

*D F M Strauss*

Universiteit van die Vrystaat

## Voorvrae rondom die geloofwaardigheid van die Bybel in 'n “postmoderne tyd”<sup>1</sup>

ABSTRACT

### **Fundamental questions regarding the trustworthiness of the Bible in a “post-modern” era**

Although many people assume that the so-called post-modern era in which we live has succeeded in transcending the notion of universality, this very statement is implicitly supposed to hold *universally*. The way in which Ben du Toit works out the distinction between a pre-modern, modern and post-modern era in his recent work does not satisfy the test of thorough historical criteria. His own orientation still evinces the after-effect of the medieval dualistic motive of *nature* and *grace*. Whereas he largely identifies science with the modern period, its authority is projected both into the pre-modern era as well as the so-called post-modern era. This article focuses upon some neglected basic questions and issues within the work of Du Toit as well as two of the prominent thinkers who exerted an influence upon this mode of thinking, namely Pannenberg and Van Huyssteen. Ambiguities regarding the nature of language surface frequently. As a scholarly discipline, theology belongs to the modern era; as a pre-scientific book it belongs to the pre-modern era. The distinction between theology and faith is also blurred in this discussion. Issues regarding the nature of Biblicism and worldview are also handled. The subtle distinction between law and lawfulness paved the way for an argument regarding the acknowledgement of creational normativity. The pantheistic philosophy of energy underlying Du Toit's understanding of the relationship between God and creation receives particular attention. Before an alternative characterisation of post-modernity is given, some logical implications of relativism are examined. In conclusion, the key statement of Dilthey is presented in order to demonstrate that this method of historicism indeed materialised already more than one hundred years ago.

### INLEIDEND

Uiteenlopende verskynsels van *ontworteling* en *versplintering* konfronteer die Christengelowige toenemend met knellende vrae – vrae wat reeds teruggryp na probleme wat deur die oormatige waardering van die *wetenskap* voor en tydens die *Verligting* van die 18de eeu na vore getree het. Talle ontdekkings en insigte van die moderne natuurwetenskappe het bepaalde kerklike (en teologiese) interpretasies in die gedrang gebring. Die prominentste daarvan was sekerlik die twis oor die nuwe gedagtes oor die dubbele beweging van die aarde (om sy as en om die son). Die moderne fisika (by name die kosmologie in fisikale sin) het skouspelagtige tydskaal ingevoer en die moderne biologie het sedert 1859 (die jaar waarin Darwin se *The origin of species* verskyn het) onherroeplik die vraag na *organiese evolusie* op die voorgrond geplaas.

---

1 Vgl die geskrif wat Ben du Toit in 2001 die lig laat sien het: *God? Geloof in die postmoderne tyd* (188 pp, Bloemfontein: CLF-Uitgewers).

## EIETYDSE BESINNING OOR HIERDIE PROBLEMATIEK

In die gemelde werk van Du Toit verneem ons dat dit aangebied word as sy persoonlike verhaal van (sukkel om te) glo. Hy wil die problematiek van ons eie tyd deurdink in die lig van die vraag hoe die (Christen-)mens met *intellektuele integriteit* (Du Toit 2001:6, 106) die gegewens wat deur verskillende wetenskaplike dissiplines na vore gebring is, kan verdiskonteer (bv die ouderdomsgegewens vanaf die veronderstelde oerknal).

Die basiese kader waarin die besinning geplaas word, is die onderskeiding wat getref word tussen drie tydperke: die *premoderne* (voorwetenskaplike) tyd, die *moderne* (wetenskaplike) tyd en die *postmoderne* (nawetenskaplike) tyd (2001:10). Die bedoeling is om 'n sinvolle gesprek tussen Christene aan die gang te bring. As bundel oorsprongsdokumente funksioneer die Bybel (-se geskrifte – wat 'n “voorwetenskaplike aard” besit – 2001:89, vgl p 124) as “verwysingspunt vir sy/haar teologiese uitsprake” (2001:60). Hierdie uitspraak word dan onder meer toegelig deur nader in te gaan op die ontstaansgeskiedenis en uiteindelijke samestelling van die Bybelse geskrifte. In samehang daarmee word die paradigma-begrip uit die nuwere wetenskapsteorie (Kuhn en andere) ingespan om die oorgange van die drie tydperke in die geskiedenis wat onderskei word nader te tipeer (sonder om krities daarvan rekenskap te gee dat Kuhn hierdie term – origens met talle nuanserings – binne die konteks van *wetenskaplike* dissiplines gebruik en nie aanwend om die historiese gang van wêreld- en lewensbeskouings te tipeer nie).<sup>2</sup>

Aan die begin meen Du Toit dat iemand wat kritiek sou wou uitspreek oor “moontlike naïewe standpunte en interpretasies” van hom, of dat hy “meer genuanseerd en meer gespesialiseerd sou kon kyk”, of dalk nie rekening gehou het met “sekere ander feite” nie, aan “die bedoeling van hierdie geskrif verbygaan” (2001:3-4).

Wat wil Du Toit uiteindelik met sy boek aantoon? Hy antwoord hierop: “En dit is waarby ek in hierdie boek gekom het, naamlik om voorlopig aan te toon dat ons wel met behoud van ons intellektuele integriteit redes kan aangee hoekom ons in die *kernwaarheid van die Christelike boodskap* kan glo, naamlik dat *Jesus vir ons sonde* (en in ons plek) aan die kruis *opgeoffer* is, die *dood* soos ons dit ken, *oorwin* het en weer *opgestaan* het om vir dié wat in Hom glo die *hoop van die ewige lewe* te gee” (2001:183).

Op weg na hierdie voorlopige eindpunt toon hy 'n pertinente besef van die *historiese afstand* wat bestaan tussen die tyd waarin ons vandag leef en die tyd waarin die gebeure waaroor daar in die Ou en Nuwe Testament geskryf word. Wat opvallend is, is dat hy deurgaans let op die *diskontinuiteit* tussen *toe* en *nou*. Tereg wys hy op agterhaalde betekenis, byvoorbeeld van bepaalde formuleringe van die tien gebooue (sabbat/Sondag, straf in opeenvolgende geslagte, en so meer – vgl pp 155-156). Tereg erken hy die rol van “voorveronderstellings”: “Daarom moet 'n mens bereid wees om jou voorveronderstellings bloot te lê – daardie meganismes wat meestal onbewus ‘vooraf’ in jou verstand werk om jou iets op 'n bepaalde manier te laat sien of glo, nog voordat jy dit gehanteer/bevra het” (2001:179).

Aangesien die bedoeling van hierdie geskrif volledig ingebed is in die beslag wat die outeur daaraan gegee het in die gang van sy ontvouende uiteensetting, wil ek graag sy uitnodiging om deel te neem aan 'n sinvolle (wetenskaplike) gesprek tussen Christene aanvaar. Ongelukkig sal dit onvermydelik daartoe lei dat sommige aspekte ook in meer besonderhede aan die orde gestel moet word.

---

2 Hoewel die term aanvanklik deur Du Toit ingespan word om die oriëntasie van die drie tydperke wat hy onderskei aan te dui, verneem ons later ook van die “Christelike paradigma” (2001:117).

## KRITIESE OORWEGINGS

Gegewe die feit dat Du Toit vertrek vanuit die gemelde perspektief van drie tydperke, by name die *premoderne* (voorwetenskaplike) tyd, die *moderne* (wetenskaplike) tyd en die *postmoderne* (nawetenskaplike) tyd (2001:10) word allereers gelet op die houdbaarheid van hierdie indeling.

### Tydperk-indeling

Indien gelet word op die *historiese vraag* na die ontstaan van die wetenskap (in 'n breë sin verstaan en dus nie beperk tot die *fisika* nie) is dit inderdaad sinvol om 'n onderskeiding te tref tussen dié tydperk waarin die wetenskap nog nie bestaan het nie en die (daaropvolgende) tydperk waarin die wetenskap ontstaan het. Só 'n onderskeiding is sinvol in 'n wetenskapsfilosofiese en wetenskapshistoriese besinning oor die aard en uniekheid van die wetenskap en die datering van die ontstaan daarvan. Dít is egter nie die toelag van Du Toit se boek nie.

In sy bespreking van die “opkoms van die wetenskap” (p 25 ev) figureer onder meer Descartes, Kopernikus, Galileo en Newton – wat dit duidelik maak dat Du Toit met die term “wetenskap” eintlik slegs die *fisika* bedoel (vgl ook p 43 waar hy oor Kuhn se paradigma-teorie praat – en Kuhn het inderdaad pertinent die *fisika* op die oog gehad). Dat Du Toit dit ook só begryp, word verder bevestig uit sy opmerking dat wat Kuhn van die “wetenskap” sê “ook geld van enige sisteem van kennis of struktuur van denke” (2001:43). Hierdie redusering van “wetenskap” tot *fisika* word egter nie konsekwent volgehou nie. Enkele bladsye verder word die breër term “natuurwetenskap” gebruik en ook in dieselfde asem verwys na “ander dissiplines” (2001:47). Nog later word die begrip “wetenskap” nóg verder uitgebrei, want dan verneem ons dat daar “verskillende wetenskaplike dissiplines” bestaan, waaronder die “literêre wetenskap, die geskiedskrywingswetenskap (historiografie), die psigologie, sosiologie, astronomie, ensovoorts” (2001:90). Hierdie breër spreekwyse open die weg om ook die teologie as wetenskap te onderken – hoewel Du Toit nêrens in sy boek die wetenskaplike status van die *teologie as sodanig* aan die orde stel nie. Die eeuë oue erfenis, waarvolgens *teoretiese denke oor God* gelykgestel word met *geloof*, leef ook na in die uiteensettings van Du Toit (vgl 2001:46, 48).

Suiwer *histories* gesien, vind die wiskunde, die *fisika*, die sterrekunde en die mediese wetenskap hulle ontstaan minstens in die Griekse kultuur. Tydens en na die Renaissance lei talle ontwikkelings tot die *verdieping* van hierdie *natuurwetenskaplike* erfenis – 'n proses wat veral in die greep gekom het van 'n *nuwe* waardering van die plek van die mens in die kosmos. Die Renaissance wil die Griekse opvatting van die *noodlot* (*fortuna* in die Middeleeue en soms selfs bloot vereenselwig met *toeval*) en die Christelike (Middeleeus-Roomse) leer van die *sondeval* te bowe kom deur die mens (die *humanitas*) in die sentrum te plaas – vandaar dat die Renaissance geboorte skenk aan 'n nuwe idool (afgod): die mens sêlf (die **humanisme**).

In onderskeiding van die Griekse heidendom en die Roomse sintese-poging (waarin die Griekse filosofie met die Bybelse skeppingsopvatting probeer versoen is) ontmoet ons saam met die opkomende natuurwetenskappe van die 16de eeu en daarna die ontstaan van die gemelde *moderne ongelooft*: die *humanisme*. Wat deur Du Toit getipeer word as die *modernisme* en die *postmodernisme* is bloot variante **binne** die ontwikkeling van die moderne humanisme (meer hieroor later).

Du Toit stel kategorieë dat die Bybel 'n *voorwetenskaplike* boek/geskrif is.<sup>3</sup> Selfs al sou ontvullingsterme en verleentheidstiperings gebruik word om die *wetenskaplike karakter* van die

3 “Die Bybel as geheel is 'n voorwetenskaplike boek” (Du Toit 2001:79); “voorwetenskaplike aard van die Bybelse geskrifte” (2001:86); eers in die postmoderne tyd word die “Bybelse geskrifte” nou “na hulle aard gelees en verstaan. Die voorwetenskaplike aard van die geskrifte moet deurgaans konsekwent gehandhaaf word” (2001:89).

teologie te verdoesel (deur bv daarna te verwys as 'n "intellektuele dissipline", "denkstruktuur" of "radically diverse reasoning strategies of theology and science" – vgl Van Huyssteen 1998:3) word nog nie daarin geslaag om teologie buite die huis van die wetenskap in die kosmos-omvattende sin van die woord te plaas nie. Maar dan volg dit dat 'n "voorwetenskaplike boek" (die Bybel) wat uit die "premoderne tyd" kom nie self enige *teologie* kan bevat nie. In die greep van die gemelde in-mekaar-trek van *teologie* en *geloof* verneem ons egter by Du Toit van die probleem "om premoderne teologiese denke te integreer in 'n postmoderne wêreld" (Du Toit 2001:173). Op die volgende bladsy praat hy onproblematies van "premoderne teologie" (2001:174). In dieselfde trant hoor ons van die "teologie" van Jesus en Paulus (2001:133). Wanneer hy praat van "religieuse denke of teologiese modelle" (2001:46) blyk die gelykstelling van "geloof" en "teologie" eweneens ondubbelsinnig. Hoewel die formulering van 'n belydenisskrif deur die kerk deur teologiese opvattinge *beïnvloed* mag wees (bv deur die gebruik van *terme* wat in die geskiedenis van die teologie beslag gekry het), bly die *denke* wat daarin vervat is (nie-wetenskaplike) *geloofsdenke*. 'n Geloofsbelijdenis is eenvoudig nie 'n wetenskaplike (teologiese) verhandeling nie.<sup>4</sup> Na sy aard behoort teologie as wetenskaplike dissipline tot die *ensiklopedie van die wetenskap* – dit is integraal verweef met alle ander wetenskaplike dissiplines wat saam met die teologie deel vorm van die organisasie van die universiteit as *akademiese instelling*.<sup>5</sup>

Die onderskeiding wat Du Toit tussen *modern* en *postmodern* tref, is ewe problematies. Reeds vroeg in die boek verneem ons van "moderne mense" wat in die "postmoderne tyd lewe" (2001:41). Wat hy in *genetiese terme* aandui, dit is in terme van *historiese voortgang/suksessie*, betref eintlik 'n *strukturele gegewe*, naamlik die onderskeiding tussen die *wetenskap* en alles wat *nie-wetenskaplik* van aard is. Ná die ontstaan van die wetenskap (hoe ook al nader *histories* geplaas) kan alle samelewings waarin die verskynsel wetenskap aangetref word *gelyktydig* getipeer word in terme van sowel *wetenskaplike* as *nie-wetenskaplike* (iets anders as *on-wetenskaplike*) denkvorme. Geen wetenskaplike dink voortdurend *wetenskaplik* nie, aangesien geen mens se lewe totaal *opgaan* in die beoefening van die wetenskap nie.<sup>6</sup>

Du Toit meen dat Einstein se relatiwiteitsteorie "inderdaad die grondslag gelê [het] vir wat *later* (my kursivering – DS) in die wetenskapsfilosofie die postmoderne denkstruktuur sou word" (2001:28). Let op: die relatiwiteitsteorie van Einstein (die spesiale relatiwiteitsteorie is in 1905 en die algemene relatiwiteitsteorie is in 1906 gepubliseer) het die grondslag gelê vir dít "wat *later* ... die postmoderne denkstruktuur sou word". Elders verneem ons egter: die "postmodernisme dateer terug na 1900" (2001:56).<sup>7</sup>

4 Daarom is dit streng gesproke ook nie korrek om van die *teologie van die kerk* te praat nie. Vgl Du Toit 2001:179: "teologie en geloofslewe van ons kerk". Dit blyk ook wanneer Du Toit met betrekking tot die boek Hebreërs skryf: "Dit sou dan ook bepaalde teologiese insigte daarin verklaar wat verskil van dié wat 'n mens in sommige van die geskifte aantref wat aan Paulus toegedig word" (2001:70). Voorts praat hy eenvoudig onproblematies van "premoderne teologie" (2001:174).

5 Afgesien van meer genuanseerde sistematiese oorwegings, waaruit onder meer sal blyk dat die vraag *Wat is teologie?* nie sêlf 'n teologiese vraag is nie omdat dit *wysgerig* van aard is, blyk hierdie interdisiplinêre afhanklikheid reeds uit die gangbare (ensiklopediese) tipering van die aard van die teologie en die subdissiplines daarvan, bv wanneer ons verneem van kerk-*reg* en kerk-*geskiedenis* (waaruit die verband met die *regswetenskap* en *geskiedeniswetenskap* na vore tree). Die dissipline genaamd die "Ensiklopedie van die Teologie" word ook nie sêlf geplaas as 'n teologiese subdissipline nie – wat daarmee implisiet bevestig dat die tipering van die aard van die teologie as wetenskap en die indeling van teologiese subdissiplines nie *teologies van aard* is nie – dit is *wysgerig* van aard.

6 Selfs Einstein het ook lewensmiddele gekoop, met vriende sosiaal verkeer, politieke opvattinge geformuleer, en so meer.

7 Terloops moet ook daarop gewys word dat Einstein se teorie in die *eerste plek* 'n teorie van *konstantheid* is – soos duidelik daaruit blyk dat alle beweging relatief is met betrekking tot die

Wanneer Du Toit 'n “historiese en filosofiese perspektief” op die postmoderne tyd ontwikkel (2001:51 ev), begin hy met 'n verduideliking aangaande die ontstaan van die irrasionalisme wat voortgevloei het uit die ontnugtering wat die Tweede Wêreldoorlog teweeggebring het. Uiteindelik word die “postmoderne tyd” globaal getipeer as 'n “tyd van groot *onsekerheid en onstabilleit*” (2001:56).

Die mees ooglopende probleem is dat Du Toit deurgaans *binne* die *nawetenskaplike tyd* wil erns maak met wat verskillende wetenskaplike dissiplines ons *vandag nog* leer.<sup>9</sup> Die reële bestaan van universiteite wêreldwyd en die beoefening van die wetenskap in die mees uiteenlopende gestaltes daarvan vorm eenvoudig deel van die samelewingswerklikheid waarin die mens van die 21ste eeu hom of haar bevind. Du Toit sou die onhoudbare angel uit sy onderskeiding gehaal het deur bloot duidelik te maak dat byvoorbeeld die 18de-eeuse waardering van die wetenskap (as *onfeilbare rasonale lig* op die pad van *progressie* na 'n beter toekoms) agterhaal is deur 'n nuwe waardering van wetenskaplike denke – een waarin die voorlopigheid van wetenskaplike denke erkenning ontvang (mede as gevolg van die onvermydelikheid van bepaalde historiese, talige en sosiale kondisies *waarbuite* geen vorm van wetenskap beoefen kan word nie). Dan gaan dit egter nie om 'n onderskeiding tussen 'n “wetenskaplike tyd” en 'n “*nawetenskaplike tyd*” nie, maar bloot om twee *teëgestelde waarderings* van die wetenskap (wat nog steeds in albei historiese eras voortbestaan – net soos die staat of die kerk).<sup>10</sup>

Die tydperk-indeling waarvan Du Toit gebruik maak, dring ook bepaalde konsekwensies aan sy uiteensetting op wat hy sekerlik nie eksplisiet vir sy rekening sal wil neem nie. Hy verwys byvoorbeeld na die “teologiese diskussies van die na-Bybelse tyd” (2001:164), waar hy klaarblyklik bloot bedoel het om te praat van diskussies wat plaasvind in die tyd *na die te boekstelling* van die Bybel. Dit is duidelik nie sy bedoeling om te beweer dat die Bybel niks meer vir ons vandag te sê het nie.

### **Biblisisme en wêreldbeeld**

Tereg distansieer Du Toit hom van biblisistiese/fundamentalistiese sienings van die Bybel. Sy uiteensettinge sou daarby baat kon vind om gebruik te maak van die onderskeiding tussen (i) verskillende gestaltes van die Woord asook by die tref van die onderskeiding tussen (ii) *wêreldbeeld* en *wêreldbeskouing*.

- (i) Die Bybel verwys ons, as egte en betroubare getuie, allereers na God as die *Skepper* van alle dinge, vervolgens na die Skeppings-Woord (Christus) *in* wie alles geskape is, vervolgens na die Wet-Woord waaraan God alle skepsele onderwerp het, dan na die Instandhoudings- of Voorsienigheids-Woord (Christus in wie alles vanaf die sondeval steeds *stand-hou*) en ten slotte na die Verlossings-Woord. Teenoor die biblisisme word hiermee

---

konstantheid van die snelheid van lig in 'n vakuum. Sy eerste artikels spreek daarom tereg van *invariansie*. Dit was juis die historistiese tydsgees waarin Einstein geleef het wat hom daartoe verlei het om sy *teorie van konstansie* bekend te stel as 'n *relatiwiteitsteorie*.

8 Du Toit sou daarby kon baat om aansluiting te soek by die meer toepaslike karakteriserings van postmoderniteit wat in Van Huyssteen 1999 (vgl pp 30, 55, 66-67) te vinde is.

9 “Maar terselfdertyd weet ons vandag in die nawetenskaplike tyd (juis op grond van die wetenskap) iets van die fisiese samestelling van die heelal ...”

10 Waar Du Toit opmerk dat ons “via die modernisme ... nou in die postmoderne tyd aangeland [het] by die wete dat sodanige absolute kennis 'n vergissing is: Ons ken voorlopig en ons ken ten dele” (2001:115), kan die leser seker net wonder oor die “postmoderne” opmerking in die “premoderne geskrif”, die Bybel (1 Kor 13:9-12), naamlik dat ons slegs “gedeeltelik” ken.

erken dat die *Bybel* nie die *totale* Woord van God is nie: dit is een (onmisbare) gestalte van die Woord, naamlik die *Skrif-geworde Woord*.

- (ii) Hoewel mense wat in dieselfde tydperk (era) van die geskiedenis leef gemeenskaplik in die greep is van die *wêreldbeeld* van daardie tyd, hoef hulle nie almal dieselfde *lewens- en wêreldbeskouing* daarop na te hou nie. Hierdie onderskeiding voorkom ook dat die boodskap van die Bybel *uitverkoop* word aan die (“premoderne”) tyd waarin dit tot stand gekom het. Dit wat volgens Du Toit self deur die Bybel aan ons bekend gemaak is en waaraan ons nie kan twyfel nie (nl “die feit dat Hy omgee vir hierdie skepping en ons as mense liefhet en genadig wil wees” – 2001:183) sal na die aard van die mens se kreatuurlikheid nooit anders as in ’n bepaalde historiese tyd – en gegiet in die taal en werklikheidsverstaan van daardie tyd – tot die mens kom nie.

Die blote erkenning van *historisiteit*, *taligheid* en *sosiale konteks* as kondisies vir menswees (en derhalwe ook vir die vorm waarin die Woordopenbaring die mens kan bereik) is egter nie toereikend nie omdat die geskakeerdheid van die skepping veel omvattender is.

Allereers moet ons besef dat ’n *begrip* as sodanig berus op die byeenbring van *universele kenmerke*. Daarom intendeer die drie beklemtoonde begrippe, naamlik *historisiteit*, *taligheid* en *sosiale konteks* die *universele skopus* van drie unieke aspekte van die skepping, te wete die historiese aspek, die teken-aspek en die sosiale aspek. Denkers wat sensitief is ten opsigte van die vermeende “postmoderne tyd” waarin ons tans sou leef, waarsku telkens teen dit wat algemeen, universeel of abstrak is. Van Huyssteen skryf byvoorbeeld: “Postmodernity challenges us to deal with the fact that we have been robbed of any general, universal, or abstract ways to talk about the relationships between religion and science today” (1998:2-3). Daar behoort egter nie ’n beswaar te bestaan teen die gebruik van *begrippe* en die maak van *uitsprake* wat ’n universele skopus besit nie. Die stipulasie moet bloot wees dat dergelike begrippe en uitsprake *oop* moet bly vir *kritiese bevraagtekening*. Die vermeldde “postmoderne uitdaging” impliseer letterlik genome eintlik dat ons oor die verhouding tussen *teologie* en *wetenskap* slegs sinvol kan nadink wanneer alle *begripsvorming* afgesweer word. Hoe dan gemaak met die *begrippe* wat hier sentraal staan: die begrip *wetenskap* en die begrip *teologie*? Juis omdat ’n begrip berus op die byeenbring van ’n menigvuldigheid universele kenmerke kan enige begrip verbind word aan dit wat in die (wiskundige) logika bekend staan as die eksistensiële of universele kwantifiseerders (*quantifiers*), soos beliggzaam in die terme “*alle/elkeenige*” en “*daar bestaan*”. Anders gestel: alle (!) uitsprake waarin die kwantifisering “alle” voorkom besit ’n *universele strekking*. Ter illustrasie: wanneer Van Huyssteen die tekortkominge van “foundationalism” bespreek, merk hy op: “As will soon become clear, nonfoundationalism, in a strong reaction against modernist and universalist notions of rationality, highlights the fact that *every* (my kursivering – DS) historical context, and *every* (my kursivering – DS) cultural or social group, has its own distinct rationality” (1999:63). Hier word universaliteit bevraagteken in die naam van universaliteit.<sup>11</sup>

Hoeseer elke vorm van rasionaliteit verskillend van ander vorme van *rasionaliteit* (!) is – omdat onderskeie (unieke) kante daaraan verbonde is – word dit tog nog uiteindelik as ’n *vorm van rasionaliteit* gewaardeer. Met ander woorde, die *begrip* “rasionaliteit” oorspan alle/elke/enige *unieke vergestaltung* daarvan kragtens ’n *on-miskenbare* en *nie-wegdinkbare universaliteit*.

11 Let terloops ook daarop dat Van Huyssteen sy negatiewe formulering slegs kan maak deur drie *begrippe* (met hul eie *universaliteit*) te vermeld, by name *algemeenheid*, *universaliteit* en *abstraksie* (“general, universal, or abstract”).

#### Opmerking:

Wanneer Pannenberg oor kategorieë skryf, beklemtoon hy nie alleen die algemeenheid (abstrakte universaliteit) daarvan nie, maar wys ook op die onverbreeklike samehang van verskillende aspekte van die werklikheid as totaliteit: “In other words, categories are the general structural elements of knowledge, and that not merely of the general form of knowledge, as would be the case according to Kant’s doctrine of the categories. Rather, they are the general structural elements of knowledge as knowledge of facts, and indeed of this knowledge in its totality” (1990:130-131). Hy vervolg: “That every category is related to the totality of knowledge (and thus also to the totality of what is) is already connoted by the level of generality Aristotle claimed for them. Such generality is nothing else than a formal, abstract aspect (and thus only one aspect among others) of this totality.” En: Kategorieë “are abstract, general aspects of knowledge (and thus also of what exists) in its totality” (1990:132). Dit is waarskynlik nog meer merkwaardig om kennis te neem van die feit dat alhoewel Derrida normaalweg in die postmoderne gedagtekader geplaas word, hy geensins *universaliteit* bevestig nie. Hy beklemtoon byvoorbeeld: “faith is absolutely universal” (1997:22). Hy onderskei teweens – analoog aan die onderskeiding tussen *wet* en *wetmatig* waarop ons in die volgende paragraaf nader ingaan – tussen die *universele struktuur* (ook *messianicity* genoem) en wat hy bestempel as die *messianic* (spesifieke manifestasies van *messianicity* in godsdienste soos die Christendom, die Islam en Boeddhisme). Dan merk hy op: “On the side of messianicity there is faith, no doubt. There is no society without faith, without trust in the other. Even if I abuse this, if I lie or if I commit perjury, if I am violent because of this faith, even on the economic level, there is no society without this faith, this minimal act of faith. What one calls *credit* (my kursivering – DS) in capitalism, in economics, has to do with faith, and the economists know that. But this faith is not and should not be reduced or defined by religion as such” (1997:23). Krediet is *ekonomiese vertroue* (in onderskeiding van *geloofs-vertroue*) – derhalwe ’n vooruitwysing vanuit die ekonomiese aspek na die geloofsaspek (vgl die opmerking in die laaste voetnoot van hierdie artikel oor ’n soortgelyke tipering van *intellektuele integriteit* tot die samehang tussen die logiese en die etiese aspekte van die werklikheid).

Omdat die biblisisme geen oog het vir die *historiese afstand* tussen ons eietydse wêreldbeeld/ bepaalde praktyke en die wêreldbeeld/bepaalde praktyke wat bestaan het ten tye van die Ou en Nuwe Testament nie, gebeur dit maklik dat agterhaalde praktyke opgedis word as synde normatief vir ons dag bloot omdat dit êrens in die Bybel opgeteken staan. Op hierdie punt sou Du Toit egter weer eens by ’n onderskeiding baat kon vind wat ’n Bybelse fundering besit. In die gesprek met die Fariseërs (Matt 19:8), waar aangevoer is dat Moses ’n skeibrief gegee het, antwoord Christus dat dit vanweë die hardheid (sondigheid) van hulle harte was, maar dat dit “nie van die begin af” so was nie. Christus beroep Hom hier op die *skeppingsbeginsel* van die huwelik. Wanneer Du Toit byvoorbeeld skryf: “Sonder om een oomblik die premoderne aard van die Bybelse geskrifte in aanmerking te neem, word op ’n fundamentalistiese manier direk vanuit die geskrifte na vandag geprojekteer” (2001:166-167), word wel op die diskontinuiteit tussen toe en nou klem gelê, maar die *kontinuiteit* (wat op die konstansie van God se skeppingsorde appelleer) word verontagsaam. Die onderskeiding tussen *beginsel* en *positivering* (*toepassing*) is hier belangrik, want ons mag nooit enige eietydse positivering aansien vir die onderliggende beginsel nie en ewe min mag ons gevolglik die eietydse positiveringskant van gebeure in die Bybel (biblisisties) verhef tot vermeende “ewige Skrifbeginsels”.

Indien iets van die *kontinuiteit* tussen die Bybelse tyd en vandag raakgesien wil word, kan eenvoudig nie aan die aard en implikasies van ons Bybelse *skeppingsgeloof* verbygegaan word nie. Die narratief van die Bybel ontvou immers die gang van skepping, sondeval en verlossing aan ons. Juis omdat die verhouding tussen skepping en sonde nêrens eksplisiet deur Du Toit aan die

orde gestel word nie, begin ons deur ondersoek in te stel na indirekte aanknopingspunte vir hierdie problematiek in sy denke.

### Wet en wetmatigheid

Indien “elke literêre soort volgens sy eie reëls vir verstaan gelees” moet word (Du Toit 2001:74); indien ons “sedert die wetenskaplike tyd” veel “geleer en ontdek het oor natuurwette” (2001:147), en indien daar selfs “in die geskiedenis van die Bybelse geskrifte ’n ontwikkeling gekom [het] in die begrip van die wet van God” (2001:156) ontstaan die vraag inderdaad wat ons onder *wette* moet verstaan.

Eensyds gebruik Du Toit die begrip *wet* en *wetmatigheid* (ten onregte) as wissel terme – en in hierdie konteks dui hy meestal *fisiese wette* (as natuurwette) aan.<sup>12</sup>

Andersyds is die begrip *wet* skaars wanneer Du Toit sonde beskryf as ongehoorsaamheid. Hoewel ’n mens onmiddellik sou verwag om van God se wet te verneem wanneer dit gaan oor ongehoorsaamheid, praat Du Toit verkieslik van *on gehoorsaamheid aan God*: “In die Bybel as geheel is die begrip ‘sonde’ dus redelik eenvoudig ’n aanduiding van ongehoorsaamheid aan God” (2001:154). Wanneer hy op dieselfde bladsy voortgaan, verneem ons egter wel van God se “geopenbaarde *wil*” en van die “tien gebooie”:

In die Ou Testament word dit as ’n ernstige sonde gesien wanneer daar teen die geopenbaarde wil van God opgetree word ... wanneer God nie vereer of erken word nie; wanneer God nie vertrou word nie ... wanneer barmhartigheid nie bewys word nie en daar nie behoorlik na die armes, weduwees en wese omgesien word nie. Baie bekend is die sogenaamde tien gebooie (Tora of Dekaloog) in Eksodus 20 en Deuteronomium 5 waaraan absolute uitvoering gegee moet word (2001:154).

Hierdie spreke laat byvoorbeeld geen ruimte vir enige *skeppingsgegewe normatiewiteit* nie (soos die skeppingsbeginsel vir die huwelik waarop Christus ’n beroep doen). Voorts is sy ongehoorsaamheidsvoorbeelde almal *geestelik-sedelik* van aard – op die breër wieslag van die tien gebooie (en van die skeppingsomvattende Wet-Woord) word nie nader ingegaan nie. Wel praat hy van die “wet van God, wat vir die volk as reëling bedoel was om ’n vreedsame samelewing in die woestyn (aanvanklik) en later in die beloofde land te orden” (2001:155). Hier is “wet” nou minstens “samelewingswyd”. ’n Samelewing gaan immers nie op in die *etiese* of *morele* aspek daarvan nie, maar vind gelyktydig uitdrukking in bepaalde ekonomiese reëlings, regspraktyke, sosiale instellings, en so meer. Is hierdie “wet van God, wat vir die volk as reëling bedoel was” ’n gegewe wat in die skepping veranker is, of vorm dit deel van die “geopenbaarde” wil van God? Of sou Du Toit bereid wees om te aanvaar dat die *geopenbaarde wil van God* twee vorme aanneem: *skeppingopenbaring* én *Skrifopenbaring*? Met ander woorde, bestaan die moontlikheid tot die vorming van ’n samelewing reeds van skeppingsweë?

By geleentheid praat Du Toit van “bitterheid en onreg” (2001:159) wat benewens die gemelde geestelik-sedelike klem nou ook ruimte vir die *juridiese* kontrêre teenstelling tussen *reg* en *onreg* laat.

Die bevrage tekening van die “duiwel” beteken nie dat Du Toit “boosheid” wil ontken nie:

Natuurlik beteken dit nie dat daar nie tog iets soos “die boosheid” as sodanig is nie. Nee, die boosheid as verskynsel bestaan. Dit het sy oorsprong in die gedagtes (“harte”) van mense,

---

12 Vgl Du Toit 2001:111, 119. Die term *wetmatigheid* dui altyd op iets wat *onderworpe* is aan ’n *wet*, wat in onderworpenheid dus *die maat van die wet* volg (wet-matig funksioneer), en gevolglik dui die term *wetmatigheid* nie op die *wet* *vir* die bestaan van iets nie. Die wetmatigheid van ’n atoom is die *universele wyse* waarop elke *individuele atoom* die onderworpenheid daarvan aan die *wet-vir-atoom-wees* tóón.



waar magsug en eersug uiteindelik uitloop op vyandskap en oorlog. Dit het weer eens te doen met die feit dat die mens 'n keuse het tussen reg en verkeerd (2001:125).

Weliswaar word die voorbeelde van “boosheid” nie geplaas binne die konteks van (on-) gehoorsaamheid nie, want daarvoor word 'n integrale wetsopvatting benodig. Dat verlossing altyd verlossing van *sonde* is, figureer pertinent in Du Toit se gedagtegang. Gegewe sy eksplisiete verbinding van sonde aan *on gehoorsaamheid* sou 'n mens kon verwag dat hy verlossing ook eksplisiet in verband bring met *gehoorsaamheid* – iets wat hy egter nie doen nie. Wie werklik op grond van ons Bybelse skeppingsgeloof God se normerende wet vir die mens erken, sal besef dat ons in Christus (in *beginsel*) vrygemaak is **van** die sonde (on gehoorsaamheid) en vrygemaak is **tot** gehoorsaamheid aan God se normerende wet – hoeseer ons as gevolg van die gebrokenheid van hierdie bedeling nog steeds *feitlik* sal sondig.

Dat Du Toit natuurwette nie eksplisiet verbind aan God se wil nie, blyk indirek uit die volgende opmerking (waarin wet steeds met wetmatigheid vereenselwig word): “Daar is net *te veel dinge wat volgens bepaalde wetmatighede gebeur* dat 'n mens [so] vermetel sou wees om te verwag dat God dit anders moet laat plaasvind.”

Die vraag is: gehoorsaam die beweging van hemelliggame 'n God-gestelde wet daarvoor?

Die afwesigheid van 'n eksplisiete erkenning van skeppingsgegewe wette in die denke van Du Toit (hoeseer ons kennis daarvan voorlopig en feilbaar bly), hang waarskynlik saam met 'n ander eensydigheid wat in sy geskrif aangetref word. Deurgaans word na God en Christus (Jesus) slegs in liefdes-/barmhartigheidsterme verwys. Van die *almag* van God, van die *soewereiniteit* van God wat alles geskep het en dra deur die krag van sy Woord verneem ons nêrens nie. Vanselfsprekend bevat sy kernaanduiding van die evangelie gevolglik ook niks van die goeie nuus van *Gods koninkryk* nie (vgl 2001:183) – hoeseer die Evangelies deurspek is van hierdie tema (die term vir koninkryk, *basileia*, kom sowat 100 keer in die Evangelies voor). Die noue samehang wat in die Bybel tussen die beelde van God as (liefdevolle/barmhartige) *Vader* en (soewereine/almagtige) *Koning* bestaan en wat in die bekende belydenis: “Ek glo in God die almagtige Vader ...” vervat is, figureer nie in hierdie boek van Du Toit nie.

Die vraag wat nou ontstaan, is die volgende: indien daar 'n leemte in die denke van Du Toit bestaan ten opsigte van die *skeppingswet* van God, hoe is dit dan gesteld met sy siening van die *mens* en van *God*?

### **God en mens: 'n pan-teïstiese “energie”-filosofie**

Du Toit toon 'n sterk sentiment vir die lang tradisie van 'n *negatiewe teologie* waarvolgens nie gesê kan word wie God is nie, maar slegs gesê kan word wat God nié is nie.<sup>13</sup> Hy verwys na Thomas Aquinas wat in sy *Summa Theologica* sou beweer dat ons “nie kan weet *wat* God is nie, maar *net wat God nie* is nie” (Du Toit 2001:103, vn 13).<sup>14</sup> Hy laat na om te vermeld dat Thomas Aquinas – ten spyte van die invloed van hierdie Platoniese en neo-Platoniese idee – in werklikheid voorrang verleen het aan 'n *positiewe* spreekwyse oor God, hoeseer dit ook geklee is in die terme van die spekulatiewe Griekse sinsmetafisika (substansie-denke – *analogia entis*).

Sowel in sy *Summa contra Gentiles* (I,34) as in sy *Summa Theologica* (I,13,1) verduidelik Thomas Aquinas dat ons God slegs kan ken deur sy skepsele, want in 'n verhewe sin besit God al die volmaakthede van die dinge in Homself. Ons ken God deur middel van die volmaakthede wat van Hom af voortvloei in die skepsele (*procedentibus in creaturas ab ipso* – *Summa Theologica*

13 “Hy wat weet dat hy niks van God weet nie, ken God dalk die beste” (Du Toit 2001:116).

14 'n Gesaghebbende geskrif oor die invloed van die die neo-Platonisme op die denke van Thomas Aquinas is dié van Kremer (1966).

I,13,3). Hierdie benadering beteken nie dat God Hom in die Bybel openbaar *in terme* van die verskeidenheid binne die skepping wat dan volledig in die geloof op God betrek word nie. Thomas meen dat hierdie *skeppingsterme* vooraf en op 'n verhewe manier aktueel in God bestaan. Wanneer ons daarom sê dat God *goed* is, beteken dit nie dat God die *oorsaak* van goedheid is of dat God nie sleg is nie, maar: wat ons beskou as goed in die skepsele bestaan *vooraf* in God, sy dit op 'n verhewe en alternatiewe manier (*Cum igitur dicitur: Deus est bonus; non est sensus: id, quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo: et hoc quidem secundum modum altioerem – Summa.Theologica* I,13,2.). (Dit beliggaam die invloedryke teo-ontologiese denke van Thomas – waardeur die skeppingsverskeidenheid verdubbel word in God sodat die skepsele vervolgens weer [Platonies en neo-Platonies] verstaan kan word as *afbeeldinge* van die volmaakthede in God.)

Soos alle negatiewe teologie bestaan daar natuurlik altyd (op innerlik teenstrydige wyse) 'n laaste *res* van *positiewe* aanduidings wanneer oor God gepraat word: “Wat merkwaardig van die Christelike geloof is, is die feit dat hierdie onbeskryflike, onbekende, onvoorstelbare God hom só *voorstel* (! – my kursivering – DS) aan die wêreld dat mense iets van God self deur hierdie menslike bekendstelling (bedoelende: bekendstelling aan mense – DS) kan verstaan – en dít wat die mens moes verstaan, is die boodskap dat God 'n God van liefde en genade is, wat lief is vir sy skepping en hierdie skepping wou/wil red – om daarvan 'n beter plek te maak” (2001:159-160). Hoe kan die *onvoorstelbare* God *voorgestel* word? Die openbaring van God in die Bybel geskied tewens in *skeppingsterme* met gebruikmaking van *menslike taal* (“dat God 'n God van *liefde* en *genade* is”). Tot die orde van die skepping behoort tewens ook 'n besef van ruimte-verhoudings (bv kort/lank, groot/klein, esm), asook die logiese vermoë van die mens om te kan *identifiseer* en *onderskei* (bv tussen dinge wat eenders en anders is). Let nou bloot op die *positiewe* (*ruimtelike* en *analitiese*) *aanduidings* wat vervat is in die volgende sinsnede van Du Toit: “In die lig van die *grootheid* en *andersheid* van God ...” (2001:182).

Die Godsídee wat Du Toit hanteer kom in meer problematiese vaarwater tereg wanneer hy oor God en *energie* praat (vgl 2001:152). Hy sê nêrens in die hele geskrif dat God die Skepper is van alle energie nie – ons verneem slegs dat God die *bron* van alle energie is. By geleentheid word selfs 'n hoofletter gebruik: “die Bron van alle energie (God)” (2001:152; vgl p 160). Wanneer hy skryf dat “energie” 'n “noodsaaklike bron is vir enige vorm van lewe” (2001:56), blyk dit dat die woord “bron” die konnotasie van “daaruit voortvloei” (emanasie) besit. Deur God dus die “bron” van alle “energie” te noem word die vermoede gewek dat hier 'n subtiel e-manasie-opvatting deurskemer wat daartoe kan lei dat die verskil tussen *Skepper* en *skepsele* (teoreties) uitgewis word.

Om hieroor duidelikheid te verkry moet ons Du Toit se opvatting van die mens in samehang met sy waardering van die “spirituele” in oënskou neem.

### “Energie” as knooppunt

Die samehang tussen die natuur, die mens, die mens se siel, Christus en God word uiteindelik deur Du Toit verantwoord op die basis van sy relaas oor *energie*.

Die natuurwet wat leer dat energie nie geskep of vernietig kan word nie, sê volgens Du Toit ook iets “vir die *voortsetting* van *energie* nadat die mens ‘dood’ is” (2001:56). Uit die feit van die *voortbestaan* van *energie* maak Du Toit die (on-logiese) sprong na 'n “spirituele wêreld” wat hy gelykstel aan 'n energieveld wat kontinueer na die dood. Die sin wat regstreeks volg op die een wat pas aangehaal is (en wat eindig met “nadat die mens ‘dood’ is”) lees soos volg:

Indien daar dan so 'n energieveld is – wat uiteraard vir ons oë onsigbaar is, maar tog in verhouding tot ons êrens bly voortbestaan – het ons ongetwyfeld te doen met 'n spirituele wêreld (energieveld) wat ook op sigself 'n invloed sou kon hê op die bestaan van 'n mens voor sy/haar dood (2001:56).

Ons verneem nog meer van hierdie sentraal-stelling van *energie* wanneer hy skryf dat indien ons oor God wil praat, ons “verder moet nadink oor dit wat ons weet van energie as verskynsel” (2001:111). Uit die feit dat energie wel kan “verander van vorm” volg dit vir Du Toit “logies dat energie wat in ’n mens is nie vernietig kan word nie” (2001:112). Hy vervolg:

Ná die dood bly dit voortbestaan op die een of ander manier, weliswaar in ’n ander vorm aan ons onbekend. Dit bring ons onmiddellik voor die feit dat lewe nie kan ophou nie. Dit kan wel ophou in dié sin dat ons dit nie meer kan sien nie, maar dit beteken nie dat dit nie meer bestaan nie. Trouens, in terme van die natuurwette kan dit nooit ophou nie. Êrens lewe ons dus ná die dood voort (gaan die energie voort)” (2001:112).

Voordat kommentaar hierop gelewer word, vermeld ons nog die volgende voortgaande argument:

Dit alles beteken eenvoudig maar net dat daar rondom ons ’n onsigbare energieveld is wat ook ’n spirituele werklikheid kan wees wat op ons ’n invloed uitoefen, meestal onwetend maar tog ook werklik. Energie is die grondslag van alles in die skepping (2001:113).

In die voetnoot wat hieraan toegevoeg is, verwys Du Toit na Wayne Dyer se boek *You’ll see it when you believe it* en haal dan instemmend die volgende woorde van Dyer aan: “The entire universe may be said to be one large energy system ... Keep in mind that human beings too are an energy system” (Dyer 1990:157-160; Du Toit 2001:113).

As die energie wat in (om) ’n mens is na die “dood bly ... voortbestaan op die een of ander manier, weliswaar in ’n ander vorm aan ons onbekend” ontmoet ons hier ’n sonderlinge spekulatief-metafisiese konstruksie van ’n onbekende, onsigbare “energie” wat “êrens” saamval met ons *lewe na die dood*.

Du Toit mag dit nuttig vind om kennis te neem van die tweede hoofwet van die termodinamika (die wet van nie-afnemende entropie) en die wyse waarop dit deur Von Bertalanffy veralgemeen is tot *oop sisteme*. In terme van die teorie van “oop sisteme” weet ons dat daar ’n voortdurende uitwisseling van atome en molekule tussen die mens en die mens se omgewing plaasvind:

Jones en sy mede-outeurs skryf:

... [all] the atoms of our body, even of our bones, are exchanged at least once every seven years. All the atoms in our face are renewed every six months, all our red blood cells every four months and 98% of the protein in the brain in less than a month. Our white blood cells are replaced every ten days and most of the pancreas cells and one-thirteenth of all our tissue proteins are renewed every 24 hours (1998:40).

Energie as sodanig besit dus geen *konstansie* in die fisies-chemiese opbou van de menslike liggaam nie, afgesien van die feit dat die aard van al die atome wat voortdurend uitgewissel word (tydens die “lewe” en tydens die “dood”) inderdaad alles behalwe “’n ander vorm” verteenwoordig wat aan ons “onbekend” is.<sup>15</sup>

Voorts bestaan daar geen *grond* vir die argument dat ons uit die bestaan van ’n *energieveld* kan konkludeer tot ’n “spirituele” dimensie nie. Ewe min bied die onvernietigbaarheid van energie (’n *fisiese* gegewe) enige grond vir die gevolgtrekking dat “die lewe nie kan ophou nie” (Du Toit 2001:112). Sonder enige sensitieweit vir die afwesigheid van die nodige *gronde* vir sy

---

15 Pannenberg ontwikkel ’n *veld-teorie* van die Gees wat ewe problematies probeer aansluiting vind by bepaalde teorieë in die moderne fisika (vgl Pannenberg 1993:13 ev).

spekulatiewe *konklusies* postuleer Du Toit effektief 'n “onsigbare lewe” wat “in terme van die natuurwette” eenvoudig “nooit” kan “ophou” nie (2001:112). Hoe ernstig is Du Toit wanneer hy graag by die uitkomst van die moderne wetenskappe (waaronder historiografie, literatuurteorie, fisika en biologie) wil kers opsteek, maar dan skielik iets poneer wat dig nader tot die ekstreemste vorme van 'n agterhaalde vorm van *vitalisme* in die biologie?<sup>16</sup>

Die gedagte dat 'n “onsigbare energieveld” eenvoudig “ook 'n spirituele werklikheid kan wees”, berus eenvoudig op 'n soortgelyke ongefundeerde sprong. Uit die feit dat “energie ... die grondslag van alles in die skepping” is, volg dit geensins logies dat 'n *energieveld* verdoop kan word tot 'n geestelike (spirituele) werklikheid nie. Indien 'n “energieveld” 'n “invloed [op ons] uitoefen, meestal onwetend maar tog ook werklik”, kan hierdie invloed slegs op 'n *fisiese interaksie* dui. In funderende sin kan sodanige fisiese interaksie wel relevant wees vir organiese lewe, gevoelige bewussyn en selfs normale geestesaktiwiteite van die mens (soos gemanifesteer in die menslike vermoë om bv te kan dink, te kan glo, sosiaal te kan verkeer, esm). Maar dan word laasgenoemde dimensies as 'n (energie-transenderende) gegewe *veronderstel* en word daar nie 'n poging aangewend om dit (met spekulatiewe sprongredenasies) uit die onvernietigbaarheid van energie te ekstrapoleer nie.

Op die basis van hierdie twyfelagtige vertrekpunt bring Du Toit God nou ook in die prentjie. Dit geskied aan die hand van die opvatting (waarna ons reeds verwys het) dat God die bron is van alle energie (vgl 2001:111, 113, 159, 160, 167, 173, 182).

### God en energie

Die energie-filosofie word verder gevoer wanneer Du Toit ten opsigte van die opstanding van Christus skryf:

Buitendien sou iets soos die opstanding heeltemal in ooreenstemming wees met wat vroeër in hierdie boek geskryf is oor God as die bron van energie; oor energie wat nie vernietig of geskep kan word nie. Dit sou heeltemal in ooreenstemming (te rym) wees met die “karakter” van God as Skepper, dat Hy weer iets nuuts kan maak, dat die energie van Jesus bly voortbestaan het, weliswaar in 'n ander gedaante, in 'n ander dimensie, wat nie die beperkings van ruimte en tyd het nie (2001:151).

Aan die einde van hierdie aanhaling blyk dit dat “energie” nou sêlf goddelik en buite tyd-ruimtelik word.<sup>17</sup> Die teenwoordigheid van God begenadig ons as mense ook via die Goddelike energie wat aan ons 'n “stukkie ewigheid” gee.<sup>18</sup>

---

16 Die bekende neo-vitalistiese bioloog aan die begin van die 20ste eeu Hans Driesch het bv geargumenteer ten gunste van die bestaan van 'n immateriële lewenskrag (*entelechie a la* Aristoteles). Let terloops daarop dat Driesch hierdie *entelechie* in *negatiewe terme* beskryf – analoog aan die benadering van die negatiewe teologie: dit is *nie-ruimtelik*, *nie-meganies* en *ondeelbaar* (1931:297). Waar Driesch egter sy standpunt funder in uitgebreide eksperimentele ondersoekings oor regenerasieverskynsels, poneer Du Toit sy siening eenvoudig uit die bloute. Hoewel Driesch se beperking was dat hy vasgehou het aan die entropie-wet vir *geslote* fisiese sisteme, het die invoering van *oop* sisteme weliswaar nie as sodanig die neo-vitalisme in die biologie ontsenu nie. Sowel Sinnott (1963; 1972) as Schubert-Soldern (1962) het daarin geslaag om die idee van oop sisteme diensbaar te maak aan hul voortgesette *neo-vitalistiese* biologiese denke.

17 Vgl ook sy woorde “om soos God (die bron van alle energie) buite die beperkings van ruimte en tyd te ‘leef’” (Du Toit 2001:160).

18 “Uiteindelik bly dit ook waar van ons geloof in die God van Jesus van Nasaret dat Hy ons sy Gees gegee het om in ons te woon, om ons die (Goddelike) energie te gee – 'n stukkie ewigheid – wat ons in staat stel om, soos Wayne Dyer sê, binne-in ons die moontlikheid te gee om kreatief na binne en buite die sin van ons bestaan te soek” (Du Toit 2001:173).

Waarskynlik bereik hierdie konstruksie sy hoogtepunt wanneer Du Toit oor die menslike siel (origens bedeed met “bewussyn” – 2001:151) met instemming (én beklemtonings) aanhaal uit die geskrif van Hennie J de Villiers (*Wat is my siel?*, pp 102-103):

... jou siel is deel van ’n kosmiese siel, wat ons God kan noem; die siel het sy eie eienskappe wat sterker is as die eienskappe van die liggaam en het nie sigbare fisieke mag meer nodig nie, dit het sy eie onsigbare krag wat sterker is as enige mag (2001:151).

*Energys* het die “siel” “bewussyn” (wat ’n fisies-chemiese onderbou *veronderstel*) en *andersyds* het “die siel het sy eie eienskappe wat ... nie sigbare *fisieke mag* (my kursivering – DS) meer nodig” het nie, maar wat tóg “sy eie onsigbare *krag*” besit<sup>19</sup> wat “sterker is as enige mag” (!).

’n Magtige tradisie verrys voor ons as ons sou begin by die wêreld-*logos* van Herakleitos en dan via die *wêreldsiel* van Plato en Plotinus die spoor van hierdie pan-teïstiese gedagtelyne sou navolg.

Ten opsigte van die Bybelse onderskeiding tussen God as Skepper en die skepping (kosmos) bestaan daar talle (nie-Bybelse) moontlikhede:

- 1) Wie die bestaan van God ontken, dink *a-teïsties*;
- 2) wie die bestaan van die kosmos ontken, dink *a-kosmisties*;
- 3) wie dink dat alles wat bestaan God is, dink *pan-teïsties*, en
- 4) wie dink dat alles wat bestaan kosmies is, dink *pan-kosmisties*.

Tussenvorme word gebied deur van die nadere kwalifikasie “en” gebruik te maak, byvoorbeeld wanneer nie bloot gesê word dat alles God is nie (*pan-teïsties*), maar dat alles *in* God is: *pan-en-teïsties*, of dat alles “in” die kosmos is: *pan-en-kosmisties*.

Die uitspraak: “jou siel is deel van ’n kosmiese siel, wat ons God kan noem”, beliggaam ’n *pan-teïstiese* (of: *pan-enteïstiese*) opvatting.<sup>20</sup>

Calvyn het in reaksie op die Ockhamistiese leer van die *despotiese willekeur* van God (sy *potestas Dei absoluta*) hierdie problematiek verantwoord deur te sê dat hoewel God verhewe is bo die wette wat Hy vir skepsel gestel het, Hy nogtans nie willekeurig is nie (*Deus legibus solutus est, sed non exlex*). Daarmee bevestig hy God se *trou*.

### Skepping en wording

Die afwesigheid van ’n koninkryksperspektief en die afwesigheid van ’n eksplisiete en positiewe waardering van God se skeppingswet asook die pan-teïstiese energie-filosofie waarmee Du Toit

<sup>19</sup> Let daarop dat die term *krag* in oorspronklike sin ’n *fisieke* begrip is.

<sup>20</sup> Let daarop dat die pan-teïsmie die kosmos-omvattende skeppingswet as *grens* tussen God en skepsel uitwis. God se skeppingswet is *kreatuurlik-onoorskrybaar*: elke skepsel bestaan slegs in onderworpenheid aan God se wet – waarin ons origens pertinent moet onderskei tussen die natuurkant van God se wet – natuurwette – en die *normerende kant* van God se wet – die normatiewe beginsels vir die tipies menslike fasette van die skepping. In al hierdie lg aspekte van die skepping tref ons tewens kontrêre teenstellinge aan soos logies – on-logies, histories – on-histories, sosiaal – on-sosiaal (bv vriendelikheid teenoor onbeskoftheid), esteties – on-esteties, eties – on-eties, geloof – on-geloof – wat die *normatiewe aard* van hierdie aspekte van die skepping belig. Beginsels laat aan die mens die normatiewe keuse-vryheid om tot alternatiewe (gehoorsame/beginsel-konforme) toepassings te kom, en as gevolg van die sondeval kom die mens inderdaad ook telkens tot *antinormatiewe* toepassings van beginsels. Die *misterie* van die sonde lê inderdaad opgesluit in die vraag hoe die *moontlikheid* van ongehoorsaamheid ’n *werklikheid* geword het – iets wat origens aan die *mens* wat gesondig het toegereken moet word en nie aan God nie.

opereer, hang ook saam met sy negering van die verskil tussen *skepping* en *wording*. Hy sien in die *skepping* 'n *proses* (2001:109) wat nog steeds *op gang* is, wat 'n verloop vertoon en nie “oombliklik” sou kon plaasvind nie (2001:9).<sup>21</sup>

Enige *proses* of *ontwikkeling* wat ons binne die *skepping* teëkom, veronderstel die *orde van die skepping*. Wie daarom as natuurwetenskaplike in terme van *tyd*-perke praat, is besig met *tydsverloop*, met *tydsduur*. Alle vorme van *tydmeting* wat in die moderne fisika benut word, berus op die realiteit van (fisiese) *tydsduur*. Die kragtigste vorm hiervan vind ons in die sogenaamde atoom-klok en in die benutting van die halfwaarde-tye van radioaktiewe elemente met behulp waarvan die ouderdom van spesifieke aardlae vasgestel word.<sup>22</sup>

Met ander woorde, danksy die bepalende en begrensende aard van die (God-gestelde) wet (as orde *vír*) vir radioaktiewe atome kan die moderne fisika kom tot 'n gesofistikeerde manier van *tydmeting*. *Tydsduur* veronderstel altyd 'n *tydsorde* wat daaraan ten grondslag lê en wat dit eers moontlik maak. Die kritieke vraag, wat ons tegelyk by die grense van natuurwetenskaplike determinering uitbring, is nou: kan die “ontstaan” van die *fisiese tydsorde*, wat alle *fisiese tydsduur* onderlê *self* gedateer word? Om dit te dateer sou opnuut van 'n *proses van tydsverloop* gebruik gemaak moes word, wat op sy beurt slegs kan bestaan binne die kader van 'n bepalende en begrensende *tydsorde* wat dit eers moontlik maak. Siedaar! Ons argumentasie beland (i) óf in 'n *eindelose regressie*, (ii) óf in 'n onontkombare sirkelredenasie (*petitio principii*): (i) elke vermeende datering van die ontstaan van die *tydsorde* wat datering moontlik maak, benodig opnuut 'n meer basiese *tydsorde (ad infinitum)*, (ii) of om hoegenaamd te kom tot 'n verantwoording van die *tydsorde* wat fisiese *tydmeting* moontlik maak, moet reëds uitgegaan word van dit waarna gesoek word ('n *petitio principii*).

Binne die *orde van die skepping* ontstaan en vergaan daar, kragtens die *wordingsproses* wat in die ontsluiting van die *skepping* afspeel, steeds hemelliggame, asook individuele plante, diere en mense. *Tyd* kan tewens nie bloot met *fisiese tyd* vereenselwig word nie, want in elke aspek van die *skepping* vind ons 'n eie-gearde en oorspronklike vergestaltung van die *tyd*. Die suksessie van geboorte, groei, ryping, veroudering en afsterwe is byvoorbeeld kenmerkend van die *biotiese tydsorde*.

#### Opmerking:

Die *feitlike lewensduur* van lewende entiteite verskil skerp van mekaar, terwyl die *biotiese tydfases* 'n toenemende versnelling ondergaan – in onderskeiding van *fisiese tyd* wat gelykmatig en kontinu verloop. Waar *fisiese* en *biotiese tyd* egter *onomkeerbaar* is, is die *aritmetiese tydsorde* van opeenvolging, die *ruimtelike tydsorde* van gelyktydigheid en die *kinematiese tydsorde* van eenparige beweging *omkeerbaar* (vgl Strauss 2001:57).

Die begin van die eerste Bybelboek handel oor *skepping* en die res daarvan oor *wording* (genese – vandaar die benaming: *Genesis*). Die *skepping* self is *ondateerbaar*.

Die paleontologiese “rekord” bevat alleen gegewens waarvan teoretiese rekenskap gegee moet word deur verskillende dissiplines, maar dit verbind geen teoretiese posisie-keuse by voorbaat tot die neo-Darwinistiese standpunt nie. Wanneer 'n paleontoloog in die pro-evolutionistiese (neo-Darwinistiese) tydskrif *Evolution* daarom skryf dat die ruimtelike verspreiding en tydsoppeen-

21 Hieronder sal ons terloops daarop wys dat sowel *suksessie* as *gelyktydigheid* modi van die *tyd* is – en dat die *skepping* derhalwe aan albei *tydsmodi* voorafgaan.

22 Die isotoop Uranium238 verval by via 'n aantal onstabiele tussen-produkte tot Lood206 en dit besit 'n halfwaarde-tyd van 4550 miljoen jaar. Polonium, die radio-aktiewe element wat deur Marie Curie ontdek is en na haar geboorteland (Pole) vernoem is, besit 'n halfwaarde-tyd van 138 dae.

volging van organismes waarmee die paleontologie werk in die ordeningsbeginsels van die *geologie* gefundeer is, wys hy daarop dat dit nie as sodanig reeds evolusie onderskryf nie: “Thus the paleontologist can provide knowledge that cannot be provided by biological principles alone. But he cannot provide us with evolution. We can leave the fossil record free of a theory of evolution. An evolutionist, however, cannot leave the fossil record free of the evolutionary hypothesis” (1974:466). Hy meld dat die gevaar bly bestaan dat bioloë oortuig word van die aanvaarbaarheid van die evolusionêre hipotese op grond van ’n teorie wat reeds inherent evolusionisties is: “For most biologists the strongest reason for accepting the evolutionary hypothesis is their acceptance of some theory that entails it” (Kitts 1974:466).

Wat egter ewe belangrik is, is dat Darwin se teorie *tussenvorme* benodig – en juis dit word nie deur die paleontologie gebied nie: “Evolution requires intermediate forms between species and paleontology does not provide them” (1974:467). Hy wys pertinent daarop dat Darwin gehoop het dat voortgesette fossielvondste die gapings sou oorbrug: “But most of the gaps are still there a century later and some paleontologists were no longer willing to explain them away geologically” (1974:467).

’n Verdere oorweging wat sowel Van Huyssteen as Du Toit nie verreken nie, is dat daar, ten spyte van ’n vertroudeheid met dieselfde feitlike gegewens waarmee die biologie werk, wederkerig-uitsluitende biologiese standpunte oor die afgelope 100 jaar bestaan (soos Kitts opmerk: evolusionêr en nie-evolusionêr).<sup>23</sup> Gould het die verleentheid van hierdie diskontinuiteite probeer wegsteek met sy teorie van die sogenaamde “punctuated equilibria”. Die gegewens laat ook ruimte vir die erkenning van strukturele diskontinuiteite en vir die veronderstelling van relatief-konstante ordeningstipes wat as egte *wetstipes* binne die plante- en diereryk die verskeidenheid lewensvorme in die eerste plek moontlik maak.

Die spekulatiewe natuurwetenskaplike besinning oor “evolusie” staan voor twee moeilike taakstellings. Die een raak die gemelde gebrek aan paleontologiese gegewens insake die vermeende stam-historiese oorgange van die hoof plante- en dieregroepe. Die ander een (wat volgens pro-evolusioniste minstens 50% van die werklike probleem konstitueer) raak die vermeende ontstaan van die eerste lewende entiteit, gedagtig aan die feit dat die kleinste lewensvatbare entiteite (eensellige organismes) en die grootste makromolekuul in die orde van een tot ’n miljoen van mekaar verskil (soms word kortweg gepraat van die “ontstaan van lewe”).

Oorspronklik het Haldane (reeds in 1928) en die Rus Oparin (1938) ’n hipotese geformuleer oor hoedanig dit moontlik sou wees dat die eerste lewende dinge binne die aanvangsatmosfeer van die aarde sou kon ontstaan. Stanley-Miller (van Chicago) het in 1953 eksperimente hieroor gedoen en gedurende die sestiger- en sewentigerjare vind daar etlike internasionale konferensies van natuurwetenskaplikes plaas oor a-biotiese (pre-biotiese) “evolusie”. Onlangs merk Silver egter op: “The Haldane-Oparin hypothesis is out of fashion. Of the forty or so simple molecules that would be needed to form a primitive cell, the experiment produces two. It is worth bearing in mind that glycine contains only ten atoms and alanine, thirteen. The simplest nucleotide contains thirty atoms. The probability that a given large molecule will be produced by chance from small molecules, by sparks, falls drastically as the molecular size increases. It has to be realized that even

---

23 Van Huyssteen dobber bv (op ’n innerlik-teenstrydige wyse) tussen die neo-Darwinisme, die emergensie-evolusionisme en die neo-vitalisme, klaarblyklik sonder dat hy daarvan bewus is (vgl Strauss 2001:154). Moderne biologiese standpunte soos dié van die Duitse paleontoloog Schindewolf (regsteeks teenoorgestel aan die opvattinge van Simpson), die organismiese biologie van Von Bertalanffy, die pan-psigisme van Ziehen en Rensch, die na-lewende invloed van die idealistiese morfologie in die denke van die Oostenrykse plantkundig Troll en die holistiese denke van Smuts en Meyer-Abich figureer nie in die geskrifte van Van Huyssteen en Du Toit nie.

if heat, radiation, and lightning, on the young Earth, had produced all the amino acids and nucleotides needed for present forms of life, the gap between an aqueous solution of these emolecules and a living cell is stupendous. It's a question of organization: in the absence of a guiding intelligence, presentday scientists are not doing very well. For the moment, let's show the Miller experiment to the side door and see who is next in line in the waiting room" (1998:345).

Nog 'n laaste opmerking in hierdie verband, gedagtig aan die gemelde feit dat die vermeende ontstaan van die eerste lewende entiteit 50% van die evolusie-verhaal uitmaak. Silver vermeld 'n gesprek wat hy nog met Haldana self gevoer het en waaruit 'n besondere *beskeidenheid* spreek:

I had a long conversation with J B S Haldane, which started off with politics and ended with science. When I questioned him about evolution, one of his remarks sparked my interest, and sent me to the library that evening: "Evolution's not the problem. Life is." Then he said, "Oparin and I once had an idea about that, but we'll never know the real answer" (1998:353).

### Is waarheid en kennis "subjektief"?

Du Toit glo in die "subjektiewe aard van alle waarheid (die waarheid is relasioneel)" (Du Toit 2001:168) – binne die "postmoderne denkklimaat" sal ons "weet dat kennis subjektief van aard is" (2001:172). Die sonderlinge konstruksie wat in die gangbare filosofie en kennisleer (epistemologie) aangetref word, stel *objektiwiteit* teenoor *subjektiwiteit*. Menslike kennis verskyn egter altyd binne die konteks van *begripsvorming* en *logiese argumente* wat steeds in die een of ander *simbolisme* of *taal* uitgedruk word. Indien die verskil tussen die logies-analitiese aspek en die teken-aspek (taal-aspek) van die skepping uit die oog verloor word, beland die *waarheidsvraag* in problematiese vaarwater. Waarheid appelleer in die eerste plek teen die *logiese aspek* van taalgebruik: 'n *proposisie* is byvoorbeeld *waar* of *vals* (in watter talige vorm dit ook al aangebied word). Dat 'n begrip nie kan saamval met 'n woord nie (soos deur bepaalde vorme van die *nominalisme* beweer word), blyk reeds uit 'n eenvoudige voorbeeld: hoewel die *begrip* "stoel" in verskillende tale korreleer met verskillende *woorde*, het ons nog steeds slegs met een enkele *begrip* te doen.

Die sentrale plek wat die aard van 'n *begrip* in die logika vorm besit wye erkenning, selfs buite die enger kring van logici. Croce het dit byvoorbeeld as die titel van een van sy werke gekies: *Logic as science of the pure concept* (Londen 1917). Die bekende wiskundige Kurt Gödel praat ook van die logika as die *teorie van begrippe* (vgl Wang 1988:309).

'n *Begrip* is die resultaat van die aktiwiteit van die mens as *analitiese subjek* en dit bring 'n *menigvuldigheid* (universele) kenmerke byeen op die basis van *identifisering* en *onderskeiding*. Begripsvorming is egter *genormeerd* – daarom kan 'n mens (agv die sondeval) ook on-*logiese begrippe* vorm (voorbeeld – Russell: die begrip "vierkantige sirkel" en Cassirer: die begrip "ronde vierkant" – vgl Cassirer 1953:13). Om egter 'n logies-korrekte of 'n on-logiese begrip te eien veronderstel die aanlê van (universele) logiese norme/beginsels.<sup>24</sup> Die mens is in sy analitiese/logiese denke *onderworpe* aan hierdie logiese beginsels.<sup>25</sup>

---

24 Die besef dat logiese beginsels *universeel* is, impliseer nie dat enige *insig* wat ons in die ontleding van dergelike beginsels verkry sêlf onfeilbaar is nie.

25 Die bekendste *logiese beginsels* wat blootgelê is, is die identiteitsbeginsel ("in die analiseerbare is A altyd A"), die beginsel van (non-)kontradiksie ("in die analiseerbare is A nie nie-A nie"), die beginsel van die uitgeslote derde (*exclusi tertii*) ("wanneer die totale veld van wat analiseerbaar is in twee gedeel word, is daar nie 'n driedeling moontlik nie"), die beginsel van toereikende grond (eers hierdie beginsel verwys ons na *buite-logiese gronde*), die beginsel van denk-ekonomie (ook bekend as "Occam's razor"), en so meer. Vgl Strauss 1995.



Die voorafgaande opmerkings, wat vertrek vanuit die oortuiging dat daar ook vir die verskillende fasette van die mens se kultuurlewe (waaronder die logiese aspek) inderdaad grondleggende beginsels gegee is, benader die problematiek van kennis dus vanuit die onverbreeklike korrelasie wat bestaan tussen *normatiewe* en dit wat feitlik daaraan *onderworpe* is. Aan die feitlike sy van die logiese aspek ontmoet ons die *logiese subjek-objek-relasie* wat op sy beurt gekorreleer aan die logiese *norms* onderworpe is. Wanneer 'n skeppingsgegewe wat identifiseerbaar en onderskeibaar is daadwerklik geïdentifiseer en onderskei word, word dit (dmv die vorming van begrippe en oordele) logies geobjektiveer. Objektivering is die aktiwiteit van die mens wat as *logiese subjek* in die analitiese aspek funksioneer (maw, objektivering is 'n subjektiewe aktiwiteit – *subjektief* in die sin van norm-onderworfenheid).

Ongelukkig het die gangbare kennisleer die term “objektief” vereenselwig met “universeel/algemeen geldig”. Die gevolg daarvan is dat *willekeur*, as die keersy van “objektiwiteit”, met wat “subjektief” is, vereenselwig is. Willekeur beliggaam egter 'n vorm van *antinormatiewe* gedrag. Dit gebeur byvoorbeeld wanneer 'n logiese subjek (die denkende mens) 'n on-logiese begrip vorm (soos 'n “vierkantige sirkel”). Dit betref dus 'n geval van *antinormatiewe subjektiwiteit*. Die keersy van antinormatiewe subjektiwiteit is egter nie “objektiwiteit” nie, maar bloot *norm-gehoorsame subjektiwiteit*. Die mens as subjek kan immers nooit buite hom-/haarself gaan staan nie?! Indien die appèl van logiese beginsels erken en ernstig geneem word, word ons bevry van die onhoudbare dilemma in die gangbare kennisleer, wat oorspronklik gemeen het dat die mens (as subjek) buite hom-/haarself kan staan en “objektief” kan wees. Die gevolg was dat daar geensins meer met betrekking tot die subjek onderskei kon word tussen *norm-gehoorsame* en *antinormatiewe subjektiwiteit* nie.

### God onder die wet

Vanuit die perspektief van die Bybel – waar ons byvoorbeeld in Kolossense 1:15 en die volgende verse verneem dat alles in die skepping in Christus stand hou – is dit haas vanselfsprekend dat alles (ook alle prosesse) wat binne die skepping verloop voortdurend gedra word deur die instandhoudende genade van God (waarby die gelowige en die ongelowige gelyklik baat). God as Wetgewer transendeer sy skeppingswet – slegs skepsel tree op as wetsonderdaan. Tog merk Du Toit na aanleiding van die evolusieleer op: “Die saak lyk egter anders indien 'n mens God sou sien as medewerkend in die evolusionêre prosesse (*binne-in* die wetmatigheide en natuurwette)” (2001:111).<sup>26</sup> Die klem op “binne-in” plaas God aan die kant van die kreatuurlike subjekte – God word *onder* die wet ingetrek om sodoende behulpsaam te wees by die “evolusionêre prosesse” – asof God nie reeds voluit teenwoordig is in die wette en wetsonderdane wat Hy dra deur die krag van sy Woord nie (vgl Heb 1:3).

Die tema van *willekeur* (waarna ons reeds ivm Calvin terloops verwys het), gryp op 'n besondere manier terug na die laat-Skolastiese *nominalisme* van Ockham (13de-14de eeu nC), wat met 'n opvatting van despotiese willekeur God ook (teen sy bedoeling in) *onder* die wet ingetrek en daarmee die weg na die moderne mens-gesentreerde *humanisme* voorberei het. Darwin se denke, wat in die naam van evolusie afskeid wou neem van enige en alle *struktuurbepalings*, is uiteindelik bloot een van die vele uitlopers van die moderne *nominalisme*.<sup>27</sup>

Opmerking:

By Johan Heyns loop die nominalistiese invloed van Ockham op die volgende soortgelyke (God-onder-die-wet-intrekkende) konsekwensie uit. In sy werk *Die nuwe mens onderweg*

26 Let nog eens op die verwarring van *wet* en *wetmatigheid* waarna reeds hier bo verwys is.

27 Simpson se bekende stelling is: “Organisms are not types and do not have types” (1969:8-9).

(Kaaipstad 1970) wil Heyns aantoon dat God verhewe is bo sy skeppingswet soos laasge-noemde vir die mens geld. Hy argumenteer dat die tien gebooe byvoorbeeld dít aandui “wat die mens nie mag doen nie, omdat God alleen dit mag doen” (1970:87). Daarom meen Heyns dat die tien gebooe Goddelike handelinge beskrywe wat vir die mens verbode is. In sy “intertrinitariese wese” mag alleen die drie-enige God “ander gode” voor sy aangesig hê (voor die aangesig van die Vader staan die Seun en die Heilige Gees, voor die Seun staan die Vader en die Heilige Gees en voor die Heilige Gees staan die Vader en die Seun). Langs dié weg ontleed Heyns elke gebod om aan te toon dat wat God mág doen, die mense níé mag doen nie: “Doen Hy wat die wet verbied, is dit nie sonde nie, maar doen die mens dit dan is dit wél deeglik sonde” (1970:89). Om die onhoudbaarheid van hierdie redenasie bloot te lê kyk ons na die uitspraak van Heyns wat sê dat wanneer die mens egbreuk pleeg dit sonde is, maar wanneer God dit doen dit nie sonde is nie (in die lig van die eis dat man en vrou God méér moet liefhê as mekaar, stel Heyns die vraag of God in hierdie sin nie inderdaad die groot “Egbreker” is nie – 1970:88). Die opmerking dat God se egbreuk nie sonde is nie, omseil slegs die werklike probleem, want in die begrip “egbreuk” lê *as sodanig* reeds die *onregmatigheid* opgesluit. Daarom tree ’n egbreker *on-eties* op, hoewel sodanige on-etiese optrede van Godswêë volgens Heyns *nie sonde* is nie. Ons het egter gesien dat alle kontrêre teenstellinge (soos logies – on-logies; regmatig – on-regmatig, en eties – on-eties) aan die feitlike sy (onderworpe sy) van die betrokke aspekte verskyn. Slegs wie derhalwe *feitlik onderworpe* (sub-jék) is aan die normatiewe struktuur, byvoorbeeld van die etiese aspek, verkeer in die posisie om eties óf on-eties op te tree. Daarmee is God eweseer *onder* sy wet ingetrek.

### Logika en die relatiwiteit van alles

Du Toit verwys na Descartes wat “alles betwyfel” het, “behalwe die werking van sy eie verstand. Die klem val nou op die kognitiewe, die logiese verstaan van dinge” (2001:26).

Die vergoddeliking van die menslike verstand (rede/kognisie) gryp terug na die Griekse oudheid. In sy dialoog *Phaido* leer Plato reeds dat filosofiese teorievorming (*theoria*) selfs kan opklim tot die rang van die goddelike. Die god van Aristoteles is konstant begrepe in ewige selfkontemplasie (as denke van die denke), en Thomas Aquinas meen dat die menslike verstand deel vorm van god (en gevolglik ook nie radikaal deur die sondeval getref is nie, maar slegs “verwond” is). In die tyd waarin Descartes geleef het, was die dominante *logika* nog steeds die predikaat-logika wat reeds deur Aristoteles ontwikkel is. Daarom is die benutting van die logiese vermoë van die mens en die beklemtoning van logiese eise sekerlik nie iets wat eers by Descartes begin het nie.

Die vergissing wat uit die laaste aanhaling van Du Toit blyk, spruit egter voort uit ’n betreklik wydverspreide ontoepaslike aanwending van die begrip “logies”. Let byvoorbeeld op uitsprake van Du Toit soos: “logiese verklarings vir bepaalde gebeure en toestande” (2001:34); teoloë en kerkmense het hulle “volgens die reëls van die modernisme” daarmee “besig gehou” om “die geloof in God logies te probeer verklaar en te propageer” (2001:36). Elders praat hy van ’n “starre logika” (2001:55).

Ons het reeds hier bo daarop gewys dat die norme vir logiese denke beslag kry in begrippe, oordele en die logiese gang van argumente (ook bekend as inferensies of gevolgtrekkings). Die logiese beginsel van *toereikende grond* verwys alle logiese denke egter onherroeplik na buite-*logiese gronde* vir enige logiese konklusie. Juis hier kom die verskil tot openbaring: Aristoteles en Descartes het dieselfde logika gebruik, maar op grond van uiteenlopende aannames in vele opsigte tot teengestelde konklusies gekom. Daar bestaan eenvoudig nie iets soos “logiese verklarings vir bepaalde gebeure en toestande”, of pogings om “die geloof in God logies te probeer verklaar” nie.

Daar bestaan wel *fisiese* verklarings van “bepaalde gebeure en toestande”, net soos daar *teologiese* of selfs *ontologiese* argumente bestaan om “die geloof in God te probeer verklaar”.<sup>28</sup> Die logika kan bloot beoordeel of die argumentvoering van hierdie verklarings (vanuit die een of ander nie-logiese *grond*) inderdaad logies korrek of inkorrek (norm-gehoorsaam of antinormatief) verloop het. In hierdie sin beoordeel die logika bloot die *geldigheid* van ’n redenasie (inferensie) en nié die *waarheid* van enige van die *gronde* of *konklusies* daarvan nie. ’n Gevolgtrekking kan byvoorbeeld van ’n onware premisse uitgaan wat tot ’n onware, maar nietemin logies-*geldige* konklusie lei. Veronderstel ons sou beweer dat alle lewende wesens agt bene besit (major – vals) en dat die mens ’n lewende wese is (minor – waar), volg daaruit die *geldige* inferensie (konklusie/gevolgtrekking) dat die mens agt bene besit (konklusie – onwaar).<sup>29</sup> Die logika is daarom ook nie *star* nie – inferensies is eenvoudig *geldig* of *ongeldig*.

In ’n later verband skryf Du Toit: “Hier is nie probeer om die spel van die logika of die rasionele reëls van die wetenskap te speel nie” (2001:89). Die reëls of beginsels wat die wetenskap normeer, is nie self *rasioneel* nie, gevolglik kan daar nie gepraat word van “die rasionele reëls van die wetenskap” nie.

Op hierdie punt is ’n verwysing na die leermeester van Du Toit toepaslik. Ten spyte van sy postmoderne oriëntering leef ’n blatante res van die modernisme (*Verligting*) in Van Huyssteen se denke na wanneer hy skryf: “What is astounding, however, is to what extent our world is truly rational, that is, in conformity with human reason” (1998:68). Met vermelding van Davies verwys hy na die “fact that the rational nature of our universe is reflected in its basic mathematical structure” (1998:71). Saam met die modernisme (rasionalistiese) tradisie onderskei ook Van Huyssteen op hierdie punt geensins tussen die onties-gegewe universele trekke van die werklikheid aan die een kant en die aard van begripsvorming aan die ander kant nie. Uit die feit dat begrippe gevorm word op die basis van universele trekke volg dit allermins logies dat hierdie onties-gegewe eienskappe in sigself ’n *rasionele* aard (of: wiskundige struktuur) besit.

### **Wat van die probleem van metanarratiewe?**

Van Huyssteen verwys in ’n geskrif wat in die bronnelys van Du Toit verskyn na die feit dat die Amerikaanse filosoof Rorty saam met Lyotard<sup>30</sup> oortuig is van die ongeloofwaardigheid van alle metanarratiewe (1999:66-67).

Indien Du Toit derhalwe die problematiese posisie van die Christelike geloof, soos gewaardeer vanuit hierdie onverdraagsaamheid teenoor groot, oorkoepelende verhale, sou wou ondersoek, moes hy hom afgeveer het hoe dit moontlik is om in ’n postmoderne tyd as Christen nog vas te hou aan die *groot verhaal* van God wat alles geskep het, van die sondeval en van die verlossing wat deur die gang van die geskiedenis afgeteken word as ’n stryd tussen die koninkryk van God en die ryk van die duisternis en wat uiteindelik gerig is op die eindverwachting, die nuwe aarde onder die nuwe hemel, die nuwe Jerusalem (as ’t ware die verhaal van die *tuin* tot die *stad*). Ongelukkig het Du Toit nie kennis geneem van die geskrif van Middleton en Walsh (1995) wat volledig op hierdie problematiek ingaan nie.

---

28 Dink aan die *ontologiese* Godsbewys van Anselmus.

29 Omdat daar in die wiskundige logika afgesien word van die inhoud van aksiomas (dit kan oor “enigiets” handel) en slegs gelet word op die konsistensie (nie-strydigheid) daarvan, het Bertrand Russell sy bekende epigram geformuleer: Wiskunde is dié wetenskap waarin ons nie weet waaroor ons praat nie en of dit wat ons sê waar is nie.

30 Lyotard beklemtoon weliswaar die onherleibaarheid van verskillende diskoers-vorme – bv skryfwyses soos die teoretiese, etiese en estetiese (let op die nalewende erfenis van die Aristotelies-Thomistiese “synsbepalings”, die ware, die goeie en die skone – wat tewens ook onproblematies in die denke van Habermas funksioneer) (vgl Van Peursen 1994:59).

Die postmoderne gees vind eenvoudig die volle strekking van die Bybelse verhaal van skepping, sondeval en verlossing onaanvaarbaar, nie alleen omdat van alle “groot verhale” afskeid geneem wil word nie, maar ook omdat alles “subjektief” en “relatief” geag word (vgl Du Toit 2001:168). Die ironie (eie aan alle ongeloof)<sup>31</sup> is egter dat die stelling dat *alles relatief* is ’n universele aanspraak besit, wat slegs “waar” kan wees indien dit *onttrek* is aan relatiwiteit. Dit is nie moontlik om aan die vergrype van ’n rasionalistiese erfenis te ontkom bloot deur afwysende stellings te maak wat eweseer ’n *universele skopus* besit nie. Alle mense het deel aan die moontlikheid om *begrippe* en *oordele* te vorm en besit derhalwe toegang tot *begripskennis*.<sup>32</sup> Wanneer die rasionalisme se verabsoluttering van begripskennis afgewys word, is dit nie nodig om *begripsvorming* as sodanig (met die daarin geïmpliseerde universaliteit) óók af te wys nie.

### ’N ALTERNATIEWE TIPERING VAN ENKELE GRONDTREKKE VAN DIE POSTMODERNISME<sup>33</sup>

- 1) Die “postmodernisme” en die “modernisme” is albei gewortel in ’n dieperliggende gemeenskaplike tradisie wat teruggryp na die 15de, 16de en 17de eeue – by name die moderne *nominalisme*. Die nominalisme besit twee (onversoerbare) kante: ener syds aanvaar dit buite die menslike gees geen universaliteit nie (tipies van die irrasionalisme), maar andersyds aanvaar dit universele begrippe of name binne-in die menslike gees (die deurslaggewende eienskap van die rasionalisme is dat dit universele begripskennis verabsoluteer).
- 2) In albei geledinge van die nominalistiese onderbou (van die “modernisme” en die “postmodernisme”) kom die opvatting na vore dat die wêreld *gekonstrueer* word deur die menslike subjek; hetsy deur universele verstandsbegrippe (die ekstreem rasionalistiese posisie van Kant)<sup>34</sup> of deur die aard van menslike sin- en betekenisgewing in individueel unieke kontekste.
- 3) Die impasse van die *Verligting* was die onvermoë daarvan om die uniek veranderende historiese werklikheid te begryp.
- 4) Vanuit die vroeg-Romantiek tot by die hoogbloeie van die Duitse vryheidsidealisme (Schelling, Fichte, Hegel) ontstaan die *historisme* wat die denkklimaat van die 19de eeu omspan (en selfs die transformasiedenke van Darwin help moontlik maak het).
- 5) Op sy beurt bly die historisme in gebreke om die brug tussen universeel (-ele begrippe) en die uniek individuele kant van die werklikheid te slaan. Gevolglik soek die positivisme en die hermeneutiese denke van Dilthey en sy nakomelinge ander uitweë: eersgenoemde beklemtoon opnuut dat die sintuiglike waarnemingsindrukke (*sense data*) die basis van alle

31 Die kommunisme het bv geglo dat almal alles sal besit, maar die tragiese ironie was dat niemand iets besit het nie.

32 Uiteraard bestaan daar ook kennis wat die grense van begripsvorming te bowe gaan (idee-kennis – vgl Strauss 1973) – soos selfkennis en die kennis van individuele gebeurtenisse of die kennis van die individuele kant van wat dan ook.

33 Vgl Strauss 1998:13-33.

34 Kant meen dat die verstand sy wette nie aflei van die natuur nie, maar dat hierdie wette deur die verstand aan die natuur *voorgeskryf* word: “Kategorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriffe aller Erscheinungen (natura materialiter spectata), Gesetze a priori vorschreiben” (“Kategorieë is begrippe wat aan die verskynsele, en daarmee aan die natuur, as die inbegrip van alle verskynsele ... wette a priori voorskryf” (1787-B:163); “der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor” (“Die verstand skep sy wette (a priori) nie uit die natuur, maar skryf dit daaraan voor”) (1783, § 36).

kennis vorm en laasgenoemde ontgin die aard van taal as nuwe horison (die deurslaggewende perspektief van die hele 20ste eeu). (Sowel die *sintuie* as die *taal* besit toegang tot die *individuele*.)

- 6) Die positivismie ontwerp 'n natuur-kousale metode wat aan die wetenskapsideaal van die klassieke humanisme getrou gebly het, maar bewandel uiteindelik – via die vroeë en latere Wittgenstein – die weg na die *taal* as omgrensing.
- 7) Die hermeneutiese metodologiese oriëntasie fokus op die *duidende verstaan* (*Verstehen*) van die uniek historiese samehange en bied daarmee 'n voedingsbodem vir die meer resente aansprake van die “postmodernisme” rondom *taal*, *interpretasie* en *betekenis*.
- 8) Hoewel die “modernisme” 'n sterk rasionalistiese inslag besit, kan dit nooit losgemaak word van die irrasionalistiese kant van die moderne *nominalisme* waaruit dit opkom nie. Gevolglik is die vermeende resente kenmerke van die “postmodernisme” – soos die historistiese fragmentering van oortuigings (herlei tot uiteenlopende en selfs botsende *verhale*) en die onvermydelike *talige* aard van die mens, geensins resent in oorsprong nie. Herder het reeds in die 18de eeu die mens 'n *skepping van die taal* genoem<sup>35</sup> en die historisme is minstens twee eeue oud. Die *nominalisme* van Hobbes maak dit selfs vir hom – meer as drie eeue gelede – moontlik om op 'n manier te praat wat in sommige opsigte volledig ooreenstem met die “vocabulary” van Rorty. Gegewe die horison van die taal as omraming van die nuwe kennisideaal van die 20ste eeu, sou 'n mens die uniekheid van die postmodernisme waarskynlik dáárin vind dat elemente wat een, twee drie en selfs vier eeue oud is, tans op 'n besondere wyse saamgesmee word. Die reeds bekende “boustene” word tans geheg deur 'n nuwe “sement”.
- 9) In 'n resente geskrif *Knowledge and postmodernism in historical perspective* skryf die uitgewers (Joyce Appleby, Elizabeth Covington, David Hoyt, Michael Latham en Akkison Sneider) in 'n gesamentlike *inleiding* onder meer dat die nuwere geestesklimaat gekenmerk word deur a “shift” weg van “documentation to interpretation, away from reconstructing a chain of events to exploring their significance”. Hulle vervolg: “Using a conceptual shorthand, we could say that meaning has replaced cause as the central focus of attention” (1996:1). Hierdie problematiek op sigself is minstens 100 jaar oud – let bloot op Max Weber se definisie van die aard van die sosiologie as dissipline en gee bykomend rekenskap van die uiteenlopende reaksies daarop – onderskeidelik gemotiveer deur die wetenskapsideaal en die persoonlikheidsideaal van die humanisme.
- 10) Derrida se klem op die “différence” en die verwysing van betekenis (na ander betekenis en nié na 'n buite-talige werklikheid nie), gryp in die Westerse denkgeskiedenis by name terug na die gemelde tradisie van 'n *negatiewe teologie*. Dit begin met Plato se dialoog *Parmenides* en dit kronkel dan deur die Westerse denke tot by daardie kontemporêre denkers wat wil bly vashou aan die ontkenning van *identiteit* deurdat dit wat *verskil* (en die “spore” daarvan) “sentraal(!)” gestel word.
- 11) Aangesien albei bogemelde tradisies, naamlik die “modernisme” en die “postmodernisme”, deurslaggewend *nominalisties* dink, gaan albei mank aan 'n erkenning van die God-gegewe *orde vir* en *ordelikheid van* die werklikheid. In onderskeiding van die metodiese erkenning van die grondleggende orde van God se skepping wat alle ervaringsgegewens eers moontlik maak (bekend as die transendentiaal-empiriese metode), dreig sowel die “modernistiese” as

---

35 “Der Mensch ist ein freidenkendes, thätiges Wesen, dessen Kräfte in Progression fortwürken; darum sei er ein Geschöpf der Sprache!” (Herder 1978:73).

“postmodernistiese” metodologieë om in ’n soort *solipsisme* te versand, want daar bestaan geen werklikheid wat nie (mede) die *produk* van menslike *konstruksie* is nie. Die kerngebrek in hierdie benadering is dáárin geleë dat *konstansie* nie meer as die basis van alle *verandering* onderken word nie, aangesien die *dinamiese kontingensie* van die *histories-veranderende* werklikheid beklemtoon word ten *koste* van (die funderende aard van) *konstansie*.

#### SLOTOPMERKING

Die problematiek waarmee Du Toit in sy boek besig is, roep ons inderdaad op tot ernstige besinning onder Christene. Ongelukkig is sy behandeling in soveel opsigte ontoereikend en inkonsistent dat dit onnodig verdere probleme genereer. Die basiese indeling van ’n voorwetenskaplike, wetenskaplike en nawetenskaplike tyd is onhoudbaar. Ten spyte van sy empatie met die vermeende “postmoderne tyd” waarin ons vandag sou leef, is sy eie denke onder meer nog in die greep van die geyskte nalewende (Middeleeuse) Skolastiese erfenis van natuur en genade (wat by hom ook lei tot ’n eensydige geestelik-sedelike klem). God word eensydig ’n God van liefde, met die nie-vermelding van die *soewereiniteit* en *almag* van God. Die skeppingswet as orde vir die bestaan van skepsele word nie verdiskonteer nie. Skepping en wording word deur-mekaar gehaal en uiteindelik word selfs ’n pleitrede gevoer vir ’n pan-teïstiese spekulatiewe energie-filosofie. Die problematiek van “subjektiwiteit” en die vermeende “relatiwiteit” van alle kennis vertoon meer ’n weerspieëling van die gees van die tyd as ’n kritiese bevaagtekening daarvan. Globaal gesien, vertoon die geskrif werklik ’n gebrek aan *filosofiese integrasie*. Kan ’n (eintlik: *filosofiese*) gesprek “tussen Christene” werklik nog, met behoud van “intellektuele integriteit”, die konstruktiewe bydrae van die *Christelik-reformatoriese* tradisie in die wysbegeerte negeer?

Die verwysing na die relatiwiteit van alle kennis soos deur die postmoderne tyd beklemtoon, herinner selfs sterk aan die wyse waarop Dilthey – waarskynlik dié figuur wat deurslaggewend die tree vanaf die historisme tot die taal as nuwe horison gegee het – die uiteindelijke bevryding van die mens beskryf (bevry sowel van *begripsvorming* as van *geloof en dogma*: “... die *historiese bewussyn* van die *eindigheid* van elke historiese verskyning, van elke menslike of samelewingstoestand, van die relatiwiteit van elke vorm van geloof is die laaste skrede tot die bevryding van die mens. Daarmee bereik die mens die soewereiniteit om die kwaliteit van elke belewenis te waardeer, om hom/haar totaal en onbevange daaraan oor te gee, asof geen sisteem van filosofie of geloof die mens kan bind nie. Die lewe word bevry van begripkennis; die gees word soewerein teenoor alle spinsels van dogmatiese denke. Elke skoonheid, elke heiligheid, elke offer, herbeleef en uitgelê, open perspektiewe wat ’n werklikheid ontsluit ...” (Dilthey 1927:290-291).<sup>36</sup>

Ek vertrou dat die gesigspunte wat ek in hierdie bespreking na vore gebring het Du Toit inderdaad sal inspireer tot ’n heroorweging van talle sentrale punte – ter wille van ’n normatiewe eis

---

36 “Das *historische Bewußtsein* von der *Endlichkeit* jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen zustandes, von der relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen. Mit ihm erreicht der Mensch die Souveränität, jedem Erlebnis seinen Gehalt abzugewinnen, sich ihm ganz hinzugeben, unbefangen, als wäre kein System von Philosophie oder Glauben, das Menschen binden könnte. Das Leben wird frei vom Erkennen durch Begriffe; der Geist wird souverän allen Spinnweben dogmatischen Denkens gegenüber. Jede Schönheit, jeder Heiligkeit, jedes Opfer, nacherlebt und ausgelegt, eröffnet Perspektiven, die eine Realität aufschließen ...”

(skeppingsbeginsel) wat hy self dikwels (saam met Van Huyssteen) beklemtoon: *intellektuele integriteit* (Du Toit 2001:179).<sup>37</sup> Mag dit uiteindelik tot 'n groter wedersyds bevrugterende *Christelike* toespitsing van ons besinning lei.

Juis omdat ek my kan vereenselwig met die bedoeling wat Du Toit nastreef, naamlik om met “intellektuele integriteit” in die komplekse tyd waarin ons leef die sinvolheid van ons Christelike geloof te verantwoord, was dit nodig om te argumenteer vir 'n meer geïntegreerde en Christelik-verantwoorde gedagtegang wat juis daarvoor nodig is.

## BIBLIOGRAFIE

- Appleby, J *et al* 1996. *Knowledge and postmodernism in historical perspective*, edited by Joyce Appleby, Elizabeth Covington, David Hoyt, Michael Latham, Allison Sneider. Routledge: New York en Londen.
- Cassirer, E 1953. *Substance and function*. New York (eerste uitgawe van die Engelse vertaling van *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* 1923. Eerste Duitse uitgawe 1910).
- Derrida, J 1997. *Deconstruction in a nutshell, a conversation with Derrida*. Uitgegee met 'n kommentaar van John D Caputo (The Villanova Roundtable). New York: Fordham University Press.
- Dilthey, W 1927. *Der Aufbau der geschichtliche Welt in den Geisteswissenschaften*. Herdruk van die Berlyn-uitgawe. Göttingen: Van den Hoeck & Ruprecht, 1965.
- Driesch, H 1931. *Wirklichkeitslehre*.
- Du Toit, B 2001. *God? Geloof in die postmoderne tyd*. Bloemfontein: CLF-Uitgewers.
- Herder, J 1978. *Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache, Text, Materialien. Kommentar*. Heruitgegee deur Wolfgang Proß, Carl Hanser Verlag.
- Jones, A (red) 1998. *Science in faith, a Christian perspective on teaching science*. Essex: Romford.
- Kant, I 1781, 1787<sup>2</sup>. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag-uitgawe (1967).
- Kant, I 1783. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hamburg: Felix Meiner-uitgawe (1969).
- Kremer, K 1966. *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*. Leiden.
- Middleton, J R & Walsh, B J 1995. *Truth is stranger than it used to be*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Oparin, A I 1953. *Origin of life*. New York: Dover Publications (1938).
- Pannenberg, W 1990. *Metaphysics and the idea of God*. Vertaal deur Philip Clayton. Grand Rapids, Michigan: William B Eerdmans Publishing Company.
- Pannenberg, W 1993. *Toward a theology of nature, essays on science and faith*. Westminster: John Knox Press.
- Schubert-Soldern, R 1962. *Mechanism and vitalism*. Londen.
- Silver, B L 1998. *The ascent of science*. Oxford: Oxford University Press.
- Simpson, G G 1969. *Biology and man*. New York.
- Sinnott, E W 1963. *The problem of organic form*. Londen.
- Sinnott, E W 1972. *Matter, mind and man, the biology of human nature*. New York.
- Strauss, D F M 1973. *Begrip en idee*. Assen: Van Gorcum.
- Strauss, D F M 1998. Die postmodernisme – metodologiese oorewegings. *Tydskrif vir Christelike Wetenskap*, Apr 1998, 13-33.
- Strauss, D F M 2001. *Paradigms in Mathematics, Physics, and Biology: their philosophical roots*. Bloemfontein: Tekskor.
- Strauss, D F M 1995. Fisiese, historiese en logiese kousaliteit. *Koers*, Nr 63(2), 307-324.
- Wang, H 1988. *Reflections on Kurt Gödel*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Van Huyssteen, J W V 1998. *Duet or duel? Theology and science in a postmodern world*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Van Huyssteen, J W V 1999. *The shaping of rationality. Toward interdisciplinarity in theology and science*. Grand Rapids: William B Eerdmans Publishing Company.
- Van Peursen, C A 1994. Na Het Postmodernisme, Van Metafysica tot filosofisch surrealisme. Kampen: Kok Agora.

37 In wysgerige terme gestel, belig hierdie norm die *samehang* tussen die logies-analitiese aspek en die etiese aspek: as verdiepte en ontslote denkbeginsel beliggaam *intellektuele integriteit* 'n *vooritwysing* (antesipasie) aan die normsy van die logiese aspek na die etiese aspek.