Cilliers, A P
N G gemeente Potchefstroom-Grimbeekpark

Geloof in die spanningsveld van tradisie en empirie

ABSTRACT

Faith in the tension between tradition and empirical experience

This article discusses three different relations: the relation between Scripture and tradition in theology, as well as the relation between faith and empirical experience and between theology as an academical discipline and the sociology of religion. With regard to the relation between Scripture and tradition it is argued that the Protestant *sola scriptura* should not be understood as a rejection of the positive role of tradition in theology. The theologian is an interpreter of tradition, but if a dead traditionalism is to be avoided, the context of the theologian should also be interpreted in theology. This raises the question of the relation between faith and empirical experience, as well as the extent to which theologians should rely on secular empirical disciplines for their understanding of the world we live in. The conclusion reached is that, for the theologian, the Christian tradition remains the basic interpretive framework for understanding the modern world, but that this does not exclude listening to other disciplines or maintaining a rigorous self-criticism.

1. OPDRAG

’n Mens se siening van die taak van teoloë word meer gestempel deur die teoloë waarmee jy in aanraking kom as deur enige leeswerk oor die teologiese taak. In my geval het die wyse waarop professor Flip Theron homself verdiep in die Christelike geloofstradisie ’n onuitwisbare indruk gelaat. By hom het ek sowel ’n respek vir as ’n kritiese omgang met ons teologiese tradisie geleer.

Ek het onder sy leiding ’n doktorale studie voltooi: *Geloof in die Spanningsveld van Tradisie en Empirie: ’n Kenteoretiese Ondersoek na die Verhouding tussen Teologie en Sosiologie*[1]. Ek wil in hierdie artikel enkele gesigspunte uit dié studie aanbied as ’n dankbare hulde aan die persoon wie se persoonlike omgang met geloof en teologie my meer geleer het as wat enige boek sou kon doen.

In hierdie artikel word eers gekyk word na twee teenstellings: dié tussen Skrif en tradisie enersyds, en tussen geloof en empirie andersyds. Laasgenoemde teenstelling word belig vanuit die verhouding tussen teologie en die godsdienssosiologie. Die doel van dié artikel is om lig te werp op die teoloog se omgang met die kerklike tradisie.

2. SKRIF EN TRADISIE

Dit is moontlik om die reformatoriese houding oor tradisie te verteken in ’n simplistiese teenstelling: die Skrif (as Goddelik en dus betroubaar) staan radikaal teenoor die kerklike tradisie

1 Cilliers, A P Proefskrif ingelewer vir die graad Dokter in die Teologie, Universiteit van Stellenbosch, Desember 2000.

(as menslik en dus onbetroubaar). Binne die Protestantisme gebeur dit dat mense voorgee om net met die Skrif as kenbron vir hulle teologie te werk, terwyl hulle alle vorme van tradisie verwerp.

Die hoofstroom van die reformatoriese teologie funksioneer egter nie met hierdie simplistiese teenstelling nie. Teoloë soos G Ebeling (1954:80) werk met 'n positiewe waardering vir die tradisie, en sien tradisie as die geskiedenis van die kerklike interpretasie van die Skrif. Hierdie siening berus op die oortuiging dat die *sola scriptura*-beginsel nooit beteken het dat die Skrif bloot woordeliks herhaal moet word nie. Die Skrif moet vertolk word. Boonop is hierdie vertolking nie 'n individualistiese saak nie. Die kerk soek as *geloofsgemeenskap* na die suiwer vertolking van die Skrif, sodat eiesinnige interpretasies vermy kan word. Hierdie geloofsgemeenskap omvat die kerk van alle eeue, met die gevolg dat veral die fundamentele interpretasiekeuses wat die kerk deur die eeue gemaak het steeds relevant is vir hedendaagse gelowiges.

Die waarde van hierdie siening is dat dit ruimte skep om die tradisie ernstig op te neem in die teologie, terwyl die onderskeid tussen tradisie en Skrif gehandhaaf word. Die Skrif funksioneer as *norma normans*, terwyl die tradisie as *norma normata* beskou word (Bauckham, 1988:127). Die probleem met hierdie siening is egter dat dit daartoe kan lei dat tradisie as 'n kwessie van bloot leerstellige kontinuïteit gesien word, 'n siening wat te abstrak is om reg te laat geskied aan die omvattende aard van tradisie.

Clapsis (1995:71) skryf tereg oor die kerklike tradisie wat uit die apostoliese oorlewering gegroei het: "The gospel creates a culture …"[2] Dit is daarom noodsaaklik om eksplisiet te sê dat die Skrif nie net in die kerklike leerstellings uitgelê word nie, maar in die lewe van die kerk, in die konfigurasie van sake soos die kerkorde, liturgie, etiese beslissings, gemeenskaplike leefwyse en spiritualiteit. Dit impliseer dat die impak van tradisie op die teoloog nie beperk is tot dit waarvan daardie teoloog self bewus is nie. Teoloë wat voorgee om vry van tradisie te wees en slegs met die Skrif te werk, is blind vir die impak wat tradisie as kultuur op hulle interpretasie van die Skrif uitoefen[3].

Teen hierdie agtergrond is dit begryplik dat daar in die teologie 'n nuwe waardering is vir die wesenlike rol van tradisie. Hier kan onder meer verwys word na die ekumeniese konsensus in die *Faith and Order Paper No. 99* van die Wêreldraad van Kerke, waarvolgens kerk en tradisie onafskeidbaar aan mekaar verbonde is (Flesseman-Van Leer (Ed) 1980:23). Die groot gevaar van so 'n positiewe waardering vir die tradisie is egter dat dit, indien dit te ver gevoer word, nie ruimte laat vir die eie interpretasierol van die hedendaagse vertolker van die Skrif nie. Die teoloog is dan bloot die ontvanger en verwoorder van die tradisie – en dus volledig 'n *produk* daarvan.

Die verhouding tussen teoloog en tradisie is daarom nie eenvoudig nie. Die teoloog kan nie voorgee om vry van die tradisie wees nie, maar mag ook nie 'n gevangene daarvan word nie. Dus kan gesê word: Teologie is 'n *kritiese omgang* met die tradisie. Die vraag is waar teoloë hulle vertrekpunt in hierdie kritiese omgang moet vind. Hoewel die teenstelling simplisties is, kan gesê word dat 'n teoloog kan kies tussen 'n vertrekpunt *binne* die tradisie (sodat die tradisie beoordeel word aan die hand van norme wat deur die tradisie self bepaal word), of 'n vertrekpunt *buite* die tradisie (sodat die tradisie beoordeel word aan die hand van, byvoorbeeld, die kognitiewe model

---

2 Hier kan ook gelet word op wat Houtepen (1995:12, primêre beklemtonings) in navolging van Ricoeur skryf oor tradisie: "… we may consider our different ecclesial traditions as historical *configurations*: a mosaic of memories, practices, rituals, confessions and social structures, and amalgam of spiritualities, devotions, festivals, worldviews, in short of specific *cultures*."

3 Flesseman-Van Leer skryf (1953:9) skryf: "On the other hand, however, if one considers that the various churches understand this scripture in different ways, the question can arise, whether in their express repudiation of tradition they are not unwittingly subject ot a self-deception."

wat oorheersend is in die konteks van die teoloog). Hierdie problematiek sal in die volgende onderafdeling, oor die teenstelling tussen geloof en empirie, verder uitgewerk word.

3. GELOOF EN EMPIRIE

Teoloë interpreteer nooit nét die Skrif óf die tradisie nie, maar altyd ook die konteks waarbinne hulle self staan[4]. Bauckham (1988:128, primêre beklemtoning) skryf hieroor tereg:

> "The tradition as in *this* sense interpretative of Scripture is no mere repetition or translation of Scripture, but really creative of fresh meaning which is generated in the encounter between Scripture and each new context in which its message is heard."

Hierdie interpretasie van die huidige konteks bring weer die vraag na vertrekpunt na vore. Begin die teoloog in die geloofstradisie, om die konteks vanuit die tradisie te beoordeel? Of sou die teoloog eerder by buite-tradisionele vertolkings (soos dié van die empiriese wetenskappe) van die huidige konteks moet begin om die tradisie vanuit die konteks te beoordeel?

In die taal van John Milbank (1990:385) kan gevra word of die verhale van die Christelike geloof in die wêreld gesitueer moet word – en of die omgekeerde nie eerder vir die Christen waar is nie: die wêreld is juis in hierdie verhale gesitueer. Milbank (1990:1) stel die keuse waarvoor die teoloog staan op radikale wyse: "If theology no longer seeks to position, qualify or criticize other discourses, then it is inevitable that these discourses will position theology."

In die breë kan gesê word dat die Christelike teologie tot en met die reformasie die geloofstradisie as die omvattende konteks gesien het waarbinne oor die werklikheid gedink is. Sedert die Verligting is tradisie as bron van gesaghebbende waarheid en dus as konteks waarbinne die werklikheid vertolk word, egter sterk onder verdenking geplaas, sodat D Walsh (1995[2]:6) kan skryf: "The tradition has been lost as a source of public authority. It can only be recovered by undertaking a genuine effort of rediscovery."

Sedert Kant se wekroep: *Sapere aude!* word dit as 'n teken van onmondigheid, 'n gebrek aan waagmoed om self te dink, gesien om 'n tradisie te beaam (Pailin 1988:220-221). Die werklikheid word vertolk deur op grond van empiriese waarneming en redelike denke tot selfstandige konklusies te kom. Daarom probeer die modernistiese teologie ná die Verligting om, op voetspoor van Schleiermacher, die tradisie te vertolk vanuit die konteks van die kognitiewe verwysingsraamwerk wat deur die Verligting geteken is[5]. Soos reeds aangedui, is daar ook pogings om die tradisie te herwin as omvattende konteks vir werklikheidsverstaan vir die teologie. Die kritiese vraag ten opsigte van hierdie herwinningspogings is of dit nie vasval in teologiese konstruksies wat grotendeels buite die verwysingsraamwerk van baie hedendaagse mense – ook baie hedendaagse gelowiges – val nie[6].

---

4 Van der Ven (1993:107) praat in dié verband van 'n hermeneuties-kommunikatiewe praxis: "This practice centres on the bipolarity of past tradition and present situation, and is actualized in a process of intercultural, intergenerational, interinstitutional, interpersonal and intrapersonal communication."

5 "…for Schleiermacher the only possible Christian theology was a 'public' theology, one whose warrants could be made clear and whose statements would be intelligible outside the bounds of a believing community. Those statements must also not be in conflict with other, nontheological claims to truth." (Welch, 1972:62)

6 Dit is ook noodsaaklik om daarop te wys dat die herwinning van tradisie as omvattende verstaansraamwerk by 'n postmoderne denker soos Milbank ingegrypend verskil van die premoderne pogings tot 'n *universeel*-geldige metafisika, asook van die modernistiese strewe na 'n *universele* redelikheid. Milbank sien die Christelike tradisie as 'n omvattende vertolking van die werklikheid *vir*

Dit blyk dus dat sowel die poging om tradisie as omvattende konteks vir die verstaan van die werklikheid te herwin, as die poging om die tradisie kontemporêr te vertolk deur ’n uitgangspunt in ander, sekulêre diskoerse te kies, die teoloog voor ernstige probleme te staan bring. Dit is ook ’n vraag of ’n teoloog noodwendig, soos Milbank impliseer, hier ’n absolute keuse moet uitoefen. J van de Ven (1993:106) beweer die teendeel. Volgens hom werk ’n teoloog nie nét met ’n deelnemers-perspektief nie, maar ook nooit nét vanuit ’n waarnemers-perspektief (dus van buite die tradisie) nie:

> “Because theology is intrinsically shaped by the dialogue with other religions, other philosophies of life and other world views, its practitioners must be flexible enough to continually alternate between the two perspectives. Theology does not operate exclusively out of the participant perspective.”

In die volgende onderafdeling sal hierdie probleem verder uitgewerk word in die lig van die verhouding tussen teologie en sosiologie.

4.TEOLOGIE EN SOSIOLOGIE

Die sosiologie word dikwels deur sosiologiese skrywers geteken as die emansipasie van die menslike rede uit die bande van tradisie en outoritêre mag[7]. Tradisie word dus gesien as iets wat oorwin moet word: “Progressivistic in their outlook, social scientists disliked tradition, which they associated with backwardness and reactionary beliefs” (Shils 1981:9).

Hierdie teenstelling tussen sosiologie en tradisie word egter meermale vanuit die sosiologie self bevraagteken. Skrywers soos Salomon (1955) en Nisbet (1966) wys daarop dat die sosiologie nie as ’n blote produk van die Verligting gesien moet word nie, maar ook in belangrike opsigte as ’n reaksie teen die Verligting. In die sosiologie se keuse, sedert Comte, vir die samelewing as studie-objek, lê daar ’n protes teen die individualisme van die Verligting. Salomon (1955:62) wys daarop dat Comte se sosiale teorie sterk beïnvloed is deur die kerklike tradisie, sodat dit feitlik as ’n sekulêre weergawe van Augustinus se siening van die *civitas Dei* gesien kan word. Nisbet meen verder dat Comte se siening van die samelewing as studie-objek beslissend was vir die wyse waarop grondleggers soos Durkheim en Weber die sosiologiese dissipline verstaan het – en dat dit daarom tot op hede ’n invloed op die sosiologie het[8].

Op grond hiervan kan gesê word dat sosiologie nie as ’n breuk met tradisie as kenbron gesien kan word nie, maar dat die sosiologie eerder ’n eie tradisie (teenoor byvoorbeeld die teologiese) verteenwoordig. Shils (1981:21) wys byvoorbeeld daarop dat die bepaalde tipe rasionaliteit (soos in die positivisme vergestalt) deur sy sukses in die Weste self ’n tradisie geword het, omdat die wetenskaplike metode nie van nuuts af deur elke mens ontdek word nie, maar van leermeester na leerling oorgedra word.

---

die Christelike kerk. Dit is dus ’n kontingente konstruksie wat deur eeue opgebou is deur ’n bepaalde geloofsgemeenskap en maak nie aanspraak op “universele redelikheid” nie. Maar vir die teoloog wat in die tradisie staan, bied dit die omvattende verstaansraamwerk, hoewel die realiteit dat ander gemeenskappe en ander tradisies die werklikheid anders – en dikwels op onversoenbare maniere- vertolk, nie misken kan word nie (Cilliers 2000:145).

7 Só skryf Dobriner (1969:17) byvoorbeeld geringskattend oor die “comfortable homilies of the older political and religious orders” wat hy teenoor die “scientific examination of human society” (1969:3) stel. Swingewood (1984:30) skryf: “…science and facts opposed metaphysics and speculation; faith and revelation were no longer acceptable as sources of knowledge.”

8 “Strip from present-day sociology the perspectives and frameworks provided by men like Weber and Durkheim, and little would be left but lifeless heaps of data and stray hypotheses.” (Nesbit 1966:5)

Binne die positivistiese teenstelling tussen sosiologie en tradisie kan daar min ruimte vir die teologie gelaat word. Wanneer die sosiologie egter as nóg ’n tradisie naas die teologiese tradisie gesien word, word die vraag na die moontlikheid van kommunikasie tussen die sosiologiese en die teologiese tradisie van besonderse belang. Die probleem is egter dat die sosiologiese tradisie oorwegend geloof in God as ’n projeksie beskou. Geloofsopvattings word primêr beskou as refleksies van sosiale werklikhede. Hoewel die vraag na die waarheid van sulke opvattings as onbeantwoordbaar binne die grense van ’n empiriese dissipline gesien word, word die indruk tog geskep dat geloofsuitsprake nie as geldige kennisuitsprake beskou kan word nie[9]. Dit is selfs waar van ’n sosioloog soos R Bellah, wat doelbewus poog om vir die waarheid van godsdiens te pleit (Bellah 1987:124). Bellah is redelik geringskattend oor enige teologie, soos dié van Karl Barth, wat doelbewus vanuit die tradisie ’n vertrekpunt vind, en kan slegs vir ’n meer induktiewe teologie soos dié van Paul Tillich waardering toon (Bellah 1987:122).

D Martin, wat homself intensief besig hou met die verhouding tussen teologie en sosiologie, volg ’n benadering wat meer ruimte vir die teologiese tradisie laat. Hy wys op die ooreenkomste tussen teologie en sosiologie (Martin 1997:21-22). Beide maak gebruik van metaforiese taal, werk met “sagte” data, steun op ’n tradisie en veronderstel ’n sekere denkdissipline. Nogtans verskil die teologiese en sosiologiese diskoerse van mekaar: die teologiese diskoers is ’n poëtiese verwoording van hoop; die sosiologiese diskoers is deskriptief en teoreties. Die sosiologie is volgens Martin (1997:1) ’n tentatiewe teoretiese konstruksie van die patrone van sosiale aksie op grond van empiriese waarneming. Dit kan die teoloog help om die konteks waarbinne die eintlike teologiese taak gedoen moet word, te verhelder.

Die opvallende is dat Martin, hoewel hy die belang van die sosiologie vir die teologie verdedig, meer terughoudend is oor die vraag of die teologie ook vir die sosiologie van betekenis kan wees. Hy meen wel dat veral ’n godsdienssosioloog kan baat by teologiese insig, maar hy is tog van mening dat teologiese analises van die werklikheid nie werklik ’n bydrae tot die sosiologiese analise self kan maak nie, omdat laasgenoemde binne die outonome diskoers van die sosiologie self geskied. Dit blyk dus dat ook Martin ruimte vir die teologie binne die breër konteks, soos dit in die sosiologie beskryf word, skep. Die teologie, daarenteen, kan beslis nie vir hom die konteks wees waarbinne die sosiologie beoefen word nie.

Vanuit die teologie is daar op verskeie maniere gereageer op die sosiologie. J Milbank (1990:4) beskou die sosiologie byvoorbeeld as ’n alternatiewe teologie: “In effect, theology encounters in sociology only a theology, and indeed a church in disguise, but a theology and a church dedicated to promoting a certain secular consensus.” Hy verwerp daarom die gedagte van ’n dialoog tussen teologie en sosiologie. Tussen teologie en sosiologie is geen versoening moontlik nie, maar moet ’n basiese keuse gemaak word. Milbank wil dus die afwysing van die sekulêre rede en die aanvaarding van die teologiese diskoers as “ultimate, organizing reason” motiveer (1990:1). Die teologie moet die diskoers verskaf waarbinne ook “empiriese feite” vertolk moet word.

Daarmee is die alternatief waarvoor teoloë staan in hulle omgang met die sosiologie dus aangedui: om óf die sosiologie te aanvaar as die omvattende werklikheidsbeskrywing waarbinne daar sover as moontlik ruimte gelaat word vir die teologie, óf die teologiese tradisie te handhaaf as omvattende werklikheidsbeskrywing. Die gevaar van die eerste benadering, waarop Milbank (1990:245) self ook wys, is dat geloof en teologie gereduseer word tot ’n privaat-inspirasie vir

9 Wat O’Dea (1970:228) skryf oor die invloedryke godsdienssosiologie van Talcott Parsons se benadering tot geloofsopvattings, naamlik dat “genuine noetic content is excluded”, kan as ’n geldige uitspraak oor die grootste deel van die klassieke godsdienssosiologie sedert Durkheim en Weber gemaak word.

algemeen aanvaarde gesigspunte. Die gevaar van Milbank se benadering is dat dit aan die Christelike tradisie 'n absoluutheid en afgeslotenheid gee wat, teen sy eie bedoeling in, juis tradisionalisme in die hand kan werk.

Die Christelike tradisie as 'n menslike aangeleentheid is ten diepste ambivalent. In navolging van Van Ruler moet beklemtoon word dat die tradisie nie Christologies nie, maar pneumatologies verstaan moet word. Christus deel op grond van die inkarnasie in die *Fraglosigkeit* van God (Van Ruler 1965:18). Waar die kerk Christologies verstaan word as die voortgesette inkarnasie van die teenwoordigheid van die Seun van God in die wêreld, deel die kerk ook in dié *Fraglosigkeit* – 'n perspektief wat moet lei tot kerklike triomf. Waar die kerk egter pneumatologies verstaan word vanuit die *inhabitatio* van die Gees in sondige mense, staan die kerk in die teken van menslike *Fragwürdigkeit* (Van Ruler 1965:18).

Dit beteken dat die teologie se verstaan van die wêreld – soos dié van enige menslike dissipline – beperk en feilbaar is. Vir die teologie sou dit dus rampspoedig wees om afgesluit te word van insigte uit ander dissiplines soos die sosiologie. Aan die ander kant is dit duidelik dat die teologie sy eie karakter prysgee as dit die werklikheidsvertolking van 'n ander dissipline as uitgangspunt wil gebruik. Dit is beter om 'n dialogiese model na te streef waarin die rolle van die gespreksgenote nie rigied omskryf word, asof die een dissipline deurgaans die gesprek moet domineer nie[10].

Binne die dialogiese model bied nóg die teologie, nóg die sosiologie die omvattende perspektief op die werklikheid waarbinne die ander dissipline gesitueer moet word. Vir die teoloog is die teologiese tradisie die omvattende raamwerk van waaruit geluister word na die sosiologie; vir die sosioloog bied die sosiologie weer so 'n raamwerk. Dit beteken dat die "omvattende denkraamwerk" deur nóg die teoloog, nóg die sosioloog gesien word as 'n universeel geldige vertolking van die werklikheid wat vir alle mense, vir alle tye en op alle plekke "waar" sou wees. Die "omvattende denkraamwerk" is 'n konstruksie wat deur die tradisie bepaal word en wat die teoloog of die sosioloog maak om vanuit 'n spesifieke perspektief te poog om tot 'n geïntegreerde verstaan van die werklikheid te kom. Sowel die teoloog as die sosioloog moet die voorlopige sowel as die beperkte aard van hierdie konstruksies erken vir dialoog om hoegenaamd moontlik te wees[11].

Beide gespreksgenote moet egter geoefen wees in 'n werklike luisterende houding waarin dit wat die ander sê, ernstig opgeneem word (en nie van die tafel gevee of oorhaastig gekaap word vir eie doeleindes nie)[12]. Die teologie en sosiologie kan dus gesien word as "hulpwetenskappe" vir mekaar. Vir die korrekte verstaan hiervan kan aangesluit word by die siening van die verhouding

10 Dat so 'n dialoog alles behalwe eenvoudig is, blyk duidelik uit die gesprek tussen teoloë en sosioloë in Nederland wat in Cilliers (2000:153-164) bespreek word.

11 J Polkinghorne (in: Polkinghorne & Welker, 2001:26) skryf oor die dialoog tussen teologie en die natuurwetenskappe dat "thinking within a tradition" onmisbaar is vir beide dissiplines, en sê dan: "We cannot but perceive reality from a perspective, with all the dangers and opportunities that implies… I believe that in the widest dialogue with others, and not only those who are our contemporaries, lies our best hope of finding necessary challenge and correction." Dieselfde oortuiging lê agter hierdie artikel se keuse vir dialoog tussen teologie en sosiologie.

12 Die benadering wat hier bepleit word, is interdissiplinêr eerder as intradissiplinêr (vlg Van de Ven, 1993:97 ev): egte gesprek waarin elke dissipline sy eie karakter behou, maar tog na mekaar luister. 'n Intradissiplinêre benadering "…refers to the borrowing of concepts, methods and techniques of one science by another and the integration of these elements into the other science…" (Van de Ven 1993:101). Van de Ven (1993:118) bepleit 'n "empiriese teologie" wat empiriese data interpreteer binne die raamwerk van (teologiese) hipoteses. In hierdie artikel word veral sistematiese teologie steeds, om Martin onderskeid te gebruik, gesien as 'n poëtiese eerder as 'n deskriptiewe empiriese diskoers en

tussen teologie en die natuurwetenskappe wat bepleit word deur A van de Beek (1996:152):

> "Vanuit elke discipline gezien zijn de andere hulpwetenschappen en is zij zelf koningin. Alleen is op een bepaald moment een wetenschap meer succesvol dan een ander. Dat is in een subtiel samehangend geheel van werkelijksaspecten, waarvan de wetenschappelijke disciplines expressies is, ook goed."

Die teoloog werk vanuit die Christelike tradisie se perspektief op die werklikheid. Die eerste vereiste vir 'n teoloog wat sinvol wil bydra tot die gesprek, is verdieping in dié geloofstradisie self. Hier kan met vrug na T de Boer (1996:19) geluister word:

> "Ik hoef voor het contact met andere levensbeschouwingen niet eers vaag te zijn om vervolgens breed te kunnen worden. Het zich verdiepen in de eigen levensbeschouwing is niet, zoals men vaak denkt, een vorm van afsluiting. De analyse van de eigene … leert de grenzen ervan zien. Openheid voor het andere ontstaat dus niet door afvlakken en verwateren van de eigen traditie – tot men een soort universeel spinsel overhoudt -, maar door afsteken naar de diepte, waardoor we verschillen leren zien."

Teen hierdie agtergrond kan meer spesifiek na die teologie as kritiese verantwoording van die tradisie gekyk word.

5. TEOLOGIE AS KRITIESE VERANTWOORDING VAN DIE TRADISIE

Die vraag na die verhouding tussen die persoonlike geloofsoortuiging van die teoloog en die kerklike geloofstradisie is hierbo reeds aan die orde gestel. Aan die een kant kan die teoloog se geloof gesien word as 'n produk van die tradisie; aan die ander kant kan die teoloog gesien word as iemand wat in vryheid self 'n geloofsbeskouing konstrueer. Indien aanvaar word dat 'n geloofstradisie 'n kultuur is waarbinne die teoloog leef, is hierdie problematiek 'n besondere kernvraagstelling in die sosiologie. Die sosiologie sien die mens enersyds as skepsel van die samelewing, en andersyds as skepper daarvan[13]. Wyer nog as hierdie problematiek, is die vraag na die mens se basiese verhouding met die werklikheid waarin ons staan: is ons passiewe ontvangers of aktiewe konstrueerders?

Peter Berger (1992:98) verstaan byvoorbeeld die "self" van die mens as 'n geïsoleerde individu wat deur God aangespreek word. Geloof is die vrye respons van die "self" op God, en is as menslike keuse nie sosiaal gedetermineer nie. Indien Berger se empiriese analise van die wyse waarop die mens deur sosialisering bepaal word, egter konsekwent deurgevoer word, word sy konstruksie van die "self" en van geloof as vrye keuse egter onhoudbaar, soos hy self toegee (Berger, 1992:98). In die postmodernisme word die "self" meestal gesien as 'n sosiale konstruksie, sonder enige kern wat vry is van sosiale bepaaldheid. Berger (1992:99) dui die postmodernistiese benadering aan as 'n dekonstruksie van die self.

Dit is moontlik om dié dekonstruksie van die subjek op te vat as 'n radikale afwysing van menslike subjektiwiteit, met die deterministiese en relativistiese implikasies wat so 'n afwysing inhou. Milbank (1998[2]:265) bied 'n vertolking wat hierdie ekstreme implikasies vermy. Hy volg 'n narratiewe benadering waarvolgens objekte en subjekte binne 'n narratief in 'n verhouding tot mekaar geplaas word wat voortdurend wissel . Dit beteken dat nóg die objek, nóg die subjek

word bepleit dat die verskil tussen die twee eerbiedig moet word. Daar is ook sosioloë wat hiervoor pleit, byvoorbeeld Dobbelaere (1991:30).

13 In die bespreking van die sosiologie van Max Weber en Peter Berger (Cilliers 2000:216-368) word aangetoon dat hierdie spanning nêrens bevredigend opgelos word nie.

voorrang geniet, en dat die verhouding tussen subjek en objek ook nie op 'n logiese wyse gefikseer kan word nie.

Die narratiewe verstaan van die self open belangrike perspektiewe vir die verstaan van geloof. Omdat 'n narratief vertel eerder as verklaar, word dit moontlik om binne die narratief reg daaraan te laat geskied dat die mens tot geloof *beweeg word* en self tot geloof *kom*, sonder om hierdie twee sake teenoor mekaar te stel. Die gelowige staan enersyds in die verhaal wat deur die Christelike geloofstradisie vertel word en word daardeur gevorm. Terselfdertyd is die gelowige andersyds nie 'n passiewe karakter in die verhaal nie, maar 'n aktiewe karakter wat self tot geloof kom. Op dieselfde wyse is Van de Beek (1996:66) van mening dat die mens se ervaringswêreld 'n gawe is (wat 'n eensydig aktiewe konstruering van die subjek uitsluit), maar dan 'n gawe wat aktief in ontvangs *geneem* word (sodat die self ook nie as louter passiewe reseptiwiteit verstaan kan word nie).

Van de Beek (1996:67) kies, téénoor die opvatting van die mens as aktiewe, konstruerende subjek, om die mens te sien as subjek van 'n passiewe sin (soos byvoorbeeld: "*Ek* word aangespreek."). Wat die geloof betref, wys hy op die onderskeid tussen die *testimonium Spiritus Sanctus externum* en die *testimonium Spiritus Sanctus internum*. Die eksterne getuienis van die Gees is die Woord wat die gelowige aanspreek en vorm. Die innerlike getuienis staan nie los van die uiterlike nie en voeg nie iets daarby nie, maar is die oortuigingskrag van die uiterlike getuienis self. Hierdie onderskeid sê dat mense nie tot geloof gemanipuleer kan word of deur die tradisie tot geloof gedwing kan word nie, maar dit sê terselfdertyd dat geloof niks anders is nie as die oortuiging wat deur die Woord – en dus ook deur die Woordbepaalde tradisie – in die gelowige tot stand gebring word[14].

Die verhouding tussen geloof en empirie kan ook teen hierdie agtergrond vertolk word. Die mens ontvang sy ervaringswêreld as gawe. Die rykdom en gevarieerdheid van daardie ervaringswêreld is egter oorweldigend. Indien die mens se ervaring nie op 'n manier georden word nie, is dit onmoontlik om enigsins sin van die werklikheid te maak. Dit beteken dat die mens se ervaring op 'n bepaalde manier gerig moet word. In hierdie lig kan tradisie verstaan word as 'n hermeneutiese leidraad wat so 'n gerigte ervaring moontlik maak (De Boer 1989:45). Alle menslike oortuigings en kennis vloei voort uit 'n bepaalde tradisie as 'n aangeleerde posisionering binne die werklikheid.

Bauckham (1988:135) gebruik, in navolging van Getz, 'n belangrike begrip om die waarde van tradisie te beskryf: "a productive non-contemporaneity". Juis die vreemdheid van dit wat uit ander tye en kontekste oorgelewer is, open die oë van die gelowige vir aspekte van die menslike ervaringswêreld wat in die konteks van moderniteit verlore geraak het en wat van wesenlike belang is vir sinvolle menswees. Dit is dus moontlik vir die teoloog om, vanuit die tradisie, ook kritiek op moderniteit te lewer.

Teologie as kritiese geloofsverantwoording het dus nie net die taak om die werklikheid vanuit die tradisie te vertolk nie, maar ook om die werklikheid onder kritiek van die tradisie te plaas. Walsh dui egter tereg aan dat teoloë hierdie kritiek nie op 'n afstand kan voltrek, asof hulle immuun sou wees teen die probleme van die moderne wêreld nie. Teoloë moet juis volledig oop wees vir alles wat in hulle konteks voorhande is as hulle werklik diepgaande kritiek wil lewer (Walsh 1995[5]:46).

---

14 Zij zijn voor ons waar omdat we innerlik van hun waarheid en betrouwbaarheid overtuigd zijn. Het waarheid dringt zich zelf aan ons op en wordt ons niet door anderen opgedrongen." (Van de Beek 1996:65)

Teologiese kritiek op die hedendaagse wêreld sonder 'n diepgaande kritiek op die tradisie self sal egter triomfalisties wees. Die tradisie is gefragmenteerd en ambivalent in sy uitwerking op mense. Die Christelike geloofstradisie is die tradisie van mense wie se optrede nooit suiwer is nie, en kan daarom nie anders as vanuit die Lutherse gesigspunt van *simul iustus et peccator* verstaan word nie.

Binne die Christelike geloofstradisie is verskillende opvattings oor kritiese instansies waarmee die tradisie beoordeel kan word geformuleer. Voorbeelde hiervan is die vroegkerklike *regula fidei*, die Rooms-Katolieke klem op die kerklike leeramp of *magisterium*, die reformatoriese *sola scriptura*, waarnaas ook die rede, ervaring en die huidige konteks van die kerk 'n rol speel. In die lig van die ambivalensie van tradisie is dit sekerlik nodig dat die teologie die volle spektrum van kritiese instansies sal benut. Die vraag na die primêre kritiese instansie moet egter gestel word. Vir die gereformeerde tradisie beteken dit die vraag na die houdbaarheid van die *sola scriptura*-beginsel, waarvolgens die Skrif as die *norma normans* beskou word.

Die belydenis van *sola scriptura* is nie sonder probleme nie. Uit 'n empiriese oogpunt vorm die Skrif deel van die Christelike geloofstradisie (ook al word 'n besondere posisie as tradisiebron daaraan toegeken), en deel dit daarom ook in die menslike *Fragwürdigkeit* van die tradisie. Die Skrif dra die stempel van die sosio-historiese konteks waarbinne dit ontstaan het, 'n werklikheid wat vir die gevoel van baie mense 'n vraagteken plaas oor die inspirasie sowel as die gesag van die Skrif.

Verskeie argumente kan egter teen hierdie bevraagtekening van die Skrif as primêre kriterium ingebring word. Ook wanneer aanvaar word dat die Skrif deel is van die tradisie en dat dit self deur 'n proses van tradisie ontstaan het en oorgelewer is, beteken dit nie dat die Skrif reglynig as 'n *produk* van die tradisie gesien kan word nie. Selfkritiek het van meet af 'n rol in die geloofstradisie gespeel, en nie alles wat oorgelewer is, is as geldige tradisie te aanvaar nie. Die Skrif is dus nie bloot produk van die tradisie nie; dit is veeleer die resultaat van 'n *kritiese omgang* met die tradisie. Die Skrif, soos die kerk dit het, is gebore uit die behoefte aan 'n "kanon", aan 'n blywende maatstaf wat in die verdere tradisie krities kan funksioneer. Hierdie fundamentele keuse van die kerk kan nie prysgegee word nie, veral omdat prysgawe daarvan gewoonlik 'n bedekte keuse vir 'n ander kritiese instansie (soos die kerklike *magisterium* of die menslike rede) as primêre kriteriums.

Die tweede argument ten gunste van die handhawing van die *sola scriptura* is minder formeel en meer inhoudelik. Dit gaan in die belydenis van die *sola scriptura* nie om 'n kriterium vir tradisie of menslike denke in die algemeen (sodat die kriterium 'n universele geldigheid het nie). Dit gaan om die primêre kriterium vir die Christelike geloofstradisie. Daardie geloofstradisie kan nie los van die belydenis van Jesus as die Christus verstaan word nie. In hierdie belydenis is die apostels die primêre getuies. Die kanon van die Nuwe Testament trek 'n grens rondom dit wat as gesaghebbende apostoliese getuienis beskou word. Verder is dit uit die Nuwe Testament self duidelik dat die apostoliese getuienis van Jesus as die Christus nie los van die Ou Testament verstaan kan word nie, soos die kerk tereg teenoor Marcion gehandhaaf het. Die belydenis van *sola scriptura* kan in hierdie opsig verstaan word as die aanduiding dat die geloofstradisie slegs sy Christelike karakter handhaaf wanneer die kontemporêre getuienis van die kerk gebou word op die getuienis van die apostels en profete.

Ook hierdie argument kan egter nog baie formeel funksioneer en lei tot 'n biblisistiese letterknegtery. Dit lei ook tot die vraag of die Skrif as kriterium enige sin het, gesien die oneindige hoeveelheid vertolkings wat daar van die Skrif gemaak kan word. Verder kan die formalisering van die Skrif tot 'n epistemologiese fondament vir betroubare kennis allerhande vrae oor die historiese eksaktheid en sosiologiese bepaaldheid van die Skrif genereer, vrae wat op hulle plek relevant is maar wat uiteindelik die werklike betekenis van die Skrif vir die geloofstradisie kan verduister. So

’n formalisering het ook negatiewe gevolge vir die gesag van die Skrif, want dit word dan ’n outoritêre gesag wat óf ’n *sacrificium intellectus* van die mens vereis, óf in menslike selfhandhawing verwerp moet word.

Die belangrikste vraag wat gestel moet word as die kerk biblisisme wil vermy, is die vraag na die eintlike intensie van die *sola scriptura*. Hierdie intensie kan nie anders wees nie as die intensie van die getuienis van die apostels en profete nie: om die heilswoord te verkondig. Die Skrif is Woord van God, nie in die formalistiese sin wat ’n verbale inspirasieleer veronderstel nie, maar in die sin dat die waarheid oor God se bedoeling met sy skepping en die mensdom hier blootgelê word.

Die Woord van God is sy beloftewoord: “Ek sal jou God wees,” (Gen 17:1). Hierdie Woord het mens geword in Jesus Christus en dit word deur die Gees aan die mens betuig deur die Skrif. God gee sy Woord dat Hy met sy mense op weg sal bly tot by die voleinding. In die lig van hierdie Woord word die ambivalensie van die kerklike tradisie ’n bron van pyn en van hoop: pyn oor die kerk se ontrouheid en kortsigtigheid wat soveel ellende aanrig, hoop omdat God deur al die ellende met kerk en wêreld op weg bly. Die Woord is die primêre kriterium vir kerklike selfkritiek, ’n selfkritiek wat dieper sny as die vraag of ’n bepaalde leerstelling formeel korrespondeer met die Skrif. Die Woord verlos van oppervlakkige selftevredenheid sowel as van ’n morbiede swaarmoedigheid waarin die kerk sy eie gebreke te ernstig opneem. Die Woord is bo alles die belofte dat God die goddelose regverdig – ’n belofte wat professor Theron my laat sien het as die helder hart van die reformatoriese tradisie.

BIBLIOGRAFIE

Bauckham, R J (1988): *Tradition in Relation to Scripture and Reason*. In: Drewery, B & Bauckham, R J (reds) (1988): *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine*. Edinburgh: T.&T. Clark

Bellah, R N (1987): *Theology and Symbolic Realism*. In: Gill, R (red) (1987): *Theology and Sociology, a Reader*. London: Chapman.

Berger, P L (1992): *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York: The Free Press.

Clapsis, E (1995): *Tradition: An Orthodox-ecumenical View*. In: Houtepen, A (red) (1995): *Ecumenism and Hermeneutics*. Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica.

Cilliers A P (2000): *Geloof in die Spanningsveld van Tradisie en Empirie. ’n Kenteoretiese Ondersoek na die Verhouding tussen Teologie en Sosiologie*. DTh Proefskrif, Universiteit van Stellenbosch.

De Boer, T (1989): *De God van die Filosofen en de God van Pascal. Op het Grensgebied van Filosofie en Theologie*. ‘s Gravenhage: Meinema.

De Boer, T (1996): *Langs de Gewesten van het Zijn. Spiritualiteit van de Woestijn en Andere Opstellen*. Zoetermeer: Meinema.

Dobbelaere, K (1991): *Over het einde van de godsdienst en de vrij zwevende sacraliteit*. In: Van Harskamp, A (red) (1991): *Verborgen God of Lege Kerk? Theologen en Sociologen over Secularisatie*. Kampen: Kok.

Dobriner, W M (1969): *Social Structures and Systems. A Sociological Overview*. Pasadena: Goodyear.

Ebeling, G (1954): *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem*. Tübingen: Mohr.

Flesseman-Van Leer, E (1953): *Tradition and Scripture in the Early Church*. Assen: Gorcum

Flesseman-Van Leer, E (red) (1980): *The Bible and its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement. World Council of Churches, Faith and Order Paper No. 99*. Geneva: World Council of Churches.

Houtepen, A W J (1995): *Ecumenism and Hermeneutics. Diversity, Dissemination, Coherence*. In: Houtepen, A W J (red): *Ecumenism and Hermeneutics*. Utrecht: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Ecumenica

Martin, D (1997): *Reflections on Sociology and Theology*. Oxford: Clarendon Press.

Milbank, J (1990): *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.

Milbank, J (1998[2]): *Postmodern Critical Augustinism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions*. In: Ward, G (red) (1998[2]): *The Postmodern God. A Theological Reader*. Malden: Blackwell.

Nisbet, R A (1966): *The Sociological Tradition*. London: Heinemann.

Pailin, D A (1988): *Reason in Relation to Scripture and Tradition*. In: Drewery, B & Bauckham, R J (reds) (1988): *Scripture, Tradition and Reason. A Study in the Criteria of Christian Doctrine*. Edinburgh: T.&T. Clark.

Polkinghorne, J en Welker, M (2001): *Faith in the Living God. A Dialogue*. London: SPCK.

Salomon, A (1955): *The Tyranny of Progress. Reflections on the Origins of Sociology*. New York: Noonday Press.

Shils, E (1981): *Tradition*. London: Faber and Faber.

Swingewood, A (1984): *A Short History of Sociological Thought*. London: MacMillan.

Van de Beek, A (1996): *Schepping. De Wereld als Voorspel voor de Eeuwigheid*. Baarn: Uitgeverij Callenbach.

Van de Ven, J (1993): *Practical Theology: An Empirical Approach*. Kampen: Kok Pharos Publishing House.

Van Niekerk, A (1992): *Rasionaliteit en Relativisme. Op soek na 'n Rasionaliteitsmodel vir die Menswetenskappe*. Pretoria: Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing.

Van Ruler, A A (1965): *Reformatorisch Opmerking in de Ontmoeting met Rome*. Hilversum-Antwerpen: Paul Brand.

Walsh, D (1995[2]): *After Ideology. Recovering the Spiritual Foundations of Freedom*. Washington: Catholic University of America Press.

Welch, C (1972): *Protestant Thought in the Nineteenth Century. Volume I. 1799-1870*. New Haven: Yale University Press.