Die stil van my verlange na God: Oor Johann Wilhelm Herrmann se verstaan van die ervaring van God (Deel II)

D P Veldsman
Tydelik-deeltydse dosent: Departement Dogmatiek en Christelike Etiek
Universiteit van Pretoria

ABSTRACT

Quenching my thirst for God: On Johann Wilhelm Herrmann's understanding of the experience of God (Part II)

This article, which is divided into two parts, focusses on the concept of the "experience of God" as understood by the German systematic theologian Wilhelm Herrmann (1846 - 1922) of Marburg in his "Der Verkehr des Christen mit Gott" (1886). The first part of the article which was published in the previous edition, explained the historical and theological context of Herrmann's "Der Verkehr..." as well as the theological frontiers over-against which he responded in his understanding of the experience of God, characterized as a "search-find-experience". This second part elaborates on this "search-find-experience" by humans of God as understood by Herrmann, and indicates the influence it had on Herrmann's two greatest pupils, namely Karl Barth and Rudolf Bultmann. It is argued that Herrmann's understanding of the experience of God makes up the kernel of their theological vantage points, and in this respect, is critically evaluated.

1 GODS OPENBARING EN DIE INNERLIKE LEWE VAN JESUS

> "Alles berus daarop dat Jesus self deur sy persoonlike lewe mag oor ons verkry"[1].

Wat is dan die werklikheid waarna ons soek wat ons geloof begrond? Niks anders as die innerlike lewe of beeld van die innerlike lewe van Jesus nie[2]. Die eerste trefoord van hierdie ervaring hier en nou is die samekoms van gelowiges:

> "Slegs in sy gemeente kan ons 'n beeld van sy innerlike lewe kry. Maar ook word die verstaan van hierdie beeld eers en slegs ontsluit daar waar ons gelowiges teëkom wat alreeds in hulle eie lewens die werking hiervan ervaar het"[3].

Hierin lê die kern van Herrmann se openbaringsbegrip opgesluit, naamlik in die plekaanduiding en verstaan van die "werking van God". In die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

aanskouing van Gods werkinge in die lewe of persoonwees van andere, gaan ons eie oë oop vir die werklikheid wat ons dan self in ons eie lewens kan ervaar, naamlik die beeld van die innerlike lewe van Jesus. Herrmann veronderstel 'n "persoonlikheidsamehang" met die verlede wat nie alleen die draer is van die Godsopenbaring van daar na hier nie, maar terselfdertyd die voortgaande trefoord hier en nou uitmaak tussen God en mens. Geskiedenis begrond dus 'n "gemeensaamheid van gevoel" wat die moontlikheid daarstel dat die geloofsontstaan wat andere vroeër ervaar het, hier en nou as 'n moment van my eie selfbewussyn "na-gevoel" (Nach-fühlenkönnen) of "na-ervaar" (nacherleben) kan word[4]. Het God dus in die geskiedenis na die mens gekom, kom Hy nog steeds op dieselfde wyse na die mens binne die ruimte van die gemeente. Die gemeente is die blywende "eerste" trefoord as verkondigingsoord van Godsopenbaring in Jesus aan die mens. Maar juis binne hierdie ruimte waar die mens tot geloof kom deur die blootstelling aan die oorlewering met betrekking tot Jesus deur ander gelowiges, juis hier word die pasgeworde gelowige vrygemaak van die oorlewering en van sy/haar afhanklikheid van ander met betrekking tot die Godsopenbaring. In sy eie woorde:

> "Die persoon wat die innerlike lewe van Jesus deur die bemiddeling van ander gevind het, is die oomblik wat dit gebeur het, terselfdertyd van hierdie bemiddeling vrygemaak"[5].

In die oomblik kan die krag van die "geskiedmatige werklikheid van Jesus" (geschichtlichen Wirklichkeit Jesu) self hier en nou innerlik ervaar word[6]. Beter gesê: Die krag van die werklikheid van Jesus kom skop nes in ons harte, want dit is waar die werklik-selfervaarde geloof as verhouding met God, begin. Dit is die ontstaansgebeure van geloof as vrye Godsopenbaring van die "Een wat Lewe is" (Lebendigen) aan hulle wat lewe. Op hierdie wyse word die innerlike lewe van Jesus deel (Bestandteil) van ons eie werklikheid[7]. Mettertyd (auf Schritt und Tritt) word in onsself die werklikheid van die gebeurlikhede van die verlede soos wat dit gebeur het, duidelik. Dit beteken nie dat ons iets uit die oorlewering moet "maak" nie, maar wel is van betekenis wat die inhoud van die oorlewering van ons maak. In die ervaring dat die persoon Jesus deel word van ons lewens, dit wil sê in ons innerlike 'n werklikheid word, verkry ons lewens inhoud. Die werklikheid van Gods konkrete werking in ons lewens word op onmiskenbare wyse bevestig (merken an unleugbaren Tatsachen sein Wirken) deur dit wat ons self ervaar. Terselfdertyd voel ons God se nabyheid.

Die eiesoortigheid van die christelike geloof bestaan hierin dat die ervaring waarin ons bewus word dat God met ons in verhouding getree het, gekenmerk word deur die openbaring van die persoon van Jesus deur

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

die krag van sy innerlike lewe. Onder die indruk van sy persoon, ontstaan die onbetwyfelbare sekerheid dat God self ons in hierdie ervaring tegemoettree[8]. So is Jesus die grond van ons geloof. Die allesbepalende vraag is dan nog net vir hom: Is ons bereid om ons aan hierdie mag wat ons innerlik sal verander, vrywillig te onderwerp[9]?

Is Jesus op hierdie wyse die grond van ons geloof daarin dat Hy Gods werklikheid onbetwyfelbaar seker in ons lewens maak, hoe is Hy dan terselfdertyd die inhoud van ons geloof? Die beeld van die innerlike lewe van Jesus is die voorbeeld wat ons verander in ons onderwerping aan die indruk van sy persoon. Maar wat word inhoudelik hiermee bedoel? Wat Herrmann onder die indruk, beeld, persoonlikheid of innerlike lewe van Jesus verstaan, kan soos volg saamgevat word:

Jesus was 'n baie besondere en hoogsbegaafde mens wat nie sy gelyke (seinesgleichen) in die geskiedenis van die mensdom ken nie. Anders as Buddha en Sokrates, het Hy nie 'n sisteem van leerstellinge agtergelaat wat mense moes volg nie. Mense kon die persoon van Buddha en Sokrates vergeet, maar nie die waarheid van hulle leerstellinge nie. Hierteenoor moet juis die besondere persoonwees van Jesus ter harte geneem word. Sy lewensenergie, die vastigheid, nugterheid en helderheid van sy godsdienstige oortuiginge; die duidelikheid en suiwerheid van sy sedelike oordeel; die reinheid en krag van sy wil; sy nederigheid; sy niegeweldadigheid. Hierdie persoonlike mag van die goeie wat in die persoon van Jesus gestalte gevind het[10], mag ons nie geringskat nie, voer Herrmann aan, alhoewel dit alles nog nie die eiesoortigheid van Jesus se innerlike lewe verteenwoordig nie. In sy eie woorde:

> "Jesus onderskei Hom van alle ander mense wat Hom sou wou volg in die oorgawe aan die goeie nie net bloot daarin dat Hy as die onbereikte voorbeeld daarvan sou geld nie. Jesus onderskei Homself ook deur die relasie waarin Hy staan tot die ideaal van 'n volkome lewe, naamlik daarin dat Hy aan mense hulle saligheid openbaar (lett: 'onthul' - DPV) het"[11].

Saligheid? Herrmann verknoop onlosmaaklik op 'n eiesoortige wyse saligheid aan die verkondiging deur Jesus van die koninkryk van God (Reich Gottes). Jesus het ingestaan vir dit wat God wou hê (seine Sache ist Gottes Sache). In Jesus het ons Gods innerlike wil voor oë. Wat Jesus destyds presies daaronder verstaan het, kan in breë trekke inhoudelike vandag vasgestel word. Wat Jesus egter destyds daaronder verstaan het, kan ons egter nie teenswoordig "besit" nie. Alleen die oorweldigende krag van die indruk van die persoon van Jesus wat ons innerlike verander om ons in gehoorsaamheid en volkome vertroue aan Hom te onderwerp, ontsluit hier

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

en nou - as heilige noodwendigheid - die ervaring van Gods koninkryk as Gods heerskappy in ons lewens. In die moment waarin God ons so tegemoettree, vergewe Hy terselfdertyd ons sondes. Hierdeur word ons deelnemers van die verwerkliking van die goeie, dit is, die koms van Gods koninkryk. Ons ervaring van God is terselfdertyd ons sedelike vrymaking, en hierdie vrymaking bewerk die sekerheid van geloof.

1.2 Die objektiewe gronde van ons geloof en die subjektiewe verwerkliking van die goeie

Ten einde sekerheid van geloof te hê, moet objektiewe gronde waarop ons verhouding met God en so ons geloof berus (dit wil sê ons subjektiewe ervaring), aangetoon kan word. Herrmann voer aan dat daar ten minste twee objektiewe gronde is. Eerstens. Die geskiedmatige werklikheid van die persoon van Jesus (geschichtliche Tatsache der Person Jesu) wat ons self leer ken het as 'n deel van ons eie werklikheid en waarvan ons die mag self ervaar het. Tweedens. Die wete (lett: bewyssyn - DPV) dat die sedelike taak (Forderung) ons taak is (uns selbst beansprucht). Hierdeur word die objektiwiteit van ons geloof verseker.

Dat 'n persoon tot geloof kom, bly egter 'n persoonsgeheim. Dat God in Jesus ons vergewe, bly 'n onbegryplike openbaring van God se liefde wat ons nòg kan bewys, nòg in 'n leerstelling kan vaspen wat net maar geglo moet word. Dit is 'n "religieuse ervaring" (religiöses Erlebnis). Dat 'n persoon tot geloofsuitsprake kom deur die ervaring van die krag van die indruk van die persoon van Jesus, kan elkeen net vir hom/haarself doen. Die persoon wat in die greep gekom het van die krag van die onuitputlike beeld van die innerlike lewe van Jesus, verkry hierdeur 'n nuwe lewensinhoud, word self verander en in 'n nuwe wêreld verplaas omdat die Godservaring 'n breuk met ons verlede teweegbring en die begin van 'n nuwe bestaan is.

Die nuwe lewensinhoud bring nie alleen 'n nuwe blik op die konkrete wêreld (wirklichen Welt) mee nie, maar ook die blik op 'n ander werklikheid, naamlik die werklikheid van God self asook die werklikheid wat onder God se werking gestalte moet aanneem. Hierdie gestaltegewing bly 'n voortdurende nuwe innerlike taak (immer neue innere Arbeit). Dit is alleen moontlik indien ons selfvertroue onder die invloed van God se mag verbreek word en deur Godsvertroue vervang word. Hierdeur is die gelowige in sy/haar eie innerlike lewe met God verbind en het nie meer nodig om by ander te hoor dat God bestaan nie, of wie God is nie, of wat God van my verwag nie[12]. Deur die kragvolle inwerking van die persoonlike

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

lewe van Jesus, word die onbetwyfelbare werklikheid van God in my lewe bevestig asook die wanvoorstelling oor God in my lewe deurbreek. Herrmann[13] skryf:

> "In die tydperk voordat ons die mag van die persoonlike Gees erken het, het ons alleen maar onsekere en verdraaide (verworrene) opvattinge oor God gehad".

Om dit alles wat met my in die ervaring van God gebeur duidelik onder woorde te bring, is nie moontlik nie (nicht einmal für uns selbst vollständig aussprechen). Tog kan en moet ek dit duidelik onder "dade" bring:

> "Ons ervaar deur (Jesus) dat Hy eers aan ons die sedelike ideale waaraan ons onsself en ander meet, duidelik maak en inhoud gee"[14].

Aan hierdie inhoud wat volgens Herrmann "duidelik" sou wees, moet vervolgens na gekyk word.

2 KONKRETE INHOUD VAN DIE GODSERVARING

> "Oor God kan ek sonder moeite in die algemeen spekuleer. Om egter op dieselfde wyse te glo, dat God self as 'n persoonlike Gees naby aan my kom en in barmhartigheid my tegemoettree, is nie moontlik nie. Daarvoor is die werklike gebeure (Tatsache) waarin God se werklikheid en die werklikheid van sy genade betuig word, nodig"[15].

Vanuit die voorafgaande kan die volgende samevattende beskrywing van die formele struktuur van Herrmann se verstaan van die Godservaring gegee word van waaruit die konkrete inhoud hieropvolgend uiteengesit sal word.

Die werklikheid van God moet in my eie lewe 'n eie werklikheid word. Dit kan God alleen bewerkstellig. Hoe? Die geskiedenis van Jesus kan dit nie sondermeer teweegbring nie. Ook kan die bybel dit nie sondermeer bewerk nie, indien ons die bybel sou verstaan as 'n boek van leerstellinge wat ons eenvoudig maar net moet glo om 'n Christen te word en te wees. Selfs ander gelowiges kan dit nie vir my 'n werklikheid maak nie, alhoewel hulle my daaraan kan bekendstel. Ek kan alleen die werklikheid van God in my eie lewe ervaar deurdat die innerlike lewe van Jesus in my eie lewe die oortuigende werklikheid word van God se vergewende liefde, dit is, die mag het om my hier en nou te oortuig om God te leer sien as deel van my eie werklikheid. Hierdie oortuigende mag is die oorweldigende mag van die goeie (Macht des Guten) en verplaas my in 'n nuwe wêreld en gee aan my lewe 'n nuwe inhoud.

Vir Herrmann[16] - sonder dat hy hierdeur sy bogenoemde opmerking met betrekking tot die "ontgroei" van ander gelowiges weerspreek[17] - is en

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

bly hierdie werklikheidsruimte in die eerste plek, die kerk (die Mutter der Gläubigen). Die kerk as moeder van die gelowiges dui vir Herrmann op die "saamwees" en "voed" karakter van kerkwees, dit wil sê die lewe as Christen, en wel om die volgende twee samehangende redes:

> "As ons met God in 'n verhouding wil bly staan, moet ons met andere Christene in 'n verhouding staan"[18].

En:

> "Die werklikheid van die wêreld moet voortdurend in berekening gebring word aangesien ons vrees en ons hoop daaraan verbind is"[19].

Aan hierdie "in-verhouding-staan" gee Herrmann[20] in sy "Der Verkehr..." breedvoerig en konkreet aandag (gebed, vertroue, sondevergiffenis, deemoed, wil tot goeie, liefde, wedergeboorte). Aangesien hy in die uiteensetting van hierdie verhouding sy basiese uitgangspunte met betrekking tot sy verstaan van die Godservaring verkonkretiseer, en hierdie artikel spesifiek op sy basiese uitgangspunte konsentreer, gaan ek my eerder in die hieropvolgende gedeelte kortliks toespits op die aansluiting van Barth en Bultmann by Herrmann, en dan meer spesifiek, op 'n kritiese blik van sy basiese uitgangspunte in sy verstaan van die ervaring van God.

3 DIE KRITIEKLOSE SELFWERKSAAMHEID EN GENOEGSAAMHEID VAN DIE INNERLIKE LEWE VAN JESUS: DIE ACHILLES-HAK VAN HERRMANN SE VERSTAAN VAN DIE GODSERVARING

Vanuit die uiteensetting van die ervaringsbegrip van Herrmann, kan - na my oordeel - duidelike aanknopingspunte in die teologiese ontwerpe van twee van Herrmann se beroemdste studente, naamlik Barth en Bultmann, gewys word. Die belang van hierdie aanduiding - wat hier alleen maar sketsmatig geskied - is tweeledig. Dit bied eerstens 'n geleentheid om die teologiese ontwerpe van Barth en Bultmann as't ware "van binnekant uit" te probeer sien, en tweedens, om die probleme in die ervaringsbegrip van Herrmann duideliker raak te sien.

3.1 Die onderskeie Barthiaanse en Bultmaniaanse alibis

Op eiesoortige teologiese wyses het onderskeidelik Barth met 'n "teologie van bo" en Bultmann met 'n "teologie van onder" hulle leermeester van Marburg gevolg[21]. Hulle volg hom in aansluiting en ook sterk afwysing[22]. Ten spyte daarvan dat elkeen 'n eie inhoudelike dissiplinêre koers inslaan

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

(Barth as dogmatikus en Bultmann as Nuwe Testamentikus), word - na my oordeel - die inherente kern van hulle teologiese refleksie grondig deur die ervaringsbegrip van Herrmann beïnvloed.

Waar Herrmann in sy teologiese ontwerp van die ervaringsbegrip ontvlug na die een plek wat veilig sou wees ten aansien van die eksistensiële geskarrel van sy tyd (vgl bo), naamlik die vlug ten aansien van die geskiedenis na die innerlike van die mens waar die "innerlike lewe van Jesus" ervaar sou kon word, vlug Barth - oorvereenvoudig en by wyse van spreke - die "hemel in", en Bultmann, die "kerugma in" met hierdie ervaringsbegrip. Kortom: Elkeen konstrueer op eie wyse 'n epistemologiese alibi op grond van die ervaringsbegrip van Herrmann wat as kern geld. Op watter wyse geskied dit?

Beide ondersteun in aansluiting by Herrmann die prioriteit van Gods openbaring as Gods vrye daad. Beide neem - soos Herrmann ook - die oortuiging van "geloof as Gods gawe" as antwoord op Gods openbaring, as vertrekpunt. Beide problematiseer die rol van geskiedenis ten aansien van die Godsopenbaring. Dit wil sê die geskiedenis kan nie die grondslag vir ons geloofsoortuiginge wees nie. Tog moet die grond van geloof vasstaan. Die hermeneutiese problematiek wat op hierdie wyse deur Herrmann aan die orde gestel is (en wat hy inhoudelik ernstig geneem het deur aan te voer dat die ondersoek van die geskiedenis Jesus tot probleem en nie tot werklikheid maak nie), neem Barth en Bultmann ernstig op. Vir die ontmaskering van die sogenaamde "valse geloofstutte" soek Barth en Bultmann in verskillende rigtinge: Barth in die relasie geloof - gemeente (vandaar die benaming *Kirchliche Dogmatik?*) en Bultmann in die relasie geloof - kerugma. Waar Barth egter die objek van sy teologie (in diens van die gemeente of kerk) in God vind wat deur sy vrymagtige openbaring in werklikheid die eintlike Subjek van die openbaring is, vind Bultmann sy objek nie in God nie ("God kan nie verobjektiveer word nie"), maar in die konfrontatiewe ontmoetingsgebeure (beslissingskarakter) van die evangeliese boodskap (die-deur-kerugma-teenwoordiggestelde-Christus) met die moderne mens voor God (as die ontstaansgebeure van geloof). Barth kies dus metodologies vir die onaantasbare posisie van die "innerlike van God in Jesus Christus" van waaruit hy met 'n heilige noodwendigheid sy teologie "senkrecht von oben" kon konstrueer, terwyl Bultmann kies vir die "innerlike van die gelowige voor God" (die eksistensiële vrae, weerloosheid en keuse van die moderne mens) van waaruit hy met 'n heilige noodwendigheid sy teologie as die voltrekking van 'n nuwe selfverstaan tot outentieke syn kon konstrueer. Dus kon beide in hulle "veilige hawens" die hermeneuties-eksistensiële probleem van die geskiedenis (nou verdeel in

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

"Geschichte" en "Historie") die hoof bied. Geskiedenis wat geen basis vir geloof kon bied nie en op hierdie wyse die hoof gebied kon word, het meegebring dat die Godswaarheid op geen wyse menslik gekontroleer of begrond kon word nie. Gerieflike, metodologiese vergeetagtigheid bring mee dat Barth homself in die gelukkige onaantasbare posisie bevind het dat hy nie tot terme met sy eie geskiedmatigheid moes kom nie. En dit weet ons vandag baie duidelik vanuit 'n wetenskaps-filosofiese perspektief in die post-Kuhniaanse fase dat dit nie kan nie. Wat van God en van geloof in God gesê word, word nie op enige wyse in isolasie of in 'n lugleegte gesê nie. Bultmann weer, in die aanspreek van die hermeneutiese vraag (en metodologies veral in die soeke na dit wat voor die teks - soos Herrmann dit gestel het - gebeur het), kon sy eksistensiale interpretasie van die Nuwe Testamentiese boodskap programmaties voltrek as ontmitologisering waardeur die moderne mens self tot eietydse kriterium kon word van die interpretasie van die verlede. Dus, die ervaring van die werklikheid as geskiedenis begrond nie meer die geskiedmatigheid van die mens nie, maar omgekeerd: die moontlikheid van die geskiedenis berus op die geskiedmatigheid van menswees. Na my oordeel spruit hierdie omkering vanuit Herrmann se verstaan van die begrip ervaring.

Deur hierdie kern van Barth en Bultmann se teologiese ontwerpe te kritiseer, word geesins hulle onderskeie invloedryke en omvattende bydraes tot die twintigste eeuse westerse teologiese denke verskraal nie. Nee. Maar na my oordeel is dit wel van interpretatiewe belang om die inherente samehang met Herrmann te eksploreer en inhoudelik van nader te ondersoek (hier word geensins op volledigheid aanspraak gemaak nie), en vervolgens die spesifieke probleme wat in die ervaringsbegrip van Herrmann opgesluit lê, aan te dui.

3.2 Die Achilles-hak van die ervaringsbegrip van Herrmann

Geen ander westerse teoloog by die wending van die twintigste eeu - na my oordeel - ontgin die woorde van Job 42:5 ("Tot nou toe het ek net gehoor wat mense van U sê, maar nou het ek U self gesien") op so treffende wyse as Herrmann nie. Die ervaring van God as soek-vind-ervaring waardeur die verlange van die siel gestil word, lê daarin dat God self as werklikheid ervaar word deur die krag van die innerlike van Jesus wat deel word van my eie werklikheid. Die ervaring is by uitstek 'n individueel-bepaalde ervaring selfs al word die ervaring deur ander binne die ruimte van die gemeente aan my "bemiddel". Maar juis hierdie kragbron van Herrmann se verstaan van die Godservaring, is terselfdertyd die Achilles-hak daarvan

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

aangesien Herrmann hierdie ervaring as (onaantasbaar) kritiekloos selfwerksaam en genoegsaam konstrueer. Talle vrae onstaan in hierdie verband: Wat presies is hierdie beeld van Jesus; hoe betroubaar is hierdie beeld wat ek van Jesus vorm; hoe kan grond en inhoud van die geloof saamval; hoe moet die relasie van my geloof en jou geloof (dit wil sê die "bemiddeling") dan verstaan word; neig geloof dan nie maar altyd weer na die formulering van inhoude wat vir waar gehou word nie; indien wel, wat is dan die status daarvan? Herrmann onttrek dus die verwoording van die ervaring van God van enige kritiek en terselfdertyd perk hy die trefwydte van die evangeliese boodskap in tot die breedte en diepte van die menslike hart[23]. Maar die verwoording en verstaan van die ervaring van God is veel meer as dit. Die trefwydte kan nie anders nie as om die hele horison van menswees, dit wil sê menswees in totaliteit, in te sluit. Daarom sal dit ook sosiologiese, psigologiese, kultuurhistoriese, filosofiese, godsdienswetenskaplike - noem maar op - elemente moet verdiskonteer.

Tereg het Herrmann aangevoer dat "die veronderstelling dat die werklikheid van God iets vanselfsprekend sou wees, selfs vir 'n Christen, ...'n jammerlike stuk fiksie" is[24]. Inderdaad is die "leer sien van die werklikheid Gods, ...die heilsweg" (Herrmann), maar dan tereg nie as die vir-waar-hou-van-tydloos-geldende waarhede nie, maar - en juis hier lê na my oordeel die sterkste punt van Herrmann se ervaringsbegrip (soek-vind-ervaring) - in die relasie(s) self wat hierdeur ontsluit en gevestig word. Anders gesê: Die ervaring van God, en dus van geloof in God en die stil van die verlange van die siel, is die gee van jouself in die relasie(s). Die werklikheid van die relasionele ervaring, is dus by implikasie die waarheid van die ervaring ("die waarheid van kindskap" waarin die Gees van God ons lei!) en nie in die eerste plek 'n spesifieke inhoud nie. Alleen hierdie ervaring van die waarheid kan die verlange van die siel stil, omdat dit die vrede is wat alle verstand te bowe gaan.

Hierdie rigtinggewende implikasie van sy ervaringsbegrip het Herrmann weliswaar aangedui, maar nie ontgin nie. Inteendeel. Hy het hierdie implikasie terselfdertyd op die vlak van menslike relasies eerder sterk afgewys (bv "ons is nie geloofsparasiete nie"; "die geloof van ander kan jou nie red nie") en gevolglik individualisties ingeperk as die kritiekloosselfwerksame ervaring van die innerlike van Jesus.

4 SLOTOPMERKING

Die "stil van die verlange van die siel" na God, lê opgesluit in die relasie(s) wat ontvou voor die aangesig God deur die gee van jouself in die

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

volle diepte en reikwydte van menswees in die voortgang van die geskiedenis. Alhoewel hierdie implikasie - nou *contra* Herrmann positief gekwalifiseerd - opgesluit lê in die verstaan van die ervaringsbegrip van Herrmann, het hy die trefwydte hiervan nie ontgin nie, maar ten aansien van die geskiedenis, op onaanvaarbare wyse voortvlugtend verskraal tot die breedte en diepte van die menslike hart. En op eiesoortige wyse het Barth en Bultmann in die ervaringvoetspore van Herrmann gevolg en hierdeur 'n epistemologiese alibi aan die ervaringsbegrip verknoop wat nie 'n guns aan teologiese besinning bewys nie.

NOTAS:

1 J W Herrmann, *Der Verkehr des Christus mit Gott. In Anschluss an Luther dargestellt*, Cotta 1903, 106.

2 Herrmann gebruik verskillende begrippe in hierdie verband wat die interpretasie van hierdie sleutelbegrip in sy denke baie moeilik maak. Hy praat van die "innerlike lewe" van Jesus in: Herrmann, *a w*, 1903, 60, 62; die "krag van die persoonlikheid" van Jesus in: Herrmann, *a w*, 1903, 62; die "beeld van die lewe" van Jesus in: J W Herrmann, *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit*, Halle 1879, 391; die "oorgelewerde indruk van Jesus se sedelike handelinge" in: Herrmann, *a w*, 1879, 393; die "indruk van die persoon" van Jesus in: Herrmann, *a w*, 1879, 398; of dikwels net van die "persoon" van Jesus in: Herrmann, *a w*, 1903, 62.

3 Herrmann, *a w*, 1903, 60.

4 Vergelyk Herrmann, *a w*, 1879, 113.

5 Herrmann, *a w*, 1903, 60-1.

6 Herrmann, *a w*, 1903, 61 stel dit soos volg: "Wir gehen zwar von der Ueberlieferung aus; aber die Tatsache, die sie uns darbietet, haben wir erst dann erfasst, wenn wir an der Bereicherung unseres eigenen inneren Lebens der Berührung mit dem Lebendigen inne geworden sind. Das gilt von jeder geschichtlichen Persönlichkeit".

7 In Herrmann, *a w*, 1903, 61 se eiesoortige formuleringstyl aangehaal: "Jesus selbst wird uns, indem sich uns sein inneres Leben enthüllt, zu einer Realen Macht, die wir als den besten Inhalt unserer eigenen Existenz empfinden".

8 Vergelyk Herrmann, *a w*, 1903, 68, 79, 162.

9 Berus die ontstaan van geloof dus in die laaste instansie by die mens? Herrmann skep 'n ondeursigtige spanning in sy verdere formulering van die geloofs-

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

gebeure wanneer hy stel: Nie elkeen kan die persoonlike lewe van Jesus "sien" nie; en: Ons kan dit net "sien" indien God sy Seun in ons wil openbaar (wenn es Gott gefällt, seinen Sohn in uns zu offenbaren).

10 In Herrmann, *a w*, 1903, 75 se eie woorde: "(Jesus) maak in ons die diepste verstaan van die sedelike taak wakker. Ten spyte hiervan bly Hy self die hoogste maatstaf vir ons gewete" ("Jesus erweckt in uns das tiefste Verständnis der sittlichen Forderung und bleibt dennoch selbst der höchste Massstab für unser Gewissen").

11 Herrmann, *a w*, 1903,72-3.

12 Dit geld vir Herrmann ten opsigte van die ouer-kind-relasie sowel as die kerk-gelowige-relasie wat hy analogies aan eersgenoemde verhouding verstaan. Beide is as "bekendstellings"-ervaringe aan die christelike geloof genoeg, maar nie voldoende nie. Hoekom nie? Ons - voer Herrmann aan - moet selfstandig word in ons etiese oordeel en later self kan onderskei tussen reg en verkeerd. Net so moet ons ons geloofsafhanklikheid van andere ontgroei, alhoewel ons nooit ons afhanklikheid van die openbaring van God kan ontgroei nie. As volwassenes het ons egter 'n "ander" openbaring nodig.

13 Herrmann, *a w*, 1903, 106.

14 Herrmann, *a w*, 1903, 100.

15 Herrmann, *a w*, 1903, 136.

16 Herrmann, *a w*, 1903, 157.

17 Wat wel onduidelik is in sy uiteensetting van die rol van medegelowiges in my lewe, is die verhouding van twee stellinge tot mekaar, naamlik enersyds dat gelowiges alleen maar "God aan my kan bekendstel" en andersyds dat hulle op geen wyse my kan bring tot 'n ervaring van God nie. Vergelyk Herrmann, *a w*, 1903, 168.

18 Herrmann, *a w*, 1903, 158.

19 Herrmann, *a w*, 1903, 169.

20 Herrmann, *a w*, 1903, 167-298.

21 Hierdie "tradisionele" onderskeid "van bo" en "van onder" - wat redelik algemeen ingang gevind het in die aanduiding van die onderskeie benaderingswyses van Barth en Bultmann - word hier slegs gebruik ter wille van die illustratiewe waarde daarvan. Vanuit 'n wetenskapsfilosofiese perspektief in die post-Kuhniaanse era is hierdie onderskeid reeds op 'n oortuigende wyse as onhoudbaar gekritiseer.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services

22 Vir 'n meer volledige uiteensetting, sien D P Veldsman, *Etisering - Personalisering - Eksistensialisering van die geloofsbegrip*, ongepubliseerde DD-proefskrif, UP, 1989, 116ev.

23 Hierdie verstaan deur Herrmann van die ervaring van God vind in verskeie charismaties-georiënteerde kerklike groeperinge tot vandag toe nog baie sterk weerklank.

24 Herrmann, *a w*, 1903, 169.

Digitised by the University of Pretoria, Library Services