

Die hermeneutiek van kerkgeskiedenis en “teologiegeskiedenis”: ’n “Nuwe paradigma” vir kerkgeskiedenis

J P (Kobus) Labuschagne

Departement Kerkgeskiedenis

Universiteit van Pretoria

Abstract

The hermeneutics of church history and the “history of theology”: A “new paradigm” for church history

This study reflects on a new paradigm for church history. The traditional definition of church history, as a study of the growth and development of the church in all its facets, constricts church history to disclose too little about too much. This paper argues in favor of all that can be gained by a new paradigm for church history as a history of theology. A history of theology focuses more on the different theologies and the theological debates of the different periods in the history of the church.

1. INLEIDING

Kerkgeskiedenis kan veel meer inhou as bloot die oorvertel van historiese *gebeure* wat die kerk aangaan, en dit kan veel meer inhou as die onthou van tallose *name* en *datums* rondom die *gebeure*. Kerkgeskiedenis kan meer aanbied as wat gewoonweg deur sy tradisionele taakbeskrywing voorgeskrywe word. En dit kan dan, so gesien, baie meer voordelig vir kerkgeskiedenis wees, meer waarde inhou vir die teologie in die geheel, en bykomend baie opwindend en motiverend vir die student en die navorser wees.

Hierdie artikel poog om die *waarde* van kerkgeskiedenis as *teologiegeskiedenis* aan te toon in die leerplan van teologiese studente. Die artikel *beredeneer* die saak, probeer aantoon *waar begin moet word* in die aanpak van *teologiegeskiedenis*, en *demonstreer* dan ook in ’n bondige voorbeeld *hoe teologiegeskiedenis operasioneel sal lyk*.

2. BEREDENERING TEN GUNSTE VAN TEOLOGIEGESKIEDENIS

In die verlede is, as 'n basiese definisie, *kerkgeskiedenis* beskrywe as die studie van die Kerk se groei en ontwikkeling in *al sy verskillende fasette* van kerkwees (vgl Schulze 1990:5). Die meriete van hierdie benadering bly steeds daarin dat gepoog word om 'n *volledige* uiteensetting te gee, en in die soeke na volledigheid sal hierdie benadering voortdurend ter sake wees en in aanvraag bly. Maar om aandag te probeer gee aan al die verskillende fasette – insluitende staatkundige, sosiale en ekonomiese invloede, kulturele modes en verwikkelinge, geloof- en filosofiese strominge, al die vir die kerk tersaaklike rolspelers, feite en gebeure – het die onderneming van kerkgeskiedenis eenvoudig baie wyd laat loop. In die proses van 'n wye dekking aan sake verleen, is gevolglik baie gesê en geskrywe, maar in 'n poging om *iets van alles* te probeer sê, is noodwendig *min van alles* gesê, en noodwendig ook *te min* van wat belangrik is. Deur *te min* te sê van wat belangrik is, lei daartoe dat ons gevaar loop om *te min raak te sien* en *te min te hoor* van byvoorbeeld die *heersende teologiese debatte van 'n bepaalde periode*. Om te min te sien en te min te hoor, veroorsaak bykomend dat ons *relevansie* verloor. Dit beteken relevansie verloor ten opsigte van die *verlede* of *die aanloop* van daardie debatte, en relevansie verloor ten opsigte van die *toekoms* of *dit waartoe* daardie debatte in die toekoms aanleiding gee. Dit beteken dat die teologiese debatte van die geskiedenis nie vir ons die betekenis, insig en sin bied wat dit inderdaad behoort te bied nie

Beperkinge by die bestudering van die kerk se geskiedenis in al sy fasette, as taak van kerkgeskiedenis, het tot gevolg dat kerkgeskiedenis gaandeweg gefragmenteer word in verskillende subdissiplines:

- *Simboliek*: Om meer te leer van die *inhoud* en *betekenis* van die kerklike belydenis en belydenisskrifte is die *simboliek* as vak en as onderafdeling van die kerkgeskiedenis ontwikkel (vgl Schulze 1990:5).
- *Dogmageskiedenis*: Hierdie dissipline het as onderafdeling van kerkgeskiedenis ontwikkel met die doel om die langsame *proses* te ondersoek van die ontwikkeling van *teologiese beskouings* en *debatte* wat uiteindelik tot uitdrukking kom in die leerstellings van die *verskillende kerklike belydenisse* en *belydenisskrifte* (vgl Schulze 1990:5). Daarmee wil die kerk dan telkens weer, binne 'n bepaalde konteks en periode, in belydenisse en belydenisskrifte formuleer en sê hoe die kerk die Skrif verstaan en wat die kerk uit die Woord van God hoor.

- *Kerkreg*: Hierdie dissipline is 'n belangrike onderafdeling van kerkgeskiedenis. Kerkreg hou hom besig met die *bestuur*, *administrasie* en *dissipline* van die kerk.

Nog meer sub-dissiplines maak hulle verskyning (vgl Matheson 2007:xiv, xv):

- *Die geskiedenis van kerk-staat verhoudinge* (“*history of church-state relations*”) wat tot 'n verstaan wil kom van die kompleksiteite van die kerk en sy sosio-politieke konteks se raakvlakke van ontmoeting, hulle beïnvloeding en affektering van mekaar, en insluitende die bestudering van leiers aan albei kante.
- *Institusionele geskiedenis* (“*institutional history*”) wat die vorming, groei en funksionering van leierskapsampte en –posisies ondersoek, asook burokratiese strukture, offisiële besluitnemingsprosesse en so meer.
- *Teologiegeskiedenis* (“*history of theology*”) wat vir Matheson “konsentreer op die selfverstaan van Christen intellektueles” (Matheson 2007:xiv), maar wat ook geheel anders verstaan kan word.
- *Gewone mense se geskiedenis van die Christendom* (“*a people’s history of Christianity*”) wat konsentreer op gewone gelowiges se religieuse bewussyn, hulle verstaan van geloof en die Bybel, en die manier waarop hulle daagliks hulle Christelike godsdiens uitgelewe het in hoogtepunte en laagtepunte.

Wat tot dusver in ons ontleding ontbreek het, in die geskiedenis van die voortgang van die kerk deur die eeue, is 'n noodsaaklike en oorwegende fokus op die *verskillende teologiese debatte van die verskillende periodes*. Die geskiedenis wat aandag gee aan die teologiese debatte, kan kwalik iets anders as *teologiegeskiedenis* genoem word. Die *teologiese debat*, of *teologiegeskiedenis* dan, word telkens opnuut *gebore uit* die gebeure en werklikheid in en rondom die kerk. Tog weer is dit ook waar dat die teologiese debat minstens 'n bydraende faktor is in die *vormgewing* aan die gebeure en werklikheid van en rondom kerkwees. Die voortdurende *wisselwerking* of *relasie*, tussen *debat of woord* aan die een kant, en *gebeure en werklikheid* aan die ander kant, moet nie uit die oog verloor word nie. Die *aanleidende faktore* rondom die teologiese debat sluit altyd dinge in soos geloofstrominge en filosofiese strominge, kulturele modes en verwickelinge, staatkundige en sosiaal-ekonomiese invloede. Hiermee word duidelik geïllustreer dat die

Die hermeneutiek van kerkgeskiedenis en “teologiëgeskiedenis”

teologiese debat in 'n *dinamiese wisselwerking* met sigself en die relevante studieveld verkeer, en dat alles in *voortdurende beweging* is. Die teologiese debat word dus beslis nie uit 'n vakuum gebore nie, maar uit 'n duidelike *konteks*. Alles in ag genome, sonder om die omgewing enigsins te ontken, is die oorheersende aandag in die *teologiegeskiedenis* nietemin op die *teologiese debat* self, is die aandag gefokus op *wat gesê is*, op *argumente* en *redenasies*, op *redes* en *gevolge* in teologiese denke en navorsing. *Wat teologies gesê word* in die verskillende periodes van die kerk se geskiedenis, is nou belangrik, en die *relevansie* van die debat vir 'n *bepaalde periode* en vir *vandag* is baie belangrik.

Met *te min sê van alles* was die kerkgeskiedenis in 'n *gerieflike buitestaandersposisie*. Met *teologiegeskiedenis* word die kerkgeskiedenis *volledig in die kookpot van die teologiese problematiek en kritiese denke ingewerp*. En dan met die verwagting dat die problematiek en kritiese denke sal voortkook met altyd nuwe twispunte, vrae, insigte, en met altyd verskillende oortuigings, menings en bevindings.

Teologiegeskiedenis kan alleen tot reg kom wanneer dit *oop is om te luister na àl die verskillende stemme en sienings* wat verband hou met die teologiese debat van 'n bepaalde periode. Almal moet toegelaat word om hulle siening aan te bied in die teologie, en dan spesifiek in die *teologiegeskiedenis*. Minstens moet die vernaamste strominge aan die orde kom. *Teologiegeskiedenis* moet so 'n *breë oorsig* vir die verskillende teologiese dissiplines aanbied, en dit moet daarby 'n *grondige en noodsaaklike inleiding* wees waarop voortgebou kan word. Deel van die voortgaande soeke na die *waarheid* is om, in die midde van àl die verskillende argumente, *te luister en te evalueer*. Nuwe en belangrike sake mag opgediep word uit enige periode van die verlede, en wat dan nou nagevors moet word en oorweeg moet word, of geantwoord moet word, of gekorrigeer moet word. Waardevol is wat Karl Barth in hierdie verband sê:

The theology of any period must be strong and free enough to give a calm, attentive and open hearing not only to the voices of the Church Fathers, not only to favourite voices, not only to the voices of the classical past, but to all the voices of the past. God is the Lord of the Church. He is also the Lord of theology. We cannot anticipate which of our fellow-workers from the past are welcome in our own work and which are not. It may always be that we have especial need of quite unsuspected (and among these, of quite unwelcome) voices in one sense or another. So history, the history of the Church, of doctrine and of theology, enters the theological workshop and becomes a theological task.

(Barth 1972:17)

Augustine, Thomas Aquinas, Luther, Schleiermacher and all the rest are not dead, but living. They still speak and demand a hearing as living voices, as surely as we know that they and we belong together in the Church. ... As we make our contribution, they join in with theirs, and we cannot play our part today without allowing them to play theirs. ... There is no past in the Church, so there is no past in theology. ... Only the heretic, indeed only the arch-heretic, the one who is totally lost even for God's invisible Church, could really belong to the past and have nothing to say to us. And we are in no position to identify such arch-heresy

(Barth 1972:17)

Histories gesien, het filosofie tot 'n beduidende mate dié tendens om te kom en te gaan, *tydsgebonde* te wees. *Goeie teologie* dra die stem van die groot teoloë en die kerkvaders wat *altyd* vir ons daar sal wees. Dit is net realisties om te aanvaar dat teoloë van mekaar sal verskil, en dat daar altyd 'n verskeidenheid van teologiese strominge sal wees, byvoorbeeld aan ons universiteite. Om *verdraagsaam* te wees ten opsigte van die verskeidenheid van teologiese sieninge, sal altyd wys wees. Beslissings oor leerstellige aangeleenthede behoort ten beste vir die kerk gelaat te word, en wanneer daar selfs meer as een kerklike denominasie by sodanige beslissings betrek kan word, is dit selfs beter. Hoewel Barth 'n kritiese denker was, het hy ons nogtans geleer om verdraagsaam te wees ten opsigte van ander standpunte en om te luister na ander stemme. In dieselfde gesindheid moet die *teologiegeskiedenis* dit moontlik maak om *ook na die ander stemme te kan luister*.

Teologiegeskiedenis is dit aan die student verskuldig om die volle verskeidenheid weer te gee, sodat hulle self in verdraagsaamheid teenoor mekaar die nodige keuses kan maak, wanneer dit nodig mag wees. Wie bepaal die grense van toleransie? Die kerk doen dit, en die kerk bepaal wat die kerk van sy predikante verwag. Karl Barth bied 'n duidelike koers aan. Selfs toe sy eie kontroversiële siening oor die kinderdoop onder hewige kritiek gekom het, was Barth nederig genoeg om te sê: Belangrike veranderinge in kerklike praktyke moet altyd voorafgegaan word deur hernieuwe teologiese debat, en dit kan nooit ingevoer word op basis van 'n individu se argumente nie, hoe goed daardie standpunte ook al gesubstansieer mag word, omdat sulke veranderinge alleen ingevoer kan word op die basis van 'n resoluë van 'n kerklike liggaam, en dan alleen nadat gemeentes vooraf ingelig is oor sulke intensies, en dit mag verwag word dat ten minste een nasionale sinode daarvoor 'n besluit neem (Berkouwer 1947:19).

Die hermeneutiek van kerkgeskiedenis en “teologiëgeskiedenis”

Teologiegeskiedenis moet in die aanbieding van die teologiese debat, in die *postmoderne* tyd, die volle prentjie van die *ekumeniese realiteit* in ag neem. Die ekumeniese realiteit van die kerk oor die hele wêreld sal altyd twee belangrike faktore insluit wat in berekening gebring moet word: *eenheid* en *pluraliteit*. Die eenheid van die kerk kan terselfdertyd nooit sonder pluraliteit bestaan nie. Dít is waar van alle mense: Daar is dinge wat ons *een* maak en daar is dinge wat ons *verskillend* van mekaar maak. Eenheid is so belangrik vir die kerk en daar kan so baie daarby gebaat word, maar tegelyk is dit ook waar dat ons nie kan vergeet wie ons is en waar ons vandaan kom nie – as denominasies, as deel wees van ’n bepaalde teologiese tradisie, as deel wees van ’n verskillende nasie, kultuur en samelewing, as deel wees van ’n familie, as individu. Al hierdie dinge is dinge wat jy nie durf uitwis nie, want dan verloor jy jou vryheid, en uiteindelik jou wortels en ook jouself. Wat in die kerk gebeur, gebeur ook in die teologie – daar is ’n pluraliteit in teologiese denke, wat aanvaar moet word, en dit sal waarskynlik nooit anders wees nie. *Pluralisme versoen met eenheid en as deel van eenheid is nogtans nie ’n kompromie nie, maar gee uitdrukking aan omvattendheid en akkommodering van diversiteit*. Die *teologiegeskiedenis* moet daarom die teologiese debat weergee in sy *eenheid en pluraliteit*. Wat moet ons dus verwag van eenheid en pluraliteit? John Macquarrie antwoord: “... the differences among these various theological stances are very considerable and certainly preclude any synthesis” (Macquarrie 1975:31). En “... we do have in those converging yet differentiated theologies rich material for deepening our understanding of God” (Macquarrie 1975:31).

Omdat in die *teologiegeskiedenis* die volle horison van eenheid en pluraliteit weergegee moet word aan die student, sou dit verkeerd wees om die rol van kerkgeskiedenis enigins te wil *inperk*. Kerkgeskiedenis, en spesifiek *teologiegeskiedenis*, kan daarom *nie gereduseer word tot alleen deel wees van ’n argument* in sistematiese teologie of watter ander teologiese vak ook al nie. Kerkgeskiedenis behoort as ’n *basisvak* vir gesonde teologiebeoefening beskou te word.

Die *fragmentering* van kerkgeskiedenis as vak in ’n klomp onderafdelings kan te ver gedryf word, sodat dit later nie meer logies en prakties uitvoerbaar word nie. Dit is wanneer kerkgeskiedenis, saam met ander teologiese dissiplines, keuses moet maak vir ’n leerplan vir teologiese studente met die oog daarop om predikant van die kerk te word.

Die vraag wat beantwoord moet word, is of *teologiegeskiedenis* nie die oorwegende inhoud van toekomstige leerplanne vir kerkgeskiedenis moet uitmaak nie? Dit is nou spesifiek in die voorbereiding van studente met die oog op predikantskap. Hierdie artikel wil ’n saak ten gunste daarvan uitmaak,

en aantoon dat *kerkgeskiedenis spesifiek as teologiegeskiedenis sy grootste waarde* het. *So word gevra na 'n nuwe paradigma vir kerkgeskiedenis.*

Daarmee word die ander benaderings vir kerkgeskiedenis nie hulle bestaansreg ontsê nie, maar daar word wel betoog vir 'n paradigma-verskuiwing waarvolgens 'n groter en selfs oorwegende fokus op *kerkgeskiedenis as teologiegeskiedenis* geplaas word.

Teologiegeskiedenis word gesien as van *groter waarde* vir kerkgeskiedenis, omdat teologiegeskiedenis groter waarde sal inhou vir die ander vakdissiplines van die teologie, en wel as *inleiding* op die teologie en ook as *agtergrond* en *verwysingsraamwerk* tot 'n beter verstaan van die bouwerk van die ander teologiese dissiplines. Die groot klem in teologiegeskiedenis is immers op *wat gesê is* – en juis wat gesê is wat tot vandag toe nog vir ons waarde het in ons geloofsvorming en teologiese vorming. So gesien is kerkgeskiedenis as *teologiegeskiedenis* ook van groter waarde vir die student. Omdat dit vir die student 'n *agtergrond in die geskiedenis*, 'n *inleiding in die teologie* en 'n *teologiese verwysingsraamwerk* bied van wat die *groot teoloë* deur die verskillende periodes van die geskiedenis *gesê* het, en van wat *die kerk gesê* het in uitsprake en belydenisse en belydenisskrifte. Deel van *teologiegeskiedenis* behoort te wees om die student die geleentheid te bied, om dit wat hy of sy geleer het in die *teologiegeskiedenis van hoe die geskiedenis gelees moet word om beter te verstaan*, om dit te *demonstreer* deur self substansiële gedeeltes te lees uit die werke van die groot teoloë deur die eeue. Vir die groei en vorming van die student en die navorser se teologiese denke, daarvoor is *wat teologies gesê word*, vanuit die *teologiegeskiedenis* dan, uiteraard tog van groter waarde as bloot die onthou van gebeure, en die onthou van (sonder meer) persone se name en datums. Nie dat name en datums en gebeure nie belangrik kan wees nie, maar die betoog hier is dat daar nie 'n oorwegende aandag by onnodige name en datums en gebeure sal wees nie, terwyl die *baie belangrike van wat gesê is op die agtergrond verdwyn*. *Teologiegeskiedenis* wil juis die belangrike van wat teologies gesê is na die voorgrond bring met veel groter detail as in die verlede.

Die *belangrike debatte van die geskiedenis* het 'n *vanselfsprekende relevansie* vir die verdere ontvouing van daardie gedagtes in die *daaropvolgende periodes* en uiteindelik ook *vandag*. Die vrae en redenasies oor God en die mens, reg en verkeerd, sonde, verlossing, genade, lewe en dood, toekomsverwagting, die Skrif en die Woord van God, die Seun van God, die kerk en die roeping van die kerk, en so meer, het eenvoudig relevansie vir *alle tye*. Wanneer op hierdie *onderwerpe* ingegaan word, word die *noodsaaklikheid* en die *waarde* van *teologiegeskiedenis* nog meer

duidelik, en ook die aanvraag na 'n *oorwegende fokus* op teologiegeskiedenis in die leerplan van kerkgeskiedenis as vak.

3. WAAR BEGIN MOET WORD MET KERKGESKIEDENIS AS TEOLOGIEGESKIEDENIS

In die *aanpak* van kerkgeskiedenis as *teologiegeskiedenis* is daar vir seker belangrike *implikasies* wat in ag geneem moet word. Om die *debatte van die teologiegeskiedenis so goed moontlik te verstaan*, word die beste moontlike *vertrekpunt* gevra. Vir die *verstaan* van kerkgeskiedenis as *teologiegeskiedenis* is Gerhard Ebeling se definisie van kerkgeskiedenis 'n uitstekende instrument tot verstaan. In sy *Wort Gottes und Tradition* van 1964 sien Ebeling “kerkgeskiedenis as die geskiedenis van die interpretasie van die Heilige Skrif” (McGrath 1996:372). In aansluiting hierby sê McGrath (1996:372) dat belangstelling in die *hermeneutiek toegang verleen tot die verstaan van hedendaagse teologieë*.

Ons sou by nadenke 'n *tweeledige hermeneutiek* uit Ebeling se definisie vir kerkgeskiedenis kon aflei: *Hermeneutiek as verwysende na Skrifinterpretasie deur die eeue, en daarna word dit 'n hermeneutiek vir kerkgeskiedenis, van hoe kerkgeskiedenis gelees moet word, naamlik om uit die ontleding van Skrifinterpretasies tot 'n beter verstaan van die geheel van teologieë te kom. Skrifinterpretasie is inderdaad determinerend vir die gehele opbou van 'n teologie, van waar 'n mens teologies gaan uitkom. Presies soos McGrath sê, verleen die hermeneutiek toegang tot die verstaan van 'n teologie. Hierdie koers word in hierdie artikel voorgestaan, met al die implikasies wat uitgelig moet word en keuses in die verskillende teologieë afdwing. Die hermeneutiek dwing vir seker keuses af.*

In 'n studie oor Luther se *hermeneutiek* wys Gerhard Ebeling daarop dat by Luther die vraag na sy hermeneutiek nie bloot beantwoord kan word uit direkte uitsprake van Luther oor die onderwerp van Bybelinterpretasie nie, maar dat dit ook beantwoord moet word vanuit die manier waarop hy eksegeese gedoen het, en laasgenoemde word duidelik wanneer sy preke en geskifte ontleed word. Met hierdie bevinding van Ebeling word die bestek van Bybelse hermeneutiek aansienlik vergroot, en beteken dit nou dat die Bybelse hermeneutiek uitgebrei word van 'n oorweging en bespreking van hermeneutiese uitsprake en probleme na ook 'n ondersoek en bestudering van die sisteme van interpretasie in minstens die belangrike Bybelse kommentare van teoloë (Palmer 1977:37). Verder moet onthou word dat enige grondige teologie, as uitleg en verklaring van die boodskap van die Bybel, gebou word op eksegeese van tekste én hoe die teoloog tog die Bybel *interpreteer*. Dit wil sê dat die *onderbou* van die teologie noodsaaklik

voorafgaande wyses van interpretasie behels, of dan *hermeneuties* van aard is. Dit bring ons terug by McGrath se uitspraak dat die *hermeneutiek toegang verleen to die verstaan van die verskillende teologieë*. Dit kan nou met reg aanvaar word. So kan Richard E Palmer nou ook met reg sê, wat hy aangedui het as “in essence”: “writing ... a history of biblical hermeneutics ... becomes a history of theology” (Palmer 1977:37).

Vir die beste *verstaan* van kerkgeskiedenis as *teologiegeskiedenis* is dit dus nodig om navorsing te doen oor *hoe* die verskillende teoloë, of teologieë dan, die *Bybel in die verlede geïnterpreteer het*. Die teologiese debatte en uitsprake van die kerk, deur die eeue, word juis duideliker en meer verstaanbaar, wanneer ons *begin by die hermeneutiek*. *Die hermeneutiese vooronderstellings het, onder andere, noodwendig ingrypende invloed op die Christologie – wat die hart van enige grondige teologie uitmaak. Uiteraard sal die Christologie besondere aandag moet ontvang in die teologiegeskiedenis. Wat dus in die teologiegeskiedenis nodig geword het, is dat ons in ons verstaan van kerkgeskiedenis sal begin by Ebeling se definisie vir kerkgeskiedenis: Kerkgeskiedenis as geskiedenis van die interpretasie van die Heilige Skrif deur die eeue.*

Ebeling se definisie vir kerkgeskiedenis is 'n uiters houdbare uitgangspunt. Die konteks van Ebeling se gedagtes rondom sy definisie verdien beslis die nodige aandag. En dit dan alles saam, moet ook weer opgeweeg word teen ander teoloë se argumente en kritiek. Op hierdie wyse, moet iets van kerkgeskiedenis as *teologiegeskiedenis* geïllustreer word.

Die sogenaamde “*nuwe hermeneutiek*” van Gerhard Ebeling en Ernst Fuchs volg Rudolf Bultmann daarin dat hulle die *hermeneutiek* in die kern van hulle teologiese denke plaas. Bultmann, Ebeling en Fuchs worstel met wat hulle sien as die ingrypende verskil tussen die moderne siening van die werklikheid en die Nuwe Testament se siening van die werklikheid (vgl Palmer 1977:52). Vervolgens kontinueer Ebeling en Fuchs dan Bultmann se opposisie teen 'n strenge letterlike betekenis wat konsekwent aan taal gegee word, en ook Bultmann se pogings om die Woord te herstel tot sy oorspronklike krag. Soos Bultmann fokus hulle albei dus ook eerder op die *betekenis* van die Nuwe Testamentiese getuienis as op die Nuwe Testament se *feitlike karakter*, al drie beklemtoon dat die *interpreteerder midde in die geskiedenis* staan wat geïnterpreteer moet word, en dat die *betekenis van die geskiedenis* in 'n *relasie* staan tot die *interpreteerder se verstaan van die toekoms*. Waar Bultmann se hermeneutiek die aandag vestig op die mens se *eksistensiële selfverstaan* en dit dan ontleed in die lig van die geproklameerde Woord, daar vestig Ebeling en Fuchs eerder die aandag op *taal self*, op die *interpreteerder se deelname aan taal*, en op *taal se relasie tot die werklikheid*

Die hermeneutiek van kerkgeskiedenis en “teologiëgeskiedenis”

(vgl Palmer 1977:52, 65). Fuchs sê: “Hermeneutiek op die terrein van die teologie is geloof se taalleer”. [*Sprachlehre*] (Palmer 1977:53). En baie belangrik is dit wanneer Ebeling sê: “Die primêre fenomeen op die terrein van verstaan is nie die verstaan *van* taal nie, maar verstaan *deur* taal” (Palmer 1977:53). Daarmee word die *linguistiese* karakter van hulle teologieë beklemtoon, en word soms na hulle teologieë verwys as “woord-gebeure teologie”, en tereg sê Ebeling dan: “die objek van die hermeneutiek is die woord-gebeure as sulks” (Palmer 1977:53). Wanneer die “woord-gebeure” die objek van die hermeneutiek is, beteken dit dat die hermeneutiek fasiliteer die “hermeneutiese funksie” van *veroorzaak dat verstaan gebeur* deur die “woord-gebeure”. *Verstaan wat gebeur, is verstaan van ’n woord* wat deur die “woord-gebeure” nou plaasvind. Deur die hermeneutiese fasilitering *open die woord sigself in die “woord-gebeure”* en dra dan *betekenis* oor. Maar *betekenis hou verband met verstaan, verstaan aan die kant van die interpreteerder*. *Verstaan* word moontlik wanneer elke “woord-gebeure” sy *eie unieke waarheid* kommunikeer, in die lig van die hoorder en interpreteerder se *eie ervaring*. Hiermee word *taal* (eerder as om ’n passiewe objek te wees) ’n *rolspeler* wat dinge in beweging bring (Klein e a 1993:50). Wanneer gesê word dat ’n woord self *betekenis oordra*, kan verstaan word dat Ebeling, in aansluiting by die latere Heidegger sê: “*Die woord self het ’n hermeneutiese funksie*” (Palmer 1977:139). Die *hermeneutiese funksie van taal* verwys daarna dat die ware grondslag van taal geleë is in die fenomeen van praat, want deur te praat word iets aan die lig gebring, word *betekenis oorgedra*.

Die “*nuwe hermeneutiek*” van Ebeling en Fuchs is sterk beïnvloed deur die filosofie van Paul Ricoeur en Hans-Georg Gadamer, wat ’n sterk klem plaas op die *interpreterende gemeenskap* wat beide sinchronies en diachronies is (McGrath 1996:372). Sinchronies hou verband met ’n taal soos dit op ’n bepaalde punt in tyd voorkom. Diachronies hou verband met die wyse waarop taal met verloop van tyd ontwikkel het. Die term *hermeneutiek* in die gewone en tradisionele sin van die woord het die betekenis van “’n sistematiese studie van die beginsels en metodes van interpretasie” (Klein e a 1993:6). Maar sommige invloedryke teoloë soos Schleiermacher, Bultmann, Ebeling, Fuchs, en sommige invloedryke filosowe soos Dilthey, Heidegger, Ricoeur en Gadamer gebruik die woord *hermeneutiek* in ’n bepaalde filosofiese sin van bepaal hoe *iets* uit die verlede, of *woorde* uit die verlede, “*betekenis*” kan dra vir vandag of *eksistensiële betekenisvol* kan word in die moderne wêreld van vandag. “Its practitioners would say they have shifted hermeneutics out of the realm of merely explaining, to providing an in-depth understanding of human existence” (Klein e a 1993:6).

Vir Paul Ricoeur is *hermeneutiek* die teorie van reëls wat die eksegeese lei, dit wil sê die *interpretasie* van 'n teks of tekste bepaal. En meer spesifiek vir hom is *hermeneutiek* die *interpreterende sisteem* waarvolgens van die *klaarblyklike en sigbare betekenis* op die oppervlakte beweeg word na die *betekenis* van die *latente en verskuilde* onder die oppervlakte; die *dieper en verskuilde betekenis onder die oppervlakte van die gemanifesteerde inhoud moet geopenbaar word* (Palmer 1977:43, 44). Ricoeur leer dat daar alleen *verskillende en opponerende reëls vir interpretasie* kan wees, en hy hou dan twee groepe voor: (1) “*Ontmitologisering*” (bv by Bultmann en sy leerlinge) wat die oppervlakte realiteit (van bv Bybeltekste) as vals beskou en dan 'n sisteem daarstel waarvolgens die *verskuilde betekenis* herwin word. (2) “*Ontmistifikasie*” (bv by filosowe soos Marx, Nietzsche en Freud wat religie aktief teenstaan) wat die oppervlakte realiteit (bv Bybeltekste) as vals beskou en wat dit met 'n sisteem van twyfel en “suspisie” wil vernietig (Palmer 1977:44).

In sy *Wahrheit und Methode* is daar 'n belangrike *verskil* tussen Hans-Georg Gadamer se *dialektiese hermeneutiek* en dié soort *hermeneutiek* wat hom gewoonweg besighou met metodologie. Gadamer is in sy *hermeneutiek* nie gemoeid met die praktiese probleme vir die formulering van die regte beginsels van interpretasie nie, hoewel hy dit vir seker as belangrik beskou. Die rede hiervoor lê daarin dat hy dit belangrik ag om eerder te fokus op die fenomeen van “*verstaan*” as sulks. Die groot vraag is: Hoe is “*verstaan*” moontlik, nie alleen in historiese interpretasie nie, nie alleen in die geesteswetenskappe nie, maar in die *geheel* van die mens se ervaring van die wêreld? En nou sluit hy aan by Heidegger. Vir Gadamer word *hermeneutiek* gedefinieer as 'n filosofiese poging om tot 'n verantwoording te kom van “*verstaan*” as 'n *ontologiese proses in die mens* – so het dit alles te doen met die menslike *syn* self, met die menslike “*Dasein*” self. “*Verstaan*” raak dus die *syn* (of die wese) van die *mens self*. Daarom is dit nie 'n *metode* wat sal lei tot *waarheid* nie, want “*verstaan*” kan nie vasgestel word uit 'n metodiese-proses van die subjektiewe mens teenoor 'n objek van ondersoek nie. Gadamer bevraagteken daarmee uiteraard die stand van *metodes* in die *hermeneutiek* (vgl Palmer 1977:163, 164).

Gadamer het die implikasies van Heidegger se ontologie verder ontwikkel vir die estetiese en teksinterpretasie (Palmer 1977:166). Gadamer se “*dialektiese hermeneutiek*” is nie soos Hegel se dialektiek gegrond in die self-bewussyn se dialektiese gang van self-objektivering en uiteindelik 'n terugkeer na die self nie. Dis hoegenaamd nie gegrond in die *self-bewussyn* nie, maar in die *menslike syn*, in die *linguistikaliteit van menslike verstaan* wat uiteindelik in die *menslike syn self* te vinde is. Daarmee is Gadamer se “*dialektiese*

Die hermeneutiek van kerkgeskiedenis en “teologiësgeskiedenis”

hermeneutiek” gerig op die *linguistiese gebeure*. Vir Gadamer se dialektiek word *waarheid* nie *metodologies* bereik nie, maar *dialekties*. Hy sien sy *dialektiese* benadering tot *waarheid* as ’n antitese vir metode, as ’n manier om die tendens by metode wat die individu se manier van sien wil prestruktureer, *te oorkom*. Hy sien die metodiese manier van werk as die tipiese manipulatiewe en tegnologiese manier van werk met ’n subjek-objek skema: Die interpreteerder is geheel in beheer en stel metodes vas waarvolgens die objek benader sal word, om die objek onder sy mag te bring, maar al wat uiteindelik bereik word, is ’n soort *waarheid* wat alreeds vooraf implisiet in die metode vasgelê is deur die interpreteerder. Die metode en die benadering is dus geheel subjektief, en die *waarheid* relatief tot die interpreteerder. In Gadamer se *linguistiese gebeure* is die navorser nie in beheer met voorafbepaalde metodes en skemas nie, maar moet die navorser reageer op die saak (of die teks) waarmee in ontmoeting getree is. Die saak (of die teks) wat ondersoek word (“*Sache*”) stel nou vrae aan die ondersoeker, en die ondersoeker bevind homself nou in hierdie ontmoeting as *objek*. Die doel met hierdie *dialektiek* is ingestel op ’n *fenomenologiese benadering*, is ingestel daarop dat die saak (of teks) wat ontmoet word, *sigself moet ontsluit, of openbaar*. En dit is volgens Gadamer moontlik op grond van die *linguistikaliteit van die menslike verstaan*, op grond van die *menslike syn self* (vgl Palmer 1977:165, 166).

Bultmann en Ebeling en Fuchs wou die tekste van die verlede bestudeer en *verstaan* deur die bril van vandag se sienings en interpretasies, eerder as om vandag se lewe te probeer *verstaan* deur die bril van die tekste van die verlede (vgl Klein e a 1993:105). Bultmann het gevra: Watter realiteit of siening van ’n *outentieke eksistensie* (in aansluiting by Heidegger se filosofie) word oorgedra in ’n ontmoeting met die tekste van die Nuwe Testament? Vir Ebeling en Fuchs het *verstaan* beteken om die Woord van God te hoor as *gebeure*, iets soos wat *gebeur* het toe mense vir die eerste maal getref is deur woorde van Jesus se gelykenisse, en dit was baie meer as ’n gesprek, want dit was woorde wat hulle lewe verander het en hulle moes daarop reageer (vgl Klein e a 1993:105). Wel is die vrae van die kritici nou: Maar wat het geword van die *betekenis* wat die teks vir sy oorspronklike lesers gehad het, en wat van die “objektiewe boodskap” wat in die Bybel oorgedra word? (Vgl Klein e a 1993:105.) In respons op Ebeling en Fuchs sê D S Ferguson (1986) in sy *Biblical hermeneutics: An introduction*: “Language as the only hermeneutical guide fails to do full justice to history”. En ook: “What, for example, happens to history as a means of God’s self-disclosure? Once again, it would appear that the content of the *kerygma* as an object of faith has been obscured. There is little recognition that the crucifixion and

resurrection are historical events themselves ... not merely 'language events'" (Klein e a 1993:106).

Gadamer lewer 'n waardevolle bydrae in hierdie verband. Gadamer waarsku teen 'n benadering van die geskiedenis waarin *in die aanspraak op objektiwiteit*, die een wat vra na kennis sy hand oorspeel en inderdaad *eintlik aanspraak daarop maak om meester oor die boodskap van die verlede te wees* (Palmer 1977:193). Gadamer sien dit as 'n *refleksiewe projeksie* van die *ondersoeker se oortuigings* om bepalend in te werk op die woorde en aksies van die persoon in die verlede. Palmer (1977:193) verduidelik so: "But it is just this subtle kind of mastery through understanding which uses understanding merely to see history 'out there' as a reflexively constituted thou; it objectifies it and effectively destroys its real claim to meaningfulness."

Stephen Strasser sê van hierdie "reflexively constituted thou", dat dit van die navorser, in die "I-thou relationship" van die navorsing, sou veronderstel dat "he understands the other better than the other himself does" (Palmer 1977:192). Hierteenoor stel Gadamer sy beter hermeneutiese benadering van, wat hy noem, die *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* ("n *bewussyn waarin die geskiedenis aan die werk is*") of wat Theodore Kisiel vertaal as "*historically operative consciousness*" (in Palmer 1977:191). Die *wirkungsgeschichtliche Bewusstsein* dui basies vir Gadamer op 'n *ek-jy verhouding* wat gekarakteriseer word deur 'n *outentieke openheid vir die ander*. Dis 'n soort *openheid* wat *die wil het om die ander te hoor, die wil het om gemodifiseer te word deur die ander*, eerder as om reflekteerend meester te probeer wees en jou eie stempel af te druk. "Authentically historical consciousness ... does not see the present as the apex of truth; it holds itself open for the claim which the truth in the work can address to it" (Palmer 1977:193). In hierdie sin kan 'n teks uit die verlede nooit op die gewone manier *objektief* benader word nie, want dan kom *verstaan* neer op 'n *passiewe afstand neem* en 'n *passiewe soort kennisname* van die boodskap van die verlede, 'n soort kennisname waarin die *hede reeds gedogmatiseer* is om *buitekant* die invloed sfeer van die teks te staan. Dan word nie werklik gehoor wat die teks uit die verlede wil sê en inderdaad sê nie. Wat nodig is, is dat die navorser homself *bewustelik* moet *blootlê* aan die aansprake van die boodskap en teks van die verlede. Wat nodig is, is nie bloot geobjektiveerde kennis nie, maar *eerder 'n nie-objektiveerbare ervaring* waarin die navorser *bewus* geword het van *wat die geskiedenis sê*, in 'n teks uit die verlede *werklik sê* (sonder dwang van die navorser) (vgl Palmer 1977:191-193).

Verskillende teologiese strominge en hermeneutiese benaderings wat wêreld uitmekaar is, word gaandeweg duidelik, asook 'n hewige

spanningsveld tussen die *feitlike karakter* van die Nuwe Testament en die *betekenis* van die Nuwe Testamentiese getuienis.

Wanneer ons die beste vertrekpunt vir *teologiegeskiedenis* in Ebeling se definisie vir kerkgeskiedenis gevind het, en kennis geneem het van die hele en belangrike beredenering daar rondom, beteken dit nie dat mens noodwendig met alles saamstem nie. Inaggenome die verskeidenheid van teologiese denkrigtings, sal verskillende strominge verskillende seleksies daaruit maak. Dis vanselfsprekend, en daar is doelbewus in hierdie artikel nie gepoog om ’n seleksie te maak of voorskriftelik te wees nie.

4. DEMONSTRERING VAN HOE DIE VERTREK PUNT VAN TEOLOGIEGESKIEDENIS OPERASIONEEL SAL LYK

Wanneer in hierdie stadium ’n demonstrasiegreep aangebied word van die debat wat die *hermeneutiese vertrekpunt* van die *teologiegeskiedenis* behels, moet ons onthou dat die hele teologiese bouwerk wat volg op hierdie basis nie, aangeraak is nie, maar wel aan die orde kom in ’n meer vollediger *teologiegeskiedenis*.

Teen die agtergrond van die beredenering en begronding hierbo, word in groeiende mate duidelik wat al sedert die 19de eeu begin ontwikkel het in die hermeneutiek, naamlik dat daar op verskillende wyses ’n *onderskeiding* gemaak word tussen wat genoem kan word die *feitlikheid van die Bybel* en die *betekenis van die Bybel*. Wanneer kerkgeskiedenis as *teologiegeskiedenis* daarop ingestel is om hierdie hermeneutiese *onderskeiding* by die verskillende teoloë en in die verskillende teologieë raak te sien, behoorlik te ontleed, *word ’n hele wêreld oopgesluit van wat teoloë en teologieë in die geheel van hulle denke werklik wil sê, en inderdaad wel sê*. Dis nou ook te verwagte, wanneer ons hierdie *onderskeiding* byvoorbeeld raaksien by John Macquarrie (2003) in sy boek, “*Jesus Christ in modern thought*”, en hy dan daar in aansluiting by Kähler en Gadamer sê: Die Bybel se verkondiging is nie bloot die weergee van objektiewe feite oor Jesus nie ... , maar die Bybel se verkondiging is gemoeid met die *betekenis* van Jesus (of die “*essensie*” van Jesus, as ’n Gadamer woord verkies word), vir sover dit die hoorders van daardie verkondiging raak (Macquarrie 2003:272).

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) is bekend as die “grondlegger van die moderne hermeneutiek” (De Vries 1998:350). Vir Schleiermacher was *hermeneutiek* die *kuns om te verstaan*, die spreker te verstaan in wat gesê word, en *taal* bly deurgaans die sleutel tot verstaan. Vir lank het hy ’n *taal- gesentreerde hermeneutiek* (Palmer 1977:91, 92) geleer, vergelykbaar met wat Gadamer en Ebeling geleer het. Aanvanklik, gedurende die periode 1810-

1819, het Schleiermacher 'n *identiteit* geleer tussen *menslike denke* en die uitdrukking daarvan in *taal* (Palmer 1977:92-93). In 1813 sê Schleiermacher: “Essensieel en innerlik, denke en die uitdrukking daarvan is volledig dieselfde” (Palmer 1977:93). Palmer (1977:93) sê meer volledig: “Schleiermacher in his earlier hermeneutical thinking had held a position closer to present conceptions by firmly maintaining that an individual’s thinking, and indeed his whole being, is essentially determined through language, in which an understanding of his self and word is given.”

Schleiermacher skrywe dat die taak van die *hermeneutiek* “volg uit twee verskillende punte: verstaan in taal en verstaan tot in die spreker” (Palmer 1977:92). En elders: Mens moet 'n *verstaan van die mens* self hê ten einde te *verstaan wat hy sê*, en tog word die *mens geken* uit dit *wat hy sê* (Palmer 1977:92). Hy sê dat hy ontdek het uit 'n gewone gesprek dat daar 'n *universele element* is, die *taal* wat gedeel word tussen spreker en hoorder, en ook 'n *partikuliere element*, wat die *boodskap van die spreker* is en in taal na die hoorder oorgedra word. Hierdie twee elemente, of dele, van die *hermeneutiek* noem hy nou: Die *universele* of *grammatikale* (wat te doen het met *betekenis* in woorde en grammatika) en die *psigologiese* (wat te doen het met die *bedoeling* en die *betekenis* wat die spreker of outeur van 'n teks wil oordra of probeer kommunikeer) (vgl De Vries 1998:352). Gadamer en Kimmerle verwyf Schleiermacher dat hy later begin afwyk het van sy aanvanklike siening van 'n *identiteit tussen denke en taal*. Kimmerle sê die rede hiervoor was *filosofies*: Schleiermacher het dit sy taak gesien om te bemiddel tussen die *innerlikheid* of *spekulatiewe filosofie* aan die een kant, en aan die ander kant die *uiterlikheid* of *empiriese wetenskap*. Hiermee veronderstel Schleiermacher 'n diskrepansie tussen die ideaal, die innerlike essensie, en die uiterlike voorkoms – en die teks word dan nie 'n direkte manifestasie van die innerlike bewussyn nie, maar iets wat swig voor die empiriese vereistes van taal (Palmer 1977:92, 93).

Wanneer Schleiermacher, vanuit sy *hermeneutiese* hoek, oor God praat, breek hy nooit werklik met die *dualistiese* Kantiaanse filosofie nie, en in hierdie geval dan met die diktate van Kant se *praktiese rede*. Schleiermacher word bewus van God vanuit die *menslike bewussyn*, die *menslike gevoel van afhanklikheid*, as basis. En spesifiek dan in aansluiting by Kant, is *God nooit* volgens Schleiermacher aan die mens *gegee* as 'n *objek buite die bewussyn van die mens* nie, en dit beteken dat die mens alleen *subjektief* oor God en religie kan praat. Barth sê dat die probleem met hierdie soort denke is dat *God* daarmee *ophou* om as 'n *objektiewe en selfstandige realiteit buite die bewussyn van die mens te bestaan* (Barth 1972:467). Rudolf Bultmann sou later hierdie siening van Schleiermacher ondersteun, en dit ook so verstaan dat dit onmoontlik vir die mens is om 'n *objektiewe* verstaan van God te hê

Die hermeneutiek van kerkgeskiedenis en “teologiëgeskiedenis”

(Van Niftrik 1971:87). Die volgende word nou ook duideliker om te verstaan: Schleiermacher was 'n pionier in wat bekend geword het as die “historiese Jesus ondersoek”. In sy ondersoek het hy dit as van die hoogste belang vir die Christelike geloof beskou om die outentieke leringe van Jesus te isoleer en te verduidelik, omdat hy oortuig was dat Christus deur sy leringe “sy perfekte Godsbewustheid gekommunikeer het aan beide sy oorspronklike dissipels en aan al die daaropvolgende geslagte van Christene” (De Vries 1998:353).

Martin Kähler (1835-1912) het verklaar dat die historiese Jesus wat deur die 19de eeu se historiese Jesus ondersoek voorgehou is, nie 'n objektiewe realiteit was nie, maar 'n kunsmatige modernisering van Jesus wat die waardes van die navorser reflekteer het (vgl Macquarrie 2003:272). Hy het dit gestel dat die *liberale metodologie* van die 19de eeu die doel en karakter van die Bybel se tekste misverstaan het, en die historiese Jesus ondersoek gewaarsku teen die skepping van hulle eie “vyfde evangelie” (vgl Barnett 1998:11). Kähler en sy invloed wat gevolg het, ontwikkel 'n teologie onafhanklik van die veranderende metodes van die historiese navorsers (vgl Macquarrie 2003:271, 273). In sy bekende *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* sê Kähler (1892):

... *the historical Jesus of modern authors conceals from us the living Christ. The Jesus of the “life of Jesus movement” is merely a modern example of human creativity, and not an iota better than the notorious dogmatic Christ of Byzantine Christology. One is as far removed from the real Christ as is the other. In this respect historicism is just as arbitrary, just as humanly arrogant, just as impertinent and “faithlessly Gnostic” as that dogmatism which in its day was also considered modern.*

(Kähler [1892] 1964:43)

Hermeneuties onderskei Kähler tussen die “*historische*” Jesus en die “*geschichtliche*” Jesus. *Historisch* verwys na die vrugtelose pogings van die metodes van die historiese navorsing, en *geschichtlich* verwys na die *effek* wat 'n persoon of 'n gebeurte op mense en ook die toekomstige geslagte het, en spesifiek gaan dit dan oor werklikheid van die *effek* van Jesus op mense (vgl Bowden 1972:179). Met verwysing na die ware Jesus as “*geschichtliche*” Jesus, sê Kähler:

His work is his person in its historic-suprahistoric effect. To know his work in this sense we do not need to be convinced by the methods of historical research. That work is accessible to each of

us: in the church as it marches through the centuries, in the confessing word and confessing deed of our fellow Christians, and in the living faith which Christ himself has evoked from us ...

(Kähler 1964:95)

We need no source-documents to record these facts for they are transported through the millennia by confessions born of gratitude. Indeed, these facts, that is, their essential meaning and abiding worth, cannot be established by historical documents at all; only the witness and the faith of Christians can do that.

(Kähler 1964:96)

Thus, our faith in the Saviour is awakened and sustained by the brief and concise apostolic proclamation of the crucified and risen Lord. But we are helped toward a believing communion with our Saviour by the disciples' recollection of Jesus, a recollection which was imprinted on them in faith, renewed and purified in them by his Spirit, and handed down by them as the greatest treasure of their life. From this communion faith draws its resources to overcome all temptations and finds the means to withstand in all situations and circumstances (Heb. 4:15,16). In this communion we grow into an inseparable union with Christ (Rom. 6:5; Gal. 3:1; Phil. 3:10,11) ... In this communion with Christ we are nurtured – by the picture the Bible paints of him – unto the freedom of the children of God, who still find their treasure to be the abashed, timid, and yet genuine confession: Lord, you know everything; you know that I love you.

(Kähler 1964:96, 97)

Vir Kähler is die *ware* Jesus *ontoeganklik* vir die metodes van die historiese wetenskap, en ons hoor later hierdie woorde weer by Barth en Bultmann. Die “*geschichtliche*” Jesus was vir Kähler die *verkondigde Christus* van die Nuwe Testament en die *objektiewe en werklike* Jesus. Die berigte oor Jesus in die Evangelies, volgens Kähler, “are not the reports of alert impartial observers, but are throughout the testimonies and confessions of believers in Christ”, en “we do not possess any sources for a life of Jesus which an historian could accept as reliable and adequate” (McGrath 2005:392). Kähler sê: “It is as kerygma, as a deliverance of the divine commission to his heralds, that the ancient word of scripture acquires its significance in the Church” (Macquarrie 2003:272). Kähler se *hermeneutiese onderskeiding* tussen *historie* en *geskiedenis* word deur Barth en Bultmann verder gevoer en tog weer verskillend verduidelik (vgl Labuschagne 2007:29, 30).

Die hermeneutiek van kerkgeskiedenis en “teologiëgeskiedenis”

Pannenberg en Moltmann maak op verskillende maniere ’n onderskeiding tussen *historie* en *eskatologie* (vgl Labuschagne 2007:50-54). Dit is *betekenisvol en ingrypend* om wel daarop te let dat Karl Barth die *hele hermeneutiese proses omkeer*. Barth sê daar is *hermeneuties* vanaf die 19de eeu verkeerd begin. Daar is *begin* by die mens se soeke na kennis en die *metodes* om by kennis uit te kom. Eers *daarna* word beweeg na die *saak* wat ondersoek word: die *realiteit*. Die volgorde is daarmee dus: eers *kennis* (*metode*), daarna die *realiteit*. Uiteindelik bepaal die *menslike metode* die *realiteit* waarby uitgekom wil word. Barth sê daarom: die volgorde is verkeerd, die volgorde moet *andersom* wees. Daar moet begin word by die *realiteit* en daarna uitgekom word by die kennis daarvan. Dus *eers die realiteit*, en *daarna die kennis*. Hierdie hermeneutiek van Barth hou verband met sy vra na die *realiteit* van God: *Hoe kan ’n mens praat oor God?* Hoe kan ’n mens by God uitkom met jou *menslike voorwaardes* van *filosofiese metodologie, histories-wetenskaplike ondersoek*, met *enigiets vanuit die mens?* Uiteindelik loop Barth die pad van Luther: Daar is nie ’n pad van die mens na God nie; daar is alleen ’n pad van God na die mens. Die *realiteit* van God se pad na die mens is *God se self-openbaring in Jesus Christus wat mens geword het* (vgl Schwöbel 2005:17-35).

In sy *hermeneutiese* beïnvloeding van die hedendaagse teologie leer die *postmoderne siening* daar is *geen absolute of objektiewe waarheid* in beide *pluralisme* en *openheid* nie. Alles is *onseker* en *nooit finaal*. Ook *taal* het in *groeïende moontlikhede* uiteindelik nie ’n *finale betekenis* nie, en reflekteer ’n *verstaan* vanuit *voortdurende verskuivende konvensies*. Jacques Derrida sê *taal vermy altyd ’n finale betekenis*. Alle strukturele denke van die verlede word vervang met die *onbepaalbare* en *onafgehandelde openheid vir nuwe moontlikhede*. Die *postmoderne* gebruik van *metaforiese taal* is in baie gevalle uiteindelik alleen die interpreteerder se eie skepping, die *interpreteerder se eie mite*, op basis van die interpreteerder se *eie vooronderstellings*. Dit beteken ons kan nie na meer strewende as om *subjektief deel te probeer wees van dit wat gemoeid is met die waarheid* (vgl Labuschagne 2007:45-48).

Dekonstruksie wat ’n sentrale begrip in Derrida se postmoderne filosofie uitmaak, is ’n begrip wat hy ontwikkel het in aansluiting by Heidegger se *Destruksion*, ’n woord waarmee Heidegger gewys het op die taak om die Westerse filosofiese tradisie oop te maak sodat ontbloot kon word hoe syn verskillend gedetermineer is as “presensie” (Hart 2000:160). Met *dekonstruksie* wil Derrida aantoon hoe en wanneer *betekenis* sy grense oorskry; dekonstruksie wis nie grense uit nie. Vir hom is *dekonstruksie* tog nie “terugkeer na eindigheid” nie, en ook nie ’n aanspraak op “God se dood” nie

(vgl Hart 2000:161). In Derrida se woorde sou “*dekonstruksie*” in teologiese sin beteken:

... to liberate theology from what has been grafted on to it, to free it from its metaphysico-philosophical super ego, so as to uncover an authenticity of the “gospel”, of the evangelical message. And thus, from the perspective of faith, deconstruction can at least be a very useful technique when Aristotelianism or Thomism are to be criticized or, even from an institutional perspective, when what needs to be criticized is a whole theological institution which supposedly has covered over, dissimulated an authentic Christian message. And [the point would also seem to be] a real possibility for faith both at the margins and very close to Scripture, a faith lived in a venturous, dangerous, free way.

(Hart 2000:162)

Derrida leun sterk op die begrip *différance*. *Différance* is nie transendent nie maar transendentiaal; dit is gemeoid met die *voorwaardes van moontlikheid en onmoontlik* – ook die *voorwaardes om oor God te dink* (vgl Hart 2000:163). Volgens Derrida, ’n Jood gebore onder Arabiere, mag daar wel ’n God wees, en hierdie God mag wel pure self-presensie wees, maar volgens Derrida kan God nie deur intuïsie geken word nie of in die teenswoordige geopenbaar word nie. “I quite rightly pass for an atheist”, sê Derrida (Hart 2000:162, 165).

Die 20ste eeu en Postmodernisme bring vanuit verskillende hoeke ’n nuwe besinning oor die *geskiedenis*. Foucault wil in Postmodernistiese idioom die *geskiedenis van die hede* skrywe, maar Heidegger het reeds tevore geredeneer dat die historikus se taak was om die *geskiedenis van die toekoms* te skrywe. In Heidegger se siening van die *geskiedenis* is daar ’n *sirkelbeweging*, in soverre die beweging vorentoe tegelyk ook ’n beweging terugwaarts na ’n mens se erfenis van moontlikhede is. Daarmee is die toekoms nie ’n leë en suiwer logiese moontlikheid nie, maar die gedetermineerde moontlikheid tot herwinning van wat aan ons oorgelewer is deur wat daar was (Caputo 1987:91). Graham Duncan (2007:13) kom naby Heidegger se gedagtes wanneer hy sê: “What gives history its *raison d’être* is its contribution to the formation of the future.”

Ten opsigte van enige oordrag van denke en gedagtes is daar by Heidegger, en ook by die latere Postmodernisme, ’n duidelike bewussyn van moontlike *magsrelasies* waarop mens bedag moet wees – ook by die interpretasie van die *geskiedenis*. Heidegger wys daarop dat die *wil-tot-kennis* verband hou met die *wil-tot-mag*, wat uitdrukking gee aan manipulasie en dominerings, en Foucault praat in hierdie verband van “magskennis” (Caputo

Die hermeneutiek van kerkgeskiedenis en “teologiëgeskiedenis”

1987:233). Die *wil-tot-mag*, in ons tyd, plaas sy stempel op alles en domineer al die fasette van ons lewe – sosiaal, polities, kuns en kultuur, en selfs die kerklike en teologiese sfeer is nie uitgesluit nie. Waar Gadamer nog dink dat *sosiale instellings* die produkte van geakkumuleerde goeie en nugtere besluitneming is, en verder die produkte van fynere afrondings van die menslike rede oor die verloop van tye is, daar sien Foucault *sosiale instellings* as *uitsluitlik* die *produk van mag* (Caputo 1987:263). Foucault probeer aantoon dat *objekte, onderwerpe* en *waarhede* nie die resultaat is van objektiewe refleksie nie, maar dat dit alles die *produkte* is *van die interrelasie van taal, sosiale instellings en mag*. Maar vir Foucault is *alle diskursiewe formasies* uiteindelik geheel opgeneem in *magsrelasies*, en *waarheid* en *kennis* is inherent verbonde aan *mag* (Mary McClintock Fulkerson & Susan J Dunlap 2000:117, 122). “Foucault’s thought is quint-essentially postmodern ... and disrupting fundamental Western truths” (McClintock Fulkerson & Dunlap 2000:116).

Foucault se invloed op die *teologie* aanvaar geen *epistemologiese grondbeginsels* nie, en sien *godsdienstige geloof en praktyk* nooit los van dominerende *magsrelasies* nie: “Not only must would-be Foucaultian postmodern theology be done without epistemological foundations, it requires renunciation of deeply ingrained habits of treating religious belief and practice separately from issues of power” (McClintock Fulkerson & Dunlap 2000:122).

Foucault se oortuiging dat *waarheid* die *effek van mag* (en *magsrelasies*) is, bring hom tot wat hy beskou as ’n “*anti-foundationalist challenge*” (McClintock Fulkerson & Dunlap 2000:122).

Anti-foundationalism dui op Foucault en die Postmodernisme se verwerping van *foundationalism*. Die koms van Postmodernisme het inderdaad bygedra tot die *hersiening* van die *tradisionele verstaan van geskiedenis* (vgl Duncan 2007:14v). Dit gebeur wanneer Postmodernisme *kennis* en *waarheid* in die draaikolk van *konstante verandering en pluraliteit* werp, en daarmee *suspisie* bring oor alle vertroue op *tradisionele onbuigsame sisteme* en *meesternarratiewe (grand narratives)*. Hierdie vertroue in die handhawing van gestolde en gearriveerde denke wat met voorskriftelike en afdwingbare bepalings, as *finale en enigste waarheid*, in die uitoefening van *mag* die gang van sake wil bepaal, word beskou as *foundationalism (fondamentalisme)*. Die Postmodernisme neem nou ’n standpunt in van *anti-foundationalism*, en soek met ’n ander historiese ingesteldheid, na *pluraliteit* in verklarings en na *alternatiewe* en dikwels *kontroversiële sienings*. Van Aarde (2008:51) verduidelik die voorkeur vir die term *postfoundationalism* bo *anti-foundationalism* en *non-foundationalism* so:

Die term *postfoundationalism* verfyn die terme *anti-foundationalism* en *non-foundationalism*. *Foundationalism* gaan oor abstrakte kontekslose sisteme wat die klein verhale van individue uit die oog verloor. Die voorvoegsels *anti-* en *non-* wil abstrakte uitsprake grond toe bring en die implikasies van magsisteme vir spesifieke kulturele kontekste uitwys. Die gevaar is dat dit steeds baie abstrak bly en daar nie regtig gekommunikeer word met slagoffers en stemloses nie tot spreke gebring word nie. Om hierdie probleem te oorkom, is die term *postfoundationalist* geskep. “Postfoundationalists” het spesifieke mense in konkrete kontekste in die oog. Teenoor “meesternarratiewe” (abstrak) word nou die “klein” en “kontra-narratiewe” (konkreet) gehoor. Byvoorbeeld: nou is die individu ook belangrik, nie net die instituut nie.

(Van Aarde 2008)

In sy historiografiese metodologie maak Foucault gebruik van wat hy noem ’n *arologie van kennis*, waarvolgens met navorsing die verskillende lae in die diversiteit van idees blootgelê word (Beukes 2008:74). In hierdie benadering word gepoog om die onderbroke, gefragmenteerde, verdraaide idees in die geskiedenis, daardie idees wat dikwels verskuil of gekamoefleer lê agter magsinstellings of universele belange na die oppervlakte te bring, en so ook daardie gedagtes wat bloot deur nalatigheid mettertyd verdwyn het. In die *arologiese* benadering word rekening gehou met ’n diversiteit van idees (’n *diversiteit van stemme*) wat onderbroke is, in verskillende lae (*layers*) oor ’n lang periode voortbestaan, die een bo die ander, deurmekaar, in onderbreking van mekaar, maar om nooit sigself prys te gee aan een oorheersende sisteem of siening, of teologie byvoorbeeld (vgl Beukes 2008:74, 75). In kort, het Foucault die *arologie van kennis* beskrywe as *interrupting the interrupted* (Beukes 2008:75), met verwysing na die navorser se gegrawe in die historiese lae van idees wat tog ontwrigtend op hulle inwerk, hoewel die idees uit die geskiedenis ook weer dikwels op lastige maniere die verwagtinge van die navorser deurmekaar krap en ontwrig. Deur sy eie *sujektiwiteit* is die navorser *beslis nie ’n onskuldige buitestander nie* – in die ontleding, versteuring en interpretasie van idees vanuit eie vooronderstellings (vgl Beukes 2008:75).

Baie teoloë neem sterk standpunt in teen baie van die vooronderstellings van die *postmoderne siening*, terwyl daar wel erken word dat daar waardevolle elemente byvoorbeeld in pluraliteit en openheid is. Vir baie Christene is baie van die uitgangspunte en metaforiese voorstellings van *postmoderne siening* onversoenbaar met hulle geloof. Vir baie Christene is die manier waarop “heilige individue en konfessies” hanteer word aanvallend

en onaanvaarbaar, sodat hulle *postmodernisme* sien as vyandig teen alle godsdienstige tradisies (Detweiler 1996:459).

5. SAMEVATTEND

In 'n poging om die *waarde* van kerkgeskiedenis as *teologiegeskiedenis* aan te toon, is ons uiteindelik kortliks gewerp in die hele religieuse en teologiese problematiek van ons tyd. Ons het bewus geword van die voortgaande teologiese gesprekke deur die eeue van die kerk se geskiedenis. Ons het ook bewus van die waar woorde van Karl Barth geword, naamlik dat ons in die kerkgeskiedenis eintlik nie 'n verlede tyd of 'n afgehandelde mening het nie, want al die stemme uit die verlede is steeds *vandag* belangrik in ons almal se soeke na die waarheid. *Teologiegeskiedenis bring ons juis in 'n voortgaande gesprek met die verlede en vandag*. In hierdie kort betoog is baie vrae noodwendig onbeantwoord gelaat, en baie belangrike teoloë is ongelukkig nie aan die orde gestel nie, maar die bedoeling is nou juis dat dit uit hierdie artikel, met sy leemtes, baie duidelik sal word hoe belangrik dit is om àl die stemme van die groot teoloë te hoor! En die debatte van die teoloë met mekaar en die wêreld te hoor! Nogmaals word die nodigheid duidelik van kerkgeskiedenis as *teologiegeskiedenis*!

Literatuurverwysings

- Barnett, P 1998. *Historische zoektocht naar Jezus*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.
- Barth, K 1972. *Protestant theology in the nineteenth century (First complete translation of “Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert.)* London: SCM.
- Berkouwer, G C 1947. *Karl Barth en de kinderdoop*. Kampen: Kok.
- Beukes, J 2008. Voices carry: An archaeology of the Hervormd approach. Pretoria: HTS 64(1), 73-109.
- Bowden, J 1972. *The Jesus of history*, in Richardson 1972:176-182.
- Caputo, JD 1987. *Radical hermeneutics – Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Detweiler, R 1996. *Postmodernism*, in McGrath 1996:456-461.
- De Vries, D 1998. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834)*, in McKim 1998:350-355.
- Duncan, G A 2007. Partnership in mission: A critical historical evaluation of the relationship between “older” and “younger” churches with special reference to the World Mission Council policy of the Church of Scotland. DD-dissertation, University of Pretoria.
- Hart, K 2000. *Jacques Derrida (b. 1930)*, in Ward 2000:159-190.
- Kähler, M 1964. *The so-called historical Jesus and the historic Biblical Christ*. Philadelphia, PA: Fortress. (Carl E Braaten's translation of Martin Kähler's 1896 edition of *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*.)

- Klein, W W & Blomberg, CL & Hubbard, RL 1993. *Introduction to Biblical interpretation*. Dallas, TX: Word Publishing.
- Labuschagne, J P 2007. *The controversy of the 19th and 20th century theology*. Lesings: Module CHS 154/CHI 144, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.
- Macquarrie, J 1975. *Christian unity and Christian diversity*. London: SCM Press.
- Macquarrie, J 2003. *Jesus Christ in modern thought*. London: SCM.
- Matheson, P 2007. *A people's history of Christianity, Vol 5: Reformation Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress.
- McClintock Fulkerson, M & Dunlap, S J 2000. *Michel Foucault (1926-1984): Introduction*, in Ward 2000:116-123.
- McGrath, A E 1996 (ed). *Modern Christian thought*. Cambridge: Blackwell.
- McGrath, A E 2005. *Christian theology – An introduction*. Oxford: Blackwell.
- McKim, D K 1998 (ed). *Historical handbook of major Biblical interpreters*. Leicester: InterVarsity Press.
- Palmer, R E 1977. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press
- Richardson, A 1972 (ed). *A dictionary of Christian theology*. London: SCM.
- Schulze, L F 1990. *Geloof deur die eeue*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Schwöbel, C 2005. *Theology (of Karl Barth)*, in Webster 2005:17-36.
- Van Aarde, A 2008. Skrifbeskouing. Ongepubliseerde referaat gelewer by die Hervormde Teologiese Kollege (Universiteit van Pretoria) se Voortgesette Teologiese Toerusting-kursus, Junie 2008.
- Van Niftrik, G C 1971. *Het bestaan van God in de kentering van deze tijd*. Den Haag: JN Voorhoeve.
- Ward, G 2000 (ed). *The postmodern God*. Oxford: Blackwell.
- Webster, J 2005 (ed). *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge: Cambridge University Press.