Holisme as 'n postmodernistiese filosofie in teologiese lig

A G van Aarde
Universiteit van Pretoria

Abstract
Holism as a postmodern philosphy in theological light

Postmodernity is defined primarily as advocacy for holistic thinking as against the alleged fragmentation in epistemology in the Modern Time. The aim of this article is to describe holism in terms of the modernity-postmodernity debate. It is approached from a theological perspective. Since the Kantian revolution in the Modern Time, metaphysical knowledge has been articulated by influential theologians in the language of analogy. It is shown here that holism as a postmodern philosophy is a departure from theology in the modern sense of the word and, as monistic-metaphysical thinking, it thus has serious consequences. However, holism should not be defined as a paradigm-shift in epistemology.

1. DOELSTELLING

Moet die holisme wat as lewenshouding deur teoretiese fisici soos Niels Bohr, David Bohm en Fritjof Capra propageer word, waardeer word as 'n nuwe wetenskaplike denkmodel? Vorm dit tans die nuwe konsepsuele verwysingsraamwerk waarbinne die teologie as relevante wetenskap beoefen behoort te word?

Wat Capra betref, verwys 'n Nederlandse kerklike tydskrif (*Getrouw* 1987) na hom as die 'profeet van holisme', die 'heilbrenger uit die Verre Ooste'. Op die

* Voordrag gelewer op 10 Augustus 1989 by geleentheid van die 1ste simposium van die Fakulteit Teologie (Afd A) en die Departement Wysbegeerte aan die Universiteit van Pretoria ter bevordering van die verhouding teologie-filosofie. Buiten die werke van Capra self, is ek wat die fisika betref, afhanklik van die werke wat vir nie-vakmense en selfs deur nie-vakmense geskryf is.

gebied van die politiek word Capra se denke nou gekoppel aan onder andere die Grünen-Bewegung - gekenmerk deur onder andere die ondersteuners se sinkretiserende godsdienstige oortuiginge wat veral uit die Oosterse mistiek ontleen is (kyk Hesse & Wiebe 1988). Die semi-religieuse en populêre *New Age*-beweging is hierby onlosmaaklik deel (Hemminger 1989:6-7). Op die terrein van die teologie vind ons dat Jürgen Moltmann insigte van Capra, hoewel nie kritiekloos nie, in sy pneumatologie verreken het (kyk N Wiskerke, in Drees 1987:200-201). Martin (1987:372, 376, 377) vermeld ook die naam van Capra onder die geleerdes wat (baie keer onbewustelik) besig is om beslissende invloed uit te oefen met betrekking tot die mees resente ontwikkelings op die gebied van die hermeneutiek van die Bybel.

Dit lyk of Capra (die oud-hippie met die Ph D-graad in fisika wat graag sosiaalpolities betrokke wil wees - kyk Capra 1989:19-24), vir teoloë veral bekend is vanweë sy gebruikmaking van die Oosterse Tao-mistiek, Boeddhisme en Hindoeïsme in sy *organismiese holisme* (kyk o a Boelema 1987a, 1987b; Hölzle & Janowski 1987).

As 'nuwe kenteorie' veronderstel holisme dat die Cartesiaanse-Newtoniaanse denkmodel van die moderne era nou agtergelaat word. Dit veronderstel ook dat wetenskaplikes in sowel die natuur- as geesteswetenskappe nuwe sosiologiese, antropologiese en psigologiese waardes begin deel het. Nuwe gedeelde waardes veronderstel verder dat wetenskaplikes ander doelwitte het as vroeër. Dit verklaar ook die nuwe vraagstellings en metodes wat op die wetenskaplike terrein, insluitende die teologiese dissiplines, ontwerp word.

In die beantwoording van die vraag of holisme as 'n nuwe denkmodel waardeer moet word, neem ons kortliks kennis van die kenmerke van ons teenswoordige wêreld wat mense vandag die *new age* noem. Ek verwys na die tydsgees van dié 'nuwe wêreld' as die *nuwe mondiale kultuur*. Steeds as deel van hierdie breë kennisname van vandag se holisme kyk ons na enkele aspekte van bepaalde invloede wat in die najaar van die moderne era op 'n invloedryke figuur soos Fritjof Capra uitgeoefen is. Ons volg in hierdie verband Capra self, soos hy self dié invloede in sy *Uncommon wisdom: Conversations with remarkable people* (1989) beskryf.

Die voordrag het ten doel om aan te toon dat die holisme wat iemand soos Capra as lewenshouding propageer, as 'n postmodernistiese verskynsel * gesien kan word. Ten spyte daarvan dat Capra soos ander postmoderne 'profete' (anders as bv

* Net soos dit die konsepte 'relatiwiteit' en 'relatiwisme' betref (kyk Van Aarde 1988), word daar in hierdie studie ook onderskeid getref tussen die konsepte 'postmoderniteit' en 'postmodernisme'. Met hierdie onderskeid word gesê dat ons meen dat postmoderniteit anders as postmodernisme positiewe aspekte bevat wat in die teologie bruikbaar is.

Werner Heisenberg, waarskynlik op grond van die invloed van sy lees van Plato [Capra 1989: 60] en baie ander fisici vandag - kyk Capra 1989:56) nie meer in terme van fundamentele en objektiewe kategorieë wil dink nie, beredeneer ek in terme van sulke kategorieë dat 'n *monisties-metafisiese denke* die *kern* van die post-modernisme vorm.

2. DIE ONSEKERHEIDSBEGINSEL AS BASIS VAN POSTMODERNITEIT

Verandering in die insig in die fisiese samestelling van die skepping bring uiteraard verandering mee in die refleksie op en formulering van die verhouding van God met sy skepping. Die trauma wat in die kerk beleef is toe die Ptolemeïese deur die Copernicaanse wêreldbeskouing vervang is, is goed bekend. Dit is ook bekend dat hierdie ontwikkelinge in die vyftiende tot die sewentiende eeu die Newtoniaanse era in die natuurwetenskappe ingelei en die invloed van die Cartesiaanse filosofie bevestig het. Die Newtoniaans-Cartesiaanse 'wette' ten opsigte van die dichotomieë subjek-objek, eksistensie-essensie, idee-verskyning ensovoorts het groot veranderinge meegebring in die beskrywing van die ontologiese status van God met betrekking tot sy skepping (vgl Van de Kamp 1987:312). Dit was die tydperk van die rasionele en empiriese wetenskapsbeoefening. Dit het later deurgewerk na 'n idealistiese en positivistiese wetenskapbeoefening. Die invloed wat Kant (1724-1804) op die teoloë in die negentiende eeu en die twintigste eeu, soos Schleiermacher, Bultmann, Barth en vele ander, uitgeoefen het, was geweldig, maar dit het aan die tweedeling subjek-objek in die wetenskapsbeoefening niks wesenlik verander nie. Hoewel die aard van die 'kenbaarheid' van die metafisiese werklikheid onder skerp kritiese bespreking was, was dit nie ontken nie, maar anders beskryf.

Die 'nuwe fisika' vervang nie soseer die Newtoniaanse fisika nie, maar sluit dit eerder in. Dit bou wel voort op die leemtes van die vroeëre denke en is baie bewus van die anomalieë wat die Newtoniaanse fisika opgelewer het. Volgens die Newtoniaanse denke pas alle dele volkome by die geheel in sodat dit voorspelbaar funksioneer. Albert Einstein, onder andere, het egter op die relatiwiteit van waarneming begin wys. Werner Heisenberg, met sy sogenoemde 'onsekerheidsbeginsel' het relatiwiteit 'n beslissende faktor in die wetenskaplike waarneming en eksperimentering gemaak. Die ontwikkeling in die natuurwetenskap van die kwantumfisika en die relatiwiteitsteorie het daartoe gelei dat daar ten opsigte van die ontologiese status van die werklikheid die volgende gekonstateer is: *geen objek is werklik alvorens dit nie waargeneem is nie.* Erwin Schrödinger se kat-eksperiment word dikwels hiervoor ingespan (vgl Talbot 1987:29, 40; Brink 1985:16):

Stel jou voor 'n lewendige kat is vasgevang in 'n toe kamer. In die kamer is ook 'n houer met net genoeg radio-aktiewe gas sodat dit 'n hamer bokant 'n houer met

gif deur middel van 'n toutjie regop hou. Daar is die vyftig persent moontlikheid dat daar in een uur se tyd soveel van die radio-aktiewe gas vrygestel kan word dat die toutjie meegee en die hamer op die houer met die gif kan val en dit kan breek, en die kat kan doodgaan. Indien 'n mens nie in die kamer in kyk nie, bly dit 'n vyftig-vyftig persent moontlikheid dat die kat òf lewendig òf dood kan wees. Vanuit die kwantumfisika sal gesê kan word dat die kat hom in 'n posisie van *onsekerheid* bevind.

Die onsekerheidsbeginsel kom daarop neer dat daar niks op die subatomiese vlak is wat waargeneem word sonder om die werklikheid daarvan te verander nie. Dit beteken dat bewegende partikels nooit waargeneem kan word soos hulle in werklikheid *out there* is nie, maar alleen soos ons verkies om dit waar te neem. Kwantumfisika het dus die Newtoniaanse opvattings van 'n stabiele fisiese wêreld geabsorbeer en getransendeer deur te konstateer dat lig uit sowel partikels as golwe bestaan. In tradisionele terme was dit as onmoontlik gereken. Dit sou daarop neerkom dat twee wedersyds uitsluitende vorme van 'syn' erken sal word (kyk Brink 1985:10).

André P Brink (1985:10) pas hierdie onsekerheidsbeginsel só in die taal- en literatuurwetenskap toe:

> Die implikasie in filosofie (en literatuur) was dat die werklikheid nie langer as stabiel en voorspelbaar waargeneem is nie. Die woord of die teken is nie meer eenvoudig waargeneem as 'n weerspieëling van die werklikheid (partikel) nie, maar het 'n aktiewe rol gespeel in die skepping van die 'werklikheid' (golf)...Kortweg: die byeenbring van teks en leser bring die literêre werk 'tot bestaan' (Iser), op dieselfde wyse as wat die natuurwetenskaplike nie die werklikheid kan waarneem sonder om dit te verander nie.

Capra (1989:149) verwys in hierdie verband na Werner Heisenberg se grondliggende denke oor atomiese verskysels:

> Heisenberg showed that an electron, for example, may appear as a particle or a wave depending on how you look at it. If you ask it a particle question, it will give you a particle answer; if you ask a wave question, it will give you a wave answer. 'Natural science,' writes Heisenberg, 'does not simply describe and explain nature; it is part of the interplay between nature and ourselves.'

3. ORGANISMIESE HOLISME

Volgens die kwantumfisika kan 'n ding gevolglik op grond van die onsekerheids-beginsel twee dinge tegelyk wees (kyk Van der Merwe 1989:483 n a v Van Arkel 1988:226). Relatiwiteit en pluraliteit kenmerk dus die 'nuwe tyd'.

Terselfdertyd neig die nuwe 'sintetiese oordeel' in die wetenskapsbeoefening na groter gehele. Vroeër het die 'analitiese oordeel' altyd kleiner geneig, omdat die 'waarheid' hiervolgens in die fundamentele kerndeel lê. Nou word geoordeel dat die grootste geheel die organisme vorm, en die dele daarvan kan hoogstens organe wees (Van der Merwe 1989:449-450). Ook in hierdie verband word iemand soos Kant as 'n 'sisteembouer', net soos Hegel, beskou (Dreyer [1990]). Daar is egter 'n wesenlike epistemologiese verskil tussen Kant se 'sintetiese oordeel' en dié van Fritjof Capra.

Kant het die metafisiese werklikheid as onkenbaar beskou, behalwe by wyse van analogiese spreke, en maak die deur oop vir die *geloofservaring* van teoloë soos Schleiermacher en Bultmann wat die klem in die teologie kan laat lê op wat ons kan bestempel as die *kerugmatiese kenbaarheid* van Jesus Christus as God se 'menslike gesig' (vgl ook Barth 1972:51-52 se beklemtoning van Luther se uitdrukking: Christus is die 'Woord van Waarheid', die *spieël van God se vaderlike hart*).

Capra (en filosowe soos David Bohm 1980) se organismiese holisme wis grense en identiteite uit. Immanensie en transendensie word dieselfde. Teologie, sosiologie, antropologie, psigologie en ideologie word uitwisselbaar (kyk Van Aarde 1988:58-59; Van der Merwe 1989:500). Op 'n vraag in 'n onderhoud (kyk Hölzle & Janowski 1987:521), 'müssen aber nicht auch Sie eine tranzendente, wenigstens aber eine irrationale Instanz in Anspruch nehmen?', het Capra geantwoord: 'Ich denke nicht in diesen Kategorien. Meine Sicht der Wirklichkeit ist die eines lebenden Universums'.

Capra (1989:75-89) erken in hierdie verband die invloed wat Gregory Bateson op hom gehad het. Bateson, wat homself 'n 'monis' genoem het, het 'n weten-skaplike beskrywing van die 'wêreld' ontwerp, ' which did not split the universe dualistically into mind and matter, or into any other separate realities. He often pointed out that Judaeo-Christian religion, while boasting of monism, was essentially dualistic because it separated God from His creation. Similarly, he insisted that he had to exclude all other supernatural explanations because they would destroy the monistic structure of his science' (Capra 1989:85). Maar dit beteken hoegenaamd nie dat Capra, net soos Bateson, 'spiritualiteit' nie hoog ag nie!

In sy boek, *The Tao of physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mystics*, het Capra (1975) betoog dat die kwantumfisikus en die

Oosterse mistikus by dieselfde gevolgtrekking uitkom: die mistikus het net by die *inner realm* begin waarneem en die fisikus by die *outer world*. 'The harmony between the views confirms the ancient Indian wisdom that *Brahman*, the ultimate reality without, is identical to *Atman*, the reality within.' Later skryf Capra (1989:36):

> The strongest influence of the Buddhist tradition on my own thinking has been the emphasis on the central role of compassion in the attainment of knowledge. According to the Buddhist view, there can be no wisdom without compassion, which means for me that science is of no value unless it is accompanied by social concern.

In sy *Uncommon wisdom: Conversations with remarkable people*, som hy sy eie sosiale betrokkenheid soos volg op:

> In the sixties we questioned society. We lived according to different values, we had different rituals and different lifestyles....The seventies brought consolidation of our views...the initial excitement gave way to a period of focusing, digesting, integrating. Two new political movements, the ecology movement and the feminist movement, emerged during the seventies and together provided the muchneeded broad framework for our critique and alternative ideas...The eighties, finally, are again a period of social activity....The worldwide Green movement, which emerged from a coalescense of the ecology, peace, and feminist movements, is the most impressive sign of the political activity of the eighties....The era of the sixties, which had the most decisive impact on my view of the world, was dominated by an expansion of consciousness in two directions. One was toward a new kind of spiritualty akin to the mystical traditions of the East....The other was an expansion of social consciousness, triggered by a radical questioning of authority. This happened independently in several areas. The American civil rights movement demanded that black citizens be included in the political process; the free speech movement...and the student movements....
>
> (Capra 1989:11-12)

Uit hierdie lang aanhaling is dit duidelik dat twee strominge Capra beslissend beïnvloed het, te wete *the expansion of consciousness toward the transpersonal and*

that toward the social (Capra 1989:12).

In sy baie bekende werk, *The turning point: Science, society and the rising culture* (1982), het Capra die uitwerking beskryf van hierdie nuwe sosiologiese, antropologiese en psigologiese waardes op sy waarneming van die werklikheid aan die hand van Thomas Kuhn se paradigma-teorie. Kuhn (1970:182) het die term *paradigma* gebruik om te verwys na die konsepsuele verwysingsraamwerk wat deur 'n groep wetenskaplikes gemeenskaplik gedeel word en wat hulle in staat stel om modelprobleme te identifiseer en modeloplossings daarvoor te vind.

Capra het die term *paradigma* in 'n wyer verband gebruik. Vir hom dui dit op die totaliteit van denke, persepsies en waardes wat lei tot 'n spesifieke visie op die werklikheid, 'n visie wat die grondslag vorm van die wyse waarop 'n bepaalde sosiologiese gemeenskap homself organiseer. Kwantumfisika het 'n nuwe konsepsuele verwysingsraamwerk laat ontstaan, en dit noem hy *a multidisciplinary, holistic approach to reality* (Capra 1982:89).

Capra (in Hölzle & Janowski 1987:519) som hierdie visie kortweg soos volg op:

> Wenn es um das Bild der Wirklichkeit geht, kann man es am besten als ganzheitlich-ökologisches Weltbild bezeichnen. Man sieht die Welt nicht als ein mechanisches system-bestehend aus Grundbausteinen-, sondern vielmehr als ein Netzwerk von Beziehungen.

4. DIE MONISTIESE METAFISIKA VAN DIE POSTMODERNISME

Die historikus Morris Berman (kyk Martin 1987:372) gebruik die term 'holistic metaphysics'. Die adjektief *monisties* is miskien meer kwalifiserend van die metafisika wat wesenlik deel van die organismiese holisme is. Hierdie standpunt word duidelik as die soort holisme wat mense soos Capra, Bateson, Bohm en andere propageer, verstaan word as 'n postmodernistiese filosofiese ideologie. Dit is in hierdie verband egter belangrik om 'metafisika' nie net in die konsepsuele verwysingsraamwerk van die godsdiens te betrek nie. Die godsdiens is uiteraard nie onbetrokke nie. Daarom is daar teoloë wat met betrekking tot die Godsbegrip verkies om eerder die term 'transendensie' as 'metafisika' te gebruik. Metafisika kan as spekulatiewe filosofie bloot betrekking hê op die vraag na die essensie van bestaan (Deist 1984:104) sonder dat God by die eerste beginsels van die werklikheid gereken word. Aan die ander kant kan die filosofiese begrip 'transendensie' te make hê met die siening dat die eerste beginsels van die skepping buite die skepping lê, en dié van eksistensie buite eksistensie, byvoorbeeld in God wat nie deel van sy skepping is of gebonde is aan enige beperking wat op die skepping van toepassing is

nie (Deist 1984:175).

Hoe dit ook al sy, organismiese holisme as 'n postmodernistiese filosofiese ideologie sou myns insiens kenteoreties neerkom op die ophef van die Kantiaanse (dialektiese) onderskeid tussen subjek en objek (kyk Van Aarde 1988). Volgens Bateson (1972:461) verval die transendensie binne die konteks van die holisme wat hy bepleit, totaal:

> The individual mind is immanent not only to the body...and there is a larger Mind of which the individual mind is only a subsystem. The larger Mind is comparable to God, and is perhaps what some people mean by 'God', but it is still immanent in the total interconnected social system and planetery ecology.

Hierdie tipe holisme kom teologies nie net neer op panteïsme nie, maar veronderstel ook op die kenteoretiese vlak geheel en al alternatiewelike denke. Dit wil sê, indien organismiese holisme as 'n ideologiese konsep sou kan konkretiseer, sal dit myns insiens inderdaad neerkom op 'n ware *paradigmaverandering* in die Kuhniaanse sin van die woord - 'n konsepsuele *kwantumsprong* in die egte sin van die woord. Die tipe holistiese ideaal wat iemand soos genl J C Smuts voorgestaan het, is egter, soos ons hieronder sal sien, iets anders - dit kan hoogstens as preparadigmaties van aard beskou word. Organismiese holisme, aan die ander kant, kan wel gereken word as deel van wat hedendaags *postmodernisme* genoem word. Peters (1985:193) het oortuigend aangetoon dat postmoderniteit hoofsaaklik verband hou met die hernude soeke na holistiese denke 'over against the alleged fragmentation characteristic of the modern mind since René Decartes and Isaac Newton ....[T]he thirst for postmodernity is the thirst for a renewed sense of the whole'.

Tog is die konsep 'postmodernisme' (maar ook 'postmoderniteit') nie maklik defінieerbaar nie (kyk Szegedy-Maszák 1987:42). Wat as verduidelikend daaroor gesê kan word, is dat postmodernisme minstens verstaan moet word as 'n epistemologiese breuk met die verlede (Szegedy-Maszák 1987:42); 'n 'selektiewe afskeid' van die sogenoemde 'Moderne Tyd' (Kirsten 1988:31). En die 'Moderne Tyd' word 'in die algemeen gekenmerk deur 'n struktuur van verhouding-tot-die-self' (Kirsten 1988:23); 'n soort subjektiwistiese 'magsgeoriënteerde mentaliteit' (Spariosu 1987: 61). In hierdie verband is dit interessant om daarop te let dat dit Kant se transendentaal-kritiese oortuigings was wat deur Hegel beskou is as die grondslag van die genoemde wesenlike trekke van moderniteit (kyk Kirsten 1988:23). Kirsten (1988: 31) se tese is oortuigend dat die moderniteits-postmoderniteitsdebat verband hou met rasionaliteit; dit wil sê, met die kenteoretiese vraag na die magsgeoriënteerde

verhouding tussen die subjek van kennis en die objek van kennis. Radikale verandering op hierdie vlak, waarvoor die organismiese holisme pleit, is 'n verandering op *makro-paradigmatiese* vlak. Volgens Kirsten veronderstel postmodernisme 'n '*breuk* met die Moderne waarvan dit egter *afhanklik* bly'. Dit is 'n '*selektiewe* afskeid van die Moderne: die afskeid het nie betrekking op die moderne maatskappy nie, maar alleen op die kulturele selfbegrip van die Moderne' (Kirsten 1988:31).

Met ander woorde, 'n mens kan nie aanspraak daarop maak om sogenaamd 'postmodern' te wees deur te beweer dat jy 'holisties' dink, maar in der waarheid steeds in terme van die verhouding van *dele* tot 'n *geheel*, ofte wel in terme van òf 'n Cartesiaans-dualistiese òf 'n Kantiaans-dialektiese *subjek-objek* verhouding redeneer nie (kyk Van Aarde 1988). Postmodernisme is nie die 'blote voortsetting van 'n dialekties verruimde modernisme' (Kirsten 1988:29) nie (vgl ook Hassan 1982; Foster 1985:ix-xvi). Dit is beslis ook nie 'n 'diskriminasielose elektisisme'; 'n 'alles is geoorloof' (Kirsten 1988:30) benadering nie (vgl ook Huyssen 1984:52 se beswaar teen die sogenoemde 'maklike' postmodernisme).

Die volgende opmerkings van Palmer oor byvoorbeeld 'n sisteem-teoretiese (d w s 'n holistiese) benadering tot sielkunde is derhalwe van belang. Organismiese holisme as 'n postmodernistiese filosofie en as die ideologie grondliggend aan teologiese teorievorming kom in die lig van hierdie opmerkings inderdaad neer op 'n geheel en al alternatiewelike 'teologiese' denke:

> To take the postmodern turn in one's thinking one must be willing to call the whole development of modern culture during the past three centuries into question. It is not postmodern to demand a 'holistic' or 'gestalt' psychology that remains satisfied to encourage the individual to adjust to society as it is. It is postmodern to treat mental illness as a 'myth' and to find in schizophrenia a phenomenon that calls ordinary consciousness into question. It is not postmodern to say that the medium is the message, or to advise us to get ready for a 'future shock' of paper dresses and throw-away toothbrushes. It is postmodern to call into question the whole scarcity-oriented, manipulative, exploitive, indivualistic mindset that dominates modern existence.
>
> (Palmer 1975:319)

5. HOLISME IN TEOLOGIESE LIG

5.1 Inleiding: die teologie as wetenskap

Teologie is, ten spyte van Plato of Aristoteles se gebruik van die term, 'n wetenskaplike onderneming van die kerk. Die invloed wat die ontologiese aard van Plato of Aristoteles se 'teologiese' denke op die teologie as wetenskaplike onderneming van die kerk gehad het en steeds het, behoort egter nie uit die oog verloor te word nie (kyk Allen 1985). Dat ander wêreldgodsdienste vandag ook hulle wetenskaplike arbeid 'teologie' noem, is hoogstens verwarrend maar nie aanvaarbaar nie.

Teologie as wetenskap is die kritiese, sistematiese, kontroleerbare ondersoek, verklaring en beskrywing van dit wat die kenbare èn die denkbare is (Oberholzer 1989:438-439) met betrekking tot die menslike gesig wat God in Jesus Christus aangeneem het. Hierdie wetenskap vooronderstel die belydenis van geloof wat literêr in die Heilige Skrif en in die ander normatiewe geskrifte van die kerk vergestalt het. Teologie en taligheid (d w s teologie en die literatuurwetenskap) is baie nouer aan mekaar gebind as wat sommige teoloë buite die Bybelwetenskap dit miskien sou wou hê.

Teologie is 'n wetenskap wat 'n hermeneutiese vraagstelling ten grondslag het: dit probeer God in sy verhouding met sy skepping funksioneel en ontologies verstaan, en hierdie verstaan is in die eerste plek sosio-histories gerig omdat *Urchristentum* 'n historiese godsdiens is wat betekenis gehad het in terme van die sosiale universum van die eerste-eeuse Mediterreense wêreld. Teologie is egter nie só histories bepaald dat die invloed van die teenswoordige tyd op die teoloog nie aanduibaar is nie. Die identifisering van die werklikheidsbetrokkenheid van teologiese formulerings is juis 'n noodsaaklikheid vanweë die eis om die kerklike relevansie van die teoloog se ondersoek, verklaring en formulering.

Die funksionele sy van die verhouding vind sy konsentrasie in God se versoening van die sondaarmens met Homself. Die mens van alle tye kry in die tyd kerugmaties daaraan deel op grond van die geloofservaring wat die kerklike verkondiging van die die Jesus-gebeure skep. Ons 'kennisbron' van dié verhouding God-mens(e) is die Nuwe Testament. Die verhouding van God met die volk Israel is intertekstueel in die Nuwe-Testamentiese getuienis van die Jesus-gebeure betrek en daarom is veral die Ou Testament ook deel van dié 'kennisbron'.

Sonder dat die Bybelskrywers bewustelik vanuit bepaalde ontologiese vooronderstellings oor God se verhouding met sy skepping nagedink het en sistematies dit in hulle geskrifte geformuleer het, is ontologiese afleidinge van Bybelse getuienis wel moontlik. Die ontologiese vraag in hierdie verband is dié na die aard en werk-

likheid van die verhouding God-mens(e). Ten spyte van die baie nuanserings wat in die kanonieke en ander normatiewe kerklike geskrifte ten opsigte van skeppingstradisies voorkom, kan daar, waarskynlik sonder teenspraak, ten minste die volgende in hierdie verband gesê word (vgl Allen 1985:2):

God is anders as sy skepping. Die skepping het 'n begin, is nie ewig nie maar verganklik, en is nie die hoogste goed nie. God aan die ander kant het nie 'n begin nie en is ewig. As skepper is God nie deel van die skepping nie en is die skepping nie deel van God nie. Die skepping is vir sy voortbestaan afhanklik van God. Die ontologiese status van God is dus anders as die ontologiese status van die skepping.

Die Joods-Christelike geloof beklemtoon op grond van die Jesus-gebeure die *geloofservaring* dat die skepping paradoksaal verganklik èn onverganklik is. Volgens sekere Joodse oortuigings kan die mens aan die einde van die verganklike deel kry aan die onverganklike. Die tipies 'Christelike' in hierdie verband is dat die gelowige te midde van en ten spyte van die verganklikheid van die skepping *eksistensiaal* reeds in die ewigheid kan lewe (vgl bv Joh 5: 24). So kan die mens vanweë God se werk (die funksionele sy van die verhouding God-skepping) gelowig en pneumatologies deel kry aan die hoogste goed, die 'Goddelike natuur' (θεία φύσις - 2 Pet 1:4). Maar dié hoogste goed word nie deel van die habitat van die mens, soos die mens deel van die skepping is nie. Steeds is die skepping nie die hoogste goed nie, en het dit 'n begin en 'n einde.

Die aard van die begin en einde van die skepping word deur mense in terme van hulle voorwetenskaplike of wetenskaplike insigte in die 'teoretiese fisika' beskryf. In antieke tye sou dit in terme van die elemente water, aarde, lug en vuur gedoen kon word: God skei water van water, aarde van lug, water van aarde; en om dié orde ongedaan te maak, laat God water weer in water inreën. In die Nuwe Testament, op grond van die Griekse filosofie, is die einde van die skepping ook in terme van vuur beskryf, terwyl die rol wat water by die begin vervul het, steeds onthou word (vgl bv 2 Pet 3:5-7, 12). Water word ook simbolies gebruik om die gelowig-deelkry aan die onverganklike as 'n herskepping te beskryf (vgl bv Joh 3:5; 1 Pet 3:20 -21). Die sakrament van die doop moet in hierdie verband in ag geneem word. Heelwat vroeër as die skrywers van die Johannesevangelie of die Petrusbriewe het Paulus dit ook ook só gesien (vgl o a Rom 6:1-14). Tog het Paulus hierdie *geloofservaring* as voorlopig teenoor die eindtydelike *sien* beskou (vgl o a 2 Kor 5:7; Rom 8: 24-25).

5.2 Hoe kenbaar is die metafisiese werklikheid?

Immanuel Kant het 'n 'rasionele kosmologie' by sy voorgangers geleer (kyk Dreyer [1990]). So ook Friedrich Schleiermacher (kyk sy 'akademiese adresse' van 1829

waarin hy met FA Wolf in gesprek tree - Klemm 1986:61-88). Hiervolgens is God die hoogste wese wat alle werklikheid ruimtelik en tydelik begrens. Hierteenoor het Kant 'n posisie ingeneem wat nòg rasionalisties nòg empiries was, maar wat basiese elemente van beide ingesluit het (vgl Hopper 1987:46). Dit was Kant se fundamentele oortuiging dat die mens (as subjek) die werklikheid (as objek) nie ken soos dit in sigself bestaan nie. Die werklikheid word geken soos dit aan die kennende gees verskyn. Kennis is daarom altyd die resultaat van die bewussyn se verwerking van die empiriese gegewens (vgl Dreyer 1989:343).

Kennis is met ander woorde die produk van 'n sintetiese oordeel. Om iets te definieer is om nie nuwe kennis tot die objek toe te voeg nie. Definisie is die produk van 'n analitiese oordeel. Om egter 'n berig deur te gee dat, byvoorbeeld, die bevolking van 'n bepaalde stad uit honderd en vyftig duisend mense bestaan, is om nuwe kennis toe te voeg omdat die analise van die konsepte 'bevolking' of 'stad' nie dié inligting kon verskaf nie (Hopper 1987:46-47). Kennis bevat dus die elemente van rede en ervaring en is as sodanig sekuur. In die periode voor Kant (en Schleiermacher) is daar gemeen dat die metafisiese werklikheid in sigself geken kan word. Kant se eie interpretasie van menslike ervaring is dat die bowesintuiglike werklikheid nie geken kan word nie, behalwe by wyse van analogieë of simbole (kyk Allen 1985:217). 'Ek het dit nodig gevind om kennis te ontken om sodoende ruimte vir *geloof* te maak', het Kant in sy voorwoord tot sy kritiek op die spekulatiewe en natuurlike teologie gesê (kyk Hopper 1987: 54).

Omdat die metafisika vir Kant geen kenniswaarde het nie, het sommige natuurwetenskaplikes die geleentheid gekry om hulle rug op die godsdiens te draai (Dreyer [1974]; [1990]). Hoewel Kant hoegenaamd nie as antimetafisiese denker beskou kan word nie, en ook nie só deur teoloë soos Schleiermacher geïnterpreteer is nie, is die deur tog oopgemaak vir die sekulariserende tendens wat in die twintigste eeu in 'n 'n ironiese kringloop ontwikkel het en nou op die drumpel van die een en twintigste eeu voltrek word in die 'kosmies-humanistiese' idioom (Flöther 1987: 11) van die teoretiese fisika en kontekstuele 'teologieë'. In hierdie verband word daar reeds algemeen gepraat van die invloed van die *mistiek* op die fisika, soos dit byvoorbeeld spreek uit die titel van die boek van Michiel Talbot (1987): *Mysticism and the New Physics*.

5.3 Holisme - 'n nuwe paradigma?

Die aanspraak dat die organismiese holisme die produk is van 'n nuwe *paradigma* in die natuur- en geesteswetenkappe, in die Kuhniaanse sin van die woord, kan betwyfel word. Albert Einstein het self, ten spyte van die relatiwiteitsbeginsel,

steeds vasgehou aan die konsep *oorsaaklikheid*. Die volgende versigtige uitspraak van Einstein dui hierop:

> (The) question of causality worries me also a lot. Will the quantum absorption and emission of light ever be grasped in the sense of complete causality, or will there remain a statistical residue? I have to confess, that I lack the courage of a conviction. However, I should be very, very loath to abandon *complete* causality....
>
> (Einstein, in Russell 1988:13)

Smuts [1926] (1987:153) het daarna verwys as die *residuary feature of Mechanism*. Ons het reeds vroeër in die artikel daarop gewys dat ook Heisenberg, hierdie keer ten spyte van sy onsekerheidsbeginsel, nie wou glo dat daar nie iets soos 'kern' kategorieë sou wees nie (vgl verder Van Aarde 1988:58-60).

'Heelhede' in die absolute sin van die woord bestaan myns insiens nie (vgl ook Koestler 1981:48; Rolston 1987:385). Van Erkelens (1987:193) formuleer hierdie oortuiging soos volg:

> Verder is er in plaats van het Cartesiaans-Newtoniaanse paradigma zeker geen nieuw paradigma gekomen, laat staan een holistisch paradigma. In de moderne fysica bestaat er juist een veelheid van benaderingswijzen, concepten en modellen. Verschillende fysici zijn dan ook van mening dat er uit de natuurkunde geen wereldbeschouwing meer volgt. *Het karakteristieke is het ontbreken van een wereldbeeld* (my kursivering).

Wat Capra en ander as 'n holistiese neiging in die geesteswetenskappe sien, kan eerder beskou word as 'n toenemende bewussyn van 'n plurale en ingewikkelde wêreld en werklikheid. Die 'nuwe mondiale kultuur' kenmerk hierdie wêreld. Dit is 'n wêreld waarin die wêreld se probleme almal se probleme geword het. Ons kan derhalwe praat van die 'globalisasie' van die kultuur. Die wedersydse ontmoeting van die Eerste, die Tweede en Derde Wêreld, die sinkretisering van Oosterse en Westerse kulture en godsdienste is deel daarvan. Dit is die tyd van die opkoms van bevrydingsbewegings en kontekstuele teologieë. In kort, dit is 'n tyd wat gekenmerk word deur pluraliteit ten opsigte van ervaring, interpretasie en praxis.

Eckart Flöther (1987:11), in sy bespreking van die populêre semi-religieuse *New Age*-beweging, praat van die *Reise nach innen*. Hy sê: 'Der Quantensprung unserer

Tage sei nichts anderes...als die *Göttlichkeit des Menschen* zu erkennen, anzuerkennen und folglich auch zu leben' (Flöther 1987:11; my kursivering). Maar ook Flöther (1987:12) meen dat dié *New Age*-beweging nie werklik iets nuuts is nie:

> Nun ist dieses neue Denken des östlich-mystischen Weltbildes, das sich neuerdings unter dem Namen 'New Age' in unserem Alltag schleicht, nicht wirklich neu. Es ist nichts anderes als ein aufgewärmtes Konglomerat esoterisch-okkulter Traditionen der Gnosis, des Schamanentums, des Animismus, indianischer Geheimlehren und moderner Psychologie. Auch so schöne Namen wie 'Kosmischer Humanismus' können nicht darüber hinwegtäuschen, dass das New Age im Grunde ein alter Hut ist.

5.4 Holisme - 'n nuwe Godsbegrip?

Sover ons kennis strek, bestaan daar ten spyte van 'n stroom van resente literatuur oor postmodernisme met betrekking tot sowel die Bybelse hermeneutiek as die sistematiese teologie, nog nie 'n uitgewerkte postmodernistiese Godsleer nie. Cornèl du Toit (1988) verwys daarom tereg na 'aspekte van die postmodernistiese idioom in die teologie'. Van die aspekte in hierdie verband dui daarop dat 'n postmoderne Godsbegrip die moderne 'God-is-dood-teologie' bevraagteken (kyk Du Toit 1988: 44). Dit is derhalwe 'n kwessie om 'afskeid' (Kirsten 1988) te neem van 'n rasioneel-gefikseerde Godsbegrip (Du Toit 1988). In 'n postmodernistiese Godsbegrip word God nie meer gesien as die voorwerp van die menslike kennis nie, maar as 'n relasie binne die mens self wat eie is aan die mens se attribute.

God is daarom soos 'n postmodernistiese teks waar daar nie meer sprake is van die metafisiese, semanties-referensiële verhouding tussen die betekenaar (*signifiant*) en die betekende (*signifié*) nie. Kirsten formuleer hierdie epistemologiese kritiek van die dekonstruksie op die *metafisiese* beginsel [vgl Plato (Louw 1982:23) se semantiese onderskeid tussen φύσις (natuurlike betekenis) en θέσις (betekenis op grond van konvensie, d w s μετα-φύσις) en Andronikus se uitdrukking μετά τὰ φύσικα as paradoksaal verwysend na wat *na* die fisiese kom of wat *agter* die fisiese geleë is (De Vleeschauer s a:162)] van 'representasie' in woord- en tekssemantiek:

> Terwyl 'werk' 'n estetiese geheel veronderstel wat verseël is deur 'n oorsprong (die outeur) en 'n einde (die voorgestelde werklikheid of transendente betekenis), suggereer 'teks' daarenteen 'n a-estetiese,

> meerdimensionele ruimte waarin verskeidenheid van dokumente, waarvan nie een oorspronklik is nie, met mekaar bots en meng.
>
> (Kirsten 1988:30)

Dit is veral die Franse filosoof, Jacques Derrida, wat daarvoor bekend is dat hy, op grond van die prinsiep *différance*, die sogenoemde 'afwesigheid van 'n verwysing' hermeneuties in sy dekonstruktiewe lesing van 'n teks benut (Derrida 1981; kyk De Beer 1986:456). Derrida lê teenoor De Saussure weer die klem op die Westerse denke met betrekking tot logosentrisme (kyk Newton 1988). Hoewel hy met De Saussure saamstem dat betekenis die produk is van differensiële verhoudinge tussen verwysers, gaan hy verder deur te sê dat die temporele dimensie nie buite rekening gelaat kan word nie. Taal is 'n nimmereindigende ketting van woorde wat geen ekstra-linguïstiese oorsprong of einde het nie. De Saussure kon homself ook nie van logosentrisme bevry nie deurdat hy 'spraak' bo 'skrywe' stel en derhalwe gemeen het dat die betekenaar (verwyser) en die betekende (verwysde) versmelt kan word binne dieselfde temporele vlak in die spraakhandeling. Derrida is hierteen. Hy meen dat 'skrywe' 'n beter model is om te verstaan hoe taal funksioneer. In 'n geskrif is die verwyser altyd produktief, dit wil sê dit stel 'n temporele vlak voor wat die versmelting tussen die verwyser en die verwysde ondermyn. Dit kom dus daarop neer dat *betekenis nooit ten volle teenwoordig kan wees nie, omdat dit altyd verplaas word*. Die term wat Derrida hiervoor gebruik, is *différence* (kyk Newton 1988:147).

Hierdie radikaal, alternatiewelike ideologie van die lesing van 'n teks word soos volg deur Du Toit (1984:44) as metafoor van 'n postmodernistiese Godsbegrip voorgestel: 'God is 'n teks. Dié teks is, soos die meeste tekste, deurkruis met ander tekste, vol spore van ander tradisies, nooit finaal nie, maar altyd oop vir herinterpretasies van bestaande interpretasies'. Dwalend in die 'doolhof van die teks', word die leser, danksy die dekonstruktiewe leeshandeling, volgens Fanie de Beer (1986: 462) vrygemaak 'om weg te breek uit die rigiede omraminge van metodes' en 'om aanvaarde filosofies-metafisiese voorstellinge van God, waarheid, gesag, subjek, sonde, sin, ensovoorts te bevraagteken, te herdink en te herbeskrywe'. Dit kom neer 'op 'n *radikale* hersiening van wat normaalweg beskou word as die sogenaamde "wese" van God'.

De Beer (1986:462) meen dat God in die lig van 'n (postmodernistiese) dekonstruktiewe leeshandeling as die 'ondenkbare en die onsigbare' voorgestel moet word. Die organismiese holisme as 'n postmodernistiese filosofie se voorstelling van God blyk egter iets anders te wees. Ten minste kan daar gesê word dat dit panteïs-

tiese trekke het. En in vergelyking met analogiese taligheid in terme waarvan die Godsbegrip van die dialektiese teologie voorgestel word, kom dit neer op 'n kwantumsprong: die *gansandersheid* van God word verruil vir die *vergoddeliking van die fisiese*.

Om teologie as 'n organismies-holistiese onderneming op die voetspoor van iemand soos Capra te bedryf, lei myns insiens tot die vernietiging van teologie as selfstandige wetenskap. Die monisties-metafisiese grondslag van holisme, as 'n postmodernistiese filosofie, het tot gevolg dat teologie, gedefinieer as die wetenskap wat oor die waardes van die Christendom reflekteer, opgehef word.

Verder is dit belangrik om in gedagte te hou dat die fenomeen 'teks' binne die konteks van die postmoderniteit 'n totaal nuwe epistemiese status begin kry het. Vorster (1987:382-383) beskryf dit in terme van 'onstabiliteit' en 'onsekerheid'. Epistemologie het te make met hoe ons tot kennis kom. Alles dui derhalwe daarop dat hierdie saak implikasies het vir dit wat ons vroeër in die studie die *kerugmatiese kenbaarheid* van Jesus Christus as God se 'menslike gesig' genoem het. Verdere ondersoek na die uitwerking van postmoderniteit en postmodernisme op teologiese teorievorming en rasionaliteit in terme van die teologie as wetenskap sal na verwagting hieroor meer duidelikheid bring.

6. GEVOLGTREKKING

Dit is duidelik dat organismiese holisme as 'n postmodernistiese verskynsel monisties van aard is, maar dat dit vanuit 'n panteïstiese perspektief ook oop is vir die goddelike dimensie. Hier is egter 'n ander metafisika aan die werk - 'n werklikheid *agter* en *langs* die fisiese word *in* die fisiese self erken en gesoek. So word die fisiese werklikheid 'n dieptedimensie toegeken wat op vergoddeliking neerkom. Ironies kan ons so 'n voorstelling alleen begryp indien ons kenteoreties steeds in terme van 'n subjek-objek verhouding dink. Hierdie stelling korreleer met ons uitspraak vroeër in die artikel dat postmodernisme ironies 'n *breuk* veronderstel met dit waarvan dit *afhanklik* bly.

Immanuel Kant het David Hume sterk teëgestaan toe hy gesê het dat ons òf moet toegee dat ons spreke oor God antropomorfies is òf ons moet toegee dat God so anders as enigiets anders is, dat ons geen karakteristiek van watter aard aan God kan toeken nie (kyk Allen 1985:217). Hierteenoor het Kant op grond van die *gansandersheid* van God gesê dat ons spreke oor (*van* - Bultmann) God nie gegrond is op ons kennis van die onkenbare nie, maar analogiese taal is na aanleiding van die kenbare. Hiervan het die organismiese holisme met sy *monisties-metafisiese* aard afskeid geneem en twee wedersyds uitsluitende vorme van 'syn' erken: die metafi-

siese is in die fisiese ingetrek, en derhalwe is tyd en ewigheid gemeng, kwaad met goed, en mens met God. So 'n metafisika beweeg reglynig in teen ons Christelike wêreld- en werklikheidsbeskouing. Ons sê dat God anders is as sy skepping: die skepping het 'n begin, is nie ewig nie, en is nie die hoogste goed nie.

Literatuurverwysings

Allen, D 1985. *Philosophy for understanding theology*. Atlanta: John Knox.

Barth, K 1972. *The humanity of God*. Transl by JN Thomas. Tenth printing. Richmond: John Knox.

Bateson, G 1972. *Steps to an ecology of mind*. New York: Balantine.

Boelema, J 1987a. Profeet van het holisme: Heil uit Verre Oosten? Op zoek naar holisme (II). *Getrouw* 1, 4-6.

--- 1987b. De zachte revolutie. Op zoek naar holisme (III). *Getrouw* 2, 7-10.

Bohm, D 1980. *Wholeness and the implicate order*. London: Kegan Paul.

Brink, A 1985. Transgressions: A quantum approach to literary deconstruction. *JLS/TWL* 1/3, 10-26.

Calinescu, M & Fokkema, D (eds) 1987. *Exploring postmodernism*. Amsterdam: John Benjamins.

Capra, F 1975. *The Tao of physics: An exploration of the parallels between modern physics and Eastern mysticism*. Berkeley: Shambhala.

--- 1982. *The turning point: Science, society and the rising culture*. London: Flamingo. (Fontana Paperbacks.)

--- 1989. *Uncommon wisdom: Conversations with remarkable people*. London: Flamingo. (Fontana Paperbacks.)

De Beer, C S 1986. Dekonstruktiewe lesing van 'n teks. *HTS* 42, 435-463.

Deist, F E 1984. *A concise dictionary of theological terms*. Pretoria: Van Schaik.

Derrida, J 1981. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press.

De Vleeschauer, H J s a. *Geskiedenis van die Wysbegeerte in die Weste, Band I:Die Wysbegeerte van die klassieke oudheid*. Kaapstad: Nasou.

Drees, W B 1987. Christendom en holisme? *Kosmos + Oekumene* 21/7, 198-205.

Dreyer, P S [1974]. Immanuel Kant en die ideologiese denke van die negentiende eeu. *HTS* 30/3 & 4, 117-128.

Dreyer, P S 1989a. Die wysgerige agtergrond van die Hervormde teologiese opleiding aan die Universiteit van Pretoria. *HTS* 45, 335-349.

--- [1990]. Die filosofie van Immanuel Kant en Protestant-Teologiese denkstrukture. *HTS* 46/4.

Du Toit, C 1988. Aspekte van die postmodernistiese idioom in die teologie. *Theologia Evangelica* 21, 36-50.

Flöther, E 1987. Die geheime Macht des Psychobooms, in Schmidt, W, Flöther, E & Matrisciana, C, *New Age: Die Macht von Morgen*, 8-24. Stuttgart: Hänssler Verlag.

Foster, H (ed) 1985. *Postmodern culture*. London: Pluto.

Hassan, I 1982. Postface 1982: Toward a concept of postmodernism, in *The dismemberment of Orpheus: Toward a postmodern literature*, 259-271. Madison: University of Wisconsin Press.

Hemminger, H 1989. Glaube und Wissenschaft: Zwischen Beliebigkeit und Ideologie. Ueber das Verhältnis von New Age, Naturwissenschaft und Glaube. *Evangelische Kommentare* 3.89, 6-7.

Hesse, G & Wiebbe, H-H (Hrsg) 1988. *Die Grünen und die Religion*. Frankfurt aM.

Hölzle, P & Janowski, H N 1987. Für ein neues Weltbild: Gespräch mit Fritjof Capra. *Evangelische kommentare* 519-522.

Hopper, J 1987. *Modern theology, I: Cultural revolutions and new worlds*. Philadelphia: Fortress.

Huyssen, A 1984. Mapping the postmodern. *N German Critique* 33, 5-52.

Kirsten, J M 1988. Die postmoderne projek: Aspekte van die hedendaagse afskeid van die moderne. *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* 7/1, 18-36.

Koestler, A [1970] 1981. *The ghost in the machine*. 4th Printing. London: Pan Books. (Picador.)

Kuhn, T S 1970. *The structure of scientific revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Louw, J P 1982. *Semantics of New Testament Greek*. Philadelphia: Fortress. (SBL Semeia Studies.)

Martin, J P 1987. Toward a post-critical paradigm. *NTS* 33, 370-385.

Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds) 1988. *Paradigms and progress in theology*. Pretoria: HSRC. (HSRC Studies in Research Methodology 5.)

Newton, K M (ed) 1988. *Twentieth-Century literary theory*. London: Macmillan.

Oberholzer, J P 1989. Teologie as wetenskap: Aantekeninge van buite die sistematiese teologie. *HTS* 45, 438-441.

Palmer, R E 1975. Toward a postmodern interpretive self-awareness. *JR* 55, 313-326.

Peters, T 1985. David Bohm, postmodernism, and the divine. *Zygon* 20/2.

Rolston, H 1987. Review article: Schindler, D L (ed) 1986, *Beyond mechanism: The universe in recent Physics and Catholic Thought*. London: University Press of America. *Zygon* 22/3, 383-386.

Russell, R J 1988. The meaning of causality in contemporary Physics, in *Free will and determinism*. Aarhuys: Aarhuys University Press.

Spariosu, M 1987. Allegory, hermeneutics, and postmodernism, in Calinescu & Fokkema 1987:59-78.

Schleiermacher, F [1829] 1986. The Academy Addresses of 1829: On the concept of hermeneutics, with reference to F A Wolf's instructions and Ast's textbook, in Klemm, D, *Hermeneutical inquiry, Volume I: The interpretation of texts*, 61-88. Atlanta: Scholars Press. (AAR Studies in Religion 43.)

Smuts, J C [1926] 1987. *Holism and evolution*. Cape Town: N & S Press.

Szegedy-Maszák M 1987. Teleology in postmodern fiction, in Calinescu & Fokkema 1987:41-58.

Talbot, M 1987. *Mysticism an the New Physics*. London: Kegan Paul.

Van Aarde, A G 1988. Historical criticism and holism: Heading toward a new paradigm?, in Mouton, Van Aarde & Vorster 1988:49-64.

Van Arkel, J T De Jongh 1988. Theology beyond Newton: A quantum leap, in Mouton, Van Aarde & Vorster 1988:223-238.

Van Der Merwe, P J 1989. Paradigmas en progressie in die teologie: 'n Perspektief op die RGN-kongres van April 1988. *HTS* 45, 476-507.

Van De Kamp, W 1987. Theologie in verandering. *Kerk en Theologie* 38, 303-317.

Van Erkelens, H 1987. Van de dwaasheid van Capra naar de wijsheid van God. *Kosmos + Oekumene* 21/7, 191-197.

Vorster, W S 1987. Op weg na 'n post-kritiese Nuwe-Testamentiese wetenskap. *HTS* 43, 374-394.