Dogmatics*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1/1, 89e.v. en 1/2, 831e.v.

5.4.2 Homiletiese Basisteorie

Ons moet eers 'n paar verdere opmerkings oor Ernst Lange se teologiese vertrekpunte maak voordat ons kan uitkom by sy konkrete preekpraktyk in die eksperimentele *Ladenkirche*. Lange se persoonlike ervaring van die eredienste van sy tyd was dat die predikers deur die prediking mense eerder wou uithaal uit die situasie van die werklikheid (die *profane*), waarin hulle die gevoel van vervreemding ervaar het, en wou heilig in die situasie van die sogenaamde heilige (die *sakrale*). Dit het vir Lange neergekom op niks minder nie as 'n ontvlugting uit die werklikheid.

Die hele spektrum van die menslike bestaan in tyd en ruimte moet deur die belofte bereik word. Lange sien die werklikheid as een, en God as transendent-immanent in dieselfde asem: die Woord het immers vlees geword. "Vlees" staan vir Lange as die werklikheid van enige mense se alledaagse lewe, met ander woorde dit slaan: '...auf seine Lebenswirklichkeit, auf seine spezifische Situation'.⁸⁶⁹ Dit is hier waar die belydenis van die gelowige staan of val. In sy boek oor die erediens en die prediking,⁸⁷⁰ poog hy om die alledaagse lewe die plek te maak waar God sy beloftes waarmaak. Die beloftewoord word in die erediens te midde van die konkrete bestaan van die hoorders voltrek of nie.

Christus is die Borg van die belofte van God. Hy staan met sy eie Persoon daarvoor vir die gelowiges in. Die Bybel moet so gepreek word dat die geskiedenis van Christus opnuut weer geskiedenis maak. In Christus se aanvegting en sterwe en met die beloftewoord op sy lippe, kom die belofte na ons toe.

Hy gebruik twee begrippe, nl. "ekklesia" (die wêreld van die erediens) en "diaspora" (die wêreld daarbuite) om hierdie waarheid verder te belig. In die *diaspora* van die alledaagse lewe gaan dit om die stryd om die beloftewoord in die lig van die werklikheid waar te neem; in die *ekklesia* gaan dit om die werklikheid in die lig van die belofte waar te neem. In die *ekklesia* staan die gemeente op die spel "in haar diasporakarakter" en in die *diaspora* staan die gemeente op die spel "in haar ekklesiakarakter".⁸⁷¹

⁸⁶⁹Lange:1976:57.

⁸⁷⁰Lange, E. (1965). *Chancen des Alltags, Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in den Gegenwart*. P.Cornehl. München.

⁸⁷¹Lange:1965:142.

Die werklikheid met sy snelle veranderinge wat afkom op die gelowige, stel die belofte op die proef. In die mondige wêreld is Christenwees 'n soort “*Wüstenkriegerexistenz*”.⁸⁷² Waar kerk en wêreld sekulêr inmeaargeskuif het, kom die probleem van “aanvegting” na vore. Juis daarom ervaar die gelowige sy geloof onder die gevoel van onmag. Dit het direk te make met die stroomversnellings wat so aktief voortwoeker in maatskaplike veranderinge. Die mondige wêreld het geen belang by die belofte en skuif dit tersyde as irrelevant. Net soos Christus alleen was in sy aanvegting, is die gelowige alleen in sy aanvegting in die godloosheid van die wêreld. Dit skep 'n oneindige spanning by sowel die predikant as die prediking.

Dit het 'n direkte konsekwensie vir sy homiletiese teorie, en gee aanleiding tot sy “Anfechtungscharakter der homiletischen Situation...”⁸⁷³ Telkens kom die geloof onder skoot in die alledaagse; die knaende aanvegting bly 'n aangeleentheid wat oorwin moet word. Dit is vanuit hierdie situasie van die hoorder dat Lange 'n nuwe homiletiek ontwerp.⁸⁷⁴

5.4.3 Die Teks en die Hoorder

Lange trek te velde teen die algemene homiletiese reël dat die hoorder alreeds in die teks gevind kan word, en dat die ernstige besinning oor die situasie van die hoorders by voorbaat reeds as (teologies) oorbodig geag word. Hy veroordeel ook die siening dat die Boodskap (kerygma) van die Skrif reeds deur die Woord se eie krag die situasie skep waarin die prediker tot die hoorder kan deurdring, sodat die prediker in die preekvoorbereiding maar net kan konsentreer op die sorgvuldige eksegeese van die Bybelteks. Hierdeur, sê hy, word “die alleenheerskappy van Jesus Christus” oorgedra op “die alleenheerskappy van die Bybelteks”⁸⁷⁵

Mens sou hom kon beskuldig dat hy weer werk met “die alleenheerskappy van die hoordersituasie”, maar die hoorderkrisis as aanvegtingskrisis, is die speelveld van die

⁸⁷²Op. cit., 154.

⁸⁷³Van der Laan:81.

⁸⁷⁴“In de werken van Lange valt een bijna rusteloos zoeken naar een uitweg op, een weg waarlangs de belofte kan gaan.” Velema, A.W. (1991). *God ter Sprake. Een homiletisch onderzoek naar de voorveronderstellingen van de prediking bij Karl Barth in vergelijking met Hans Joachim Iwand, Ernst Lange en Rudolf Bohren*, (Uitgeverij Boekencentrum B.V., 's-Gravenhage), 280.

⁸⁷⁵Van der Laan:76-77.

homiletiek, kap hy terug. Dit is die opdrag van die prediking om hierdie aanvegtingskrisis te oorbrug. Slaag hy nie hierin nie, was dit 'n oefening in futiliteit.

Die werklikheid van die wêreld waarin die gelowige homself of haarself bevind, het geen hoop en geen toekoms nie. Alle realiteit in hierdie wêreld word gedwing om by die oue te bly, en dit is die wêreld waarteen die hoorder hom of haar bloedneus loop elke dag. Daar vind die situasie van aanvegting haar uiterste verdigting en verhewiging! Die gelowige bevind homself en haarself in 'n wêreld waarin God as't ware nie voorkom nie, waarin God swyg. Dit is 'n anti-goddelike wêreld, 'n wêreld téén God se genade, téén sy geregtigheid, téén sy mag, téén die liefde en die waarheid en die vertrou en die lewe gerig.

Dit is daardie wêreld wat elkeen wat Sondag na Sondag in die erediens kom sit, in hom of haar rondra. Die vraag is of God hier en nou in die erediens nog iets te sê het. Dit is ook die aanvegting van die predikant wat in hierdie situasie 'n woord van belofte moet vind, die predikant wie die hoorder se vrae en twyfel, sy of haar angste en beroeringe sy eie gemaak het. Dit beteken dat die preek sigself in 'n "Sprachnot" bevind voor die taal van die feite. Die prediking soek derhalwe in dié situasie na 'n *noodwendige* woord, 'n woord wat die hoorder noodwendig uit dié ban sal kan bevry en hom of haar die wending uit die nood sal skenk. Die Bybelse oorlewering is 'n lewensonderskeidende oorlewering: "...Bezeugung der Relevanz des Verheissungsgeschehens für einen bestimmten Augenblick in der Gewißheit seiner Relevanz für jeden Augenblick."⁸⁷⁶

God is egter die Here selfs oor die werklikheid. Die hoop is dat God met ons is. In Christus het God tot in ons alledaagse werklikheid gedaal. Die alledaagse werklikheid besit dus 'n dieptedimensie (meerwaarde) wat Christus daaraan toevoeg: die werklikheid lê bestraal met die barmhartigheid van God! Die gelowige moet dus met die werklikheid omgaan asof dit (eskatologies) vol belofte is. Dit lyk nie op die oppervlak so nie, maar deur die geloof weet die gelowige waarheen die werklikheid deur die toesegginge van God met hom of haar persoonlik, maar ook met die toekoms op pad is. Die preek moet dus die belofte midde-in die lewenswerklikheid van die spesifieke voorradesituasie spreek, alternatiewelik die tradisie en situasie bymekaar bring.

⁸⁷⁶Op. cit., 110.

Die getuieniskarakter van die teks wag net om interpreteer te word en van getuig te word. Die boodskap in die Woord moet aan die hoorders in 'n spesifieke situasie verstaanbaar gemaak word. Dit is waarin die relevansie van die teks opgesluit lê. Wat dus volgens Lange homileties moet gebeur, is nie die eie uitsprake van die teks nie, maar 'n preek wat ontstaan in die uitdaging deur en konfrontasie met die situasie. ***Prediking is om juis die Woord nie woord- vir- woord te herhaal nie.*** God bewerk die transsubstansiasie van my woorde tot woorde van God.

Die teks het hoogstens 'n kontrolerende, profilerende en vervreemdingsfunksie; “vervreemding”, waardeur die vanselfsprekende weer krities bekyk word, “*profilering*”, waardeur die besondere en bepaalde boodskap konkreet na die gemeente in die tyd kom, en “*kontrolering*” van die preek, byvoorbeeld die homiletiese ingewinge, illustrasies, en oordele. Pas in die uitdaging van die bepaalde voorradesituasie gee die teks aanleiding tot 'n preekgeboorte: daarbuite om bly die teks stom, of ten minste teoreties so. Vir die relevansie van die teks vir hierdie situasie, hier en nou, moet die prediker hom of haar as't ware in kruisverhoor laat neem of dit wat hy in die *Skrif* “sien”, werklik relevant is tot dit wat hy in die gemeente-situasie “sien”.

Hierdie persoonlike verantwoordelikheid kan die prediker nie op die teks afskuif nie, want wat hy of sy oor die relevansie van die teks vir die onvervangbare, unieke, konkrete en spesifieke homiletiese situasie sê, staan nie in die teks nie. Die teks het dus 'n begrensde funksie, omdat die teks wel relevant was vir sy ontstaanstyd, maar nou en hier volkome irrelevant geword het.

Die teks en sy eksegesi moet nie oor die preek heers nie. Die preek lê nie getuienis af van die teks nie, maar van die beloftegebeure in die teks. Wel moet die prediker kan aantoon dat sy interpretasie van die teks binne die hoordersituasie, ooreenkoms toon met die getuienis wat die teks aflê, in soverre dit wat toegepas is op die homiletiese situasie deur die teks voorberei, moontlik gemaak of opgewek is.

As aktualisering van die teks is die prediker se boodskap in die situasie egter 'n nuwe woord en nie 'n repetisie van die histories gekanoniseerde woord nie. Daarmee word die Bybelteks nie geweld aangedoen nie, maar eerbiedig, tot die mate waarin die gehoorde woord as *ephapax*

(εἰς πάντα) - “die eens-en-vir-altyd” woord - relevant geïnterpreteer, en getrou toegespits word *in* die hede.

Dit moet egter duidelik blyk dat die prediker sy getuienis kry uit die interpretasie van die Bybelse teks en nie uit die situasie of uit die teologie nie. Uit die situasie of uit die teologie laat die Christelike boodskap hom nie relevant maak nie, alleen uit die Bybelse getuienis, waaruit alle geloof ontspruit: dit is deel van die uitdaging van die homiletiese situasie. Dit alles verskerp die weerstand teen die teks, maar ook die teks se weerstand teen die situasie.

Vanuit hierdie Vorverständnis vra die prediker eksegeties na die propium van die teks: hoe duideliker hy die inhoud van die teks en die weerstande van die hoorder verstaan, hoe duideliker word sy preekopdrag. Hy verneem die woorde van die teks wat per definisie relevant is vir elke hoorder in elke tyd. Maar nou vra hy krities: wat word hier relevant, hoe word dit relevant, teen welke weerstand... sodat dit nie blote uitleg (Barth: reine Auslege!) is nie, maar ***’n proses van relevantwording van die teksgegewe.*** Lange noem dit ’n stelselmatige ontdekking by die prediker, ’n “Relevanzverfahren”, waar uitgekóm moet word by die betuigende interpretasie van die Bybelse oorlewering. Dit is die heen en weer kom tot groter klaarheid tussen die Bybelse getuienis aan die een kant en die homiletiese situasie aan die ander kant.

Hierdie relevansie van die teks, wil dit konkrete relevansie wees, moet die relevansie van ’n spesifieke teks wees en nie ’n deursnit van allerlei saamgeflansde tekste nie. Die vreemde, verborge profiel van elke spesifieke teks berg in haarself ’n bepaalde aspek van die relevante Christusopenbaring. In ’n bepaalde teks kry hierdie aspek ’n bepaalde skerpheid, fokus, duidelikheid en geartikuleerdheid. Teks en situasie is dus nie twee aparte groothede nie, maar skep ’n verstaansirkel waarin telkens gevra word watter woorde en gedagtes van die teks, watter verstaansprobleme, watter vrae en verstaansmoontlikhede die teks by die hoorders wakker maak.

’n Goeie preek laat dus byvoorbeeld tweehonderd hoorders met tweehonderd verskillende interpretasies daarvan huis toe gaan. Dit is die een en dieselfde preek, maar verskillende vertolkings. Die twee briljante akteurs, *Lawrence Olivier* en *Kenneth Branagh*, het hulleself albei sorgvuldig en getrou by die teks van Shakespeare se *Hamlet* gehou, maar hulle het hulleself elkeen ook net so hartstogtelik in daardie rol ingeleef, en die rol van Hemlet vertolk,

sodat nie een se ‘Hamlet’ dieselfde was nie. Nie een was bereid om ontrou aan homself te wees, terwyl hulle hulle in Hamlet se situasie ingedink het nie. Twee verskillende toneelspelers, een teks (een objektiewe kriteria), Hamlet, maar twee opvoerings. Dit is soos die Bybelteks vir elke nuwe situasie iets anders kan sê, maar nie ontrou bly aan die grondstruktuur van die Ou en Nuwe Testamente self nie. Albei akteurs het Hamlet uiteindelik getrou vertolk.⁸⁷⁷

Lange kies teen ’n liniêre *explicatio-applicatio*-skema in vir ’n *sirkulêre* model.

Tussen die teks in haar historiese afstandigheid en die huidige situasie waarin gepreek moet word, ontstaan ’n *verstaansirkel* (*hermeneutiese sirkel*). Die prediker vervul die dubbele rol van pleitbesorger van die hoordergemeente in hulle stryd, asook pleitbesorger van die Bybelse oorlewering in die besonder gestalte van die teks. In eersgenoemde maak die prediker die situasie van die hoorder teenoor die teks geld. (In die taal van ’n regsgeeding lê die prediker die harde eis van die situasie - om ernstig geneem te word - neer voor die teks.) Soms maak die prediker die teks se situasie teenoor die situasie van die hoorder geld. (Die prediker lê dan die harde eis van die teks - om ernstig geneem te word - neer voor die situasie, naamlik om die “Eigenaussage” waarvan die teks wil getuig, aan die hoordersituasie te verkondig.⁸⁷⁸)

Teologies dink ons hier in terme van die Inkarnasie, wat ’n diep en werklike toetreding tot die simboliese wêreld van die ander veronderstel. Tog is dit nodig om ook die gesag van die teks teen enige willekeurige lesing te plaas, krities te laat geld teen enige tipies modernistiese eiesinnigheid of willekeur, om met ander woorde te sorg dat ons die Skrif altyd verantwoordelik sal lees.⁸⁷⁹

D. Sölle (1929-2003)⁸⁸⁰ se beeld van die prediking sou ons goedsikks hier kon aanhaal. Sy sê dat die prediker as representant, self geen gesag besit nie, behalwe wat hy/sy aan die Woord ontleen en wat deur die geloofsgemeenskap aan hom/haar toegeken word. Die prediker hoef dus geensins sy of haar outoriteit te beskerm nie. ‘n Mens kan immers nie iets beskerm wat jy nie "besit" nie. Die prediker se rol lê in sy/haar geroepenheid of verantwoordelikheid - of om

⁸⁷⁷ Vergelyk hier die opmerkings oor etiese lees en vertolking by Punt 4.9.1.

⁸⁷⁸ Op.cit., 119.

⁸⁷⁹ Sien Heitink:1993:253, hoe hy praat van die impasse van die kultuur, dat ons beweeg tussen inkulturasie in die kultuur asook weerstand teen die kultuur; in die wêreld te wees, maar nie van die wêreld te wees nie.

⁸⁸⁰ Sölle, D. (1967). *Christ the Representative. An Essay in Theology after the 'Death of God'*, (SCM Press Ltd London), 99-149.

Sölle se woord "*Stellvertretung*" te gebruik – sy/haar verteenwoordiging van God by die mense en die mense by God, wat hoor "namens" en praat "namens". Daarom moet daar geen klerikalisme ingebou wees in die prediker-hoordersituasie nie. Hy of sy staan nie bókant die hoorders nie, maar plaasbekledend en ten diepste in solidariteit náás die kerkgangers gesien.⁸⁸¹

5.4.4 Nuwe Woord

Só alleen sal die prediking kom tot 'n *nuwe* woord, wat nie 'n blote repetisie van die antieke teks behels nie, maar 'n intuïtiewe, verantwoordelike, núút-gevormde woord.⁸⁸² Die teks word pas behoorlik geïnterpreteer wanneer hierdie interpretasie opnuut die vorm aanneem van 'n noodwendige pastorale getuienis. Hierdie pastorale aanvoeling as intuïsie is 'n interpretatiewe verbeelding wat verrassend baie na 'n nuwe skepping klink!

Hierdie nuwe invalswoord kan nooit *by voorbaat* vasgelê word, of per definisie beskou word as 'n laaste woord nie. Dit is beslis ook nie 'n buite alle teëspraak woord nie. Dit is 'n woord waarvoor die *hoorder* sal besluit of dit 'n outentieke woord is wat met integriteit gespreek word. Dit besit geen openbaringsgeldigheid in sigself nie. Inteendeel, dit vra om "kritiek", om "diskussie", dit roep om 'n heen-en-weer "gesprek" – om dit tydens die preekvoorbereidingsproses, in die preek, en ook ná die tyd aan die hoorders se toetsing te onderwerp.

Belangrik is dat 'n goeie kontrole weereens nodig is om dit met die oorspronklike "Eigenaussage" van die teks te kontroleer, asook met die geloofsoorlewering van die Christelike tradisie, waarvan die kerk histories tot dusver getuig het. Deur 'n heen en weer beweging van toetsing kan verseker word dat daar geen ideologisering van die teks of die hoordersituasie plaasvind nie, mits die verstaansirkel ook ander stemme insluit as die predikant se eie stem. Dit blyk al hoe duideliker dat dit vir Lange belangrik was om die betrokkenheid

⁸⁸¹ Binne hierdie verband begin dit al redelik duidelik word dat 'n mens kwalik kan hoor "namens" as 'n mens nie ten diepste saamleef met die verwagtinge van dié wie jy verteenwoordig en wie se "naam" jy dra nie. Die predikant is volgens Karl Barth sowel bedienaar van die Woord as bedienaar van die gemeente. Sien veral: Sölle, D. (1967). *Christ the Representative. An Essay in Theology after the 'Death of God'*, (SCM Press Ltd London), 99-149.

⁸⁸² Die stelsel van apartheid kon net gewerk het omdat die wêreld van die Bybel, veral die Ou Testament, regstreeks die wêreld van die Afrikaner geword het. Die verhaalwêreld van die Bybel, veral die Ou Testament, het grotendeels die patroon vir die sosiale orde geword. Omdat net die letterlike teks in ag geneem is, en subjektiwiteit daardeur onderdruk word, was dit logies dat dit wat in die Bybel staan, op die samelewing afgedruk word.

van die preek op die konkrete situasie vas te lê en so die praktyk van die prediking te beveilig teen 'n abstraksie, 'n geabstraheerde spreke oor “die waarheid” lós van die werklikheid.⁸⁸³

Die doel van die preek is dat die hoorder sal verstaan.⁸⁸⁴ Dit maak die preek tot preek. Die homiletiese akte lê in die “Klärung” van die homiletiese situasie, met ander woorde die verandering en bevryding uit die benarde situasie van nood en die werklikheid van aanvegting. Die prediker kan die hoorder slegs laat “be-gryp” - die eintlike “gryp” lê buite die prediker se verantwoordelikheid. Dit lê op 'n ander vlak as 'n blote verklaring van die teks.

Of die preek “relevant” was of nie, het Lange ook sy eie siening. Die prediker is slegs verantwoordelik om die relevansieboodskap van die Christusbelofte vir die lewe van die hoorders glashelder (“unbestreitbar”) te kommunikeer, sodat die hoorders voor die keuse van geloof of ongeloof gestel word. 'n Preek is volgens Lange nie relevant omdat dit op die Bybel gebaseer is of in ooreenstemming is met die belydenis van die kerk nie. *Relevansie* is die ervaring van die hoorder, dat die belofte met sy léwe saamhang, en hoe dit sy lewe veränder as hy of sy daarop vertrou. Daarvoor benodig jy onder andere 'n van-aangesig-tot-aangesig hoordersgroep,⁸⁸⁵ wat kwartaalliks roteer, volgens McClure, maar met 'n konstante kern bly werk, wat nodig is om kontinuïteit te behou.

Wat volgens Lange nodig is, is 'n stuk “homiletiese teks-kritiek”, waarin relevante en irrelevante van mekaar geskei word en uitloop op die vraag: Waar word die prediker as verteenwoordiger van sy hoorders getuie van die relevantwording van die teks in sy gerigtheid op hierdie situasie? Dit moet ewe belangrik aangevul word met 'n “homiletiese situasie-kritiek”, waarin die skynvrae en egte vrae, manifeste en verborge weerstand, aanklag en skuld, onvermoë en onwil by die hoorder onderskei word. Hierin moet die prediker seker maak hy of sy hoor hoe die teks die hoorders-situasie bepalend belig, voordat die preek volg.

⁸⁸³Van der Laan:126-127.

⁸⁸⁴Op. cit.,129. “Es geht in der Kommunikation des Evangeliums immer und überall um das not-wendige Wort. Das notwendige Wort stellt sich ein, wenn die in der biblischen Tradition bezeugte Christusverheißung in bestimmten Situationen menschlicher Schuld oder menschlicher Not, in Situationen der Anfechtung oder des Zweifels, der Auftrags-Ungewißheit oder der Hoffnungslosigkeit so nachgesprochen werden kann, daß der Hörer ersteht, wie sie ihn jetzt und hier angeht und seine Situation trifft, klärt und verändert.”

⁸⁸⁵Sien hier ook spesifiek: De Roest, H. (2005). *En de Wind steekt op! Kleine ecclesiologie van de hoop*. Tweede druk 2006, (Uitgeverij Meinema, Zoetermeer), 197.

5.4.5 Omvattende Interpretatiewe Vlakke

Lange onderskei vier vlakke van interpretasie: (1) in die erediens, (2) deur die kategese, (3) in die *mutuum colloquium fratrum*, asook (4) in die alledaagse erediens van die lewe.

Eerstens geskied interpretasie op *erediensvlak* waar 'n Woord vir almal gesoek word. Ondanks wat dit behóórt te wees, loop dit tog die risiko dat niemand konkreet geraak word nie. Daarom “sollte die gottesdienstliche Predigt im Gespräch mit den Hörern (gemeinsame Predigtvorbereitung) erwachsen und wiederum ins Gespräch mit den Hörern hineinführen”.⁸⁸⁶

Hier sien ons reeds die inherente noodsaak van aanvullende vlakke van interpretasie naas die erediens se preek. Dit sal nie geluk om die Sondagpreek meer dialogies of storietjiesagtig te maak nie. “Interpretasie” is 'n omvattende kultuur van die gemeente, 'n *ekklesiale etos*, wat in 'n gemeente gevestig moet word.

Tweedens kan interpretasie ook in die kategetiese onderrigsituasie geskied, waar lering en die nadenke oor die betekenis van die Bybelse oorlewering in die lig van die huidige spesifieke werklikheid kan geskied, met die oog daarop dat die hoorder sélf tot verstaan en oortuiging kom, en behendig raak in die uitvoering van die geloof.

Op die derde vlak van die *mutuum colloquium fratrum* kom die besondere situasie, die besondere aanvegting en die besondere opdrag van die Woord al drie aan die bod, soos tradisioneel tydens die pastoraat ondervang is. *Lange* dink hier om hierdie vlak van interpretasie uit te bou deur kundiges uit die wêreld van wetenskap, tegniek en maatskaplike organisasies te betrek om die gemeente te help met haar onderskeidingsproses.

Vierdens vind ons in die *alledaagse* interpretatiewe handeling van geloof, hoop en liefde 'n niveau van voltrekking van die Evangelie, wat deur die gelowige lidmate self voltrek word. Wat vir almal verkondig is, in die kategese bedink is en in die *mutuum colloquium fratrum* met andere beredeneer is, word op hierdie punt aangevul deur die gebeure van wat die gelowige nou in die alledaagse werklike lewe uitdaag in die lig van die belofte van God uit te klaar. Die geloof speel sigself in die mees eintlike sin van die woord hier af en daarom moet die preek en

⁸⁸⁶ Op. cit., 162.

eintlik ook alle ander interpretasievlakke hulle bestemming *hier* as toetsing vind. Die doel van die geloof is ten minste die erediens in die diaspora!

Dit is volgens hierdie ondersoek onmoontlik vir een persoon – die prediker – om alle vlakke van interpretasie volledig in sy of haar eie persoon te verdiskonteer vir die prediking van die eerskomende Sondag, sonder ‘n doelbewuste uitgang uit die studeerkamer, na die ontmoeting in van-aangesig-tot-aangesig gesprekke, sodat eerstehands uit ‘n ingeligte kontaksituasie met die werklike gesigte van hulle vir wie hy of sy Sondag moet preek, uitgegaan word.

5.5 JOHN S. MCCLURE

Die skrywer wat ons die meeste help met ‘n interaktiewe model van omgaan met die Bybel, is *John S McClure*. Hy kies die rondetafel-model van preekmaak, omdat hy glo dat die Bybel nie een of ander morele wettekodeks is wat net afgerol en uitgedeel kan word, en dat daar net een letterlike betekenis in die teks sit wat op ‘n algemeen-geldende manier geld, sonder dat elkeen se konkrete situasies persoonlik in ag geneem is nie, wat dan net monologies op grond van ‘n vermeende *gesagsbasis* aan passiewe luisteraars opgedis kan word nie.⁸⁸⁷

McClure beleef saam met Buttrick die afstand tussen prediker en hoorder as ‘n afstand wat gemeenskap verbreek. Prediking moet oor dié afstand reik en mense verbind eerder as verslind.⁸⁸⁸ As uitgangspunt huldig McClure die standpunt dat die kerk ‘n leerskool (“learning community”) is waar gelowiges sowel in wedersyds bemagtigende verhoudinge staan, as hulleself laat leer deur mekaar se verskille. Die enigste manier om dit reg te kry, is om “die ander” van die begin af in die Bybels-teologiese interpretasieproses in te trek, sodat hulle self hulle eie situasie, asook die Skriftuurlike duidinge daarop, met die preekwerkgroep kan deel. Die preekmaakproses moet die werklikheid van die werklike wêreld insluit om die prediker te help om die tradisie en teologie van die Kerk reg toe te pas. “Kollaboratiewe” homiletiek is gebou op die idee van relasionele asimmetrie, waar predikers optree as *gasheer* wat die

⁸⁸⁷Pollefeyt, D. en Bieringer, R. (2005). “The Role of the Bible in Religious Education Reconsidered. Risks and Challenges in Teaching the Bible”, *International Journal of Practical Theology*. Vol. 9, Research Report. (Walter de Gruyter), 117-139.

⁸⁸⁸“When your preaching empowers a congregation it must express power *with* others...”, McClure, J.S. (1995). *The Round-Table Pulpit*. Where Leadership & Preaching Meet, (Nashville: Abingdon Press), 13.

vreemdelinge welkom heet in “teaching-learning conversations”.⁸⁸⁹ Binne hierdie gesprekke is daar ’n gedurige wisseling van leierskap, sodat dit nie dieselfde daar aan toegaan as op plekke, waar die besoekers as’t ware net gevra word om hulle getuïenisse te kom gee nie. Hier is predikers nie net fasiliteerders nie, maar moet hulle hulleself assertief aanmeld om instruksies te gee in hulle “otherness”. Predikers word gesien as kritiese rentmeesters van ’n dinamiese, oop tradisie wat ’n nuwe kulturele onderhandeling soek in ‘n nuwe generasie.⁸⁹⁰

“As they piece together sermons that grow out of roundtable discussions, preachers prepare sermons within the context of an actual embodied experience of face-to-face struggles for subjectivity in relation to both the Christian tradition and hegemonic forms of experience within and beyond the church.”⁸⁹¹

Hierdie rondetafelgesprekke kan, indien die prediker nie oppas hoe hy die sessies hanteer nie, maklik die potensiaal hê om te ontaard in ’n blote bestuur van verskille, eerder as om toe te laat dat die homiletiese praktyk as sodanig getransformeer word. Dit bevat egter die pluspunt dat die preekmaakproses oopgestel word vir die aanwesigheid van die eintlike liggame van hulle wie se ervaringe in die preke geadresseer behoort te word.⁸⁹² Homiletiese modelle soos hierdie is ontwerp om predikers aan te moedig om ’n wedersydse praat-luister-, van aangesig-tot-aangesig-ontmoeting met ander - as ’n essensiële aspek van die preekproses - te inkorporeer.

McClure lê ’n onlosmaaklike band tussen die voorbereiding van preke en *leierskap*. Wat geld van die preekmaakproses, geld ook van leierskap, en andersom. Die preekmaakproses asook die hele kultuur van gesprek wat binne gemeentes gevestig moet word, moet die proses dien om van die gemeente ’n *hermeneutiese gemeenskap-van-interpretasie* te maak.

Daar word gewerk met “oorreding” en nie hiërargiese “dwang” nie. Die prediker staan voluit in “van aangesig tot aangesig” verhoudings met die hoorders. Verhoudings word gebou op ’n nie-autoritêre, géen-afstand grondslag tussen hoorder en prediker. Só word die kultuur van anonimiteit gebreek, asook vervreemding tussen prediker en hoorder deurbreek. Leierskap is informeel, persoonlik en mens-georiënteerd, en die gesprekke nie gebind aan reëls oor wat gesê en wat nie mag gesê word nie. Die Woord word verkondig sonder om vir mense voor te skryf

⁸⁸⁹ McClure:1995:61.

⁸⁹⁰ Ibid.

⁸⁹¹ Ibid.

⁸⁹² Op. cit., 62.

dat hulle moét glo. McClure kritiseer predikers wat 'n simbiotiese verhouding op hulle hoorders afdruk, sodat die hoorders 'n verlengstuk raak van hulle kultusfiguur - die predikant.

Op grond van die Nuwe Testamentiese woord vir *gemeenskap*, naamlik *koinonia*, heers daar totale respek vir die ander persoon as 'n mens in eie reg, eerder as 'n instrument of middel om gebruik te word. Die doel is nie gehoorsaamheid of identifikasie nie, maar om uiteindelik *konsensus* te bereik en tot 'n vergelyk te kom (“coming to terms”) met mekaar.

Die boodskap van Sondag deur die Woordverkondiging behoort die gemeente op 'n koers te plaas in terme van hulle sending in die wêreld, en hiervoor word die lede bemagtig om aktief (en nie passief nie) te deel in die besluitneming oor die wil van God vir die gemeente. Die onderskeiding van die wil van God is volgens McClure in die Bybel nie oorgelaat aan 'n individu of afgevaardigde predikant nie (bloot omdat hulle professioneel daarvoor opgelei is nie), maar die *hele* geloofsgemeenskap is betrek in die onderskeidingsproses van wat die Woord wil sê.

Predikante moet volgens McClure nie “as a guild of professional preachers”⁸⁹³ alleen in hulle studeerkamers met boeke van ander professioneles, of saam met ander predikante uit die predikantekorps in RCL-groepe sit en as 'n elite-groep 'n preek uitwerk nie. Ons moet onself herinner dat die Groot Gasheer, wat 'n swak God geword het, Hom aan 'n kruis laat spyker het vir sy gaste.⁸⁹⁴ Die werklike hoorders bevind hulle volgens McClure meermale op die buitelyne van die gemeente of gemeenskap. Dit is slegs wanneer daar eers gekollaboreer is met die gemarginaliseerdes dat 'n preek kan geskied vanuit die sogenaamde “sentrum”. Daar is eintlik nie 'n sentrale sentrum, met buitekante nie; net eilande wat elkeen sy eie sentrum verteenwoordig in die groot wêreld van sentra – niks meer nie, maar ook niks minder nie.

McClure wil dus nie die opgeleide predikant Sondae op die kansel vervang nie, maar dit is nou nie meer as herout dat hy of sy daar staan en preek, afgesien van die hoorders nie, maar as 'n spreekbuis van God en die mense (ja, ál die mense).

5.5.1 Nuwe Woord

⁸⁹³Op. cit., 22

⁸⁹⁴Sien uitvoerig: Van de Beek, A. (1998). *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de Theologie*. Kok-Kampen.

Die Skrifwoord kom as ‘n nuwe woord oor slegs wanneer die verkondigende gemeenskap onderling in gesprek en in dialoog “tot ’n vergelyk gekom het” met mekaar. Tot ’n vergelyk kom is nie dieselfde as konsensus nie. Dit beteken ook nie ewig-vasstaande waarhede nie.

“In collaborative preaching the particular fears, anxieties, celebrations, quirks, longings, needs, insights, hopes and sufferings that are present in the congregation and in the world are ‘looked in the face’.”⁸⁹⁵

Oorredende prediking vertrou op ’n verandering in gesindheid eerder as ’n dwangmatige gehoorsaamheid uit vrees. Daarvoor bedien die proses haarself van “interaktiewe” taal in ’n “interaktiewe” preekmaakproses.

“When it (interactive language) grows out of an interactive process of sermon brainstorming, this language provides a dialogical rhetoric that can be used in single-party preaching.”⁸⁹⁶

5.5.2 Prediker As Gasheer

McClure dink dat die siening van Prediker as Profet, Verkondiger, of BoodsAPPER in sekere charismatiese kringe veral, maar ook elders maklik misbruik word vir ’n tipe outoriteit wat uit dié gawe sou spruit wat nie pas by die Nuwe Testamentiese prentjie van die Prediker as Dienskneg nie. “Charismatic individuals in all ages ... often have made iconoclastic and revelatory claims to authority that tend to move toward closure and finality in matters of truth.”⁸⁹⁷

Die metafoor van Prediker as Gasheer/Gasvrou spruit vir McClure uit die vroeë kerk se gebruik van die Griekse woorde *koinonia* en *diakonia*. In die huiskerke van vroeër was die leier die gasheer van rondreisende predikers (profete) wat van buite die gemeenskap gekom het. Die gasheer het dan hierdie charismatiese, profetiese predikers se boodskap geëvalueer deur hulle interpretasie te laat toets. Hier noem McClure *Barnabas* en *Paulus* as twee voorbeelde van hierdie tweeledige tipe gesag, t.w. *profet* en *gasheer*.

⁸⁹⁵McClure:1995:25.

⁸⁹⁶Ibid.

⁸⁹⁷Op. cit., 26.

“The host accomplished this by placing the revelations of the charismatic individual into dialogue with members of the community who had very different spiritual gifts ... and by constantly welcoming into conversation others within and beyond the community who claimed to have insights into the nature of the Christian message ... The early church, therefore, allowed for a dynamic interplay between charismatic authority and the traditional authority of hospitality.”⁸⁹⁸

Die gesag van die rondreisende *profete* en die gesag van die *gasheer* is op gelyke voet erken as opbouend vir die saak van die gemeente. Dit is egter vir die prediker as *gasheer* dat McClure kies. Dit is die prediker as *gasheer* wat vreemdelinge verwelkom en die verrassende en noodsaaklike gawes erken wat hulle na die tafel toe bring.

Hierdie tafel funksioneer ook as afskaduwing van die Nagmaalstafel. Die tafel is die sleutel tot die hart van Christelike gasvryheid. McClure behou die innige verband tussen preekstoel en Nagmaalstafel. Tafelgemeenskap verseker dat sorg geneem word vir die inhoud van die boodskap van verkondiging. Prediking as rondetafel-gemeenskap lei tot ‘n groter *pastorale* ingesteldheid by die prediker, ofskoon hy of sy ook vry is om ‘n sterk *kerugmatiese* Woord te bring wat profeties is vir die situasie.

5.5.3 Kollaboratiewe Prediking

Kollaboratiewe prediking staan in opposisie tot: ‘the sovereign style’.⁸⁹⁹ Soewereine prediking verteenwoordig prediking waar een persoon (die prediker) die plek van die man/vrou met die finale antwoord inneem. Soos met: “‘The buck stops here,’ said Harry Truman.”⁹⁰⁰ *Selfs Rudolf Bohren het in 1965 in reaksie op Fuchs en die eksistensiële prediking, oor hierdie tipe prediking geskryf, wat hy noem: “ivoortoring-prediking” en noem dat een van die redes vir die werklikheidsontrouheid van die preek, te wyte is aan die geïsoleerde prediker in sy solipsisme en alleenheid.*⁹⁰¹

Soewereine prediking is prediking waar die prediker ‘n definitiewe hiërargiese posisie inneem teenoor die gemeente. Sy of haar woord is wet. Die woord van die prediker is summier die

⁸⁹⁸Op. cit., 27-28.

⁸⁹⁹Op. cit., 31.

⁹⁰⁰Ibid.

⁹⁰¹Bohren, R. (1965). *Preaching and Community*, vertaal deur D.E. Green, (John Knox Press, Richmond, Virginia), 98,99.

Woord van God, al is dit nie getoets nie. Die prediker besluit self watter woord Sondag afgekondig moet word. Die hoorders het geen identiteit nie, maar dit word aan hulle geskenk deur die proklamasie van die Woord, en daar word druk op hulle uitgeoefen om te konformeer aan dié woord. Dit versterk die idee dat die gemeente 'n geestelike hiërargie is en die hoorders in 'n posisie van afhanklikheid en onderdanigheid gestel word. Daar is lidmate wat dan eenvoudig wegraak en verdwyn, of dié wat aanbly, bly aan op grond van die kudde instink van willose en naïewe onderdane en blote volgelinge of stille luisteraars of bewonderaars.

Soewereine prediking maak dikwels volgens McClure gebruik van *argumentatiewe* retoriek om kompeterende gesigspunte te bestry. Dit preek in onweerlegbare taal, presies en duidelik, sodat niemand enige twyfel sou hê wat om te glo nie – dit maak immers staat op direkte inspirasie van die Gees van God.

Hierdie gefikseerde vorm van hiërargiese leierskap het natuurlik die opportunistiese gevolg dat die vlak van kohesie en identiteit in die gemeente styg. Waar instemming bereik word, kan 'n verhoogde sin van irrasionele kudde-sielkunde aangaande sekere oortuigings en argumente ervaar word. Dit lei egter tot 'n oordrewe sin van selfversekerdheid wat geen opponerende standpunte sal duld nie. Hier vind 'n soort stolling op die tradisie plaas.

Dit is veral ná die Tweede Wêreldoorlog dat outoritêre leierskap onder verdenking gekom het en leierskap al hoe meer van “raadpleging” gebruik gemaak het. Daar het 'n swaai in die rigting van 'n meer pastorale benadering op die preekstoel na vore gekom, met groter selfopenbaring van die prediker en meer outentieke prediking, wat meer ingefokus het op die behoeftes van die hoorders. Dit het in die soek in die Skrif eerder na meer narratiewe vorme van boodskappe soos gelykenisse, verhale, en dialoog gaan soek as argumentatiewe of polemiese gedeeltes.

McClure se kritiek op veral *Craddock* en *Eugene Lowry* se induktiewe en dialogiese prediking is dat dit die indruk wil skep “that we are all in this together”,⁹⁰² maar dat die prediker net voorgee om werklik die hoorders in hulle andersheid te betrek. Die hoorders word met dialogiese taal en deur die vormgewing van die preek simmetries tot op die einde ingetrek in 'n vertraagde ontvouing van die waarheid. Wanneer die oplossing van die probleem uiteindelik openbaar gemaak word, blyk dit dat hulle maar bloot gekonsulteer was en geken is in die saak

⁹⁰² McClure (1995):43.

as iemand anders wat eintlik maar soos ek is. Daarom adviseer die preek eintlik nog maar presies dieselfde as voorheen, naamlik die vooropgestelde idees van die prediker.

Kollaboratiewe prediking is 'n manier van preek waarin prediker en hoorder “sáám werk” om die onderwerpe vas te stel waaruit predikers uiteindelik hulle preke moet saamstel. Sodoende word die stem van die ander waarlik in sy of haar andersheid gehonoreer. McClure glo jy bring 'n gemeente in beweging wanneer jy vir hulle oor 'n sekere tyd in die eindresultaat laat deel van 'n verteenwoordigende gesprek wat hulle eie mense in werklikheid voer oor wat hulle dink die Woord van die Here vir hulle beteken.

5.5.4 Die Rondetafel-preekwerksgroep

Kollaboratiewe prediking is prediking wat gebou is op die eintlike gesprekke van gemeentede. Die prediker roep 'n groep gemeentede bymekaar uit sowel die kern as die buitelyne, wat buitestaanders in die gemeente beteken, asook buitestaanders ten opsigte van die kerk en selfs die Christelike geloof. Afgesien van hierdie stemme, sluit dit ook die stemme in van hulle wat die gemeente voorafgegaan het, naamlik die Skrif-, tradisie- en geskiedkundige stemme uit die gemeente se verlede.

Die groep word kwartaalliks herkies. Met verloop van tyd dek hierdie roterende groep al die lede in die gemeente wat wil deelneem. Gereelde wisseling van die groeplede vind elke vier maande plaas, sodat 'n binne-groep mentaliteit voorkom kan word. Die helfte ruil eers, dan die res, sodat daar kontinuïteit kan wees. Deelnemers se name kan aan die Gemeente bekendgemaak word, sodat lidmate ook aan deelnemers kan terugvoer gee. Dit is goed as deelnemers vooruit weet wat die tekste is waaroor gepreek gaan word, sodat hulle voor die tyd aan die teks kan aandag skenk. Die gemeente is bewus van so 'n groep. Almal is welkom om daaraan deel te hê. Almal weet dat daar geen voorgetrekte lede sal wees nie, net soos daar geen afsnypunt sal wees waarna geen gesprek meer gevoer sal word nie. Jy meld gewoonweg direk aan om deel te wees van hierdie dinkskrum tipe groep, of jy gee terugvoer aan een van die lede van die groep oor die afgelope Sondag se preek. Daar is nie meer as tien persone in die groep nie, sodat elkeen geleentheid kan kry om te praat.

Hierdeur open McClure die preekstoel letterlik vir gewone gemeentelede. Groeplede medebepaal nie net die “temas” nie, maar ook die “resultate” waarvoor gepreek gaan word. ***Dit is ’n werkende groep waar daar geen leë gebabbel maar net plaasvind nie.*** Die groep werk mee om die gemeente se visie en missie, asook besluite aangaande die gemeente se etiese besluite te help vorm. Die *prediker* hou ’n baie lae profiel tydens die groepsessies deur veral net die regte vrae te vra, terug te reflekteer, te argumenteer en saam te stem wanneer nodig. “Collaborative preaching is designed to place before an entire congregation, each Sunday morning, an ongoing, core-conversation.”⁹⁰³ ***Dit is nie die doel van die rondetafel om logika, presiese taal en illustrasies vir die preek te voorsien nie.*** Die preek sal eenvoudig die dinamika van die gesprek beskryf en naboots.

5.5.5 Asimmetriese Verhoudings

Volgens gespreksteorie vorm tydelike ongelykheid die geheim van eerlike gesprek.

*“In any conversation, there are constant shifts of leadership in which there exist at least implied asymmetries of knowledge, resources, or experience...Identifications between conversation partners are very important...identifications, however, are only brief plateaus within the dynamics of the homiletical conversation. Differences are what start the conversation and what keep the conversation going.”*⁹⁰⁴

Daar is ooreenkomste tussen mense en betekenis-horisonne wat versmelt, wat die rede is hoekom groeplede met mekaar kan identifiseer, maar dit is die pluraliteit van perspektiewe wat telkens na vore kom en as wedersydse kritiek funksioneer wat sorg dat die gemeentelike gesprek voortdurend *oop* is.

Miroslav Volf vind die Skriftuurlike legitimering van hierdie energie in wat op Pinksterdag gebeur het. Wanneer God op Pinksterdag die imperialistiese eenheid van Babel (wat net één taal praat) troef met die nuwe gemeenskap (wat baie tale praat), dan sê Lukas dit spruit uit die profesie van Joël. In die profesie van Joël gee God aan hulle wat nie ’n stem het nie ’n stem. Terwyl die Toring mense “nie wil laat praat” nie, en “nie wil laat sien” nie, en die energie uit die grensgevalle getap word sodat die sentrum gestabiliseer en uitgebou kan word, kom die Gees op Pinksterdag en doen presies die teenoorgestelde: Hy stort energie in die gemarginaliseerdes in, “...and opens the eyes of small people to see what no one has seen

⁹⁰³ Op. cit., 50.

⁹⁰⁴ Op. cit., 52-53.

before, puts the creative words of prophecy into their mouths, and empowers them to be the agents of God's reign.”⁹⁰⁵

McClure se uitgangspunt is dat prediker-hoorder verhoudings nie gebou word op eer en gehoorsaamheid (dominasie) of op vertrouwe in 'n gedeelde ervaring (induktiewe aanpak) nie, maar op geregtigheid en liefde. Geregtigheid beteken dat elkeen ontdek hy of sy in 'n gelyke mate kinders van God is. Liefde word as verwelkoming uitgedruk in gasvryheid, waar almal in deernisvolle solidariteit binne die geloofsgemeenskap saam leef met mekaar. Deelnemers word nie as ondergeskiktes behandel wat voorgeskrewe take moet voltooi nie, of as 'n troep krygers wat op 'n soortgelyke sending uit is nie, maar as “geliefde vreemdelinge” wat die kans gegun word om die hele gemeente voor te gaan in hoe hulle moet leef.

Die idee is nie dat predikers net deur ander voorgesê word by die tafel nie. Predikers bring hulle eie “andersheid” as volwaardige vennoot tafel toe. Met sy teologiese opleiding het die prediker 'n eie homiletiese invalstaak om te verrig. Die *amp* van die predikant moet toesien dat die gesprekke regtig om die inhoud van die evangelie gaan en dat die groep nie net Christelike kloning op mekaar toepas nie.

Die rondetafel preekgroep is nie 'n tolerante geselskap van insiggewende deelnemers nie, maar 'n lerende gemeenskap van diep vervreemde vreemdelinge.

5.5.6 Nuwe Woord van Onder

Die transformerende Woord land by die hoorders aan, nie as 'n beslissende oordeel van bo af of as 'n persoonlike insig van êrens nie, maar as 'n waarheid wat uit die gemeenskap met God (en die Skrifteks) en met mekaar voortgekome het.⁹⁰⁶ Dit meld sig aan as 'n werkshipotese, 'n tentatiewe verbintenis of 'n verbeeldingryke voorstel. Die woord word telkens nuut gebore namate die situasie verander. Dit is nie 'n ewige of finale Woord nie, maar 'n stuk vir stuk ontvouing, 'n gee-en-neem onderhandeling, van 'n oop, voortgaande, homiletiese gesprek. Kollaboratiewe prediking is 'n mymerende, dromende proses waardeur die transformerende woord as 't ware openbaar word as deel van 'n gemeenskaplike voorgevoel wat na vore tree.

⁹⁰⁵ Volf:1996:228.

⁹⁰⁶ McClure (1995):54 e.v.

Deur in preke die kerngesprekke van die rondetafelgroep te verduidelik en na te vertel, stel die prediker die gemeente in staat om die verskeidenheid maniere waarop hulle probeer het om tot 'n vergelyk te kom met die evangelie, as't ware so eerstehands te hoor. Die prediker gebruik altyd die rigting waarin die kollaboratiewe proses van die preekvoorbereidingsgroep geloop het as rigtinggewer van hoe die preek van Sondag sal loop. Dit is dus in 'n sekere sin nie die prediker se preek nie, maar slegs 'n mededeling van wat die groep besluit het die uiteinde gaan wees. [Dit is slegs met vertroulikheid en groot pastorale sensitiwiteit dat jy ooit enigiets verbatim uit die groep sal gebruik, en indien wel, sal dit streng en met die toestemming van die betrokke groepslid of -lede geskied.]

5.5.7 Die Reëls van die Rondetafelpreekwerkgroep⁹⁰⁷

Predikers berei hulleself deeglik voor in terme van eksegetiese, teologiese en interpretatiewe studie van die preekteks vir Sondag voor die aanvang van die preekgroep. Hulle is daar a.g.v. hulle vaardighede asook om as gasheer vir die hele proses op te tree. Hulle tree op as “getuies”⁹⁰⁸, “eerste hoorders”, wat die teologiese vaardighede het om ten minste 'n histories-kritiese eksegeese van die teks vir Sondag voor te berei, waarin die historiese agtergronde, die betekenisveld van die teks vir die eerste hoorders, ens. uitgeklaar word. Die prediker is daar om toe te sien dat dit in die teks nie om algemene waarhede gaan en elkeen in die groep maar sommer enigiets uit die teks kan laat buikspreek nie. Die gasheer is egter versigtig om nie die spontane gesprek te laat stol en mense hulle vrymoedigheid laat verloor nie, maar oop te bly vir die bydraes van elkeen.

Dit is nodig om 'n *mede-gasheer* aan te stel, wat sal toesien dat nuwe lede gedurig gewerf sal word, die tekste uitgedeel is, bymekaarkomtye duidelik is en toesien dat die lede se besonderhede op datum is. Sy of haar groot verantwoordelikheid is ook om die besprekings te begelei, sodat die gasheer ten volle kan deelneem as 'n gewone lid van die groep en nodige aantekeninge maak.

⁹⁰⁷ McClure (1995):60 e.v.

⁹⁰⁸ Long:1989b.

Elke byeenkoms begin met 'n 10 minute terugvoer sessie. Daar word gekyk na hoe getrou die vorige week se preek was aan die bespreking. Daarna volg 'n gesprek met die Bybelse teks (20 minute), gesprek met mekaar (60 minute) en afsluiting.

5.5.7.1 Bybelse Teks

Die gasheer maak seker dat elkeen voor die tyd die *teks* vir Sondag het waaroor gepreek gaan word. Indien die RCL (Revised Common Lectionary) gebruik word, kan lede daarvolgens die Skrifteks vir Sondag neem vir voorbereiding. Daar moet egter geleentheid wees dat groeplede tekste kan opgee. Die tekste vir die volgende drie Sondae staan byvoorbeeld vas, sodat lede kommentare en hulpbronne kan opsoek en die nodige leeswerk doen. Dit alles help om die gesprek te laat vlot.

5.5.7.2 Dinkskrum

Die gasheer moet toesien dat die lede 'n *ope* diskussie voer. Die idee dat hulle eintlik besig is met die preek vir Sondag moet nie soos 'n donker wolk oor die gesprekke hang nie. Die medegasheer/gasvrou moet die gasheer beskerm deur notas te neem van wat gesê word, die rigting van die gesprekke te dui, sodat die gasheer kan deelneem as 'n gewone lid en geen direkte leiding hoef te gee nie. Die gasheer moet nooit die gesag van die medegasheer ondermyn deur die leierskap in die gesprek oor te neem nie. Daar kan voor of ná die byeenkoms oor verskille gepraat word.

“The group’s only task is to brainstorm: to reflect honestly and candidly on the Biblical text in relation to their understandings of God, the Christian tradition, their own experience and the mission of their congregation.”⁹⁰⁹

5.5.7.3 Tydsindeling En Vrae

Terugvoer (10 minute)

1. Hoe getrou was verlede week se preek aan ons groepsdiskussie? Hoe kan ons vergoed vir dit wat ontbreek het in die aanloop tot hierdie week se preek?

⁹⁰⁹ McClure:1995:64.

2. Watter terugvoer het jy gekry uit verlede week se preek en watter impak behoort dit te hê op die groep se manier van dink?

Skrif (20 minute)

1. Watter vrae het jy omtrent die historiese konteks, woorde of outeurskap van hierdie teksgedeelte wat jy graag beantwoord wil hê?

(Hier kan die prediker as die persoon wat die historiese en literêre agtergrond van die teks nagevors het, die groep se vrae beantwoord deur kontekstuele informasie te gee, definisies van terme te verskaf, sodat die “stem” van die teks altyd gehonoreer word en nie skeefgetrek of misverteengewordig word nie. Hier probeer die prediker om nie té verdedigend op te tree nie en nie opinies af te skiet wat miskien nie strook met verklarings wat in die kommentare gevind is nie.)

2. Tree in gesprek met die skrywer. Wat is dit wat die skrywer probeer sê? Wat is dit wat jy in antwoord daarop wil sê?

3. Indien die teks in die vorm van ’n verhaal is, probeer om met die karakter in gesprek te tree (nie te identifiseer nie). Wat is jou antwoord op hulle optrede of woorde? Wat is dit wat jy graag vir elke karakter wil sê?

4. Tree in gesprek met die taal wat in die teks gebruik word. Wat doen hierdie taal aan jou? Hoe maak dit jou voel? Wat het jy op hierdie taal te sê?

Interaksie (60 minute)

Die mede-gasheer/gasvrou maak seker dat die volgende vyf aspekte van die rondetafelgesprek gedek word:

1). **Tema-stelling**

Wat is die “sake” (onderwerpe) waaroor die teks ons wil laat gesels, soos wat dit ons eie lewe aangaan, die gemeente, kerk en wêreld waarin ons woon? Hoe het dit op die tafel beland? Wie het watter sake / onderwerpe gestel?

2). **Interpretasie**

Wat is die betekenis van die sake vir ons lewens? Wat is dit wat ons wil sê oor die sake waaroor mense praat? McClure gebruik die voorbeeld van die tema “liefde”. Liefde beteken verskillende dinge vir verskillende mense. In die rolprent *Love Story* beteken liefde “never

having to say you're sorry". In 1 Korintiërs 13 beteken liefde: "bedek alles, glo alles, hoop alles, verdra alles". Die gasheer moet dus probeer opklaar of agterkom wat die verskillende vertolkings van die onderwerpe is, maar ook waar lede saamstem of verskil, en hulle dan vra om verder hieroor te praat. Hier kan lede selfs praat oor hoe hulle opinie van 'n teksgedeelte verander het van hulle aanvanklike idee.

3). **Bemagtiging**

Probeer dié lede wat tot nou toe nog stil was, uitlok om te praat. Vra wie afwesig is in hierdie gesprek en wat hulle sou sê. Moedig elke lid aan om die teks vanuit eie raamwerk te interpreteer, al verskil dit van ander se opinies. Moedig iemand aan wat 'n sekere raamwerk vir 'n teks weerstaan, indien dit volgens hulle nie strook met die Evangelie nie. Watter verhale kan ons hieroor vertel?⁹¹⁰

4). **"Tot vergelyk kom"**

Dit is hier waar die mede-gasheer/dame die "so wat daaromtrent?" brug probeer oorsteek. Dit is hier waar die groep moet stoei om te verstaan wat die Evangelie van ons vra, om te glo, asook wat om te doen, as gelowiges en as mense van God. Dit is hier waar 'n visie gebore word, prioriteite vasgestel word, en die inspirasie van mekaar plaasvind tot moontlike aksiestappe. By watter tentatiewe verbintenis as groep dink julle kan ons uitkom? Watter moontlike scenario vloei voort uit die teks?

5). **Praktyk**

Dit is op hierdie punt waar die groep voorstel hoe hulle dink die moontlikhede geaktualiseer kan word. Dit is die praktiese punt waar konkreet gedink word hoe die verbintenis uitgevoer kan word. Watter mense en bronne is nodig om te doen wat ons moet doen, binne sowel as buite die kerk?

Die mede-gasheer/dame moet nie voel dat hy of sy al hierdie sake moet dek in die een of ander logiese volgorde nie. McClure voorsien 'n paar relevante vrae wat die mede-gasheer/dame en gasheer/dame kan lei in die notulering van wat in die gesprek na vore gekom het.

⁹¹⁰ McClure haal 'n storie aan van 'n bespreking oor 2 Kor.4:13-5:1, waar iemand vertel van hoe sy haar eggenoot verlaat het, nada thy haar herhaaldelik misbruik het. Hierdie verhaal het vanaf 'n groep, deel geword van die preek vanaf die kansel, en ander in die gemeente bemagtig om hulle eie soortgelyke verhale te herinterpreteer in die lig van die Evangelie.

Die prediker kan net een of twee aspekte aanraak waaroor gepraat is, of die gesprek in sy geheel. Belangrik is dat die dinamika van die gesprek opgetel word in die preek. Daar hoef nie *verbatim* verslag gedoen te word nie. Die prediker kan punte herfraseer, herorden of selfs verder neem as wat die gesprek gegaan het. Die prediker moet net getrou bly aan die sake wat die teks by die lede wakkermaak het en die dinamika in die gesprek.

Tydens die preek is dit belangrik dat die deelnemers hulle eie temas herken en daardeur bemagtig voel dat hulle deel kan hê aan die interpretasie van die Evangelie.

Kollaboratiewe prediking voer dus nie alleen die dinamiek van die gesprek rondom die temas van die rondetafelgesprek weer op die preekstoel op nie, dit vat ook weer die manier vas waarop lede met mekaar daaroor tot 'n vergelyk gekom het. Dit deel die verbintnisse waartoe die groep gekom het en hoe hulle voorsien het dit in die praktyk sou kon werk. Die boodskap van die Skrif word dus as 'n gemeenskaplike saak oorgedra Sondag na Sondag en is nie die vertoning van een persoon se verbeeldingryke pad met die teks nie.

5.6 MAARTEN LUTHER – *THEOLOGIA CRUCUS*

“A theologian of glory calls evil good and good evil. A theologian of the cross calls the thing what it actually is.”⁹¹¹

“What have we not known, or not been willing to know? What have we refused to be accountable for? Who are those whose suffering we refuse to see, because we cannot live with our complicity in it? What can enable us to ask and answer these questions honestly?”⁹¹²

Dit wil voorkom asof 'n teologie van die *kruis*, soos deur Martin Luther⁹¹³ verwoord, ons 'n sleutel kan bied vir die probleem van die beheersugtige predikant, die kerk in 'n magspaaradigma of 'n onbewustelike manipulasie van die Bybel om selfbelange te beskerm.

⁹¹¹Luther, M. (1955-). *Luther's Works*. 55 vols. Jaroslav Pelikan en Helmut T. Lehmann (red). (Fortress Press), Vol.31, 40-41.

⁹¹²Solberg, M.M. (1997). *Compelling Knowledge. A Feminist Proposal for an Epistemology of the Cross*, (State University of New York Press), 61.

“Where the human expectation is that God will appear with supernatural and miraculous evidence, in Jesus God comes as a child born in a lowly manger and nursed at Mary’s breast. God does not appear as a king, a person of authority, or a brilliant scholar. God comes as a lowly carpenter who sees the idea of ruling over others as a temptation of the devil... Jesus had a brief period of popularity, but he was soon deserted by the crowds and... even his disciples. He died the most despicable and humiliating death that the Romans could invent.”⁹¹⁴

Indien kennis minder seker is as vantevore, en *gesprek* die manier word waarbinne ’n gemeentelike diversiteit haar waarheid gaan vind, dan het ons predikante nodig wat hulle laat bedien met ’n epistemologie van die *kruis*. Indien kennis vir lank aan die een kant saam geloop het met *mag* / *bevoorregting*, en die pyn en armoede aan die ander kant rondom ons in Suid-Afrika die kerk van Christus daagliks in die gesig staar, het dit miskien tyd geword om te gaan kyk na die Gereformeerde uitgangspunt vir kennis van God en die manier van ken in die algemeen, in ’n teologie van die *kruis*.

Ons benodig ’n meer inklusiewe manier van weet, nadat in die verlede soveel stemme uitgelaat is in die kamers van besluitneming.⁹¹⁵ Die hoeveelheid ellende, skade, pyniging, verontregting en mishandeling wat uit die Westerse arrogansie en die vermetele misbruik van daardie mag gespruit het, is deeglik opgeteken, teen nie net die wêreldse instansies van die dag nie, maar veral ook teen die kerk van Christus. Daar het vir die kerk enorme bevoordeling in geskuil om ander te marginaliseer, en dit is asof die natuurlike neiging van ’n groot aantal kerke vandag nog is om te kies vir *mag* in plaas van die *kruis*, juis vanweë *mag* en *bevoorregting*.

Dit klink ondenkbaar dat ’n 21ste eeue probleem met die antwoord van ’n monnik van die sestende eeu opgelos kan word; tog glo ons dat Luther se opregte en eerlike worsteling met die Bybelse teks soos wat dit voor hom destyds gelê het, dieselfde teks is wat voor ons lê en waarmee ons ook worstel.

⁹¹³Teen die einde van April 1518 was Martin Luther die voorsitter van die openingsvergadering van die strydgesprek in Heidelberg voor die Augustiniaanse Orde. Die debat het gegaan oor ’n reeks tesse van Luther self, wat van die sleutelkomponente vorm van sy ontluikende teologiese agenda. Tesis 16-21 bevat die mees belangrike verklarings van wat later bekend sou staan as die *theologia crucis*, of teologie van die kruis. (Tesis 21 word hierbo aangehaal.)

⁹¹⁴Hordern, W. (1983). *Experience and Faith: The Significance of Luther for Understanding Today’s Experiential Religion*. (Minneapolis: Augsburg Publishing House. 1983. p.88.

⁹¹⁵Solberg: 2006: *Ibid*.

Luther se basiese teologie het begin vorm aanneem met die besef dat God in Christus die sondige mens te midde van sy worstelstryd (*Anfechtung*) ontmoet - waar hy of sy is - en regverdig, nie op grond van hulle eie verdienste nie, maar op die basis van die *iustitia Dei*, die *trou van God*. Luther het só verstaan: “God’s part in this divinely established covenant was to judge all sinners justly and equitably, that is, to judge all persons on the basis of how they lived their lives, not on the basis of their status in society.”⁹¹⁶ Daar is niks in die sondaarmens self wat hy of sy God (ten minste halfpad) kan aanbied as “afbetaling” vir God se genadige en barmhartige regverdiging nie. Dit is ook nie nodig nie, want die sekerheid van God se genade lê juis in die feit dat ’n regverdige God sondaars regverdig: “I began to understand that ‘righteousness of God’ as that by which the righteous lives by the gift of God, namely by faith, and this sentence, ‘the righteousness of God is revealed,’ to refer to a passive righteousness, by which the merciful God justifies us by faith.”⁹¹⁷ Toe hierdie besef Luther tref, het sy sielswroeging, en selfs sy haat teenoor God, omgeswaai en was dit asof hy weer gebore was en “...this passage in Paul became the very gate of paradise for me.”⁹¹⁸

Vir Luther was die sleutel dat “all that was required of man was that he humbled himself before God, in order that he might receive the gift of grace which God would then bestow upon him.”⁹¹⁹ Luther het ook besef dat dit nie die feit van die mens se vernedering voor God self is wat hom of haar regverdig nie, maar die inisiatief van God, wat die mens bring tot op daardie punt. Selfs nederigheid of geloof was nie ’n menslike daad van verdienste nie, maar die mens wat begenadig is, word deur die geregtigheid van God, naamlik Christus, op grond van die liefdevolle inisiatief van God, nuut bekleed. Daar is niks wat ons lewe voor God (*coram Deo*) só dra soos die vreemde geregtigheid van Christus (Augustinus) nie. Alhoewel die hele persoon ’n sondaar bly, is die hele persoon geregverdig (*iustus et peccator simul*).

Die teologiese vraag wat ons onself moet afvra, is: Watter tipe God is dit wat in geregtigheid die goddelose regverdig? Hoe moet ons oor dié God dink? *Waar* is hierdie geregtigheid te vinde? *Wie* is die geregtigheid van God? En dit het Luther gebring tot by Christus en Hom as gekruisigde. Dáár, aan ’n kruis, het God Homself openbaar! Vir die redelike oog, is al wat gesien word dwaasheid en swakheid. Vir die oog van die geloof egter is dit die liefde van God

⁹¹⁶Ibid.

⁹¹⁷Aliaster E. McGrath. (1985). *Luther’s Theology of the Cross*, (Oxford:Basil Blackwell), 96.

⁹¹⁸Solberg:97.

⁹¹⁹Op. cit., 92.

vir ons in Christus (*pro nobis*). “Ons is gewoon aan ander maniere van leef en ons verlang na ander gode om te dien en aanbid. Saam met die skare, die godsvolk, die regsisteme, die godsdienstige leiers, die openbare mening, die algemene opvattinge van waarheid en waardes verwerp en kruisig ons dié Gestalte van Gods ontfermende barmhartigheid... Christene wat oor God wil dink, moet leer om in die aangesig van Jesus só oor God te dink en praat. Christene wat God wil aanbid, liefhê en dien, moet leer om in dié aangesig te vra na die wil van hierdie Drie-enige God vir ons lewe, hierdie *ewige, self-opofferende, ontfermende, dienende, gemeenskapstigende, lewegewende, omgee-vir-die-ander* God.”⁹²⁰

Vir die teoloog van heerlijkheid, sou Luther betoog, moet God magtig, sterk, stralend mooi en heerlijk voorkom. Vir hom of haar lyk die *kruis* na 'n nare skouspel. Dit was die amptelike teologie van die dag. Dit sou vir iemand egter nie genoegsaam wees om God in sy heerlijkheid te herken, tensy jy Hom ook herken in sy vernedering en skande aan die kruis nie. Die Roomse kerk van sy dag was 'n politieke en ekonomiese mag wat sonder apologie handel gedryf het met die kennis van God. Hulle het egter die mense mislei.

Luther het die kerk daarvan beskuldig dat hy God in die geheel nie so anders as die magtiges van hierdie wêreld skets nie.⁹²¹ Die Rooms-Katolieke kerk van sy dag het die gewone lidmaat as sondaar geskets, maar tog redelik goed laat lyk voor die aangesig van God.⁹²² “This god, however, is a god of their own choosing, bearing no resemblance to God who creates and redeems them by a power that is God’s alone. The god humans invent can be found wherever (human) glory, majesty, and power are most evident, whether on the scale of the institutional church or of the individual human heart.”⁹²³ Luther het die kerk in Rome (met die pous aan die hoof daarvan) gesien as die konkrete ekklesiologiese vorm van so 'n menslike triomfalisme.

God se keuse om deel te hê aan die gebroke wêreld kom tot 'n fisiese en historiese breekpunt aan die kruis. Dit is daar wat ons uitvind van watter stoffasie God gemaak is. God oordonder nie die negatiewe van buite af nie, maar ons sien God ondergedompel *in* die negatiewe. Dit is slegs dáár waar die moontlikheid om die negatiewe te oorwin, 'n werklikheid word. Dit is “...the

⁹²⁰Smit:2003b.

⁹²¹Iemand soos Karl Barth sou aan die liberale teoloë van sy tyd in Nazi-Duitsland gesê het: “God is not ‘man’ said in a loud voice.” [Hauerwas:Resident Aliens:25].

⁹²²Luther het gesê: “Man is by nature unable to want God to be God. Indeed, he himself wants to be God and does not want God to be God.” (*Luthers Works*, Vol. 31, p.10).

⁹²³Solberg:74.

‘being there’ with the losers...’’⁹²⁴ wat ons laat wonder “...whether we have been running with the right God.”⁹²⁵ Deur te kies om Homself ten volle in ’n gekruisigde mens te openbaar het God alle sieninge weerspreek “of what it means to be ‘divine’; by becoming weak and a prey to death God makes foolish the wisdom of this world which understands power to be the ability to inflict suffering, or at least to escape from it.”⁹²⁶

’n Epistemologie van die *kruis* - as die gelowige oortuiging van God se solidêre betrokkenheid met die mens soos in die inkarnasie uitgedruk - kan ons help om ons eie betrokkenheid by nood te erken en te aanvaar. Dit beteken nie dat gelowiges hulle kruise moet gaan soek en hulle selfopgelegde lyding dan aanbied as “afbetaling” of meriete voor God nie.⁹²⁷

Ons glo saam met Solberg⁹²⁸ dat ’n epistemologie vandag ten minste die volgende vrae genoegsaam behoort te kan beantwoord:

1. What does this approach say about power?
2. What does it say about experience?
3. What does it say about objectivity?
4. What role does accountability play?

5.6.1 Mag

Solberg glo dat wanneer iemand binne die raamwerk van ’n stellige *epistemologia gloriae*⁹²⁹ (epistemologie van mag) te staan kom voor grense, dubbelsinnigheid en meerduidigheid, hulle die situasie eerder sal sien as ’n verleentheid as ’n geleentheid. So ’n epistemologie van glorie glo van sigself dat dit oor al die antwoorde moet beskik. Indien dit nie materialiseer nie, dan herrangskik so ’n kennisleer die grootste vrae in die werklikheid, en pas dit aan, om die werklikheid meer hanteerbaar te maak. Die werklikheid volgens hierdie model is dit wat hulle

⁹²⁴ Solberg:133.

⁹²⁵ Ibid.

⁹²⁶ Fiddes, P.S. (1989). *Past Event and Present Salvation: The Christian Idea of Atonement*, (John Knox Press), 32.

⁹²⁷ Luther, M. (1955-). *Luther's Works. 55 vols.* Jaroslav Pelikan en Helmut T. Lehmann (red). Fortress Press. 1955-. Vol.51, 99. Hier vaar hy uit teen die fanatici en entoesiaste wat hulle eie kruis soek en “making their suffering meritorious.” Dit is niks anders as ’n soeke om mag en gemaklikheid te koop nie. Bonhoeffer skryf: “If it is I who say where God will be, I will always find there a (false) God who in some way corresponds to me, is agreeable to me, fits in with my nature. But if it is God who says where He will be...that place is the cross of Christ.” [Bonhoeffer, D. (1986). *Meditating on the Word*. Cowley Publications. p.45.]

⁹²⁸ Solberg:109.

⁹²⁹ Op. cit.,110.

sê dit is.⁹³⁰ Kennis beskerm hier “eie belang”. Dit is ’n ge-disinteresseerde en onbeliggaamde kennis. Daarom is ’n epistemologie van heerlikheid nie geskik as ’n eties-verantwoordelike model nie. So ’n epistemologie van mag weet nie, omdat dit nie wil weet nie, of nie kan bekostig om te weet nie. ’n Epistemologie van die *kruis* is nodig, omdat dit suspisieus bly teenoor alle vorme van mag, en ’n stuk gereedskap is om die moontlike vrymaking en herontdekking van waarheid te bewerkstellig. Dit is bedoel om ons ook te help, nie net in verband met die bevryding van mense nie, maar ook met die bevryding van Bybelse tekste.⁹³¹ Dit is veral geldig ten opsigte van wit, manlike, Westerse mense, wat vir jare lank die mag van interpretasie binne hulleself as sentrum beskou het.

Ons wil aansluit by *Mary Solberg* se “epistemologiese bekering” (“a transformation of a way of knowing”)⁹³² wat haar te beurt geval het ná drie jaar se werk saam met die plaaslike kerk in die krotbuurte van El Salvador. Dit het haar sienswyse totaal verander. Sy het haarself bekeer vanaf die “safety and insensibility of the ‘disembodied’ knowing with which I began”⁹³³ tot waar sy tans staan:

“My task is not to theologize for the marginalized, but rather for ones like me: white, relatively privileged North American Christians who want to know ‘what time it is’ and, in the face of that reality, how we can live most faithfully...I know that my theology must respond, and correspond, to this context.”⁹³⁴ “What have we not known, or not been willing to know? What have we refused to be accountable for, what do we not feel compelled to do because we do not know and are therefore not answerable? Who are those who suffer in our midst, whose suffering we refuse to see, or take account of, because we cannot bear to see it and cannot live with our complicity in it? What can enable us to ask and answer these questions honestly? What sorts and sources of knowing should we consider compelling as we seek to live faithful lives? An epistemology of the cross does not issue its critique of power-knowers or their knowledge claims from a neutral space—say, somewhere to the left of right and to the right of left. It identifies itself as an epistemological alternative, holding forth ‘over against’ positive, power-defined knowledge; it challenges power defined as domination-over, refusing to be caught up in the terms such power dictates. In critiquing the epistemology of glory, an epistemology of the cross issues from a perspective learned with and from those— or those parts of one’s own multiply identified self—relegated to the margins or backwoods of the ‘dominant meaning system’ (Minnich). In contrast to the transcendent, global claims power-defined epistemologies make—claims rooted as much in a fear of real, creaturely limits as in an addiction to mastery of the surround—an epistemology oriented to the cross insists

⁹³⁰ Vergelyk die ondervragende title van die feministiese teoloog, Sandra Harding, (1991). *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women’s Lives*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

⁹³¹ Thiselton:1992:379.

⁹³² Solberg:xiii

⁹³³ Ibid.

⁹³⁴ Ibid.

*on the partialness of what can be known by any of us knowers, and/or by all of us together. It lives, often uncomfortably, with ambiguity and doubt.*⁹³⁵

5.6.2 Ervaring

Vir 'n epistemologie van die *kruis*, is die deurleefde werklikheid die plek en die medium van kennisverwerwing. Alle kennis is slegs bekombaar in, met en onder die konkrete, geïnkarnearde en beliggaamde omstandighede van die elke dag se lewe – binne die materiële aspek van menslike bestaan.⁹³⁶ Die Koreaanse feministiese teoloog, *Chung Hyun Kyung*⁹³⁷ praat van die “epistemologie van die gebreekte liggaam”, wanneer sy die verhale van vroue op grond van dit wat hulle liggaamlik deurgemaak het, ernstig neem. “Their bodies remember what it is like to be *no-body* and what it is like to be a *some-body*.”⁹³⁸ So'n epistemologie van die kantlyne af, kan nie veralgemeen nie, maar besit narratiewe kennis: van die lewe, van wie gesond is en wie nie, van waardigheid, en van mag. Die weerstand teen ongeregtigheid begin juis in die eerstehandse blootstelling van hierdie dade van dominerings.

5.6.3 Objektiviteit

Tradisioneel het die wetenskap epistemologies met trots 'n sekere metaforiese “Archimediese punt” aangekondig vanwaar iemand totale “objektiviteit” kan besit. Vir hulle wie dit besit, kan die werklikheid gekontroleer word, en kan ander slegs met groot moeite hierdie magtiges van hulle allervoordeligste punt afkry. Epistemologieë van die *kruis* beweer daarteenoor dat die mitiese Archimediese punt daar geleë is waar heersende kulturele en politieke winde waai, en nie so objektief is soos wat beweer word nie.⁹³⁹

Die epistemologie van die *kruis* wil nie objektiviteit opeis nie, maar net staan waar die slagoffers, die geringstes, die wat teen gediskrimineer word, die vergetenes en die weggegooides, staan. Die ironie is dat hierdie gedeeltelike perspektief (die plek van die minder begunstigdes) jou as observeerder méér waarheid (nie objektiviteit nie) gee as wat iemand uit die epistemologiese bevoorregte posisie (die plek van dominasie) sou kry. Dit kan as niks

⁹³⁵ Solberg:111

⁹³⁶ Solberg:112

⁹³⁷ Chung Hyun Kyung . (1990). *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books), 104.

⁹³⁸ Ibid.

⁹³⁹ Solberg:116

minder nie as ‘n “epistemologiese deurbraak” bestempel word nie! Daar is net dinge wat jy nie kan sien of ken, oor hoe die lewe regtig is, en jy en ek daarteenoor staan, sonder om net daar te wees nie. “To be there is to be with those who ‘raise the deepest questions about what it really means to be human.’”⁹⁴⁰ Redelik bevoorregte mense kan kies om gemarginaliseer te word. Vanuit die lydende ander kan jy die deurbraak beleef dat jy ’n kritieser en helderder siening van jouself as die kennende sal opdoen, jou-self as’t ware kan herontwerp, en die waarheid skerper sien as voorheen. Deur dinge op hulle naam te noem: die fisies gesonde lesbiese vrou, die ongedokumenteerde (weggeraakte) man, die gegoede gesondheidsoffisier gestremd deur Vigs, die wit gegraduateerde sonder werk, ens., kom ons agter dat daar geen onskuldige plek is, epistemologies, of andersins, waarlangs ons nie sal kan gaan staan nie.

5.6.4 Aanspreeklikheid

Die teologie van die kruis was en is uiters *relasioneel*. Die verhouding tussen God en mens skep die betekenisraamwerk vir jou hele lewe: ons lewe altyd “voor” of “in die teenwoordigheid van” God (*coram Deo*) en tegelykertyd “voor” of “in die teenwoordigheid van” ander mense (*coram mundo*). Die wat ken en die wat geken wórd, is – in verhouding tot mekaar en voor God - sowel subjekte as objekte. Die tradisionele siening van ’n nie-wederkerige subjek-objek verhouding wat geen toerekeningsvatbaarheid bevat nie, is bloot oneerlik.

Daar is nie meer ’n plek van onskuld nie, maar almal is medeverantwoordelik en aandadig, of ons niks doen aan die siek toestand van die wêreld nie of baie daaraan doen. Alles word tans gemeet aan die *transformatiewe solidariteit* van God met hierdie wêreld. Kennis is kennis indien dit my dwing (“compel”) om moreel verantwoordbaar op te tree en te help om die werklikheid te verander. Jare van bevoorregting mag ons die moed ontnem het om op te tree. *Daarom kyk ons anderkant, ly ons aan sosiale bysiendheid, maak dit ons moreel blind, en op sy beurt weer eties onbevoeg, en lei dit weer tot verdere ongeregtigheid!*

In stede daarvan dat die Christelike geloofsgemeenskap help om die oneweredighede van die samelewing reg te stel, dien die geloof dikwels om ons teen die werklikheid van die kwaad te

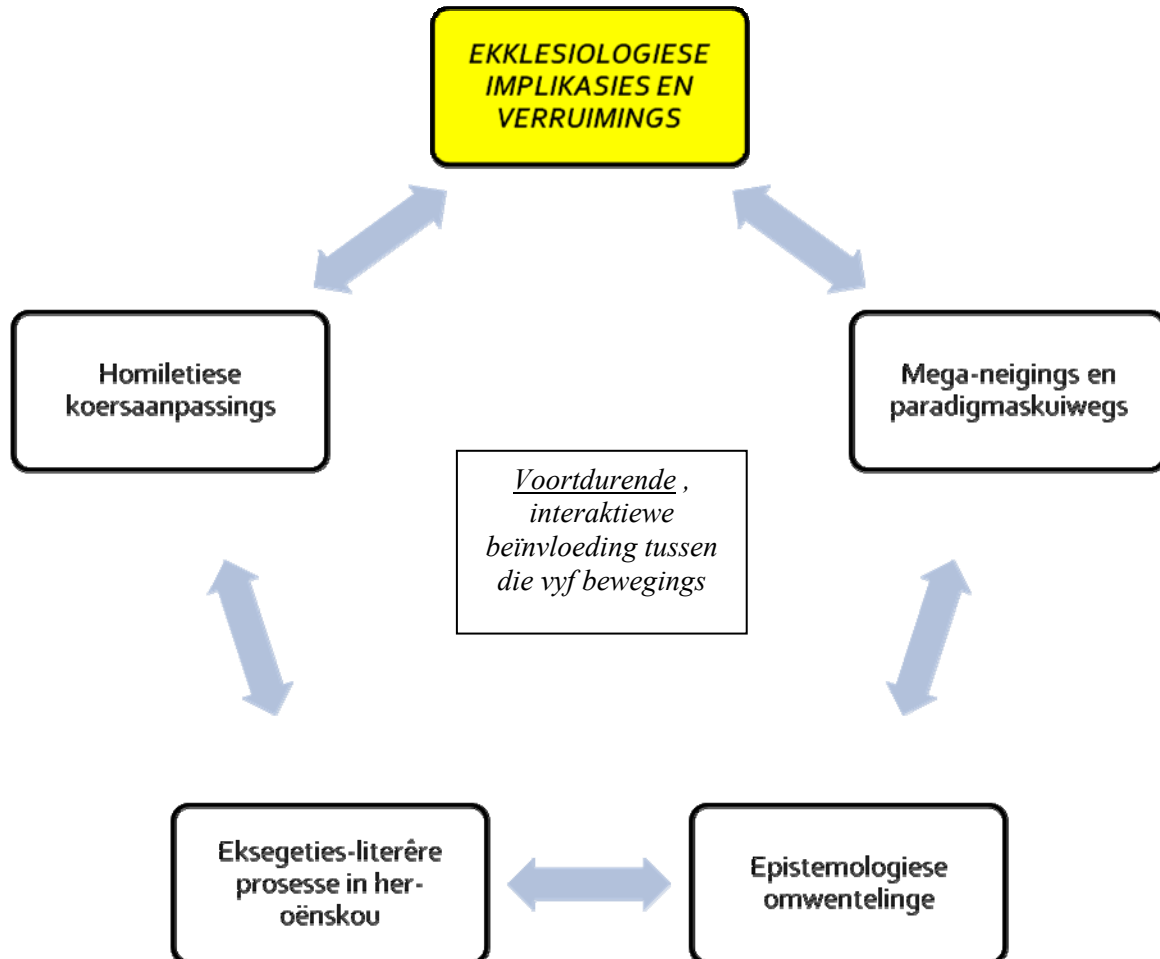
⁹⁴⁰ Fiddes:200.

insuleer. Ons ontken, onderdruk, “paper over”, en herskryf werklikhede wat te veel is vir ons om te hanteer. Die kruis sluit egter vergesigte oop.

Miskien kom dit vreemd oor dat ’n proefskrif in die homiletiek hom skaar by wat Bonhoeffer genoem het: “’n tyd van gebed en doen wat reg is”⁹⁴¹, ofskoon die preekkunde tog immers ’n handelingswetenskap is. Miskien is “stilte” in stede van breedsprakige woorde tans egter die regte ding om te doen te midde van ’n land wat ly.

⁹⁴¹ Bonhoeffer:1971:207.

6. HOOFSTUK 6 - EKKLESIOLOGIESE IMPLIKASIES EN VERRUIMINGS



Vanuit 'n Westerse, modernistiese kultuur, het ons verloor om sáám te besluit, en eerder op te gaan in die smake en voorkeure van die outonome individu. Ons stel 'n radikale ommekeer voor vanaf 'n pastor-gesentreerde interpretasieproses na 'n ekklesiologies-kommunale proses. Ons glo dat die preekmaakproses 'n gulde geleentheid is om die gemeente in te oefen en op te bou as 'n gemeenskap van morele diskoers en onderskeiding. Niemand kan sonder egte, nie-oppervlakkige vriendskappe met ander gelowiges, voortdurende gesprek, en die uitruil van tentatiewe vermoedens, en opinies, tot die regte insig kom van wat die wil van God is nie. Hierdie interpretasieproses vra 'n *kommunale* etos, van onderlinge raadpleging, vermeende vermoedens wat getoets word, eerlike gesprek en ingeligte deelname veronderstel word, opregte respek vir die ander sal bestaan, en waar individuele hermeneutiese vaardighede hopelik aangeleer sal word en Christelike dissiplines beoefen word, wat ons nader aan die waarheid sal bring.

Terwyl daar al hoe wyer aanvaar word dat daar nie so iets is soos net een, regte prakties-teologiese ekklesiologie in die Bybel nie, kyk ons na 'n páár kerkbeelde van o.a. *Hans Küng* en *John Howard Yoder*. Ons glo dat 'n nuwe besinning oor die Gereformeerde drie-ampteleer, die *Munus Triplex*, ons 'n sleutel kan gee om die werk van predikant en lidmaat opnuut in 'n gesonde sin sáám te beskou. Ons steek kers op by Miroslav Volf om by 'n profiel van 'n nuwe lidmaat te kom wat uiteindelik kan uitreik in gasvryheid na die vreemdeling.

Die Woordverkondiging, glo ons, moet weer op grond van die charismatiese struktuur van die gemeente, uit die gemeente opkom, as wat dit op die gemeente áfkom. Dit behoort te funksioneer op 'n wyse waar nie net die uitsluitlike onderskeidingsvermoë van een persoon, naamlik die prediker, gehonoreer word nie, maar waar elke lid van die liggaam sy of haar funksie kan vervul. Só alleen sal nie net die besondere amp van predikant nie, maar ook die gewone amp van gelowige tot sy Gereformeerde reg kan kom. Deur 'n interpretatiewe gemeenskap te wees wat oop is vir vreemdelinge, verseker ons dat eie interpretasies nooit permanent en arrogant word nie.

Dit is belangrik om te bly glo dat die Bybel die “Boek van die Kerk” is, en daarvoor gegee is. Die geloofsrelasie is van beslissende betekenis en voorwaarde vir die regte verstaan van die Skrif.⁹⁴² “Die Bybel se moreel-transformerende krag is ten nouste verbind aan ons begrip van die Bybel as ten diepste ’n boek van die *kerk*.”⁹⁴³ Verstaan van die teks het meer nodig as die tegniese toepassing van wetenskaplike reëls. Ware verstaan is dáárvan afhanklik of ons die appèl van die Woord, die aanspraak daarvan, die krag en die getuienis daarvan, kan hoor.⁹⁴⁴

*“Wat voor een mens moet iemand eigenlijk zijn om goed naar de Bijbel te kunnen luisteren? Niet de mens die ’nota neemt’, ook niet de mens die ‘van zichzelf uit denkt te weten’, maar de mens die zijn verstand en hart gewonnen heeft gegeven aan Christus. In de gelovige overgave aan Hem – in die relatie – ontdekt hij de weg, de waarheid en het leven. In die relatie ligt het geheim van het goede luisteren.”*⁹⁴⁵

Hiermee wou die Algemene Sinode van die Gereformeerde Kerk in Nederland deur iemand soos die teoloog Geertsema sê dat die Kerk sowel afskeid moet neem van ’n *objektivistiese* as ’n *subjektivistiese* waarheidsopvatting. Die objektivistiese waarheidsopvatting funksioneer met ’n siening waarvolgens die Skrif as kant en klaar opgeneem moet word, en die subjektivistiese waarheidsopvatting waarin die eie aktiwiteit van die leser of hoorder van beslissende betekenis geag word vir die verstaan van die Bybel. Ons glo saam met die voorgemelde Sinodale Verslag, dat die waarheid *relasioneel* is, en ’n ineengestremeldheid van subjektief en objektief inhou, sodat reg gedoen kan word aan die aard van die *geloofsrelasie* wat voorwaarde is vir die verstaan van die Skrif.

Dit gaan in die openbaring nie om die bekendmaking van ewige waarhede, wat in ’n ander (byvoorbeeld Platoniese) ideëwêreld hulle onveranderlike bestaan voer nie. Dit gaan daarin om God, wat ’n verhouding wil stig met sy (van Hom vervreemde) mens, en om hierdie verhouding aan haar bedoeling te laat beantwoord. Ons kan nie toelaat dat iets soos ’n Grieks-filosofiese tradisie die verbondskarakter van die omvattende persoonlike verhouding van die mens tot die sprekende God na die agtergrond verdring nie. In die openbaring sien ons die onvervreembare

⁹⁴²H.G. Geertsema. *Relationele Waarheidsopvatting en Schriftgezag*. Theologia Reformata 31/2. 1988.

⁹⁴³Koopman, N. & Vosloo, Robert. 2002. *Die ligtheid van die lig. Morele oriëntasie in ’n postmoderne tyd*. Lux Verbi. p.121.

⁹⁴⁴Sien Calvyn se tweeledige interesse by die lees van die Bybel, naamlik die betekenis en die betekenisvolheid. Die betekenis is volgens hom geleë in die duidelike, eenvoudige, voor die hand liggende, letterlike en daarom historiese en literêre betekenis, wat hy noem die *simplex sensus*. Die betekenisvolheid van die teks wat gelees word, was volgens hom geleë in wat die gedeelte vandág aan die gemeente sê – as ’n mens dit deeglik en letterlik, literêr en histories, grammaties en retories lees. (Smit:2006b:49-50.)

⁹⁴⁵*God met ons. Over de aard van het Schriftgezag*. Spesiale Kerkinformatie, Nummer 113, Februarie 1981, p.6. Opdrag van die Algemene Sinode van die Gereformeerde Kerk in Nederland.

karakter van sowel 'n volledig Goddelike as volledig menslike aspek wat op mekaar betrokke is, die een nie sonder die ander nie. Skrifgesag sal alleen opgelos word wanneer ons in die boek van die Heer, ook die Heer van die boek ontmoet.

6.1 KONTEKS VIR INTERPRETASIE

6.1.1 *'n Lewe coram Deo* (Die Bybel en Christelike etiek in die konteks van die Christelike lewe)⁹⁴⁶

“Unless Christian communities are committed to embodying their Scriptural interpretation, the Bible loses its character as Scripture.”⁹⁴⁷ “This requires the acquisition of a very different set of skills, habits and dispositions from those required of the professional biblical scholar... Christians develop such character in and through the friendships and practises of Christian communities.”⁹⁴⁸

Om slegs op wetenskaplik-eksegetiese metodes te steun om die Bybel te lees, kan ons hoogstens help om krities daarmee om te gaan, maar nooit deur te dring tot by die eintlike bedoeling van die Bybel as Woord van God nie. Ons glo dat die Skrifte vensters is waardeur God met ons wil praat, ons wil roep, vernuwe en stuur. Hiérvoor gee God aan ons die belofte dat sy Woord nie leeg na Hom sal laat terugkeer nie, maar sal laat doen waarvoor Hy dit uitgestuur het.⁹⁴⁹ Om by die diepere bedoeling van die teks uit te kom, het ons egter sekere Christelike dissiplines en praktyke nodig, wat ons kan help om die Skrif reg te verstaan. Om die Bybel te lees, kan ek nie te werk gaan soos wanneer ek 'n gesinstydskrif soos die *Sarie* of *Die Huisgenoot* lees nie. Die Skrif vra as voorwaarde vir sy regte verstaan dat daar om my as leser medegelowiges sal wees wat vir my die waarhede van dié Boek beliggaam en uitleef. Die Bybel praat oor goed wat ek moet beleef voordat ek dit reg kan verstaan. Die Skrif self skep daardie standaard vir optimale interpretatiewe praktyke. Dit is om die stem van God te gehoor het deur die Skrif, dat iemand 'n lewensorgawe aan Christus kon maak. Om verder te groei op

⁹⁴⁶ Die hoofstukindelings van die boek van Fowl en Jones:1998b word as volg as raamwerk gebruik van hierdie hoofstuk. Hulle hoofstukindeling is: *Living faithfully before God* (Scripture and Christian Ethics in the context of Christian life); *Reading in the Communion of disciples* (Learning to become wise readers of Scripture); *Recovering a common life* (Learning to become people of character); *(Being able to hear the Word of God* (Character-izing interpretative disputes); *Listening to the voices of outsiders* (Challenges to our interpretative practices); en *Living and Dying in the Word* (Dietrich Bonhoeffer as performer of Scripture). (Fowl en Jones:1998b:4-164).

⁹⁴⁷ Fowl en Jones:1998b:20.

⁹⁴⁸ Op. cit.,1-2.

⁹⁴⁹ Smit:2006b:171.

die pad van heiligmaking, is om steeds toe te laat dat die Skrif die voorwaardes voorskryf vir die regte vorming van 'n Christomorfiese karakter.

Dit is dus onmoontlik om die Bybel reg te lees, uit te lê, te verstaan of toe te pas, sonder 'n gemeenskap-van-interpretasie waarin daardie Bybelwaarhede in sosiale verband reg beliggaam word.⁹⁵⁰ Ons sal dus eerstens insig moet hê in wat ons spesifieke interpretatiewe belange⁹⁵¹ is, hoekom ons die Skrif wil interpreteer. Indien ek die Bybel vir sy eie redes wil lees, kan ek die Bybel nie in die eerste plek privaat as individuele leser lees nie, ook nie in die eerste plek as 'n beroepsakademikus vir goeie literêre waarde lees nie, en ook nie in die eerste plek as 'n kultuur-historiese erfenis en inspirerende morele teksboek eklekties lees, soos dit my behaag nie.⁹⁵² Die Skrifte is daar om ons van God te vertel, en hoe ons getrou mag leef voor sy aangesig; en dít is die standaard waaraan alle Christelike interpreteerders gemeet word.

Bybellesers sal sonder hierdie Christelike geloofsgemeenskap wat as primêre hermeneut van die Evangelie die Christelike lewe vir hulle voor-lewe, nie 'n benul hê waaroor die Bybel gaan nie.⁹⁵³ Die Heilige Gees gebruik 'n getroue gemeenskap-van-interpretasie, wat die Bybel as kanon, as Boek van die kerk, sáám lees, die boodskap daarvan saam aanhoor, dit konnaal verstaan, en dit gehoorsaam uitleef, om wyse lesers van die Skrif te kweek.⁹⁵⁴ Die prediker gaan nie na die teks toe met 'n oop gemoed nie, maar met 'n vol gemoed, 'n gemoed gevul met die indrukke, lewensbeskouing, waardeoordele en wat nog meer van die geloofsgemeenskap waarbinne hy of sy leef. Die kerk sal moet wegbeweeg van 'n "klerikale paradigma".⁹⁵⁵ Dit wil sê die gemeente is nie eers 'n interpretatiewe gemeenskap wanneer hulle bymekaar kom om te

⁹⁵⁰ Lash neem die voorbeeld van musiek: "There is a set of black marks on white paper which are recognizable as the source of one of Beethoven's late string quartets. Consider four people playing the quartet. Even if the performance is technically faultless (and is, in that sense, a 'correct' interpretation) we might judge it to be lifeless, unimaginative. There is a creativity in interpretation which, far from being arbitrary (the players cannot do whatever they like with the score) is connected in some way with the fidelity, the 'truthfulness' of their performance." [Nicolas L. (1986). *Theology on the Way to Emmaus*, SCM Press. p.40.]

⁹⁵¹ Fowl:1998b:15.

⁹⁵² Smit:2006b:96.

⁹⁵³ Kol.2:1 e.v. "Ek wil hê julle moet weet hoe sterk ek my beywer vir julle en vir die gelowiges in Laodisea en vir al die ander wat my ook nog nie persoonlik gesien het nie. ²My doel daarmee is dat hulle bemoedig moet word. Hulle moet met liefde aan mekaar verbind wees en saam strewe na diep en volledige insig, sodat hulle God se geheimenis kan ken.

⁹⁵⁴ Bonhoeffer, D. skryf aan Prof. Seeberg, wat aan die destydse Universiteit in Berlyn verbonde was: "For History Scripture is only a source, for pneumatology it is testimony." Bethge, E. *Dietrich Bonhoeffer*. (Collins. Fount Paperbacks),57.

⁹⁵⁵ Hendriks, H.J. (2002). *Doing missional theology in Africa*. Ongepubliseerde notas.

luister na die prediking nie. Sy is dit alreeds bloot op grond van die bestaan van haar lede as die gemeenskap-van-interpretasie.

Vir die regte hoor en verstaan van die Bybel is dit nie net genoeg dat ek ander rolmodelle van die geloof op 'n afstand dophou nie, maar dat ek myself daadwerklik as betrokke aanmeld vir aktiewe diens. Dit is slegs in die kontak met ander Christene, in die saamgesels, saamdink en diskusseer, saam opinies uitruil en standpunte toets, dat ek leer wat dit beteken om 'n gelowige te wees. Daar is geen neutrale, stabiele, objektiewe fenomenologiese metode op die mark wat as substituuat kan dien vir hierdie “omslagtige” manier van kerkwees nie. “Thus, we contend that the search for a context-independent interpretative method is bound to fail.”⁹⁵⁶ Dit is juis wanneer ek in die moeilike en soms intens frustrerende kontaksituasies saam met ander gelowiges die Bybel probeer verstaan, dat ek as gelowige groei.⁹⁵⁷

Interpretasie is nie 'n akademiese oefening nie, dit is 'n pelgrimspad. Dit is die voorwaarde, wil jy groei in insig op die pad van die geloof, nader aan 'n konsensus kom met ander kerke, moeilike interpretatiewe dispute oplos. “Die lewende teenwoordigheid van Christus deur die werking van die Heilige Gees waarborg dat die Woord steeds gehoor en verstaan word binne die kerk, volgens die breë ekumeniese kerk.”⁹⁵⁸

6.1.2 Lees in gemeenskap met dissipels (Leer om wyse lesers van die Bybel te word)

“Unless Christians embody their interpretation of Scripture (thus producing a certain character), their interpretation is in vain.”⁹⁵⁹

Ons het gesien dat Bybelse tekse die krag het om 'n “nuwe” leefwêreld voor ons oë oop te breek. Dit impliseer egter dat ek my “ou” wêreld moet verlaat, oftewel: dat ek insig sal verkry

⁹⁵⁶ Ibid.

⁹⁵⁷ “Experience alone makes a theologian...It is by living - no, rather it is by dying and being damned that a theologian is made, not by understanding, reading, or speculating.” Die eerste deel van die aanhaling - “Experience...theologian” - is uit Luther, M. (1955). *Luther's Works, vol.54*, Pelikan, J. en Lehmann, H.T. (reds.), (St Louis: Concordia Publishing House en Philadelphia: Fortress Press),7; Die tweede deel - “It is by living...or speculating” - is uit Luther, M. (1883). *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, (Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger):5*, 163, 28. Die aanhaling word aangehaal deur Solberg, M.M. (1997). *Compelling Knowledge. A Feminist Proposal for an Epistemology of the Cross*. (State University of New York Press),57.

⁹⁵⁸ Smit:2006b:96.

⁹⁵⁹ Fowl:1998b:85.

presies watter dele van my ou lewe as “oud” bestempel moet word. Dit impliseer ook dat ek as vakleerling in my “nuwe” wêreld moet instap, en boonop nou ook leer om in daardie nuwe wêreld te leef.⁹⁶⁰ Dit is nie alles self-evident nie.⁹⁶¹ Ons eie oordeelsvermoë laat ons immers telkens in die steek, ons eie komplekse sosiaal-kulturele kontekse verander so vinnig, en dan is dit nie altyd maklik om die gees van die tyd en die kultuur van die dag reg te lees nie. Dit is partykeer moeiliker om dinge af te leer as aan te leer! “Such learning is a lifelong proses.”⁹⁶²

Die kweek en ontwikkeling van wysheid en die aanleer van praktiese wysheid (phronesis) vra dat ek my sal kan afsonder van die alledaagse kwessies wat my pla, en fokus om God se stem te hoor, alternatiewelik sy wil te onderskei. Dit gebeur nie outomaties nie. “The formation that takes place in the Servant’s life is carried out in hidden places: the womb, the shadow of God’s hand, and as a polished arrow hidden in God’s quiver.”⁹⁶³ Die vroeë dissipels het gereeld hulleself saam met Jesus afgesonder om wyse lesers van die Skrifte te word. Net so behoort Christelike geloofsgemeenskappe en gemeentes ruimtes te wees waar gelowiges kan stil word.

Die Wêreldraad van Kerke se 1998-verslag (A treasure in earthen vessels) praat van drie aspekte⁹⁶⁴ van dié saam-lees-van-die-Bybel-in-die-kerk, te wete:

- 1). Die rol van **geestelike onderskeidingsvermoë** (“ecclesial discernment”): dat Bybellees nie gaan oor blote aanhalings van tekste nie, maar ’n saak van gebed is, van soeke, van verbande lê, van weet wat nou en hier ter sake is en wat nie, wat die Gees vir die gemeente sê;
- 2). Die rol van **gesag** in die kerk (“authority”) : dat Bybellees nie bloot ’n saak van willekeur is nie, van eiesinnigheid, van eie insprake nie, maar dat oorlewering, die getuienis van moeders en vaders, die stem van susters en broers, vroeë konsensus, die rol van die ampte van prediking en lering, van toesig en sorg dat alles van wesenlike belang nagekom word in die verantwoordelike lees van die Bybel;

⁹⁶⁰ “It is not enough to parrot our lines; we have to live our parts...We must not simply play-act; we must become the parts we play...The ultimate goal of the actor, then, is not simply to play a role but to project the main idea of the play.” (Vanhoozer, Kevin J. (2005). *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*, (Westminster John Knox Press), 370.

⁹⁶¹ Fowl:1998b:31.

⁹⁶² Ibid.

⁹⁶³ Fowl:1998b:32.

⁹⁶⁴ Hier word gebruik gemaak van die opsomming van die drie aspekte van: (Smit:2006b:109).

3). Die rol van **resepsie** (“reception”) : dat Bybellees nie bloot met kennis te make het nie, maar met lewe, met die alledaagse praktyk van vertrouwe op die beloftes van die evangelie en met toewyding en navolging.

Dit is die bevinding van hierdie ondersoek, dat wat die prediking betref, dit grotendeels nog steeds die uitsluitlike verantwoordelikheid van die “Lone Star” predikant is, aan wie die teuels gegee word om die Evangelie Sondag vir Sondag te preek. Aan hierdie praktyk vra ons: Siende dat die eredienste van die gemeente so ’n uiterste belangrike rol binne ’n geloofsgemeenskap se funksionering speel, hoe kan jy die verantwoordelikheid vir die héél belangrikste deel van die gemeentelike werk, naamlik die prediking (naas die pastoraat, kategeese en diakonaat), uitsluitlik in die hande laat van net een man/vrou? Wanneer dit by die onderskeiding kom van waaróór daar gepreek moet word, hóé daarvoor gepreek moet word, hoe verantwóórdelik die proses (van die stem van die Here te onderskei) hanteer moet word, hoe die Bybel gelees moet word (alleen of saam?), en watter tipe gemeente-verantwóórding nagekom is in al hierdie stappe, hoe kan jy nie die gemeente waarbinne die prediking plaasvind, behoorlik gekonsulteer het nie? Het die gemeente as die hoorders struktureel op enige stadium deelgeneem aan die preekmaakproses? Bestaan daar genoegsame gespreksgeleenthede of kommunikasiekanale voor en ná die preek, waar prediker met hoorder en hoorder met prediker oor die teks in gesprek kan gaan, waar daar terugvoersessies ingebou is in die interpretasieproses?⁹⁶⁵ Waar in die proses word die kumulatiewe wysheid van die gemeente of sy leierskorps bekom om vas te stel of die prediker se geïdentifiseerde betekenisvlakke in die teks deeglik genoeg uitgelê is? Richard Hays stel dit as volg: “The performance of scripture is the life of the church. It is no more possible for an isolated individual to perform these texts than it is for him to perform a Beethoven quartet or a Shakespeare tragedy.”⁹⁶⁶

⁹⁶⁵ “Die leemte in die kerugmatiese styl (van pastoraat) was dat dit die konteks van die pastorale gesprek nie genoegsaam in berekening bring nie. Die kerugmatiese styl hou wel rekening met die Skrifteks, maar slaag nie altyd daarin om Skrifteks en menseteks binne sy konteks te interpreteer nie. Dit is veral die luisteraksie in die pastorale kommunikasie wat nie genoegsaam...tot uitdrukking kom nie.” (Louw:1993:377).

⁹⁶⁶ “Those interpreters who not only acknowledge the importance of community but actually experience the enactment of Scripture in community are likely to provide far more perceptive and illuminating readings of the text.” “Something happens in the act (of) a dramatic production or a group musical performance or even a team sport that transcends the experience of private rehearsal. The curtain goes up, the audience reacts, the interaction with other performers takes on an unforeseeable chemistry, and by the end of the play we have learned something we had not known before. In the best case – the serious performance of the great text – we learn something not only about the text but about ourselves as well”. (Hays:305).

Ons elkeen staar maar dikwels in ons verwarrende, pluralistiese, gefragmenteerde, en deurmekaar tyd, in 'n dowwe spieël (1 Kor. 13), ons sukkel om te verstaan, ons kyk voortdurend vas in raaisels, en die vrae van die lewe maak dit moeilik om te verstaan.⁹⁶⁷ Tog is die Een in die spieël, Christus (2 Kor. 3), en word ons almal verander, as ons diep en noulettend kyk, om Hóm te sien. Die vraag is of die interpretatiewe gemeenskap waarin ek predikant is, mense beter voorberei om die Skrif te hoor en verstaan as ander? Vervreem my interpretatiewe gemeenskap nie juis gelowiges om die stem van God, die stem van die predikant, die stem van die Bybelteks, en die stem van die gemeente te hoor nie? Help ek mense as predikant met die “lees van die teks” asook die “lees van die wêreld”⁹⁶⁸ om wyse lesers te word, of nie? Fowler sien die rol wat die Praktiese Teologie moet speel as volg:

“... philosophical and religious pluralism can be enriching if the theologian neither flees from it nor capitulates to a lazy consumer-tolerance. In the pluralism and secularism of contemporary society, theology is under increasing pressure to speak a language that is faithful to the Christian story and vision, and at the same time addresses the felt experience and the recognized and unrecognized hungers of contemporary people. Practical theology, with its penchant for dynamic categories of analysis and its responsiveness to the situations and needs of persons, promises - without oversimplification or a new dogmatism - to close the gap between theological truths and the texture of pain and confusion in society and in people's lives.”⁹⁶⁹

6.1.3 Herwin 'n kommunale lewe vir regte interpretasie (Leer om mense van karakter te word)

*“The likeness of Christ is manifest not simply in isolated individuals, but in the life of believing communities.”*⁹⁷⁰

Ons glo dat die Woord van God primêr gerig is aan gemeenskappe-van-interpretasie, juis omdat die komplekse aard van interpretasie nie deur een, geïsoleerde gelowige gedoen kan word nie. Dit raak veral vandag moeilik om in 'n kontemporêre idioom, 'n woord te ontdek en

⁹⁶⁷ Smit:2006b:234.

⁹⁶⁸ Fowl:1998b:36e.v. en 44e.v.

⁹⁶⁹ Fowler, J. (1985). Practical Theology and Theological Education: Some Models and Questions. *Theology Today*. April 1985.

⁹⁷⁰ Fowl:1998b:63-64.

ervaar wat opspring uit die ou teks van destyds. Ons interpretasies moet getoets kan word deur die beliggaamde Christelike lewens van ander gelowiges in hulle sosiale konteks.

Allen Verhey⁹⁷¹ herinner ons dat die uitleg van die Skrif die gemeenskap-van-herinnering nodig het:

“The community that remembers the story of Jesus and would live it recognizes not only a variety of goods but also a variety of gifts. Discernment, or the perception of what is fitting to the story we love to tell, is not the task of the ethicist or the pastor alone. It is the task of the church in discourse. Christian ethics is not a substitute for that discourse. Discernment involves the diversity of gifts of the congregation — the gifts of wisdom and creativity, of indignation at injustice and sympathy with the suffering, of knowledge of people and places, of awareness of opportunities and obstructions, of technical knowledge and special skills — all enlightening the way to the particular and specific deeds that are worthy of the gospel in the places and times in which we live. Each gifted member of the church (and each member of the church is gifted) can only speak out of his own perspective and her own experience, but each is also willing to recognize the gifts of others, to listen to the reasons of others, and to see things differently because of the body of Christ.”

Ons glo dat die onsamehangendheid tussen die historiese en kontemporêre in Bybellees, nie lê in ’n verwydering tussen ons en ’n historiese teks nie, maar tussen ons en ’n opregte, morele lewe van gehoorsaamheid. Dit is eintlik die Heilige Gees wat déur ons die Bybelse verhaal wil volvoer en uitleef. Omdat daar morele onderbrekings lê tussen ons en ’n gehoorsame Christelike lewe, en ons dikwels die teks lees maar nie leef nie, maak dat ons slegte interpreteerders is. Die praktyk leer ons dat sekere geloofsgemeenskappe hulle lede ook kan sosialiseer in die verkeerde Christelike lewe, en dat dít die eintlike diskontinuiteit vorm tussen dit wat die teks destyds gesê het en wat dit vandag sê. *Dit is nie dat ons dit nie verstaan vanweë metodologiese redes nie, maar omdat ons nie ’n lewe van integriteit leef nie.*

Daar lê ’n baie noue verbinding tussen die onderskeiding van ’n teks en die leef van daardie teks. Ons kan onmoontlik die leer van die kerk verstaan, as ons nie ’n lewe van Christelike karakter leef nie, en probeer om daardie voorskrifte na te leef nie. Dit blyk ook Louw se siening te wees, soos verwoord in die taak van die praktiese teologie, as ons dit sien vanuit ’n verstaan van die heilsontmoeting “om die effektiwiteit van die wisselwerking tussen Skrifteks en mensies sodanig te verhoog dat die heilsopenbaring relevansie verkry vir eksistensiële

⁹⁷¹ Verhey, A. (2002). *Remembering Jesus. Christian Community, Scripture, and the Moral Life*, (Wm. B. Eerdmans Publishing),46.

probleme.”⁹⁷² Louw sien die praktiese teologie se doel: “Ten diepste is hierdie transformasie gerig op die ontwikkeling van ’n deurleefde spiritualiteit.”⁹⁷³

Ons sal dit ook nie op ons eie regkry, sonder om die lewens na te boots van ander gelowiges as paradigmas van die Christelike lewe nie. Ons lees en beliggaam die Skrif, omdat ons glo dat ons lewens deur so ’n lewe-in-gehoorsaamheid-aan-die-Skrif gevorm sal word na die beeld van Christus. Ons sal egter net weet wat so ’n lewe behels as daardie lewe voor ons oë gemanifesteer word in die lewe van die gemeenskap-van-interpretasie. “Such transformation takes place in and through the formation of communities of disciples.”⁹⁷⁴ Indien iemand óf ’n kerk vertrou word, gaan dit daarom of daar vertrou is in hulle integriteit. Teologiese kennis lê nie in die volhoubaarheid van logika en feite nie, maar in die *karakter* (ethos) van die getuie: “Audiences naturally consider the character of the speaker or writer when rendering judgments in contingent matters. In Aristotle’s terms: whenever persuasion is possible, it will be influenced by judgments about character – especially in those matters which are most open to dispute”⁹⁷⁵

Ons moet ons lewe as gemeenskap modelleer op die eucharistiese tafelgemeenskap. Jesus bied aan vreemdelinge ’n verwelkomingsete, waar hulle as eregaste ontvang word, soos Saggeus. “There people are recognized and treated as God’s children regardless of their prior life or the circumstances into which they were born.”⁹⁷⁶ Dit is hier waar ons sien hoe Jesus die mure van skeiding en vyandskap afbreek en gemeenskap ontsluit wat gekenmerk word deur eenheid en vrede. Dit beteken dat ons weer Christelike gemeenskappe sal herstel, nie net deur ’n uitdruklik-Christelike gemeenskap te word nie, maar ook vreemdelinge uit te nooi deur eucharistiese gasvryheid.

Die interpretatiewe gemeenskap moet ’n egte, nie-oppervlakkige gemeenskap-van-vriendskap wees, wat die kultuur van Christus uitstraal en nie noodwendig die kultuur van die omgewing nie.⁹⁷⁷ Dit moet nie bestaan uit groepe van enersdenkendes en enklawes van sosiale klasse nie,

⁹⁷² Dingemans:1996a: ix.

⁹⁷³ Louw:1993:viii.

⁹⁷⁴ Fowl:1998b:63.

⁹⁷⁵ Cunningham, D.S. (1990). *Faithful Persuasion – In Aid of a Rhetoric of Christian Theology*, (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press),102.

⁹⁷⁶ Fowl:1998b:74.

⁹⁷⁷ Fowl, S.E. (1998). *Engaging Scripture*, (Blackwell Publishers),162-163. ” (...) it is primarily within communities that can nurture and sustain certain sorts of friendships that these convictions and practises will best

maar uit outentieke Christelike gemeenskap, want “vriendskap met die wêreld” beteken vyandskap teenoor God. Christelike dissipelskap is nie individualisties nie, want ’n vriend van God te wees behels dat ek vriende maak met sy kinders. Ons benodig dus uitdruklike Christelike gemeenskappe, wat sal bestaan uit toegewyde gelowiges wat uitstaan in die samelewing as somtyds uiters vreemd. Dan sal ons beter in staat wees om die onderbreking tussen die lewe van Bybelse tye en die kontemporêre lewe vandag te kan oorbrug. Ons kan nie probeer om eers metodologies te verklaar hoe die lewe destyds sou lyk, en om dan terug te kom en die boodskap vir vandag te stel nie. Daar is ’n wanpersepsie dat ’n mens in ’n eenrigting manier eers die Bybelteks van die verlede akkuraat kan bepaal (“what the text originally meant”), om dan – soos in ’n aflosresies – die teks aan te gee na die kontemporêre teoloog of etikus, sodat hulle kan uitvind wat dit vandag beteken (“what it means today”). Ons verstaan nie eers die verlede op sy eie terme om dan die teenwoordige te verstaan nie. Die verhouding tussen hierdie twee dimensies van ons soeke vir betekenis en waarheid is dialekties: hulle speel wedersyds in op mekaar, korrigeer mekaar en verlig die een die ander. Daar is patrone van menslike aksie in beide, en ons behoort sowel verlede as hede dialekties en analogies met mekaar in verbinding te laat tree. Wanneer ek dus as interpreteerder met die Skrif omgaan, moet ek myself sowel in die eeu-oue teks se konteks ingooi as in die dinamika van liefdevolle vlees-en-bloed broer- en suster-verhoudings. Die akte van onderskeiding van wat die wil van God vir ons vandag is, gebeur dialekties en analogies, binne ’n gemeenskap-van-interpretasie wat dit vir ons help moontlik maak om te verstaan. “We are called by God to embody faithful living so that the claims made in Scripture and by the Church will be not only intelligible but also persuasive.”⁹⁷⁸

Ons stem saam dat lewende en getroue gemeentes die manier is waarop die Here die gawes van die Evangelie na mense wil bring.⁹⁷⁹ “Sonder gemeentes wat die waarheid en die waardes van die evangelie uitleef, gaan mooi woorde en indrukwekkende preke waarskynlik nie ’n groot verskil maak nie.”⁹⁸⁰ “In ons eie tyd is onderlinge gesprek besonder belangrik. ’n Demokratiese kultuur en lewe berus op dialoog. Ons leef in tye waarin mense se menings gerespekteer word, gehoor wil word, getel wil word. Ons leef in tye waarin mense glo dat die grootste wysheid

work to inform and be informed by scriptural interpretation.” Hier verwys Fowl na die praktyke van: (...)a host of largely verbal or rhetorical practises such as truth-telling, as well as habits of gracious and edifying speech...”

⁹⁷⁸ Fowl:1998b:81.

⁹⁷⁹ Burger, C. & Nell, I. (reds.) (2002). *Draers van die Waarheid*. Nuwe-Testamentiese visies vir die gemeente, (BUVTON),5.

⁹⁸⁰ Ibid.

skuil in blywende gesprek, in sáám-gesels, sáám-vra en sáám-oopbreek, sáám-soek en sáám-worstel, in ingeligte en eerlike, kritiese en self-kritiese, oop en ontvanklike gesprek oor die weg, die waarheid en die lewe. Dié lewe-van-saam-gesels⁹⁸¹ lê diep verwortel in die evangelie en die Christelike lewensgevoel, ook al het die kerk deur die eeue dit dikwels nagelaat, te min beoefen en selfs soms probeer smoor en die swye oplê. Die Nuwe-Testamentiese geskrifte laat ’n mens byna oorbluf met die oproep tot gelowiges om sáám te dink⁹⁸², sáám te soek, sáám⁹⁸³ hul praktiese, alledaagse weg deur die lewe te vind in die lig van die groot ontferming van God.”⁹⁸⁴

6.1.4 In staat te wees om die Woord van die Here te hoor (Hoe karakter kan help in interpretatiewe dispute)

“When distortions of character enter and deeply permeate the life of any Christian community, that community loses its ability to read Scripture in ways that would challenge and correct its character.”⁹⁸⁵

Ons het gesien dat die kwessie van karakter vir die kerk sentraal staan om die Bybel behoorlik eties te kan lees. “If well-formed character is crucial to Christians’ ability to live faithfully in the various contexts in which they find themselves, we should also expect that well-formed character will also influence Christians’ ability to read, speak and perform the word of the Lord.”⁹⁸⁶ Indien ons karakter sien as die neerslag van alles wat ons is, doen, dink en mee assosieer, en dat jy dit nie kan koop, afhaal, of weer opsit soos jy lus het nie, dan het karakter seker ook alles te make met ons interpretasie-praktyk. Wanneer ons veral te doen het met strydvrage en geskilpunte in interpretasie, is die karakter van die persoon wat interpreteer van deurslaggewende belang.⁹⁸⁷ Die lewering en teenwoordigheid van ’n spesifieke karakter is bepalend vir ’n Christelike geloofsgemeenskap se interpretasie van die Bybel, wat eenvoudig

⁹⁸¹ 1 Kor.12: 12”Net soos die liggaam ’n eenheid is en baie lede het, en soos al die lede saam, al is hulle baie, een liggaam vorm, so is dit ook met die liggaam van Christus.”

⁹⁸² Ef.3: 18: 18”Mag julle in staat wees om saam met al die gelowiges te begryp hoe wyd en ver en hoog en diep die liefde van Christus strek.”

⁹⁸³ Ef.4: 15 “Nee, ons sal in liefde by die waarheid bly en so in alle opsigte groei na Christus toe. Hy is immers die hoof, ¹⁶en uit Hom groei die hele liggaam. Die verskillende liggaamsdele pas by mekaar en vorm saam ’n eenheid. Elkeen van hulle vervul sy funksie, en so bou die liggaam homself op in liefde.”

⁹⁸⁴ Geneem uit die “Voorwoord” in: Vosloo, R. (2006). *Engele as Gaste? In Gesprek ...Oor Gasvryheid teenoor die ander*, (Lux Verbi.BM.),7-8.

⁹⁸⁵ Fowl:1998b:99.

⁹⁸⁶ Op. cit.,84

⁹⁸⁷ Ibid.

net nie so is in die moderne, liberale universiteit se afdeling Bybelkunde nie.⁹⁸⁸ ’n Gekorrupteerde karakter kan lei tot ’n mislukking in interpretasie.

Paulus se interpretatiewe praktyk was dubbeld pneumatologies: die interpretasies was self deur die Heilige Gees geïnspireer, en die bevestiging van die interpretasie is gevind in die teenwoordigheid van die Gees in die gemeenskap-van-interpretasie. Interpretasie is dus ’n kommunale oefening. Die Gees bevestig gewoonlik my onderskeiding deur die woord van mede-gelowiges. Aan die einde van die dag is die karakter van die kollektiewe gemeenskap-van-interpreteerders deurslaggewend, nie net die van enkele leiers nie. Gemeenskappe-van-interpretasie lees blykbaar die Bybel wys op grond van ’n korpus Geesvervulde en Geesgedrewe gelowiges van karakter. Indien ons wil hê dat die Evangelie moet posvat (“come alive”) in verskillende kontekste, dan het ons meer nodig as die korrekte interpretasie, ons het ’n lewendige uitvoering daarvan nodig.⁹⁸⁹

Dit blyk ook teenoorgesteld waar te wees dat ’n gemeenskap-van-interpretasie vanweë sonde in hulle midde, *mislei* kan word wanneer hulle die Skrif lees. Wanneer ’n kerk ’n sondige besluit neem om gelowiges van die Here se Tafel te weerhou op grond van ras, sien hulle nie in dat hulle daarmee eintlik sondig teen die liggaam en bloed van die Here nie.⁹⁹⁰ Die swakheid van sommige word verskoon en geregverdig, en sonde word verskoon.

Enige gemeenskap-van-interpretasie wat oor ’n lang tyd sulke self-misleiding kan oplewer, is nie ’n gemeenskap van wie ons dit sou kon verwag om die Woord van God getrou te hoor, interpreteer en beliggaam nie.⁹⁹¹ Wanneer verwronge karaktervorming plaasvind, en ’n verdraaide wyse van karaktervorming ’n Christelike gemeenskap diep binnedring, dan verloor daardie gemeenskap haar vermoë om die Bybel reg te lees. Fowl beweer dat tekste nie self ideologies is nie, maar dat gemeenskappe wat dit lees, dit gewoonlik lees om hulle eie sonde mee goed te praat. Daarom is dit nodig dat tekste gelees word deur “vigilant communities” en

⁹⁸⁸ Ibid.

⁹⁸⁹ Newbigin:1989:141-154.

⁹⁹⁰ Daarom bely die Belhar-belydenis die volgende: “(Ons verwerp) enige leer wat óf die natuurlike verskeidenheid óf die sondige geskeidenheid so verabsoluteer dat hierdie verabsolutering die sigbare en werksame eenheid van die kerk belemmer of verbreek of selfs lei tot ’n aparte kerkformasie; wat voorgee dat hierdie geestelike eenheid werklik bewaar word deur die band van die vrede wanneer gelowiges met dieselfde belydenis van mekaar vervreem word ter wille van die verskeidenheid en vanweë die onversoendheid; wat ontken dat ’n weiering om hierdie sigbare eenheid as ’n kosbare gawe na te jaag sonde is; wat, uitgesproke of onuitgesproke, voorgee dat afkoms of enige ander menslike of sosiale faktore medebepalend is vir lidmaatskap van die kerk”. (Punt 2).

⁹⁹¹ Fowl:1998b:98.

“virtuous readers”, wat nie deur die lees van die Bybel telkens weer hulle eie sonde onderskryf nie, maar hulleself oefen in Christelike dissiplines van vergiffenis, bekering en versoening.⁹⁹² Dit kan gebeur dat hulle die Bybel lees sodat die Evangelie se lig op ’n spesifieke lewensomstandigheid val, om die situasie te belig, maar nie die morele moed het om toe te gee dat die Evangelie ook soms die konteks moet kritiseer nie.⁹⁹³ “Scripture simply (then) becomes a mirror reflecting a community’s self-deceptions back to itself disguised as the word of God.”⁹⁹⁴ So ’n interpretatiewe gemeenskap het dan die vermoë verloor om die kritiese, profetiese stem van die Evangelie te hoor. Daarom moet ons tekste lees “over against ourselves”, ’n term wat ons ontleen aan Dietrich Bonhoeffer.⁹⁹⁵

Dit kan ’n bose sirkel word waarin gekorrupteerde karakter en verdraaide interpretasie mekaar oor en weer versterk. Wanneer dít gebeur kan geen graad van metodologiese voortreflikheid dié siklus keer, wanneer ’n geloofsgemeenskap met ’n erge selfmisleidende karakter die Bybel lees in wyses wat maar net daardie verdraaiings van erge karaktermisvorming verder versterk nie. Ons benodig ’n praktyk van gedissiplineerde aandag aan ons gedagtes, woorde en praktyke, waarin karakter gevorm en ingelig kan word deur ’n ware kennis van God. Die lyn tussen kerk en wêreld loop dikwels deur ’n mens se eie hart!

Dit kan wees dat so ’n gemeenskap-van-interpretasie die profetiese stemme van hulle wat ’n kritiese woord in hulle eie taal aan hulle rig, eenvoudig verwerp (vgl Jeremia en Beyers Naudé).

6.1.5 Luister na die stemme van vreemdelinge (Uitdagings aan ons interpretatiewe praktyke)

“That is, we will deceive ourselves into thinking that our words are God’s word. The exercise of power and coercion will characterize our communities. Conformity rather than faithfulness will be the standard used to judge our lives.”⁹⁹⁶

⁹⁹² Fowl:1998a:62 - 96.

⁹⁹³ Smit:2006b:107.

⁹⁹⁴ Fowl:1998b:99.

⁹⁹⁵ Bonhoeffer, D. (1970). *No Rusty Swords*. vert. E.H.Robertson, (London: Collins), 302-320.

⁹⁹⁶ Fowl:1998b:110

Sonder ore om die stemme van vreemdelinge⁹⁹⁷ te hoor, kan ons moontlik dink dat ons interpretasies van permanente aard is.⁹⁹⁸ Indien ons nog nie die vaardighede, gewoontes en regte instelling aangeleer het om die stemme van vreemdelinge te hoor (alhoewel ons hulle nie altyd hoef te volg) nie, mag ons verval in interpretatiewe arrogansie.

Dit maak dit noodsaaklik dat elke egte gemeenskap-van-interpretasie 'n wye reeks gespreksvaardighede aanleer hoe om die stemme van vreemdelinge te onderskei. Ons sal in die eerste plek moet leer aanvaar dat die ander anders is as ons, en hulle nie oorreed om net maar te dink soos ons dink nie. So'n gesprek eindig in eenrigtingverkeer. Gesprek is altyd 'n twee-party saak. Almal glo nie basies in dieselfde dinge nie. Ons móét die integriteit van andere aanvaar.⁹⁹⁹ Dit beteken nie dat ons ons eie oortuigings prysgee nie.

Tweedens moet ons insien dat die vreemdeling (“outsider”) nie totaal verwyderd van ons (“alien”) is nie. “This is because only those who share enough with us to be able to disagree about certain common subjects can be counted as outsiders.”¹⁰⁰⁰

Derdens mag dit moeilik wees om “uitlandse” taal te verstaan. Laat ons nie in 'n droomwêreld leef nie, nie almal op hierdie planeet praat dieselfde taal nie.

6.2 EKKLESIOLOGIESE OPMERKINGE

Wanneer ons oor die kerk dink, dan neem ons die posisie in dat die moderne geloofsgemeenskap as intermediêr staan tussen die Evangelie (die boodskap van Jesus Christus) en die moderne of postmoderne gemeenskap. Die Christelike gemeente is die bemiddelingsagent¹⁰⁰¹ van God, die bemiddelende interpretasiegemeenskap tussen God en wêreld. Die boodskap van Jesus Christus, soos dit via die Bybel tot ons gekom het en deur die Christelike tradisie oorgelewer is, wys ons op God. Dit gaan in die kerk om die deurgee van hierdie tradisie as visie, m.a.w. dit wat ons gesien en dit wat ons gehoor het. Die Goddelike

⁹⁹⁷Sien uitvoeriger Punt 6.5.

⁹⁹⁸Ibid.

⁹⁹⁹Op. cit.,124

¹⁰⁰⁰Op. cit.,126

¹⁰⁰¹Dingemans:1996a:13-57.

aksie word bemiddel deur menslike aksie, menslike bedieninge. Hierdie geïnkarneerde Evangelie moet in die wêreld ingedra word en uitkristaliseer in die praxis van bevryding in die samelewing. “*Praktiese teologie as ’n teorie van aksie is die empiries georiënteerde teologiese teorie van die bemiddeling van die Christelike geloof in die praxis van die moderne samelewing*”¹⁰⁰², oftewel: “...*de theologiese teorie omtrent handelingsstelsels wat uit die koming van God tot die mens in sy wêreld intermedierend dien*”.¹⁰⁰³ Die doel van die aan die woord kom van God, is om - deur ’n agogiese moment - die moderne praxis daardeur te help, te verander en te herstel. *God* se koming na die mens in hierdie wêreld is ’n konstante en herhaalbare aksie, deur die bemiddeling van *menslike* bediening.

Ons kies op voetspoor van Pieterse vir ’n “dialogiese kommunikasieteorie” vir die prediking, wat geïnteresseerd is in intermenslike kommunikasie binne die konteks van die Christelike gemeente, waarin die boodskap uit die Skrif vir die eie tyd verstaan en oorgedra word in ’n dinamiese ontmoetingsgebeure van prediker en gemeente met hul Heer.¹⁰⁰⁴ In die ou Suid-Afrika het ons in ’n outoritêre samelewing geleef, maar tye het nou intussen snel verander. Dit is daarom die tyd vir *simmetries- en bestaanskommunikasie*, omdat die intermenslike kommunikasie op gelyke voet en in vryheid gebeur.¹⁰⁰⁵ Die preek is ’n gesprek met die hoorders, wat opkom uit ’n kultuur van gemeentelike (simmetriese) kommunikasie, omdat ons met ’n mondelinge mensheid te doen het.¹⁰⁰⁶

Ons kies saam met Louw vir die “liggaamsmodel” as metafoor vir die kerk, in hierdie huidige kultuurfase.¹⁰⁰⁷ “Vanweë die toenemende prosesse van sekularisasie, vertegniserings, rekenariserings, meganisering en kommersialisering van ons lewensbestel, bestaan daar ’n toenemende behoefte by mense aan *humaniteit* en *intimiteit*. Mense soek na ’n menswaardige bestaan en het ’n behoefte aan onvoorwaardelike aanvaarding (liefde).”¹⁰⁰⁸ “Die metafoor

¹⁰⁰² Ibid,6.

¹⁰⁰³ Firet, J. (1987). *Spreken als een leerling, Praktisch theologische opstellen*, (Kampen),34.

¹⁰⁰⁴ Pieterse, H.J.C. (1992). “’n Prakties-Teologiese Kommunikasieteorie vir die Prediking”, *Praktiese Teologie in S.A.*7(1), (pp.17-26), 20.

¹⁰⁰⁵ Op. cit., 21.

¹⁰⁰⁶ Op. cit., 24.

¹⁰⁰⁷ Louw, D.J. (1992). “Die Ontwerp van ’n Prakties-Teologiese Ekklesiologie vir Gemeentebou”, *Praktiese Teologie in S.A.* 7 (2), (pp.119-136), 125 e.v..

¹⁰⁰⁸ Ibid.

stempel die gemeente as 'n sorgende gemeenskap wat in die proses van opbou gerig is op diens in die wêreld.”¹⁰⁰⁹

Ons kies ook vir die strukturelemente vir 'n prakties-teologiese ekklesiologie, 'n funksionele identiteit, in die vier eienskappe van die kerk: eenheid, heiligheid, katolesiteit en apostolisiteit (*una sancta catholica et apostolica*).¹⁰¹⁰ As handelingsdimensies van 'n prakties-teologiese ekklesiologie, kies ons ook met Louw die vier prosesse of aspekte van 'n gemeente se dinamika, te wete viering/doksa, getuienis/marturia, diens/diakonia, gemeenskap/koinonia.¹⁰¹¹ As teologiese skopus van 'n prakties-teologiese ekklesiologie (doelwit) kies ons saam met Louw die *pelgrim-, navolging-, klooster- en woestynmetafoor*.¹⁰¹² Die sosiale behoeftes sluit in: eksistensiële behoeftes, samelewingstrukture, verhoudingskringe, en lewensbeskoulieke perspektiewe.¹⁰¹³

As agent van bewaring, versorging, verandering en vernuwing, en deel van die geskiedenis van God se handeling met die wêreld, is die skopuspunt van die kerk: die dinamiese proses van spiritualiteit wat geloofsvolwassenheid bevorder.¹⁰¹⁴ Dit sal vanuit die opstanding, die kerk die nodige geestelike energie gee om die volgende vier kern samelewingsvraagstukke aan te spreek: die lydingsvraagstuk; die geweldvraagstuk; die selfsugtige houdings-gesindheidsvraagstuk en die ideologie-vraagstuk.¹⁰¹⁵

Hans Küng het dit reggekry om ten tyde van die hiërgies-gestruktureerde Rooms-Katolieke Kerk van voor en ná die Tweede Vatikaanse Konsilie, met 'n voortgaande eksegetiese kritiek op die kerk na vore te tree. Ons gaan stilstaan by die fundamentele struktuur van die kerk soos Küng dit definieer vanuit *drie* beelde van die kerk¹⁰¹⁶ wat ons in die Bybel vind, naamlik die kerk as “volk van God”, “skepping van die Gees” (geestelike huis) asook die kerk as “liggaam van Christus”.¹⁰¹⁷

¹⁰⁰⁹ Op. cit., 126.

¹⁰¹⁰ Op. cit., 129 e.v.

¹⁰¹¹ Op. cit., 130-131.

¹⁰¹² Op. cit., 131-132.

¹⁰¹³ Op. cit., 133-134.

¹⁰¹⁴ Ibid. 134.

¹⁰¹⁵ Ibid.

¹⁰¹⁶ Daar is 96 in die NT.!

¹⁰¹⁷ Küng, H. (1981). *The Church*. 8 ste druk, (London and Tunbridge Wells: Search Press).

6.2.1 Die Kerk as die Volk van God¹⁰¹⁸

Die dissipels van Jesus het nie net die boodskap van Jesus begin verkondig nie, maar ook ingesien dat God nie vir Israel verwerp het nie, maar die Ou Testamentiese “kehal Jahweh” eskatologies wou hervestig as Sy ware Israel, die nuwe volk van God, wat uit sowel die heidene as die Jode sou bestaan. Die ou verbond is dus bevestig, maar omgebou in die koms van Jesus, as die nuwe Moses, wat die nuwe volk van God sou lei na die beloofde land, en volgens die Hebreërboek in die ware sabbatsrus in (3:7-4:11). Die toepassing van die idee van die volk van God van die Ou Testament op die Nuwe Testamentiese kerk as die eskatologiese mense van God, het die volgende beteken: “all the faithful belong to the people of God: there must be no clericalization of the Church.”¹⁰¹⁹

Die kerk kan dus nie Bybels funksioneer indien sy opgebou sou wees uit net byvoorbeeld ’n sekere klas of kaste, ’n groep van amptelike verteenwoordigers of ’n kliek binne die gemeenskap van die getroues nie. Die Kerk is altyd en in alle gevalle die *hele* volk van God, die *héle ekklesia*, die *héle* gemeenskap van die getroues, of glad nie. Elkeen behoort aan die uitverkore geslag, die koninkryk van priesters, die heilige volk. Elke lid van die volk van God is geroep deur God, geregverdig deur Christus, en geheilig deur die Heilige Gees. Alle lede van die Kerk is in hierdie opsig gelykwaardig. Elkeen is geroep deur die boodskap van Jesus Christus tot geloof, gehoorsaamheid en totale oorgawe in liefde. Hierdie fundamentele pariteit is meer belangrik as die onderskeidende gewes en bedieninge wat bestaan, sê Küng.

Dit is onmoontlik om te onderskei tussen die “Kerk” en die “leke,” asof die leke nie ook op ’n baie konkrete manier die een, uitverkore, “*laos*” van God is nie. Die Kerk is direk of indirek geïdentifiseer met die leke, miskien nie ten opsigte van hulle funksies nie, maar in elk geval ten opsigte van elkeen se regte en voorregte. Daar bestaan nie in die Nuwe Testament ’n ekwivalente term vir die woord “leek” (λαϊκός), soos in ons term “layman”, nie, wat gebruik sou kon word óf in die heidense betekenis van die “onopgevoede massas” óf in die Joodse betekenis van iemand wat *nie* ’n priester of Leviet is nie. Dit sou onmoontlik wees, want die Nuwe Testament praat nooit van afsonderlike groepe binne die een liggaam van Christus nie, maar net van die *héle* gemeenskap van “die uitverkorenes”, “heiliges”, “dissipels”, en “broers”,

¹⁰¹⁸ Op.cit., 107-150.

¹⁰¹⁹ Op.cit., 125.

omdat hulle almal net een Here en een Meester het. Die woord *λαός* wys op geen *onderskeid* binne die geloofsgemeenskap, soos tussen priesters (“clerics”) en mense (“laity”), nie, maar eerder op *gemeenskap*, soos van almal in een gemeenskap. God is geen aannemer van die persoon nie, met verskille in ordes van belangrikheid - soos bloed of ras, of stand of amp - nie. Die een wat ’n amp in die Kerk bekleed, van watter aard ook al, is onbelangrik; wat belangrik is, is dat daardie een iemand is wat aan die “getroues” behoort.

Elkeen behoort aan die volk van God uit die aard van die feit dat hulle geroep is deur God, en dit impliseer geen voorreg of persoonlike eer nie, omdat almal barmhartigheid ontvang het en gekies is “voor die grondlegging van die wêreld”. God se roeping is nie afhanklik van enige persoonlike prestasie van iemand nie, en God se genade gaan tog juis alles vooraf, en almal behoort as begenadigdes tog aan die gemeente van die gedooptes. Die “gemeenskap van die gedooptes” bestaan nie uit ’n konglommeraat van vroom individue nie, maar is één, soliede uitverkore groep verlostes in Sy Naam.

6.2.2 Die Kerk as die Skepping van die Gees ¹⁰²⁰

Tydens die Messiaanse tyd van heil, is nie net individuele profete en wyses, vegters, sangers en konings, deur die Gees van God gevul nie, maar die Gees van God is aan die hele volk gegee. Die charismatiese struktuur van die kerk staan al in die Ou Testament vas. Die gewesene leierskap binne die Pauliniese kerke byvoorbeeld was nie bedoel om ’n sekere aristokratiese “klas van leiers” te vorm, wat die Gees ontvang het nie. “Elke lidmaat in die kerk het in ’n sekere sin ’n rol gehad, met elkeen ’n eie unieke funksie (soos die ledemate van ’n liggaam).”¹⁰²¹ Dit is ook interessant dat die charismatiese leierskap nie teenoor die amptelike gestaan het nie, sodat die onderskeid tussen amp en charisma ’n ooreenvoudiging is van die saak.¹⁰²²

Die Gees gaan die Kerk vooraf: die kerk sou nie kon bestaan sonder die Gees nie. As die Bybel praat van die Kerk as ’n “geestelike huis” of “’n tempel van die Heilige Gees”, beteken dit nie dat die kerk ’n uiterlike vorm van sy eie besit waarin die Gees as die lewende inhoud ingetree

¹⁰²⁰ Op. cit., 150-203

¹⁰²¹ Burger:2004b:17.

¹⁰²² Op. cit., 18.

het nie. Die Kerk is nie iets wat bekwame en slim kerklike organiseerders, administrateurs en groot besigheidsmense uitgewerk het of kón uitwerk en opgestel het, waarna die Heilige Gees dan sou intrek en 'n sentrum van werksaamhede of 'n rusplek vir haarself kom kry het nie. Die Heilige Gees kom eerste, dán die Kerk. En die Heilige Gees, in haar vryheid, skep die Kerk, en skep dit voortdurend, deur hulle wat glo. Niemand kan sê: 'Jesus is die Here,' sonder die Heilige Gees nie (1 Kor.12:3).

Küng onderstreep met die beeld van die Kerk as “skepping van die Gees”, die charismatiese struktuur van die kerk. Die genadegawes wat die Gees gee, is elkedagse, en nie uitsonderlike verskynsels nie; hulle is veelvuldig, in stede van eenvormig van aard; hulle word deur die hele kerk aangetref, eerder as om beperk te wees tot 'n spesifieke groep mense. Hierdie konklusies, sê Küng, lei tot ook ander, naamlik dat hierdie gawes van die Gees verskynsels is wat nie tot die vroeë kerk beperk is nie, maar ook juis teenwoordige en kontemporêre verskynsels is, nie kantlynverskynsels is nie, maar juis sentrale en essensiële elemente in die Kerk as 'n geheel vandag is. Daarom kan ons praat van 'n algemene “charismatiese” struktuur van die Kerk, wat die hiërargiese struktuur van die kerk insluit, maar ook ver anderkant hierdie struktuur aangetref word.

6.2.3 Die Kerk as die Liggaam van Christus¹⁰²³

Die gelowige word 'n lid van die geloofsgemeenskap, die Kerk, deur die *doop*. Dit wys daarop dat die deel word van die gemeenskap nie werk soos wat iemand by 'n klub aansluit, wat iemand uit eie keuse doen, op die basis as't ware van sy of haar “eie” geloof nie. Ook word iemand ook nie gebore in die gemeenskap en is lidmaatskap nie 'n soort van burgerskap nie. Die keuse van die mens is miskien 'n vry keuse in die geloof, maar hierdie aksie is alleen moontlik op grond van God se roeping. Die lid maak hom- of haarself nie 'n lid van die kerk nie, maar word 'n lid van die kerk gemáák.

Net so konstitueer die *Nagmaal* die kerk: “if the Church owes to baptism the fact that it is a Church, and does not have to become a Church through its own pious works, the Church owes to the Lord's Supper the fact that it remains a Church, despite any falling away and failure.”¹⁰²⁴

¹⁰²³ Küng:1981: Op. cit., 203-60.

As Küng die vraag wil beantwoord, wie nou eintlik die liggaam van Christus is, dan gaan hy uit van Paulus wat na die plaaslike gemeente verwys in 1 Kor.10:16 e.v. en 1 Kor.12:12-27 as die *liggaam*, en in Kolossense en Efesiërs as die *hele* (wêreldwye) Kerk. Alhoewel die plaaslike kerk 'n algemene kerk is, is dit nie die algehele kerk nie: die algehele kerk is die somtotaal van al die plaaslike kerke, omdat hulle innerlik deur een en dieselfde God, Here en Gees, deur dieselfde Evangelie, dieselfde doop, en heilige maaltyd en dieselfde geloof, gebind is. Die *totale* (katolieke) Kerk is die Kerk soos wat dit gemanifesteer, verteenwoordig en gerealiseer is in die *plaaslike* Kerk. Daarom praat ons van die *katolisiteit*¹⁰²⁵ van die kerk.¹⁰²⁶ Tradisioneel was pluraliteit nog altyd ter sprake waar die kerk bely dat dit *katoliek* ("algemeen") en *één* is.

Op hierdie manier kan Küng praat van die "unchanging essence of the Church"¹⁰²⁷, dit is die *identiteit* (katolisiteit) van die kerk. Indien 'n kerk op enige stadium en op enige plek of in enige vorm hierdie identiteit as die Kerk van Christus opsê, en haarself toelaat om geabsorbeer te word in enige nasie, kultuur, ras, klas of sosiale verskynsel, word dit on-katoliek. Die kerk word ondermyn deur dwaling, word 'n dwalende kerk indien dit 'n ander, vreemde natuur aanneem, of 'n afvallige kerk indien dit doelbewus rebelleer teen haar eintlike oorspronklike natuur.

6.2.4 Die rol van die ampte in die Kerk¹⁰²⁸

Eintlik is hy al van die begin af besig om die vraag na die ampte te beantwoord, sê Küng, omdat hy van die begin af al gepraat het oor die gemeenskap van die gelowiges. Die fundamentele fout van ekklesiologieë wat uiteindelik net maar hiërargologieë (waar *ecclesia* = *hierarchia*) was, was dat hulle misluk het om te beseef dat elkeen wat 'n amp beklee primêr

¹⁰²⁴ Op. cit., 223.

¹⁰²⁵ Sien die vergelyking van die verskille tussen die Rooms-Katolieke Kerk, die Ortodokse Kerk en die sieninge van Miroslav Volf oor dié eienskap in: [Volf, M. (1998) *After our Likeness. The Church as the Image of the Trinity*, (Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan. Cambridge),259-282].

¹⁰²⁶ "Ecclesia...consistently...has the basic meaning of a local community, a local Church. But they are only local Churches at all, inasmuch as they are the manifestation, the representation, the realization of the one *entire*, all-embracing, universal Church, of the Church as a whole. While the individual local Church is *an entire* Church, it is not *the entire* Church. The entire Church is only made up by all the local Churches together; and not by simply being added together and associated externally, but by being inwardly at one in the same God, Lord and Spirit, through the same Gospel, the same baptism and sacred meal and the same faith. The total Church is the Church as manifested, represented and realized in the local Churches. Inasmuch as the Church in this sense of the *total* Church is the *entire* Church, it may be called, according to the original usage of the word, the *catholic*, that is the whole, universal, all-embracing Church. Catholicity is essentially a question of *totality*." Küng:Church:300.

¹⁰²⁷ Küng:1981:302.

¹⁰²⁸ Op. cit., 363-480.

geen hoofbeamptes (“dignitaries”) was nie, maar gelowiges, lede van die gemeenskap van die gelowiges; en dat in vergelyking met hierdie fundamentele Christelike feit gesien, enige amp (“office”) wat beklee word, van sekondêre, indien nie tersiêre, betekenis was nie. By implikasie: die gelowige wat geen amptelike posisie beklee nie, is ’n Christen gelowige en lid van die Kerk van Christus, terwyl ’n persoon wat ’n amptelike posisie beklee sonder geloof, nie ’n Christen nie en nie ’n lid van die Kerk is nie. *Die Kerk moet in die eerste plek gesien word as ’n gemeenskap van gelowiges, en slegs in hierdie lig kan ekklesiologiese funksies en ampte behoorlik verstaan word.*

Daar is dan nou geen sprake van ’n keuse tussen wie die hoogste gesag dra, die gemeenskap of die funksie nie, want in die Nuwe Testament vind ons sowel gemeenskap as posisie (“office”) as gelyke posisies van gesag, want albei is onderworpe aan die hoogste gesag, naamlik Jesus Christus, die Here van die Kerk.

Saam met Christus verskyn sy eerste getuies, wie se getuienis die fondament van die kerk genoem word, vir sowel gemeenskap as posisie, en beide moet hulleself as apostolies bewys in die lig van die apostels en hulle getuienis, en beide is verantwoordelik aan hulle Here en sy boodskap, soos dit fundamenteel deur die apostels vasgelê is. Daardeur is die rol van “priester” en “bemiddelaar” dadelik gedefinieer.

Küng noem die merkwaardige feit dat die moderne woord *priester* nêrens in die Nuwe Testament genoem word as ’n “ampswoord” vir iemand wat ’n sekere belangrike posisie in die kerk beklee nie. Christus het die priesterlike funksie vervul, Hy is die Hoëpriester van die nuwe verbond (Hebreërs), “the vicarius of his people before God, the mediator.”¹⁰²⁹

Die Kerk is altyd in die gevaar om haar organe in middelare of bemiddelare van God te omskep. God maak sy wil op baie maniere bekend, deur engele, apostels, profete, ens., maar hulle word nooit middelare genoem nie. Daar is net een, werklike Middelaar (1 Tim.2:5). Al die ander posisies is nie meer nie en nie minder nie, as net getuies en ambassadeurs van hierdie Een Middelaar, in wie God se eskatologiese redding voltrek is. Alle gelowiges het egter ’n priesterlike funksie, van ’n nuwe aard, deur Christus die enigste Hoëpriester en Middelaar.

¹⁰²⁹ Op. cit.,367.

Gelowiges moet ook offers bring, maar dit is nooit iets eksterns nie, maar die gee van hulle lewe as 'n lewende offer (1 Pet.2:5).

Ook die prediking van die Woord is aan almal toevertrou, nie net aan enkeles nie: “Julle...is 'n uitverkore volk...wat die verlossingsdade moet verkondig (□ξαγγέλλω) van Hom wat julle uit die duisternis geroep het na sy wonderbare lig” (1 Pet.2:9). Hierdie verkondiging moet nie net geskied in goeie gedrag nie, maar ook in woorde: “Wees altyd gereed om 'n antwoord te gee (□πολογία) aan elkeen wat van julle 'n verduideliking (λόγος) eis oor die hoop wat in julle lewe.” Die uitspraak van Jesus: “julle is die lig van die wêreld” (Mat.5:14), verwys na alle gelowiges, wat goeie werke insluit, maar primêr verwys na die openbaring wat God aan die mense wat gesit en wag het in die duisternis, gegee het; daarom die volgende woorde van Jesus: “Wat Ek vir julle in die donker sê, moet julle in die daglig sê (λέγω), en wat in julle oor gefluister word, moet julle van die dakke af uitbasuin (κηρύσσω)” (Mat.10:27). Dit is dieselfde woord wat gebruik word in : Rom.10:14 “Maar hoe kan 'n mens Hom aanroep as jy nie in Hom glo nie? En hoe kan jy in Hom glo as jy nie van Hom gehoor het nie? En hoe kan jy van Hom hoor sonder iemand wat preek (κηρύσσω)? Die primêre opdrag wat Jesus aan sy volgelinge gee, is om die boodskap van verlossing te verkondig (Mark.1:35-38; 16:15; Mat. 28:18-20. Hand. 1:8; 1 Kor.1:17). Daarom, sê Küng is daar omtrent dertig verskillende benaminge in die Nuwe Testament vir hierdie aktiwiteit: *verkondig, aankondig, preek, leer, verduidelik, spreek, sê, getuig, oorreed, bely, lê op die hart, en aanspreek*.¹⁰³⁰

Die gelowiges in die geheel het 'n reg tot die Woord en die Woordverkondiging. Die Christelike boodskap het van die begin af met rasse skrede vooruitgegaan, omdat dit deur almal verkondig is, volgens elkeen se gawe, en nie omdat sekeres tot hierdie spesiale opdrag opgekommandeer is nie. Hand.4:31 sê: “Hulle is almal met die Heilige Gees vervul en het met vrymoedigheid die woord van God verkondig (λαλέω).” Paulus se insig is dat die gelowiges gesalf is deur die Heilige Gees, “want julle is self deur God geleer” (1 Tes.4:9). 1 Johannes beskryf dit as: “Ek skrywe nie vir julle omdat julle nie die waarheid sou ken nie, maar juis omdat julle dit ken...” (1 Joh.2:21) en :”Wat julle egter betref, die Gees waarmee Hy julle gesalf het, bly in julle, en julle het niemand anders nodig om julle te leer nie. Sy Gees leer julle alles, en wat Hy julle leer, is die waarheid...” (1 Joh.2:27). Dit volg dus dat iemand wat deur God geleer is, nie die getuienis van ander moet geringag nie, omdat nadat alle gelowiges

¹⁰³⁰ Op. cit.,375.

hierdie woord ontvang het en beluister het, hulle dit nou self moet gaan verkondig. Elke gelowige is 'n verkondiger van die Woord. Vegelyk 1 Joh.1:1-5 "...ons verkondig aan julle die Ewige Lewe wat by die Vader was en aan ons geopenbaar is. Hom wat ons gesien en gehoor het, verkondig ons aan julle...".

"Hoe moet dit dan wees, broers? Elke keer as julle bymekaarkom, het elkeen gewoonlik 'n bydrae om te lewer: 'n psalm, 'n onderwysing, 'n openbaring, 'n ongewone taal of klank, 'n uitleg daarvan. Sorg dan dat alles tot opbou van die gemeente verloop." (1 Kor.14:26). "Daarteenoor, as almal profeteer, en daar kom 'n ongelowige of 'n buitestaander binne, dan word hy deur almal in sy gewete aangespreek en kom hy tot selfondersoek. Die verborge dinge van sy hart kom aan die lig. En so kom hy daartoe om op sy knieë te val, God te aanbid en openlik te getuig: "Waarlik, God is hier by julle!" (1 Kor.14:24 e.v.)

Die gedagte van "leke prediking" en "leke teologie" is meegebring deur die charismatiese struktuur van die kerk, maar het later eers die bevoorregte funksie geword van sekere houers van 'n besondere amp. Nêrens in die Nuwe Testament word na die woord "hiërargie", soos dit vandag gebruik word vir spesiale uitverkorenes in die Kerk, verwys nie. Die rede hiervoor is, sê Küng, dat dit altyd verwys na heers en heerser, en dit as sulks maak die term onbruikbaar. Dié term waarna in die Bybel verwys word, is: diens (*diakonia*). 'n Gelowige is 'n dissipel van Jesus as hy of sy hulle naaste "dien". Daar is dus van geen amp onder die dissipels van Jesus sprake wat gebasseer is op die wet nie (Mark.9:33-35; 10:42-45), ook nie op kennis en waardigheid nie (Mat.23:2-12).

Daar bestaan nie enige vaste en eksklusiewe katalogus van permanente bedieninge binne die geloofsgemeenskap wat vir alle gemeenskappe geldig is nie. Byvoorbeeld, die profeet kan ook leraar wees, die leraar, profeet. Daar is verskillende lyste genadegawes wat nie oral dieselfde is nie, wat beteken dat alhoewel elkeen in elke plek en tyd sy of haar sosiale roeping sal kry, daar nie vooraf 'n manier is om te weet watter bedieninge God in die vryheid van sy genade sal goeddink om op verskeie plekke te gee nie.

“Instead of there being a number of *episkopoi* or elders in a community, the idea of a monarchic episcopate was soon established.”¹⁰³¹ Volgens die mees antieke Nuwe Testamentiese geskrifte was daar *episkopoi* of ouderlinge in ’n meervoudige sin in die gemeenskap, wie se bediening ’n kollektiewe een is, maar gaandeweg is byvoorbeeld in 1 Tim. 3:2-5 slegs aan ’n gedeelte van die ouderlinge (wat goed beheer) die rol van *episkopoi* oorgelaat, wat dan verder in die kerk gelei het tot ’n definitiewe drievoudige hiërargiese struktuur: biskop, presbiterium (die kollektiewe ouderlingskap) en diakens. In stede van die kollegialiteit van verskeie *episkopoi* of ouderlinge, wat ’n kollegium van gelykes binne elke gemeenskap gevorm het, vind ons die kollegialiteit van die een monargiese *episkopos* met sy of haar presbiterium (en hulle diakens), wat uiteindelik in die volmaakte skeiding van “klerikales” (“clergy”) en “gewone lidmate” (“laity”) geïnstansionaliseer geraak het.¹⁰³² Insteede daarvan om leiers van ’n spesifieke gemeenskap te wees, het die *episkopoi* meerendeels leiers van bisdomme (“dioceses”) geword.

Die punt wat ons wil maak, is dat die kerk vandag moet teruggaan na haar oorspronklike Nuwe Testamentiese wortels toe. Die keuse wat ons moet maak, sê Küng, is nie om te kies tussen gawe-geïnspireerde bediening en aangestelde bediening nie. Albei moet net sorg dat hulle op die getuie van die apostels gebaseer is. Albei is ’n charismatiese bediening. Die aangesteltes in ’n permanente bediening kan nie enigiemand self aanstel wat by hulle idees inpas nie, maar net hulle wie God geroep het. Die aanstelling van laasgenoemde is onderdanig aan die onderskeiding van die geloofsgemeenskap. Daar is vals profete en ongebreidelde charismas, maar daar is ook vals bekleders van ampte, wat huurlinge is en nie herders nie, wat heers en hulleself verryk, in stede daarvan om te dien.

Eddie Gibbs wys op die gevaar dat daar in die toekoms by wat *Peter Wagner* noem “new apostolic networks” (wat ’n nuwe charismatiese tipe leierskap vir die toekoms van die kerk in ’n post-Christelike paradigma identifiseer) ’n kritiese funksie ingebou moet word wat op die volgende bedag is, nl “ego trips...go unchecked (and can) lead to an eventual downfall due to the absence of accountability structures.”¹⁰³³

¹⁰³¹ Op. cit., 410.

¹⁰³² Op. cit., 411.

¹⁰³³ Gibbs, E. & Coffey, I. (2001). *Church Next. Quantum changes in Christian ministry*, (Inter-Varsity Press), 76,77.

Die vrye genadegawes behoort ook nie te lei tot chaos en wanordelikheid (bv Korinthe) nie, want almal word aan die Here se Tafel saamgevoeg onder een Kurios. Die historiese ontwikkeling in meer permanente bedieninge moet altyd gesien word as herderlike bedieninge. Hierdie bediening is egter nie die enigste bediening in die gemeente nie.

Die gawe om te preek moet aangevul word deur ander gawes en bedieninge, wat elkeen hulle eie gesag moet behou, en nie ontaard in 'n verdeeldheid tussen herders (“pastors”) en “gelowiges”, leraars en hoorders, hulle wat beveel en hulle wat gehoorsaam, klerikales en leke nie. Ons is almal broers en susters onder die een Here. Ons is almal “getroues”, “gelowiges”, ons almal is gehoorsaamheid verskuldig aan ons Here en aan mekaar, en ons moet almal luister na Hom en na mekaar.

Net soos daar 'n apostoliese opvolging bestaan, bestaan daar ook 'n opvolging van profete en leraars (“teachers”)¹⁰³⁴, want wat gebeur as 'n kerk sy profete kwyt is?

“The pastors in the Church who do not want to listen to the Church’s prophets, who can indeed no longer hear them because in the midst of all their governing they have lost the knack of listening, may indeed quote the prophets of the past, now dangerous no longer, as saints in their sermons, but they will be so certain of possessing the Spirit themselves, that they will boast of him, rather than listen to him, and will give out their decrees, their regulations and commands as coming from the Spirit. For all their talk of the Spirit and of service, they will be practising a rule in which power has replaced the Spirit, and ruling has replaced listening; their power, subtly ‘spiritual’ though it may be, is open no less than secular power to being used in an absolutist, totalitarian or even terrorist manner.”¹⁰³⁵

Terwyl ons nie die leierskapsrol van die amp van predikant wil ondergrawe nie, wil ons beweer dat baie predikante in 'n tyd van onsekerheid en oorgang nog hardkoppig bly vassteek in 'n ou paradigma van stabiliteit en gesag,¹⁰³⁶ in stede daarvan om oop te wees vir die profetiese¹⁰³⁷.

¹⁰³⁴Küng: 1981: 433.

¹⁰³⁵Ibid.

¹⁰³⁶“Any homiletical theory with eyes closed to the sobering contextual crisis in the church and in contemporary society unwittingly refuses to recognize the visible erosion and decentering of the Christian pulpit. If preaching in the twenty-first century is to be done at all earnestly, it has to reclaim a new mind-set.” p.121. “The prophetic and priestly functions of religious practice are never actualized in a vacuum. Rather, they are visible in the earthy, mundane, daily experiences that over time become codified into the belief structures and values of a particular people in their specific communities. Thus, twenty-first century Christian preaching will stagger into a new age bankrupt if it overlooks the basic considerations of where people live, who people are, and what things people treasure. These interrelated considerations of context supply one’s means for hearing and processing the gospel.” p. 122. Uit: Kenyatta R. G. (2004). *The Prophetic and The Priestly: Reclaiming Preaching as Practical Theology*, (KOINONIA XVI), 118-30.

¹⁰³⁷Op. cit., 120. Gilbert neem die profeet Jeremia as priester en profeet wanneer sy sowel sy lojale verset teen sy volksgenote as sy versorgende troos aan sy verwonde volk as dinamies-dialektiese modelle neem as uitgangspunt. “Another way to express this is to claim that priestly preaching essentially strives to re-build communal trust and ‘bind up the wounded’ by speaking to the brokenness and fragmentation of our present reality... To be prophetic

Die leer van die priesterskap van alle gelowiges het vir Luther gevloei uit die leer van die regverdiging uit die geloof alleen. In sy 95 stelling het hy pertinent stelling ingeneem teen 'n arrogante binne-kerklike priesterdom wat namens almal die waarheid vir die res oopgebreek het. Dit het baie maal gebeur dat die priester die Bybel gepreek het met sy rug na die sittende, passiewe luisteraars – die Gemeente – en dit in Latyns, 'n taal wat hulle nie eers verstaan het nie!

6.3 DIE DRIE-AMPTELEER¹⁰³⁸

Die Reformasie was uit en uit 'n pastoraal-teologiese beweging wat op die konkrete lewensbehoefte van die Duitse volk (laos) gekonsentreer het. Calvyn het net so ook sy geskryfte geskryf as 'n burger van die werklike wêreld in die stad Geneve. Die gewone gelowiges wat honger was om die Woord van God vir hulleself te lees, het tot gevolg gehad dat dagstukkies, Bybelstudiegids en Bybelkommentare gepubliseer is. Die Gereformeerde erfenis herinner ons dat veral Luther hard baklei het vir die regte verstaan van die rol van die “geestelike leier (director)”¹⁰³⁹ Luther en Calvyn sien die geestelike leier lanks die volk van God staan, en deel in hulle status en stand, en is hulle vriend en kollega, eerder as 'n superieure figuur wat hulle wil beheer en deur manipulasie dwing om hulle slaafs na te volg.

Toe Martin Luther sy 95 Stelling teen die deur van die kerk in Wittenberg op 31 Oktober 1517 vasgespyker het, het hy oorlog verklaar teen die idee dat die verlossing bemiddel kan word deur die priesters via die sakramente. Luther het die idee verwerp dat 'n priester deur die sakrament 'n lidmaat se lewe hier en nou, asook ná hierdie lewe kon beheer. Geen Christen het 'n *pontiff* of hoëpriester nodig, bedoelende 'n brugbouer of middelaar nie, want Jesus Christus alleen is

in our time might mean addressing the church's need to critically deideologize its preachments of fruitless obscurantist ventures that intertwine the church's faith commitments too naively with reigning national values and ideologies.” p.120. “On the one hand in (6:1-6), just prior to Jeremiah's “temple sermon” (7:1-15), Jeremiah, believing the temple and its ritual practice were tools of social control, exercises a prophetic function when he pronounces God's indictment upon “the shepherds who have scattered the sheep” (i.e. the religious and monarchial leadership) for their evil doings. On the other hand the prophet exercises a priestly function as well, because he is nonetheless “called to be a child of the tradition, one who has taken it seriously in the shaping of his or her own field of perception and system of language.” From his priestly pedigree we may infer that his lineage afforded him a unique closeness to the tradition, especially temple worship . Even if this closeness had only a rudimentary significance in the scope of the prophet's work, his cultural grooming shaped his worldview and thus, plausibly, provided him with the platform needed to preach his temple sermon.” p.123-4.

¹⁰³⁸ Sien 'n uitvoeriger uitleg hiervan in Punt 1.3.1 - 1.3.5.

¹⁰³⁹ McGrath, A. (1994). *Roots that refresh. A Celebration of Reformation Spirituality*. (Hodder & Stoughton).

ons Middelaar na die Vader. In sy 95 stelling het hy pertinent stelling ingeneem teen 'n arrogante binne-kerklike priesterdom wat namens almal die waarheid vir die res oopgebreek het. Luther het soos 'n leeu gebrul teen die pretensie van die priesters dat 'n brief van vryskelding van hulle kant, die skuld van die gelowiges kan loskoop. Inteendeleel, het Luther in sy stellings gesê: as iemand in Christus is, is hy of sy 'n priester in eie reg. Deur die Brief van Paulus aan die Romeine te bestudeer, het hy gevind dat deur Christus elke gelowige die geregtigheid van God deelagtig is, en daarom direkte toegang tot God het, sonder die bemiddeling van wat hy as die "arrogante" priesterdom beskou.

Net so stel Calvyn sy saak teen die kerk van sy dag: "In Hom is ons almal priesters (1 Pet 2:9)".¹⁰⁴⁰ Die Middeleeuse Katolieke Kerk het 'n kloof gehandhaaf tussen die priesters, biskoppe en pous aan die een kant en die gewone mense aan die ander kant. Luther het hierdie kloof verwerp op grond van die gelykheid van alle gelowiges.¹⁰⁴¹

Calvyn het ook geglo dat Christus se eenmalige offer ons almal priesters gemaak het. Elke gelowige is op grond van die leer van die regverdigmakende werk van Christus deel van die priesterskap. Hierdie leer is egter [veral deur Cyprianus (d 258), Biskop van Karthage] aan die begin van die derde eeu geleidelik vervang deur 'n priestergees ("*sacerdotalism*").¹⁰⁴² Hy het al die Ou Testamentiese gedeeltes wat handel het oor die voorregte, verpligtinge en verantwoordelikhede van die Aäronitiese priesterskap, alleenlik op die ampte in die Kerk van toepassing gemaak. Calvyn het egter hierteenoor gestel dat elke gelowige 'n priester is, genade ontvang het, dit moes uitdeel as 'n gawe van God, sonder om daarvoor betaal te word. "The doctrine of the priesthood of all believers opposes the unbiblical doctrine of sacerdotalism and the existence of a Brahman-like priestly class within the church."¹⁰⁴³

¹⁰⁴⁰Calvyn, J., Simpson, H.(1991) , *Institusie van die Christelike Godsdiens*, vertaal deur Brink C.M.M. (1998) In Volume 1 & 2 het Schulze, L.F. ook gehelp met vertaling. (Calvyn-Jubileum boekefonds: Potchefstroom. IV, xix), 27.

¹⁰⁴¹Luther skryf in sy kommentaar oor die Romeinebrief hierdie kritiese en tog bemagtigende woorde: "*Great scholars who read a lot, and own lots of books, are not the best Christians...The best Christians are those who do from a free and willing heart what the scholars read about in books and teach others to do. We must therefore get worried when, in our own day and age, people become scholars through writing lots of books – but haven't the slightest idea what it means to be a Christian.*" (McGrath,79)

¹⁰⁴²Dit is waar die funksies, waardigheid en invloed van hulle wat tot die priesterorde verkies is, só verhoog word, dat hulle werk die werk van die gewone lidmate uiteindelik totaal begin oorheers.

¹⁰⁴³Anoniem.

Die Reformasie het dit reggekry dat die kerk onafhanklik van die biskoppe opereer, maar nie ver genoeg gegaan nie. Toe hulle moes kies of hulle die ondersteuning van die plaaslike burgerlike gesagsinstansies wou hê, het hulle dié oop gemeentelike prosesse opgeskort ten gunste van die handhawing van orde.¹⁰⁴⁴ Dit was al tydens hierdie vroeë Protestantse gemeentelike lewe duidelik dat die *korporatiewe* dimensie van kerkwees op die altaar van *individualisme* geoffer is. Die Reformasie het baklei om kerkwees losgewikkel te kry van sowel die oorhoofse inmenging deur Rome as die ongekontroleerde arbitrêre individualisme van sekere Geesdrywers. Volgens die aksioma “die priesterskap van alle gelowige” het hulle probeer uitdruk dat die plaaslike gemeente ’n selfstandige interpreteerder van die wil van God is. Die hiërargie van die gevestigde Roomse outoriteit of die staat as interpreteerder van die Skrif, moes plek maak vir ’n kommunale verantwoordelikheid vir die interpretasie van die Skrif wat nie gerieflikheidshalwe na ’n klerikale amp gedelegeer kan word nie. Die waarheid is aan die Kerk toevertrou (1 Tim.3:15).

Ons glo dat die hertoepassing van die drie-ampteleer van Calvyn, wat sekere nuwe insigte rakende die predikantsamp herintegreer, binne ’n koherente geheel, vir die 21ste eeuse kerk baie kan help.¹⁰⁴⁵

6.4 J.H. YODER: ’N EKKLESIOLOGIESE SIENING

Ons kan ons vereenselwig met die duidelike kommunale belang van die plaaslike gemeente¹⁰⁴⁶, asook die vryheid teenoor enige nasionale binding op die kerk, wat ons aantref by John Howard Yoder, wat as Mennoniet, en passifis, wat die meeste van die Anabaptistiese standpunte van die

¹⁰⁴⁴Daarom het Luther en Zwingli in 1526 turruggedeins van die aangekondigde selfstandigheid van die “byeengeroepte mense van God” en die gesag om “kerk” te wees gedelegeer aan die stadsvaders (in Zwingli se geval) of die streeksprins (in Luther se geval). Die slagspreuk *ecclesia reformata, semper reformanda* wat ’n oortuiging uitgespreek het van sowel Luther as Calvyn, het met die situasie dat die kerkvernuwing onder burgerlike gesag gekom het, en die rol van morele onderskeiding asook die lering van wat reg en verkeerd is indirek aan die interpretasie van die staat uitgelewer was, eintlik die teenoorgestelde uitwerking gehad. Reformasie is uit die hande laat gaan van die verantwoordelike gemeentelike oortuigde Christene en aan die staat oorgelaat! Dit het die versplintering veroorsaak binne in die verskillende Reformatoriese rigtings en gevolglik enige verdere voortdurende reformasie onmoontlik gemaak.

¹⁰⁴⁵Sien die volledige uiteensetting hiervan in Punt 1.3.1 tot 1.3.5.

¹⁰⁴⁶“Let us, therefore, not be concerned, as amateur philosophers, to seek for truth ‘in itself,’ as if it were more true by its being more distant from real life. The Bible is the book of the congregation, the source of understanding and insight as, with the assistance of the same Spirit under whose guidance the apostolic church produced these texts, the congregation seeks to be the interpreter of the divine purpose in the church’s own time and place.” Yoder:1998:353.

Reformasie verteenwoordig. Yoder stry ook net soos die NGK met die nalatenskap van nasionalisme, en die bekering wat die kerk moet ondergaan, deur haarself los te wikkell van enige ideologiese kompromis. "God's pattern of Incarnation is that of Abraham, and not of Constantine".¹⁰⁴⁷ Ons glo dus saam met Yoder aan 'n ekklesiologie, waarin die plaaslike gemeente volledig en outonoom *kerk* is, waar die gawes in vryheid volgens *1 Kor. 14*¹⁰⁴⁸ opereer, waar elke profetiese stem gehonoreer en elke getuie ge-evalueer word, waar die profete wens dat hulle uitsprake geïnterpreteer word, waar vryheid en kontroleerbaarheid in die prosedure wat in die byeenkoms gevolg is, toegepas word, en waar hierdie dialogiese vryheid die aksioma verkondig: *God spreek daar waar Sy mense bymekaar is en vry is om gelei te word.*

Slegs teen die agtergrond van die praktyke van die vroeë kerk en die Bybelse norme en reëls van die vroeë kerk, sê Yoder, kan ons skat wat die getrouheid of ontrouheid van die kerk vandag is met betrekking tot dit wat sy behoort te wees. Yoder neem letterlike gedeeltes soos Mat.18 e.a. op om die praktyk van "praktiese morele redevoering" te gebruik as 'n sleutel hoe daar byvoorbeeld in enige besluitnemingsvergadering opgetree moet word.

6.4.1 Toesluit en Oopsluit

Yoder sien Mat. 18:15,18 se terme: "toesluit" en "oopsluit", behalwe vir gemeenskap weier of vergewe, tweedens teruggaan op die gebruik binne die rabbiniese wêreld van destyds, waar 'n rabbi, wanneer hy om praktiese *morele advies* gevra is, dan gespreek het om "toe te sluit" of "oop te sluit", m.a.w. dat hy iets bindends of nie-bindends¹⁰⁴⁹ gemaak het.¹⁰⁵⁰ Ons het hier te doen met 'n situasie waar daar "praktiese morele redevoering" moet plaasvind, waar twee of

¹⁰⁴⁷ Yoder:1998:168. Hy skryf ook: "It is that simple: but that is not simple. It will not happen without repentance. If we mean the Jesus of history, the Jewish Jesus of the New Testament, then even here in the land of his birth - to say nothing of Benares or Peking or Timbuctoo - there is no alternative but painstakingly, feebly, repentantly, patiently, locally, to disentangle that Jesus from the Christ of Byzantium and of Torquemada. The disavowal of Constantine is then not a distraction but the condition of the historical seriousness of the confession that it is Jesus Christ who is Lord." (Op. cit., 261).

¹⁰⁴⁸ 1 Kor. 14:26, 29 verwoord die apostoliese visie hoe profesie gemeentelik gewerk het, nl. dat elke lidmaat 'n bedieningsgawe het van sy of haar eie. Dis 'n genadegawe van sommige enkelinge wat deelneem aan 'n tipe diskoers, maar waarin andere ook verifieerbaar mag deelneem. Vers 29 sê: "Let all discern." Enigeen wat profeteer word herken as iemand wat beurt vat om te praat, maar sal wag dat sy of haar diskoers eers "geweeg" word.

¹⁰⁴⁹ Ons het in die 1933-vertaling die woord "bind" en "losmaak" in plaas van oopsluit en toesluit.

¹⁰⁵⁰ Yoder:1998:323-358.

drie of meer, in 'n plaaslike konteks van vergiffenis, asook die inroep van getuienisse, binne 'n konflikliksituasie bymekaar is.

Om te “bind” is om 'n spesifieke morele keuse te verduidelik op grond van sy geworteldheid in die tradisie. Die vroeë Protestantisme het dit verwoord met die “reël van Christus”. Jesus se woord aan die dissipels, nl. “wat julle ook al op die aarde toesluit [bind], sal in die hemel toegesluit [gebind] bly”, klink amper voorbarig, selfs Godslasterlik, maar hier word 'n transendente morele bekragtiging opgeëis vir die kommunale besluite wat gemaak word.

Hier word vir ons 'n *kommunale hermeneutiek* uitgespel, met ander woorde 'n gedeelde onderskeidingsproses. Hier word riglyne gegee oor hoe die vroeë kerk geopereer het met die oog op die gelowiges se rol in die besluitnemingsproses. Die gesprek is bepalend: dit is nie die juris se eenvoudige deduktiewe toepassing van 'n universeel geldende reël nie. Die gesprek vind plaas in 'n konteks van 'n gemeentelike verbintenis om te vergeef, wat toevallig die tema van die hele Mat.18 is. Albei partye is vry om te sê wat hulle wil. Dit begin met net die twee partye binne die gemeente waarin konflik voorkom, dan word dit geleidelik wyer geneem, terwyl gekyk word wat nodig is om versoening te bereik. Daar is addisionele getuies, wat gekorrigeer kan word binne 'n oop gesprek, en wat bemiddeling fasiliteer sodat 'n groter mate van objektiviteit bereik kan word. Dit is *situasie-etiek* op sy beste, sê Yoder, waar nóg rigiditeit nóg individualistiese intuïsie ter sprake is.

Met die gehoorsaamheid van die broer of suster as die besigheid van die gemeente, is daar geen huiwering om die woord “sonde” te gebruik nie. Dit is dus uit hierdie baie persoonlike uitruiling van gedagtes, dat die bevestiging (of miskien die verandering) van die reëls van die geloofsgemeenskap kom, wat tegnies uitgedruk word as “gebind” of “ongebind”. En dit is hier waar hulle selfs vir God vra om vir die proses se uitslag in te staan!¹⁰⁵¹

¹⁰⁵¹ “It is only in the local face-to-face meeting, with brothers and sisters in Christ who know one another well, that this process can take place of which Jesus says that what it has decided stands decided in heaven.”
Yoder:1998:352.

6.4.2 Die "reël van Paulus" t.o.v. leierskapsrolle

As 'n mens ook in die Nuwe Testament gaan kyk na 'n ander groep van selfstandige naamwoorde en werkwoorde wat min of meer dieselfde mense dek en dieselfde groep leierskapsrolle in die vroeë kerk definieer, dan sien ons dat die woorde soos “*oversee, supervise, bishop, elder, to shepherd*”¹⁰⁵² 'n span leiers gekonstitueer het wie se funksie dit was om die gemeenskap van die h le proses te fasiliteer. Hulle was 'n *moderating team*, hulle bediening was nie selfstandig nie, maar het daaruit bestaan om die oop gespreksproses te laat werk, sodat almal gehoor kon word, en dat die uiteindelijke gevolge werklik konsensueel was.

*“These people, far from being a monarchical authority, appear in the New Testament in the plural. Their ministry is not self-contained but consists in enabling the open conversational process with which our enumeration of skills began. The moderator or facilitator as practical moral reasoner is accountable for assuring that everyone else is heard, and that the conclusions reached are genuinely consensual.”*¹⁰⁵³

Die apostoliese prototipe hiervan was Jakobus, die Here se broer, wat die wedersyds-aanvaarde konklusies van 'n byeenkoms, waarin gedagtes gewissel is omdat mense na mekaar geluister het, “opsom” (Hand 15:13). Die getuienis dat “die Heilige Gees en ons het besluit” (Hand 15:28), was 'n getuienis wat gegrond is in die formele validiteit van die gespreksproses, nie in die status van Jakobus se troon nie. Dít het verseker 'n bindende effek op ons huidige ampsbeskouing.¹⁰⁵⁴ Yoder skryf elders:

“There is the universalization of giftedness, with every member having his or her charismatic role, whose exercise the community helps define, celebrates, and monitors. It destroys patriarchalism, but not in the interest of anarchy or some other ‘-archalism.’ It equalizes, but it is the opposite of levelling. I am not sure we have a word for it. I am not sure we have ever seen it practiced with any approximation of the innovative depth and power that Paul was writing about, though several of our modern forms of social organization, role differentiation, and mutuality provide pale images of it. There is decision-making by open dialogue and consensus; everyone can have the floor. Commonsense ground rules assure due process and continuity with the

¹⁰⁵² Yoder, J.H. (1984). *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*. (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.), 33.

¹⁰⁵³ Ibid.

¹⁰⁵⁴ “Die *Gemeente van Christus* is meer as bloot 'n versameling individue wat elkeen sy "opinie" oor die prediking tot sy private (of neutrale) "hoekie" moet beperk. Die Gemeente is - modern gesê - nie slegs ontvangers wat baie of min ontvang, soos byvoorbeeld kykers tydens 'n goeie of swak rugby-wedstryd, maar dan niks verder doen nie. Die Gemeente is eerder *gevolmagtigde beoordelaars* van die verkondigde Woord. Dit is nié die uitsluitlike voorreg of vermoë van sekere teologiese “spesialiste” nie, maar van die Gemeente in sy totaliteit. Preke - konkrete preke - is die skat van die kerk, nie die privaatbesit van predikante nie. Dit is die *Gemeente* wat die geeste moet onderskei, ook dié wat op die kansel werkzaam is. Die “Amen” van die *dominee* beteken daarom nie die einde van die preek nie, maar in 'n sin die begin daarvan, aangesien die Gemeente nog hul “Amen” daarop moet s , hul reg en mag as hoorders van die Woord moet uitoefen.” [Cilliers (1992):387].

rest of the church, past and present. I have described this process most sociologically in my essay 'The Hermeneutics of Peoplehood.' I would call this 'democracy,' but with the recognition that that word has other definitions for some people...Second, all of them are practices that constitute the believing community as a social body. To see them in operation we need to do sociology, not semantics or philosophy. Together (though other dimensions could yet be added) they offer a well-rounded picture of the believing community, that is, of specific datable, nameable, local first century messianic synagogues as a form of human life together demonstrating not only far-reaching continuities with earlier history and culture, but also foundational innovations...Sixth, and also in contrast to the standard account, none of these practices makes the individual the pivot of change. The individual is in no way forgotten or relativized; nothing could be more particularly tailored to measure than the notion of every member's possessing (or being possessed by) a distinctive charisma. Nothing empowers more potently than saying that in the meeting everyone can take the floor. But no trust is placed in the individual's changed insights (as liberalism does) or on the believer's changed insides (as does pietism) to change the world. The fulcrum for change and the forum for decision is the moral independence of the believing community as social body. The dignity of the individual is his or her uniqueness as specific member of that body.¹⁰⁵⁵

Dit bring ons weer uit by die aard van die waarheid. Palmer sien dit as: "I understand truth as the passionate and disciplined process of inquiry and dialogue itself, as the dynamic conversation of a community that keeps testing old conclusions and coming into new ones."¹⁰⁵⁶

6.5 GASVRYHEID TEENOOR DIE VREEMDELING

Dit is ongewoon om "waarheid" en "gasvryheid" langs mekaar te plaas. Dit is gewoonlik uitsluitende begrippe. Jy is óf lief vir die waarheid, maar steur jou min aan ander mense, óf jy is gasvry, maar wollerig oor die waarheid.¹⁰⁵⁷ Gegewe die eise van ons Suid-Afrikaanse samelewing, en óók die globale situasie, blyk dit dringend dat ons iets van die diep betekenis van Christelike gasvryheid teenoor die "vreemdeling" van enige aard moet herontdek. Hoe anders kan 'n kultuur van vreemdelingevrees, rassisme en eng groepsdenke deurbreek word? Nie deur net 'n matjie waarop groot staan: "Welkom!" by die voordeur neer te lê nie; ook nie om ons eredienste mensvriendeliker te maak; ook nie net in 'n paar nuwe dialogiese kommunikasietegnieke, of - in 'n soeke na relevansie - om 'n platterige taal aan te leer, of 'n dialogiese preekstyl te ontwikkel nie.

¹⁰⁵⁵ Yoder, J.H. (1997). "Sacrament as Social Process: Christ the Transformer of Culture", *Journal of Religious Ethics* 7/2, 139 e.v.

¹⁰⁵⁶ Palmer, P.J. (1998). *The Courage to Teach. Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life*. (Jossey-Bass Publishers, San Francisco), 104.

¹⁰⁵⁷ Volf, M. en Bass, D.C. (reds.). (2002). *Practising Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, (Wm. B. Eerdmans Publishing), 207.

Gasvryheid beskryf die proses van 'n "oop lewe" lei, want die woord vir gasvryheid in die Nuwe Testament (*philoxenia*) kan vertaal word met "liefde vir die vreemdeling", en kan ons uitlei uit *xenophobia* (vrees vir die vreemdeling). In die navorsing oor die geskiedenis van ons eie prediking in die NGK, sien ons hoe taal en die prediking die mag het om buitelanders te skep, asook om grense te trek tussen "ons" en "hulle".¹⁰⁵⁸ Ons wil die rol van die predikant – indien die interpretasieproses oop wil bly - sien as die van *gasheer*¹⁰⁵⁹, wie se taak dit is om ál die stemme in 'n verstaanbare, waarheidsgetroue, ingeligte en geloofwaardige gesprek te betrek.

Wil die prediking die suigkrag van privatisering vryspring, sal dit goed wees om die Evangelieboodskap te verbind aan sowel die publieke as die private sfeer. Die vreemdeling is "die ander" wat ons verbind met die "mysterious presence of something which contests my projecting meanings on it, an unforeseeable depth which...cannot be cognitively or emotionally mastered."¹⁰⁶⁰ McClure sê: "Theologically, the stranger represents both the Holy Other and the human other: the dual foci of the great commandment."¹⁰⁶¹ Die misterieuse verhouding gasheer:vreemdeling is ook nodig om gehuldig te word, sodat gemeentes nie verval in pragmatiese etnosentriese enklawes van selfbeheptheid nie.

Ons noem dat daar 'n misterieuse kant aan hierdie openheid ten opsigte van die vreemdeling gekoppel is, omdat God soms op vreemde maniere ons tegemoetree in die gedaante van die vreemdeling. In die Ou Testament het God vir Abraham en Sara 'n spesiale boodskap gebring deur die drie vreemdelinge by Mamre. Jesus se hele lewe kan as 'n vreemdheidsbestaan gesien word. Vanaf sy geboorte, het Hy rondgegaan as 'n Vreemdeling. Aan die kruis, is die paradoks van gasvryheid belig, toe Christus die algehele vreemdeling geword het, vervreemd selfs van sy eie Vader, sodat Hy ons as vreemdelinge in sy familie kon inlei. By die eindoordeel sal ons gevra word of ons Hom herken het, want "Ek was 'n vreemdeling, en julle het My gehuisves".¹⁰⁶² Jesus het die willekeurige afkamping van mense op grond van die grade

¹⁰⁵⁸ Cilliers, J.H. (1994a). *God vir ons. 'n Analise en beoordeling van Nederduitse Gereformeerde volksprediking (1960-1980)*. (Kaapstad: Lux Verbi).

¹⁰⁵⁹ Daar sal telkens met "gasheer" ook, op grond van inklusiewe taal, "gasvrou" veronderstel word, en deurgaans met hierdie inklusiewe taalgebruik veronderstel word.

¹⁰⁶⁰ Farley, E. (1990). *Good and Evil: Interpreting a Human Condition*, (Minneapolis: Augsburg Fortress Press), 39.

¹⁰⁶¹ McClure:1995:14.

¹⁰⁶² Mat. 25:35.

van hulle religieuse en etiese reinheid, afgewys, indien daardie afsperring hulle as “buitestaanders” gebrandmerk het, afgesien van die gesindheid van hulle hart. Sulke fariseëragtige tradisies het struikelblokke in die pad geplaas van, en laste gelaai, op daardie buitestaanders, by wie die gasheer van die bruiloffees in Lukas daarop aandrung “om te kom”, want hulle is welkom, wat duidelik in *Lukas 14:15-24* verwys na die Goddelike gasmaal en die Messiaanse feesmaal. Dit word natuurlik aangevul met die koninklike bruilof in *Mat.22:1-14*, waarin die aksent val op die oordeel vir die “binnestaanders”, wat heel tevrede voel met hulle selfgenoegsaamheid.

Ons wil ’n charismatiese preekmaakproses voorstel, waar *charisma* nie saamhang met outoritêre leiers of kultusfigure, maar volgens die vroeë kerk presies die teenoorgestelde daarvan wil uitlig.¹⁰⁶³ McClure haal ook ’n gesaghebbende bron aan wat Pauliniese gesag in die lig sien van ’n charismatiese egalitarisme, van dienende leierskap, wat in die vroeë kerk geheers het en verkies is bokant ’n episkopaalse hiërargie.¹⁰⁶⁴ “By the time of the Ephesian letter, *charisma* had been democratized into various forms of spiritual gifts (*charis*, Eph.4:7). To the charismatic apostles and prophets were added evangelists and pastors-and-teachers (Eph.4:11). Within the household of faith, therefore, a broad range of activities began to receive the indirect undergirding of servant-charisma.”¹⁰⁶⁵

Ons stem saam as Stanley Hauerwas stel dat die meeste prediking sigself vandag afspeel voor vreemdelinge. “Christians once understood that they were pilgrims. Now, we are just tourists who happen to find ourselves on the same bus.”¹⁰⁶⁶ Ons glo saam met George Lindbeck dat die posisie wat hy noem die *eksperimenteel-ekspressiewe* siening van godsdiens, eintlik “die ander” vrees, dat ons ’n vrees het vir andersheid.¹⁰⁶⁷

Indien ons erken dat óns sêlf vreemdelinge is, probeer ons dit soek wat ons in gemeen het met mekaar. Wanneer die Evangelie ons egter uitdaag om gasvryheid aan vreemdelinge en vervreemdes te betuig, gaan dit nie maar net oor die verwelkoming van vriende en hulle wat

¹⁰⁶³ Mat. 20:26-27: “Maar by julle moet dit nie so wees nie. Elkeen wat in julle kring groot wil word, moet julle dienaar wees; en elkeen wat onder julle die eerste wil wees, moet julle slaaf wees.”

¹⁰⁶⁴ McClure:1995:26.

¹⁰⁶⁵ Ibid.

¹⁰⁶⁶ Willimon, W.H. & Hauerwas, S. (1992). *Preaching to Strangers. Evangelism in Today's World*, (Westminster/John Knox Press. Louisville, Kentucky),6.

¹⁰⁶⁷ Lindbeck, G.A. (1984). *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, (The Westminster Press, Philadelphia), 31e.v.

“soos ons” is nie, maar oor die openheid wat ons vir hulle moet hê wat “anders as ons” is.¹⁰⁶⁸ Ons sal nie meer hierdie kategorieë “ons” en “hulle” onkrities kan gebruik nie. Dit is hierdie aksent op die ander wat ons wil deurbreek, dat hulle wat anders lyk, anders dink, anders praat en anders glo, wanneer ons hulle ontmoet, dikwels gekleur word deur vooroordele, onkunde en agterdog, en dat ons hulle wat anders is sien as bedreiging.

Gasvryheid, sou ’n mens kon sê, is die openheid vir ander mense in hulle andersheid, en om hulle te ontdek as ’n gawe, wat ons perspektiewe verbreed en ons lei tot ’n voller manier om te dink oor die lewe.

Pohl stel dit só:

*“In hospitality, the stranger is welcomed into a safe, personal, and comfortable place, a place of respect and acceptance and friendship. Even if only briefly, the stranger is included in a life-giving and life-sustaining network of relations ... [Yet] Strangers rarely bring only their needs; within the hospitality relationship, hosts often experience profound blessing.”*¹⁰⁶⁹

Parker stel dit weer só:

*“The stranger is not simply one who needs us. We need the stranger. We need the stranger if we are to know Christ and serve God, in truth and in love... Certain crucial truths about our lives are more easily seen when we are on the edge at the margin, when we are poor or sick or hungry or in prison – and these truths can break the heart open to compassion. When we live on the edge, or take the position of those who do, we can more clearly see our world and what the Lord requires.”*¹⁰⁷⁰

Die vroeë kerk het die tendens, dat charismatiese individue met waarheidsaansprake vorendag gekom het wat nader aan afdoende en finale bewyse van waarheid beweeg het, bestuur deur ’n ander vorm van gesag en leierskap.¹⁰⁷¹ Dit was die leier as gasheer of gasvrou binne in die familie-huishouding. Omdat gesag gesetel was in familiële aktiwiteite van gasvryheid, is die rondreisende charismatiese profeet altyd ontvang deur ’n gasheer. In die belangrike studie van Michael White oor sosiale gesag in die vroeë kerk, word aangetoon dat die charismatiese apostels Paulus en Petrus vir die gasheer en gasvrou in die geloofsgemeenskappe eerbied

¹⁰⁶⁸ Vosloo:Engele,13

¹⁰⁶⁹ Pohl, C. D. (1999). *Making Room: Recovering Hospitality as a Christian Tradition*, (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company), 13.

¹⁰⁷⁰ Palmer, P.J. (1986). *A company of strangers: Christians and the renewal of America’s public life*. (New York: Crossroad), 65.

¹⁰⁷¹ McClure:1995:26.

betoon het.¹⁰⁷² Die vroeë kerk het dus die gesag van die rondreisende profete laat “versmelt” met die outoriteit van die tradisionele huisgashere. Die hele Gemeente het dit wat die charismaat te sê gehad het, teruggegee aan die huisgemeenskap, vir ’n dialogiese interpretasie daarvan. Die rol van die gasheer was om die interpretasieproses oop te hou, sodat die Christelike waarheid van die charismatiese leier eers deur die hele geselskap deurdink en deurpraat is, voordat ’n voortydige konklusie gemaak is aangaande finale of voortydige afsluiting van waarheid.

*“Our world is full of structures of domination that cannot be moved without attention to many different social, political, economic, and religious factors. For instance, the AIDS pandemic in Africa is a combination of many factors such as colonial and neo-colonial exploitation, gender inequality, ecological destruction, poverty, harmful cultural practices, political instability, lack of health care, and more. (32) All of these must be taken into consideration in the practice of hospitality and healing even though that practice begins with one family, one medicine, one act of just hospitality at a time. Hospitality is the practice of God's welcome by reaching out across difference to participate in God's actions bringing justice and healing in our world of crisis and our fear of the ones we call "other." As strangers to ourselves and to so many other people we have this possibility of learning to trust ourselves and others as a sign of God's concern for us all, and for all creation. Hospitality is not the answer to difference, but it is a challenge to us, pointing us to a future that God intends where riotous difference is welcomed! Hospitality will not make us safe, but it will lead us to risk joining in the work of mending the creation without requiring those who are different to become like us. I do not pretend that hospitality is a word Tillich would have chosen in confronting the chaos of his time, but I will claim that this search for a theonomous future of social justice is furthered by those of us who still take some of our clues from books like *The Protestant Era*.”¹⁰⁷³*

Ons glo dat wanneer ons ons eredienste ook weer sien as plekke van publieke aanbidding in plaas van ’n private byeenkoms van enersdenkende individue¹⁰⁷⁴, ja, wanneer ons ons preke voorberei in dialoog met al die (rondreisende) stemme van God, ons kan verhoed dat ’n groepie God kan inpalm vir hulleself en meedoen aan die inburgering van God, die verafgoding van die sg. “transendente waarheid” en ’n tipe outoritanisme wat vreemd is aan die identiteit van die gedooptes. Uit hierdie hoek gesien, kan ons ook sorg dat kansel en nagmaalstafel so na as moontlik aan mekaar gehou word, en waar ons die herinnering wakkerhou van die Groot Gasheer, wat ’n swak God geword het, en wat Hom aan ’n kruis laat spyker het vir Sy gaste.¹⁰⁷⁵

¹⁰⁷² White, M. (1987). ‘Social Authority in the House Church Setting and Ephesians 4:1-16’, *Restoration Quarterly* 29, no.4, 209-228.

¹⁰⁷³ Russell, Letty M. (2006). “Encountering the ‘other’ in a world of difference and danger.” *Harvard Theological Review, The 2005-2006 Paul Tillich Lecture*, (The Memorial Church, Harvard University), 99 (4). (Cambridge University Press), 457(12).

¹⁰⁷⁴ Op huisbesoek sê Keifert ontmoet hy iemand wat buite die kerk gestaan het. In haar woorde, het sy die kerk beleef as: “the tradition of an ethnic ghetto”. (Keifert:1992).

¹⁰⁷⁵ Sien Van de Beek, A. (1998). *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de Theologie*. (Kok-Kampen).

'n Teologiese verstaan van die vreemdeling as die moontlike boodskapper van wysheid en insig, eerder as die draer van waardes wat bedreigend ervaar moet word, is volgens McClure dwingend noodsaaklik, ook wat die inhoud van ons prediking betref. Dit is om die vreemdelinge en dit wat hulle na die tafel bring 'n kans te gee om hulle vrae te stel. Daar is 'n ander manier waarop die ander nodig is in die kerk, naamlik vir my eie selfverstaan. Ek verstaan myself alleen reg deur die ander. ["Ubuntu:" ek is omdat jy is.]

Namate ons die gawe van gasvryheid aan die kruis (wat 'n skandvlek is vir die Jode en dwaasheid vir die Grieke) aanvaar, word ons uitgenooi om gasvryheid te betoon en sodoende Jesus self in ons lewens in te nooi. Dít stel weer op sý beurt vir ons in staat om vreemdelinge te omarm. God se gasvrye liefde wat Hy in Homself het, vloei na ons toe, selfs as vyande, wat ons in staat stel om daardie selfde gasvrye liefde aan andere deur te gee. Wat dus voortvloei uit die self-opofferende liefde van Christus, soos wat ons dit aan die kruis aanskou, is dat ons self risiko gaan omarm, in 'n omarming wat parallel loop met God se eie omarmende daad van liefde aan die kruis. Ons beleef 'n diep eenheid met ander mense, nie deurdat ons probeer om hulle te omarm nie, maar deur toe te laat dat God óns omarm! Want dit is in God se liefde wat ons ons verbondenheid met Christus vind, en wat ons in staat stel om van ons eie beperkte liefde ontslae te raak en die liefde van God te ontvang, wat ons een met Hom maak het.

Dit is in die eet van die brood en drink van die wyn saam met die vreemdelinge van Emmaus, wanneer Jesus self as 'n Vreemdeling die nagmaal deel met hulle, dat die onderskeiding kom dat Hy die opgestane Heiland is.¹⁰⁷⁶ Teologies dink ons hier in terme van die inkarnasie, wat 'n diep en werklike toetreding van die simboliese wêreld van die ander veronderstel. In 'n kruis-kulturele ontmoeting bring elke persoon 'n hele "verstaanshorison" in die nuwe situasie in. Dit veronderstel dat ek op my beurt weer my "verstaanshorison" sal moet oop maak om die ander se wêreld toe te laat om myne binne te kom - in die hoop om sodoende 'n werklik "nuwe" gedeelde "versmelting van horisonne" te beleef. Ons los nie op in mekaar nie, maar aanvaar die andersheid van die ander, terwyl ek my eie andersheid ook aanvaar. Hier word uitgegaan van

¹⁰⁷⁶ Saunders, S.P. & Campbell, C.L. (2000). *Word on the Street. Performing the Scriptures in the Urban Context*, (Eerdmans), 29-37.

Popper se gesegde: “You may be right and I may be wrong. And by an effort together we may get closer to the truth.”¹⁰⁷⁷

Nie alleen moet die prediker as gasheer van die vreemdelinge optree nie, maar ekklesiologies moet die gemeente as sulks ’n openheid beliggaam teenoor die vreemdeling. Dan sal, volgens Newbigin, die gemeente, deur hulle lewe, werklikheid, verstaanshorisonne, kontekstualiteit, diens, getuienis, ensovoorts, ’n *interpretasiegemeenskap* word, waarbinne wyse interpreteerders gekweek sal word in praktiese wysheid.

Sonder ore om die stemme van vreemdelinge en buitestaanders te hoor, sal ons onself net miskien self mislei, om te dink dat ons woorde ook die woorde van God is.¹⁰⁷⁸ Die Bybelskrywers laat ons verstaan dat, in retrospek, die ontmoeting met die vreemdeling binne en buite die kerk, ’n ontmoeting was met die Groot Vreemdeling, nl *God*. Kyk byvoorbeeld na Abraham en Sara, die weduwee van Sarfat, Jesus en die gemarginaliseerdes, en die Emmausgangers. My egosentriese lewe word bevraagteken deur die vreemdeling op my pad. Wanneer ek egter myself oopstel vir die totaal andersheid en onherhaalbaarheid van die ander, en indien ek gewillig is om geleer te word deur die ander, sonder dat ek óf myself verag, óf my skuldig maak aan ’n “versmorende familiariteit”¹⁰⁷⁹, word ek deur God en die ander gesëen. Dit is in gesprek met vreemdelinge dat ek my eie onherhaalbare andersheid ontdek asook die vreemde God!

Newbigin haal iemand aan wat gesê het dat dit onmoontlik is om ’n kritikus van jou eie kulturele situasie te wees. Dit is soos om ’n bus te probeer stoot, terwyl jy in die bus sit. Ons kan die teks ondersoek vanuit ons eie ‘plausibility structure’, sonder dat ons dít agterkom, en sonder dat ons toelaat dat die teks òns vanselfsprekendhede¹⁰⁸⁰ ondersoek. “In spite of our persistent struggles with cultural, racial, sexual, and religious prejudices, the most we can

¹⁰⁷⁷ Notering onbekend.

¹⁰⁷⁸ “If nothing else, then, our awareness of our own tendencies towards interpretive self-deception should compel us to learn to listen to outsiders.” (Fowl:1998b:110).

¹⁰⁷⁹ Sien: (Keifert:1992), waar die skrywer uitbrei oor die vreemdheid van die vreemdeling.

¹⁰⁸⁰ “In de praktische theologie heb ik geleerd, dat het in de theologie gaat om de volgehouden spanning tussen enerzijds het geloof in God en anderzijds de belevings- en gedachte- en ervaringswereld van een bepaalde tijd. Dit laatste noemt men tegenwoordig soms het plausibiliteitskader van een cultuur of de vanselfsprekendheden van een bepaalde tijd. Om überhaupt gehoord te worden moet een theologie ernstig rekening houden met dit plausibiliteitskader.” Dingemans, G.D.J. (2001). *De Stem van de Roepende. Pneumatologie*. (Kampen: Uitgeverij Kok), 1.

achieve is a deepened awareness of our ethnocentrism and some appreciable degree of liberation from our unconscious and conscious programming toward cultural superiority.”¹⁰⁸¹

6.6 NUWE TIPE GEMEENTELID

Indien ons die plaaslike gemeente vanuit ’n epistemologie van die *kruis* gemeenskap-van-interpretasie wil maak, en in die preekmaakproses nie net ons eie stemme oor en oor wil hoor nie, moet ons in staat wees om “vreemde” stemme in die *sáám*-dink en die *sáám*-praat rondom die eise van die Evangelie, te betrek. Daarvoor het ons predikante en lidmate nodig wat ’n sekere dubbele visie kan beoefen: eers om te kyk vanuit ’n eie posisie en dan tweedens te probeer staan in die skoene van die ander. Ons sien die waarheid heel natuurlik gewoonlik vanuit ons eie perspektief, gelei deur ons eie waardes en met ons eie belange op die spel. Ons moet ’n liefde vir die waarheid hê, ’n waarheidsliewende bestaan voer en gewillig wees om die ander volledig te omarm (“embrace”).¹⁰⁸² Ons moet poreuse grense hê, wat sowel ’n plek het vir eie identiteit as ander identiteit. In ’n wêreld van konflik moet die predikers as taalgebruikers met die taal van die liefde mense se lewens kan omvorm.¹⁰⁸³

6.6.1 Die vreemdeling as naaste

Miroslav Volf maak ’n paar opmerkinge oor die vreemdeling as naaste in die verhaal van die Barmhartige Samaritaan.¹⁰⁸⁴ Die Samaritaan staaf vir hom presies hierdie begrip van die verhouding met “die Ander”. Ná Israel uit Egipte, waar hulle as vreemdelinge gebly het, uitgelei is, was dit onmoontlik dat hulle hulle op dieselfde manier teenoor die vreemdelinge in

¹⁰⁸¹ Augsburg:24

¹⁰⁸² Volf:1996:269-273. Sien ook die interpretasie van Johannes 8:32 by Volf: “en julle sal die waarheid ken, en die waarheid sal julle vry maak.” (p.269-273). “Vry” beteken: “free to make journeys from the self to the other and back and to see our common history from their perspective as well as ours, rather than closing ourselves off and insisting on the absolute truth of our own perspective; free to live a truthful life and hence be a self-effacing witness to truth rather than fabricating our own ‘truths’ and imposing them on others; free to embrace others in truth rather than engage in open or clandestine acts of deceitful violence against them.” p.273.

¹⁰⁸³ “Preaching can help us to consciously resist the scripts of greed, violence, and loveless power that dominate our social and political consciousness. Preaching can open up a Jubilee space in which we will rediscover our ability to reorient our ways of speaking and begin to speak of God and ourselves in new and redemptive ways. And preaching should always show us which way this re-orientation is to go by becoming in its own right the language or “signing” of love. Resistance, Jubilee, Love - and the greatest of these, of course, is Love.” [McClure, J.S. (2005). “Resistance, Jubilee and Love: Preaching to Redeem Language in a World Shaped by Conflict”, in: Grözinger, A. & Soon, K.H. (reds.). *Preaching as Shaping Experience in a World of Conflict*. Studia Homiletica 5. (Gospel Works)].

¹⁰⁸⁴ Volf, M. (2001). *The Role of the “Other”*, Voordrag: The Institute for Global Engagement. http://www.ajgoddard.net/Ethics_Bibliography/Writers/V/Miroslav_Volf/miroslav_volf.html.

hulle midde sou gedra, soos wat die Egiptenare hulle teenoor Israel in Egipte gedra het. Die gemeenskaplike ervaring van “vreemdeling-wees”, maak van vreemdelinge naastes.

Jesus vertel die verhaal van die barmhartige Samaritaan in antwoord op die vraag: “Wie is my naaste?” Jesus antwoord: “Elke vreemdeling wat in nood is.” Jesus kombineer daarmee twee gebooië: Lev.19:18 (liefde tot die naaste) en Lev. 19:34 (liefde vir die vreemdeling). Liefde vir die naaste is gelyk aan liefde vir die vreemdeling. En Jesus verbreed die konsep: dit gaan nie net oor die vreemdeling in jou midde nie, maar enigiemand wat jy waar ook al sou teëkom, binne ons buitekant jou ruimte.

Die priester en die Leviet was net besorgd oor die welsyn van hulle eie mense of hulle eie godsdienste, maar hulle het verbygeloop aan die vreemdeling in nood. Die Samaritaan laat toe dat sy lewe in die rede geval word. Hy sien die persoon raak, wil hom omarm, maak ruimte in sy dagbepanning, en verander as’t ware sy eie identiteit sodat die ander binne sy grense val. “Hoe moet ons verhouding met ‘die ander’ wees,” vra Volf. “Soos die goeie Samaritaan gedoen het,” antwoord hy.¹⁰⁸⁵

6.6.2 Hoe tree ek teenoor die vreemdeling op?

Miroslav Volf noem drie eenvoudige woorde om dit te doen: *sien, wil, en skep*.¹⁰⁸⁶

6.6.2.1 Om te sien

“Om te sien” beteken hoe ons andere beskou. Ons sien ‘die ander’ gewoonlik nie neutraal nie, maar as iemand wat anders is as ek. Dikwels is daar ’n ietwat afbrekende bedoeling daarin, soos dat ‘die ander’ nie eintlik so goed is soos ek nie, of dat sy of haar kultuur nie so gesofistikeerd is as myne nie. Dit is dan goed om te onthou dat ‘andersheid’ ’n relatiewe term is: die ander is anders in verhouding tot my, maar ek is ook anders in verhouding tot die ander. Andersheid is dus wederkerig. Dit beskryf ’n gemeenskaplike verhouding.

¹⁰⁸⁵ Ibid.

¹⁰⁸⁶ Volf:2001.

Sodra ons die “neutraliteit” van andersheid insien, sê Volf, is dit belangrik om onself uit te daag om die ander vanuit hulle oë te sien, soos hulle met ander woorde hulleself sien. Die moeilikheid is egter hoe ek uit die lens van my persepsie van die ander losgewikkel kom, sodat ek werklik kan begryp hoe die ander hulleself verstaan, *nie* soos ek hulle graag wil hê of verstaan nie?

Net so belangrik soos die vorige, is om jouself te beskou deur ander se oë. Ek kan myself eenvoudig nie sien soos ek myself sien nie. Ek moet myself ontbloot aan iemand anders, om te hoor hoe ek deur ander beskou word. Dan kan ek, soos wat ons gesien word, perspektiewe uitruil. Dit is net deur die uitruiling van perspektiewe wat ons ’n voldoende siening van sowel onself as die ander kan opdoen. Ons dink dikwels dat die een ding wat ons wel weet, is wie ons is, maar om onself te ken is waarskynlik moeiliker, of net so moeilik, as om die ander te ken. Om die wat naby is te ken is nie makliker as om iets wat ’n bietjie verder is te ken nie. Ons het die ander nodig om onself te leer ken.

6.6.2.2 Om te wil

Ná “om te sien”, kom “om te wil”. Ek moet graag wil wees in ’n verhouding met die ander. Dit is baie keer die moeilikste stap om te neem. Ek moet graag die ander wil sien, nie as ’n vyand nie, maar as ’n potensiële vriend, nie as ’n verarming van myself nie, maar as ’n verryking vir myself. Ek moet bereid wees om die ander te sien, nie as ’n vervorming van my landskap nie, maar as ’n hulp om my landskap esteties mooier te laat voorkom.

Die rede hoekom ons natuurlik nie die ander wil aanvaar nie, is omdat ons bang is. Ons is bang vir ons eie identiteit. Die Duitsers gebruik die woord: *Überfremdung*, as daar té veel vreemde en uitheemse dinge oor jou spoel en jy nie eintlik weet wat om daarmee te doen nie. Ons bevind ons soms in sulke omstandighede; omstandighede wat ons net nie kan hanteer nie; wat net te veel raak. Dan moet ons onself herkonstitueer of konsolideer. Ons vind hierdie gevoel van *Überfremdung* - hierdie rol van andere óór ons - veral in die globaliseringsproses. Ons is ook dikwels bang oor ons veiligheid. Verhoudings met mense is deurdring met *mag*, en mense vul gewoonlik ’n gat waar daar ’n mag-vakuum bestaan. Ook hier moet ’n bietjie aandag aan ons eie identiteit gegee word indien ons in ’n verhouding van gee-en-neem met andere wil staan. Ons moet onself ken. Veral wanneer daar ’n geskiedenis is van konflik, weet ons nie of

dit heeltemal die regte ding is om iemand te omarm nie. Sal ons nie ons ouers verraaï wat soveel moes ly nie? Sal dit nie verraad teenoor ons eie identiteit wees om nou skielik myself met hierdie persoon, wat gister my vyand was, te versoen nie? Dit is moeilik om iemand anders te wíl omarm, want vyandskap is gelyk aan mag, net soos selfingeslotenheid gelyk aan mag is. Dit is nie neutraal nie. Indien jy in 'n vyandelike verhouding instap, dan het jy te doen met magsverhoudinge. Dit vorm in 'n groot mate wie jy is. Om daaruit te kom, verg eweneens 'n magsdaad. Jy moet jou “self” verander of herdefinieer, indien jy in 'n beweging van versoening betrokke wil wees.

Waar kom hierdie wil om te aanvaar vandaan? *“I was in Zagreb after my book, Exclusion and Embrace, was translated into Croatian. I was giving a speech about the book. A lot in the book depends upon the will to embrace, so I was explicating this, when I noticed a person in the audience growing restless. I was pretty sure when I finished, this person was going to want to talk to me. It took awhile, but after the crowd had cleared he almost charged toward me and said, ‘But where does it come from?’ And I said, ‘Where does what come from?’ He said, ‘Where does the will to embrace come from?’ He was agitated. He went on, ‘Is it inborn? Do some people have a genetic predisposition for it?’ He went through different possibilities of where this will to embrace the other, especially the other who is our enemy, comes from. I had to talk seriously with him about this will to embrace. It comes, in my understanding, from the Spirit of embrace, which can break down these self-enclosed notions of our own identity -- break down the hold over us that enmity toward the other has created -- and opens us towards the other.”¹⁰⁸⁷*

Dit is is slegs in die lig van die Gees van omarming dat ek ooit andere sal wíl aanvaar en omarm, sê Volf.

6.6.2.3 Om te skep

Die derde woord is “skep”, en daardeur bedoel Volf, om in myself die ruimte te skep. Vir my om die ander te kán omarm, moet ek ruimte binne in myself kan skep. Dit kan ek slegs doen indien ek nie dink dat my identiteit vlekkeloos is nie. Christene behoort nie aan hulleself te dink al sou hulle 'n vlekkelose identiteit besit nie. Die groot metafoor vir sowel die individuele as die groot kerk se Christelike lewe, sê Volf, is “pelgrim”. Die pelgrim het nie 'n geloof wat hom of haar geografies definieer nie, maar die pelgrim is aan die beweeg na 'n ander land toe. Dié land is God se land, waar mense van alle volke, nasies en tale saamgetrek sal wees. Omdat ons as Christene nie uitsluitlik aan enige plek behoort nie, beteken dit dat ons eintlik selfs nie aan onself behoort nie. Die apostel Paulus praat van Christene as behorende tot die Here. Ons behoort nie aan onself nie, en hoe kan jy 'n vlekkelose identiteit besit, as jy nie eers aan jouself behoort nie? Wat heel waarskynlik joune is - dit is “jy” “jouself” - is in Christelike taal

¹⁰⁸⁷ Volf:2001.

eintlik nie jou eie nie. Dit behoort aan die Here. Daarom kan ons identiteit nooit heeltemal rein en vlekkeloos wees, maar deel wees van God se beweging in hierdie wêreld, deur sy gemeenskap van liefde met andere.

Ware liefdevolle verhoudings gaan alleen 'n teken wees van die Koninkryk as ek in dialoog met die “ander” tree, nie om die “ander” te oortuig soos ek te dink en te leef nie, maar om in gesprek te tree met die “ander” as gelyke en waardige persoon, kortom: waar *diversiteit* nie 'n probleem is wat opgelos moet word nie, maar 'n bate en 'n verryking is wat geniet moet word! Dit sal beteken dat die kerk nie 'n voorwaardelike aanvaarding van mense sal hê, met: “indien jy nie dink soos óns dink, praat soos óns praat, aantrek soos óns aantrek, maak soos óns maak” nie, dan kan jy nie met ons praat nie.¹⁰⁸⁸ Dit is in die blootstelling en die oopstelling met die ander dat ek verlos word van die blindekolle in my perspektief op myself en ek myself eers werklik leer verstaan. Die voorstanders van die dialogiese verstaan van identiteit praat van die “looking glass self”¹⁰⁸⁹.

Die ideale rondetafel-persoon is iemand van wie die volgende waar is: “The world is their home, humankind have become their kind. Thus they prize differences as well as similarities, uniqueness as well as commonality. Recognizing that enemy love is the central pastoral task of this century, they hold cultures in respect that are antithetical to their own at points of high value; they extend understanding to nations whose actions are hostile to their own native country.”¹⁰⁹⁰

Die wêreld word toenemend 'n plek waar mense in omgewings van diversiteit leef. Die middelmure van skeiding moet juis in die kerk afgebreek word soos Efesiërs sê, waardeur ons die ander uit vrees van ons wil weghou. Indien ons werklik interpretatiewe gemeenskap wil word, moet ons die waardes deel van George A. Lindbeck:

“I seem to have come nearly full circle. The ecclesiology on which I am working concerns Chinese, Jews, Roman Catholics and Protestants within the horizon of a crumbling of modernity that brings Christians closer to premodernity than they've been in perhaps 300 years, and closer to the situation of the first centuries than they've been in more than a millennium and a half. We are now better placed than perhaps ever before to retrieve, critically and repentantly, the heritage in the Hebrew scriptures, apostolic writings and early

¹⁰⁸⁸ Cilliers, A. (2001). *Wat is die storie met die kerk?* Wellington: Lux Verbi.BM

¹⁰⁸⁹ Marais, F. (2001). “Praat met ander en ontdek só jou identiteit”, *Kruisgewys. Jaargang I/Vol 2*, 28

¹⁰⁹⁰ Augsburg, 21

*tradition. This retrieval is also more urgent than ever if the churches are to become the kind of global and ecumenical community that the new age needs. Such are the convictions that now inform my thinking, and they are developments rather than departures from my early experiences and youthful theology.*¹⁰⁹¹

Indien ons onself heeltemal solidêr wil stel met die verstotenes en die uitgeworpenes en die stilgemaaktes, die onmagtiges, benodig ons wat die Japanese teoloog Kosuke Koyama¹⁰⁹² noem: die “gekruisigde gees” van ons Leier. Koyama sê Christene praat soms uit ’n “my-gerfhet-regop-gestaan”-teologie en verwag dat al die ander gerwe (godsdienste) hulleself voor die Christendom se posisie moet buig.

Lidmate hanteer die kompleksiteit van die lewe vanuit verskillende denk-sisteme. Predikante en lidmate moet bewus wees, sê Armour en Browning, van hulle eie voorkeur-sisteem, maar kies vir ’n multi-sisteem-vriendelike uitgangspunt¹⁰⁹³. Hoe meer ek in ’n gemeente diversifiseer, hoe meer polisentries raak my leierskapstruktuur, en hoe harder moet ek werk aan integrasie. Armour en Browning stel ’n nuwe vorm van leierskap voor. Hulle stel dit dat lidmate die kompleksiteit van die lewe vanuit verskillende denk-sisteme hanteer. Predikante moet bewus wees van hulle eie (die predikant se) voorkeur-sisteem, maar dan doelbewus kies vir ’n multi-sisteem-vriendelike uitgangspunt.

Ons besef dat die voorstel van hierdie studie saamval met veral sisteem 5 en 6 van die indeling van Armour en Browning.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹¹ Lindbeck, G. (1990). “Confession and Community: An Israel-like View of the Church”, *The Christian Century*, May 9, 1990, 492-494. www.christiancentury.org.

¹⁰⁹² Augsburg, 42

¹⁰⁹³ Armour, M.C. & Browning, D. (1995). *System-Sensitive Leadership. Empowering Diversity Without Polarizing the Church*. (College Press:Missouri).

¹⁰⁹⁴ Ibid. Lees veral vanaf p.200 die voorstelle wat die skrywers maak oor hoe ’n gemeente sisteem 5 en 6-mense akkommodeer.

7. HOOFSTUK 7 - SLOTHOOFSTUK

Ten einde blyk dit dat die radikaal nuwe interpretatiewe situasie wat oor die wêreld gespoel het, ons gedwing het om nie net sekere *epistemologiese* skuiwe te maak nie, maar ook sekere *eksegeties-literêre* prosesse in heroënskou te moes neem. Dit het ons geforseer om selfs sekere *homiletiese* koersaanpassings te maak. In retrospek blyk dit egter dat bo alles ons moet erken dat wat as 'n studie in die Homiletiek begin het, eintlik geeëndig het as primêr 'n kritiese *eklesiologiese* projek.

In die popliedjie "Eleanor Rigby"¹⁰⁹⁵ deur *The Beatles* - waarvoor Paul McCartney in 1966 'n Grammy toekenning ontvang het - word 'n beeld van die predikant en die kerk binne 'n tradisionele paradigma geskets, wat, om die minste te sê, baie hartseer is en wat op 'n spookagtige manier die geïsoleerde predikant probeer uitbeeld. Meer nog, die kerk word nie uitgebeeld as 'n instelling waarnatoe mense kom om vriende te maak, saam te gesels, en as gevolg daarvan hopelik te vóorder in die lewe, sodat die kerk tog op dié manier iets vir mense sal beteken nie. Eleanor Rigby is die skoonmaakster van die kerk wat - ná ander gelukkige paartjies se troues - maar die konfetti wat gestrooi is, moet opvee. As sy tot sterwe kom en deur Father McKenzie begrawe word, is dit al wat oor haar gesê word. Die gevolg was: "*No one was saved*".

¹⁰⁹⁵ Eleanor Rigby picks up the rice in the church where a wedding has been
Lives in a dream
Waits at the window, wearing the face that she keeps in a jar by the door
Who is it for?

*All the lonely people
Where do they all come from ?
All the lonely people
Where do they all belong ?*

Father Mackenzie writing the words of a sermon that no one will hear
No one comes near.
Look at him working, darning his socks in the night when there's nobody there
What does he care?

Eleanor Rigby died in the church and was buried along with her name
Nobody came
Father Mackenzie wiping the dirt from his hands as he walks from the grave
No one was saved

'n Mens kan sê dat hierdie 'n vertekening is van die kerk, aangesien derduisende plate van *The Beatles* ook tydens die bekendstelling van hierdie liedjie in 1966, verbrand is, omdat John Lennon gesê het dat hulle meer populêr was as Jesus. Daar is egter 'n reëltye in die lied wat ons as kerk nie moet ignoreer nie. Dit gaan oor die predikant, van wie die volgende gesê word: “*What does he care?*” Dit is die gevolgtrekking wat die lied maak van die vooraf gesketsde situasie van Eleanor. Dit is ook die gevolgtrekking wat baie mense vandag buite die kerk maak, naamlik dat waarheid nie gemeet word aan hoeveel ons weet nie, maar hoe ons ken.

Wat *The Beatles* destyds in 1964 in liedjievorm oor die kerk verwoord het, het ook die gerespekteerde skrywer, Karel Schoeman, vir ons in *Die uur van die engel* opgeteken. Schoeman onthou kerk as seuntjies wat in grys of donkerblou Sondagpakkies, die hare platgestryk met haarolie, en die dogtertjies, wat in wit rokkies en strooihoede met blomkransies uitgetof is. Hy onthou veral vir dominee Hamman op die preekstoel, *swart en regop soos 'n granietsuil*.¹⁰⁹⁶

Ons sal vervolgens minder met 'n apodiktiese sekerheid van bo af moet werk en eerder 'n veilige en openhartige ruimte moet skep waar verskillende mense kan getuig van wat hulle gehoor het, wat 'n tentatiewe “wager” insluit (wat as 'n *waagstuk* gestel word), met die pretensie dat dit waar en reg is, maar wat nog getoets moet word, of dit wêrelik is wat die teks sê, en sulke verifikasie werklik die toets van 'n *lokale* teologie sal kan deurstaan. Kennis as verhoudingskennis is die nuwe epistemologiese uitgangspunt.

Daar word vandag meer informeel, interaktief en gespreksmatig gekommunikeer en geleer as in die verlede. Dit is in *gesprek* dat mense idees uitruil, hulle eie sieninge toets, opinies lug, meninge uitspreek, en in die proses tot verstaan kom. Hierdie gesprek-om-te-kom-tot-verstaan bring 'n rykdom van perspektiewe na vore, wat weer veroorsaak dat onderlinge sieninge minder finaal is, minder arrogant en selfversekerd is. Hierdie kritiese gesprek hou nooit op nie.

Hierdie ondersoek bevind dat die predikant en die kerk hulle tans nie net in 'n *ná-Christendom* periode bevind nie, maar ook in 'n *ná-Verligtingstyd*. Dit is nie al nie. Die epogmakende verwickelinge wat wêreldwyd in die laaste eeue plaasgevind het, het die kerk ook vierkantig

¹⁰⁹⁶J-A. van den Berg. 'n *Hoofstuk in die (outo)biografie van die Predikant (Pastor?)*. Acta Theologica Supplementum 6 . 2004. p.183.

binne-in die gebied van die *post-modernisme* geplaas, wat ons ook sou kon noem die gebied van die *dekonstruksie*. Ons is nie oortuig dat die kerk hierdie gebied al so suksesvol betree het soos die vorige twee gebiede nie. Ons sou hierdie laaste beweging ook die dood van alle *meta-narratiewe* kon noem. Versteek agter die meesternarratiewe, het ons bevind, is ideologie en daarom kan meesternarratiewe nie alternatiewe verhale verdra of ander stemme toelaat nie.

Waar sowel die post-Christendom- as die post-Verligting-denkers van aanbidding (bekeringsgeoriënteerd sowel as verkiesings-georiënteerd) in hulle liturgieë gewerk het met *twee* wêrelde, naamlik die sekulêre en die sakrale, 'n buitekant en 'n binnekant, hulle wat leef van die verhale van die afgode en hulle wat leef uit God se Groot Storie, het dinge ook op hierdie gebied verander. In die huidige tydsgewrig het die bipolêre afbakenings van uitverkies/nie-uitverkies, binnekant en buitekant, sentrum en kantlyn, meer en meer problematies geword. Ons het in hierdie ondersoek gevind dat 'n radikale de-sentrering van die vorige, vermeende sentrum, nie chaos en teenstrydigheid inhou nie, maar 'n viering, en dat dit tyd is vir 'n *fees!* Deur ons kerke en teologieë te dekonstrueer mag dit ons net uitbring by 'n *ruimte* wat ander-wys is, waar ons die getuienisse van die nog-nie-gehoordes in ons midde en ánderkant ons grense, die wat ons nog nie na behore beluister het nie, opnuut kan aanhoor, en by hulle leer. Só mag daar net kante aan die Skrif en van God wees wat uitspring en ons nog nie vantevore van gehoor het nie.

In 'n neutedop beteken dit 'n herontdekking van 'n *etiese* liturgie en verkondiging, wat vir baie mense weer 'n krag kan word wanneer hulle sien dat hierdie eens magtige sentrum-aktiwiteit, tans sy mag opgee ter wille van hulle wat geen mag het nie. Die afstand tussen die sakrale en sekulêre is vir baie mense vinnig besig om te verdwyn. Aanbidding en verkondiging sal in die vervolg slegs dán gesag hê as mense kan sien dat hierdie sake “bene” ontwikkel: bene waarmee hulle die heiligdom verlaat en ander plekke, skuilings, plekke van samekoms in koffiekamers, kroeë, inkopiesentra en teaters binnegaan. Dit wil sê 'n “ideale gespreksituasie” binne 'n onbeperkte kommunikasie-gemeenskap, waar die verhouding tussen leke en leiers (*gasheer-gaste*) voortdurend wedersyds omgeruil kan word.

Jesus se gesag was vry van alle ander gesag, soos 'n vorm van 'n ander-gerigte ontstaan van gesag (“an-archic”), amper soos die dubbelgebod van die liefde: liefde vir God en liefde vir die

naaste. Dit is ons hoop: dat ook die Bybel en Christelike tradisie hulleself sal ontmagtig, *kenoties* neer te daal in die gestalte van 'n dienskneg, om die volgende vir die kerk te bereik:

*"The goal is to try to extradite Christian worship from its ecclesiastical country of sameness, and to bring it to the far country of the other, the stranger in our midst who is a portal, dropping us through into the adventurous company of strangers within and beyond our sanctuary doors. And when we have begun to think through the many ways to do this, worship will not simply become Postmodern, (whatever that really is), liturgy will not simply deconstruct itself and fall apart in some nihilistic abyss, rather the liturgy will find itself 'otherwise,' suddenly open to every other aspect of human life, embracing and embraced by the incredible range of God's redemptive power in this ever-complexifying world. The job will be done when the work of kenosis, begun at the Incarnation, is done; when the sacred is completely poured out into the world and there is no more sacred and secular, when there are no more sanctuaries or holy things, when the only church job left is the job of giving the church away, stone by stone, brick by brick, pulpit by pulpit, table by table, font by font, ritual by ritual, word by word. Perhaps it will be our pursuit of the postmodern dropped-through church that will teach us again something of our deepest vocation and mission, that of moving unreservedly towards the world, giving ourselves up in order that we might be found."*¹⁰⁹⁷

Ons kan maar net beaam wat Cilliers sê:

*"As die kerk in Suid-Afrika nog enigsins 'n rol wil speel in die pastorale begeleiding en sosiale terapie van 'n verwonde samelewing op pad na genesing, sal ons in die jare wat voorlê gereeld ons brille moet uitruil, en in 'n toenemende mate ons perspektiewe op die Skrif én ons Suid-Afrikaanse werklikheid met mekaar moet deel. Ons leef in 'n tyd van transisie, 'n tyd waarin ons nie oor 'n arsenaal van sekerhede beskik nie, maar wel mekaar as gawe ontvang het: Ons het slegs die kontradiksies van ons geskiedenis, die Bybelse roetkaart en ... mekaar. Waarvan die Bybel ons verseker, is dat God tussen ons teenwoordig is en dat ons die getuie van ryk én arm, slaaf én vryman, man én vrou, Jood én Griek nodig het as ons Hom in hierdie maalstroom wil herken."*¹⁰⁹⁸

Ons in die NGK moet hierop almal bely wat die sterwende seun Markel in Dostojewski se roman *Die Broers Karamasow* aan sy moeder bely het: *"Ons is voor almal in alles skuldig, en ek, ja ek, meer as almal"*.¹⁰⁹⁹ Nie omdat die politici wil hê ons moet dit sê nie, maar uit innerlike oortuiging.

Oor die rol van die predikant kan ons baie leer. In Kay Pollak se roerende en populêre film *"As It Is in Heaven,"* speel die volgende verhaal hom af. *Daniel Dareus* is 'n suksesvolle internasionale dirigent op die kruin van sy loopbaan. Wanneer hy besef dat die werksdruk van sy hoë-profiel lewenstyl van hom 'n eensame en ongelukkige mens maak, besluit hy ná 'n fisiese en emosionele ineenstorting, dat hy sy lewensberoep gaan bedank en gaan terugkeer na

¹⁰⁹⁷McClure:2004c:Ibid.

¹⁰⁹⁸Ibid., waar Cilliers Deist aanhaal uit Deist, F.E. (1991). "Objektiewe Skrifuitleg? Kanttekeninge by Skrifuitleg in die Nederduitse gereformeerde Kerk 1930-1990" *Herv. Teol Studies* 47/2, 367-385).

¹⁰⁹⁹Cilliers:2003b:362.

die onbekende dorpie waar hy grootgeword het. Dit was dieselfde dorpie waar hy as kind vanweë sy andersheid vreeslik afgeknou was. Hy word by sy aankoms vreemd aangestaar, en almal is nuuskierig en 'n bietjie suspisies oor hom. Hy word uit die aard van die saak gevra om net "'n bietjie goeie advies" te kom gee vir die kerkkoortjie, wat elke Donderdagaand in die kerksaal oefen. Hy aanvaar die aanbod nederig. Een ding lei na 'n ander en die plaaslike dominee bied hom die pos aan van kantor van die koor.

Hy begin as dirigent van amateursangers in hierdie nuutgevonde koortjie weer sy verlore blydskap terugwin, maar vind dat hy omtrent elke lid van die koor moet help met sy of haar klein, daaglikse, obsessiewe probleem. Hy slaag egter daarin om elkeen, hoe eenvoudig, saam in een liefdevolle groep in te trek. Een lid, 'n verstandelik gestremde seun, word betrek en raak 'n onvervangbare lid wat in 'n kritieke tyd leiding neem. Deur sy oorspronklike en onkonvensionele oefenmetodes, lei Daniel die lede tot sy droom van die lewe as 'n esteties volmaakte, stygende *harmonie*! Dit is alleen moontlik indien elkeen sy of haar eie unieke stem ontdek. Dit beteken ook 'n oomblik van waarheid wanneer die offisiële kerk van die dorp by monde van sy pastor, beswaar aanteken teen dié nuwe gemeenskap.

Die koor word uitgenooi na die jaarlikse koorkompetisie "*Let the People sing*". Daar gekom, wag die koorlede vir hul dirigent en mentor toe die groot oomblik aanbreek, maar Daniel is nêrens te vinde nie. Die koor het egter die selfvertroue om in te val sonder hom, en begin op hulle kenmerkende manier om hulle stemme warm te maak, en steek heel spontaan die hele gehoor aan om sáám met hulle te begin sing! Daniel het egter agter die skerms aan 'n hartaanval beswyk, maar letterlik sy lewe gegee sodat hulle die hele kompetisie kon omtower word tot 'n belewenis vir almal wat dit bygewoon het, wat maar selde só outentiek gebeur.

Hierdie verhaal kan gesien word as 'n *metafoor* van die predikant, die gemeente en die prediking. Predikante is slegs *dirigente*, maar sonder hulle waardevolle en professionele begeleiding, kan die koor (die gemeente) nie tot volle ontplooiing kom nie. Daniel is egter in die rolprent nie 'n outoritêre figuur (in teenstelling met die pastor van die plaaslike gemeente) nie, maar 'n "wounded healer",¹¹⁰⁰ wat eerlik sy lewe met die groep deel, en dit regkry dat selfs

¹¹⁰⁰Hierdie benaming kom uit die pen van *Henri Nouwen* en is ook die naam van een van sy boeke *The Wounded Healer* (1972). Daarin stel hy dat Christus sy gebreekte liggaam vir ons daargestel het as middel waardeur ons lewe kan ontvang. Net so behoort predikante nie net na ander se wonde om te sien nie, maar eerlik hulle eie wonde op die tafel te sit, en dit sodoende die middel te maak waardeur andere bevryding kan ontvang. Sien die

die eenvoudigstes hulle Godgegewe passie in die lewe ontdek. Die koor word 'n stuk genesende gemeenskap in 'n andersins stukkende wêreld. Die koor word uiteindelik die primêre hermeneut van die musiekstuk wat hulle opvoer, al is hulle dirigent en rolmodel nie daar nie! Soos die titel van dié skitterende rolprent aandui, is 'n mens lus om aan die einde van die rolprent uit te roep: "*Onse Vader, laat u wil geskied, soos in die hemel... net so ook op die aarde!*" Maar laat dit gebeur deur onsas kerk se gebroke Halleluja's. Prediking, sê Cilliers, is om jou wêreld nuut te sien, omdat Gód se nuwe wêreld in ons (ou) wêreld aanbreek het.¹¹⁰¹ Dit gaan werklik nie om ons nie, maar om *God!*

titel van 'n biografie oor Nouwen se lewe: Ford, M. (1999). *Wounded Prophet. A Portrait of Henri J.M. Nouwen*. Darton, Longman, Todd. London.

¹¹⁰¹ Cilliers:1998:1.

8. BRONNELYS

8.1 BOEKE EN ARTIKELS

ACKERMANN, D. (2003). *After the Locusts. Letters from a Landscape of Faith*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

ACKERMANN, J. (2001). *Listening to God. Spiritual formation in congregations*. The Alban Institute : Beteshda.

ALLEN, G. (1986). *The Importance of the Past: A Meditation on the Authority of Tradition*. Albany: State University of New York Press.

AMOS, N. & WILDER, A.N. (1971). *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

ARBUCKLE, G.A.(1991). *Grieving for Change. A Spirituality for Refounding Gospel Communities*. Geoffrey Chapman. England.

ARMOUR, M.C. & BROWNING, D. (1995). *System-Sensitive Leadership. Empowering Diversity Without Polarizing the Church*. Missouri, Joplin: College Press Publishing.

AUGSBURGER, D.W. (1986). *Pastoral counseling across cultures*. Philadelphia: The Westminster Press.

AYER, A.J. (1952). *Language, Truth, Logic*. New York: Dover Publications.

BANDY, T.G. (2006). *Why Should I Believe You? Rediscovering Clergy Credibility*. Nashville: Abingdon Press.

BARTH, K. & THURNEYSSEN, E. (1935). *Die grosse Barmherzigkeit*. München: Chr.Kaiser.

BARTH, K. (1946). "Nein!" In: Brunner, E. & Barth, K. *Natural Theology*. London: The Centenary Press.

BARTH, K. *Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag. Zollikon-Zürich.

BARTH, K. (1962). *Church Dogmatics, I/1*. Edinburgh: T. & T. Clark.

BARTH, K. (1962). *Theology and Church: Shorter Writings, 1920-1928*. New York: Harper & Row.

BARTH, K. (1964). *Prayer and preaching*. London: SCM.

BARTH, K. (1991). *Homiletics*. Louisville: Westminster/John Knox Press.

BERKHOF, H. (1966). *Christ the Meaning of History*. Vertaal deur Lambertus Buurman. London: SCM Press.

BERKHOF, H. (1979). *Christeljk Geloof*. Nijkerk: Callenbach.

BERNSTEIN, R.J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.

BETHGE, E. (1967). *Dietrich Bonhoeffer. Theologian. Christian. Contemporary*, vertaal deur Eric Mosbacher, e.a. Glasgow: Collins Fount Paperbacks.

BETTI, E. (1972). *Die hermeneutiek als algemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, 2nd edn. Tübingen: Mohr.

BLACK, K. (1996). *A Healing Homiletic: Preaching and Disability*. Nashville: Abingdon Press.

BOHREN, R. (1965). *Preaching and Community*, vertaal deur D.E. Green. Richmond, Virginia: John Knox Press.

BOHREN, R. (1974). *Predigtlehre*. München: Chr. Kaiser Verlag.

BOND, L.S. (1999). *Trouble with Jesus. Women, Christology and Preaching*. St. Louis, Missouri : Chalice Press.

BONHOEFFER, D. (1963a). *The Communion of Saints*. New York and Evaston: Harper & Row.

BONHOEFFER, D. (1963b). *Ethics*. London: SCM Press.

BONHOEFFER, D. (1970). *No Rusty Swords*, vertaal deur E.H. Robertson. London: Collins.

BONHOEFFER, D. (1971). *Letters and Papers from Prison*. The Enlarged Edition. Vertaal deur Fuller, R. London: SCM Press.

BONHOEFFER, D. (1986a). "Thoughts on the day of the Baptism of Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge, Mei 1944". In: Bethge, E. (red.) Bonhoeffer, D. *A Life in Pictures*. Philadelphia: Fortress Press.

BONHOEFFER, D. (1986b). *Meditating on the Word*. Cowley Publications.

BONHOEFFER, D. (1996). *Life Together and Prayerbook of the Bible*. Dietrich Bonhoeffer Works, Vol.5, vertaal deur G.L. Müller & A. Schönherr. Minneapolis: Fortress Press.

BOSCH, D.J. (1994). *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll New York: Orbis Books.

BOTMAN, R. (1995). *Meeting the future. Christian leadership in South Africa*. Randburg: Knowledge Resource.

BROADUS, J. (1945). *A Treatise On the Preparation and Delivery of Sermons*. New York: Harper & Brothers.

BROWNING, D.S. (1996). *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and strategic proposals*. Minneapolis: Fortress Press.

BRUEGGEMANN, W. (1989). *Finally comes the poet. Daring speech for proclamation*. Minneapolis: Fortress Press.

BRUEGGEMANN, W. (1993). *The Bible and Postmodern Imagination. Texts under Negotiation*. London: SCM Press Ltd.

BRUEGGEMANN, W. (1996). "Ricoeur, P. Figuring the sacred", *Boekresensie, Theology Today*. Vol.53(1).

BRUEGGEMANN, W. (1997a). *Cadences of Home: Preaching among Exiles*. Louisville, Kentucky, Westminster: John Knox Press.

BRUEGGEMANN, W. (1997b). *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*. Minneapolis: Fortress Press.

BRUEGGEMANN, W. (2005a). *The Book that Breathes new Life. Scriptural Authority and Biblical Theology*. Augsburg: Fortress Press.

BRUEGGEMANN, W. (2005b). "Counterscript: Living with the Elusive God", Internet-artikel: www.christiancentury.org. *The Christian Century*. Volume: 122. No.24. November 29, 22 e.v. The Christian Century Foundation; COPYRIGHT 2005 Gale Group.

BRUNNER, E. (1989). "Theologie und Kirche". *Zwischen den Zeiten* 8 (1930), soos aangehaal In GREEN, Garrett. *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*. San Francisco: Harper & Row.

BUBER, M. (1970). *I and Thou*. Edinburgh: T&T. Clark.

BURGER, C.W. (1995). *Gemeentes in Transito. Vernuwingsgeleentehede in 'n oorgangstyd*. Kaapstad: Lux Verbi.

BURGER, C. & NELL, I. (reds.) (2002). *Draers van die Waarheid. Nuwe-Testamentiese visies vir die gemeente*, BUVTON, Matieland.

BURGER, C.W. EN WEPENER, C.J. (2004a). *Die Predikantsamp. Deel 1: Onduidelikheid oor die kerninhoud van die predikantsamp*, NGTT deel 45 (no. 1 & 2, Maart & Junie): 6-14.

BURGER, C.W. EN WEPENER, C.J. (2004b). *Die Predikantsamp. Deel 2: Op soek na 'n Bybelse visie van die amp: Ironieë en verrassings*, NGTT deel 45 (no. 1 & 2, Maart & Junie): 15-22

BURGER, C.W. (2004c). *Die Predikantsamp. Deel 4: Predikantwees in die Gereformeerde Tradisie in die 21ste eeu - nuwe uitdagings en nuwe tendense*, NGTT deel 45 (no. 3 & 4, September & Desember): 529-548.

BURGER, C.W. (2004d). *Die Predikantsamp. Deel 5: Kan die drieampteleer ons help om 'n Bybelse fokus aan die predikantsamp te gee?* NGTT deel 45 (no. 3 & 4, September & Desember): 538-548.

BURGGRAEVE, R. (1999). *Violence and the Vulnerable Face of the Other: The Vision of Immanuel Levinas on Moral Evil and Our Responsibility*. Journal of Social Philosophy. Vol. 30 Issue 1. Spring, pp. 29-45.

BURKE, K. (1973). *The Philosophy of Literary Form*. 3de uitgawe. Berkeley: University of California Press.

BUTTRICK, D. (1987). *Homiletic. Moves and Structures*. Philadelphia: Fortress Press.

BUTTRICK, D. (1991). "Foreword." in: Barth, K. *Homiletics*. Louisville, Westminster: John Knox Press.

- BUTTRICK, D. (1994). *A Captive Voice: The Liberation of Preaching*. Louisville, Westminster: John Knox.
- CAHALAN, K.A. (2005). *Three Approaches to Practical Theology, Theological Education, and the Church's Ministry*. International Journal of Practical Theology, deel 9 (no 1): pp. 63-94. Walter de Gruyter.
- CALVYN, J. (1998, 1991). *Institusie van die Christelike Godsdiens*, vertaal deur H. Simpson, C.M.M. Brink & L.F. Schulze. Potchefstroom: Calvyn-Jubileum boekefonds.
- CARROLL, J.W., DUDLEY, C.S. & MCKINNEY, W. (reds.) (1986). *Handbook for Congregational Studies*. Nashville: Abingdon Press.
- CHOPP, R.S. (1989). *The Power to Speak. Feminism, Language, God*. New York: Crossroad.
- KYUNG, C.H. (1990). *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- CILLIERS, A. (2001). *Wat is die storie met die kerk?* Wellington: Lux Verbi.BM.
- CILLIERS, J.H (1992). *Prediking as ekklesiale diskoers: 'n Ontwerp*. NGTT deel XXXIII (no. 3, September): pp. 383-390.
- CILLIERS, J.H. (1994a). *Die Teologiese Onderbou van die Prediking - 'n Analise en Beoordeling van Nederduitse Gereformeerde Volksprediking (1960-1980)*. Praktiese Teologie in S.A. Deel 9 (no. 1). pp. 1-13.
- CILLIERS, J.H. (1994b). *Pneumatologie en metodologie: 'n homiletiese perspektief*. NGTT deel XXXV (no. 2, Junie): pp. 251-255.
- CILLIERS, J.H. (1994c). *Prediking as resepsie-estetika: 'n verkenning*. NGTT 35/4 Desember: pp. 583-588.

CILLIERS, J.H. (1998). *Die uitwysing van God op die kansel. Inspirerende perspektiewe vir insiggewende prediking*. Lux Verbi. Kaapstad.

CILLIERS, J.H. (2002a). *Die Geheim van die Prediking: Instemming met die gemeente*. Hervormde Teologiese Studies (HTS) 58(1).

CILLIERS, J.H. (2002b): *Die geheim van die Prediking: Om na die stem van die teks te luister*. Verbum et Ecclesia, Vol 23, Issue 1: pp.67-79.

CILLIERS, J.H. (2003a). *Die Geheim van die Prediking: Om Mondig te word*. Acta Theologia. Vol 23, Issue 1, Junie: pp.23-35.

CILLIERS, J.H. (2003b) *'n Eggo van Afrikaner-nasionalisme: 'n homileties-analitiese terugblik op Nederduitse Gereformeerde prediking uit die jare 1960 – 1980*. Scriptura 84. pp. 353-363.

CILLIERS, J.H. (2004). *Die lewende stem van die Evangelie. Nuut gedink oor die basiese beginsels van prediking*. Stellenbosch: Sun Press.

CILLIERS, J.H. (2007). *Religious and Cultural Transformations and the Challenges for the Churches – a South African Perspective*. Ongepubliseerde lesing by die jaarlikse byeenkoms van die Gemeenskap vir Praktiese Teologie in Suid-Afrika, 17-19 Januarie 2007, Hugonote Kollege, Wellington.

CLAASSENS, J. (2004b). *The God who provides: Biblical Images of Divine Nourishments*. Nashville, Tennessee: Addington Press.

CLINES, D.J.A. (1995). *Interested Parties: The Ideology of Writers and Readers of the Hebrew Bible*. JSOTSup 205; Sheffield: Sheffield Academic Press.

COFFIN, W.S. (1993). *A Passion for the Possible. A Message to U.S. Churches*. Westminster, John Knox Press, Louisville, Kentucky.

COLEMAN, M. (1998). *Human Rights Committee of South Africa. A Crime Against Humanity: Analysing the Repression of the Apartheid State*. Cape Town: David Philip Publishers.

COMBRINCK, H.J.B. (1990). *Die krisis van die Skrifgesag in die gereformeerde eksegeese as 'n geleentheid*, NGTT Deel XXXI (no 3, September): 325-335.

CRADDOCK, F.B. (1978). *As one without Authority*. Nashville: Abingdon Press.

CRADDOCK, F.B. (1985 a). *Preaching*. Nashville: Abingdon Press.

CRADDOCK, F.B. (1985b). *The Sermon and the Uses of Scripture*. *Theology Today* 42 / 1. April.

CUNNINGHAM, D. (1990). *Faithful Persuasion*. In *Aid of a Rhetoric of Christian Theology*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

CAPUTO, J.D. (2007). *What would Jesus deconstruct?* Baker Academic: Grand Rapids, Michigan.

DARRELL, L.G. (2000). *The Continuing Conversion of the Church*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

DAWSON, G.S. (2004). *Jesus Ascended. The Meaning of Christ's Continuing Incarnation*. P&R Publishing Co. New Jersey.

DE GRUCHY, J.W. (1991). *Liberating Reformed Theology. A South African Contribution to an Ecumenical Debate*. Wm. B. Eerdmans Publishing & Cape Town: David Philips Publishers.

DEIST, F.E. (1994). "Bybelvaardighede vir lidmate", *NGTT Deel XXXV. No.1. Maart*.

DE ROEST, H. (2005). *En de Wind steekt op! Kleine ecclesiologie van de hoop*. Tweede druk 2006, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.

- DINGEMANS, G.D.J. (1991). *Als Hoorder onder de Hoorders. Hermeneutische Homiletiek*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- DINGEMANS, G.D.J. (1996a). *Manieren van Doen. Inleiding tot de Studie van de Praktische Theologie*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- DINGEMANS, G.D.J. (1996b) *Practical Theology in the Academy: A Contemporary Overview*. *The Journal of Religion*, Deel 76, (No. 1, Jan.): pp. 82-96.
- DINGEMANS, G.D.J. (2001). *De Stem van de Roepende. Pneumatheologie*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- DOUMA, J. (2000). *Veni Creator Spiritus. De meditatie en het preekproces*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- DREYER, Y. (2006). "Postmoderne kerk-wees in die lig van publieke teologie – eenheid en verskeidenheid". *HTS* 62(4).
- DULLES, A. (1988). *Models of the Church. A Critical Assessment of the Church in all its Aspects*. Second Edition. Dublin: Gill and Macmillan.
- DURAND, J.J.F. (1976). *Die lewende God*. N.G.Kerkboekhandel, Pretoria.
- DURAND, J. (2000). *Hoe my gedagte-wêreld verander het: van Ewige Waarhede tot gekontekstualiseerde metafore*. Openbare lesing. 6 September 2000. Kweekskool, Stellenbosch.
- DURAND, J. (2002). *Ontluisterde Wêreld. Die Afrikaner en sy kerk in 'n veranderende Suid-Afrika*, Lux Verbi BM.
- DURAND, J. (2005). *Doodloopstrate van die geloof. 'n Perspektief op die Nuwe Hervorming*. Rapid Access Publishers. Stellenbosch.

DU TOIT, C.W. (2004). *Diversity in a Multicultural and Poly-ethnic World: Challenges and Responses*. Religion & Theology 11/3&4 : pp.239-255.

DU TOIT, A.B. (2004). "New Testament Exegesis in Theory and Practice". *Acta Theologica* Deel 1.

EBELING, G. (1967). *God and Word*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

EMILIO, B. (1992). *Die Hermeneutiek als algemene Methodik der Geisteswissenschaften*. 2. Auflage. Tübingen: Mohr.

ERICSON, M. (2007). *Making and Sharing the Space among Women and Men. Some challenges for the South African church environment*. Sun Press. Stellenbosch.

ESTERHUYSE, W.P. (1989). *Broers buite hoorafstand - skeiding van die kerklike weë*, Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.

FARLEY, E. (1996). "Toward a New Paradigm for Preaching". In: Thomas Long en Edward Farley (reds.). *Preaching as a Theological Task: World, Gospel, Scripture. In Honour of David Buttrick*. Louisville, Westminster: John Knox Press.

FIRET, J. (1979). *Het Agogisch Moment in het Pastoraal Optreden*. Kampen: Uitgeverij Kok.

FIRET, J. (1987). *Spreken als een leerling, Praktisch theologische opstellen*. Kampen: Kok.

FISH, S. (1980). *Is There a Text in This Class ?* Harvard: Harvard University Press.

FLORENCE, A. C. (2007). *Preaching As Testimony*. Louisville, London, Westminster: John Knox Press.

FOUCAULT, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, vertaal deur A. Sheridan. New York: Vintage Books.

- FOUCAULT, M. (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. New York: Pantheon.
- FOWL, S.E. (1998a). *Engaging Scripture. A Model for Theological Interpretation*. Massachusetts, Oxford:Blackwell Publishers.
- FOWL, S.E. & JONES, L.G. (1998b). *Reading in Communion. Scripture and Ethics in Christian Life*. West Broadway, Eugene: Wipf & Stock Publishers.
- FOURIE, L. (2005). *Waar die kerk werk ... bemagtig gelowiges mense*. Lux Verbi.Bm – Bybelkor.
- FORD, M. (1999). *Wounded Prophet. A Portrait of Henri J.M. Nouwen*. Darton, Longman, Todd. London.
- FOWLER, J. (1985). *Practical Theology and Theological Education: Some Models and Questions*. Theology Today April.
- FUCHS, E. (1970). *Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- GADAMER, H.G. (1989). *Truth and Method*. Crossroad.
- GEERTSEMA, H.G. (1998). “Relationele Waarheidsopvatting en Schriftgezag”, *Theologia Reformata* 31/2.
- GERKIN, C.V. (1986). *Widening the Horizons: Pastoral Responses to a Fragmented Society*. Philadelphia: Westminster Press.
- GERKIN, C.V. (1997). *An Introduction to Pastoral Care*. Nashville: Abingdon Press.
- GIBBS, E. & BOLGER, R.K. (2005). *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures*. Grand Rapids: Baker Academic.

GIBBS, E. & COFFEY, I. (2001). *Church Next. Quantum changes in Christian ministry*. Downers Grove: Inter-Varsity Press.

GILBERT, K. R. (2004). *The Prophetic and The Priestly: Reclaiming Preaching as Practical Theology*. Koinonia deel XVI : pp.118-30.

GILIOMEE, H en MBENGA, B. (2007). *Nuwe Geskiedenis van Suid-Afrika*. (Tafelberg, Kaapstad), 307.

GONZÁLEZ, J.L & GONZÁLEZ, C.G. (1980). *Liberation Preaching: The Pulpit and the Oppressed*. Nashville: Abingdon Press.

GREEN, G. (1989). *Imagining God. Theology & the Religious Imagination*. San Francisco: Harper & Row Publishers.

GREENSHAW, D. (1996). "The Formation of Consciousness". In: Thomas G. Long en Edward Farley. (reds. 1996) *Preaching as a Theological Task: World, Gospel, Scripture, In Honour of David Bittrick*. Louisville, Westminster: John Knox Press.

GROOME, T.H. (1980). *Christian Religious Education. Sharing our Story and Vision*. San Fransisco: Harper.

GUDER, D.L. (red.) (1998). *Missional Church: a vision for the sending of the church in North America*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

GUTIERREZ, G. (1973). *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*. Orbis Books.

HABERMAS, J. (1987). *The Theory of Communicative Action. Vol.2. Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.

HABERMAS, J. (1993). *Justification and Application. Remarks on Discourse Ethics*. Vertaal deur Ciaran Cronin. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London.

HALL, D.J. (1976). *Lighten our Darkness: Toward an Indigenous Theology of the Cross*. Philadelphia: Westminster Press.

HALL, D.J. (1991). *Thinking the Faith*. Minneapolis: Fortress Press.

HALL, D.J. (1999). "Metamorphosis: From Christendom to Diaspora", in: Craig van Gelder (red.), *Confident Witness – Changing World. Rediscovering the Gospel in North America*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

HALL, D.J. (2003). *What is Theology and Why Does the Church Need It?* Lesing aangebied te Ottawa Lay School of Theology Fortieth Anniversary.

HANSEN, L. en VOSLOO, R. (reds.) (2006). *Oom Bey for the Future: Engaging the Witness of Beyers Naudé*. Beysrs Naudé Centre Series on Public Theology, Volume 2. Sun Press. Stellenbosch.

HARDING, S. (1993). *Subjectivity, Experience, and Knowledge: An Epistemology from/for Rainbow Coalition Politics*. Washington, DC: Society for Values in Higher Education. ©.

HAUERWAS, S. & WILLIMON, W.H. (1989). *Resident Aliens. Life in the Christian Colony. A Provocative Christian assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong*. Nashville: Abingdon Press.

HAYS, R.B. (1996). *The Moral Vision of the New Testament. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. San Francisco: Harper.

HEITINK, G (1993). *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*, vertaal deur Reinder Bruinsma, Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

HENAU, E. (1986). *Schriftinterpretatie als element van kommunikasie*. Praktische Theologie deel 13 (no. 4).

HENDRIKS, H.J. (2002). *Doing missional theology in Africa*. Ongepubliseerde notas.

HENDRIKS, H.J. (2004). *Studying Congregations in Africa*. Network for African Congregational Theology. Lux Verbi.BM. Wellington.

HOPEWELL, J.F. (1987). *Congregation. Stories and Structures*. Philadelphia: Fortress Press.

HORDERN, W. (1983). *Experience and Faith: The Significance of Luther for Understanding Today's Experiential Religion*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

HORKHEIMER, M. (1993). "On the Problem of Truth", *In: Horkheimer, Between Philosophy and the Social Sciences: Selected Early Writings*, vertaal deur G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, & John Torpey. Cambridge, Mass.: MIT Press.

HUNSBERGER, G.R. & VAN GELDER, C. (1996). *The Church between Gospel and Culture. The Emerging Mission in North America*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

IMMINK, F.G. (2004). *Homiletics: The Current Debate*, IJPT, Vol.8. : pp.89-121.

JOBLING, D. (1990). *Writing the Wrongs of the World: The Deconstruction of the Biblical Text in the Context of Liberation Theologies*. Semeia 51.

JONKER, W.D. (1976). *Die Woord as opdrag. Gedagtes oor die prediking*. Pretoria:N.G. Kerkboekhandel.

JONES, L.J. (1990). *Transformed Judgement: Toward a Trinitarian Account of the Moral Life*. Notre Dame, London: University of Notre Dame Press.

JONES, L.J. en PAULSELL, S. (2002). *The Scope of Our Art. The Vocation of the Theological Teacher*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

- KEIFERT, P.R. (1992). *Welcoming the Stranger. A Public Theology of Worship and Evangelism*. Minneapolis: Fortress Press.
- KEIFERT, P. (2006). *We Are Here Now. A New Missional Era. A Missional Journey of Spiritual Discovery*. Idaho: Allelon Publishing.
- KELLER, C. (2003). *Face of the Deep: A Theology of Becoming*. London: Routledge.
- KIERKEGARD, S. (1956). *Attack upon "Christendom"*. Boston: Beacon.
- KOK, J.H. & VOS, C.J.A. (1996). *Homiletiese Flitse in die hermeneutiese spieël van Paul Ricoeur*. PTSA 1 en 2.
- KOOPMAN, N. & Vosloo, Robert. (2002). *Die ligtheid van die lig. Morele oriëntasie in 'n postmoderne tyd*. Kaapstad: Lux Verbi.
- KORT, W.A. (1996). *Take, Read. Scripture, Textuality, and Cultural Practice*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- KRISTEVA, J. (1980). *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press.
- KRISTEVA, J. (1988). *In the Beginning Was Love: Psychoanalysis and Faith*. New York: Columbia University Press.
- KÜNG, H. (1981). *The Church*. London and Tunbridge Wells: Search Press.
- KÜNG, H. en TRACY, D (reds.). (1989). *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, vertaal deur Margaret Köhl, Edinburgh: T&T Clark.
- KUHN, T. (1966). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

LACOCQUE, A. en RICOEUR, R. (1998). *Thinking Biblically. Exegetical and Hermeneutical Studies*, vertaal deur D. Pellauer. Chicago, London: The University of Chicago Press.

LAKELAND, P. (1990). *Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church*. Nashville: Abingdon Press.

LAMB, M L. (1989a). "The Dialectics of Theory and Praxis within Paradigm Analysis", in: Hans Küng en David Tracy (reds.). *Paradigm Change in Theology. A Symposium for the Future*. Vertaal deur Margaret Köhl. New York: Crossroad.

LAMB, M L. (1989b). "Paradigms as Imperatives Towards Critical Collaboration", in: Hans Küng en David Tracy (reds.). *Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future*, vert. Margaret Koehl. New York: Crossroad.

LANGE, E. (1965). *Chancen des Alltags, Überlegungen zur Funktion des christlichen Gottesdienstes in den Gegenwart*. München: P.Cornehl.

LANGE, E. (1976). *Predigen als Beruf*. Stuttgart, Berlin: Kreuz Verlag.

LANGE, E. (1968a). *Brief an einen Prediger*. In: *Predigtstudien III/1*, Stuttgart/Berlin.

LANGE, E. (1968b). "Zur Aufgabe christlicher Rede" In: Lange, E. *Die verbesserliche Welt. Möglichkeiten christlicher Rede erprobt an der Geschichte vom Propheten Jona. Mit einer Predigtkritik von D.Rössler*, Stuttgart/Berlin:Kreuz-Verlag.

LASH, N. (1986). *Theology on the Way to Emmaus*. London: SCM Press.

LATEGAN, B.C. (2003). *Looking Towards the Future: Some Concluding Remarks*. Scriptura 83.

LATHROP, G.W. (1998). *Holy Things. A Liturgical Theology*. Minneapolis: Fortress Press.

LA VITA, M. (2007). *Om 'n wêreld te verbeel*. Die Burger. Oop Kaarte. Vrydag 13 April 2007.

LAWRIE, D.G. (2001). *Reading, Interpretation, Reinscription: Three Perspectives on Engaging with Texts*. *Scriptura* deel 78: pp.399-417.

LEVINAS, E. (1979). *Totality and Infinity*, vertaal deur Alphonso Lingis. Springer:Kluwer Academic Publishers.

LEVINAS, E. (1981a). *Difficult Freedom, Essays on Judaism*, vertaal deur S. Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

LEVINAS, E. (1981b). *Otherwise than Being*, vertaal deur A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.

LEVINAS, E. (1987). *Meaning and Sense*. *Collected Philosophical Papers*, vertaal deur A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff.

LINAFELT, T. (red.). (2000). *Strange Fire. Reading the Bible after the Holocaust*. New York: New York University Press.

LINDBECK, G.A. (1984). *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: The Westminster Press.

LOBINGER, F. (Datum onbekend). *Towards Non-dominating Leadership*. Aims and Methods of the Lumko Series. No. 10 of the Series : Training for Community Ministries.

LODER, J.E. (1981). *The Transforming Moment. Understanding Convictional Experiences*. San Francisco: Harper & Row.

LONG, T.G. (1988). "Homiletic. David Buttrick", Boek Resensie. *Theology Today*. Vol.45. No.1. April.

LONG, T.G. (1989a). *Beyond the Worship Wars. Building Vital and Faithful Worship*. Bethesda, Md: Alban Institute.

LONG, T.G. (1989b). *The Witness of Preaching*. Kentucky: Westminster / John Knox Press.

LONG, T.G. (1990) *The Use of Scripture in Contemporary Preaching. Interpretation*. A Journal of Bible and Theology. Vol.44. No.4. October. p.341-342.

LONG, T.G. (1993). "And How Shall They Hear? The Listener in Contemporary Preaching", In: O'DAY, Gail R. & LONG, Thomas G. (reds.). *Listening to the Word. Studies in Honour of Fred B. Craddock*. Nashville: Abingdon Press.

LOUW, D.J. (1992). *Die Ontwerp van 'n prakties-teologiese ekklesiologie vir gemeentebou*. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* 7 (2), pp.119-136.

LOUW, D J. (1993). *Pastoraat as Ontmoeting. Ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Eerste Publikasie. Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing. Pretoria: RGN-Uitgewery.

LOUW, D.J. (1996). *Praktiese Teologie in Sosiologiese Perspektief - enkele kritiese vrae met die oog op teologiese teorievorming*. *Praktiese Teologie in S.A.*, No. 11(1): pp.23-37.

LOUW, D.J. (1998). *Hoe Teologies is die Praktiese Teologie en Hoe Prakties is die die Teologie? Ontwerp vir 'n Prakties-Teologiese Hermeneutiek*. *Praktiese Teologie in S.A.* deel 13(1): pp.43-63.

LOUW, D.J. (2002). *Ubuntu and the Challenges of Multiculturalism in Post-Apartheid South Africa*. Utrecht: EZA.

LOUW, D.J. (2003) *The Paradigmatic Revolution in Practical and Pastoral Theology: From Metaphysics (sub-stantial thinking) To Empirism (experiential thinking); From Theism To Theopaschitism (hermeneutical thinking)*. *Practical Theology in SA*. 18(2): pp.33-58.

LOWRY, E. L. (1992). *Living with the Lectionary. Preaching Through the Revised Common Lectionary*. Nashville: Abingdon Press.

LUTHER, H. (1992). *Religion und Alltag : Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart: Radius-Verlag.

LÜCKHOFF, A.H. (1978). *Cottesloe*. Kaapstad: Tafelberg-uitgewers.

MARAIS, F.P. (2001). *Praat met ander en ontdek só jou identiteit*. Kruisgewys. Jaargang I/Vol 2. November 2001.

MARION, J.-L. (1991). *God Without Being*, vertaal deur CARLSON, T.A. Chicago, London: The University of Chicago Press.

McCALL, R.D. (2000). *In my beginning is my end: Remembering the future shape of liturgy*. Anglican Theological Review. Winter 2000, Vol. 82, Issue 1.

McCLURE, J S. & RAMSAY, N. (reds. 1999) . *Telling the truth: Preaching about Sexual and Domestic Violence*. Cleveland, Ohio: United Church Press.

McCLURE, J. S. (1995). *The Round-Table Pulpit. Where Leadership & Preaching Meet*. Nashville: Abingdon Press.

McCLURE, J.S. (2001). *Other-wise Preaching. A Postmodern Ethic for Homiletics*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

McCLURE, J.S., ALLEN, R.J., ANDREWS, D.P., BOND, L.S., MOSELEY, D.P. & RAMSEY, G.L. Jr. (reds.) (2004a). *Listening to Listeners. Homiletical Case Studies*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

McCLURE, J.S. (2004b). "Preaching and the Redemption of Language", in: Jana Childers (red.) *Purposes of Preaching*. St. Louis: Missouri:Chalice Press.

McCLURE, J.S. (2004c). "Preaching and Worship for the 'Dropped-through' Church", Keynote Address, *Worship Matters*. Conference United Church of Canada. June.

McCLURE, J.S. (2004d). *Preaching Theology*. Quarterly Review deel 24. The United Methodist Publishing House : pp. 249-261.

McCLURE, J.S. (2005a) "*From Resistance to Jubilee: Prophetic Preaching and the Testimony of Love*," Yale Institute of Sacred Music Colloquium: Music, Worship, Arts, Vol. 2, Autumn.

McCLURE, J.S. (2005b). "Resistance, Jubilee and Love: Preaching to Redeem Language in a World Shaped by Conflict", In: Grözinger, A. & Soon, K.H. (reds.) *Preaching as Shaping Experience in a World of Conflict*. Studia Homiletica deel 5. Gospel Works.

McCLURE, J.S. (2007). *Preaching Words. 144 Key Terms in Homiletics*. Westminster, Louisville, London: John Knox Press.

McGRATH, A. (1994). *Roots that refresh. A Celebration of Reformation Spirituality*. Hodder & Stoughton.

METZ, J.B. (1992). "Anamnestic Reason: a Theologian's Remarks on the Crisis in the *Geisteswissenschaften*". In: Honneth, A., McCarthy, T., Offe, C. en Wellmer, A. (reds.) *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass: MIT Press.

MINNICH, E.K. (1990). *Transforming Knowledge*. Philadelphia: Temple University Press.

MIROSLAV, V. (1996). *Exclusion & Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Abingdon Press. Nashville.

MIROSLAV, V. (1998). *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

- MOLTMANN, J. (1999). "Theologia Reformata et Semper Reformanda", in: David Willis en Michael Welker (reds.). *Toward the Future of Reformed Theology. Tasks, Topics, Traditions*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.
- MOUTON, E. (2002). *Reading a New Testament document ethically*. Atlanta: Society of Biblical Literature. pp.7-52.
- NAUDÉ, P. (2003). *Constructing a Coherent Theological Discourse: The Main Challenge Facing The Dutch Reformed Church in South Africa Today*. Scriptura 83: pp.192-211.
- NAUDÉ, P. (2005). "Teologieë van transformasie: Lesse vir gemeentes", Artikel in *Kruisgewys*. Jaargang 5, Volume 2.
- NEWBEGIN, L. (1986). *Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.
- NEWBEGIN, L. (1989). *The Gospel in a Pluralist Society*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.
- NIEMANDT, N. (2007). *Nuwe Drome vir Nuwe Werklikhede. Geloofsgemeenskappe in pas met 'n Postmoderne Wêreld*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- NIETZSCHE, F. (1974). *The Gay Science*. Vertaal Walter Kaufmann. New York: Vintage Books.
- NYANGONI, W.W. (1985). *Africa in the United Nations*, Fairleigh Dickinson Univ. Press.
- OLTHUIS, J H. (1997a). *Introduction: Love/Knowledge: Sojourning with Others, Meeting with Differences*. Fordham University Press.
- OLTHUIS, J H. (red.) (1997b). *Knowing Other-Wise: Philosophy at the Threshold of Spirituality*. Fordham University Press, New York.

OTTO, R. (1936). *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London: Oxford University Press.

OSBORNE, G.R. (1999). "Christianity Challenges Postmodernism", in: Kennard,D.W. (Red.) *The Relationship Between Epistemology, Hermeneutics, Biblical Theology and Contextualization*. The Edwin Mellen Press. Lewiston/Queenston/Lampeter.

PALMER, P.J. (1966). *To Know as we are Known. Education as a Spiritual Journey*. San Francisco: Harper & Row.

PALMER, P.J. (1986). *A company of strangers: Christians and the renewal of America's public life*. New York: Crossroad.

PALMER, P.J. (1990). "'All the Way Down': A Spirituality of Public Life", in: Palmer,P., Wheeler, B.G., en Fowler, J.W., (reds.), *Caring for the Commonweal: Education for Religious and Public Life*. Mercer University Press.

PALMER, P.J. (1998). *The Courage to Teach. Exploring the Inner Landscape of a Teacher's Life*. Jossey-Bass Publishers, San Francisco.

PATTE, D. (1989). "Discipleship according to Matthew", aangehaal in: Combrinck, H.J.B. (1990). *Die krisis van die Skrifgesag in die gereformeerde eksegeese as 'n geleentheid*. NGTT. Deel XXXI. No. 3. September . p.332.

PATTE, D. (1995). "Acknowledging the Contextual Character of Male, European-American Critical Exegeses: and Androcritical Perspective", In: Fernando F. Segovia en Mary Ann Tolbert (reds.). *Reading from this Place. Vol.1. Social Location and Biblical Interpretation in the United States*. Minneapolis: Fortress Press.

PERELMAN, C. en OLBRECHTS-TYTECA, L. (1969). *The New Rhetoric. A Treatise on Argumentation*. Vertaal deur Wilkinson en Weaver. University of Notre Dame Press.

PEUKERT, H. (1984). *Science, Action, and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action*, Vertaal James Bohman. Cambridge, Mass.: MIT Press.

PIETERSE, H.J.C. (1979). *Skrifverstaan en Prediking. Die verhouding van Woordgebeure en verstaansgebeure by Gerhard Ebeling as antwoord op die nood van die prediking*, Transvaal Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.

PIETERSE, H.J.C. (1991a). *Gemeente en Prediking*. Pretoria: Pretoria: NGKB.

PIETERSE, H.J.C. (1991b). *Die Wetenskapsteoretiese Grondslag van die Praktiese Teologie*. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*. Jaargang 6 (1). pp.38-51.

PIETERSE, H.J.C. (1992). *'n Prakties-Teologiese Kommunikasieteorie vir die Prediking*. *Praktiese Teologie in S.A.*7(1): pp.17-26.

PIETERSE, H.J.C (red.). (1995). *Desmond Tutu's Message. A Qualitative Analysis*. J.H. Kok Publishing House / Deutscher Studien Verlag.

PIETERSE H.J.C, GREYLING, S., JANSE VAN RENSBURG, H. (2004). *Die Implikasies van P. Ricoeur se Handelingsteorie vir die Homiletiek*. *Praktiese Teologie in S.A.* Vol 19 (1).

PIETERSE, H.J.C. (2005a). *Die rol van Godskennis in die ontmoetingsgebeure met God in die prediking*. In *die Skriflig*, 39(3). pp. 409-422.

PIETERSE, H.J.C. (2005b). *Hoe kom God aan die word in die prediking? 'n Vaste Vertroue op God se Beloofes is Teologies Noodsaaklik*. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*. Vol 20 (1). pp. 110-128.

PIETERSE, H.J.C. (2005c). *Hoe kom God aan die word in die prediking? Die Probleemstelling*. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika*. *Praktiese Teologie in Suid-Afrika* Vol 20 (1): pp. 77-95.

PIETERSE , H J C. (2007) *Hoe kom God aan die Woord in die Prediking? Die Werklikheid van Taal waarin ons oor God Praat*. Praktiese Teologie in Suid-Afrika Vol 22 (1). pp. 118-134.

PLOEGER, A.K. & PLOEGER-GROTEGOED, J.J. (2001) *De Gemeente en haar Verlange. Van praktiese teologie na die geloofspraktijk van de gemeenteleden*. Uitgeverij Kok Kampen.

POHL, C.D. (1999). *Making Room. Recovering Hospitality as a Christian Tradition*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

POLANYI, M (1964) *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Eerste Uitgawe. London. Routledge & Kegan Paul.

POLLEFEYT, D. en BIERINGER, R. (2005). *The Role of the Bible in Religious Education Reconsidered. Risks and Challenges in Teaching the Bible*. Research Report. International Journal of Practical Theology Vol. 9: pp. 117-139.

PURVES, A. (2004). *Reconstructing Pastoral Theology. A Christological Foundation*, Louisville. London. Westminster John Knox Press.

Purves, A. (2007). *The Crucifixion of Ministry: Surrendering Our Ambitions to the Service of Christ*. Intervarsity Press.

REBEL, J.J. (1981). *Pastoraat in Pneumatologisch Perspektief. Een Theologische Verantwoording vanuit het denken van A.A. van Ruler*. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok - Kampen.

RICOEUR, P. (1965). *History and Truth*. Vertl. Charles A. Kelbley. Northwestern University Studies in Phenomenology & Existential Philosophy. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

RICOEUR, P. (1967). *The Symbolism of Evil*, vertaal deur Emerson Buchanan, Religious Perspectives 17, New York: Harper & Row.

RICOEUR, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, vertaal deur Denis Savage, Terry Lectures. New Haven, Conn.: Yale University Press.

RICOEUR, P. (1976a). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth : The Texas Christian University Press.

RICOEUR, P. (1976b). *Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics: Ideology, Utopia and Faith*, Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, Berkeley: Graduate Theological Union and the University of California.

RICOEUR, P. (1980a). “The Hermeneutics of Testimony”, vertaal deur David Stewart en Charles E. Reagan. in: Ricoeur, P. *Essays on Biblical Interpretation. Essays translated from French and published in English between 1974 and 1979*. Philadelphia: Fortress Press.

RICOEUR, P. (1980b). “Freedom in the Light of Hope”, Vertaal deur Robert Sweeney, in: Ricoeur, P. *Essays on Biblical Interpretation. Essays translated from French and published in English between 1974 and 1979*. Philadelphia: Fortress Press.

RICOEUR, P. (1981a). “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text” in: *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*.(red.) John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.

RICOEUR, P. (1981b). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language*, John B. Thompson red. and vertaal. Cambridge University Press.

RICOEUR, P. (1981c). “The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling”, in: Johnson, M. *Philosophical Perspectives on Metaphor*. Minneapolis: Universiteit van Minnesota.

RICOEUR, P. (1981d). *What is a Text? Explanation and Understanding. In: Hermeneutics and the Human Sciences. Essays on Language, Action, and Interpretation (red.) John B. Thompson.* Cambridge: Cambridge University Press.

RICOEUR, P. (1981e), "Science and Ideology," in: Thompson, J.B. (red.). *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press.

RICOEUR, P. (1984). *Time and Narrative, Vol.1*, vert. Kathleen McLaughlin en David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press.

RICOEUR, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York:Columbia University Press.

RICOEUR, P. (1995a). "Emmanuel Levinas: Thinker of Testimony", in: Wallace, M.I. (red.). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*. Vertaal David Pellauer. Minneapolis: Fortress Press.

RICOEUR, P. (1995b). *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Vertaal deur David Pellauer, Minneapolis:Fortress Press.

RICOEUR, P. (2004). *The Conflict of Interpretations*, Continuum International Publishing Group.

RORTY, R. (1991). *Obejctivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers 1*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

ROSE, L A. (1997). *Sharing the Word. Preaching in the Roundtable Church*. Louisville. Westminster John Knox Press.

ROSSOUW, H W. (1963). *Klaarheid en Interpretasie. Enkele Probleemhistoriese Gesigspunte in verband met die leer van die Duidelikheid van die Heilige Skrif*. Drukkerij en Uitgeverij Jacob van Campen N.V. - Amsterdam.

ROXBURGH, A. EN REGELE, M. (2000). *Crossing the Bridge. Church Leadership in a Time of Change*. Percept Group.

RUTLEDGE, D. (1996). *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction, and the Bible*. Biblical Interpretation Series, No 21. E.J. Brill. Leiden. New York.

SAMUEL, V. EN SUGDEN, C. (1987). *The Church in response to Human Need*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

SAUNDERS, S.P. & CAMPBELL, C.L. (2000). *Word on the Street. Performing the Scriptures in the Urban Context*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

SCOTT, R.L. EN BROCK, B.L. (1972). *Methods of Rhetorical Criticism. A Twentieth Century Perspective*. New York: Harper & Row.

SCHREITER, R J. (2006). *Constructing Local Theologies*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

SCHOLTZ, L. (2004). “Kan gedeelde identiteit vir wit/bruin ontwikkel?”, Sake van die dag. 3 Sept. *Die Burger*.

SCHOLTZ, L. (2006). “Wees gemaklik met jou Afrikaanse identiteit”, 7 April. *Die Burger*.

SCHOLTZ, L. (2007). “Hanteer ‘De la Rey’ reg om gevaar te vermy”, 23 Februarie. *Die Burger*.

SCOTT, R.L. EN BROCK, B L. (1972). *Methods of Rhetorical Criticism. A Twentieth Century Perspective*. (New York, Evanston, San Francisco, London: Harper & Row.

SEGOVIA, F.S. EN TOLBERT, M A. red., (1994). *Reading From This Place, vol.1, Social Location and Biblical Interpretation in the United States*. Minneapolis: Fortress Press.

SEGOVIA, F.S. EN TOLBERT, M A. reds. (1995) *Reading From This Place, vol.2, Social Location and Biblical Interpretation in Global perspective*. Minneapolis: Fortress Press.

SEGOVIA, FF (2000). *Reading-Across: Intercultural Criticism and Textual Posture*. In: *Segovia, FF (red.). Interpreting Beyond Borders*. Sheffield Academic Press.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1990a). *Biblical Interpretation in the Context of Church and Ministry. A Perspective on "Theology for Christian Ministry"*. *Word & World Deel 10/4*. Luther Seminary, St. Paul, MN. pp.323-324.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1990b). *The Crisis of Scriptural Authority. Interpretation and Reception*. *Interpretation 44* : pp. 353-368.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. (1999). *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press.

SHARON W. (1990). *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis: Fortress Press.

SIMONAITIS, S.M. (2002). "Teaching as Conversation", (pp.104-105), in: L. Gregory Jones en Stephanie Paulsell (reds.). *The Scope of Our Art. The Vocation of the Theological Teacher*, William B. Eerdmans Publishing Co.: Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U.K.

SMIT, D. (1987). *Hoe verstaan ons wat ons lees? 'n Dink- en Werkboek oor die hermeneutiek vir predikers en studente*. Kaapstad: N.G. Kerk-Uitgewers.

SMIT, D J. (1988). *Responsible hermeneutics: A systematic theologian's response to the readings and readers of Luke 12:35-48*. *Journal of the New Testament Society of South Africa*. Die Nuwe-Testamentiese werkgememeenskap van Suid-Afrika. NTSSA. Vol. 22.

SMIT, D.J. (1991). *The Bible and Ethos in a New South Africa*. *Scriptura 37*: pp. 51-67.

SMIT, D.J. (1994). *A Story of Contextual Hermeneutics and the Integrity of New Testament Interpretation in South Africa*. *Neotestamentica 28(2)*: pp.278-281.

SMIT, D.J. (2002). *Dogmatiek? Christelike Geloof Vandag*, VTO-kursus, BUVTON-kursus: Gemeenteleiding Vandag. Stellenbosch. 3 Junie.

SMIT, D.J. (2003). "Can We Still Be Reformed? Questions from a South African Perspective", pp.233-253, in: Alston, W.M. (Jr). en Welker, M. (reds.) *Reformed Theology. Identity and Ecumenicity*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

SMIT, D.J. (2003). Voordrag. "Oor die God wat ons roep", Sinodesitting van die NGKerk in SA (Wes- en Suid-Kaapland), 14 Oktober.

SMIT, D.J. (2004). Sien, nadink, doen? Oor teologie en armoede. NGTT, Deel 45, No.2, Supplementum, pp.180-196.

SMIT, D.J. (2005a). *On Learning to Speak: a South African Perspective on Dialogue*. Scriptura no. 88: pp. 183-204.

SMIT, D.J. (2005b). *Reformed faith, justice and the struggle against apartheid*. Reformed World. Vol 55(4), Desember: pp.355-368.

SMIT, D.J. (2005c). "Transformatiewe Hermeneutiek?" Artikel in *Kruisgewys*. Jaargang 5, Volume 2.

SMIT, D.J. (2006b). *Neem, lees! Hoe ons die Bybel hoor en verstaan*. Wellington: Lux Verbi.BM.

SMITH, C.M. (2004). "Preaching. Hospitality, De-Centering, Re-membering, and Right Relations", pp.91-112, in: Childers, J. (red.) *Purposes of Preaching*. St. Louis, Missouri: Chalice Press.

SMITH, C.M. (1992). *Preaching as Weeping, Confession, and Resistance. Radical Responses to Radical Evil*. Westminster/John Know Press. Louisville, Kentucky.

- SMITH, Frik. (2005). "Die pyn van transformasie - 'n Getuienis", Artikel in *Kruisgewys*. Jaargang 5, Volume 2.
- SNYMAN, G. (2007). *Om die Bybel anders te lees. 'n Etniek van Bybellees*. Pretoria:Griffel Media.
- SOLBERG, M.M. (1997). *Compelling Knowledge. A Feminist Proposal for an Epistemology of the Cross*. State University of New York Press.
- SÖLLE, D. (1967). *Christ the Representative. An Essay in Theology after the 'Death of God'*. SCM Press Ltd London.
- SONTAG, S. (1990). *Against Interpretation and other Essays*. Anchor Books. Susan Sontag. *Against Interpretation and other Essays*. Anchor Books. 1990. Uit: Wikipedia The Free Encyclopedia. <http://en.wikipedia.org>.
- STEYN, G.J. (2005). *Die NG Kerk se identiteitskrisis, Deel 1. Aanloop, terreine van beïnvloeding en reaksie*. NGTT, 46 (3&4): pp. 550-559.
- STIVER, D.R. (2001). *Theology after Ricoeur. New Directions in Hermeneutical Theology*. Westminster John Knox Press. Louisville London Leiden.
- STONE, B.P. (2006). *Evangelism after Christendom*. Grand Rapids, Mich.: Brazos Press.
- STOUT, J.R. (1987). *Flight from Authority: Religion, Morality and the Quest for Autonomy*. University of Notre Dame Press.
- SUCHOCKI, M.M. (1999). *The Whispered Word: A Theology of Preaching*. St.Louis:Chalice Press.
- TAYLOR, B.B. (1999). *Home by Another Way*. Boston:Cowley Publications.

- TAYLOR, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- TERRIEN, S. (1978). *The Elusive Presence. Toward a New Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row Publishers.
- THIELICKE, H. (1974). *The Evangelical Faith. Vol.1*. Vertaal Geoffrey W. Bromiley. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.
- THISELTON, A.C. (1992). *New Horizons in Hermeneutics. The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*. Zondervan Michigan.
- THISELTON, A.C. (1995). *Interpreting God and the Postmodern Self. On Meaning, manipulation and Promise*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.
- THISELTON, A.C. (2006). *Thiselton on Hermeneutics. Collected Works with New Essays*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.
- TILLICH, T. (1951). *Systematic Theology. Reason and Revelation, Being and God. Volume One*. The University of Chicago Press.
- TILLICH, P. (1967). *Systematic Theology*. The University of Chicago Press.
- TISDALE, L T. (1997). *Preaching as Local Theology And Folk Art*. Fortress Press, Minneapolis.
- TITUS, D. (2007). *Ons moet die Boeke van die Verlede oophou*. Die Burger, Aktueel. 13 Augustus 2007.
- TRACY, D. (1975). *Blessed rage for Order. The New Pluralism in Theology*. A Crossroad Book. The Seabury Press. New York.

TRACY, D. (1981). *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*. Crossroad. New York.

TRACY, D. (1987). *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*. Harper & Row, Publishers, San Francisco.

TRACY, D. (1989). *Hermeneutical Reflections in the New Paradigm, in: Paradigm Change in Theology: A Symposium for the Future, ed. Hans Küng en David Tracy, vert. Margaret Koehl*. Edinburgh: T&T Clark Ltd.

TRACY, D. (1994). *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*. Maryknoll, New York : Orbis Books / SCM Press.

TRIBLE, P. (1978). *God and the Rhetoric of Sexuality*. Fortress Press. Philadelphia.

TURNER, V. (1969) *The Ritual Process. Structure and anti-Structure*. Chicago: Aldine Transaction.

TURNER, V. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

VAESSEN, J.C. (1997). *Tussen Schrift en preek. Ontwerp van een analysemodel voor de bijbel interpretatie in preken met gebruikmaking van de tekstuele hermeneutiek van Paul Ricoeur*. Kok: Kampen.

VAN DE BEEK, A., (1998). *Jezus Kurios. De Christologie als hart van de Theologie*. Kok-Kampen.

VAN DEN BERG, J-A. (2004). *'n Hoofstuk in die (outo)biografie van die Predikant (Pastor?)*. Acta Theologica Supplementum 6, 183-206.

VAN DER LAAN, J.H. (1989). *Ernst lange en de Prediking. Een Inleiding in zijn Homiletische Theorie*. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, Kampen.

VAN HUYSSSTEEN, W. (1997). *Essays in Postfoundationalist Theology*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

VAN NIEKERK, A. (1992). *Sáám in Afrika*. Kaapstad: Tafelberg.

VANHOOZER, K.J. (2005). *The Drama of Doctrine. A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville. Kentucky : Westminster John Knox Press.

VANHOOZER, K.J.(1998). *Is There a Meaning in This Text? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Zondervan Publishing House. Grand Rapids, Michigan.

VELEMA, A.W. (1991) *God ter Sprake. Een homiletisch onderzoek naar de voorveronderstellingen van de prediking bij Karl Barth in vergelijking met Hans Joachim Iwand, Ernst Lange en Rudolf Bohren*. Uitgeverij Boekencentrum B.V., 's-Gravenhage.

VERHEY, A. (2002). *Remembering Jesus. Christian Community, Scripture, and the Moral Life*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

VERKUYL, J. (1985). "Eenzame keuzen en beslissingen voor Gods aangezicht in een profetisch-priesterlijke dienst", in: Van den Berg, Erik, e.a. (reds.), *Met de Moed der Hoop. Opstellen aangeboden aan Dr.C.F. Beyers Naudé*, Ten Have / Baarn.

VOLF, M. (1996). *Exclusion & Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.

VOLF, M. (1998). *After our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

VOLF, M. en BASS, D.C. (reds.). (2002). *Practising Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

VON ALLMEN, J.J. (1962). *Preaching and Congregation*. Vert. B.L. Nicholas, Lutterworth Press, London.

VOS, C. J. A. (1996). *Homiletiese flitse in die hermeneutiese spieël van Paul Ricoeur*, 1 & 2. PTSA 11/1: 58-78.

VOSLOO, R. (2002). *The Gift of Participation: On the Triune God and the Christian Moral Life*. Scriptura 79.

VOSLOO, R. (2006). *Engele as gaste? In gesprek ... oor gasvryheid teenoor "die ander"*, Lux Verbi.BM. Wellington.

WAINRIGHT, G. (1997). *For Our Salvation. Two Approaches to the work of Christ*. Wm. B. Eerdmans Publishing. Grand Rapids Michigan.

WEPENER, C.J. (2004). *Die Predikantsamp. Deel 3: Die take van die predikant in die Gereformeerde tradisie - histories en ekumenies beskou*. NGTT. Deel 45. Nos. 1&2.

WELCH, S. (1990). *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis: Fortress Press.

WINK, W. (1984). *Naming the Powers: The language of power in the New Testament*. Philadelphia:Fortress Press.

WITTGENSTEIN, L. (1958). *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan Co.

YODER, J.H. (1984). *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana.

YODER, J.H. (1997). "Sacrament as Social Process: Christ the Transformer of Culture", *Journal of Religious Ethics* 7/2 .

YODER, J.H. (1998). *The Royal Priesthood. Essays Ecclesiastical and Ecumenical*. Herald Press, Scottsdale, Pennsylvania. Waterloo, Ontario.

WILLIMON, W.H. & Hauerwas, S. (1992). *Preaching to Strangers. Evangelism in Today's World*. Westminster/John Knox Press. Louisville, Kentucky.

WILLIMON, W.H. (2007). *Evangelism in the Twenty-First Century: Mainliners at the Margins*. The North Alabama Conference, United Methodist Church, Birmingham, Alabama. Journal for Preachers. Pentecost 2007.

8.2 INTERNET BRONNE

CLAASSENS, J en JOUBERT, L. (2005). *Die (NG) Kerk en sy tyd: Die NG Kerk, Gender en Chaos*. <http://vryeafrikaan.co.za/lees.php?id=305> 17 Aug. 2005.

LINDBECK, G.A. (1990). *Confession and Community: An Israel-like View of the Church* The Christian Century, May 9, 1990, pps. 492-494. www.christiancentury.org.

LONG, T.G. (2004). *A Crisis in Practical Theology*. The Christian Century, February 24, 2004, pp. 30-33. www.christiancentury.org.

PALMER, P J. (1977). *A Place Called Community*. Geneem uit 'n artikel in: Christian Century, March 16: www.christiancentury.org.

SEARCY, E. (2001). *Nothing But the Truth: Preaching as the Practice of Biblical Speech*. <http://www.edsearcy.com/PDF/writing/preaching.pdf>

SONTAG, S. (1990). *Against Interpretation and other Essays*. Anchor Books. Susan Sontag. *Against Interpretation and other Essays*. Anchor Books. 1990. Uit: Wikipedia The Free Encyclopedia. <http://en.wikipedia.org>.

TRACY, D. (2002-2004). *Form & Fragment: The Recovery of the Hidden and Incomprehensible God*. Centre of Theological Inquiry. Reflections. 2002-2004. Princeton, New Jersey. Webblad. <http://www.ctinquiry.org/publications/tracy.htm>.

VOLF, M. (2001). *The Role of the "Other"*, Voordrag: The Institute for Global Engagement. [.http://www.ajgoddard.net/Ethics_Bibliography/Writers/V/Miroslav_Volf/miroslav_volf.html](http://www.ajgoddard.net/Ethics_Bibliography/Writers/V/Miroslav_Volf/miroslav_volf.html).

VOSLOO, R. 95 *Stellinge oor Luister en Vernuwing*. In: *Gemeentedienstenetwerk*. Kruisgewys 5/3.p.7. <http://www.gemeentes.co.za/>.

WILLIMON, W.H. (2007). "Evangelism in the Twenty-First Century: Mainliners at the Margins", in: Clarke, E. en Brueggemann, W. (reds.), *Journal for Preachers*, 3-10. Pentecost. http://www.ctsnet.edu/JournalforPreachers/Pentecost_2007_Contents.pdf.

WORLD COUNCIL OF CHURCHES; Faith And Order. A Treasure in Earthen Vessels: An Instrument for an Ecumenical Reflection on Hermeneutics. <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/treasure.html#commu>