

ETISERING - PERSONALISERING - EKSISTENSIALISERING
VAN DIE GELOOFSBEGRIP

Histories-sistematiese ondersoek na die teologiese ontwerpe van Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann en Rudolf Bultmann met spesifieke toespitsing op die geloofs- en wetenskapsbegrip en met verwysing na die historiese samehang.

Ondersoeker: Daniël Petrus Veldsman

Voorgelê ter vervulling van 'n deel van die vereistes vir die graad DD in die Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria.

Onder leiding van Prof. dr. C J Wethmar (Pretoria, Suid-Afrika) en Prof. dr. W. Schmithals (Berlyn(Wes), Duitsland).

Mei 1989

Aan jou, Renéé
en aan ons julle,
Mardi, Chrisna en Leneé

Geldelike bystand gelewer deur die Instituut vir Navorsingsontwikkeling van die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing vir hierdie navorsing word hiermee erken. Menings in hierdie publikasie uitgespreek en gevolgtrekkings waartoe geraak is, is die van die outeur en moet nie noodwendig aan die Instituut vir Navorsingsontwikkeling of die Raad vir Geesteswetenskaplike Navorsing toegeskryf word nie.

VERKORTE INHOUDSOPGAWE

VOORWOORD

0 PROBLEEMSTELLING EN SKOPUS VAN DIE ONDERSOEK

1 HOOFSTUK 1

ALBRECHT RITSCHL: KORPORATIEF - GEËTISEERDE GELOOFSBEGRIIP IN HARMONIE MET DIE TYDSGEES EN IN KONFLIK MET DIE NATUURWETENSKAP

2 HOOFSTUK 2

WILHELM HERRMANN: INDIVIDUEEL - GEPERSONALISEERDE GELOOFSBEGRIIP IN KONFLIK MET DIE EIETYDSE TEOLOGIESE TRADISIE EN IN AFGRENSING VAN DIE NATUURWETENSKAP

3 HOOFSTUK 3

RUDOLF BULTMANN: EKSISTENSIALISERING VAN DIE GELOOFSBEGRIIP IN DIE DEUR DIE WETENSKAP GESTEMPELDE MODERNE WÊRELD

4 HOOFSTUK 4

ETISERING - PERSONALISERING - EKSISTENSIALISERING VAN DIE GELOOFSBEGRIIP

5 BIBLIOGRAFIE

SAMEVATTING

2.1	Historiese konteks	47
2.2	Ervaringsmatig-begronde, personaliserende geloofsverstaan	49
2.2.1	Metafisika en die teologie (1876 - 1884)	51
2.2.2	Die historiese dimensie van die geloof (1884-1900)	72
2.2.3	Die lewe as teologiese probleem (1900-22)	86
2.3	Geloof, Herrmann-Ritschl en Herrmann-Bultmann	109
2.3.1	Terugblik	109
2.3.2	Herrmann-Ritschl	111
2.3.3	Herrmann-Bultmann	116

3 HOOFSTUK 3

RUDOLF BULTMANN: EKSISTENSIALISERING VAN DIE GELOOFS- BEGRIP IN DIE DEUR DIE WETENSKAP GESTEMPELDE MODERNE WÊRELD	137
---	-----

3.1	Historiese konteks	137
3.1.1	Ekskurs	140
3.2	Teologie as wetenskap van God	166
3.3	Die openbaringsvraag as die vraag na die begrensdeheid van die mens	185
3.4	Spreke uit God as godgegewe moet in en van die geloof	198
3.5	Die verwerkliking van outentieke syn in die geloof as geskiedmatige daad	209
3.5.1	Historiese fronte	210
3.5.2	Die geloof as geskiedmatige daad	214
3.6	Wat is teologie?	232

4 HOOFSTUK 4

ETISERING - PERSONALISERING - EKSISTENSIALISERING VAN DIE GELOOFSBEGRIP	239
--	-----

4.1	Etisering en personalisering as voorspel en inspirasie tot die verdiepende probleembewussyn ten opsigte van die geloofsbegrip	239
4.2	Eksistensialisering van die geloofsbegrip	246
4.2.1	Eksistensialisme	249
4.2.2	Teologie as eksistensiële interpretasie: geloof as die ontsluiting van 'n nuwe selfverstaan	257
4.2.3	Rudolf Bultmann: teologiese rusverstoorder van blomplukkende teoloë	261
5	BIBLIOGRAFIE	275

SAMEVATTING

VOORWOORD

As gegroeide nawoord is hierdie voorwoord die dankbare terugblik oor bakens van ondersteuning, hulp en leiding op die ondersoekweg. Hierdie bakens het betrekking op persone en instansies.

Aan die RGN en universiteit van Pretoria, my opregte dank vir finansiële ondersteuning vir hierdie studie. My waardering aan die IBL-afdeling, universiteit van Pretoria vir hulle doeltreffende diens. Aan Prof. Conrad Wethmar, my studieleier, 'n besondere dankwoord.

Dem DAAD (Deutscher Akademischer Austauschdienst) bin ich sehr dankbar für die Ermöglichung und finanzielle Unterstützung meines Studiums an der Kirchlichen Hochschule, Berlin (West). Für sein Interesse an meiner Arbeit, bin ich Prof. Walter Schmithals, der Betreuer meiner Arbeit an der Kirchlichen Hochschule, sehr dankbar. Auch ein Dankwort an dem Bibliothekpersonal der Freien Universität und Kirchlichen Hochschule (Berlin), der Eberhard Karls-Universität (Tübingen) für ihre umfangreiche Hilfe während meines Aufenthalts in Deutschland.

Ten slotte: 'n spesiale dankwoord aan die Du Preez-egpaar van Dewetsdorp, in besonder Loretta vir haar opofferende tikwerk van hierdie teks in rekordtyd, maar ook Wietsche vir sy entoesiasme in die tegniese versorging van die rekenaarteks en dr Jacques Theron vir sy onselfsugtige noodhulp vir die uitstryk van die laaste rekenaarmatige struikelblokke.

My opregte waardering aan my familie in enger en breër verband - asook vriend(inn)e vir hulle ondersteuning en belangstelling.

"Die Theologie löst ihre Aufgabe, indem sie die christliche Gesamtanschauung von Welt und menschlichen Leben unter der Leistung des christlichen Gedankens von Gott und nach der Bestimmung der Seligkeit der Menschen im Reiche Gottes vollständig und deutlich im Ganzen und Einzelnen und die Nothwendigkeit in der Wechselbeziehung ihrer Glieder aufweist"

Albrecht Ritschl (1883:24)

"Das Verlangen unserer Seele nach wahrhaftigem Leben wird Nicht dadurch gestillt, dass wir eine Lehre über Gott empfangen, sondern dadurch, dass wir Gott selbst finden"

Wilhelm Herrmann (1896:13)

"Die entscheidende Frage für die Entwicklung der Theologie ist die, wieweit sie sich daran hält, Entfaltung der im Glauben enthaltenen Erkenntnis zu sein, und das bedeutet, wie weit sie die Explikation des Kerygmas und der durch dieses bestimmten christlichen Existenz ist. Sie hat sich von ihrem Ursprung gelöst und wird zur blossen Spekulation oder rationalen Konstruktion, wenn sie den Zusammenhang zwischen der Erkenntnis Gottes und seines Handelns und der Erkenntnis der dadurch bestimmten Situation des Christen nicht mehr richtig sieht"

Rudolf Bultmann (1984c:482)

0. PROBLEEMSTELLING EN SKOPUS VAN DIE ONDERSOEK

0.1 Rudolf Bultmann: Teologiese rusverstoorder van blomplukkende teoloë?

"Rudolf Bultmann war einer der grossen evangelischen Theologen unseres Jahrhunderts" (Jaspert, 1985:9). Hierdie standpunt van Bernd Jaspert verteenwoordig die teenswoordige en blywende - alhoewel genuanseerde - oordeel m.b.t. die betekenis van die teologiese bydrae van Rudolf Karl Bultmann tot die teologie. Hierdie bydrae wat wêreldwyd weerklink gevind het, is egter nie alleen enersyds met kritiese agting bejeën en uiteenlopend nagevolg nie, maar het andersyds 'n ongekende teologiese geskarrel en veroordeling meegebring. Hierdie tweesydigheid van navolging en veroordeling (selfs tot ketter!) kenmerk die algemene beoordeling van sy teologiese bydrae. Daarom kan Eberhard Jüngel (1985:68) skryf: "Bultmann (ist) zum umstrittensten evangelischen Theologen des 20. Jahrhundert geworden". Deur die lutheraan Bultmann het die teologie van die 20ste eeu in 'n teologiese stroomversnelling geraak. Onmin, stryd en verkettering - die teologie was in 'n strydbelade beweging verwickel.

Opvallend binne die konteks van die suid-afrikaanse teologiese werksaamheid, neem die teologiese betekenis van Bultmann reeds vroeg 'n algemene plek in die ketterkoorgalery, onder leiding van Marcion, in¹. Sterk en 'n bevraagbare

¹ Groenewald (1969:6,12) beskou die teologiese ontwerp van Bultmann as 'n "suiwer antropologiese verklaaringswyse" waarin van die kerugma as heilsboodskap van die skrif afstand gedoen word. Onverstaanbaar is die kritiek van Joubert (1969:261) waarin hy Bultmann o.g.v. sy handhawing van die onderskeid van tyd en ewigheid asook sy voorverstaankonsep, beskuldig van onskriftuurlikheid (sic!). Vir Joubert "skerm Bultmann

profiel neem hierdie degradering van Bultmann tot teologiese randverskynsel in t.a.v. die blywende belang van sy bydrae - eksegeties sowel as sistematies. Vir hierdie beoordeling sou etlike historiese gronde aangevoer kon word : die invloed van nederlandse teoloë wat krities-veroordelend teenoor Bultmann gestaan het² asook veral die invloedryke standpunt van die duitse dogmatikus, Karl Barth t.o.v. Bultmann; die stryd rondom die ontmitologiseringsprogram van Bultmann wat na 1941 ontbrand het. Veel onbegrip kenmerk hierdie stryd. Onbegrip wat deur onvoldoende kennis van sy teologiese grondbeginsels asook die bekendstelling van sy

in die lug" (ibid:262) en is sy eksegeese van die nuwe testament 'n mislukking. Vir Bultmann - aldus Joubert - is die bybel die boek van mensekennis en "dan per afleiding" die boek van godskennis. Joubert (1969:263) konkludeer : "Van 'n geïnspireerde Bybelboek wil Bultmann niks weet nie. Die kerklike tradisie se gesag is hogenaamd nie dwingend nie en ou kerklike gevestigde waarhede gooi hy oorboord sonder aarseling". Vir De Villiers (1960:34) het Bultmann - in sy poging om 'n sintese tussen geloof en wetenskap te bewerkstellig (sic!) - die geloof aan die wetenskap uitgelewer en die prooi van 'n filosofiese metode gemaak. Alhoewel Janson (1967:62e.v.) in sy "haastige kritiek" nie die eksistensieteologie as "kettters van die tafel wil afstoot" nie (- aangesien Bultmann 'n "reformatoriese teoloog" is!), handhaaf hy sonder voorbehoud, die standpunte van uiteenlopende kritici. Hierdie kritiek sluit o.a. in : die ontkerugmatisering van die evangelie; die verlies van die objek van die teologie nl. God asook die openbaring; 'n "leer" oor Jesus sonder Jesus! Waarom die eskatologie van Bultmann vir König (1970:80) onaanvaarbaar is, blyk nie duidelik nie. Tereg wys König daarop dat dit onduidelik is op watter gronde Bultmann die natuurlike ingrepe van God handhaaf.

² Vgl. veral hier as voorbeelde Ridderbos (1954) en Grosheide (1941).

teologiese denke d.m.v. swak engelse vertalings, teweeggebring is. Hierdie onbegrip het goedkoop interpretasies en haastige veroordelings tot gevolg gehad.

Alhoewel in 'n ander verband, skryf Bultmann (1950b:219) by geleentheid: "(M)anche Literatur (ist) manchen Menschen je nach Alter oder Bildung verschlossen". Is die betekenis van sy bydrae vir ons geslote? Indien, waarin is dit geleë? Of is dit 'n te moeisame denkproses om Bultmann te verstaan? Barth kon nie! Of is sy kritiese benadering te ontnugterend deurdat gebruiklik-gemaklike geloofstutte bevraagteken en ontmasker word? Of stel die rooms-katolieke teoloog Gotthold Hasenhüttl (1963:358) korrek: "(N)immt ein katholischer Theologe ein Buch Bultmanns in die Hand, so wird ihm bei einer oberflächlichen Betrachtung eine Wüste entgegenstarren. Er ist an das Pflücken schöner Blumen gewöhnt und findet vielleicht nur da und dort auf der superficies historica einen Grashalm. Spürt er aber weiter und geht er auf die Suche nach einem Wasserarm, dann muss er plötzlich entdecken, dass überreiches Grundwasser da ist. Und sobald er in die 'dritte Dimension' hineingräbt, sprudelt eine reiche Quelle, die die ganze Wüste wieder zum üppigsten Lande werden lässt"? Hierdie beeldryke uiteensetting van Hasenhüttl ondersteun Jüngel (1985:68) saaklik t.o.v. die omstredeheid en misverstand m.b.t. die teologiese denke van Bultmann waarin Jüngel wys op die fatale "Leseunfähigkeit und Denkunwilligkeit" by baie teoloë.

Is Bultmann die teologiese rusverstoorder van blomplukkende teoloë (Hasenhüttl), dan is die vraag na sy teologiese betekenis en bydrae, die soeke na die wateraar. Vir hierdie ondersoek as soeke na die wateraar, is die ondersoekskopus en vooropgestelde probleemstelling die blootlegging van die geloofsbegrip en die daarmee samehangende wetenskapsbegrip in die teologiese ontwerp van Bultmann. Hierdie probleemstelling word ingebed - en daardeur as vraagstelling wat gerig is op die verstaan van Bultmann, verbreed - in die

historiese samehang soos deur Bultmann (1921a:Mn2)³ self aangedui: "(Z)unächst, weil ich im Zusammenhang der Kirchengeschichte stehe, die von der Reformation ihren Ausgang genommen hat, speziell aus der Anschauung Luthers, aus der Ritschlschen Theologie, besonders aus Herrmann, aber schliesslich auch aus dem Verständnis des Paulus". Hierdie ondersoek word o.g.v. die deur Bultmann self aangeduide historiese konteks, ingeperk tot die historiese samehang met Albrecht Ritschl en Wilhelm Herrmann. Hierdeur word geensins die breëre en invloedryke horison t.o.v. die teologiese arbeid van Bultmann ontken ten opsigte waarvan James Richmond (1978:293) skryf: "Among the cognoscenti it has always been generally admitted that Bultmann is perhaps the most complex of modern theologians, that his fascinatingly manysided thought is possibly the most mosaiclike of any, and that its' sources are not only manifold, spanning considerable periods of intellectual history, but also interrelated in a singularly complex manner. In reading Bultmann one must ponder at point after point whether behind the text lies Heidegger or Strauss or Baur, or Graf Yorck von Wartenburg, or Herrmann, or someone else".⁴

In hierdie ondersoek d.m.v. 'n literatuursudie, word die kontoere van die diskussie rondom Bultmann, nie in die volle reikwydte ondersoek nie, maar word toegespits op die grondbeginsels van sy teologiese ontwerp. Hierdie grondbeginsels word in die onlangs gepubliseerde "Theologische Enzyklopädie" (1984)⁵ en "Theologie als Wissenschaft" (1984)

³ Vir hierdie ongebruiklike aanhalingswyse vergelyk die bibliografie.

⁴ Korrek sluit Richmond sy waarneming af met "someone else" aangesien die name van o.a. Schleiermacher, Kierkegaard, Dilthey en Collingwood opvallend ontbreek asook dié van sy leermeesters waaronder Müller, Haering, Jülicher, Gunkel, Von Harnack, Weiss en Heitmüller.

⁵ Hierdie is die voorlesings van Bultmann aan die universiteit van Marburg gedurende 1926-33 oor die teologiese ensiklopedie. Alhoewel Bultmann self sy voorneme tot

uiteengesit. Beide hierdie werke wat na die dood van Bultmann in 1976 , uitgegee is, is geskrywe tot en met 1941. Hierdie datum word daarom as formele grens t.o.v. hierdie ondersoek geneem. In hierdie ondersoek word die geloofsbegrip - en die daarmee samehangende wetenskapsbegrip - vooropgestel. Hierdie vooropstelling berus op die sentrale bemoeienis in die denke van Ritschl, Herrmann en Bultmann met die reformatoriese regverdigingsbeginsel van *sola fide*. Hierdie sentrale bemoeienis vind neerslag in 'n eiesoortige vaspenning en herinterpretasie van die relasie van die *fides qua creditur* tot die *fides quae creditur*. Gevra word na die inhoudelike blootlegging van hierdie geloofsverstaan met verwysing na die samehang - en dus ook die verskille - in die denke van Ritschl, Herrmann en Bultmann.

In die eerste hoofstuk word die teologiese landskap geskets met spesifieke verwysing na Ritschl. In die tweede hoofstuk word hierdie landskap nader ondersoek met spesifieke verwysing na Herrmann o.g.v die direkte aansluiting van Herrmann by Ritschl. In die derde hoofstuk word die ondersoek toege-spits op Bultmann as toespitsingsoord van hierdie studie en o.g.v. sy aansluiting by Herrmann.

die publiseer van hierdie voorlesings wou realiseer, is dit nie tot afgeronde uitvoering gebring nie. In 1984 - 8jnr na die dood van Bultmann - word hierdie voorlesings deur Jüngel en Müller gepubliseer. Oor die probleme met hierdie teks, vgl. Jüngel - Müller (1984:V-X).

1 HOOFSTUK 1

**ALBRECHT RITSCHL: KORPORATIEF - GEËTISEERDE GELOOFSBEGRIIP
IN HARMONIE MET DIE TYDSGEES EN IN KONFLIK MET DIE NATUUR-
WETENSKAP**

1.0 Die hieropvolgende uiteensetting van die teologiese denke van Albrecht Benjamin Ritschl, maak nie daarop aanspraak om 'n omvattende en uitputtende weergawe van sy teologiese ontwerp te wees nie. Hierdie uiteensetting wil alleen die hoofkontoere met spesifieke verwysing na sy geloofsverstaan en houding t.o.v. die wetenskap, weergee. Met hierdie doel voor oë is op sy "Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. 3 " asook sy "Unterricht in der christlichen Religion" gekonsentreer. Bemoeilik word die verantwoordelike natekening van die hoofkontoere deur die besondere historiese tydvak waarbinne en as gevolg waarvan sy denke neerslag gevind het. In sy denke word 'n samespel van verskeie belangrike elemente in die kulturele en religieuse leefwêreld van die 19de eeu gevind. Hieronder die ontluikende historiese navorsing; opbloeiende kantianisme; die agting vir die natuurwetenskap; anti-evolusionêre idealisme; filosofiese empirisme; ontugtering met piëtisme; 'n nuwe belangstelling in sosiale etiek asook 'n christelike sensitiwiteit t.o.v. die uitdaging van etiese rasionalisme asook sekularisme (vgl. Kantzenbach, 1978:104e.v.; Richmond, 1978:13e.v.; Neufeld, 1983:208e.v.; McGrath, 1986:55e.v.). Met so 'n intellektuele spyskaart is die nalees en verantwoorde verstaan van Ritschl 'n moeisaam-uitputtende plesier.

In sy herstrukturering van basiese, christelike grondwaarhede waarin hy poog om die Christusboodskap op 'n geldige wyse te laat herleef t.o.v. die eietydse problematiek, laat Ritschl homself nie alleen vir waninterpretasies oop nie, maar ook vir geldige kritiek. Om die eis tot verantwoordelike kritiek voorop te stel, is geensins onvanpas nie. Dit word bevestig deur 'n oorsig oor die histo-

riese ontwikkeling van die interpretasies van die teologiese betekenis van Ritschl. Teenoor die sterk negatief en vyandiggesinde anti-Ritschl interpretasies van die 80'ger jare van die 19de eeu, kom die meer positief en waarderende interpretasies van die 90'ger jare van die 19de eeu te staan.⁶ Laasgenoemde ontwikkelingslyn word in die 20ste eeu grootliks oorskadu deur die invloedryke, negatiewe "drooglegging" van die teologiese betekenis van Ritschl deur Karl Barth.⁷ Vanaf die 60'ger jare van die 20ste eeu, moes hierdie invloedryke negatiewe oordeel van Barth oor Ritschl plek maak vir meer positiewe interpretasies waarin met groter noukeurigheid - en met minder persoonlike vooroordele - op die beslissende invloed van Ritschl op die teologiese ontwikkeling van die 20ste eeu, gewys is. As kritiese vertrekpunt word die positiewe slotopmerking van James Richmond (1978:310) in sy ondersoek na 'n herwaardering van die

⁶ Vgl. veral die studies van Richmond (1978) en van Sell (1986:73e.v.) t.o.v. die positiewe waardering.

⁷ Formulering ("negatiewe drooglegging") as sinspeling op die opmerking van Barth oor Ritschl nl. dat agter Bultmann staan Herrmann en agter Herrmann, staan Ritschl - so droog soos stof. Vgl. veral Barth (1947) se hoofstuk oor Ritschl in sy "Die Protestantische Theologie im 19ten Jahrhundert". Hierin behandel Barth vir Ritschl " kurz und unwirsch wie eine lästige Pflichtübung" (Thielicke, 1983:354). Die mees ekstreme naklank van die barthiaanse vyandiggesindheid t.o.v. Ritschl het ek by Wolfgang Trilhaas (1985:184) gevind : "Warum er (Ritschl) dem religiösen Liberalismus nicht zuzurechnen ist, ist leicht gesagt : er war eine fast irreligiös zu nennende Gestalt". Hierteenoor stel na my mening Kantzenbach (1978:104-5) saaklik en korrek: "Ritschls Theologie entbehrt bei der strengen Konzentration auf die Sachfragen der biographisch bedingten Interessantheiten und lässt den Mann fast ganz hinter das Werk zurücktreten. Der Göttinger Professor wollte nichts anderes als akademischer Lehrer und Forscher sein".

teologiese betekenis van Ritschl,⁸ geneem: "(T)he theological system of Albrecht Ritschl represents a most significant anticipation and inspiration of more than one type of German systematic theology in the twentieth-century".

1.1 Ritschl, die liberale en dialektiese teologieë

Om Ritschl saam met Friedrich Schleiermacher (1768-1834) as die mees invloedryke teoloë van die 19de eeu te noem, is geen onomstrede stelling nie; om Ritschl as 'n klinkklare voorbeeld van 'n 19de eeuse liberale teoloog te noem mag nog meer problematies wees. Wat is liberale teologie?

Die nateken van die uiterlike en inhoudelike reikwydte van die liberale teologie in die pasafgelope eeu, is geensins probleemloos af te grens nie. Elke indeling en inhoudelike verstaan van die liberale teologie blyk vanuit die literatuur hieroor, problematies te wees. Bevestig word hierdie bevinding deur die uiteenlopende - selfs weersprekende - interpretasies m.b.t. die uiterlike afgrensing van die liberale teologie.⁹ Ook die inhoudelike presisering van die kenmerke van hierdie teologie, is uiteenlopend en word grootliks deur die kerklik-konfessionele posisie van die ondersoeker bepaal. In sy ondersoek - wat hier slegs as voorbeeld

⁸ Hierdie ondersoek van Richmond word deur Theodor Mahlmann (1985) in die ThLZ 110 136-9, krities gere-senseer.

⁹ Courth (1977:22) self onderskei drie strominge in die teologie t.w. 'n konserwatief konfessionele, 'n bemiddelende ("vermittlende") en liberale stroming.' Grass (1960:351) onderskei drie tydvakke in die liberale teologie nl. die hegeliaanse (Strauss en Baur), die kantiaanse (Ritschl) en godsdienst-historiese (veral Troeltsch). Hierteenoor is Baur vir Kattenbusch (1924) die vernaamste verteenwoordiger van liberale teologie. Vgl. ook die problematisering van die begrip liberaal deur Sell (1986:89e.v.) met besondere verwysing na Ritschl.

genoem word - na die inhoudelike kenmerke van die 19de eeuse liberale denke, wys die rooms-katolieke teoloog Franz Courth (1977) op die volgende wesenstrekke : die kritiese houding t.o.v. die outoriteit van die kerklike tradisie soos wat dit op die bybel, dogma en belydenisskrifte berus; 'n vooropgestelde antropologiese gesigspunt waarin menslike selfontplooiing en selfvervulling die beheersende perspektief is t.o.v. die historiese relatiwiteit; laasgenoemde word deur die oorbeklemtoning van die tydsbepaaldheid van die bybelse geskrifte, geloofsbelydenisse en dogmas teweeggebring. Vanuit hierdie verstaan van die aard van liberale denke, konkludeer Courth (1977:488) m.b.t. Ritschl: "Hinter Ritschls äusseren Postulaten, einer weitgehend traditionellen theologischen Begriffswelt und seinem Widerspruch gegen Baur, argumentiert ein Zentraler Vertreter der Liberalen Theologie".

In die literatuur oor Ritschl is die mees uiteenlopende etikette m.b.t. Ritschl te vinde: reduksionistiese neokantiaan (Stählin); hedonis (Mackintosh); pelagiaan (Brunner); anti-metafisiese moralis (Barth); kantiaanse moraliseerder (Weiss) en teologiese *bourgeois* (Weber). Of is Ritschl, soos Von Harnack waarderend stel, die laaste van die lutherse kerkvaders?

Die duidelike afgrensing en inhoudelike presisering van die liberale teologie val buite die skopus van hierdie ondersoek.¹⁰ Gevra word - losgemaak van die historiese gevangenskap van die Ritschl-interpretasies - na die grondlyne van sy teologiese werk en die invloed hiervan op die

¹⁰ Vgl. in hierdie verband die ondersoek van Richmond (1978:85-6) waarin hy sy lang betoog t.o.v. Ritschl as liberale teoloog afsluit met die woorde: "(H)opefully enough has been said to refute the insinuation that Ritschl was some kind of 'liberal-protestant' superficial nineteenth century rationalist ..."; vgl. ook die positiewe bevinding van H Richard Niebuhr (1965) m.b.t. Ritschl.

duitse teologie.¹¹ Hierdie invloed van Ritschl op die duitse teologie, weerspreek die barthiaanse aanspraak waarvolgens die "nuwe begin" van Barth in die teologie 'n afstanddoening en omkering van die teologiese strominge vanaf Schleiermacher tot Ritschl sou behels (vgl. Richmond, 1978:41). Hierdie aanspraak blyk nie alleen vals te wees nie, maar ook intellektueel arrogant. Hierdie stelling kan bevestig word deur die sentrale beklemtoninge van die dialektiese teologie met die teologiese program van Ritschl te vergelyk. Philip Hefner (1972:40) wys op die bevinding van Paul Jersild waarin hy aangetoon het dat die teologiese arbeid van Ritschl die hoofkontoere gelê het waarvolgens en waarbinne die dialektiese teoloë op eiesoortige en kreatiewe

¹¹ In sy werk oor Schleiermacher, het Niebuhr (1965:11) tereg teenoor die barthiaanse gevangenskap van die interpretasie van die geskiedenis van die moderne christelike denke reageer. Vir Niebuhr was die tyd ryp vir 'n korrigering van die barthiaanse interpretasie van hierdie geskiedenis. In die geval Ritschl sou hierdie woorde van Niebuhr profetiese woorde blyk te wees. Onbeantwoord bly egter nog die vraag waaruit die negatiewe houding van Barth t.o.v. Ritschl voortgespruit het: die openbare manifes (1914) wat deur etlike lede van die Ritschl-skool onderteken is en vir Barth volledig onaanvaarbaar was?; die wrywing en daaropvolgende spanning in 1921 te Göttingen tussen Barth en Carl Stange, 'n vurige dissipel van Ritschl? Hoe moet die onaangename omsendbrief, gedateer 26 Mrt 1922, te Göttingen van Barth aan sy kollegas oor Ritschl verstaan word waarin hy skryf : "Um ein richtiger Theologie Professor zu sein, müsste man ein solch handfester, lederner, abgebrühter, nichts aber auch gar nichts merkender Knollen sein wie der selige Ritschl, ... in dessen Biographie ich am Nachmittag schaudernd, enige Kapitel las. Oder werde ich wohl mit der Zeit auch ein solches Ross werden" (in Thielicke, 1983:354).

wyse geworstel het - en dit terwyl Ritschl deur die dialektiese teoloë as aartsketter beskou is!

Tot die kring van dialektiese teoloë word benewens Barth ook Bultmann, Thurneysen, Gogarten, Brunner, Merz en selfs Althaus en Tillich gereken. Hierdie teologiese stroming wat na die eerste wêreldoorlog en in die tydperk 1920-33 ontstaan en bestaan het, was geen teologiese skool wat programmaties verbind was nie, maar "eine lockere Arbeits - und Kampfgemeinschaft" (Härle, 1981:683) met sterk onderlinge verskille. As spreekbuis vir hierdie teologiese stroming dien die tydskrif "Zwischen den Zeiten".

Hierdie benaming¹² sou die valse indruk kon skep dat hierin 'n nuwe metode van die dialektiek aangewend word. Hierdie dialektiek was egter die middel tot die verwoording van 'n saak nl. die onophefbare onderskeid tussen God en mens soos in Gods woord tot uitdrukking kom.¹³ As predikante was die dialektiese teoloë se besorgdheid die verkondiging van hierdie oneindige, kwalitatiewe onderskeid en hierdie besorgdheid is tot teologiese probleem verhef (vgl. Moltmann, 1966a:XII). Hierdie ontluikende besorgdheid vertoon 'n dubbele gesig (vgl. Gestrinch, 1977:2). Enersyds word die

¹² Volgens Barth (1933:536) is hierdie benaming "von irgend einem Zuschauer angehängt". Ook ander benaminge is in die loop van die geskiedenis vir hierdie teologiese stroming gebruik t.w. krisis-teologie en teologie van die paradoks (vgl. Zahrnt, 1970:24) asook teologie van die woord Gods (vgl. Moltmann, 1966a:XII).

¹³ Vgl. Moltmann (1966a:XII): "Sicher war in Kampf gegen die idealistischen und neuprotestantischen Versuche, Gott und Mensch, Offenbarung und Vernunft, Kirche und Kultur mit den Mitteln der Identitätsphilosophie zu harmonisieren, der Gegensatz, der Widerspruch, der Kontrast und die Dialektik das im Vordergrund stehende Mittel, um die unendliche Differenz zwischen dem richtenden Gott und dem sündigen Menschen auszusagen - als Hinweis auf die Sache selbst".

stryd met die liberale en positiewe teologie van die 19de eeu aangeknoop. Gepoog word om die houvas van die historisme en algemene godsdienswetenskap op die teologie in 'n evangelies - reformatoriese vernuwing, te verbreek. Ander syds is die dialektiese teologie 'n "Auffangsbecken aller geistige Wege der Neuzeit, als das Meer, in das hin ein sich alle Ströme neuzeitlicher Philosophie und Weltanschauung ergossen" (Gestrinch, 1977:2).

Waarin is dan die verband tussen Ritschl en die dialektiese teoloë terug te vind? Die beantwoording van hierdie vraag noodsaak 'n onderskeid van strominge binne die dialektiese teologie t.w. die barthiaanse en eksistensialistiese vleuel van die dialektiese teologie. Richmond (1978:61 e.v.) wys t.o.v. die barthiaanse vleuel op die bevindinge van onderskeidelik Garvie en Mackintosh. Vir Garvie is hierdie verband van Ritschl met Barth geleë in die formele (christosentrisme) en regulatiewe (die persoon en werk van Jesus Christus as stigter van die koninkryk Gods) beginsel van die teologiese arbeid van Ritschl wat onmiskenbaar in die "Kirchliche Dogmatik" van Barth neerslag gevind het. In aansluiting hierby stel Mackintosh (in Richmond, 1978:283) : "(I)n declared intention and programme the two theologians (Barth and Ritschl) are much nearer to each other than has often been supposed ... It is in performance, not in chosen aim, that the two men stand so far apart". Hefner (1972:40) wys verder op die gemeenskaplike verwerping van 'n natuurlike teologie asook die gemeenskaplike oortuiging van die kerk as die enigste oord waarbinne die teologie voltrek mag word. Veral Wilhelm Herrmann, dissipel van Ritschl en leermeester van Barth, was verantwoordelik vir die bemiddeling en oordra van 'n groot aantal formele elemente in die denke van Ritschl op Barth. Hieronder die herwaardering van die reformatoriese erfenis (veral Luther) in dogmatiese konteks; die verwerping van die begronding van die teologie in die menslike afhanklikheidsgevoel (Schleiermacher) asook die verwerping van historiese positivisme, mistisisme, romantisisme en estetisisme in die teologie.

In die eksistensialistiese vleuel (veral Bultmann en Gorgarten) wys 'n groot aantal navorsers op verskillende elemente as verband tussen die denke van Ritschl en Bultmann. Hieronder die waarde-oordeel teorie (Gollwitzer); die waarde van die self (Brown); 'n christologie van onder (Pannenberg); die voorrang van die soteriologie bo die christologie (Macquarrie); die eskatologie (Hefner en Müller) asook die selfbewussyn (Wrzecionko).

Deur hierdie aangetoonde samehangende elemente word geensins beweer dat die teologiese arbeid van Barth en Bultmann in alle fasette op die arbeid van Ritschl teruggevoer sou kon word nie. As oogmerk van hierdie ondersoek geld juis die verband van Ritschl met Bultmann (-Barth word verder met rus gelaat!-) en as hipotetiese vertrekpunt wat inhoudelik gepresiseer moet word, word die bevinding van Thielicke (1983:353) geneem: "Man versteht diese beiden (Barth und Bultmann) in unserem Jahrhundert dominierenden Schule nur, wenn man sie vom Hintergrunde des Ritschlschen Denkens her - zugleich als protestierende Reaktion auf diesen Hintergrund - versteht". Hierdie waarneming van Thielicke word in die hieropvolgende uiteensetting inhoudelik opgeneem met spesifieke verwysing ná die geloofsbegrip by Ritschl en sy houding t.o.v. die wetenskap.

1.2 Historiese konteks van sy religieus-teologiese besorgdheid

Die duitse leefwêreld waarin Albrecht Benjamin Ritschl op 25 Mrt 1822 in Berlyn gebore is, word gekenmerk deur industriële, politieke en geestelik-kulturele veranderinge. Dit is die veranderende wêreld van stoomkrag en meganisering, van spoor- en seeverbinding, van imperialisme en militarisme, van 'n optimistiese, selfversekerde vooruitgangsgeloof (vgl. Berkhof 1985:123).¹⁴

¹⁴ Berkhof (1985:123) tipeer hierdie veranderende leefwêreld só kompak: "Die raumzeitliche Wirklichkeit bekam ein weit grösseres Gewicht und eine weit deut-

Albrecht Ritschl was die enigste oorlewende seun uit die tweede huwelik van sy vader, George C Benjamin (1783-1858) met Auguste Sebald.¹⁵ Ritschl was tuis in 'n familie van uitstaande akademies en kerklike vernaamdheid. Sy vader was in die teologie gedoktoreer en biskop in die evangeliese kerk. Ritschl studeer te Bonn, Heidelberg, Halle en Tübingen.

As student te Bonn kom Ritschl onder die invloed van die radikale, spekulatiewe teoloog Karl I Nitzsch (1787-1868). Die teologiese klimaat te Bonn is gekenmerk deur 'n supranaturalistiese, tradisionele piëteit, gedra deur 'n erns tot akademiese teologie. Volgens Hefner (1972:5) wou Ritschl gedurende hierdie tydperk sy eie posisie op twee fronte uitwerk t.w. sy religieus-teologiese oortuiginge en sy akademies-wetenskaplike metodologie. Terselfdertyd ervaar hy die stryd van die supranaturalistiese benadering tot die christelike geloof om staande te bly t.a.v. die hegeliaanse filosofie en die wetenskaplik-materialistiese wêreldbeskouing.

lichere Eigengesetzlichkeit, als ein idealistisch eingestelltes Denken verarbeiten konnte. Und doch wurde diese Wirklichkeit nicht deterministisch erlebt. Die Erfahrung des Naturmechanismus ging Hand in Hand mit einem Hochgefühl des Fortschritts und der menschlichen Freiheit und Macht". Hierdie positiewe toon in Berkhof se beskrywing beklemtoon na my mening nie genoegsaam die negatiewe bedreiging wat hierdie ontwikkeling ingehou het nie. Veral t.a.v. die ewolusionêre teorië wat die menssyn en menslike prosesse alleen in materiële terme wou verklaar, sodat Richmond (1978:124) - met spesifieke verwysing na die sondeleer - opmerk: (T)heologians of Ritschl's generation were 'fighting with their backs to the wall'..."

¹⁵ Vir die hieropvolgende biografiese gegewens vgl. veral Otto Ritschl, Albrecht Ritschls Leben, Bd I (1892) en Bd II (1896) asook Richmond (1978).

Te Heidelberg kom Ritschl in aanraking met die teologiese denke van Richard Rothe (1799-1867). Veral sy verstaan van die kerk-staat verhouding, ingebed in sy ontwerp van die christelike etiek het 'n blywende invloed op Ritschl gelaat.¹⁶

Te Tübingen word Ritschl in 1845 student van Ferdinand C Baur (1792-1860). In die geval Baur is dit nie gepas om net van 'n invloed te praat nie, maar eerder soos Richmond (1978:14) te praat van 'n tien jaar lange intellektuele *affaire*. Vir Hefner (1972:7) is hierdie vriendskap, samewerking en uiteindelijke breuk tussen Baur en Ritschl, een van die belangrikstes en mees interessante in die geskiedenis van die 19de eeuse duitse teologie. Enersyds was Ritschl intellektueel sterk aangetrokke tot Baur as kreatiewe, kritiese historikus. Andersyds het terselfdertyd 'n intense weersin by Ritschl ontwikkel in die hegeliaanse, spekulatiewe kategorieë waarmee Baur aldus Ritschl, sy historiese navorsing voltrek het. Onder sy toesig verskyn die proefskrif van Ritschl - toe *Privatdozent* te Bonn - in 1850, nl. "Die Entstehung der altkatholischen Kirche". In hierdie werk blyk duidelik nog spekulatief-metafisiese kategorieë. Met die verskyning van die tweede uitgawe (1857) word 'n belangrike breuk waargeneem. Op filosofiese vlak ontwikkel Ritschl hom intellektueel los van Hegel en beweeg nader aan Kant. Hierdeur word die wil en die deur die wil bepaalde persoonlikheid die middelpunt van sy denke.¹⁷ Op

¹⁶ Rothe, in sy kombinerings van die christelike etiek met die kerk-staat verhouding, het die skopus van die christelike lewe as ko-eksistent met die van die staat self beskou. Om hierdie rede was die doel van die christendom vir Rothe niks anders as die verchristeliking van die samelewing nie (vgl. Richmond, 1978:256).

¹⁷ Thielicke (1983:357) noem hierdie verskuiwing "die ethiserende Tendenz seiner Theologie". Hierdie toespitsing - wat binne die sentraalstelling van die ryk van God in die denke van Ritschl funksioneer - noem

metodologiese vlak neem hy afskeid van Baur en konstrueer 'n alternatief t.o.v. die Tübingen-skool. Hierdie afskeid het o.a. behels: 'n meer konserwatiewe besorgdheid met die tradisie; 'n breuk met die spekulatiewe skemas in die ontvouing van die historiese belang van die christendom; 'n toespitse blik op die konstituerende betekenis van Jesus vir die wesensbepaling van die christendom (vgl. Courth, 1977:336). Teenoor Baur se joods-heidense sintese, stel Ritschl dat die katholicisme geheel en al 'n heidense fenomeen is wat 'n afwyking en vervreemding van die joodse erfenis van die vroegste christendom verteenwoordig (vgl. Hefner, 1972:10). Ritschl onderskei tussen 'n vroeëre (outentieke) en latere (hoofsaaklik inoutentieke) christendom. Hierdie onderskeiding formuleer hy later nog skerper as die christendom van Jesus en die gevalle christendom van die 2de en latere eeue t.w. 'n teoretiese of christologiese (eerder as soteriologiese) christendom (vgl. Richmond, 1978:19,74 e.v.). Hierdie onderskeid het vir Ritschl op die oortuiging berus dat die inoutentieke christendom geïnfekteerd was met griekse metafisika en 'n mistisisme van neoplatoniese oorsprong en aard. In sy latere werke handhaaf Ritschl hierdie onderskeid en is dit van fundamentele belang vir die verstaan van sy teologiese denke: sy uiteensetting van die betekenis van Jesus vir die moderne tyd - 'n betekenis wat vir Ritschl dikwels oorbelaas is deur inoutentieke kerklike dogmas, piëteit en praktyke; sy poging om die christelike teologie van metafisika te bevry;¹⁸ sy sterk vyandiggesinde "Geschichte des Pietismus"; sy werke oor die reformasie, veral Luther en Melancthon. Waarom veral Luther? David Lotz (1974:53) in sy goeie werk "Ritschl and Luther" stel dit soos volg: "Ritschl's critical dialogue

Kantzenbach (1978:108) die "ethische Aktivismus Ritschls".

¹⁸ Vgl. Richmond (1978:48 e.v.) waarin hy die redes uiteensit waarom Ritschl die teologie van die metafisika wou bevry. Sy oogmerk daarmee het nie voortgespruit uit filosofiese oorweginge nie, maar was geheel en al religieus.

with Luther and the other reformers was not rooted in mere antiquarianism. Nor was it even a filial act of pietas towards the faith of the fathers. Far more, rather, it was the dynamic expression of his own reformatory - consciousness vis-à-vis contemporary Protestantism - and of his apologetic needs in the face of a world view based on mechanistic natural science". Ritschl neem daarom as *leitmotiv* van sy teologiese denke die lutherse klem op die regverdiging deur die geloof alleen.¹⁹ Wat was vir Ritschl hierdie reformatoriese bewussyn? Niks anders as die persoonlike ervaring van durende, goddelike vergiffenis, 'n nuwe selfverstaan, gegrond op genade alleen en geloof alleen (vgl. Lotz, 1974:60). Hieruit ontwikkel Ritschl die tese dat die kern van die reformatoriese geloof en Luther van die outoritatiewe weergawes van die lutheraans-ortodokse navolgers asook van die konfessionaliste verskil (vgl. Hefner, 1972:10).

In die 50'ger jare te Bonn, ontwikkel Ritschl as dosent in dogmatiek, 'n aantal temas wat 'n blywende kenmerk van sy denke geword het. Dit behels o.a. : die korporatiewe aard van geloof; sy openbaringsleer en christosentrisme en die versoende verhouding tussen God en mens as bron van teologiese denke. Reeds vroeg kom regverdiging en versoening as die belangrikste en sentrale beklemtoning van sy teologiese arbeid na vore.

In 1864 volg Ritschl die gematigde hegeliaanse teoloog Isaak A Dorner (1809-1884) in Göttingen as dosent in dogmatiek op. Hierdie posisie het hy tot met sy dood bekleed. Te Göttingen kom Ritschl in 'n teologiese klimaat waarin gestreef is na ware, konfessionele lutheranisme - bevry van die rasionele tendense van vroeëre geslagte - in opposisie met moderne

¹⁹ Vgl. Lotz (1974:89e.v.) se samevattende paragraaf oor die besondere belang van die jong Luther vir Ritschl en Ritschl se kritiek op Luther.

tendense.²⁰ In hierdie tydperk raak Ritschl bevriend met Rudolf H Lotze (1817-1881), professor in filosofie. Op aandrang van Lotze, het Ritschl opnuut Kant bestudeer.²¹ Duidelik blyk uit sy "Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (1870), die invloed van sy oorlees van Kant.²² Om die besondere invloed van Lotze op Ritschl te bepaal is nie alleen moeilik om uiteen te sit nie, maar ook om te verstaan (vgl. Richmond, 1978:23). As filosoof, het Lotze (skrywer van die invloedryke "Mikrokosmos") in die hantering van filosofiese konsepte, kop en skouers bo Ritschl uitgestaan. Ritschl was 'n historikus, nie 'n filosoof nie. Wanneer filosofiese konsepte sy teologiese oogmerke ondersteun het, het Ritschl dit aangewend. Soos Luther was sy oorheersende belang die praktiese, religieuse lewe van die gelowige in die kerk en samelewing (vgl. Courth, 1977:340 e.v.).

In hierdie tydperk te Göttingen het Ritschl hom doelbewus van direkte politieke betrokkenheid weerhou²³ en hom toege-spits op sy hoofwerk nl. die drie volumes van "Die

²⁰ Hefner (1972:13) wys daarop dat ten spyte van hierdie opposisie, erns gemaak is met die eise van die moderne wêreld. Ook is positiewe elemente van piëtisme binne hierdie teologiese kring opgeneem.

²¹ Lotze, wat as filosofiese mentor van Ritschl opgetree het, het aangevoer dat Ritschl die sleutel tot die oplos van die filosofiese probleme waarmee hy geworstel het, by Kant sou vind (vgl. Richmond, 1978:23).

²² Vgl. Richmond (1978:255-6) : "Kant made the notion of the kingdom of God central to his reinterpretation of Christianity affirming the necessity for a so-called 'ecclesiastical faith' ... to flow over into 'pure religious faith,' a moral faith expressing a morally good disposition, which is aimed at gaining a public foothold".

²³ Sy politieke standpunt en ondersteuning van Bismarck het die posisie van Ritschl te Göttingen geensins vergemaklik nie.

christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (1870-74).²⁴ In hierdie benaming vind sy oortuiging weerklank nl. dat daar géén ware kennis van God, van Christus, van verlossing, van voorsienigheid kan wees, losgemaak van die ervaring van die gelowige binne die geregverdigde gemeenskap van gelowiges nie. Vir Ritschl is géén normatiewe natuurlike teologie moontlik nie. Deur hierdie benaming poog hy om terselfdertyd die pauliniese, lutherse en calvinistiese georiënteerdheid van sy werk oor te dra. Kort hierna verskyn sy "Die christliche Vollkommenheit" en "Unterricht in der christlichen Religion". Laasgenoemde werk is 'n kort samevatting van sy teologiese sisteem en was as *Gymnasium*-handboek bedoel.

Na die verskyning van sy hoofwerk - ook hoogtepunt van sy akademiese loopbaan - tree die eerste vername dissipels van Ritschl na vore.²⁵ Terselfdertyd het teenstand en vyandigheid openlik teenoor Ritschl opgevlam sowel vanaf die kant van die konserwatiewe en konfessionele lutherane as van die piëtiste²⁶.

In die laaste dekade van sy lewe (1876-1886) verskyn sy "Geschichte des Pietismus" (1880-1886) in drie bande, sy "Theologie und Metaphysik" (1881) en lewer hy die feesrede

²⁴ In die eerste volume word die geskiedenis van leerstellinge vanaf Anselmus tot die eerste helfte van die 19de eeu weergegee. In die tweede ondersoek hy die bybelse grondslae van hierdie leerstellinge en verwerk dit in die derde volume interpretatief-sistematies.

²⁵ Hieronder Von Harnack en Herrmann. Ritschl het eerder as skrywer as dosent dissipels gevind.

²⁶ Die piëtiste het Ritschl verkwalik vir sy onsensitiewe opmerkinge oor hulle religieuse ervaringe; die konserwatiewe lutherane het géén aanklank gevind by sy poging tot 'n byderwetse teologie nie en die konfessionele lutherane het 'n weersin gehad in sy aandrang op 'n lutheraans-gereformeerde vereniging ooreenkomstig die pruisiese model (vgl. Richmond, 1978:27).

te Göttingen (1883) met die 400ste herdenking van die geboortedag van Luther. Sy laaste lewensjare wy hy toe aan die skrywe van "Fides Implicita"²⁷ wat na sy dood eers verskyn het.

In sy laaste lewensjare word hy getreiter deur allerlei kwale wat vererger is deur sy ervaring van intense eenzaamheid.²⁸ Sy seun, Otto Ritschl, en skoonseun, Johannes Weiss, het na hom omgesien tot met sy dood, vyf dae voor sy 67ste verjaarsdag op 20 Mrt in Göttingen.

1.3 Ellipties-gekonstrueerde geloofsbegrip

1.3.1 Die voorveronderstellinge van Ritschl

In die inhoudelike ontvouing van sy geloofsbegrip, spits Ritschl hom toe op sowel die werk en persoon van Jesus van Nasaret as die geloofsgemeenskap. Sy teologiese besorgdheid word ontketen enersyds deur die eise van die tydsgees, andersyds deur, wat Ritschl noem, die eietydse verwronge beeld van die christendom. Wat eersgenoemde betref, protesteer Ritschl teen die uitbreidend-bedreigende invloedssfeer van die natuurwetenskap wat poog om die mens in 'n kousaliteitsnetwerk vas te vang. In so 'n netwerk van oorsaak en gevolg word die kwalitatiewe onderskeid tussen mens/gees en natuur opgeskort en die mens van sy vrye wil beroof. Hierbenewens kan die natuurwetenskap nie die vraag na die sin en doel van die wêreld beantwoord nie. Wat laasgenoemde betref nl. die verwronge beeld van die christendom, voer Ritschl aan dat die inhoud van die christendom oorbelas is met mistastinge wat in die gang van die geskiedenis ontstaan het. Hierdie mistastinge is vir Ritschl meegebring deur die aanwending in die teologie van neo-platoniese, metafisiese kategorieë.

²⁷ Hierin ondersoek Ritschl die histories-dogmatiese agtergrond tot die onderskeiding van *fides implicita* en *fides explicita*.

²⁸ Sy vrou is reeds oorlede toe Ritschl nog aan sy "Die christliche Lehre von Rechtfertigung...." gewerk het.

Hierdie mistastinge moet gekorrigeer word. Hierdie korrigering is alleen moontlik indien drie voorveronderstellinge duidelik uitgespel word nl.

- (a) die posisie van die sistematiese teologie in die christelike gemeente;
- (b) die christelike godsdiens as raamwerk vir die sistematiese teologie;
- (c) die kenteoretiese standpuntinname.

Na hierdie drie voorveronderstellinge moet samevattend gekyk word:

- (a) Die posisie van die sistematiese teologie in die christelike gemeente.

Aangesien die relasie van die gelowiges tot God in die sentrale, bybelse begrippe van vergiffenis, regverdiging en versoening tot uitdrukking kom, is die taak van die teologie geleë in die naspoor van die oorspronklike betekenis van hierdie begrippe. Hiertoe geld as voorwaarde 'n reeds voltrokke grondverbintenis van die gelowige tot Jesus binne die gemeenskap van gelowiges, d.i. die kerk.²⁹ Hierdie noodsaaklike voorwaarde tot teologiese besinning omskryf Ritschl (1883:2) as volg: "(D)ie authentische und erschöpfende Erkenntniss der religiösen Bedeutung Jesu, nämlich seiner Bedeutung als Religionstifter, ist daran gebunden, dass man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde gerade insofern einrechnet, als dieselbe überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigenthümliche Wirkung empfangen zu haben". Vir Ritschl kan die geloofsbetekenis van die historiese Jesus nòg in persoonlike nabootsing ("individuellen Nachbildung") nòg deur 'n biografiese natekening van sy geskiedenis, ontsluit word. As direkte objek van teologiese besinning binne die ekklesiologiese ruimte geld die

²⁹ Ook vir Luther, voer Ritschl aan, was geen Godskennis moontlik sonder 'n voorafgaande grondverbintenis nie ("keine uninteressierte Erkenntnis Gottes").

b1118209x
11271723

1525543

lewende geloofsrelasie van die gemeente tot God.³⁰ Kennis van God spruit alleen vanuit die vertrouensverhouding - as wesenstrek van die geloofsrelasie - voort.

(b) Die christelike godsdiens as raamwerk vir die sistematiese teologie

Om tot kennis van God te kom vanuit die vertrouensverhouding van die gelowige tot God, noodsaak 'n "richtigen und vollständigen Begriff von der christlichen Religion" (Ritschl, 1883:8). Hierdie noodsaak spruit daaruit voort dat die begripsomskrywing of definisie van die christendom die vormgewing van die sistematiese teologie bepaal. Hierdie definisie word gevorm deur binne die kader van die algemene godsdienswetenskap, verskillende godsdienste en tydvakke in die geskiedenis te vergelyk met die inhoudelike geloofsbesinning oor Jesus deur die dissipels. Hieruit konkludeer Ritschl (1883:10): "Im Christenthum nun ist das Reich Gottes so als der für Gott und die erwählte Religionsgemeinde gemeinsame Zweck dargestellt, dass sich derselbe über die natürlichen Schranken der Volksunterschiede zu der sittlichen Verbindung der Völker erhebt. In dieser Beziehung erscheint das Christenthum als die vollendete sittliche Religion". As die werkbare definisie van die christelike godsdiens as raamwerk vir die sistematiese teologie, stel Ritschl dus: "Das Christenthum ... ist die monotheistische vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schliesst, welches auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist, und in der Gotteskindschaft wie in dem Reiche Gottes die Seligkeit begründet" (ibid:13). In hierdie werkbare definisie van die christendom, as volmaakte, etiese religie wat

³⁰ Vgl. Ritschl (1883:3): "Der Glaube der Gemeinde, dass sie zu Gott in dem Verhältnis steht, welches durch Sündenvergebung wesentlich bedingt ist, ist das unmittelbare Object des theologischen Erkennens".

op die koninkryk-stigtende werksaamheid van Jesus vir die gelowige tot kindskap van God berus, en waaruit die liefdes-handeling voortspruit en in sedelikheid gerealiseer word, stel Ritschl nie één sentrale fokuspunt nie, maar twee dimensies as brandpunte van 'n ellips.³¹ Hierdie dimensies is onderskeidelik 'n etiese en religieuse dimensie (vgl. Ritschl, 1883:11).

(c) Die kenteoretiese standpuntinname

Ten einde die waarhede wat in die christendom ter sprake kom, korrek te definieer, moet die bewuste (of onbewuste) kenteoretiese stellingsinname geïdentifiseer word. Binne die kader van die Europese denke, onderskei Ritschl (1883:18 e.v.) drie kenteoretiese strominge t.w. die platoniese (soos veral in die skolastiek tot uitdrukking kom), die kantiaanse en die kenteoretiese ontwerp van Lotze. Ritschl vereenselwig hom met laasgenoemde. In die platonies-kenteoretiese ontwerp lê vir hom die inkonsekwentheid van die DING wat as rustend gedink word maar terselfdertyd deur waargenome kentekens ("erscheinenden Merkmalen") op ons inwerk. In die kantiaanse ontwerp is daar die teenstrydigheid van die werklikheidsgehalte van die DING met die onkenbaarheid van die "DING an sich". Hieruit volg dat die gestaltegewing ("Erscheinung") as illussie afgemaak kan word. Alhoewel hy poog om die metafisiese kategorieë van Lotze uit te skakel, voel Ritschl hom meer tuis in die ontwerp van Lotze waarin hy die ontologie en psigologie saamvoeg. Bewus van die disintegreer van die sintese wat Schleiermacher en Hegel teweegbring het tussen spekulatiewe metafisika en wetenskaplike denke (of: christelike geloof - metafisies verstaan - en kontemporêre wêreldbeskouing), poog Ritschl om kennis van en deelname aan die werklikheid deur die gelowige, inhoudelik vas te pen. Uit-

³¹ Hierop wys Gösta Hök (1942) in sy "Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls".

gaande van die gees/natuur onderskeid,³² handel dit in die teologie vir Ritschl nie om natuurvoorwerpe ("Naturdingen") nie, maar "Zuständen und Bewegungen des geistige Lebens der Menschen" (Ritschl, 1883:20). Kennis berus op ervaring. In die ervaring van die kenobjek, is die kenobjek volledig teenwoordig in sy werkinge. Anders gestel: die kenobjek is werklikheid in sy werkinge. Nòg bo, nòg onder of agter hierdie werking moet na 'n ander wêreld gesoek word waar die kenobjek werklik sou wees. Die sekerwees van die werklikheid van die buite-subjektiewe werklikheid word begrond deur die ervaring van die self. Hieruit blyk die kenteoretiese primaat van die ek. Anders gestel: die eerste werklikheid wat die mens ervaar, is die werklikheid van sy ek. Hierop volg die werklikheid van werkinge op die ek.

Hieruit spruit vir Ritschl (1883:23) die taak van die teologie as wetenskap voort nl. om alles te verifieer wat erken word as behorende tot die GENADIGE WERKINGE van God op christene. Hierdie genadewerkinge van God (openbaring) moet met ontologiese, logiese en psigologiese korrektheid verstaan word. Alleen op hierdie wyse volvoer die teologie haar taak in die uiteensetting van die christelike beskouing van die wêreld en menslike lewe.³³

³² Richmond (1978:50) merk in hierdie verband op: "Long before modern theologies of existence entered the field Ritschl's understanding of religion and Christianity took as its startingpoint an analysis of consciousness, of man's cognitive feeling (or awareness) of himself as a being who, though part of nature, is nevertheless superior in value to nature, and called to be master over nature". Vgl. ook Mildenerger (1981:132).

³³ Fischer-Appelt (1965:21) merk op: "A. Ritschl scheint der erste Theologe zu sein, bei dem das Wort 'Weltanschauung' aus seiner bis dahin peripheren Unbetontheit in die Stellung eines theologischen Grundbegriffs einrückt".

1.3.2 Religieus-etiese dimensie van die ellipties-gekonstrueerde geloofsbegrip

Vir Ritschl (1883:28) ontvou die geloofservaring met sy religieus-etiese dimensie binne die relasionele betrokkenheid van God, mens en wêreld op mekaar: "Der Kreis, in welchem eine Religion vollständig zur Anschauung kommt, ist nur durch die drei Punkte Gott, Mensch, Welt zu beschreiben". In sowel die relasie van die mens tot God as tot die wêreld kom die wese van religie tot uitdrukking. In die relasie God-mens, is God die grondlegger van die skepping en geskiedenis. In sy persoon is God liefdevolle wil: "Der vollständige christliche Begriff von Gott ist die Liebe. Darin ist eingeschlossen dass Gott geistige Person ist dass er der Schöpfer des Weltganzen ist als der sich selbst und alles auf sich hin bestimmende Wille" (Ritschl, 1875:39). In Jesus stig God sy koninkryk as die finale doel van die wêreld en verseker terselfdertyd aan elkeen wat in hom vertrou, heerskappy oor die wêreld. In die relasie mens-wêreld, word die wêreld in die eerste plek nie as natuur, maar as sosiologiese (en bedreigende!) grootheid gedink. In die godsrelasie is die waarborg geleë vir hierdie spesifieke wêreldrelasie nl. die van heerskappy. In hierdie relasie tot die wêreld, is die God-mens relasie werklik en uitspreekbaar.³⁴

Hierdie struktuur vul Ritschl (1883:13-4) inhoudelik vanuit sy definisie van die christendom: "Das Christenthum ist die monotheistische vollendet geistige und sittliche Religion, welche auf Grund des erlösenden und das Gottesreich gründenden Lebens ihres Stifters in der Freiheit der Gotteskindschaft besteht, den Antrieb zu dem Handeln aus Liebe in sich schliesst, das auf die sittliche Organisation der Menschheit gerichtet ist, und in der Gotteskindschaft wie in dem Reiche Gottes die Seligkeit begründet". Hierin geld as inhoudelike boustene: deur (a) die werk en persoon van Jesus

³⁴ Vgl. veral die uiteensetting van Courth (1977:373).

Christus word (b) die menslike verlossing tot kindskap van God en die Godsryk begrond.

(a) Die werk en persoon van Jesus Christus

Vir Ritschl gaan die soteriologie (werk) die christologie (persoon) vooraf. In die teleologiese verstaan van die werk van Christus, poog hy om 'n christologie van onder na bo te konstrueer. In die besinning oor die lewenswerk van Jesus - empiries, histories en eties - betree ons die oordeel van Jesus m.b.t. sy eie lewensverloop. Sy persoonlike selfdoel val saam met die doel van God, nl. die vestiging van die koninkryk van God in geestelike heerskappy oor die wêreld, gerealiseer in etiese werke.

As historiese grondlegger van die christendom, neem Jesus 'n konstituerende plek in (vgl. Ritschl, 1883:358). Dit is daarin geleë dat die spore van die Godheid in die historiese bestaan van Jesus te bespeur is (vgl. Ritschl, 1883:376).³⁵ Jesus is die volmaakte en volledige openbaarder van God: "Zur erschöpfenden Beurteilung der Bedeutung Jesu kommt ... in Betracht, dass seine Berufsaufgabe oder der Endzweck seines Lebens, nämlich das Reich Gottes, von ihm selbst erkannt wird als der eigentliche Endzweck Gottes in der Welt. Die solidarische Einheit mit Gott, welche Jesus dem gemäss von sich behauptet, bezieht sich auf den ganzen Umfang seines Wirkens in seinem Beruf, und besteht deshalb in der Wechselwirkung der Liebe Gottes und des Berufsgehorsams Jesu" (Ritschl, 1875:50). Hieruit konkludeer hy (ibid:51):

³⁵ Nòg oor die verhouding van Jesus tot die Vader (die twee-nature leer), nòg oor die "oorsprong" van die persoon van Jesus, (pre-eksistensie), voer Ritschl aan kan die teoloog uitsprake waag, aangesien hierdie problematiese gegewens die ondersoek transendeer. Richmond (1978:178) noem hierdie aspek die ontologiese skeptisisme en agnostisisme van Ritschl. Dieselfde geld t.o.v. die eskatologie (vgl. Kantzenbach, 1978:109).

"Wenn man deshalb diese in ihrem eigentümlichen Berufstätige Person, deren durchgehender Beweggrund als die uneigennützige Liebe zu den Menschen erkennbar ist, nach ihrem vollen Werte schätzt, so erkennt man in Jesus die vollständige Offenbarung Gottes als der Liebe, Gnade und Treue".

Deur sy lewe openbaar Jesus sy Godheid. Hierdeur roep hy geloof in hom na vore. Hierdie geloof neem nie die vorm aan van 'n blinde aanvaarding van onverstaanbare dogma nie, maar is persoonlike vertrouwe. Die betekenis van Christus vir ons, lê alleen in sy waarde vir ons. Hierdie waarde word ontsluit deur die doel van sy eie lewe wat deur hom ook ons selfdoel word. Gods doel word deur die realisering van die lewensdoel van Jesus die menslike selfdoel wat as waardeoordeel deur die gelowige gerealiseer word. Die vraag bly nog: hoe realiseer Jesus hierdie doel, en: waarin kom die realisering van die menslike selfdoel tot uitdrukking?

Deur sy persoonlike gehoorsaamheid realiseer Jesus sy lewensdoel as Gods doel. Sy offer in lyding en sterwe waarin hy trou in gehoorsaamheid gebly het, is "eine Gabe, spezifischen Werthes für Gott" (Ritschl, 1882:85). Jesus vervul die ou testament : deur sy offer van die verbond (waarvan die ou testament die prototipe is) werk Jesus vergiffenis en regverdiging vir die lede van die verbondsgemeenskap.

(b) Verlossing tot kindskap en die Godsryk.

Regverdiging as die kreatiewe wilsgaaf van die liefdevolle God waarin hy die sonde tot kind aanneem, sluit vir Ritschl sowel die nuwe selfverstaan van die gelowige (as versoende Godskind) as die nuwe wêreldverstaan (as heerser) in. In die versoende lewe van die geloofsgemeenskap wat in eties-opbouende werke van die koninkryk van God gerealiseer word, kom die regverdiging in die geestelike heerskappy oor die wêreld as die nuwe lewenstyl van die versoende mens tot

uitdrukking.³⁶ Wat moet onder hierdie nuwe lewenstyl en koninkryk van God verstaan word? Vir Ritschl (1883:29) is Gods koninkryk die hoogste goed as gawe en opgaaf: "Das Reich Gottes ist das höchste Gut, welches Gott an Menschen verwirklicht, und zugleich ihre gemeinschaftliche Aufgabe, da die Herrschaft Gottes nur an der Leistung von Gehorsam durch die Menschen ihren Bestand hat". Daarin dat God die mens in sy nabyheid trek en sy eie wil volbring, is die koninkryk van God, Gods hoogste goed. Daarin dat Gods koninkryk vir die mens versoening en realisering in etiese daade beteken wat selfvervulling meebring, is die koninkryk Gods die hoogste goed van die mens.

Vir Ritschl (1875:80e.v.) dra die nuwe lewenstyl van die versoende mens 'n dubbele stempel a.g.v. die dubbele relasie waarin dit tot uitdrukking kom t.w. God en wêreld. In die relasie tot God kom die nuwe lewenstyl tot uitdrukking in die strewe na christelike volmaaktheid, geloof in Gods voorsienigheid, geduld, nederigheid en gebed. In die relasie tot die wêreld - as sosiologiese grootheid - kom dit veral tot uitdrukking in die roepingsbewustheid en roepingsvervulling van die versoende mens en naasteliefde.³⁷

Duidelik blyk dus samevattend uit die voorafgaande: nié slegs een fokuspunt t.w. verlossing in Christus nie, maar twee fokuspunte as brandpunte van 'n ellips spruit voort uit

³⁶ Hierdie profilering van die nuwe lewenstyl van die versoende gemeenskap noem Kantzenbach (1978:105) die "Lebensnerv der Theologie Ritschls".

³⁷ Vgl. Ritschl (1875:83) : "Die christliche Vollkommenheit, welche dem persönliche Vorbilde Christi selbst entsprechen wird, gliedert sich in die religiösen Funktionen der Gotteskindschaft und Herrschaft über die Welt, nämlich den Glauben an die väterliche Vorsehung Gottes, die Demut, die Geduld, das Gebet, - und in die sittlichen Funktionen des pflichtmässigen Handelns im besondern Beruf, und der Tugendbildung".

die konstituerende betekenis van Jesus Christus.³⁸ As religieuse dimensie geld verlossing in Christus en as etiese dimensie die Gods ryk as kader van eties-opbouende liefdeswerke. Eersgenoemde is gawe, laasgenoemde opgawe (vgl. Ritschl, 1883:29e.v.). Onder gawes verstaan hy : vergiffenis, regverdiging (eintlik sinoniem met vergiffenis) en die aanneming tot kindskap. Hierdie gawes bring die mens naby aan God én die koninkryk deur die opheffing van die skeiding tussen God en mens wat deur die sonde teweeggebring is.³⁹ Sonde is die negatiewe voorveronderstelling van versoening (vgl. Ritschl, 1883:304).

Onder opgawes verstaan hy (Ritschl, 1883:74) versoening (as die "wirklichen Erfolg" van regverdiging), etiese roepingsbewustheid en liefdesdade.

In die denke van Ritschl word gawe (as religieuse dimensie) en opgawe (as etiese dimensie) saamgesnoer tot op mekaar aangewese groothede.

In die voorafgaande uiteensetting is geloof in Gods voorsienigheid aangedui as element van die nuwe lewenswyse of lewenstyl van die versoende mens in sy relasie tot God. Hierdie stelling noop 'n nouer verduideliking van die

³⁸ McGrath (1986:164) wys tereg daarop dat Ritschl nie daarin slaag om die balans tussen hierdie twee fokus-punte te bewaar nie. Vir McGrath verskuif die klem vanaf die etiese tot die verlossing in Jesus. Na my mening - en hier verskil ek van McGrath - behou die etiese die swaartepunt in die teologiese ontwerp van Ritschl.

³⁹ Oor die besondere problematiek m.b.t. die sondeleer by Ritschl, sien veral Richmond (1978:140e.v.), Bieri (1947:107e.v.) en Schäfer (1968:95e.v.).

geloofsbegrip in die teologiese ontwerp van Ritschl.⁴⁰ In hierdie ontwerp kan onderskei word tussen 'n (a) regverdigingsgeloof en (b) voorsienigheidsgeloof.⁴¹

(a) Regverdigingsgeloof

Op die openbaring van God in Christus berus kennis van God. Hierdie kennis dra die karakter van onvoorwaardelike vertrouwe. Alléén binne die versoende gemeenskap van gelowiges ontvang die mens die openbaring van God. Hierdie versoende gemeenskap word deur Gods regverdigingsverklaring gekonstitueer. In Gods regverdigingsverklaring as kreatiewe wilsdaad word die sondaarmens tot kind van God aangeneem d.i. die menslike skuldbewussyn word opgehef en die mens word deur God in sy nabyheid in gemeenskap met hom getrek. Wat beteken sondaarmens en sonde? Sondaarwees is nié 'n konstitutiewe kenmerk van menswees nie: "Eine allgemeine Notwendigkeit zu sündigen kann weder aus der Ausstattung des menschlichen Wesens, noch aus irgend einer Zweckbestimmung desselben, geschweige denn aus einer erkennbaren Absicht Gottes abgeleitet werden" (Ritschl, 1975:63).

Kennis van sonde spruit voort vanuit die christelike boodskap van Gods ryk⁴² as hoogste goed van God en mens: "Das Gute im christlichen Sinne ist das Reich Gottes, also die ununterbrochene Wechselwirkung des Handelns aus dem Motiv der Liebe, in welchem Alle die Verbindung mit Jedem knüpfen, welcher die Merkmale des Nächsten an sich trägt, ferner die Verbindung der Menschen, in welcher alle Güter in ihrer

⁴⁰ Vgl. ook die interpretasies van veral Vischer (1900:8 e.v.), Bieri (1947:111e.v.), Lotz (1974:48e.v.) en Richmond (1978:155 e.v.).

⁴¹ Hierdie onderskeiding maak Bieri (1947:111) en word hier bevestigend oorgeneem sonder dat hierdie onderskeiding deur Ritschl self eksplisiet gemaak word.

⁴² Teenoor Gods ryk kom die ryk van die sonde te staan as "des gemeinsamen Zustand aller Menschen" (Ritschl, 1875:64).

Unterordnung, unter das höchste Gut angeeignet werden. Die Sünde ist nun das Gegentheil des Guten, sofern sie aus Gleichgültigkeit oder Misstrauen gegen Gott Selbstsucht ist und sich auf die Güter untergeordneten Ranges richtet, ohne deren Unterordnung unter das höchste Gut zu beabsichtigen" (Ritschl, 1883:311). Daarin dat sondekennis alleen voortspruit vanuit die christelike boodskap, moet die universaliteit van die sonde opnuut geïnterpreteer word. Met ervaring as uitgangspunt,⁴³ is die universaliteit van sonde vir Ritschl (1875:63) geleë in die aangebore impuls tot die onbepaalde uitoefening van menslike vryheid t.o.v. die veelvuldige moontlikhede tot selfsoeke ("Selbstsucht"). Hieruit vul Ritschl inhoudelik sy begrip wêreld as sosiologiese, bedreigende grootheid wat in sonde as onkunde ("Unwissenheit") teenoor God staan. Sonde word dus in twee kategorieë verdeel⁴⁴ : sonde as onkunde en sonde as wilsmatig-doelbewuste miskennis of opstand teenoor Gods ryk. Deur laasgenoemde kategorie wil Ritschl (1875:61e.v.) vashou aan die menslike verantwoordelikheid, ingebed in die tydsmatig-historiese werklikheid.

Vir Ritschl is regverdiging en sondevergifenis sinoniem. Versoening volg op regverdiging en geloof is die wyse waarop die gelowige Gods gawe sy eie maak: "Die Form, in welcher Sünder sich diese Gabe Gottes aneignen, ist der Glaube, das affectvolle von dem Werthe dieser Gabe für die Seligkeit überzeugte Vertrauen, das an der Stelle des bisher mit dem Schuldgefühl verbundenen Misstrauens durch die Gnade hervorgerufen wird. In dem Vertrauen auf Gottes Gnade ist die an dem ungelösten Schuldgefühl haftende Trennung der Sünder von Gott aufgehoben, und dadurch ist erwiesen, dass

⁴³ Deurdat die oorsprong van die sonde nie ervaringsmatig bepaal kan word nie en God nie die outeur van die sonde is nie, spreek Ritschl hom dan ook nie daarvoor uit nie.

⁴⁴ Deur hierdie verstaan van sonde t.w. met sosiale en individuele trekke, poog Ritschl om sy kritiek t.o.v. Pelagius en Augustinus te verwoord.

die Schuld, sofern sie den Zutritt zu Gott hindert, von Gott vergeben ist" (Ritschl, 1883:103).⁴⁵ In religieuse kennis oordeel die self alle sensasies in ooreenstemming met hulle waarde vir die self in terme van die gevoel van plesier en pyn wat dit na vore roep. Op dieselfde wyse, ten einde te kan omskryf wie God is, is van fundamentele belang om te sê wie God vir my is. In die vorm van 'n waarde-oordeel deur die gelowige word God geken. In soverre vertroude kennis is, sal hierdie kennis die waarde van sy heilswerk vir ons redding bepaal. Onlosmaaklik is my selfverstaan verbind met my kennis van God daarin dat uitsprake van God terselfdertyd uitsprake is oor my gevoel t.o.v. die wêreldse werklikheid.⁴⁶ In hierdie gevoel is die geloof verwortel. Versoening met God - waarin die gelowige sy selfvervulling verwerklik - is die bepaaldheid van sy selfgevoel asook van die hieruit voortspruitende wilsbesluite. Ritschl (1883:149) stel dit as volg: "(D)ie geistige Funktion, in welcher das Ich bei sich selbst ist, und die Versöhnung mit Gott muss eine Bestimmtheit des Selbstgefühls sein, wenn die Gewissheit davon in jedem Augenblicke vorgestellt und ein Motiv für die Willensbewegung werden soll". Hierdie deur God versoende selfgevoel kom in Godskennis tot uitdrukking en word deur die wil verwerklik. Daarom omskryf Ritschl (1883:95) die geloof as die toestemmende beweging van die wil tot God: " Diese neue Richtung des Willens auf Gott, welche durch die Versöhnung hervorgerufen wird, ist nach evangelischer Auffassung der Glaube". Hierdie drie

⁴⁵ Ritschl beklemtoon deurgaans dat geloof primêr vertroude is en nie die vir-waar-hou van die geskiedenis van Christus of die aanvaarding van 'n wetenskaplike kennisoordeel nie.

⁴⁶ Hierdie standpunt van Ritschl stel Lotz (1974:49) samevattend en duidelik: "(A)ll God-talk is at one and the same time talk about my place before wordly reality as a whole i.e. whether I feel the pleasure which accompanies the dominion over the world vouchsafed by God, or feel pain owing to the lack of God's help to that end".

onderskeibare elemente van die geloof nl. die verworteling van die geloof in die gevoel, die kenniselement wat vanuit die vertrouwe voortspruit en die toestemmende beweging van die wil, is vir Ritschl in gepaste ooreenstemming met die drievoudige geestestruktuur van die mens nl. gevoel, ken en wil ("Fühlen, Erkennen und Wollen").

Vervolgens presiseer Ritschl geloof in Christus inhoudelik as die deur Jesus - gerealiseer deur sy trou in gehoorsaamheid - na vore geroepte vertrouwe in die erkenning van sy Godheid o.g.v. sy weldade. Deur sy offer het hy regverdiging/sondevergiftiging bewerk vir die lede van die verbondsgemeenskap. Ritschl (1883:550) omskrywe daarom geloof in Christus as volg: om in Christus te glo beteken "dass man in seinen Wohlthaten seine Gottheit erkennt und aus diesem directen Werthurteil die affectvolle Überzeugung schöpft, welche zugleich Vertrauen auf die Versöhnung ist, die man Christus verdankt, und in der man des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiss ist". Is geloof in Christus "der subjective Überzeugung von der Wahrheit seiner Religion" (Ritschl, 1883:551), moet hierdie subjektiewe oortuiging wat as vertrouensvolle waarde-oordeel voltrek word, nie individualisties nie, maar korporatief verstaan word.⁴⁷ Nie alleen is die gemeenskap van gelowiges d.w.s die gemeente, die toegangsoord tot die openbaring van God in Jesus Christus nie, dit is ook die oord en objek van Gods regverdiging d.w.s die ruimte waarbinne Gods genade-werkinge plaasvind.⁴⁸ Ritschl (1883:2) skryf: "(D)ie authentische

⁴⁷ Tereg stel Kantzenbach (1978:105): "Entscheidend ging es ihm (Ritschl) um die christliche Gesamtanschauung, die sich nur demjenigen erschliesst, der Glied der Gemeinde ist". En: "Der Einzelne wird immer als Glied der Sittlichen Gemeinschaften gesehen" (ibid:105).

⁴⁸ Ritschl poog om deur hierdie werkswyse waarin die geheel die dele voorafgaan, nie in subjektiwisme te verval nie. Tereg wys Schäfer (1968:137) daarop dat Ritschl die relasie van die enkeling tot die geloofs-gemeenskap in die duister laat. Deurdat Bieri (1947:125)

und erschöpfende Erkenntnis der religiösen Bedeutung Jesu, nämlich seiner Bedeutung als Religionstifter, ist daran gebunden dass man sich in die von ihm gestiftete Gemeinde gerade insofern einrechnet, als dieselbe überzeugt ist, die Sündenvergebung als seine eigenthümliche Wirkung empfangen zu haben".

Hiermee hou die skrifbeskouing van Ritschl direk verband nl. die skrif as geloofsboek van 'n geloofsgemeenskap in hulle besinning oor die religieus-etiese betekenis van Jesus Christus.⁴⁹ As geloofsboek is die skrif die oorspronklike

na my mening, nòg hierdie werkswyse van Ritschl, nòg die tydsgees asook die korporatiewe aard van die geloof in berekening bring, konkludeer hy onjuis : "Letzten Endes laufe seine Theologie nicht auf die Seligkeit oder die Verherrlichung Gottes, sondern auf die Verherrlichung des Menschen hinaus". Korrek stel Bieri (1947:122) egter: " Die Entstehung des Glaubens bleibt im Dunkeln". Bly die ontstaan van die geloof in die duister soos Bieri tereg aanvoer, beweer Schäfer (1968:137) onjuis dat "der Glaubensbegriff in Ritschls System keine tragende Rolle spielt". Lotz (1974:45) wys tereg daarop dat die geloof in die denke van Ritschl sentraal staan in die ontsluiting van die historiese aktualiteit van die openbaringsgebeure in Jesus. Hy stel: "Apart from faith 'the full compass of his historical actuality' remains hidden since faith alone sees that Jesus 'belongs to a higher order than all other men'".

⁴⁹ Hefner (1972:28) wys op die volgende interessante perspektief by Ritschl m.b.t. die historiese ondersoek van die openbaringsgebeure in Jesus. Hy stel: "Little wonder that Ritschl could channel great energy into historical examination of the christian sources of revelation! That was the place where the data of God were to be found, and he could challenge men to wrestle with this revelation in their own lives, since the im-

en normatiewe poort tot die openbaringsgebeure in Jesus Christus. Daarom kan alleen die gelowige wat binne hierdie voortgesette geloofsgemeenskap staan, die skrif ontsluitend verstaan.

Is hierdie geloof, voltrek as 'n waarde-oordeel in vertroue in Jesus en gerealiseer as die toestemmende beweging van die wil tot God, dus geloof as menslike daad, is die vraag na die geloof as Gods gawe.⁵⁰ Deur die geloof word die mens geregverdig en hierdie geloof is die gevolg van die versoening. Vir Ritschl het hierdie geloofsgebeure - as een en dieselfde gebeure - twee blikpunte t.w. vanuit die versoening (as menslike daad) en vanuit die regverdiging (God as gewer van die geloof). Ritschl (1883:102) verknoop hierdie gawe en daad as volg: "Wo der Glaube, der der Rechtfertigung entspricht, ausgeübt wird, hat er seine Beziehung auf Gott; und so wie er durch die Versöhnung von Seiten Gottes hervorgerufen wird, kommt er für die Rechtfertigung nicht als eigene Leistung des Menschen mit selbstständigem Werthe in Betracht, sondern als der Act, durch welchen die volle Abhängigkeit des Menschen von Gott

pact of revelation upon their conscious lives was the impact of God".

50 Watter rol speel die heilige Gees in hierdie geloofservaring? Wat verstaan Ritschl onder die heilige Gees? Vir Ritschl (1883:436-7) is die heilige Gees "die Erkenntnis, welche Gott von sich selbst, als von seinem Selbstzweck hat. Heiliger Geist bezeichnet im Neuen Testament den Geist Gottes, sofern er der Grund der Gottes Erkenntnis und des specifischen religiös-sittlichen Lebens in der christlichen Gemeinde ist". Hierdie Gees is "die Kraft Gottes, welche die Gemeinde befähigt, seine Offenbarung als Vater durch seinen Sohn sich anzueignen". In die versoende gemeenskap kom die lewe in die heilige Gees daarin na vore dat "die Gläubigen die Gnadengaben Gottes erkennen ... Gott als ihren Vater anrufen ... in Liebe und Freudigkeit, in Sanftmut und Selbstsucht handeln".

in Hinsicht der Rechtfertigung religiös anerkannt und thatsächlich constatirt wird". By Ritschl ontbreek enige verdere spekulasie oor die aard van die geloof as Gods gave. Ook ontbreek opvallend in die uiteensetting van die regverdigingsgeloof, die lutherse onderskeid van wet en evangelie. Hierdie onderskeid by Luther sien Ritschl as vrug van sy kloosteropleiding en is in stryd met die intensies van Luther self en daarom vir Ritschl onaanvaarbaar.⁵¹

(b) Voorsienigheidsgeloof

Werklik en uitspreekbaar is die geloofsrelasie tot God vir Ritschl as relasie tot die wêreld. As voorsienigheidsgeloof word die regverdigingsgeloof in hierdie wêreld werklikheid. Ritschl (1883:158) skryf: " Wenn die Rechtfertigung aus dem Glauben der Grundbegriff des evangelischen Glaubens ist, so kann sie nicht ein Verhältnis des Menschen zu Gott und Christus ausdrücken, ohne zugleich eine dadurch begründete eigenthümliche Stellung des Gläubigen zur Welt einzuschliessen". Waarmee? Ritschl (1883:164) antwoord: " Denn der Mensch ist in dem Wechsel als Sünder und als Gläubiger nicht bloss Gott gegenübergestellt, sondern auch mit der Welt in Beziehung". Hierdie eiesoortige stellingsname of relasie tot die wêreld deur die gelowige, is dié van heerskappy. Hierdie heerskappy is vir Ritschl in die eerste instansie nié 'n tegniese, maar 'n etiese heerskappy, begroond in 'n religieuse houding. Alleen hierin en hierdeur kan die verandering wat in die lewe van die versoende sondaar o.g.v. sy regverdiging deur God, vergestalt word.

⁵¹ Lotz (1974:108) wys daarop dat hierdie *modus operandi* (nl. die hantering van 'n wet: evangelie onderskeid) vir Ritschl onaanvaarbaar was omdat daardeur, aldus Ritschl, slegs christen-skisofrene voortgebring sou word!

Waarom moet hierdie etiese heerskappy as realisering van die regverdigingsverklaring deur God tot kindskap as 'n voorsienigheidsgeloof getipeer word? Hiertoë bied Ritschl (1883:573) self die sleutel wanneer hy stel: "Es ist im Allgemeinen der Glaube an Gottes Vorsehung, in welchem die religiöse Herrschaft über die Welt ausgeübt wird". Hierdie voorsienigheidsgeloof is die gemoedshouding van die gelowiges tot die wêreld: "(D)er Glaube an die göttliche Vorsehung (ist)... eine Stimmung" (ibid:578). Empiries bewysbaar is die voorsienigheidsgeloof nie, maar werklikheid en as werklikheid 'n onaanvegbare geloofswaarheid: "Eine Herrschaft über die Welt ist ... darum, dass sie nicht technisch und empirisch, sondern ideell ist, nicht unwirklich" (ibid:573). Waarop berus dus die werklikheid van hierdie voorsienigheidsgeloof? Vir Ritschl (1883:573) berus hierdie werklikheid op die wil van die mens waardeur die religieuse heerskappy in die wêreld uitgeoefen word: "Denn der Wille, welcher die religiöse Herrschaft über die Welt ausübt, ist das Reale, welches zugleich ebenso ideell als real ist". Daarom val die eties-religieuse heerskappy oor die wêreld, as ontslote doel van die versoening met God, begrond deur sy regverdigingsverklaring van die gemeenskap van die gelowiges, saam met die koninkryk van God as opgawe (vgl. Ritschl, 1883:567e.v.). Om hierdie rede is die voorsienigheidsgeloof vir Ritschl (1875:60) die samevattende christelike wêreldbeskouing: "Der Glaube an die väterliche Vorsehung Gottes ist die christliche Weltanschauung in verkürzter Gestalt".

As kind van God staan die gelowige in vryheid tot die wêreld wat as die koninkryk van God tot persoonlike en gemeenskaplike verwerkliking kom in 'n lewenswyse van geduld, nederigheid en gebed (vgl. Ritschl 1883:606). As grondnorm vir hierdie verwerkliking van die vryheid tot die wêreld as eties-religieuse leefwyse van die versoende mens, geld die liefde. Hierdie liefdesbeginsel is in ooreenstemming met die wese van God as liefdevolle wil.

1.4 Geloof: Ritschl en Herrmann

1.4.1 Korporatief - geëtiseerde geloofsbegrip in harmonie met die tydsgees en in konflik met die natuurwetenskap

In die teologiese ontwerp van Ritschl, verskuif die verstaansprobleem van die geloofsbetekenis van die historiese Jesus en die aard van die relasie van die gelowiges tot Jesus, na die sentrum van sy denke. Hierdie toespitsing word begrond op die voortgaande selfbesinning van die gemeenskap van die gelowiges oor die betekenis van Jesus wat Ritschl as twee brandpunte van 'n ellips ontsluit t.w. 'n religieuse en etiese dimensie. Twee terugblikkende vrae moet hier samevattend beantwoord word: watter werkswyse wend Ritschl aan en waarom; hoe vul hy hierdie werkswyse asook die geloofsbegrip (-wat in hierdie ondersoek vooropgestel word-) inhoudelik?

Ritschl wil erns maak met die intellektuele eise van sy tyd t.a.v. die opbloeiend en bedreigende natuurwetenskap wat dreig om die mens in 'n kousaliteitsnetwerk vas te vang en hierdeur die sinvraag te verdring. Die vraag na en besinning oor die teologie as wetenskap, word in die denke van Ritschl beantwoord in verwysing na die definisie van die christendom (vgl. Ritschl, 1883:14) en die eis tot saaklikheid. Hieruit blyk eerder dat Ritschl die wetenskaplikheid van die teologie as wetenskap, as 'n vanselfsprekendheid aanvaar o.g.v. die verbondenheid aan en erns waarmee die teologie bedryf word. Oor God wil Ritschl nié spekulêr nie en skort daarom spekulatiewe vrae oor God ten gunste van 'n gedeobjektiveerde Godsverstaan op waarin hy poog om 'n christologie van onder na bo te rekonstrueer. Teenoor die eietydse, tradisionele objektief-ontologies-metafisiese teorieë, wil Ritschl die evangelie subjektief-eksistensiëel verstaan, toegespits op die menslike selfbewussyn. Metodologies wil hy empiris en fenomenoloog wees. Hierdie gedeobjektiveerde Godsverstaan bereik Ritschl

deur objektiewe geloofstellinge met subjektiewe ervaring te verenig in die selfbesinning (of selfervaring) van die gelowige wat as waarde-oordeel in die gelowige voltrek word. Hier kan na my mening, die eerste (on)duidelike spore van die eksistensialisering van die geloof gevind word.⁵²

Ritschl bevraagteken grondig die eietydse tradisionele verstaan van die geloof, maar nié die samelewingstrukture waarbinne hierdie geloof as etiese grootheid verwerklik moet word nie. Harmonieus pas Gods ryk as etiese opgawe in die bestaande strukture in.⁵³

52 Hierdie eksistensialisering lê opgesluit in formuleringe soos bv. die volgende: "Wie wir nur mit den eigenen Ohren hören und mit den eigenen Augen sehen, so können wir nur mit dem eigenen und nicht mit fremden Verstande erkennen" (Ritschl, 1883:23).

53 Alhoewel Ritschl nòg volledig onkrities teenoor die sterk, prussies-gestempelde samelewing gestaan het, nòg hierdie samelewing vergoddelik het, stel hy ook géén alternatiewe samelewingsvorm voor waarin Gods ryk gedien sou kon word nie (vgl. Richmond, 1978:246). Gevoed en tuis binne die denkgees van die prussiese elite, dra sy teologiese ontwerp in die geheel onmiskenbaar die stempel van die "Sicherheitsgefühl des kulturstolzen Bürgertum dieser Zeit" (Stephan-Schmidt, 1973:274). Tereg stel Hefner (1972:47) : " He (Ritschl) spoke a word to his own age that was so appropriate and so in resonance with his contemporaries in Germany that despite its' weaknesses it became the dominant theology of his generation". Indien die problematiek waarmee Ritschl geworstel het nié in ag geneem word nie en slegs op sy antwoord(e) gekonsentreer word, sal 'n onjuiste oordeel - na my mening - oor die betekenis van sy arbeid gevel word. Hierin sluit ek by die standpunt van Beker-Hasselaar (1981:156) aan waarin gestel word: "Mag men de hoofdlijn in Ritschl's teologie laatdunkend afdoen als knieval voor het cultuurideaal van de vrije burger, die zijn individualisme

Gods ryk, begrond deur sy regverdigingsverklaring in Jesus, word teenswoordig verwerklik as voorsienigheidsgeloof in en deur die gemeenskap van die gelowiges in hulle relasie tot die wêreld.⁵⁴ Ritschl verstaan regverdiging teleologies d.w.s. regverdiging word as 'n middel tot 'n doel gesien wat van buite aangelê is en in 'n nuwe, bepalende verhouding tot die wêreld tot uitdrukking kom.

In die denke van Ritschl kan die geloof samevattend as volg omskryf word:

Geloof is die vertrouensvolle blik van die geloofsgemeenskap, begrond deur Gods regverdigingsverklaring tot versoende gemeenskap, op God en die wêreld. Hierdie vertrouensvolle blik word in die gelowige se religieuse selfbewussyn voltrek as besinning oor die genade-werking van God (d.w.s. sy openbaring) op die gelowiges t.a.v. Gods gawe (regverdiging) en opgawe (realisering van versoening in

met gemeenschapsidealen omrankt? ... Wij menen, dat dan de kritische aspecten in de theologie van Ritschl over het hoofd gezien zijn en er dus een onbillijk oordeel geveld wordt". Sò Mildenerger (1981:132) wanneer hy beweer: "Der systematische Entwurf Ritschls vereinfachte die theologische Denkaufgabe. Diese Reduktion ermöglichte es, mit den beherrschenden Tendenzen der Zeit übereinzukommen ... Das erklärt die Durchschlagskraft dieses theologischen Programms". So stel ook Trilhaas (1985:180) in sy uiters negatiewe trant m.b.t Ritschl: "Er verkörpert in jedem Zuge seines Wesens, in seinem Interesse und in seiner Sprache die spätbürgerliche Kultur des 19. Jahrhunderts".

54 Hoe hierdie geloof tot stand kom asook die verhouding van die enkel-gelowige tot die geloofsgemeenskap, is aspekte wat in die denke van Ritschl nie ter sprake kom nie. Hierdie aspekte sou Herrmann tot sentrale problematiek van sy denke verhef.

hierdie wêreld). In die gemoedshouding van die gelowige, word die religieus-etiese betekenis van die historiese Jesus as waarde-oordeel voltrek. Hierdie waarde-oordeel word in die verwerking van Gods ryk in hierdie wêreld, wilsmatig voltrek en kom tot uitdrukking in die toeëiening van die goddelike einddoel wat deur die gerealiseerde Jesus-doel tot menslike selfdoel geword het. Hierdie selfdoel is die koms van Gods ryk deur etiese werke en in roepingsbewustheid. Kortom: in religieus-etiese heerskappy oor die wêreld is die regverdiging tot versoening werklikheid.

In Ritschl se verstaan van die aard van die geloofsdaad (*fides qua creditur*), die bedreiging van die natuurwetenskap en die hiermee verbandhoudende etisering van die geloof asook werkswyse waarin hy na 'n gedeobjectiveerde Godsverstaan beweeg, problematiseer Ritschl die vanselfsprekende vir-waar-hou van (spekulatiewe) geloofsinhoude (*fides quae creditur*). Hierby sou Wilhelm Herrmann aansluit en terselfdertyd die ontstaansproblematiek van die geloof - wat by Ritschl ontbreek - tot sentrale probleemstelling verhef.

1.4.2 Ritschl en Herrmann

1.4.2.0 In aansluiting by die voorafgaande slotopmerking, word in die hieropvolgende paragraaf gevra na die formele en inhoudelike aansluiting van Herrmann by Ritschl. Indien 'n inhoudelike kontinuïteit vasgestel sou kon word, waarin is dit geleë? Is hierdie 'n bewustelike of terloopse kontinuïteit d.w.s. word die teologiese werk van Ritschl in die arbeid van Herrmann direk voortgesit?

1.4.2.1 In sy brief,⁵⁵ gedateer 22 Jan 1875, skryf die 29 jarige Herrmann (in Rade, 1925: XII-III) aan Albrecht Ritschl: "Seitdem ich mit (Max) Besser in näherem Verkehr

⁵⁵ Met die skrywe van hierdie brief was Herrmann nog persoonlik onbekend met Ritschl.

stehe, hat er nicht abgelassen, mich auf Ihre Schriften hinzuweisen als ein Mittel, mich aus dem Bann der Bildung, die ich mir teils in Übereinstimmung, teils im Gegensatz zu Halleschen Anregungen erworben habe, zu befreien ... Mich in Ihre Schriften einzuleben ist seitdem die eine wissenschaftliche Aufgabe, die ich mir gestellt habe". Deur die opneem van hierdie selfopgelegde taak, begrond Herrmann die ontstaan van die Ritschl-skool. In die hieropvolgende jare van sy akademiese arbeid, erken Herrmann die aansluiting by Ritschl asook die inspirasie wat vanuit sy werke voortgespruit het.⁵⁶

In sy rektorsrede "Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls" in 1890 te Marburg, enkele maande na die dood van Ritschl, maak Herrmann die geloofsbegrip van Ritschl binne 'n breër probleembewussyn duidelik. Teenoor die stroom van kritiek t.o.v. Ritschl, skets Herrmann die valse geloofsvoorstelling wat Ritschl bestry het en waarin Ritschl deur sy kritici ten onregte gekritiseer word. Met die sturiging van die kritiek van Ritschl vereenselwig Herrmann hom en stel op sy eiesoortige wyse hierdie kern as volg: "Das Verlangen unserer Seele nach wahrhaftigem Leben wird nicht dadurch gestillt, dass wir eine Lehre über Gott empfangen, sondern dadurch, dass wir Gott selbst finden" (Herrmann, 1896:13). Hiertoë het Ritschl net die weg getoon.⁵⁷

⁵⁶ In sy voorwoord tot sy eerste groot werk nl. "Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" (1879), skryf Herrmann (1879:III) oor Ritschl: "Das vorliegende Buch ist aus den Anregungen hervorgegangen, welche ich, von anderen theologischen Voraussetzungen herkommend, der dogmatischen Monographie A. Ritschl verdanke".

⁵⁷ Benewens hierdie aansluiting by Ritschl (in die toespitsing op Jesus van Nasaret) in die vraagstelling na die "vind van God self", sluit Herrmann in besonder ook aan by Schleiermacher (moontlikheid van die toeëiening van die geloof) en die "Erweckungstheologie" (ervaring

Teenoor(!) die liberale teoloë wat slegs aan dié een grondstelling van die geloof - geloof maak salig - wil vashou, voer Herrmann aan het Ritschl aan beide grondstellinge vasgehou : geloof maak salig én geloof is die onderwerping aan die outoriteit van die openbaring.

Meer as vyftien jaar later na hierdie rektorsrede, skryf Herrmann twee opstelle nl. "Christlich-protestantische Dogmatik" (1906) en "Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart" (1907), in dieselfde waarderende toon oor Ritschl, maar formuleer hierin terselfdertyd sy eie kritiek t.o.v. Ritschl. Eerstens, voer Herrmann (1909a:334) waarderend aan, het die religieuse betekenis van die geskiedenis en die vryheid van die navorser t.o.v. die geskiedenis by Ritschl nié in spanning teenoor mekaar te staan gekom nie. Tweedens lê die betekenis van Ritschl vir die dogmatiek veral daarin dat hy "energischer als irgendein anderer versucht hat, das Neue, das wir Schleiermacher verdanken, mit dem alten Schriftprinzip des Protestantismus zu verknüpfen" (Herrmann, 1907:19). Vir Herrmann het Schleiermacher op epogmakende wyse die wetskarakter van die geloofsleer oorwin deur die geloofsinhoude as vrye geloofsuitdrukking te verstaan. Hierdie verstaan van die geloofsleer het Ritschl, in aansluiting by die reformatore (veral Luther), verder uitgebou en die weg gebaan vir 'n nuwe geloofsverstaan waarin die geloofsleer as vrye

as kriterium vir openbaring); vgl. hieroor Furian (1970:2). Waarop Furian nié wys nie is dat die aansluiting by Ritschl besonders sterk begripsmatig en formeel is - veral op die eerste vlak - en daarna in die toespitsing op Jesus Christus op die tweede vlak. Hier deurbreek Herrmann die teologiese raamwerk van Ritschl waarin ervaring van Jesus se persoon die konstituerende geloofselement word. Op die derde vlak is die aansluiting in besonder by die jonge Schleiermacher (vgl. onder 98) asook in die gesprek met Cohen en Natorp (vgl. onder 91, 96).

geloofsuitdrukking (Schleiermacher) geknoop word aan die heenwysing na die historiese oorsprong van die geloof.⁵⁸ Dit was alleen moontlik omdat Ritschl "wirklich ein (sah), dass die Religion von der Geschichte lebt" (Herrmann, 1909a:333).

Vir Herrmann (vgl. 1907:117e.v.) bly in hierdie geloofsverstaan van Ritschl twee besondere probleme onopgelos. Eerstens die Lessingvraag nl. op watter wyse die geskiedenis grond van die geloof kan wees en tweedens : hoe die taak van die dogmatiek uitsien in die nuwe verstaan van die betrokkenheid van die geloofsinhoud op die historiese oorsprong van die geloof as blywende grond van die geloof. Ritschl bly vir Herrmann (1909a:336) vassteek by die tradisionele opvatting oor die taak van die dogmatiek : "(B)ei ihm (wird) das alte Erbübel der protestantischen Dogmatik nicht überwunden ... Auch er will die Gedanken, in denen der Glaube lebt, als normative Lehre vortragen". Ritschl was nog te objektivisties. Dit noop 'n nog groter afstanddoening van alle kenoordele waardeur die ortodoksie en liberalisme poog om die geloof mee te stut. Dit beteken vir Herrmann 'n nog strengere christologiese toespitsing. Dit word die vraag na die verstaan van "'die geschichtliche Person Jesu'" (Herrmann, 1909a:337) vir die geloof.

Sentraal kom die geloofsproblematiek as die ontstaan en begronding van die geloof in die denke van Herrmann te staan. Tereg konkludeer Kattenbusch (1924:64): "Herrmann ist einer von den Denkern gewesen, die eigentlich nur ein Problem kennen ... im Grunde (hat er) immer nur davon geredet und geschrieben, was Glaube 'sei', wie er 'entstehe'". Thielicke (1983:375) noem hierdie geloofsproblematiek die "wesentliche Lebensfrage" van Herrmann, want Herrmann "will nichts anderes als die Gründe

⁵⁸ Herrmann (1907:24) stel dit soos volg: "Zu einer Erkenntnis, die einmal in Schleiermacher aufgeblitzt war, wird uns so durch Ritschl auf langem peinlichem Umweg der Weg gebahnt".

der Gewissheit des Glaubens darlegen und sie in ihrer vollen Bedeutung entfalten" (Fischer-Appelt, 1973:69). In die ontvouing van sy "theologisches Pathos" (Timm, 1967:97) word die huis van die Ritschl-teologie vir Herrmann te knap (vgl. Rade, 1925:XX). Hierdie knapheid word deurbreek nié alleen deur die persoonlikheid van Herrmann nie, maar ook deur 'n teologies-inhoudelike verskuiwing. Wat sy persoon betref in onderskeid met Ritschl, merk Berkhof (1985:148) op: "Dem Trockenen und Rationalistischen in Ritschls Erörterungsweise steht die Wärme und der persönlichfromme Ton Herrmanns gegenüber ... Alle seine Schüler loben seinen glutvollen Vortrag ... Sein Denken ist, verglichen mit Ritschl, weniger sachlich und weit mehr personalisierend ". Hiertoe voeg Fischer-Appelt (1985:65) by: "In seinem (Herrmanns) Hörsaal gab es Bekehrungen". Hierdie persoonlikheidsverskil kom tot uitdrukking in die teologiese ontwerp van Herrmann deurdat die grondbegrippe (geloof, openbaring, geskiedenis) waarin hy by Ritschl aansluit "noch lebendiger als bei Ritschl, noch unabhängiger von aller theologischen Schematik, noch offener und zugleich ruhiger gegenüber aller historischen Kritik, noch gegenwärtiger, persönlicher und schlichter (werden) "(Stephan-Schmidt, 1973:316).

Hiermee hang die teologies-inhoudelike verskuiwing in die denke van Herrmann t.o.v. Ritschl saam, nl. die verskuiwing vanaf die gemeenskap van die gelowiges as poort tot en oord van die regverdiging na die enkeling ("religiös bestimmte Individualität der Persönlichkeit") in sy geloofservaring met besondere toespitsing op die vraag na die geloof as Gods werk en terselfdertyd as menslike, vrye beslissing (vgl. Bultmann, 1927:101e.v.). Soos by Ritschl is die hoogste goed van die christendom identies met die sedelike einddoel. Waar Ritschl hieronder die Gods ryk verstaan, geld hierteenoor vir Herrmann die persoonlikheid as sedelike einddoel (vgl. Fischer-Appelt, 1985:61).

Voorlopig en formeel kan dus gestel word: vra Ritschl na die realiserende weg van die geloof in die wêreld as die koms van Gods ryk as etiese grootheid, dan vra Herrmann in

aansluiting by Ritschl na die innerlike proses van die geloofservaring van die individu. Kortom: na die sekerheid van die geloof. Vir Herrmann loop hierdie vraag na die sekerheid van die geloof deur die vraag na die werklikheid Gods. As toegangspoort tot die vraag na die werklikheid Gods, geld die ervaring van die individu. Hierdie verknoopte trio van WERKLIKHEID GODS : GELOOF : ERVARING stempel die ganse teologiese arbeid van Herrmann. Die beskrywing van sy teologiese taak soos wat hy dit in sy "Der Verkehr des Christen mit Gott" formuleer, kan as omskrywing van die geheel van sy teologiese arbeid gesien word : "Meine Aufgabe ist bescheidener, aber auch nicht überflüssig. Hier ist es auf eine Beschreibung des inneren Vorgangs der christlichen Religion abgesehen, und zwar zunächst auf eine Beschreibung des grundlegenden Erlebnisses "(Herrmann, 1921:90-1). Met hierdie beskrywing van die grondervaring van die geloof, bemoei Herrmann hom lewenslank in sy teologiese arbeid. As raamwerk geld vir Herrmann die vraag na die wese van religie (geloof) in verhouding tot die wetenskap en sedelikheid as begronding van die sistematiese teologie. As kernvraagstelling geld die opgaaf: "Dem evangelischen Glauben soll die Theologie die inneren Gründe seiner Gewissheit, welche in ihm selbst bereits wirksam sind, zu vollem Verständnis bringen" (Herrmann, 1879:III). Vir Herrmann (1892:296) is hierdie kernvraagstelling niks anders as 'n nuwe worsteling met die "alte Frage der Reformation : wie werde ich dessen gewiss, dass ich einen gnädigen Gott habe?".

2. HOOFSTUK 2. WILHELM HERRMANN: INDIVIDUEEL - GEPERSONALISEERDE GELOOFSBEGRIP IN KONFLIK MET DIE EIETYDSE TEOLOGIESE TRADISIE EN IN AFGRENSING VAN DIE NATUURWETENSKAP

"Da allein, wo dieses Verlangen (nach einem Herrn)
durch eine Macht gestillt wird, die man selbst
erlebt, ist Glaube. Da allein aber ist auch ein
Leben in Wahrheit"

Herrmann (1907:86)

2.1 Historiese konteks

Die duitse leefwêreld van die 19de eeu dra in toenemende mate die stempel van politieke en intellektuele onrus.⁵⁹ Veral die uitbreidende invloedseer van die natuurwetenskap het 'n nog groter bedreiging geword vir menslike vryheid (vgl. Berkhof, 1985:149).

⁵⁹ Vgl. bo 6, 13e.v. die uiteensetting t.o.v. die teologies-historiese konteks van die denke van Ritschl. Voelkel (1972:XVe.v.) omskrywe hierdie politieke en intellektuele onrus as volg: op politieke gebied word die onrus teweeggebring deur die stryd van die feudale stand om beheer te hou asook opkomende nasionalisme en die liberale eis tot gelykheid. Hiermee saam was die Europese mens vasgevang in die drukgang van ekonomiese groei. Op intellektuele gebied is die onrus deur die toenemende intensiteit van die jong hegeliane (Feuerbach, Kierkegaard en Marx) in hulle rebellie teenoor hulle leermeester teweeggebring. Tot verdere intellektuele onrus het die ewolusieleer van Darwin en die aanspraak van die mondige mens, soos deur Nietzsche geformuleer, bygedra. Hierdie gesketste konteks bly in die uiteensetting van Voelkel - na my mening - in verhouding tot Herrmann se teologiese arbeid, ietwat duister.

Johann Wilhelm Herrmann, predikantseun soos Ritschl, is op 6 Des 1846 in Melkow, Pruissië gebore.⁶⁰ Sy moeder was piëtisties-ortodoks georiënteer; sy vader 'n aanhanger van Schleiermacher. Sy teologiese studies begin Herrmann in 1866 te Halle. Hier kom hy in kontak met die "Vermittlungstheologen" (Tholuck, Müller en die jonge Kähler). By Tholuck gaan Herrmann vir twee en 'n half jaar tuis en werk as sy sekretaris ("Amanuensis"). Tholuck oefen 'n groot persoonlike en in 'n minder mate wetenskaplike invloed uit op Herrmann.⁶¹ Deur die toedoen van Tholuck het Herrmann die 24 jaar ouer Ritschl persoonlik leer ken. Sy studies word onderbreek deur die oorlog van 1870/1 waartydens hy in Frankryk as soldaat moes diens doen. Met sy terugkeer in Junie 1871 voltooi hy sy studies en word aangestel as *Religionslehrer* aan die *Gymnasium* te Halle. In 1875 voltooi hy sy latynse habilitasiegeskrif⁶² "Gregorii Nysseni sententia de salute adipiscenda". In die tydperk te Halle as *Privatdozent*, verskyn sy "Die Metaphysik in der Theologie" (1876). In 1879 word hy professor in sistematiese teologie te Marburg. Hier onderrig en skryf Herrmann vir 'n tydperk van 37 jaar tot met sy aftrede in

⁶⁰ Biografiese gegewens is ontleen aan die voorwoord van Martin Rade tot die "Dogmatik" (1925) van Herrmann. Rade was verantwoordelik vir die publiseer hiervan drie jaar na die dood van Herrmann.

⁶¹ Dat Tholuck geen wetenskaplike invloed op Herrmann uitgeoefen het nie, aldus Rade, word weerspreek deur Wolfgang Grieve (1976:91e.v.) in verwysing na die christologie. So ook Stephan-Schmidt (1973:318). Die houding van Herrmann tot hierdie "Vermittlungstheologen" omskrywe Rade (1925:XIV) as volg: "Die möchte er persönlich achten und zugleich wissenschaftlich verachten". Vgl. ook Herrmann (1889:258 anm.¹) se eie opmerking in hierdie verband.

⁶² In sy bespreking van hierdie habilitasiegeskrif van Herrmann, wys Quapp (1980:16e.v.) daarop dat die grondteses van die denke van Herrmann reeds hierin opgesluit lê.

1916. Gedurende hierdie tydperk verskyn sy belangrikste werke.⁶³

Saam met Martin Rade was Herrmann gedurende 1907 - 1916 verantwoordelik vir die "Zeitschrift für Theologie und Kirche". Minder as 'n maand na sy 76ste verjaarsdag sterf Herrmann op 2 Jan 1922.⁶⁴ Sy "Dogmatik" word drie jaar na sy dood deur Martin Rade uitgegee.

2.2 Ervaringsmatig-begronde, personaliserende geloofsverstaan

"Das, was uns, weil wir es nicht selbst erleben können, nicht absolut sicher sein kann, wird uns gerade dann in seiner Unsicherheit enthüllt, wenn wir es zum Grunde unserer Lebenszuversicht machen wollen. Je stärker wir dann darauf pochen, desto sicherer beginnt es zusammenzubrechen"

Wilhelm Herrmann (1913b:21)

Die teologiese arbeid van Herrmann, gedra deur die vraag "was die in dieser Zeit dem Evangelium entsprechende rechte Art des Glaubens sei" (Fischer-Appelt, 1966:XV) word onmiskenbaar gestempel deur 'n luthers-piëtistiese vroomheid.⁶⁵ Van die teologiese vergestaltung hiervan nl. die *Vermittlungstheologie* het hy hom reeds in sy "Die Metaphysik in der Theologie" gedistansieer.⁶⁶ Op twee verdere fronte het Herrmann die teologiese stryd aangeknoop

⁶³ Vir 'n volledige bibliografie, vgl. Peter Fischer-Appelt (1965:215-230).

⁶⁴ Die teksverwysing op die grafsteen van Herrmann soos deur Mahlmann (1985:165) aangedui, is waarskynlik Jes 29, 13 en nie Jes 29, 23.

⁶⁵ Vgl. Mahlmann (1966:38): "Der junge Herrmann wurde nach eigenen Zeugnis, von lutherisch-pietistischer Frömmigkeit geprägt. Sie ist in seinem Werk immer spürbar geblieben".

⁶⁶ Vgl. die uiteensetting van hierdie denke by Herrmann (1909a:326-7).

nl. teen die kerklik-piëtistiese ortodoksie (inhoudeliksamevattende kern : kritieklose vir-waar-hou van geloofsinhoude) asook teen die kerklik-teologiese liberalisme (kern: geloof as die in die menslike gees begronde religiositeit). In die ontvouing van sy denke t.a.v. hierdie drie fronte blyk enersyds dat die huis van die Ritschl-teologie vir Herrmann te knap geword het, andersyds dat vlakke van intensivering, verdieping, en presisering in sy denke aangetoon kan word.⁶⁷ Op hierdie vlakke d.i. die tematiese toespitsing in die denke van Herrmann, verskuif die fokuspunt binne die blywend-sentrale raamwerk nl. die religie in relasie tot die wetenskap en sedelikheid in beantwoording van die grondvraag na die sekerheid van die geloof.

Hierdie vlakke word aan die hand van die verskuiwende fokuspunt (tematiese toespitsing) aan drie tydperke gekoppel. Eerstens die vraag na die metafisika in die teologie in die verhouding van laasgenoemde tot die wetenskap en sedelikheid (1876-1884); tweedens die vraag na

⁶⁷ Die hieropvolgende uiteensetting volg die aanbevole werkswyse van Fischer-Appelt (1966:XXI) t.o.v. 'n Herrmann-studie t.w. 'n historiese deursnit gepaar met 'n sistematiese deursnit. Die geïdentifiseerde tydperke in die denke van Herrmann deur Fischer-Appelt (1966) word nie gehandhaaf nie; vgl. hieroor die kritiese uiteensetting van Erwin Quapp (1980:75e.v.). Die geïdentifiseerde fokuspeunte in die denke van Herrmann soos aangedui in die latere artikel van Fischer-Appelt (1985:60e.v.), word gehandhaaf en wel as vlakke van presisering en intensivering soos deur o.a. Hans-Otto Furian (1970) en Quapp (1980) verstaan. Furian (1970:105) stel dit as volg: "Es ist ... sachgemäss, nicht von Entwicklung, sondern von der Entfaltung des theologischen Ansetzens zu sprechen". Teenoor Furian sal in hierdie ondersoek gewys word op die klemverskuivinge in die historiese ontvouingsgang van die denke van Herrmann.

die historiese dimensie van die geloof (1884-1900) en derdens : die lewe as teologiese probleem (1900-1922).

2.2.1 Metafisika en die teologie (1876 - 1884)

In hierdie periode spits Herrmann hom toe op die vraag na die verhouding tussen metafisika en die teologie. Teenoor die tradisionele, metafisiese begronding van die teologie, voer hy aan, moet die teologie bevry word van hierdie verdoemenende verbintenis. Hierdie verbintenis geld as historiese erfenis en het as oorsprong die aanwending deur die antieke christendom van die griekse filosofie, veral m.b.t. die godsverstaan (vgl. Fischer-Appelt, 1965:12e.v.).

Deur die reformatoriese beklemtoning van regverdiging deur die geloof alleen en die onderskeid van geloof en rede, voer Herrmann aan, word die taak van die teologie formeel gestel. Bewus enersyds van hierdie verdoemenende erfenis, kan - danksy die bydrae van Kant - erns gemaak word met hierdie vraagstelling. Die grond van teologiese kennis en sekerheid moet duidelik uitgespel word. Hierdeur kan die teologie van vreemde elemente bevry word.

In sy "Die Metaphysik in der Theologie" (1876) knoop Herrmann die stryd in beantwoording van hierdie problematiek aan. In die oortuiging dat "Theologie ohne Zweifel von Erkenntnissen (redet) die, nicht aus wissenschaftlichen Welterklärung entstanden, doch geeignet seien, dem Menschen die drückenden Rätsel der Welt zu lösen "(Herrmann, 1876:4), lê die problematiek vir Herrmann daarin opgesluit dat die geloofsinhoud in die teologie as spekulatiewe bobou aan ons fragmentariese kennis van die wêreld ("Welterkenntnis") of wetenskaplike kennis, verknoop word. Hierdie verknoping geskied met die oogmerk om "den Boden der Wirklichkeit (zu) erreichen und das Geheimnis von dem einheitlichen Riesenbau des Universums enthüllen (zu) können" (ibid:2). Dit is 'n valse hoop: "Religion und Metaphysik lassen sich gar nicht als den Vollstrecker der gemeinsamen Aufgabe, das wahrhaft Reale festzustellen, koordinieren "(Herrmann, 1876:2). Vir

Herrmann lê die taak van die sistematiese teologie in die wetenskaplike beskrywing ("Darstellung") en begroning van 'n religieuse wêreldbeskouing. Hierdie taak noop die skeiding van die christendom, haar wêreldbeskouing en wetenskaplike beskrywing en begroning met elke vorm van wetenskaplike wêreldverklaring. As grondmodelle van laasgenoemde geld vir Herrmann die empiriese werkswyse van die natuurwetenskap en die ontologiese werkswyse van die metafisika. Teenoor hierdie grondmodelle, beskryf en begrond die sistematiese teologie die kernvraag : "Wie muss die Welt beurteilt werden, wenn das höchste Gut wirklich sein soll" (ibid:8). Hierdie eiesoortige, etiese vraagstelling word daarin begrond dat "die christliche Religion nicht den tatsächlichen Bestand der Welt feststellen will, sondern die Zweckbeziehung desselben auf uns" (ibid:8). Hierdie doelsamehang vereis daarom klaarheid oor die verhouding waarin die metafisika tot die teologie staan. Die metafisika "soll uns einmal die Modifikation unserer Begriffe in dem Wechsel der Beziehung auf Dinge und Geister erkennen lassen und sie soll die Grenze respektieren, welche das Arbeitsfeld des unabhängigen Erkennens von dem Herrschaftsgebiete des konkreten sittlichen Ideals trennt" (ibid:21). In diens van die teologie kan die metafisika aangewend word maar dan slegs in die bewustelike wete dat die eiesoortige vraagstelling en problematiek in die teologie nié hierdeur begrond mag en kan word nie.⁶⁸

In die beantwoording van die uitgangsvraag nl. "Wie muss die Welt beurteilt werden, wenn das höchste Gut wirklich sein soll" (Herrmann, 1876:8), stel Herrmann : in die teologie moet die hoogste goed van die christendom beskryf en begrond word. Hierdie hoogste goed is enersyds identies

⁶⁸ In hierdie vroeë werk stel Herrmann as eiesoortige probleemvrae in die teologie, die werklikheid Gods en die vraag na vryheid en sekerheid in relasie tot die christologie.

met die sedelike of etiese ⁶⁹ einddoel en kan andersyds alleen in 'n religieuse wêreldbeskouing⁷⁰ aangeneem word soos in die christelike gemeente geformuleer en berus op die historiese openbaring in Jesus Christus.

Hierdie slotsom van 1876 werk Herrmann drie jaar later in sy "Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" (1879), begrondend-breedvoerig uit. Hierin verwerk hy sistematies die teoretiese en praktiese filosofie van Kant asook filosofiese motiewe van Lotze ten einde die algemeengeldigheid van die religieuse wêreldbeskouing van die christelike geloof te begrond. Hierdie begronding voltrek Herrmann in drie afgrensinge nl. die afgrensing van die wetenskaplike navorsingsresultate van 'n omvattende wêreldbeskouing - van metafisiese aard - van 'n wêreldbeskouing - van teologies-etiese aard, en derdens die christelik-religieuse wêreldbeskouing - as absolute waarheid - van 'n suiwer etiese wêreldbeskouing (vgl. Robinson, 1952:19e.v.).

69 Hierdie begrippe word sinoniem gebruik.

70 Vir die belang en betekenis van die christelik-religieuse wêreldbeskouing, vgl. Herrmann (1879:337): "Was bleibt denn aber nun von der Religion übrig, wenn wir die religiöse Weltanschauung davon ablösen? Die charakteristische Bestimmtheit, in welcher jede concrete Religion ihr wirkliches Dasein hat, ist ihre Weltanschauung und das, was der praktischen Aneignung derselben folgt, eigenthümlich gefärbte Gefühle und Stimmungen, in welche sich die Stellung reflectirt, die der Mensch durch seine Religion einnimmt".

In die vraag na 'n praktiese wêreldverklaring⁷¹ word die konstituerende betekenis en werklikheid van die mens/persoon teenoor die natuur uitgespel, afgegrens en begrond. Deur en in diens van die mens ontvou die wetenskaplike verklaring van die wêreld. Nouer gestel: in diens van die selfgevoel van persone as "fühlende und wollende Wesen" (Herrmann, 1879:35) wat in hulle besinning oor die natuur hulle onderskeid ontdek het en daaroor as middel tot doel wil heers: "Die eigentliche Grenze des Naturerkennens ist die lebendige Person selbst, welche auf Grund eines Gefühls ihre Realität behauptet und das Erkennen als Mittel für ihren Zweck verbraucht" (ibid:47). Daarin dat "das Innere der Dinge, d.i. dasjenige was nicht Erscheinung ist" (ibid:27) deur die wetenskaplike wêreldverklaring verklaar kan word nie, word dit begrens.⁷² Herrmann (1879:35) stel: "Die grundlegende Hypothese der wissenschaftlichen Naturerklärung, die Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur, ist nur möglich für fühlende und wollende Wesen". Sentraal word die persoon, wat as volg omskryf word, gestel: "Wir nennen den Menschen, sofern er nicht nur Bewusstsein hat, sondern in seinem Gefühl Werthe empfindet und in seinem Willen das Vermögen zu besitzen glaubt, vorgestellte Werthe zu realisiren, Person. Von der Person ist die Vorstellung

71 Twee tipes word onderskei nl. die dogmatiese metafisika en die religie (vgl. Herrmann, 1879:66). Die wetenskaplike wêreldverklaring staan in diens van die praktiese wêreldverklaring wat as doel die beheersing van die natuur het. Indien die wetenskaplike wêreldverklaring nié hierdie doel dien nie, loop dit volgens Herrmann (1879:35) gevaar om in "grundlose Phantasieen" te verval.

72 Vir die hieropvolgende uiteensetting word enkele insigte en aangetoonde samehange vanuit die volgende werke oor Herrmann erken: Erwin H.U. Quapp, "Selbstoffenbarung Gottes bei Wilhelm Herrmann" (1980), veral 43-74, en Peter Fischer-Appelt, "Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns" (1965), veral 14-46.

von einem Weltganzen unabtrennbar" (Herrmann, 1879:40). Hierdeur voltrek Herrmann (1879:65) die eerste afgrensing waarvan as grondstelling geld: "Die Thätigkeit des vorstellenden Bewusstseins empfängt ihre Begrenzung nicht in ihrem eigenen gleichartigen Fortgang, sondern aus ihrer concreten Bestimmtheit als Function der fühlenden und wollenden Person. Die Wirklichkeit der letzteren zieht dem Erkennen seine Grenze". 'n Samehangende geheel d.i. 'n omvattende wêreldbeskouing is alleen moontlik as funksie van die selfgevoel van die persoon.

Deurdat Herrmann die uiteindelijke bewys van die algemeengeldigheid van die religieuse wêreldbeskouing in die oog het, word hier reeds twee bepalende kwalifikasies uitgestippel nl. die persoon as SEDELIKE persoon en tweedens: die eis dat die grond waarop hierdie algemeengeldigheid berus ook buite die gemeenskap van gelowiges erken moet word. Herrmann (1879:12) stel t.o.v. laasgenoemde: "Der verlangte Beweis kann nur auf die Weise geliefert werden, dass der logische Zusammenhang der religiöse Weltanschauung mit Erkenntnissen oder Ueberzeugungen aufgezeigt wird, welche nicht nur innerhalb der religiösen Gemeinde selbst sondern auch ausserhalb derselben auf Geltung rechnen" (ibid:9-10).

Vervolgens verskuif die argumentasie van Herrmann na die tweede afgrensing t.w. die afgrensing van 'n omvattende wêreldbeskouing van metafisiese aard van 'n wêreldbeskouing van teologies-etiese aard.

In sy afgrensing van die natuur ontstaan by die persoon die "Gefühl seiner Würde" of "Selbstgefühl" (Herrmann, 1879:80). Hierdie selfgevoel het geen dieperliggende grond nie, maar is "einfach etwas ... geschichtlich gegebenes" (ibid:81). Uit die toeëiening van die wêreld as middel tot doel deur die selfgevoel, volg direk dat die prakties-gemotiveerde wêreldoordeel daaruit voortspruit, nl. "dass ihr innerstes Wesen (d.h. die Welt) mit seinem eigenen Verlangen nach Selbsterhaltung übereinstimmt" (Herrmann, 1879:81). In

hierdie verlange na selfbehoud deur die mens vind Herrmann (1879:86) enersyds die aanknopingspunt tot die religie en andersyds die wegwysers tot die tweede afgrensing nl. die skeiding van die weg van die metafisika en religie: "Wenn ich ein Weltganzes vorzustellen suche, weil ich die Vielheit der Dinge in einem niemals fehlenden gesetzlichen Zusammenhange begreifen will, so begeben mich auf den Weg der Metaphysik. Wenn ich ein Weltganzes vorzustellen suche, weil ich mich als meines höchsten Gutes bewusste Person in der Vielheit der Dinge nicht verlieren will, so erhalte ich den Antrieb zum religiösen Glauben". Die dogmatiese metafisika, as praktiese wêreldverklaring, met sy "zweispältigen Charakter" (ibid:119) kan die "tiefe Drang des Menschen" (ibid:79) nie bevredig nie deurdat dit in die "erklärbare Wirklichkeit" (ibid:102) vasgevang bly.⁷³ Hierteenoor is die werklikheidsstuip van die religie die werklikheid van die "Erlebbar" (ibid:114) of ervaarbare werklikheid. Herrmann grens hierdeur die religie na haar subjektiewe (selfgevoel) en na haar teoretiese kant (wêreldbeskouing) af van die dogmatiese metafisika. Die deur die wil in beweging gebringde selfgevoel ontsluit die ervaarbare werklikheid en word in die deur die selfgevoel bepaalde voorstelling verwoord. As oord waar "Denkendes en Gedachtes" (ibid:105) saamval, geld die selfbewussyn: "Die Einheit, in welche wir die Mannichfaltigkeit unserer inneren Zustände zusammenfassen und in welcher wir uns als das Ich der gesamten übrigen Welt als dem Nicht-Ich gegenüberstellen, nennen wir Selbstbewusstsein" (Herrmann, 1879:105). Die selfbewussyn is die "Ausdeutung eines ursprünglichen Selbstgefühles" (ibid:107) en kan slegs ervaar word, nié verklaar word nie. Hierdie deur die

⁷³ Met verwysing na Kant formuleer Herrmann (1879:102): "(A)uch das Wahrhaftwirkliche der Metaphysik führt uns nicht über die erklärbare Wirklichkeit hinaus, weil es nur dasjenige ausspricht, was jener immanent ist, wenn wir ihre kontinuierliche Begreiflichkeit voraussetzen. Der Gott der Metaphysik gehört ohne Frage auch in die Physik".

selfgevoel ontslote ervaarbare werklikheid, is die ware werklike, die "wahre Heimat des Geistes" (ibid:108) en geld as "Urdatum unserer inneren Welt" (ibid:109). Aan die hand van die onderskeidingservaring van genot of plesier ("Lust") en nie-genot of pyn ("Unlust") word die uitleg ("Ausdeutung") van die selfgevoel vooraf bepaal. Die wil orden ons innerlike "Zustände" (ibid:109) t.a.v. die ervaring van genot en nie-genot in die bereiking van 'n deur waarde-oordeel voorgeskrewe doel. Deur die aanduiding van 'n blywende doel wat as korrelaat van die self geld, dring Herrmann deur tot die oorsprong van geskiedenis nl. as "(e)ine bestimmte Lebendigkeit des Selbstgefühls" (ibid:110) asook die sekere oortuiging van die geloofswerklikheid. Herrmann (1879:110) stel: "Eine bestimmte Lebendigkeit des Selbstgefühls, aus welcher die ganze Bewegung der Menschengeschichte quillt, giebt dem Menschen die Fähigkeit, einen constanten Zweck als das Correlat seines Selbst zu behaupten. In dieser individuell bedingten subjectiven Disposition, ohne welche es keine Geschichte der Menschheit gäbe, wurzelt die Ueberzeugung von der Wirklichkeit, deren Gewissheit religiöser Glaube heisst". Geskiedenis word as 'n "Gemeinsamkeit des Fühlens" (ibid:113) voltrek in die gemeenskaplike oortuiging van 'n "Macht über die Umstände, deren Wirksamkeit uns die Erreichung unseres Zieles verbürgt" (ibid :110). As grond tot hierdie gemeensaamheid van gevoel geld die dryfkrag of prikkel ("Antrieb") tot geloof wat andere ervaar het en as moment van die eie selfbewussyn nabeleef kan word d.i. 'n "Nachfühlenkönnen" of "nacherleben" (ibid:114).

Met hierdie uiteensetting as agtergrond moet die grondstelling van die tweede afgrensing verstaan word nl.: "Nicht dem besonderen Zwecke des absichtlichen Erkennens, das schliesslich zur Wissenschaftlichen Welterklärung wird, entspricht das religiöse Urtheil über die Welt, sondern dem allgemeinen Zwecke der Selbsterhaltung der Person in ihren höchsten Gütern. Durch das religiöse Urtheil über die Welt wird daher nicht das dem thatsächlich Gegebenen immanente Wesen als wirklich gesetzt, wie immer durch das

metaphysische Urtheil geschieht, sondern eine Macht über die Welt, deren Werth nicht in ihrer Identität oder Differenz mit dem erkennbaren Sein gesucht wird, sondern in ihrer Uebereinstimmung mit dem höchsten Gute des Menschen" (Herrmann 1879:118).

Twee kernmotiewe staan in die argumentasie van Herrmann reeds op hierdie punt uit nl. die konstituerende betekenis en sentraliteit van die persoon as willende en gevoelvolle wese, afgegrens teenoor die natuur, en tweedens: die verdeling van die werklikheid in 'n verklaarbare en ervaarbare werklikheid. Binne laasgenoemde word die religieuse oordeel van 'n "Macht über die Welt" (Herrmann, 1879:118) deur die persoon voltrek. Gekwalifiseer word hierdie persoon deur Herrmann as sedelike persoon en hierdeur word aan die eis voldoen nl. dat die grond waarop die bewysvoering van die algemeengeldigheid van die religieuse wêreldbeskouing berus, ook buite die gemeenskap van gelowiges erken moet word. Hierdie algemeengeldige is die sedelike of sedelikheid en in die derde afgrensing t.w. die religieuse wêreldbeskouing van 'n suiwer etiese wêreldbeskouing, word die verhouding van die religie tot die sedelike uiteengesit.

Ten einde aan te toon dat die "Realitäten des christlichen Glaubens nicht bloss schöne Einbildungen sind" maar dat dit "allen Menschen als wirklich zu gelten haben" (ibid:132), formuleer Herrmann, (1879:133) sy voorgenome taak: "Es muss gezeigt werden dass die Welt des Glaubens zu einem Wirklichen, dessen Anerkennung von allen Menschen gefordert werden darf, in einer solchen Beziehung steht, dass das letztere ohne die erstere nicht vollständig gedacht werden kann". Hierdie verhouding word deur Herrmann as struktureel-korrelatiewe verknoping van die sedelikheid en die religie uiteengesit waarin die sedelike selfbewussyn as die algemeengeldige verstaanshorison van die religie geld en die sedelike selfbesinning as algemeengeldige ontstaansvoorwaarde. As oord van die verwerkliking van die sedewet in die menslike lewe geld die christelike gemeente

aangesien die enigste en voldoende basis hier gevind word vir die formuleer en beantwoording van die vraag na die verwerkliking van die sedewet. Die werklikheid van die sedelikheid bestaan onafhanklik van die geloof, maar die betekenis daarvan kan die geloof alleen verstaan.

Die sedelike wat "zu der Wirklichkeit (gehört), welche nur in der Relation zu dem Selbstgefühl einer Person ihr sein hat" (Herrmann, 1879:146) is "eine Notwendigkeit am Wollen" (ibid:139), begroend deur die "Selbstseinwollen" (ibid:151) van die persoon. In die selfbesinning van die persoon o.g.v. sy "Selbstseinwollen" kom hy voor die onvermydelike van die sedelike te staan wat as "unbedingte Gesetz des Wollens in unsere Bewusstsein tritt" (ibid:267). Die "Unbedingte" (ibid:151) wat in die religie gesoek word maar nié gevind word nie, maar wel in die "Unbedingten Gesetz des Wollens" (ibid:166) gevind word, is die sedewet. Herrmann (1879:232) stel: "Ein solches Gesetz des Wollens, welches an dem Subject desselben die Persönlichkeit constituirt, ist das Sittengesetz". Die sedewet "als Faktum des persönlichen Lebens selbst" (ibid:274) is nie "der Ausdruck dessen, was er ist, sondern dessen, was er sein soll" (ibid:196) en onthul sodoende die "eigentliches Selbst" (ibid:195) van die mens. Hierdie onthulling van die ware self van die mens d.i. sy persoonlikheid, is daarin geleë dat die sedewet die persoon dwing om homself as einddoel ("Endzweck"), as outonoom-vrye wese, te beskou. Watter betekenis het hierdie sedewet in relasie tot die religie?⁷⁴ Deur die sedewet as "Grundgesetz einer übernatürlichen Welt" (Herrmann, 1879:212) word die mens tot religieuse subjek gekwalifiseer: "Das erste, was das Sittengesetz der Religion leistet, ist diess, dass der Mensch durch dasselbe zum Subject der Religion qualificirt wird" (ibid:205). Vanuit hierdie konstituerende grondstelling, kom Herrmann in die hieropvolgende uiteensetting van die verhouding van die

⁷⁴ Vanaf hierdie punt ontvou die eiesoortige verstaan van die lutherse onderskeid van wet en evangelie in die denke van Herrmann.

sedelike tot die religie, tot die konklusie⁷⁵: enersyds is die sedelike bewussyn alleen konkrete werklikheid in die mens deur die religie. Sonder die religie "wäre die Aneignung dessen, was das Sittengesetz dem wollenden Subject zuspricht, die Verklärung zur Persönlichkeit, in der Sphäre des Menschendaseins unmöglich" (ibid:267). Losgemaak van hierdie samehang as aangewesenheid op die religie, is die sedelike 'n onwerklike abstraksie; andersyds eers daardeur dat die mens deur die sedewet gedwing word om homself as absolute einddoel te beskou, word die "begriffsmässige Vollendung der Religion ermöglicht" (Herrmann, 1879:207). Dit beteken dat die "Welt des Glaubens "die "Heimath der sittlichen Person ist" (ibid:267). Nog skerper formuleer Herrmann (1879:268) hierdie verbondenheid nl. dat die "Welt des Glaubens im Grunde identisch mit der Welt des Menschen als einer sittlichen Person (ist)". Hierdie struktureel-korrelatiewe verknoping⁷⁶ stel Herrmann

⁷⁵ Vgl. ook die latere formulering van Herrmann (1879:285-6): "Denkt man sich das sittliche Bewusstsein für sich bestehend, so ist nicht die geringste Veranlassung da, mit demselben die Religion zu verknüpfen. Aus dem Gedanken des unbedingten Gesetzes erwächst das Bewusstsein der Freiheit und Autonomie, aber nicht das der Abhängigkeit. Nun ist aber das sittliche Bewusstsein in diese Isolirung eine blosse Abstraction. Für uns kommt dasselbe doch nur in Betracht als ein Moment in dem Leben des Menschen, welcher dafür interessirt ist, seine Selbstunterscheidung von der Natur durchzuführen und dadurch die Realität seines inneren Lebens sicher zu stellen. Und in diesem concreten Zusammenhänge erscheint neben der Sittlichkeit die Religion, durch welche das, was das Sittengesetz ihm leisten will, dem Menschen erst verständlich wird".

⁷⁶ Vgl. ook die volgende stelling: "Das Selbstseiwollen vollendet sich in der Ueberzeugung von der Realität eines Unbedingten, welches der Unbestimmten weite des Geschehen gemass der concreten Bestimmtheit des Selbstgefühls Mass und Ziel setzt, also in einem Ana-

(1879:250) samevattend as volg nl. dat die religie en sedelikheid "nicht aus einander abzuleitenden, aber auf einander angewiesenen geistige Funktionen sind, in welchen persönliches Leben, an aller Erklärbarkeit sich entziehendes und dennoch seiner Realität gewisses Inneleben des Menschen, zu Stande kommt". Teenoor die kantiaanse religiebegrip waarin die gevaar lê dat die religie in moralisme verval, voltrek Herrmann die derde afgrensing in die verknoping van die sedelike en religie. Sonder die bemiddeling van die religie is die sedelike 'n abstraksie met geen konkrete werklikheid nie en die strewe na die ware self "ein wunderbares Traumbild" (ibid:276).

Watter betekenis het hierdie verknoping van die sedelike en die religie t.o.v. die algemeengeldigheid en die waarheid van die religieuse wêreldbeskouing?

Ten einde hierdie betekenis van die verknoping te formuleer en die "Schranken des Subjects" (Herrmann, 1879:254) te deurbreek, moet dit volgens Herrmann (1879:250-1) gesien word teen die agtergrond van die feitelikheid dat die "Religion immer nur als geistige Gesamtbewegung einer Gemeinschaft von Menschen" bestaan.⁷⁷ Deur die sedewet word nie alleen die ware self van die mens tot persoonlikheid gekonstitueer nie, maar ook religieuse gemeensaamheid begrend: "Wie wir selbst durch das Sittengesetz zum Bewusstsein unserer Persönlichkeit gelangen, so vermittelt

logon der Religion" (Herrmann, 1879:153). Ook: "(A)uch die Religion bleibt ein blosses Suchen nach dem festen Halt des persönlichen Lebens, so lange ihr der Nerv des Sittlichen fehlt" (ibid:153).

⁷⁷ Vgl. ook die volgende twee stelling van Herrmann (1879:253-4): "Für bloss erkennende Wesen ist die Wahrheit der Religion nicht vorhanden; ihr Geltungsbereich liegt in der practisch bedingten Gemeinschaft von Personen", en : "(D)ie Religion, in welcher die sittliche Person zum Bewusstsein ihrer Lebensbedingungen kommt, drängt nothwendig nach Gemeinschaft".

uns dasselbe den Verkehr mit anderen Personen. Denn als Person, die nicht zur Sache erniedrigt werden darf, steht uns der Mensch nur dann gegenüber, wenn wir den Endzweck in ihm anerkennen, wenn wir ihm die Ueberzeugung entgegentragen, dass auch in ihm das Sittengesetz der Daseingrund seines persönlichen Lebens ist und die Form, in welcher es vollendet wird. Und dieser persönliche Verkehr, zu welchem uns das Sittengesetz verbindet, bildet nun auch die richtige Vermittlung religiöser Gemeinschaft" (ibid:251). Hieruit volg die kernstelling t.o.v. die algemeengeldigheid van die religieuse wêreldbeskouing nl. dat dit nie berus op algemene waarhede wat ooreenkomstig die wette van die logika erken moet word nie, maar berus op 'n algemeengeldige en noodwendige waarheid wat ooreenkomstig die aanspraak van die sedewet deur elkeen erken behoort te word.⁷⁸ Daarom stel Herrmann (1879:253): "Die religiöse Weltanschauung kann daher nur wahr sein für eine Gemeinschaft von Menschen, welche sich nicht mit den Zwangsmitteln der Logik zusammentreiben lässt, sondern welche geschichtlich erwächst und sich immer neu daraus erzeugt, dass es unter ihrem erziehenden Einfluss Menschen gibt, die sich für die Frage nach dem Zweck ihres Daseins und damit nach der Realität ihres persönlichen Lebens interessiren. Ueber solcher Menschenseele leuchtet das

⁷⁸ Vgl. hierdie sleutelparagraaf: "Diese Allgemeingültigkeit besteht freilich nicht darin, dass die religiösen Gedanken sich auf Wahrheiten, die alle Menschen ohne Unterschied verständlich wären, zurückzuführen lassen; sondern darin, dass sie mit einer Tatsache verknüpft sind, deren Anerkennung wir gar nicht vollziehen können, ohne dieselbe als die Forderung des Ideals von allen Menschen zu verlangen. Nicht ihre Verbreitung in der Vielheit erkennender Wesen macht dann die religiösen Vorstellungen zu allgemeingültigen, sondern die praktische Kraft, welche ihnen dadurch zukommt, dass sie in solidarischer Verbindung mit dem, was die Menschen sein sollen, erwachsen sind" (Herrmann, 1879:252).

Sittengesetz und verlangt als das Medium, durch welches seine allgemeine Forderung individuelle Wirklichkeit in derselben gewinnen könne, die Religion". Hierdie algemeengeldige is die "Idee der sittlichen Persönlichkeit" of konkreter uitgedruk, die "Idee einer universellen Gemeinschaft sittlicher Personen" (ibid:280-1). Hierin bereik die sedelike persoon "den letzten Grund alles Daseins, den einheitlichen Beziehungspunkt alles Wirklichen" (ibid:255) en geld die persoonlikheid as die absolute wat geen verdere ondersoek toelaat nie.

Vanuit hierdie verstaan van die struktureel-korrelatiewe verknoping van die religie en sedelikheid en die gemeenskapsaard van die sedelike persoonlikheid, beskryf Herrmann (1879:258) die aard van die geloof: "Der religiöse Glaube an Gott ist, richtig verstanden, grade das Medium, durch welches sich für den individuellen durch das Weltleben bedingten Menschen die allgemeine Forderung des Sittengesetzes so individualisirt, dass er im Stande ist, die Unbedingtheit desselben als den Grund seiner Selbstgewissheit und das in ihm vorgezeichnete Ideal als seinen eigenen Selbstzweck anzuerkennen". Geloof (of religie) is die korrelaat van die persoonlike selfsekerheid van die mens. Hiervan is die sedelike selfbewussyn die algemeengeldige verstaanshorison en die sedelike selfbesinning die algemeengeldige ontstaansvoorwaarde. As eerste tese kan dus gestel word: nie die natuurwet nie, maar die sedewet is die algemeengeldige voorwaarde vir die verstaan van die waarheid van die christelike wêreldbeskouing. Hierdie tese word in die slotgedeelte ("Die Aufgabe des dogmatischen Beweises für die christliche Weltanschauung") deur 'n tweede tese ⁷⁹ uitgebrei nl. dat

⁷⁹ Hierdie tese geld as inhoudelike antwoord op die stelling: "Der Theolog, der den Anspruch einer religiösen Weltanschauung auf universelle Geltung rechtfertigen will, hat nur dann festen Boden unter den Füßen, wenn ihm in der Religion selbst die durch-

"die geschichtliche Offenbarung, nicht die Metaphysik den Grund für die Objectivität des Geglaubten (liefert)" (Herrmann, 1879:XII).

In hierdie slotgedeelte (Herrmann, 1879:270-452) word die vraag na die innerlike gronde van die sekerheid van die geloof ondersoek en inhoudelik uiteengesit, d.i. die uiteensetting van die teologiese bewys vir die algemeengeldigheid van die religieuse wêreldbeskouing.

schlagenden Gründe für diesen Ausspruch erkennbar werden" (Herrmann, 1879:279).

Teenoor die etiese rasionalisme (Kant)⁸⁰ en die metafisiese rasionalisme (veral die "Glaubenslehre" van Schleiermacher), stel Herrmann die sedelik-historiese verstaan van die christelike religie as begronding van die objektiwiteit van die geloofsinhoude.

Bepaal deur die struktureel-korrelatiewe verknoping van die sedelikheid en religie, word die openbaring van die self en

⁸⁰ Hierdie teenoor moet in die gees van sy artikel "Unsere Kantfeier" (Herrmann, 1904:27) verstaan word waarin hy stel: "Kant hat uns nicht bloss viel genommen, sondern auch viel gegeben" Hierdie "viel genommen" lê in die opgaan van die religie in sedelikheid by Kant; hierdie "viel gegeben" lê volgens Herrmann in die onafhanklike begronding van die religie teenoor die wetenskap wat deur die kantiaanse insigte moontlik gemaak is. Samevattend stel Herrmann (1884:122) dit in sy artikel "Kants Bedeutung für das Christentum" as volg: "Kant hat ... klar gesehen, dass sich die Gewissheit des Glaubens nicht auf die Wenigen zugänglichen Resultate der Wissenschaft stützt, sondern auf die allen Menschen verständlichen, in ihrer ewigen Notwendigkeit fassbaren Forderung der Sittlichkeit. Aber hier lag nun auch seine Schranke. Kant hat gemeint, der religiöse Glaube an den liebevollen und allmächtigen Gott sei eine einfache Folgerung aus der sittlichen Forderung. Wer die letztere sich wirklich zu Herzen nehme, komme ganz von selbst auf die befreiende Erkenntnis Gottes. Das ist nicht wahr und kann nicht wahr sein. Denn der Glaube ist nicht eine Frucht, die der in sittlicher Kraft stehende Mensch hervorbringt; sondern der Glaube ist eine Kraft, die dem sittlich schwachen und verlorenen Menschen geschenkt wird, um ihn zu retten. Und dieser rettende, sittlich befreiende Glaube wird uns geschenkt, indem die eine Tatsache unsere Welt, durch die uns Gott vernehmlich wird, auf uns wirkt, Jesus Christus".

die Gods openbaring op analogiese wyse verknoop⁸¹ as konsekwente deurvoering van die vroeëre konklusie (vgl. bo 60) nl. dat die wêreld van die geloof identies is met die wêreld van die mens as sedelike persoon. Die religieuse wêreldbeskouing vind "ihren Abschluss" (Herrmann, 1879:318) in die denksfeer wat deur die sedelike bewussyn ontsluit is. Hierdeur word terselfdertyd inhoudelik duidelik op watter wyse die religie korrelaat van die persoonlike selfsekerheid van die mens is in relasie tot die Gods openbaring in Jesus Christus wat in die "gesammeltes Bild in dem Evangelium und ... zerstreute Strahlen in dem Leben der christlichen Gemeinde anzutreffen sind" (ibid:399).

Die bron van ons geloofskennis is "weder unsere Sittlichkeit, noch irgendwelche Metaphysik, sondern die Offenbarung. So nennen wir ein Ereignis, in welchem wir die Kundgebung des auf unser Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben" (ibid:365). Hierdie "absolute Offenbarung" (ibid:368) as "äusseres Ereignis" (ibid:365) is Jesus Christus: "Jesus Christus muss uns als die abschliessende Kundgebung des göttlichen Willen an uns gelten" (ibid:367). As eksterne gebeurtenis waarin Jesus Christus die teenwoordigheid van die Gods versoenende liefde openbaar en op grond waarvan 'n kinderlike vertrouwe in hom geregverdig kan word, is die teenwoordigstelling ("Vergegenwärtigung") van en groeiende insig in hierdie gebeurtenis deel van die religieuse lewe self. Meer nog: God praat direk met ons hierdeur sodat hierdie gebeurtenis "ein integrierendes Moment unseres eigenen persönlichen Lebens" (ibid:372) is en religieuse geloof "der Abschluss der persönlichen Selbstgewissheit in dem Bewusstsein eines wirklichen Verkehrs mit Gott (ist)" (ibid:393). Vir Herrmann gaan dit hier om die direkte, religieus-persoonlike betekenis van Jesus vir ons waarin Jesus die grond van ons religieuse

⁸¹ Hierdie verknoping voltrek Herrmann deur die verbinding van elke "Jesus-self" stelling met 'n "ons-self" stelling.

sekerheid is daarin dat "wir... unser selbst gewisse Personen allein durch ihn (sind)" (ibid:373).

Is Jesus Christus op hierdie wyse die openbaring d.w.s. as grond van die persoonlike selfsekerheid van die mens, bly die vraag "wodurch er uns die Offenbarung oder die Heilsthatsache ist" (Herrmann, 1879:383). Dit is hy nòg deur die wonders, nòg deur die opstanding aangesien beide nie 'n integrale deel van ons eie lewens is nie. Jesus is dit alleen deur sy "Lebenswerk" d.i. "er (ist) selbst seiner völligen Einheit mit Gott sich bewusst gewesen" (ibid:390). Begryp ons nie hierdie eenheid⁸² - as lewensgrond - van Jesus met God nie, dan kan ons nòg Jesus as ons verlosser verstaan nòg die heilswaarde hiervan.⁸³ Hoe moet ons dit dan begryp? Herrmann (1879:391) omskrywe dit as volg: "(D)as Reden und Handeln Jesu, in welchem uns die Herrschaft jenes Endzweck über ein Menschengemüth wirklich anschaulich wird, (greift) als eine befreiende Macht in unsere Seele. Und die Gewissheit des Glaubens, dass sein Wollen und Wirken das Wollen und Wirken Gottes sei, ist von der sittlichen Nothwendigkeit durchdrungen, aus welcher das Bewusstsein unserer Freiheit geboren wird. Die sittliche Nothwendigkeit, das von ihm Gewollte als den höchsten Werth und deshalb als den Inhalt des göttlichen Willens anzuerkennen, macht jenen Glauben zu einer freien That". En verder as kern: "So kann das Bild des Lebens Jesu durch den Endzweck, den es verkündigt, auch in der verworrensten Seele die Ahnung ihrer sittlichen Würde entzünden" (ibid :391).

⁸² Om hierdie eenheid te bevraagteken is terselfdertyd 'n verhoging bo God. Dat hierdie eenheid "waar" is, daarvoor tree die getuienis van ons gewete in (vgl. Herrmann, 1879:393).

⁸³ Vgl. Herrmann (1879:390): "Er wäre aber nicht unser Erlöser, wenn wir das Recht dieses Bewusstseins nicht zu verstehen vermöchten. Die blosse Kunde von seiner Einheit mit Gott würde keinen Werth für uns haben, wenn wir nicht auf irgendeine Weise eine selbständige Gewissheit von ihrer Wahrheit besäßen".

Hierdie "Bild des Lebens Jesu" noem hy ook: "der überlieferte Eindruck seines sittlichen Handelns" (Herrmann, 1879:393); "Eindruck der Person Christi" (ibid:398) asook "inneren Leben" (ibid:397). As lewensgrond hiervan geld sy eenheid met God en as "organisierende Kraft" geld "das Wollen des Gottesreiches" (ibid:217). Die besondere van hierdie lewensbeeld of indruk van Jesus is geleë in die oortuiging van Jesus van sy universele roeping ("Beruf") en sy daadkragtige bewys dat sy selfgevoel werklik in die teenwoordigheid van die Gods ryk leef. Deur Jesus word sy roeping, waarin sy sedelike selfgevoel tot uitdrukking kom en terselfdertyd die bevestiging is van sy eenheid met God, verruim tot 'n direkte opdrag aan die mensdom.⁸⁴ Sy sedelik-roepingsbewuste lewe word gedra deur die sekerheid dat die wil van God aan die mensdom deur hom geskied en dat die liefde van God op hom rus. Sy lewe word voltrek in die bewussyn dat hy in sy "Lebensbewegungen" (ibid:373) God aan die mensdom openbaar⁸⁵ en dat in hierdie geestelike wêreldheerskappy die wese van God erken kan word. In sy persoon verenig Jesus "die anschauliche Vertretung des absoluten sittlichen Endzwecks mit der vergebenden Liebe" (ibid:397) en begrond hierdeur die "Stiftung der Gemeinde" (ibid:397).⁸⁶ Dus is die openbaringskarakter van Christus in sy sedelike majesteit, wat onlosmaaklik verbind is met sy vergewende liefde teenoor ons, geleë. Ons lewe "unter dem

⁸⁴ Herrmann (1879:394): "Wie bei Jesus selbst dieses Bewusstsein die Bedingung seiner Lebensarbeit ist, so muss auch bei uns die religiöse Gewissheit, dass die Liebe seines Gottes uns umfasst, vorausgehen, um uns in die Wirklichkeit einzuführen, in welcher ein Handeln für das übersinnliche Reich Gottes möglich ist".

⁸⁵ Vgl. Herrmann (1879:394): "Das Leben Jesu giebt uns den Stoff für den Gedanken Gottes".

⁸⁶ Vir die mens buite die christelike gemeente, bly die waarheid van die christelike wêreldbeskouing onverstaanbaar omdat die sekerheid van die geloof ontbreek van waaruit die teologiese bewys aangevoer word (vgl. ook Herrmann, 1879:281).

Schirme der Liebe Gottes " (ibid:397) is nié "eine Nachbildung des inneren Lebens Jesu" (Herrmann, 1879:397) nie, maar alleen uit dit wat onself as die "Objecte seines Wirkens" (ibid:397) ervaar, spruit die geloof voort.⁸⁷ Hiervoor geld geen ander voorwaarde, waarin terselfdertyd die aanknopingspunt tot die religie geleë is, as die "Bestehen sittlicher Gemeinschaft, in welcher dem Menschen die Organe für das Verständnis sittlicher Nothwendigkeit und für den Werth des persönlichen Lebens erwachsen sind" (ibid:398). Hier lê vir Herrmann (1879:398) die blywende aanknopingspunt tot die religie: "An diesen Kiemen der Persönlichkeit ... geht die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus nicht spurlos vorüber".

Samevattend kan dus in die lig van die voorafgaande afgrensinge gestel word: die realiteit of objektiwiteit van die geloofsvoorwerpe kan slegs daar bewys word waar die idee van die persoonlikheid deur 'n begrip van onontwykbare gelding vasgepen kan word. Hierdie begrip vind Herrmann in die sedewet wat na sy inhoud deur Jesus as die Godsryk verkondig is. Die sedewet opsigself is noodwendig vir die gees van die persoon, want alleen in die bewussyn van die sedewet kan die mens sy selfonderskeiding van die natuur begrond en met konkrete inhoud vul. Opsigself beantwoord die sedewet nié aan die menslike behoefte tot kennis van die ware, bo-natuurlike wêreld nie. Alleen deur die verkondiging in die gestalte van die openbaring van God as vergewende liefde, word die dieptedimensie van die sedewet ontsluit en verstaan. Hierdeur word die sedewet 'n mag in die mensdom. Godskennis o.g.v. die lewe van Jesus, is alleen moontlik deur die verstaan van die sedelike opgaaf wat Jesus verteenwoordig het. Hierdie indruk van die persoon van Jesus op sy omgewing duur voort in die geloof en opvoeding van die christelike gemeente. Kom ons tot 'n selfstandige aanname van die oorgelewerde religie in

⁸⁷ Vanuit hierdie verknoping van "Jesus-self" en "onself", blyk die "onself" as verstaanshorison die begrensing van wat as openbaring sou kon geld.

samehang met ons sedelike opvoeding, so is ook hier die grond van ons sekerheid van die realiteit van wat geglo word, nooit alleen die groeiende insig dat die wêreld van ons geloof die wêreld van die sedelike persoonlikheid is nie. Hierdie insig moet uitgebrei word deur die prediking van die evangelie in die christelike gemeente, want alleen hierdeur word dit moontlik om in Jesus die lewende God te erken. Hierdie erkenning beteken nié die aanvaarding van 'n sisteem van eienskappe nie, maar die insig dat in die bestaan, spreke en handeling van Jesus, God as die geopenbaarde wil van ons heil op ons werk en deur sy verskyning ons tot vertrouwe dwing. Dit is die grond van ons bewuste, vrye geloof in God. Die objektiwiteit van dit waaraan ons glo, vind ons in die historiese Godsdaad wat vir ons erkenbaar geword het. Herrmann (1879:430-1) konkludeer: "Diese Art unseres Glaubens begründet ... die Möglichkeit eines dogmatischen Beweises. Den jener Eindruck, der als mitwirkender Factor in jedem christlichen Glauben gesesst sein muss, lässt sich zu der klaren Einsicht erweitern, dass die Offenbarungsthat Gottes in Christus und die religiöse Weltanschauung, welche davon ausgeht, die thatsächliche Lösung des Räthsels darstellt, welches dem Menschen durch sein sittliches Bewusstsein ausgegeben ist ... Denn es lässt sich beweisen, dass die sittliche Persönlichkeit, welche durch die geschichtliche Gottesoffenbarung als die Macht über die Welt erwiesen wird, das Ziel ist, auf welches alles persönliche Leben, wenn auch ihm selber unbewusst, gerichtet ist. Es ist die Welt persönlicher Geister, an welcher das Christenthum seine Universalität bewährt".

In hierdie konkluderende paragraaf word die twee motiewe aangetref waarop Herrmann in sy hieropvolgende geskifte ingaan nl. 'n presisering en verdieping van die verstaan van die "geschichtliche Gottesoffenbarung"⁸⁸ en "persönliche

⁸⁸ Vgl. die vroeëre formulering van Herrmann (1879:IV): "Der evangelische Glaube muss unverworren bleiben mit der jeweiligen Entwicklung des freien Welterkennens Endlich muss der evangelische Glaube verlangen,

Leben". Hierdie verdieping en presisering word voltrek binne die blywend-fundamentele raamwerk van sy "Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit".

Hierdie stelling - in verwysing na die blywend-fundamentele raamwerk - kan geregverdig word in verwysing na o.a. sy "Zur theologischen Darstellung der christlichen Erfahrung" (1889). In hierdie opstel van meer as tien jaar later formuleer Herrmann kategorieë: "Für mich bedeutet die Ausscheidung der Metaphysik aus der Theologie die klare Einsicht, dass die methodische Erkenntnis des Wirklichen in der Wissenschaft schlechterdings nicht an die Wirklichkeit unseres Gottes heranreicht. Sie erfasst die Natur und den ewigen Grund der Natur, das Naturgesetz, also das, was wir im Glauben als Werk und Aeusserung Gottes erkennen, aber sie erfasst nicht den übernatürlichen Gott selbst. Wenn wir also die Metaphysik von der theologischen Darstellung des Glaubens scheiden, so bekennen wir damit, dass wir zu Gott nur deshalb kommen, weil er in der Geschichte zu uns gekommen ist" (Herrmann, 1889b:245).

dass die Theologie die Bedeutung zum vollen Verständnis bringe, welche der geschichtliche Grund seiner Zuversicht beansprucht." Vgl. ook die opmerking van Peter Fischer-Appelt (1985:63): "Zwar hatte er (Herrmann) schon in seinen Frühschriften ausgehend von dem Verständnis der Theologie als einer kirchlichen und wissenschaftlichen Aufgabe die geschichtliche Gestalt der christlichen Gemeinde, die geschichtliche Dimension der Offenbarung, den geschichtlichen Grund der Glaubensgewissheit und des geschichtlichen Charakter der christlichen Weltanschauung betont. Aber die Beziehung alle, dieser Phänomene auf die Klärungsbedürftige Selbstgewissheit der Person liess ihn zunehmend genauer auf den Lebensvorgang der Geschichte achten". Mahlmann (1985:165) wys daarop dat Herrmann hier duidelik wegbeweeg vanaf metafisika in die teologie - gekwalifiseerd - na géén metafisika in die teologie.

Hierdie vraagstelling na die historiese dimensie van die geloof, ingebed in die onderskeiding van die ervaarbare en verklaarbare werklikheid en met uitskeiding van die metafisika, word op die tweede vlak (as tematiese toespitsing) van presisering en verdieping die kernvraag waarmee Herrmann hom bemoei. As kernvraag, wat ook die opskrif is van sy gepubliseerde voordrag te Marburg op 22 Mrt 1884 ter herdenking van die keiserlike geboortedag, geld: "Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsache" (1884).

2.2.2 Die historiese dimensie van die geloof (1884-1900)

Op die tweede vlak verskuif die verdiepende en presiserende fokuspunt, in aansluiting by sy geskrifte van 1876 en 1879, na die trefoord van God en mens nl. die geskiedenis aangesien "der Schlüssel für das Rätsel unserer Existenz in dem Naturlauf nicht zu suchen ist" (Herrmann, 1891:99). In hierdie vraag na die trefoord God-mens, bemoei Herrmann hom met die vraag na die historiese begroning van die geloof, die teenwoordigheid van die Jesusgebeure in die hede asook die betekenis van die geloof in Gods heilsdaad in Jesus Christus. Hierdie vraagstelling mond in die onderskeiding van die grond en inhoud van die geloof uit. Terselfdertyd lê Herrmann sy verstaan van die individueel-persoonlike aard van die geloofservaring in verhouding tot die algemeengeldigheid van die christelike wêreldbeskouing bloot.

Teenoor die deur Lessing aangeduide onoorbrugbare kloof ("garstige breite Graben") tussen "(z)ufällige Geschichtswahrheiten" en "Vernunftwahrheiten" (Herrmann, 1891:90), teenoor die kantiaanse skeiding van "Geschichtsglauben" en "religiösen Glauben" waarin Kant eergenoemde karakteriseer as "eine unvollkommene Art des Wissen" en laasgenoemde as "ein Vertrauen auf die Verheissung des moralischen Gesetzes" (ibid:90) en teenoor die miskenning van die betekenis van die geskiedenis deur

Fichte,⁸⁹ stel Herrmann (1891:93) die kritiese vraag "ob wir selbst jenem zweifellosen Bestandteil des ursprünglichen Christentums, den Glauben an die Person Christi, mit innerer Wahrhaftigkeit behaupten, ob wir etwas damit anfangen können. Lessing, Kant, Fichte haben es nicht vermocht". Wat Lessing, Kant en Fichte nie kon bewerkstellig nie, onderneem Herrmann vanuit die oortuiging⁹⁰ dat alleen binne die horison van die geskiedenis waar die "Faktum unserer Rettung" (ibid:102) afspeel 'n antwoord op die persoonlikmenslike vraag gevind kan word: "Was bist du selbst, was ist Zweck und Ziel deines Daseins" (ibid:96-7). Die weg tot die beantwoording van hierdie vraag is geopen: "Wer jetzt sehen will, kann den Weg finden, der auch in einer durch die Wissenschaft veränderten Welt die Menschen, die Gott suchen, zu Christus führt" (Herrmann, 1921:1).

Hierdie geopende weg is die weg waarop die bybel en die tradisie d.i. die geloofsinhoude en dogma van die christendom nie as stik-of-sluk⁹¹ leerwet aan die angstige

89 Herrmann (1891:92) haal die kernstelling van Fichte aan: "'Den Weg zur Seligkeit muss man gehen; das ist's: die Geschichte, wie er entdeckt und geebnet worden ist wohl sonst gut, aber zum Gehen hilft sie nichts'".

90 Hierdie oortuiging stel Herrmann (1891:103) as volg: "Weil wir nur aus Ereignissen unserer Geschichte den Eindruck gewinnen können, dass Gott uns in unserem zeitlich Leben aufsucht und sich unser annimmt".

91 Hierdie formulering nie van Herrmann nie, maar wel van Harry Kuitert in 'n ander verband in sy "Wat heet geloven" (1977). Vgl. Herrmann (1913b:21): "(D)er verzweifelte, so gläubig aussehende Entschluss, alles 'glauben' zu wollen, was in der Bibel steht, ist in Wahrheit der Entschluss, sich die da vorliegende Wirklichkeit zu verhüllen. Das ist also grade ein Ausdruck der Angst vor der Bibel und ein trauriges Zeichen der Verwirrung, die durch Menschen die es gut meinen, aber mit Unverstand eifern, über unsere Kirche kommt".

mens opgedring word nie, maar as werklike godsgemeenskap ("Verkehr"), omskrywe as "das Innere Leben des Glaubens" (Herrmann, 1921:113), verstaan word vanuit die individueel-persoonlike aard van die geloofservaring. Vir Herrmann beteken dit dat die oorgelewerde vorm van die christendom die geloofstuiste van die gelowige op so 'n wyse sal wees dat hy daarin die uitdrukkingsvorm van sy eie religieuse ervaring en oortuiging sal vind. Hierdie nuwe weg noop die skeiding met die weë van die mistiek (veral soos in die rooms-katolieke kerk neerslag gevind het), die skolastiek en die ouer, protestantse ortodoksie. Nòg die betekenis van die persoon en die aard van sy geloofservaring as godservaring, nòg die betekenis van die geskiedenis as trefoord van God en mens is volgens Herrmann op hierdie weë teologies verdiskonteer.

Die nie-meedeelbaar, individuele ervaring van die godheid as universele ervaring dring tot die vraag na die spesifiek christelike in die verhouding van die christendom tot die mistiek. Vir Herrmann (1921:21) is die mistiek "eine besondere Form der Religion die das Historische an den positiven Religionen als Last empfindet und abwirft". Verder: "Die Mystik sagt uns nichts von Beweisen für das, was doch nicht bewiesen werden könne, sucht nicht Ereignisse zu deuten, die von aussen her an die Seele herandringen; sondern einfach und innig spricht sie aus, wie es in einer Seele aussieht, die unter dem Eindruck des Ewigen steht" (Herrmann, 1891:95-6). Die mistiek as "dunklen Hingabe an das Unendliche" (Herrmann, 1921:157) poog om die "Unsagbare" (ibid:35) te verwoord maar kan uiteindelik niks meer oor God sê as dat hy "nicht Welt ist" (ibid:25).

In die rooms-katolieke kerk word hierdie nie-meedeelbare element as die algemene wese van die religie verstaan waardeur, aldus Herrmann, die historiese in die christendom tot onverstaanbare misteries verander word⁹². Hierteenoor

⁹² Vgl. Herrmann (1921:18): "Das Verlangen nach Gott selbst drängte über das Historische hinaus. Deshalb

stel Herrmann enersyds dat die blywende betekenis van die mistiek as "ein wunderbar vollkommener Ausdruck einer bestimmten Art von Religion" (ibid:22) geleë is "in der Fähigkeit, persöliches Leben zum Gegenstand der Beobachtung und Darstellung zu machen" (ibid:22). Andersyds word deur die aanwending van die mistiek in rooms-katolieke praktyke die konstituerende betekenis van die historiese Christus as "die wertvollste Tatsache der Geschichte und als der wertvollste Inhalt unseres eigenen Lebens" (ibid:77) verpas. Hermann (1921:24) stel: "Die katholische Frömmigkeit ist wirklich so angelegt, dass auf der Höhe, auf die sie führt, mit allem Äusseren auch Christus der Seele entschwinden muss" . Van die trefoord tussen God en mens d.i. die geskiedenis en die problematiek wat hiermee verband hou, kan die gelowige homself nie losmaak nie.

Vir die waarborg om God in die geskiedenis te vind, geld vir Herrmann twee voorwaardes. Eerstens: as Gods openbaring geld slegs dit waarin onself die homself tot ons toewendende God (of: die op ons inwerkende God) vind; as geloofsinhoud geld slegs dit wat vanuit hierdie gemeenskap met God sigself as waar aan ons betuig. Tweedens: hierdie religieuse ervaring is slegs vir ons waar in voltrekking binne die verstaanshorison van ons eie werklikheid.⁹³ Samevattend kan hierdie twee voorwaardes as volg formuleer

wird im Katholizismus alles, was mit dem positiven Christentum zusammenhängt, zu einem blossen Vorbereitungsmittel für die höchste Stufe des religiösen Lebens herabgedrückt". Die historiese verskyning van Jesus dien tot "Anregung der Phantasie, als Vorbild und als Symbol" (ibid:54). Ook die besondere interpretasie van die twee-nature leer in die rooms-katolieke kerk oorwin nie hierdie gevaar nie.

⁹³ Die formulering van Herrmann (1921:29) lui as volg: "Zweitens kann aber auch das religiöse Erlebnis nur dann für uns selbst Wahrheit haben, wenn wir es in der Besinnung auf die Wirklichkeit in die wir uns gestellt finden, entstehen sehen".

word: slegs in die ervaring van die goddelike betuiging as inwerkende mag op ons met die teenswoordige wêreld verbonde bewussyn, vind die mens God enersyds en andersyds, ontvou die geloofsinhoude as die waarheid van Gods openbaring. Deur laasgenoemde voorwaarde (d.i. die religieuse ervaring binne ons verstaanshorison) wil Herrmann die dwaalspoor van die mistiek vermy⁹⁴ en deur eersgenoemde (d.i. Gods openbaring en geloofsinhoud) hom losmaak van die weg van die skolastiek⁹⁵ d.i. die "katholischen Art der Theologie" (Herrmann 1921:30). God het nie die gelowige, voer Herrmann (1921:37) aan "zum Parasiten" gemaak wat op die geloofservaringe van ander moet teer nie: "Das, worauf der gläubige Mensch seine ganze Existenz setzen will, kann er sich nicht lediglich von anderen Menschen geben lassen" (ibid:54). Waarom nie? Herrmann (1921:33) antwoord: "Die Gedanken anderer, die erlöst sind, können mich nicht erlösen". Met hierdie antwoord verlaat Herrmann ook die weg van die "ältern protestantischen Orthodoxie" wat poog om die "Gedanken des Wortes Gottes ... in ihrem logischen Zusammenhange darzustellen" (ibid:113), want hierdeur word ook die weg tot ware godsgemeenskap gesluit. Hierteenoor moet die objektiewe realiteite van Gods werking of toewending verwoord word. Hierdie verwoording is gerig op

⁹⁴ Herrmann verwerp nie die mistiek as religieuse vorm as sodanig nie, maar kritiseer die werklikheidsverlies wat hiermee gepaard gaan. Hy stel: "Dass das religiöse Erlebnis schliesslich immer im Unaussprechlichen endigt, erkennen wir mit der Mystik an. Aber wir halten daneben fest, dass der Weg dazu nicht sein kann, die Wirklichkeit, in der wir stehen, zu vergessen" (Herrmann, 1921:29).

⁹⁵ Vgl. Herrmann (1921:31): "Ein schweres Hindernis auf jenem wahrhaftigen Heilswege ist aber gerade das System, das die Theologie nach der Weise der Scholastiker aus den Gedanken anderer zusammenfügt. Das ist schon deshalb gefährlich, weil es da die Erkenntnis eines Ganzen vorspiegelt, wo als etwas wirklich Lebendiges nur stückweises Erkennen möglich ist".

die samehang van die religieuse ervarings met die objektiewe werklikheid van sowel die "Macht, welche den Glauben wecken und begründen kann" as die "Gedanken, in denen sich der Glaube den Gläubigen verständlich ausspricht" (ibid:36). Dit is die vraag na die begronding van die gemeenskap met God deur die openbaring van God wat die mens, bewys daarvan dat hy "im Dunkeln sitzt" t.a.v. die "Anfechtung durch die Not" (Herrmann, 1887:124), in sy diepste bestaan aangryp, verander en in 'n nuwe werklikheid verplaas.⁹⁶ Dit kan alléén "wahrhaftigen Offenbarung" (ibid:129).

Geen opvatting het Herrmann met meer drif beveg as dat christenwees die aanvaarding en vir-waar-hou van onverstaanbare skrifinhoudes sou behels, dat openbaring "eine Summe religiöser Lehren" (Herrmann, 1887:127) sou wees.⁹⁷ Hierdeur wen ons alleen maar 'n voorstelling van God wat ons in ons bestaan onaangeraak laat deurdat ons nie met die teenswoordige Werklikheid wat aan die geloof sy sekerheid gee, gekonfronteer word nie. Kenmerkend stel hy: "Das

⁹⁶ Vgl. Herrmann (1887:124): "Wer nichts davon weiss, dass er im Dunkeln sitzt, kann auch gar keine Vorstellung davon bekommen, dass Gott ihn aus der Finsternis zu einem wunderbaren Lichte führt. Also den Kampf der Anfechtung in uns selbst müssen wir uns ansehen, wenn wir wissen wollen, was die Offenbarung ist". Die wese van hierdie aanvegting beskryf Herrmann (1887:124) as "unglücklich fühlen" of "Nichtlebenkönnen in dem Guten" (Herrmann, 1921:81).

⁹⁷ Herhaaldelike stel Herrmann (1887:127): "Es sieht so selbstverständlich aus, dass die Summe der gewaltigen Schriftgedanken den Inhalt der Offenbarung ausmache, aber es ist dennoch nicht richtig"; "Es ist nicht so, dass wir eine Summe religiöser Lehren, welche die heilige Schrift uns darreicht, uns aneignen müssten, um dadurch erneuert und erlöst zu werden" (ibid:127). Hierdie noodsaaklike onderskeid van ware openbaring en leerstelling noem hy "eine heilsnotwendige Sache für den Christen" (ibid:129).

Herz, das Gott haben will, ist dabei nicht beteiligt" (Herrmann, 1892:321).⁹⁸ Van ware openbaring is God die inhoud want alle openbaring is die selfopenbaring Gods.⁹⁹ In die oomblik waar ons met vreugde buig onder sy mag, ervaar ons in gehoorsaamheid die openbaring van God. Hierdie openbaring as godservaring is 'n vertrouenservaring: "Gott offenbart sich uns, indem er uns zwingt, ihm ganz und gar zu vertrauen" (Herrmann, 1887:128). Hoe verstaan Herrmann hierdie verhouding tussen vryheid en afhanklikheid t.a.v. die vertrouensvolle buig onder sy mag in gehoorsaamheid? Die vraende mens begryp dit vanuit die insig in die noodwendigheid van 'n sedelike lewe wat die mens tot soekende mens maak.¹⁰⁰ Die etiese opgaaf as ewige wet, tree die mens nie as "etwas Fremdes" (Herrmann, 1891:98) tegemoet wat die mens "in sein Nichts verweise" (ibid:98) nie, maar vanuit die bewussyn dat die mens vir die "Ewige da ist" (ibid:96), roep die etiese wet die mens tot selfbesinning waarin hy ontdek dat hierdie wet nie die mens as oorrompelende, vreemde mag tegemoet tree nie, maar as uitdrukking van die eie wil. Hierdeur kan die mens die betekenis begryp dat in God "die Macht, die das Zeitliche mit dem Ewigen verknüpft" (ibid:101), 'n mag ons tegemoet tree tot wie ons in gehoorsame vertrouwe in afhanklikheid en vryheid, ons toevlug kan neem. Hoe neem die mens hierdie

⁹⁸ Vgl. Herrmann (1892:323): "Er (Gott) lässt sich in jedem Moment nur finden, wenn wir ihn von ganzem Herzen suchen".

⁹⁹ Vgl. Herrmann (1892:322): "Wenn er (Jesus) uns Gott offenbart, so sehen wir in seinem persönlichen Leben ein Abbild des Lebens Gottes". Hierdie selfopenbaring Gods is dus die openbaring van goddelike lewe.

¹⁰⁰ Hier word die vroëre uiteensetting van die verhouding van die sedelikheid tot die religie voorveronderstel en word hier nie herhaal nie (vgl. bo 60e.v.). Herrmann fokus hier op 'n verdiepende en presiserende insig t.o.v. laasgenoemde d.i. die religie in haar struktureel-korrelatiewe verbondenheid met die sedelikheid.

toevlug tot die vertrouensvolle mag en waar kan dit gevind word? Anders gestel: wat is ware openbaring?

Vir hulle wat daarna soek en vra is ware openbaring 'n "unleugbares Element unserer Welt" (Herrmann, 1887:131), dit is 'n feitlikheid ("Tatsache") binne ons eie ervaringswerklikheid¹⁰¹ maar onderskeie van ons wat ons van Gods werking op ons oortuig. Herrmann (1891:102) stel: "In der Geschichte der Menschheit gibt es ein Ereignis, das jene Macht durch die Grösse seines Gehaltes ausübt und das deshalb für jeden Menschen zu einem Erlebnis werden soll, das er für sein Inneres verwertet: das ist die Erscheinung Jesu Christi, wie sie uns in den Büchern des Neuen Testaments überliefert ist".¹⁰² Alleen deur die historiese verskyning van Jesus Christus kan "das Finden Gottes als das höchste Gut" (Herrmann, 1921:48), d.i. ware gemeenskap met God, begrend word daarin dat hy enersyds geld "als die allein überzeugende Offenbarung für den Menschen, der die

¹⁰¹ Daarin dat "der in der Anfechtung kämpfende Mensch Jesum Christum als etwas Wirkliches wahrnimmt "word hy " ein Element unseres inneren Lebens" (Herrmann, 1887:133). Hier is vir Herrmann net die vraag: wil ons by hierdie werklikheid verbygaan of voor hom bly staan?

¹⁰² Vgl. Herrmann (1921:47): "Wir Christen meinen nun, in der ganzen Welt nur eine Tatsache zu kennen, die alle Zweifel an der Wirklichkeit Gottes in uns überwinden kann, die von uns selbst in der Überlieferung des Neuen Testaments ergriffene geschichtlich erlebbare Erscheinung Jesu". Ook Herrmann (1888:146): "Wir führen ihn (den Suchenden) auf den rechten Weg, wenn wir ihm klar-machen, dass wir nur durch Jesus Christus unsres Gottes gewiss werden können. Freilich nicht dadurch, dass Jesus uns über Gott etwas lehrt. Wohl aber dadurch, dass die Erscheinung Jesu in der Geschichte dem Menschen, der sie sich zu Herzen nimmt, den Eindruck machen kann, dass Gott in dieser Tatsache ihm nahe komme, ihm verständlich werde und ihn zu sich ziehe".

Notwendigkeit unbedingten Gehorsams erkannt" en andersyds geld as "der wichtigste Bestandteil der Wirklichkeit, auf die wir uns besinnen können" (ibid: VIII).

Hierdie historiese begronde, eraarbare werklikheid waaroor ons moet besin, kan nòg deur 'n historiese oordeel,¹⁰³ nòg estetiese oordeel (vgl. Herrmann, 1892:317) ontsluit word, maar alleen deur die verskyning van Jesus Christus wat Herrmann uiteenlopend omskrywe as "die Wirkung der Kraft Jesu selbst" (Herrmann, 1921:57), die "Kraft der Persönlichkeit Jesu" (ibid:60), "die Eindruck seiner Person" (Herrmann, 1890:278) en veral die formulering van die "Bild seines inneren Lebens" (Herrmann, 1892:318), "das innere Leben Jesu" (Herrmann, 1921:101) of "das persönliche Leben Jesu" (Herrmann, 1892:334) soos in die bybelse oorlewing daargestel en deur die gemeente as "Organ des Evangeliums" (Herrmann, 1921:152) bemiddel.¹⁰⁴ Hieruit ontstaan die

¹⁰³ Vgl. Herrmann (1921:60): "Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man sich durch historische Forschung den Grund des Glaubens feststellen lassen will. Der Grund des Glaubens soll fest sein, die Resultate historischer Arbeit sind in beständigem Fluss". Hierbenewens dra die rekonstruksie van die bybelse gebeure rondom die verskyning van Jesus, alleen maar waarskynlikheidskarakter (vgl. Herrmann, 1921:54-5) en bly vasgevang in ons eietydse werklikheidsoordeel. Hy stel: "Das Urteil, in dem wir die Tatsache konstatieren, geht vielmehr ebenso aus unserer selbständigen Tätigkeit hervor und gründet sich ebenso auf das, was wir gegenwärtig als wirklich anschauen" (ibid:56). Hierdie arbeid is egter nie waardeloos nie (vgl. Herrmann, 1921:60e.v.; asook Herrmann, 1892:314-5).

¹⁰⁴ Herrmann (1921:153) noem die kerk ook "ein Ausdrucksmittel der Rede des lebendigen Gottes". T.o.v. die inhoudelike samehang vgl. Herrmann (1887:133): "Die Wahrheitsmacht im Wort des Evangeliums ist Christus selbst, und der Heilige Geist, in welchem wir Lebensgedanken fassen können, wird uns dadurch ver-

vraag: wat is die verhouding van die gelowige tot die gemeenskap van die gelowiges en tot die oorgelewerde tradisie binne die gemeenskap van gelowiges? Verder: watter betekenis het Jesus van Nasaret vir die geloof?

Op hierdie punt in sy uiteensetting, maak Herrmann die fundamentele en bepalende onderskeid van Jesus Christus as geloofsgrond en as geloofsinhoud. Hierdeur word enersyds die afhanklikheid andersyds die vryheid van die gelowige teenoor die gemeente en oorlewering verseker. Terselfdertyd word hierdeur die *extra nos* - karakter van die geloofs-oorsprong, die teenwoordigheid van die historiese Jesus asook die verbondenheid van "Jesus-self" en "ons-self" bevestig.¹⁰⁵ Hierdie onderskeid voltrek Herrmann as bewustelike herinterpretasie van die reformatoriese regverdigingsleer nl. in die onderskeiding van "Christus vir ons" en "Christus in ons".¹⁰⁶ Herrmann (1921:58-9) formuleer hierdie onderskeid - hier breedvoerig aangehaal - as volg: "Wer das innere Leben Jesu durch die Vermittlung anderer gefunden hat, ist, insoweit als das geschehen ist, auch von dieser Vermittlung frei geworden. Das wird durch die Bedeutung bewirkt, die das innere Leben dieses Menschen für den gewinnt, der es gesehen hat. Wir brauchen, wenn wir seine Kraft an uns erfahren haben, nicht mehr auf das Zeugnis anderer zu blicken, um es als etwas Wirkliches festzuhalten. Wir gehen zwar von der Überlieferung aus, aber die Tatsache, die sie uns darbietet, haben wir erst dann erfasst, wenn wir an der Bereicherung unseres eigenen

liehen, dass Christus ein Element unseres inneren Lebens wird, wie er ein Element unseres äusseren Lebens bereits ist. Wie geschieht das? Einfach so, dass der in der Anfechtung, kämpfende Mensch Jesum Christum als etwas Wirkliches wahrnimmt".

¹⁰⁵ Hierdie samehang in die denke van Herrmann is deur Furian (1970:115) aangedui.

¹⁰⁶ Hierdie belangrike perspektief ontbreek in die uiteensetting van Greive (1976:98) t.o.v. die grond van die geloof in die denke van Herrmann.

inneren Lebens der Berührung mit dem Lebendigen inne geworden sind. Das gilt von jeder geschichtlichen Persönlichkeit. Ihr innerer Gehalt erschliesst sich nur den Menschen, die selbst persönlich lebendig werden und in dem Zusammentreffen mit ihr sich angeregt und in einen weiteren Horizont versetzt fühlen. Die Erscheinung der Persönlichkeit, die uns auf solche Weise sichtbar wird, kann uns schlechterdings nicht durch die Mitteilung anderer dargereicht werden. Sie entsteht in uns selbst als die freie Offenbarung des Lebendigen an das Lebendige. So wird auch das innere Leben Jesu ein Bestandteil unserer eigenen Wirklichkeit. Wer das erlebt hat, wird gewiss nicht mehr sagen, dass er genau genommen nur die Überlieferung von Jesus als etwas Wirkliches erfasse. Jesus selbst wird uns indem sich uns in seiner Gewalt über uns sein inneres Leben enthüllt, zu einer realen Macht, die wir als den besten Inhalt unserer eigenen Existenz empfinden". In die vormgewing van christlike lewe rondom ons en deur die christelike oorlewering word aan ons as sedelik-bewuste mense die weg tot die grond en inhoud van die geloof getoon. In die ervaring van die openbaring van die Lewendige aan ons as lewendes, word ons terselfdertyd bevry van ons afhanklikheid van ander en van die oorlewering deurdat ons hierdie Werklikheid nou self gesien het. Daarin is Jesus Christus die grond van die geloof nl. dat hy deur die krag van sy persoonlikheid of innerlike lewe ons Gods teenswoordige werking op ons laat ervaar. Christus as grond van die geloof het met die bestaan - en nie in die eerste plek met die ontstaan nie - van die geloof te make. Herrmann (1892:309) stel: "Wenn wir Jesus Christus den Grund unseres Glaubens nennen, so reden wir nicht davon wie der Glaube entsteht, sondern wie er besteht". In Jesus as die onverstoorbare, eksterne grond van die geloof bestaan die blywende duur en sekerheid van die geloof as gewaarborg.¹⁰⁷ Hierteenoor is die ontstaan en bemiddeling

¹⁰⁷ Vgl. Herrmann (1892:309): "Bestand kann ein solcher Glaube nur dann haben, wenn er schliesslich doch zu der Erkenntnis kommt, dass der unzerstörbare Grund seiner

van die geloof flitsopnames van die geloof.¹⁰⁸ Innerlik is die inhoud van die geloof dit wat as die in Christus aan ons verskynende God omskrywe word. Hierdie inhoud spruit vanuit die innerlike vertrouensverhouding tot God voort en is slegs vir die gelowige werklik. Daarom word vir Herrmann Christus as inhoud en objek van die geloof - en nie die historiese Christus as grond van die geloof nie - verkondig.¹⁰⁹ Dit is die hohen Dinge, die der Glaube von Christus zu sagen weiss"

Zuversicht die Wirklichkeit der Person Jesu ist. Denn für jeden zum Glauben erweckten kommt, auch abgesehen von schweren Uebertretungen, durch die Vertiefung des inneren Lebens die Anfechtung, wo er erfahren muss, dass die Menschen, die ihn bisher geholfen hatten, ihm keinen Halt mehr geben können". Ook Herrmann (1890:286): "Der Grund des Glaubens, der uns wirklich rettet, muss ein Felsen sein, der gerade dann standhält, wenn dem Menschen jene ganze Wirklichkeit, die der Glaube sieht, zerrint".

108 Hierdie formulering aan Erwin Quapp (1980:117) ontleen waarin hy hierdie ontstaan en bemiddeling van die geloof in die denke van Herrmann as "Momentaufnahme des Glaubens" weergee.

109 Die geskilpunt tussen Herrmann en Kähler sentreer rondom hierdie stelling. Met verwysing na die geskrif van Kähler: "Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" (1892), voer Herrmann (1892:312) aan: "Es ist wahr, dass in dem Zeugnis der Jünger von Christus die Erinnerung an das tatsächlich Geschehene mit dem Glaubensbekenntnis so verbunden ist, dass der Historiker die Scheidung von beiden kaum zustande bringen wird. Trotzdem ist es nicht richtig, nun dieses so zusammengewobene Christusbild des Neuen Testaments den geschichtlichen Christus zu nennen, wie Kähler doch schliesslich tut. Wie mir scheint, ist es dann nicht möglich, dass sich der Glaube zu selbständiger Gewissheit durchdringt". Vir 'n uiteensetting van die geskilpunt tussen Kähler en Herrmann, vgl. Ernst Fuchs (1970:38e.v.).

(Herrmann, 1892:312) waaronder hy die pre-eksistensie en geboorte van Jesus, sy opstanding en verhoging tot wêreldheerser reken.¹¹⁰

In onderskeid, alhoewel in onlosmaaklike samehang met die geloofsinhoude as verkondigte inhoude, beskryf Herrmann (1890:283) die grondtrekke van die "einfacher Mensch" Jesus, d.i. die historiese Jesus as grond van die geloof. Hieronder die vastigheid van sy religieuse oortuiging; die klaarheid van sy sedelike oordeel en die suiwerheid en krag van sy wil. Hierdie grondtrekke van die innerlike lewe van Jesus soos aan ons oorgelewer is, toon "seine sittliche Hoheit in unerschöpflicher Gute" (Herrmann, 1921:91) wat ons vertrou in die persoonlike ervaring van die mag van sy persoonlike lewe wen.¹¹¹

Aangegryp deur die in Jesus verskynende krag van persoonlike lewe, verkry ons 'n nuwe lewensinhoud, word vernuwe en in 'n nuwe werklikheid van Gods werkende liefde op ons verplaas.¹¹² In ons innerlike ervaring van Jesus, tree God

¹¹⁰ Vir Herrmann is die vir-waar-hou van geloofsinhoude en die lewend wees in die geloof, onlosmaaklik verbonde as één gebeure. Ontbreek hierdie verbondenheid, kom ons voor sprokies te staan wat nie instaat is om ons te red nie. Herrmann (1890:287) stel: "Wie kann denn ein Mensch, der noch nicht im Glauben lebendig geworden ist und die lebensschaffende Kraft Gottes in Christus noch nicht verspürt hat, in solchen Berichten von dem machtvollen, persönlichen Fortwirken eines Gestorbenen etwas anderes sehen als eine Art von Märchen Aber durch Märchen wird keine Menschenseele lebendig gemacht".

¹¹¹ Vgl. Herrmann (1921:89): "Das religiöse Erlebnis des Christen ist unabtrennbar von der Anschauung des persönlichen Lebens Jesu".

¹¹² Vgl. Herrmann (1890:281): "Jesus wird dadurch unser Erlöser, dass er uns in den Stand setzt, jene Erfahrung des Zornes Gottes zu überwinden und vielmehr an seiner

ons in vergewende liefde tegemoet, d.i. God tree in gemeenskap met ons. Hierdie godsgemeenskap is "das Innere Leben des Glaubens" (Herrmann, 1921:113).

Herrmann voer dus twee objektiewe gronde aan vir die godsgemeenskap. Eerstens die in 'n individueel-persoonlike ervaring begrepe historiese feitlikheid van die persoon Jesus en sy mag. Herrmann (1921:83-4) stel: "Diese Tatsache haben wir als einen Bestandteil unserer eigenen Wirklichkeit erfasst und haben ihre Gewalt empfunden". Tweedens die bewussyn dat die sedelike opgaaf ("Forderung") ons self in aanspraak neem en dus as "eine innerhalb des geschichtlichen Lebens geltende objektive Tatsache" (ibid:84) is. Hierdie vaspenning van die objektiewe gronde van die waarheid van die christelike religie, lê in konsekwente deurvoering van sy standpunt van 1879. Hierin het Herrmann (1879:9-10) t.o.v. die gronde van die waarheid van die christelike wêreldbeskouing gestel: "Der verlangte Beweis kann nur auf die Weise geliefert werden, dass der logische Zusammenhang der religiöse Weltanschauung mit Erkenntnissen oder Ueberzeugungen aufgezeigt wird, welche nicht nur innerhalb der religiösen Gemeinde selbst sondern auch ausserhalb derselben auf Geltung rechnen". Hierdie grond vind Herrmann in die sedelike opgawe. In hierdiesamehang formuleer Herrmann (1890:278) die geloofsbegrip: "Christlicher Glaube is das Vertrauensverhältnis eines sittlich regen Mensch zu dem lebendigen persönlichen Gott".

Samevattend kan die geloofsbegrip, soos gepresiseer en verdiep op die tweede vlak t.o.v. die trefoord van God en mens nl. die geskiedenis, as volg formuleer word:

Person die Erfahrung der an uns wirksame Liebe Gottes zu machen". Hierdie ervaring van Gods werkende liefde, d.i. van vergiffenis, begrond die geloofsekerheid; vgl. Herrmann (1921:80): "Gott tritt mit uns so in Verkehr, dass er uns damit zugleich die Sünden vergibt. Ohne dies aber würde uns eine freie Gewissheit von Gottes Wirklichkeit doch versagt bleiben".

Geloof is die t.a.v. die aanvegtinge deur die nood, innerlik-vertrouensvolle buig in gehoorsaamheid onder God as die persoonlike ervaring in sekerheid deur ons as sedelik-bewuste mense van Gods liefdevolle werking op ons a.g.v. die histories-ervaarbare verskyning van Jesus Christus waardeur die in Christus aan ons verskynende God as inhoud van die geloof ontvou. Hierdie geloof is die "Geburt zu einem neuen Leben (Herrmann, 1890:227).¹¹³

Na hierdie beklemtoning van ware of nuwe lewe in die religie verskuif die verdiepende fokuspunt in die denke van Herrmann op die derde vlak. Hierin word tussen die weg tot die religie en die ontstaan of verwerkliking van die religie onderskei as die "wahrhaftige Lebendigkeit eines erlösten Menschen" (Herrmann, 1925:40). In twee grondstellinge¹¹⁴ vind hierdie verdiepende fokuspunt uitdrukking nl.: "Die Religion ist nicht anders als das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens in der reinen Hingabe an Eins" (Herrmann, 1907:70), en: "Ein Leben in Wahrheit ist in uns begründet, wenn die Religion so aus dem in uns bewahrten Grunderlebnis unserer menschlichen Existenz oder der Geschichte in uns erwächst" (Herrmann, 1911:245).

2.2.3 Die lewe as teologiese probleem (1900-22)

¹¹³ Hierdie is die inhoudelike gevolg van sy openbaringsbegrip waarin die selfopenbaring Gods in Jesus die openbaring van goddelike lewe is. Herrmann (1892:322) stel: "Wenn er (Jesus) uns Gott offenbart, so sehen wir in seinem persönlichen Leben ein Abbild des Lebens Gottes". In hierdie verband stel Herrmann (1925:40) ook: "Der biblische Glaube ist daher selbst die wahrhaftige Lebendigkeit eines erlösten Menschen".

¹¹⁴ Hierdie twee grondstellinge in die uiteensetting van die geloof as ware lewe in die denke van Herrmann, is deur Fischer-Appelt (1966:XXXVIII) aangedui.

Op die tweede vlak van die denke van Herrmann, het hy die waarborg van die vind van God in die geskiedenis aan twee voorwaardes gekoppel. Hierdie twee voorwaardes is samevattend (vgl. bo 76) as volg formuleer: slegs in die ervaring van die goddelike betuiging as inwerkende mag op ons met die teenswoordige wêreld verbonde bewussyn, vind die mens God enersyds en andersyds, ontvou die geloofsinhoude as die waarheid van Gods openbaring. Op die derde vlak in die periode 1900-22 word uit hierdie formulering twee grondgedagtes verdiep en presiseer t.w. die konstituerende betekenis en belang van ervaring ("Erleben", "Erlebnis") en tweedens: die voltrekking van hierdie religieuse ervaring binne die horison van die beleefbare of ervaarbare werklikheid.¹¹⁵ Laasgenoemde kan alleen begryp word aan die hand van die begrip lewe soos deur Herrmann inhoudelik gevul as die werklikheidshorison van ervaring.¹¹⁶ Twee kernvrae word op hierdie vlak beantwoord : wat verstaan Herrmann onder die lewe as die werklikheidshorison van ervaring en

¹¹⁵ Alhoewel die term ervaarbaar in die hieropvolgende uiteensetting voorkeur geniet, moet op die samehang van hierdie begrippe lewe en beleefbaar gewys word soos wat Herrmann in die aanwending van "Leben" en "Erleben" beoog het.

¹¹⁶ Theodor Mahlmann (1962:13) skryf t.o.v. hierdie begrip lewe in die denke van Herrmann: "Zum Schaden des Verständnisses der Theologie Herrmanns ist es bisher stets unterlassen worden, bis auf seine Erörterungen über das Leben zurückzugehen, obwohl solche in steigendem Masse im Lauf der Jahre in seinen Schriften anzutreffen sind". Hierdie begrip beskou Mahlmann (1962:12) as "den Schlüssel zum Verständnis der theologischen Arbeit Herrmanns". Met hierdie bevinding van Mahlmann word in die hieropvolgende uiteensetting van Herrmann erns gemaak. Enkele samehange en insigte soos deur Mahlmann (1962) aangetoon, word met erkenning gebruik. Vir kritiese opmerkinge t.o.v. Mahlmann, vgl. Timm (1967:115 anm.⁴⁹) asook Fischer-Appelt (1965: 9anm.^{1,158}).

tweedens: wat beteken religie (of geloof) as die waarwording van persoonlike lewe?

In gesprek met en teenoor die biologies-gestempelde lewensfilosofie en in besonder met die vitalisme van Hans Driesch, formuleer Herrmann sy afgrensing van menslik-organiese lewe teenoor anorganiese lewe. Teenoor die oordrag van die metodes en verklaringswyses van die anorganiese wêreld op die organiese,¹¹⁷ stel Herrmann (1913a:37) kategoriees: daar is geen "absoluten Anfang des natürlichen Lebens in der Natur. Das Lebendige können wir nur auf Lebendiges zurückführen". Hierdie onderskeiding berus vir Herrmann op die irrasionaliteit van die lewe, d.i. die onafleidbaarheid van lewe. Hierdie irrasionaliteit as onafleidbaarheid bring lewe en kennis ("Erkennen") vir Herrmann onversoenbaar teenoor mekaar te staan. Hierdie onversoenbaarheid het vir die "Vertretung der Religion in der Gegenwart eine fundamentale Bedeutung" (Herrmann, 1905a:249). Hierdie teenstelling tussen kennis en lewe noop die inhoudelike uiteensetting van die verstaan van kennis by Herrmann ten einde sy lewe-begrip te begryp.¹¹⁸

¹¹⁷ Vgl. Herrmann (1907:32): "Es mag uns so deutlich werden, dass in allen einzelnen Vorgängen des Organischen das Problem liegt, auch darin die Gesetzmässigkeit zu enthüllen, die in aller Bewegung im Raume waltet. Wir sehen hier doch immer wieder, wie hier ein neuer Gedanke, der das Lebendige vom Leblosen scheidet, der Erscheinung ihr Gepräge gibt".

¹¹⁸ Die lewe is onafleidbaar, dit beteken hierdie spoor na die inhoudelike verstaan van lewe kan nie nagegaan word nie. Vanuit die teenstelling tot kennis kan hierdie verstaanslyn nagespoor word.

Onderskei word tussen mitologiese¹¹⁹ en wetenskaplike kennis. Mitologiese kennis of soos Herrmann dit ook noem "eine primitive Gestalt der Wissenschaft" (1913a:89) of "Wissenschaft von Kinderköpfen" (1909b:226) is die onduidelike voorstelling van 'n onontwikkelde bewussyn oor oorsake en samehange van wêreldfenomene. Herrmann (ibid:225) stel: "Der Mythos will eine Erklärung der Dinge geben, wie sie dem unentwickelten Bewusstsein passt und mit jedem Fortschritt in der Klärung des Denkens zurückweicht, um sich immer wieder in neuen Formen da festzusetzen, wo der Mensch noch eines Surrogates der Wissenschaft bedarf". Dit gee voor om "das Transzendente als Gegenstand fassen zu können" (Herrmann, 1909b:225) terwyl dit niks anders is as "phantastische Naturbeseelung" (ibid:211). Hierteenoor is wetenskaplike kennis,¹²⁰ wat voortspruit vanuit die strewe na algemeengeldigheid en bewysbaarheid, die wetmatige vaspenning van objekte d.w.s. die rasionalisering van die stof. Hierdie eindelose onderneming van die verobjektivering van die werklikheid waarin die irrasionele van die werklikheid as die nog-nie-verklaarde beskou word, kan nie die werklikheidsgeheel omvat nie. Hierdie werklikheidsgeheel bly vir die wetenskap 'n blywend-ope

¹¹⁹ Oerverwand met mitologiese kennis is vir Herrmann die metafisika wat enersyds die transendente as objek neem en andersyds terselfdertyd poog om die transendente van kenkategorieë uit te sluit. Van fenomenologiese en nie net historiese belang, is hierdie onderskeid van mitologiese en wetenskaplike kennis deurdat eersgenoemde tot die "Leben der Wissenschaft als ihre nie ganz, überwundene Vorstufe" (Herrmann, 1909b:227) behoort d.w.s. 'n blywende verskynsel is.

¹²⁰ Vgl. Herrmann (1914:301): "Die Wissenschaft ist die einfache Fortsetzung einer Tätigkeit, die wir alle in gewissen Masse ausüben, sobald menschliches Leben in uns angefangen hat. Aber während wir alle unwillkürlich wirkliche Dinge auffassen, stellt die Wissenschaft die Frage, wie man die Wirklichkeit eben dieser Dinge sicher erweisen könne".

vraag soos ook lewe. Lewe kan nie verobjektiveer word nie. Hierdeur beveg Herrmann nie die werklikheid van die lewe nie, maar die onderwerping van die lewe aan kennis: "Das Lebendige in seiner Eigenart ist stets irrational" (Herrmann, 1925:39). Deurdat die noodsaaklike afstand tot die lewe ontbreek - ek is die lewe -, word die verobjektivering van die lewe verhinder.¹²¹

Op hierdie punt word die gesprek met die biologie duidelik. Ten einde lewe te omskrywe, gryp die biologie na 'n analogie van menslike lewe. In die organiese vind die mens 'n analogie van homself, d.w.s. in die probleem van die organiese kom die mens te staan voor die probleem van sy eie lewe. Slegs denkbaar is die oordrag van die hipotese van die lewe op die organiese in die oortuiging dat in die lewe die grondsituasie van die mens tot uitdrukking kom. Vir Herrmann geld die vraag na die lewe as vertrekpunt van die antropologie. In teenstelling tot die biologie kan lewe binne die antropologie positief ontvou word. Hierdie ontvouing van die lewe as grens van kennis voltrek Herrmann (1913a:13) deur die omkering van die begrip grens: "Sonst ist jede Ding ein Produkt seiner näheren oder ferneren Umgebung. Von dem Lebendigen haben wir eine andere Vorstellung. Es soll sich von seiner Umgebung als etwas von ihr Unabhängiges abgrenzen können, indem es ihr gegenüber sich selbst betätigt. Das ist die uns allen geläufige Vorstellung von einem lebendigen Wesen". In die begrip selfstandigheid kom die afgrensing van lewe teenoor nie-lewe, as omkering van die begrip grens, tot uitdrukking. Lewe is selfbevestiging in die voltrekking van selfstandigheid. Hierdie selfstandigheid - as daad - beskryf Herrmann (1913a:12-3) as volg: "Leben erkennen wir da an, wo wir voraussetzen, dass die Umgebung eines Dinges nicht bloss Mittel seiner Existenz ist, sondern von ihm selbst zum Mittel seiner Existenz gemacht wird".

¹²¹ Vgl. Herrmann (1909b:215): "(D)as eigene Leben (ist) kein wissenschaftlich feststellbares Faktum oder (lässt) sich nicht objektivieren".

In die antropologie kom die irrasionaliteit van die lewe positief tot uitdrukking. Lewe is in sigself begrond, kan net op lewe self teruggevoer word en bevestig sigself. Hier is die lewe geen grensbegrip nie, maar bemoontlik die eksegese van menswees. Hierdie lewe is die sentrum van die werklikheid wat verstaan wil word en is geen onbewysbare X t.o.v. die verstaan van die mens nie. Hierdie lewe, as sentrum van die werklikheid, is geen vanselfsprekenheid nie, maar 'n probleemgegewe. Die lewe as selfbevestiging is geen kant-klaar gegewe nie, maar word in die spanning tussen lewe en die self as opgaaf voltrek. Hiertoe stel Herrmann (1907:45): "Ein Selbst zu werden, ist ihm auferlegt"¹²² en: "Diese Vorstellung eines Selbst ist nicht anderes als die unwillkürliche Behauptung eines eigenen Lebens. ... Denn Mensch sein heisst eben, in eigentümlicher Weise sich selbst behaupten und durchsetzen" (Herrmann, 1908a:135). In die lewe as selfbevestiging is die lewe in die self en net so die self in die lewe. Lewe is eksself. Hier stuit die wetenskap en wetenskaplike metodes: "Mit der Vorstellung eines Selbst, das wir gegenwärtig besitzen, lässt sich wissenschaftlich nichts anfangen. Damit finden wir offenbar unter den Wirklichkeiten keinen Platz, die sich erweisen lassen, weil sie mit anderen verknüpft und in der Einheit des Gesetzmässigen zusammengefasst sind. Dass hier also die Wissenschaft aufhört, versteht sich von selbst" (Herrmann,

¹²² Rondom hierdie vraag na die verhouding van die self en lewe het die gesprek van Herrmann met die neokantiaanse filosowe Cohen en Natorp sentreer. Vgl. hieroor Berkhof (1985:148); Mahlmann (1962:15e.v.; 1964:78; 1966:40). Herrmann (1909b:229-30) stel hierdie relasie as volg: "Dieses innere Leben des Menschen spricht sich aus in der Vorstellung eines gegenwärtig wirksamen selbst". Agter hierdie gerigtheid van die lewe op die self, kan nie teruggevra word nie. Herrmann (1907:45-6) stel: "Es handelt sich nicht um etwas, was in Frage gestellt und in seiner Geltung von einem Beweise abhängig gemacht werden könnte".

1908c:228-9) Indien die wetenskap voor hierdie "die lewe is ekself" (selfsekerheid) stuit, hoe word die lewe dan ontsluit?

Vir Herrmann word die werklikheid van die lewe ontsluit deur 'n na binne gerigte blik. Selfsekerheid word ervaar. Hier skei die metodologiese weg van wetenskaplike kennis en dié waarop die lewe verstaanbaar word: "Diese der Wissenschaft unfassbare Welt des Lebendigen, in der wir nicht herrschen, sondern nur empfangen können, wird uns durch Selbstbesinnung erschlossen, d.h. durch aufrichtige Besinnung auf das, was wir tatsächlich erleben" (Herrmann, 1912a:259). Alleen op die weg van fenomenologiese analise, beskrywend en onthullend, kan die lewe verstaanbaar ontsluit word.

Hierdie verstaanbare ontsluiting van die lewe bevat meer as net die lewe self. Dit sluit 'n werklikheidsfeer in wat deur die selfsekerheid gekonstitueer word en sigself van die deur die wetenskap verobjektiveerde werklikheid onderskei. Hierdie onderskeid en daarmee gepaardgaande stellinginname t.o.v. die ontslote werklikheidsfeer, formuleer Herrmann (1908b:165) as volg: "Zu der Wirklichkeit, in die wir gestellt sind, nehmen wir eine doppelte Stellung ein; wir suchen sie zu erkennen, um sie uns dienstbar zu machen, und wir erleben sie. Es ist aber etwas ganz anderes, die Wirklichkeit, damit wir sie uns dienstbar machen können, erkennen und sie erleben". Teenoor die deur kennis gekonstitueerde werklikheid waarin die mens die wêreld verobjektiveer d.w.s. in subjek en objek verdeel (die verklaarbare werklikheid), stel Herrmann die deur die ervaring bemiddelde verbondenheid van die self en wêreld (die ervaarbare werklikheid).

In die selfbesinning wat voortspruit vanuit die deur die ervaring bemiddelde verbondenheid van die self en wêreld, gekonstitueer deur die selfsekerheid van die enkeling, word die werklikheid nie logies en sistematies ontsluit nie, maar fenomenologies verdiep. Agter die denkmatige of rasionele wêreldbeheersing wil Herrmann teruggryp na hierdie

oorspronklike verbondenheid van die self en wêreld as horison van die selfdaarstelling van die lewe. In die oorspronklike lewendigheid van die mens het ons nie alleen iets wat in teenstelling tot kennis staan nie, maar a.g.v. die oorspronklikheid daarvan, kennis voorafgaan en as ervaring - d.i. lewendig-direkte wêreldervaring - kennis in diepte oortref in die opheffing van die afstand tussen die Ding en die mens.

T.o.v. die aanvangsvraag (vgl. bo 87e.v.) nl. wat verstaan Herrmann onder lewe as werklikheidshorison van die ervaring, is eersgenoemde begrip (lewe) uiteengesit. Wat verstaan hy in samehang hiermee onder ervaring?¹²³ In sy uiteensetting van die ervaringsbegrip, poog Herrmann om die subjektiwiteit en relatiwiteit van ervaring te oorwin. Teenoor 'n esteties-emosionele ervaringsbegrip, stel Herrmann die etiese ervaring.¹²⁴ In eersgenoemde word ervaring as gevoel en emosie verstaan wat wesenlik deur eksterne faktore bepaal word. Hierdeur verval die mens in die uitsiglose relatiwiteit van sy gemoedstoestande, en so in selfvervreemding waardeur die selfsekerheid van die lewe verpas word. Hierteenoor, voer Herrmann aan, is die etiese ervaring die oorwinning van die selfvervreemding en die bevestiging van die selfsekerheid van die lewe. Hoe ontleed Herrmann hierdie etiese ervaring?

Selfbevestiging van die lewe word voltrek (d.w.s. is daad) in die spanning van die lewe tot die self. Hierdie spanningsverhouding omskryf Herrmann (1913a:17) as "wil" ("Wollen") : "Die auf das eigene Selbst gerichtete Tätigkeit, die wir Wollen nennen, verschafft uns erst ein eigenes Leben oder ein Selbst. Wir haben es nur, indem wir es wollen. In dem Wollen ist das Selbst als wirksam

¹²³ Oor die begrip ervaring by Herrmann, vgl. veral Fischer-Appelt (1965:158-61).

¹²⁴ Mahlmann (1962:37-42) gee 'n samevattende uiteensetting van Herrmann se kritiek teenoor 'n esteties-emosionele ervaringsbegrip.

gedacht, und in dem Selbst liegt bereits als seine Voraussetzung das Wollen". Selfbevestiging is die wil tot lewe. Om hierdie wil as probleemopgaaf waar te neem beteken vir Herrmann (1913a:13) om die etiese vraag te stel: "Soll die Sittlichkeit eine höhere Form des Lebens sein, die der Mensch sich durch sein Verhalten erkämpft, so wird sie auch nur als eine Betätigung der Lebensenergie im Menschen zu verstehen sein, also als Selbstbehauptung, aber freilich als Selbstbehauptung eines Lebens, das sich über seine bisherige Art erheben will". Vir Herrmann (1913a:12) is die fenomeen van die sedelike in die lewe self verwortel deurdat dit "die vollkommene Form des menschlichen Lebens oder ein Leben in Wahrheit" is.¹²⁵ Met hierdie wil as die fenomeen van die etiese in die lewe, verbind Herrmann (ibid:18-9) 'n tweede begrip nl. die lewensgevoel wat deur die lewenswil begrond word: "Die Art, wie wir Lust und Unlust fühlen ist ... immer bereits begründet in einer Richtung des Wollens. Mit dem in uns lebendigen Wollen hängt es zusammen, wie wir auf Verhältnisse, die uns berühren, in solchen Gefühlen antworten". Deur die gerigtheid van die lewenswil op 'n blywende doel,¹²⁶ spruit selfbeheersing en terselfdertyd die

¹²⁵ Daarin dat lewe nie 'n kant-klaar gegewene is nie, maar probleemopgaaf, is lewe vir Herrmann (1913a:12) die "Hauptproblem der Ethik. Wir möchten wissen, was es in Wahrheit sein soll". Hierdie waarheid is dus aan die anderkant van die lewe wat bereik wil word. Mahlmann (1962:44) formuleer soos volg: "Das Selbst als das Gewollte ist transzendent zum Lebenswillen".

¹²⁶ Vgl. Herrmann (1908a:133): "Man wird nicht dadurch innerlich lebendig, dass man sich selbst beobachtet und überhaupt an sich denkt, sondern im Gegenteil, in der Hingabe an eine ernste Sache, dass heisst aber für jeden Einzelnen : in dem stetigen Handeln für ein selbst-gestecktes Ziel". Ook Herrmann (1913a:19): "Indem wir ... etwas zum Zweck unseres Wollens machen, drängen wir Ansprüche des Gefühls, die auf andere Möglichkeiten des Wollens hinweisen, zurück"; vgl. Herrmann (1913a:21): "Unser Wollen muss nicht nur in einem Moment, sondern

oorwinning van die rigtingloosheid van die gemoedstoestande. Wat is hierdie blywende doel? Herrmann (1905c:291) omskrywe dit as volg: "Der bewusste Wille oder das wollende Bewusstsein wird dadurch wahrhaftig, dass es sich ein Ziel setzt, dessen ewiges Recht es einsieht. Seine eigene Existenz kann der Wille nicht als ein ewig Berechtigtes denken. Es wird ihm also, damit er in Wahrheit sich selbst behaupte, zugemutet, von sich selbst abzusehen und seine Gedanken auf etwas anderes zu konzentrieren, auf das ewige Ziel, das er selbst als solches erfasst". Hierdie vraag na die blywende doel is die waarheidsvraag! Vir Herrmann is hierdie waarheid nie 'n kenabstraksie nie, maar geskiedmatig ("geschehendes Faktum") d.w.s. die waarheid is 'n gebeure, dit word voltrek.¹²⁷

Hierdie voltrekkingsoord is die geskiedenis, d.i. die oord van menslike gemeenskap of die "tref van mense"¹²⁸ ("Begegnung"). In die ervaarbare werklikheid van gemeenskap word die waarheid van die lewenswil voltrek: eers ervaar, dan begrond.¹²⁹ Waarom juis gemeenskap? Die

in der Reihenfolge der Lebensmomente einheitlich sein, wenn wir darin uns selbst behaupten sollen"; vgl. Herrmann (1905c:291): "Ein wahrhaftiges Wollen ist nur da, wo wir alles, was wir auf Zeit uns vornehmen, einem Willensakt einfügen, der ein ewiges Ziel hat".

¹²⁷ Die onderskeiding van histories en geskiedmatig word nie deur Herrmann terminologies gebruik nie. Herrmann gebruik die begrippe natuur (d.w.s. die objektiveerbare wat tot die verklaarbare werklikheid behoort) en geskiedenis (d.w.s. die ervaarbare werklikheid). Alhoewel hierdie terme dus ontbreek, is die intensie reeds by Herrmann terugblikkend te vinde (vgl. Mahlmann, 1962:74; Sticht, 1965:35e.v.).

¹²⁸ Vgl. Herrmann (1913a:32): "Denn der einzelne Mensch existiert nur als ein Glied menschlichen Gemeinschaft".

¹²⁹ Vir Herrmann word die waarheid van die lewenswil eers geskiedmatig-tydgebonde waargeneem en dan as noodwendige waarheid begrond. Eers dus die ervaarbare re-

selfstandigheid waarna gesoek word is die ander, die medemens.¹³⁰ Dit is vir Herrmann die wese van geskiedenis nl. die gebeure waar in ander die self ervaar word.¹³¹ Hy stel: "Der wesentliche Gehalt der Geschichte wird nur von dem erfasst, dem die Personen zu Offenbarungen werden, die er selbst erlebt" (in Mahlmann, 1962:59). Hier tree lewe lewe tegemoet. Soos die lewe kan ook die geskiedenis nie verobjektiveer word nie. Om van die selfstandigheid van die lewe en geskiedenis as gemeenskap te praat, is vir Herrmann dieselfde.

Waardeur word hierdie grondervaring (in ander die self ervaar) van menslike bestaan inhoudelik bepaal? Herrmann (1909b:213) antwoord: "Ein eigenes Leben oder ein Selbst setzen wir bei anderen voraus und gewinnen damit die Anschauung einer von der Natur unterschiedenen Geschichte. Indem wir aber so aus unserer menschlichen Umgebung ein geschichtliches Leben machen, bestätigen wir selbst ein

alisering van die waarheid, dan die logiese kennis (deur nadenke ontsluit) van die waarheid. Hierin lê veral die onderskeid van die denke van Herrmann met die van die neokantiaanse filosowe, Cohen en Natorp te Marburg. Vgl. Herrmann (1913a:11) asook die uiteensetting van Mahlmann (1962:55e.v.; 1966:40)) t.o.v. die verstaan van die etiek by Herrmann asook die filosofie van die geskiedenis.

¹³⁰ Die mens wen sy self nié deur homself nie, maar tref (vind) sy selfstandigheid, sy self buite hom, teenoor hom, op so 'n wyse dat hy daardeur getref (aangespreek) word. Hierdie problematiese formulering lê in die vertaalprobleem van die duitse woord "Begegnung", hier as "tref" weergegee.

¹³¹ Vgl. Herrmann (1918:325): "Wir selbst sagen uns, dass wir verantwortlich sind für das, was wir tun und sind. Schliesslich erfassen wir eine eigene Lebensaufgabe und suchen dann auch in anderen dasselbe zu entdecken und zu fördern. Das Zusammenleben von Menschen, die so voneinander denken, ist die Geschichte".

eigenes Leben. Wer Vertrauen zu Menschen fasst, macht sich selbst vertrauenswürdig; wer anderen ein eigenes Leben zutraut, wird darin innerlich lebendig". Vertraue bepaal die grondervaring van menslike bestaan. Vertraue is die wyse waarop die mens in sy lewenswil wat op die ontmoeting of tref van die ander gerig is, sy wese realiseer.¹³² In die vertrouenservaring tref ware lewe onware lewe waardeur die selfvervreemde mens (onware lewe) tot selfstandigheid kom (ware lewe).¹³³ So is die voltrekking van wedersydse vertraue die grondfenomeen wat geskiedenis konstitueer.

Ontsluit wedersydse vertraue ware lewe, dan is die vraag: wat gebeur as die waarheid van die lewe? Anders gestel: wat beteken waarwording? Vir Herrmann is dit vertrouensvolle oorgawe in gebondenheid en vryheid. Hierdie vertrouensvolle oorgawe word teweeggebring deur die veranderde gerigtheid van die wil. Bevry word die mens van 'n selfgeoriënteerde gerigtheid (onware lewe) tot 'n gerigtheid op die ander waarin die lewenswil in sy selfbevestiging die werklikheid van die ander waarneem en as selfstandigheid verstaan. Terselfdertyd ervaar die mens dat selfstandigheid aan hom toevertrou word. Dit is die waarheid van die lewenswil: "Mit dem herzlichen Vertrauen zu anderen Menschen sind wir in die Wirklichkeit eingetreten, die allein die Heimat eines wahrhaftigen Lebens

¹³² Vgl. Herrmann (1911:244): "Mit dem herzlichen Vertrauen zu anderen Menschen sind wir in die Wirklichkeit eingetreten, die allein die Heimat eines wahrhaftigen Lebens sein kann".

¹³³ Hoe kom dit tot hierdie vertrouenservaring? Vir Herrmann (1908a:119) is dit enersyds 'n feitlikheid rondom ons en andersyds word dit deur opvoeding teweeggebring. Elders stel hy: "Wir werden dadurch erst Menschen, dass wir in menschlicher Gemeinschaft erzogen wurden" (Herrmann, 1913a:37). Daarom is hierdie vertrouenservaring in die eerste plek eensydig gerig: "So ist das Vertrauen ein Empfangen dessen, wodurch wir lebendig werden" (Herrmann, 1911:244).

sein kann. So ist das Vertrauen ein Empfangen dessen, wodurch wir lebendig werden, und deshalb mit dem Bewusstsein reiner Abhängigkeit verbunden. Aber derselbe Vorgang ist als herzliche Hingabe an den anderen ein Erleben reiner Selbständigkeit" (Herrmann, 1911:244). In vertrouensvolle oorgawe word die waarheid van die lewenswil voltrek.¹³⁴

¹³⁴ Vgl. Herrmann (1908a:135): "Wir können uns das wahrhaftige Leben eines Menschen nicht anders denken als so, dass er etwas findet, dem er in freier Hingabe ganz unterworfen ist". Ook Herrmann (1909b:231): "In einer solchen reinen Hingabe wären wir ganz überwältigt, aber auch aufgerichtet zu freier Lebenszuversicht". Op die derde vlak soos reeds aangedui, tree Herrmann nie alleen in gesprek met Cohen en Natorp nie. In besonder sluit Herrmann aan by die jonge Schleiermacher se "Reden über die Religion". Sy relasie tot Schleiermacher stel Herrmann (1912a:269) as volg: So stellt Schleiermacher in den 'Reden' die Eigentümlichkeit der Religion dar. Ich weiss mich in dem allen von ihm abhängig, hinausgebracht über die Enge aller anders orientierten Theologie und Religionsphilosophie vor ihm und nach ihm". Hierin sluit Herrmann (1925:12-3) in besonder aan by die verstaan van die wese van religie by die jonge Schleiermacher: "Bevor Schleiermacher die unhaltbare Theorie vom Wesen der Religion ausbildete, durch die sie als Bestandteil jedes Bewusstseins erwiesen werden sollte, hat er in seinem Jugendwerk, den Reden 'Über die Religion', eine ganz andere Anschauung von ihr entwickelt, die trotz heftiger Polemik gegen Kant das Festhalten an der eigentümlichen Art Kantischen Denkens erkennen lässt. Er behandelt die Religion hier nicht als einen überall nachweisbaren Vorgang im menschlichen Bewusstsein, sondern als eine geschichtliche Erscheinung, die nur bei einzelnen Menschen als tatsächliche vorhanden angeschaut werden könne". Daarmee is vir Herrmann (ibid:14) "das Wesen der Religion richtig bezeichnet" en dit is "dass Religion Geschichte ist und von Geschichte lebt" (Herrmann,

Hierdie vertrouensvolle oorgawe sluit nie alleen gebondenheid en vryheid, selfstandigheid en gemeenskap saam nie, maar laat dit ook daaruit voortspruit. Hierdie ervaring van vertrouensvolle oorgawe tussen mense word vir Herrmann deur die verpligtingsvolle aanspraak van die algemeengeldige sedewet begrond. Hierdie sedewet, ingebed in die lewenswerklikheid van die mens ¹³⁵ as die eis van die

1912b:255). Inhoudelik verskil Herrmann van Schleiermacher in die verstaan van die afhanklikheid in vertrouensvolle oorgawe as element van die religie. Herrmann (1907:56) stel t.o.v. Schleiermacher: (D)ieser Gedanke ist bei ihm nicht weiterentwickelt". Ook in die verhouding van die sedelike tot die religie verskil Herrmann van Schleiermacher. Teenoor Schleiermacher stel Herrmann (1925:16-7): "Religion kann zwar nicht sein ohne Anstrengung sittlichen Wollens, aber sie erwächst nicht aus ihr. Die Offenbarung, die einen Menschen rettet, muss ihm gegeben werden als sein mächtigstes Erlebnis. Der Gehalt dieses Erlebnisses besteht nun nicht (wie Schleiermacher meinte) darin, dass wir uns absoluter Abhängigkeit bewusst werden. Freilich muss im Erlebnis der Offenbarung, eben weil es uns nur gegeben werden kann, reines Bewusstsein der Abhängigkeit sein. Wenn wir aber in diesem Vorgang wahrhaftiges Leben finden sollen, so muss es ebenso von dem reinen Bewusstsein unserer Freiheit oder inneren Selbständigkeit erfüllt sein". Vgl. in besonder die uiteensetting van Herrmann (1909a:310-26) asook die Cohen-Natorp gesprek in besonder met verwysing na Schleiermacher (Evang, 1984:7e.v.).

¹³⁵ Op die derde vlak vind 'n belangrike verskuiwing in die denke van Herrmann t.o.v. sy verstaan van die sedewet plaas. Teenoor die vroeëre denknoodwendige karakter van die sedelike, word die sedelike op die derde vlak as behorende tot die lewenswerklikheid van die mens as sodanig verstaan (vgl. Mahlmann, 1966:40). Hierdie lewenswerklikheid is die werklikheid van die gewete

gewete, lui: "Du sollst innerlich selbständig und damit wahrhaft lebendig sein. Beides gehört zusammen" (Herrmann, 1913a:52). Dus: die voltrekking van selfstandigheid is die waarwording van lewe. Hierdie selfstandigheid is 'n blywende opgaaf deurdat selfstandigheid as daad nie deur die eenmaligheid daarvan uitgeput word nie (vgl. Herrmann, 1913a:57e.v.).

Samevattend : die menslike grondsituasie word deur Herrmann deur die begrippe lewe en ervaring weergegee. Geskiedmatige lewe is die horison van die individueel-persoonlike ervaring. Hierdie eties-gestempelde ervaring is die ervaring van vertrouensvolle oorgawe in afhanklikheid en selfstandigheid deur en tot die gemeenskap t.a.v. die algemeengeldige eis van die gewete. In hierdie voltrekking van selfstandigheid as die waarwording van lewe, word die geskiedenis gekonstitueer.

Is geskiedenis die voltrekkingsoord van die waarwording van die lewe, dan is die geskiedenis die voltrekkingsoord van die religie. Wat verstaan Herrmann onder die begrip religie; hoe moet die aanduiding van die weg tot die religie verstaan word en wat is die verhouding van eersgenoemde tot laasgenoemde?

In die beskrywing van hierdie weg gaan dit vir Herrmann (1925:4) nié om die "Formulierung von Gesetzen" nie, maar die "Anschauung einer Wirklichkeit, an der man mit dem eigenen Leben beteiligt ist". Hierdie is die weg van "miterleben" (Herrmann, 1925:3). Daarom is hierdie weg vir Herrmann (1907:48) 'n weg deur die werklikheid van die mens: "Unser Weg zur Religion geht nicht durch Ausserordentliches, sondern durch die einfache Wahrhaftigkeit im

waarin die opgaaf van selfstandigheid en waarheid as eis tot die mens gerig word (vgl. Herrmann, 1914:297).

Alltäglichen".¹³⁶ Op hierdie weg is selfbesinning die aangewese metode en openbaring die begin van religie.¹³⁷ Eersgenoemde is algemeengeldig, laasgenoemde individueel. Herrmann (1907:51) stel dit soos volg: "Der Weg zum Glauben ist allgemeingültig, denn es liegt für jeden Mensch in der Wahrhaftigkeit des eigenen inneren Lebens. Aber das Erlebnis, in dem der Glaube als reine Hingabe an Eines entsteht, ist ganz individuell".¹³⁸

Hierdie algemeengeldige weg van selfbesinning word vir Herrmann ontsluit deur die bewussyn van 'n bestaanskrisis. Hierdie bestaanskrisis bepaal blywend die grondsituasie van die mens.¹³⁹ Terminologies uiteenlopend word dit omskrywe

¹³⁶ Vgl. Herrmann (1905c:295): "Nicht in dem Hinwegfliegen über das Wirkliche, sondern in der vollen Besinnung auf das Wirkliche können wir Gott begegnen".

¹³⁷ Van enkele samehange en insigte soos deur Theodor Mahlmann (1964:70-107) in sy artikel "Philosophie der Religion bei Wilhelm Herrmann" aangetoon, word hier met erkenning gebruik. Vir kritiek hierop vgl. Timm (1967:119 anm. ⁵⁸, veral 126e.v.).

¹³⁸ Vgl. Herrmann (1907:49): "Der hier beschriebene Weg zur Religion kann der Anspruch erheben, dass er allgemeingültig ist für alle, die nicht in Zerstreuung ihr Leben zerrinnen lassen, sondern sich auf sich selbst besinnen wollen". Verder: "Das Allgemeingültige an der Religion ist der Weg zu ihr, aber auch es ist es nur für die, die ihrem eigenen Leben gegenüber wahrhaftig sein wollen ... Für diese aber können wir den Weg zur Religion noch einen Schritt weiter gehen" (ibid:49-50).

¹³⁹ Vgl. Herrmann (1925:15): "Wir sind beständig von der Vorstellung erfüllt, dass wir eigenes Leben haben. Zugleich drängt sich uns unabweislich die Tatsache auf in immer neuen Erscheinungen, dass uns wahrhaftiges Leben fehlt; was wir für uns selbst zu sein meinen, wird uns dadurch zum Schein unser Leben als etwas Nichtiges erwiesen".

as "Unruhe", "Unsicherheit", "Scheinleben", "Hilflosigkeit", "Eigene Nichtigkeit" (Herrmann, 1918:329-30). Meer nog: "Wir sollen uns gewiss durch die Tatsache zur Besin- nung bringen lassen, dass wir sterben müssen" (Herrmann, 1905b:277). Lewe moet sterf. Dit is nie net 'n gebeure wat die lewe onvermydelik afsluit nie. Die lewe in sigself dra die stempel van onware lewe. In selfbesinning bewus van die verloretheid van die lewe, word die weg wat tot die religie voer, betree.¹⁴⁰ Op hierdie weg word die moontlikheid van ware lewe tot 'n waarbaar-werklike werklikheid. Dat hierdie moontlikheid werklikheid word, is géén menslike moontlikheid nie: "Aber dass wir alsdann Gott finden, können wir selbst uns nicht erkämpfen ... Die Offenbarung, die einen Menschen rettet, muss ihm gegeben werden als sein mächtigstes Erlebnis" (Herrmann, 1925:16). Gods openbaring tot redding is gawe. Tog stel Herrmann (1907:84): "Besinne dich auf das, was du selbst erlebst, denn das allein kann dich retten" en ook: "Weder zu Paulus noch zu Jesus sondern zu uns selbst" (in Fischer-Appelt, 1966:XXXIV).¹⁴¹ Hierdie uiteenlopende stelling van Herrmann m.b.t. redding as gawe en die eis tot selfbesinning moet teen die agtergrond van die onderskeiding van die algemeen geldige moontlikheid van selfbesinning op die weg van religie en die verwerkliking van die religie as verlossingservaring verstaan word. Hierdie weg van selfbesinning hoort vir Herrmann as moontlikheid tuis binne die menslik-sosiale kader waar die oorspronklike voltrekking van ware lewe in verbondenheid,

¹⁴⁰ Vgl. Herrmann (1908a:137): "Aber ein Leben im Schein hält ein ernster Mensch nicht aus, es bleibt seine Pflicht, danach zu fragen und zu suchen, wie die Vorstellung von einem Selbst, in die er seine Existenz beständig zusammenfasst, wahr sein könne". Formeel-inhoudelike is dit die vraag in selfbesinning na selfstandigheid en onafhanklikheid.

¹⁴¹ Hierdie aanhaling deur Peter Fischer-Appelt is uit 'n ongepubliseerde voordrag van Herrmann (3 Okt 1906 te Potsdam) in besit van die universiteitsbiblioteek van Marburg.

trou en liefde 'n reeds omringende werklikheid is.¹⁴² Hierdie oorsprongservaring gaan die bestaanskrisis van die enkeling vooraf. Aan hierdie vergete oorsprong moet die enkeling herinner word.¹⁴³ Gods openbaring is dit nog nie: "Er (der Mensch) bedarf dieses Zeugnisses von Menschen, denn diese Erfahrung drängt ihn dazu, sich selbst diese Frage vorzulegen, ob nicht auch bei ihm das, was ihn als ernste Liebe berührte, zur Offenbarung Gottes wird. Aber damit kommt auch die Gefahr über ihn, dass er verleitet wird, sich Menschen zu unterwerfen, wo er Gott allein hören soll. Das Zeugnis frommer Menschen darf uns immer dazu anregen, uns auf uns selbst zu besinnen. Denn nur wenn Gott sich uns selbst offenbart, ist uns geholfen" (Herrmann, 1905a:256). Alleen in die ervaring van vertrouensvolle oorgawe in afhanklikheid aan hierdie geopenbaarde mag kom religie tot stand: "Es ist uns klar, dass wir die unser Herz bezwingende Macht nirgendwo sonst finden können als da, wo in uns die Anschauung eines Willens erweckt wird, der Gerechtigkeit und Güte ist. In einem solchen Moment stehen wir also wirklich vor dem einzigen, worin wir den Herrn über alles andere sehen können. Auf diese Erfahrung allein kommt

¹⁴² Vgl. Mahlmann (1964:85e.v.). Dit handel hier vir Herrmann om konkreet-menslike saamwees bv. die moeder-kind verhouding, geregtigheid wat deur trou en liefde begrond word ens. Hierdie ervaringe gryp vooruit na Gods openbaring maar is nog nie Gods openbaring nie: "In jedem Moment, wo er eine für ihn sich opfernde Liebe sieht, kann er Gott vor Augen haben, wenn er den Gehalt dieser Erfahrung tief und rein auf sich wirken lässt. Das heisst aber, diese Erfahrung einfach als das nehmen, was sie ist. Sie ist keineswegs für sich schon die Offenbarung Gottes" (Herrmann, 1907:59).

¹⁴³ Vgl. Herrmann (1905a:256): "Wenn wir uns in der Erinnerung an erfahrene Liebe sammeln, so lernen wir das Leben des Glaubens verstehen, aber wir fühlen auch nun erst recht, wie es uns fehlt. Das ist die Wahrheit, die wir fassen können, bevor Gott sich uns offenbart".

es an. In ihr finden wir unseren Gott" (Herrmann, 1914:313). Moontlikheid word werklikheid: "Wir spüren dann deutlich das in uns erwachende neue Leben" (ibid:311).¹⁴⁴ Religie is "der Übergang aus einem Leben im Schein zu einem Leben in Wahrheit" (Herrmann, 1907:60). In religie oorwin ware lewe die krisis van die deur die dood gestempelde onware lewe: "Die Wirkung der Religion in Menschen ist, dass die Feinde seines Lebens überwunden werden und ihm ewiges Leben in ihr gegeben wird. Dieses ewige Leben bedeutet aber nicht den blossen endlosen Raum für seine Existenz, sondern die Kraft, den Tod zu überwinden, ein Leben, dessen Tage Schöpfungstage sind und dessen innerer Reichtum als Freundlichkeit und Güte auf seine Umgebung überfließt" (Herrmann, 1905c:297). So is religie vir Herrmann "das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens in der reinen Hingabe an Eins" (Herrmann, 1907:70) of "die zu ihrer Wahrheit kommende Existenz des Menschen selbst" (Herrmann, 1909a:311).

As uitgangspunt tot hierdie uiteensetting op die derde vlak is die omskrywing van Herrmann t.o.v. die waarborg van die vind van God in die geskiedenis, geneem.¹⁴⁵ Twee voorwaardes

¹⁴⁴ Vgl. Herrmann (1905c:295): "Wirklich wird die Religion bei uns in dem Moment, wo sich die geistige Macht, die wir erlebt haben müssen, von den einzelnen Orten ihrer Offenbarung ablöst und für unser Bewusstsein das selbständige Leben gewinnt, das unserem Erlebnis reiner Hingabe entspricht". Ook Herrman (1914:309): "Denn dieser geistigen Macht öffnen wir uns willig. In diesem inneren Vorgang erleben und ergreifen wir das, was uns retten kann. Wir sehen uns in einem solchen Moment von einer Wirklichkeit umfasst, in der wir nicht mehr uns selbst verlieren".

¹⁴⁵ Hierdie omskrywing is as volg geformuleer: slegs in die ervaring van die goddelike betuiging as inwerkende mag op ons met die teenswoordige wêreld verbonde bewussyn, vind die mens God enersyds en andersyds, ontvou die geloofsinhoude as die waarheid van Gods openbaring.

het die waarborg bepaal nl. die voltrekking van hierdie ervaring binne die horison van die eie werklikheid. Hierdie voorwaardes is inhoudelik as volg gepresiseer: ervaring as vertrouensvolle oorgawe en die horison as die ervaarbare werklikheid nl. die geskiedenis. Hierdeur is die ENERSYDS ("vind die mens God") inhoudelik uiteengesit. Die inhoudelike uiteensetting van die ANDERSYDS ("ontvou die geloofsinhoude as die waarheid van God") moet kortliks gepresiseer word.

Vir Herrmann is die geloofsinhoude van die bybelse oorlewering nòg inhoude wat as stik-of-sluk leerwet vir waar gehou moet word (vgl. bo 77e.v.), nòg inhoude wat in 'n algemeengeldige sisteem ingepas kan word. Deurdat die geloofsinhoude vanuit die voltrekking van ware lewe in die vind van God voortspruit, beteken dit vir Herrmann (1909a:340) dat "wir nur die Gedanken mit herzlichen Glauben umfassen können, die nicht bloss von aussen an uns herandrängen, sondern in unserm eigenen Glauben erwachsen". Beteken dit die afsien enersyds van die aangewesenheid van die gelowige op die bybelse oorlewering en andersyds van 'n daarstelling van die geloofsinhoude? Inteendeel: "Denn trotz allem, was sich als Schädigung der Kirche aus dem Trachten nach einer normativen Lehre ableiten lässt, ist es doch so, dass diese Tendenz zu den Lebensbedingungen des evangelischen Christentums gehört. Wir müssen uns auf irgendeine Weise dessen bewusst werden wollen, was uns als Christen innerlich einigt" (Herrmann, 1909a:342) Hierdie wyse is vir Herrmann 'n nuwe verstaan van die wese en oorsprong van die geloof waardeur 'n nuwe relasie tot die bybelse oorlewering tot stand kom. Hy stel: "(D)as Ziel liegt nur in anderer Richtung. Nicht in den Gedanken des Glaubens können wir einig sein, wohl aber in dem Verständnis des Glaubens selbst" (ibid:343).

Waarom is eenstemmigheid m.b.t. die geloofsinhoude vir Herrmann nie moontlik nie? Hiervoor voer hy drie redes aan. Eerstens die feit dat "jeder Lebendige seine eigene Weise" (ibid:342) het d.w.s. die feitlikheid van individualiteit:

"(D)ie christliche Gemeinschaft besteht aus einzelnen Menschen von individueller Art" (ibid:340.). Anders stel Herrmann (1918:340) by geleentheid: "Keiner hat ihn (Jesus) kopiert, sondern jeder hat in der Hingabe an ihn sein eigenes Leben gefunden". Tweedends die aard van die geloofservaring waardeur die geloofsinhoud "Ausdruck ... eigenen persönlichen Überzeugung" (Herrmann, 1909a:339) of "Ausprägungen individuellen Lebens" (ibid:343) is. Derdens die aard van die skriftelike berigging: "(G)eholfen wird uns durch die Heilige Schrift nur dann, wenn sie uns bleibt, was sie ist, ein vielstimmiger Chor von Glaubenszeugen" (Herrmann, 1918:340). Om in hierdie "Mannigfaltigkeit" na 'n "Einigungsformel" (Herrmann, 1909a:342) te soek, beteken dat die skrif misbruik word. Daarom stel Herrmann (1909a:343): "Die Dogmatik muss endlich aufhören, sich in solcher Weise lästig zu machen". Hierteenoor moet die dogmatiek vra na die aard van hierdie "Chor von Glaubenszeugen" (Herrmann, 1918:340).

Eenstemmigheid dus nie m.b.t. die geloofsinhoude nie, maar wel moet eenstemmigheid m.b.t. die verstaan van die wese en oorsprong van die geloof bestaan. Hierdie wese en oorsprong van die geloof verstaan Herrmann as die waarwording van die lewe in vertrouensvolle oorgawe in afhanklikheid tot selfstandigheid t.a.v. die historiese en ervaarbare verskyning van Jesus Christus. Vanuit en oor hierdie wonderbare feitlikheid wat elkeen vir homself gevind het, en daarin God, moet besin word. Hierdeur word die "apologetische Aufgabe" (Herrmann, 1909a:347) van die christelike gemeente gedien: "Dieses Verständnis der Offenbarung Gottes und der Religion macht die reine oder die normative Lehre eines evangelischen Christentums aus, dem die Zuversicht zu Gott wirklich das Heil bedeutet. Darüber hinaus soll die Dogmatik freilich, wie bisher, das Leben des Glaubens an seinen Gedanken zur Anschauung bringen" (ibid:349). Hierdeur word dus nié afgesien van die noodsaaklike aangewesenheid van die gelowige op die bybelse oorlewering nie, maar word dit inderdaad bevestig: "Wenn wir auf alle diese Stimme (des Chor von Glaubenszeugen)

hören und sie in ihrer besonderen Art verstehen lernen, so gewinnen wir freilich nicht ein abgeschlossenes System von Gedanken, aber etwas viel Grösseres. Wir hören dann, wie von Gott ergriffene Menschen die Wunder beschreiben, die sich ihnen dadurch enthüllt haben. Einer solchen Anleitung, uns darauf zu besinnen, wie und wodurch Gott uns selbst seine Wunder sehen lassen will, bedürfen wir alle" (Herrmann, 1918:340). In die bybelse oorlewering vind die gelowige die beskrywing van die geloofservaring en geloofstryd van mense in die greep van God: "Dass Exegeten uns ein paulinisches Lehrsystem geben, kann uns nichts helfen. Paulus selbst hat keins gehabt. Dagegen haben wir nötig, dass wir den Apostel selbst in seinem Glaubenskampf kennenlernen" (Herrmann, 1909a:352). Hieruit spruit die "Anleitung" (Herrmann, 1918:340) tot die lerende verstaan van die spore en stem van God voort. Hierin laat God die gelowige nie alleen nie: "Jeder von uns wird dazu erzogen in der Schule Gottes" (ibid:340). Hierdie lerende verstaan is deelnemende ervaring ("miterleben") en navoltrekking van die geloofservaring en geloofsinhoude "wie in den Aposteln" (Herrmann, 1921:286).

Om die bybelse oorlewering en geloofsinhoude vanuit hierdie geloofsverstaan te orden en formuleer, bring mee dat die dogmatiek nie 'n normatiewe leerwet tot stand bring wat onvoorwaardelik gevolg moet word nie.¹⁴⁶ Hierdie dogmatiek skeep "eine Anleitung, sich des geistigen Besitzes bewusst zu werden, der ihnen aus ihren eigenen Erlebnissen erwächst" (Herrmann, 1909a:353). Dit is 'n dogmatiek wat wil dien, nie heers nie.¹⁴⁷ Dit is 'n dogmatiek wat voltrek word in

¹⁴⁶ Karl Barth (1962:238e.v.) noem hierdie eiesoortige interpretasie van Herrmann, die ontvouing van twee onderskeie dogmatieke nl. 'n dogmatiek I en dogmatiek II.

¹⁴⁷ Hierdie inhoudelike ontvouing beskryf Herrmann (1907:85-6) as volg: "Die Aufgabe der Dogmatik für die christliche Religion, die in der evangelischen Gemeinde "anfängt, ... ist damit deutlich gestellt. Sie stellt das Leben des Glaubens dar, in dem die Frage nach der

die wete: "Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut" (Herrman, 1914:314).¹⁴⁸

Nadat dit alles gesê is bly vir Herrmann (ibid:314) nog net die een ope vraag oor nl. "ob wir glauben wollen".

Wahrheit eines eigenen Lebens deshalb zur Ruhe kommt, weil er reine Hingabe an die Macht des Geistes ist, der sich uns in der Erscheinung Jesu offenbart. Aber sie ist zugleich ... eine Anleitung zum Schriftverständnis, nämlich zum religiösen Verständnis der heiligen Schrift. Sie soll den Glauben darstellen, aber so, wie die jetzt lebende Gemeinde ihn in der heiligen Schrift sich aussprechen sieht. Das Leben des Glaubens aber besteht in der Überwindung der Feinde unseres Friedens und in dem sich Einleben in die Wirklichkeit in der wir den uns sich offenbarenden Gott erfassen. Nachdem sie dargelegt hat, was wahrhaftige Religion bedeutet und wie christliche Religion begründet wird, stellt sie dar, wie der Glaube an Gott die Welt überwindet, wie er die Sünde überwindet und wie er die geschichtlichen Faktoren versteht, aus denen und in denen er selbst entsteht". Hierdie program onderneem Herrmann in die wintersemester van 1915/16 soos afgedruk in sy "Dogmatik".

¹⁴⁸ Bultmann (1952:185) wat graag hierdie woorde van Herrmann aanhaal, skryf hieroor: "Diese an der Frage nach unserer Existenz orientierte Interpretation ist existentielle Interpretation".

2.3 Geloof, Herrmann-Ritschl en Herrmann-Bultmann

2.3.1 Terugblik

In die ontvouing as presisering en verdieping van die teologiese denke van Herrmann word die uitgangsvraag na 'n christelike wêreldbeskouing nl. "Wie muss die Welt beurteilt werden, wenn das höchste Gut wirklich sein soll" (Herrmann, 1876:8), toegespits vernou tot die persoonlike vraag: "Was bist du selbst, was ist Zweck und Ziel deines Daseins" (Herrmann, 1884:96-7). Hierdie vraagstelling word beantwoord in die konkluderende verstaan van die algemeengeldige weg van selfbesinning tot die religie en die persoonlik-individuele geloofservaring as die ontstaan van die religie as "das Wahrhaftigwerden des individuellen Lebens in der reinen Hingabe an Eins" (Herrmann, 1907:70). Op die eerste vlak word die uitgangsvraag, in afgrensing teenoor die wetenskap, beantwoord in die taakoms krywing van die teologie. In die teologie word die hoogste goed van die christendom beskryf en begrond. Enersyds is die hoogste goed van die christendom identies met die sedelike einddoel. Andersyds kan dit alleen in 'n religieus-christelike wêreldbeskouing aangeneem word soos tot uitdrukking kom in die christelike gemeente en berus op die historiese openbaring in Jesus Christus. Hierdeur verknoop Herrmann die religie en sedelikheid struktureel-korrelatief waarin die sedelike selfbewussyn as die verstaanshorison en die sedelike selfbesinning as die ontstaansvoorwaarde van die religie geld. In die ervaring van sedelike nood word die mens tot vraende en soekende mens: "Was bist du selbst, was ist Zweck und Ziel deines Daseins?" Alleen op die trefoord tussen God en mens (geskiedenis) by die trefpunt van Gods openbaring vind die soekend-vraende mens die antwoord op sy vraag.

Op die tweede vlak word die trefpunt op die trefoord gepresiseer en verdiep. Hierdie trefpunt is die onontkenbaar-selferveraarbare werklikheid van die histories-

ervaarbare verskyning van Jesus Christus as grond (Christus vir ons) en inhoud (Christus in ons) van die geloof. Grond van die bestaan van die geloof daarin dat hy deur die krag van sy persoonlikheid of innerlike lewe Gods teenswoordige werking op ons laat ervaar; inhoud van die geloof daarin dat in hom God self deur die gelowige verwoordbaar gevind word. Vir Herrmann is christelike geloof die vertrouensvolle buig in gehoorsaamheid onder God in die persoonlike selfervaring tot selfsekerheid deur sedelik-bewuste mense t.a.v. Gods ervaarde werking op ons deur Jesus Christus.

Op die derde vlak word die trefoord van God en mens verdiep na die menslike kant in toespitsing op die menslike grondsituasie.¹⁴⁹ Hierdeur verskuif die fokuspunt na die verhouding van die trefoord (geskiedenis) tot die religie asook die daaruit voortspruitende verstaan van religie. Geskiedenis is nié alleen die oord waar religie voltrek word nie, dit is ook die wyse waarop religie waar is. Alleen in die religie (geloof) oorwin die mens die krisis van sy lewensbestaan. Hierdie geloof, as die waarwording van lewe, is vir Herrmann die persoonlike ervaring van vertrouensvolle oorgawe in afhanklikheid tot selfstandigheid aan die geopenbaarde mag in die histories-ervaarbare verskyning van Jesus Christus. Hierop d.i. die ervaring van die geopenbaarde mag, berus die waarheid en sekerheid van die geloof. Hieruit spruit die geloofsinhoud voort. Waarheid van die geloof as die gebeurtenis waarin die mens God en so homself vind. Sekerheid van die geloof as die selfsekerheid van die oorwonne bestaanskrisis. Inhoud van die geloof as mee-ervaring deur lerende verstaan tot persoonlike navoltrekking.

¹⁴⁹ In hierdie verskuiwende toespitsing word die duidelikste spore gevind waarby Bultmann in sy teologiese arbeid sou aansluit.

2.3.2 Hermann-Ritschl

Die deurbreking deur Herrmann van die knapheid van die huis van die Ritschl-teologie kan terugblikkend op bogenoemde ondersoek duideliker gepresiseer word. Hierdie deurbreking verteenwoordig 'n wyd-uitkringende problematiek en sou 'n selfstandige ondersoek regverdig.¹⁵⁰ Vanuit die voor-ingenome fokuspunt en oogmerk van hierdie ondersoek kan begrens op die volgende belangrike trekke van hierdie verhouding gewys word.

ENERSYDS voer Herrmann (in Rade, 1925:XII) in sy brief aan Ritschl in 1875 aan: "Mich in Ihre Schriften einzuleben ist seitdem die eine wissenschaftliche Aufgabe, die ich mir gestellt habe". Hierdie bewustelike aanknoping by Ritschl bevestig Herrmann (1879:III) in sy geskrif van 1879 ("Die Religion im Verhältnis...") waarin hy t.o.v.Ritschl se "Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd.3 "(1874) stel: "Das vorliegende Buch ist aus den Anregungen hervorgegangen, welche ich, von anderen theologischen Voraussetzungen herkommend, der dogmatischen Monographie A. Ritschl verdanke". Hierdie aansluiting by Ritschl word formeel voltrek t.o.v. die sentrale problematiek en die strukturele ontvouing hiervan nl. :

die belang en begronding van 'n algemeengeldige, christelike wêreldbeskouing in afgrensing teenoor die natuurwetenskap; die hiermee samehangende en fundamenteel bepalende gees-natuur splitsing; die

¹⁵⁰ Vgl. W. Schütz, "Das Grundgefüge der Herrmanschen Theologie, ihre Entwicklung und ihre geschichtlichen Wurzeln" (1926), Berlyn. Veral Schütz wys op die omgekeerde invloed van Herrmann op Ritschl. Waar Timm (1967:91e.v.) die aansluiting van Herrmann by Ritschl vanaf 1876 nagaan, toon Quapp (1980:16e.v.) aan dat hierdie aansluiting reeds in die dissertasieteses van Herrmann (1875) gevind kan word. Vgl. ook die Ritschl-Herrmann uiteensetting in Lindheimer (1980:32e.v.).

strydgesprek rondom die metafisika; die religieverstaan en daardeur die opvatting van die christendom as die "monotheïstiese vollendet geistige und sittliche Religion" (Ritschl, 1883:13); die konstituerende religieus-etiese betekenis van die stigter, Jesus Christus, en die daaruit voortspruitende selfbesinning as waarde-oordeel deur die gelowiges, ingebed in die deur die stigter begronde christelike gemeente; die realisering van die hoogste goed nl. Gods ryk wat o.g.v. Gods einddoel deur die gerealiseerde Jesus-doel tot menslike selfdoel geword het; hierdeur die belang en verhouding van die religie tot die sedelikheid, veral in gesprek met Kant; die kenteoretiese belang van en gesprek met Lotze en die hiermee samehangende drievoudige geestesstruktuur van die mens (Fühlen, Erkennen und Wollen"); die teologiese belang van Schleiermacher t.o.v. die religieverstaan asook die toespitsing op en kritiek t.o.v. die reformatoriese erfenis, veral Luther.

Hierdie aanknopingsproblematiek word terselfdertyd verdiep deur die omgekeerde invloed van Herrmann op Ritschl. Dit is nl. daarin geleë dat die geskrif van Ritschl "Theologie und Metaphysik" (1881) enkele jare na "Die Metaphysik in der Theologie" (1876) en "Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" (1879) van Herrmann verskyn het. Ritschl merk t.o.v. laasgenoemde geskrif van Herrmann op dat hy daarin "die passende Methodenlehre" (in Fischer-Appelt, 1965:72-3) vir sy eie teologiese arbeid vind. Hieruit spruit 'n dubbele problematiek voort. Aan die eenkant blyk dat Ritschl in sy verstaan van die problematiek soos deur Herrmann geformuleer, beïnvloed word. Aan die anderkant blyk dat Ritschl die intensie van Herrmann misverstaan het. Sy intensie formuleer Herrmann (1879:III) as volg: "Dem evangelischen Glauben soll die Theologie die inneren Gründe seiner Gewissheit, welche in ihm selbst bereits wirksam sind, zu vollem Verständnis bringen". Vra Ritschl na die algemeengeldige weg van die geloof in die wêreld, dan is die intensie van Herrmann om te vra na die

persoonlik-innerlike proses van die geloofservaring en geloofsekerheid. Hierdie wedersydse aanknoping en beïnvloeding verteenwoordig, ten spyte van verskille en onduidelikhede in hierdie verhouding van Ritschl-Herrmann, die "Hahnenschrei des Ritschlianismus" (Timm, 1967:91). Na hierdie verskille, onduidelikhede en misverstane intensie moet vervolgens gekyk word.¹⁵¹

ANDERSYDS verteenwoordig die teologiese arbeid van Herrmann 'n belangrike koers - en adresverandering. Op hierdie weg van verandering neem Herrmann in toenemende mate 'n kritiese en uiteindelijke veroordelende standpunt in t.o.v. die teologiese ontwerp van Ritschl as die "letzten grossen Vertreter der orthodoxen Dogmatik" (Herrmann, 1907:22). Herrmann (1907:22) konkludeer: "Die Vollendung ... zu der Ritschl die orthodoxe Dogmatik führt, lässt es als unmöglich erscheinen, dass sie sich in der Gegenwart noch in irgendeiner Form behauptet. Ihre Hauptbestandteile brechen nun auseinander". Hierdie veroordeling word terselfdertyd 'n distansiering van die teologiese ontwerp van Ritschl as die "orthodoxe Dogmatik in ihrer reifsten Form" (Herrmann, 1907:23). Hierdie kritiek van Herrmann op Ritschl sentreer rondom die allesbepalende geloofsverstaan: "Ritschl sieht ... ein, dass nur der Gedanke meinem Glauben angehört, in dem er selbst sich ausdrückt. Aber er hat noch nicht empfunden, zu einer wie unerträglichen Bürde dann die alte Form der Dogmatik, an der auch er festhält, für die Christenheit werden muss. Er hat das nicht eingesehen ... dass es einen allgemeingültigen Ausdruck des Glaubens überhaupt nicht geben kann" (ibid:23-4). Indien hierdie kritiek en uiteindelijke veroordeling positief 'n koers- en adresverandering insluit, is die vraag waarin dit inhoudelik geleë is.

¹⁵¹ Hierdeur kan misverstand uit die weg geruim word soos bv. in die opmerking van Timm (1967:91) dat in die jong Herrmann "einen besseren Ritschlianer ... als in Ritschl selbst" te vinde is.

Vanuit die intensie van Herrmann, nl. die vraag na geloofsekerheid, word die uiterlik-gerigte verwerkliking van die Godsryk in etiese daade, waarin die roepingsbewustheid en wêreldbeheersing van fundamentele belang is (Ritschl), eers omvormend toegespits op die teologiese selfbesinning m.b.t. die christelike wêreldbeskouing t.a.v. die natuurwetenskap en metafisika. Hierdie vraagstelling word omvorm en verander in die vraag na die persoonlik-innerlike geloofservaring van die individu d.i. die ontsluiting van die werklikheid deur 'n na binne gerigte blik. Hierdie veranderde vraagstelling en daardeur koersverandering weg vanaf die wêreld na die in die ervaring verbonde self en wêreld, mond op die derde vlak (1900-22) uit in die onderskeid van die algemeengeldige weg van selfbesinning tot die religie en die persoonlik-individuele ontstaan van die religie as die waarwording van die lewe in vertrouensvolle oorgawe aan die histories-ervaarbare verskyning van Jesus Christus. Met hierdie onderskeid van die weg tot die religie en die ontstaan van die religie hou die doelbewuste adresverandering in die denke van Herrmann verband.

Vanuit sy apologetiese intensie verruim Herrmann (vgl. 1909a:347e.v.) die ontstaansproblematiek van die persoonlike geloof (wat by Ritschl ontbreek)¹⁵² in die gerigtheid op die nie-gelowige.¹⁵³ Hy stel: "Überall ...

¹⁵² Die beskouing en definisie van die christendom ontvou by Ritschl binne die kader van die algemene godsdienswetenskap (vgl. bo 22). Hierdeur word die ontstaansproblematiek van die persoonlike geloof nie aangeroer nie. By Herrmann op sy beurt, ontbreek hierdie uitgangspunt by die algemene vergelykende godsdienswetenskap.

¹⁵³ Vgl. Herrmann (1909a:345): "Wir sollen den Menschen, die das Recht der sittlichen Gedanken verstehen, dazu helfen, den Weg zur Religion zu finden, und wir sollen innerhalb der religiösen Gemeinschaft das Bewusstsein von dem Leben der Religion zu steigern suchen". Slegs laasgenoemde het Ritschl in die oog. Hierdie

wo wir zu bemerken glauben, dass einem Menschen die innere Welt seines Selbstbewusstseins wichtiger wird als alles andere, kann die theologische Apologetik ihr Werk beginnen" (Herrmann, 1909a:348). Hierdie verruiming hou met die onderskeie verstaan van die struktureel-korrelatiewe verhouding van die religie en sedelikheid by Ritschl en Herrmann verband. By Ritschl ontvou die sedelikheid binne die kader van die versoening; by Herrmann as algemeengeldige ontstaanshorison en verstaanshorison van die religie.

Hierdie koers- en adresverandering waarin die geloofsproblematiek sentraal te staan kom, bring terselfdertyd die kritiese standpuntinname by Herrmann t.o.v. enige vorm van sisteemdwang in die teologie mee. Hieraan, voer Herrmann aan, is ook Ritschl skuldig.¹⁵⁴ Alles wat na sisteemdwang klink is vir Herrmann katoliek, skolastiek, ortodoks, spekulatief, rasionalisties, en dogmatisties (vgl. Timm, 1967:109). Hierteenoor stel Herrmann die individueel gestempelde geloofservaring tot vrye geloofsuitdrukking waarin die geloofsinhoude 'n blywend-fundamentele "Stückwerk"-karakter (vgl. Herrmann, 1907:21) behou.

Om dus te konkludeer dat Herrmann die teologiese ontwerp van Ritschl oorneem, uitbou en daardeur die Ritschl-skool begrond, kan vanuit die intensie en uiteindelijke vergestaltung van die teologiese ontwerp van Herrmann as volg beoordeel word: hierdie konklusie is inhoudelik gedeeltelik vals, formeel waar. Formeel waar daarin dat die teologiese raamwerk soos deur Herrmann oorgeneem en in die

verruiming het Herrmann reeds in sy geskrif van 1879 ("Die Religion im Verhältnis ...") uitgespel.

¹⁵⁴ "Dass eine wahrhaft religiöse Theologie auf ein System ihrer Gedanken verzichten muss, hat er (Ritschl) nicht bemerkt" (Herrmann. 1909a:337). Ook: "Er (Ritschl) behält die alte Vorstellung bei, dass die Dogmatik zu zeigen habe, was Inhalt des Glaubens sein müsse" (Herrmann, 1907:21).

omgekeerde Herrman-Ritschl invloed tot stand kom, gehandhaaf word. Inhoudelik gedeeltelik vals daarin dat die etiserende tendens deur 'n koersverandering en adresverruiming tot 'n personaliserende tendens omvorm en verander word waarin die religie as "die zu ihrer Wahrheit kommende Existenz des Menschen selbst" (Herrmann, 1909a:311) verstaan word.

2.3.3 Herrmann-Bultmann

Die hieropvolgende paragraaf word toegespits op die vraag na die teologiese kontinuïteit in die denke van Bultmann met Herrmann. Berus hierdie kontinuïteit - indien dit bevestig kan word! - op 'n onbewustelike voortsetting van denkinhoude of grondkontoere van die teologiese arbeid van Herrmann;¹⁵⁵ of is daar sprake by Bultmann van 'n bewustelike aanknoping, 'n "inlewing" ("Einzuleben") soos Herrmann t.o.v. die geskrifte van Ritschl uitgespreek het; indien hierdie kontinuïteit bevestigend aangetoon kan word, is die vraag waarin dit reeds voorlopig-formeel aangedui kan word.

In die somersemester van 1906 te Marburg woon die 22 jarige Bultmann die sistematies-teologiese voorlesinge van Herrmann, toe reeds 60 jaar oud, vir die eerste keer by.¹⁵⁶

¹⁵⁵ Hierdie ondersoek na die bevestiging van die kontinuïteit is in die eerste plek gerig op die eksplisiete bevestiging deur Bultmann self en nie 'n rekonstruksie van die denkkontinuïteit Herrmann-Bultmann nie. Indien eergenoemde bevestig word, kan laasgenoemde onderneem word.

¹⁵⁶ Uit 'n terloopse opmerking van Antje Bultmann Lemke, die dogter van Rudolf Bultmann, in "Der unveröffentliche Nachlass von Rudolf Bultmann" (1984), kan afgelei word dat Bultmann reeds op 'n vroeë stadium met die werk(e) van Herrmann bekend was. Sy skryf: "Ein Brief des Siebzehnjährigen, an seine zwei Jahre ältere Schwester gerichtet, erwähnt zum erstenmal einen Vortrag von Wilhelm Herrmann, der ja später grossen Einfluss auf ihn hatte" (Lemke, 1984:195-6).

In 'n brief gedateer 25 Junie 1906 aan sy vriend Noltenius skryf Bultmann (in Evang, 1988:22)¹⁵⁷ t.o.v. hierdie voorlesinge: "In bezug auf klares Durchdenken der Probleme befriedigt er mich nicht. Er verwischt oft die Fragestellung". Twee jaar later skryf Bultmann (1908:Mn2)¹⁵⁸ op dieselfde trant aan sy lewenslange vriend Fischer, toe mediese student, oor die openbaringsvoordrag van Herrmann dat hy daarin "manche Unklarheiten, besonders über das Verhältnis von Religion und Geschichte" vind. Hierdie kritiese opmerkinge waarin geen sprake is van aansluiting van Bultmann by Herrmann nie, word in eersgenoemde brief van 1906 met die positiewe oordeel aangevul: "Aber dem Eindruck seiner gewaltigen religiösen und sittlichen Persönlichkeit kann man sich nicht entziehen. Fast jede Stunde ist wie ein Gottesdienst; stets herrscht eine eigentümlich weihevollen Stimmung; und stets geht man fort mit dem Gefühl: Man muss und kann besser werden" (in Evang, 1988:22). Hierdie "nicht entziehen" sou blyk profetiese woorde t.o.v. sy verhouding met Herrmann te wees. Hiervan word die eerste spoor gevind in sy brief gedateer 31 Aug 1908 aan Fischer waarin hy skryf dat hy "das tiefste Verständnis für Religion, das ich irgendwo gefunden habe und das mir zur Klärung meiner Anschauungen ungeheuer viel geholfen hat" (Bultmann, 1908:Mn2), by Herrmann gevind het. In hierdie verstaan van religie sou Bultmann nie die betekenis wat Herrmann aan die persoon van die historiese Jesus toeskryf, deel nie. In sy brief gedateer 19 Des 1920

¹⁵⁷ Dr Martin Evang (Bonn) het die manuskrip van sy werk voor publikasie goedgunstiglik aan my beskikbaar gestel. Hierdie werk verskyn in 1988 as "Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit" by J.C.B. Mohr, Tübingen. Evang konsentreer in sy analise hoofsaaklik op nie-gepubliseerde bronne in die Bultmann "Nachlass" te Tübingen, resensies van Bultmann asook die twee werke van 1910 en 1912 (1984 verskyn). Sy oogmerk met en die belang van hierdie ondersoek het Martin Evang op 9 Julie 1988 te Bonn aan my uiteengesit.

¹⁵⁸ Vgl. bibliografie vir hierdie afwykende aanduiding.

aan Martin Rade, skryf hy: "Ich meinte auch meine Studenten diesen Weg führen zu müssen, - bis ich einsah, dass ich von der Wärme fremden Feuers gelebt hatte, dass mir in Wahrheit diese Art der Frömmigkeit fremd sei d.h. dass die Person des geschichtlichen Jesus für mein inneres Leben kaum etwas oder nichts bedeute. Die innere Auseinandersetzung mit Herrmann, bei dem ich in diesem Punkte immer eine Unklarheit empfunden hatte, kam hinzu" (in Jaspert, 1984:30).¹⁵⁹

Hierdie vroeë opmerkinge van Bultmann wys geensins op 'n teologiese aansluiting by Herrmann nie. Hierdie negatiewe bevinding word egter positief omgedui in die lig van sy briewe gedateer 3 Apr 1921 en 19 Mrt 1922 aan Hans von Soden. In eersgenoemde brief van 1921 wys Bultmann (1921a:Mn2) op die herkoms van sy eie posisie t.o.v. die verstaan van 'n etiese religie as volg: "(Z)unächst, weil ich im Zusammenhang der Kirchengeschichte stehe, die von der Reformation ihren Ausgang genommen hat, speziell aus der Anschauung Luthers, aus der Ritschlschen Theologie, besonders aus Herrmann, aber schliesslich auch aus dem Verständnis des Paulus". In laasgenoemde brief van 1922 vereenselwig Bultmann (in Jaspert, 1984:61) hom met die taak van die sistematiese teologie soos deur Schleiermacher en Herrmann verstaan: "Als Aufgabe der systematischen Theologie (sehe ich) immer noch das an ..., was Schleiermacher u. Herrmann dafür gehalten haben: die Darstellung des Inhalts des religiösen Bewusstseins". Eers enkele jare later in 'n brief gedateer 22 Mrt 1926¹⁶⁰ aan W de Boor¹⁶¹ bevestig Bultmann (1926a:2) eksplisiet sy

¹⁵⁹ Hierdie weg wat Bultmann ter sprake bring, is die van Paul Wernle, vgl. Jaspert (1984:30).

¹⁶⁰ Hierdie brief is goedgunstiglik deur prof. Walter Schmithals (Berlyn) aan my beskikbaar gestel en word met die toestemming van die universiteitsbiblioteek van Marburg gesitueer.

¹⁶¹ By Bernd Jaspert (1984:42anm.⁶³), wat ook uit hierdie brief aanhaal, word die geadresseerde as onbekend aangedui: "Brief Bultmanns vom 22.3.1926 an einen bisher noch nicht identifizierten Pfarrer".

teologiese aansluiting by Herrmann: "Ich selbst empfinde meine Stellung als Bundgenosse Barths u. Gogartens keineswegs als einen Übergang zu einer neuen Theologie, sondern als die konsequente Fortsetzung dessen, was ich bei Herrmann gelernt habe". Ook hierdie verklaarde aansluiting by Herrman - vir wie Bultmann (1927:101) 'n jaar later "meinem treu verehrten Lehrer" noem - word weereens met die kritiese opmerking vergesel dat Bultmann (1926a:2) by Herrmann "nicht nur das Unzulängliche mancher Formulierungen, sondern auch die Unvollendetheit mancher Gedanken (empfindet)". Aan die hand van hierdie brief van 1926 asook sy twee artikels nl. "Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung" (1924) en "Zur Frage der Christologie" (1927) kan hierdie bevestigde, kritiese aansluiting by Herrmann inhoudelik nader aangedui word.¹⁶² Ten slotte sal die verhouding Herrmann - Bultmann - Heidegger ter sprake kom.

In sy artikel van 1924 werp Bultmann lig op die kritiek van die jongste, teologiese beweging (veral Karl Barth en Friedrich Gogarten) op die sogenaamde liberale teologie. Hierdie kritiek van die jongste, teologiese beweging, wat as beweging self vanuit die "Schoss ... der liberalen Theologie" (Bultmann, 1924:1) voortspruit, is gerig op besinning oor die teologiese implikasies van die liberaal-teologiese rigting en is nié gerig op 'n "Abfall von der eigenen Vergangenheit" (ibid:1) nie. Benewens die name van Weiss, Von Harnack, Heitmüller en Ritschl wat ter sprake kom, word ook Herrmann en Troeltsch onder hierdie liberale teoloë genoem, maar dan onderskeidelik genuanseerd: "Daher kann aber auch zugegeben werden, dass bei manchem einzelnen liberalen Theologen Motive wirksam waren, die zu ihrer

¹⁶² Hierdie bevestigde aansluiting van Bultmann by Herrmann, kan ook formeel aangedui word deur die aantal aanhalings (nl. 34) van Herrmann in Bultmann (1984a:97-158) se uiteensetting van die geloofsbegrip wat 'n kritiese waardering van Herrmann se geloofsbegrip insluit.

eigenen Überwindung führten, wie bei W Herrmann und bei dem grossen Aporetiker der liberalen Theologie, bei E Troeltsch" (ibid:1-2).

Die kritiek teenoor die inhoudelik-uiteenlopende liberaal-teologiese rigting formuleer Bultmann (1924:2) samevattend as volg: "Der Gegenstand der Theologie ist Gott, und der Vorwurf gegen die liberale Theologie ist der, dass sie nicht von Gott, sondern von Menschen gehandelt het. Gott bedeutet die radikale Verneinung und Aufhebung des Menschen; die Theologie, deren Gegenstand Gott ist, kann deshalb nur den λόγος τοῦ σταυροῦ zu ihrem Inhalt haben; dieser aber ist ein σκάνδαλον für den Menschen. Und so ist der Vorwurf gegen die liberale Theologie der, dass sie sich in diesem σκάνδαλον zu entziehen oder es zu erweichen suchte". Aan die hand van die geskiedenis- en mensbeskouing van die liberale teologie ondersoek Bultmann hierdie kritiek. Enersyds vereenselwig hy hom met die "Erziehung zur Kritik, d.h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit" (Bultmann, 1924:2) op grond waarvan die liberale teologie die histories-kritiese ondersoek onderneem.¹⁶³ Hierdie historiese ondersoek mag

¹⁶³ Bultmann (1924:3) verwys in hierdie verband na G. Krüger: "Immer sei es G Krüger gedankt, dass er in jenem vielgenannten Aufsatz über die 'unkirchliche Theologie' den Beruf der Theologie darin gesehen hat, die Seelen zu gefährden, in den Zweifel hineinzuführen, die naive Gläubigkeit zu erschüttern. Hier war - das empfinden wir - die Atmosphäre der Wahrhaftigkeit, in der wir allein atmen konnten". Hierdie artikel waarna Bultmann verwys, het in die "Christliche Welt" 14 (1900), 804-7 verskyn. Sekerlik het Bultmann (1913:131) ook Krüger in gedagte wanneer hy - in vergelyking met die artikel van 1924 - reeds 11 jaar vroeër formuleer: "Nun ist nicht zu leugnen, dass manche Studenten verwirrt und beunruhigt werden, wenn sie zum erstenmal mit der Kritik bekannt wird. Das sind die schlechtesten nicht. Dass sie in innere

nie verwerp word nie, maar die betekenis daarvan moet begryp word nl. "sie hat radikal zur Freiheit und Wahrhaftigkeit zu erziehen, nicht nur, indem sie von einem gewissen Geschichtsbild der Tradition frei macht, sondern indem sie von einem jeden für wissenschaftliche Erkenntnis möglichen Geschichtsbild frei macht und zum Bewusstsein bringt, dass die Welt, die der Glaube erfassen will, mit der Hilfe der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt nicht erfassbar wird" (ibid:4)¹⁶⁴. Andersyds verwerp hy die inhoudelike vergestaltung van hierdie ondersoek in die rekonstruksie van die histories-egte beeld van Jesus as grond van die geloof: "Wie verschieden sind die Jesus-bilder der liberalen Theologie, wie unsicher das Bild des historischen Jesus : Ist er überhaupt noch für uns erkennbar?" (Bultmann, 1924:3). Sowel die relatiewe gelding van die resultate van hierdie beeld-ondersoeke word deur die liberaal-teologiese beweging misken asook die feit dat "alle geschichtlichen Erscheinungen, die dieser geschichtlichen Betrachtungsweise unterworfen werden, nur relative Grössen sind, nur Grössen innerhalb eines grossen Relationszusammenhangs" (ibid:4), d.w.s. niks binne hierdie samehang kan op absolute gelding aanspraak maak nie: "Auch der historische Jesus ist eine Erscheinung unter anderen, keine absolute Grösse" (ibid:4). Hierdie beskouinge mond uit in 'n "Geschichtspantheismus" (ibid:5), analoog met 'n "Naturpantheismus" (ibid:7)¹⁶⁵

Kämpfe kommen, kann ihnen nur gesund sein, und kein Mensch soll und darf es ihnen ersparen".

¹⁶⁴ So ook Herrmann (1921:60): "Es ist ein verhängnisvoller Irrtum, wenn man sich durch historische Forschung den Grund des Glaubens feststellen lassen will".

¹⁶⁵ Bultmann (1924:6) voer aan dat Herrmann dieselfde kritiek in hierdie verband m.b.t. godskennis vanuit die natuur geopper het, maar anders verwoord het: "(D)ie Naturgesetze verhüllen Gott ebenso, wie sie ihn offenbaren".

waarin die mens in die laaste instansie vergoddelik word.¹⁶⁶ Hier word die *σκαίνδαλον* van die christendom tot niet gemaak waardeur uit die oog verloor word dat "Gottes Anderssein, Gottes Jenseitigkeit die Durchstreichung des ganzen Menschen, seiner ganzen Geschichte bedeutet" (ibid:13). Benewens hierdie strewe na 'n gerekonstrueerde, histories-egte Jesusbeeld, kritiseer Bultmann die opvattinge in die liberale teologie m.b.t. "Weltliche Berufsarbeit" (ibid:14) - waarin die gehoorsaamheidselement oorsien word¹⁶⁷ - asook die "Haltung (in der liberalen Theologie) zum praktischen Leben ..., nämlich sofern sie sich in der Ansicht ausspricht, dass aus dem Glauben bestimmte Ideale zu einem innerweltlichen Handeln abzuleiten seien, dass die christlichen Gedanken des Reiches Gottes, der Liebe u.a. unser innerweltliches Handeln als solches bestimmen, zielsetzend und wegweisend normieren könnten" (Bultmann, 1924:15). In sy kritiek hierop, skaar hy (ibid:8) hom by Herrmann en Troeltsch: "Denn wer hat nachdrücklicher als W Herrmann betont: es gibt keine spezifisch christliche Ethik? Und wer hat nachdrücklicher als Troeltsch die Problematik aufgezeigt, die im Verhältnis des Christen zur

¹⁶⁶ Hierteen stel Bultmann (1924:8): "Insofern das Wort Gottes das Gericht über das ganze Dasein und Sosein des Menschen ist, ist es das *σκαίνδαλον* für jene geschicht-pantheistische Betrachtung".

¹⁶⁷ Vgl. Bultmann (1924:14): "Nur indirekt, nicht unmittelbar als Dienst an den das menschliche Kulturleben bestimmenden Zwecken und tragenden Kräften, kann die Berufsarbeit Gottesdienst sein; nur wenn ich sehe, dass sie es als solche nicht ist, nur wenn ich sie im Gehorsam auf mich nehme und innerlich Abstand von ihr habe, wenn ich sie treibe, als treibe ich sie nicht ... Gott ist der schlechthin jenseitige, der uns samt unserer Berufstreue in Frage stellt". Sonder dat Ritschl by name genoem word, sou hierdie kritiek hom veral tref.

Welt gegeben ist".¹⁶⁸ Hierdie kritiek teenoor die liberaal-teologiese rigting word volgens Bultmann begrond deur 'n God- en mensbeskouing waarin God as 'n gegewene ("Gegebenheit"),¹⁶⁹ as selfaktualiserend ("Aufgegebene") of nie-aktualiserend ("Ungegebene") - soos in die idealistiese filosofie - verstaan word. In die vraag nl. wat God vir die mens beteken, bring die Godsverstaan wat daaruit voortspruit terselfdertyd "die radikale Infragestellung des Menschen" (ibid:19) mee. Hierdie radikale bevraagtekening van die mens beteken nòg skeptisisme nòg pessimisme, maar die erns maak met die menslike "grondsonde" ("Grundsünde") nl. dat hy as mens "sich behaupten will; damit macht er sich selbst zu Gott" (Bultmann, 1924:19).¹⁷⁰ In hierdie menslike selfbevestiging word die weg tot geloof gesluit wat alleen in die wete van Gods oordeel en so van Gods genade¹⁷¹ geopen kan word : "Das wissen, heisst glauben" (ibid:19). Vir Bultmann is die geloof die antwoord van die mens op Gods woord waarin Gods oordeel en Gods genade aan die mens verkondig word: "Ja, der Glaube kann nur Gottes Schöpfung im Menschen selbst sein; sofern er im Menschen wirklich ist, stellt er sich dar als Gehorsam gegen Gottes Wort"

¹⁶⁸ Hierdie verwysing m.b.t. Troeltsch is na sy "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" wat in 1912 verskyn het.

¹⁶⁹ Hierin raak Bultmann (1924:18) ook Herrmann: "Gott ist nicht eine Gegebenheit; das gilt natürlich ebenso gegenüber einer Erlebnisreligion, die die Berührung mit dem göttlichen Objekt unter Ausschneidung der Vernunftserkenntnis durch seelische Zustände vollzogen denkt, für die Gott also auch ein direkt zugängliches Gegebenes ist, ob er als schöpferische Lebenskraft oder als das Irrationale oder sonstwie vorgestellt sei".

¹⁷⁰ Selfbevestiging as die wil tot lewe neem in die denke van Herrmann t.o.v. sy begrip lewe en etiese ervaring 'n fundamentele plek in.

¹⁷¹ Vgl. Bultmann (1924:23): "Der Blick auf Gottes Gericht und Gottes Gnade in einem macht das Wesen des Glaubens aus".

(ibid:20). Daarom is geloof nie die vanselfsprekende of natuurlike nie, maar die wonderbare; en as wonderbare ook die paradoksale. Nog is geloof slegs "ein Zustand des Bewusstsein" (ibid:22). Daarom, voer Bultmann aan, word teen enige vorm van ervaringsreligie,¹⁷² teen vroomheid, sondegevoel en ekstase ("Begeisterung") asook teenoor die mistiek, geprotesteer. In hierdie kritiek teenoor die mistiek haal Bultmann Herrmann aan: "'Der Mensch, der jenseits dieser Welt Gott zu erfassen versucht, versucht also das Unmögliche. Wenn er ihn gefunden zu haben meint, hat er doch nichts weiter ergriffen als einen Teil der Welt oder die ihrer anschauliche Bestimmtheit entkleidete möglichst abstrakt gefasste Welt'" (Bultmann, 1924:24).¹⁷³

Teenoor die aanvanklike, samevattende kritiek op die liberaal-teologiese rigting, stel Bultmann (1924:25) ten slotte: "Gegenstand der Theologie ist ja Gott, und von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist, also vom Glauben aus".

In sy brief aan W de Boor, dui Bultmann (1926a:2) as "alter Herrmann-Schüler" enkele verskilpunte met Herrmann aan sonder om sy eie standpunt te belig. Hierdie verskilpunte behels die verstaan van menslike syn as geskiedmatige ("geschichtliche") syn wat Herrmann weliswaar sterk beklemtoon het maar waarvan 'n diepgaande analise ontbreek;¹⁷⁴ die ervaringsbegrip wat "völlig unverständlich"

¹⁷² Rig Bultmann (1924:23) hom hier direk teenoor Herrmann wanneer hy formuleer: "Ich kann mich nie auf meine Erlebnisse beziehen und mich ihrer getrösten. Getrösten kann ich mich nur der Verheissungen Gottes"?

¹⁷³ Vgl. bo 74-5 egter die gekwalifiseerde verwerping van die mistiek deur Herrmann. Nié die mistiek as religieuse vorm as sodanig nie, maar die werklikheidsverlies wat hiermee gepaard gaan.

¹⁷⁴ Vgl. Bultmann (1926a:3): "Herrmann selbst hat zwar stark, aber nicht klar gesagt, dass die Existenz des Menschen eine geschichtliche ist, u. er hat freilich

(ibid:4) by Herrmann is, die selfbevestiging van die mens wat by Herrmann "ganz irreführend" (ibid:4) is alhoewel die intensie korrek is en die problematiese "innere Leben Jesu" (ibid:5).¹⁷⁵

Herrmann het, aldus Bultmann (1924:5), "eines vergessen" nl. die eskatologie van die nuwe testament.¹⁷⁶ Slegs hieruit is Jesus in sy betekenis vir die geloof verstaanbaar. Hierdie "eines vergessen" heet 'n jaar later in die artikel van 1927 "ein Doppeltes (vergesen)" (Bultmann, 1927:106) t.w. benewens die eskatologie ook die feit dat die geloof slegs op die verkondigingswoord begrond kan word. Na hierdie twee elemente wat volgens Bultmann in die denke van Herrmann vergeet is, moet vervolgens gekyk word.

In sy artikel "Zur Frage der Christologie" (1927), ondersoek Bultmann hierdie twee elemente n.a.v. die standpunte van Hirsch en Herrmann. As afsluiting van die uiteensetting met Hirsch (vgl. Bultmann, 1927:85-101) en as aanvang van die gesprek met Herrmann, stel Bultmann (1927:101): "Wenn ich mich darüber mit Hirsch auseinandersetzen soll, so muss es zugleich eine Auseinandersetzung mit meinem treu verehrten

Ansätze zur Analyse des Existenzproblems u. der Geschichte ..., aber keine tiefgehende Analyse (er ist in der Tat vom 'Methodismus', den ihm Kähler vorwarf, nicht deutliche abgegrenzt)".

¹⁷⁵ Vgl. Bultmann (1926a:5): "Zum mindesten steckt bei Herrmann hier alles im Unklaren. Wird als Inhalt des inneren Lebens Jesu die Verflechtung seiner sittl. Kraft u. messian. Zuversicht bezeichnet., so fällt es unter die Kompetenz menschlichen u. historisch-kritischen Urteils".

¹⁷⁶ Bykans tien jaar vroeër is die bydrae van Bultmann tot die feesskrif ter herdenking van die sewentigste geboortedag van Wilhelm Herrmann heel gepas oor die eskatologie nl. "Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des neuen Testaments" (1916). Hierdie bedrae verskyn 'n jaar later in die ZThK.

Lehrer W Herrmann sein ... Denn bei ihm tritt jene berechnete Tendenz deutlicher hervor, da er die Fehler des üblichen Liberalismus gesehen hat"¹⁷⁷. In hierdie uiteensetting kritiseer Bultmann met die teologiesinhoudelike hulp van Herrmann, Herrmann self en betrek daarin die vraag na die begronding van die geloofsgebeure - asook die sekerheid van die geloof wat daarop berus - op die "Wort der Verkündigung" (Bultmann, 1927:106).

¹⁷⁷ In sy voorwoord tot "Das Wesen des Christentums" van Von Harnack, stel Bultmann (1950:14) sy opvatting van trou duidelik wat sy verhouding tot Herrmann as "meinem treu verehrten Lehrer "in die regte perspektief stel: "Echte Treue ist nie repristinierende 'Wiederholung', sondern allein kritische Aneignung, die sich die legitimen Motive der Tradition zu eigen macht und sie in neuer Gestalt zur Geltung bringt"; vgl. ook Jaspert (1984:42-3) wat hieroor opmerk: "In diesem Sinne war Rudolf Bultmann seinen liberalen Lehrern, allen voran Wilhelm Herrmann, treu, und in diesem Sinne bleib er ein Liberaler auch nach seiner Wende zur dialektischen Theologie". Teenoor hierdie misleidende gebruik van die woord "Wende" deur Jaspert, lewer Evang (1988:264) tereg kritiek. In sy werk oor die teologie van Rudolf Bultmann, gebruik Schmithals (1967:12) die begrip "Zuwendung" wat hy aan die hand van 'n briefaanhaling van Bultmann verduidelik: "'Ich versuche, die entscheidende Erkenntnis der sogenannten dialektischen Theologie mit dem Erbe der sogenannten liberale Theologie zu vereinen, wobei es sich von selbst versteht, dass meine Stellung zu dieser wie zu jener zugleich eine kritische ist'". In sy voordrag te Oldenburg, maak Schmithals (1985:21) ook gebruik van die term "Wende", maar formuleer dan nuanserend dat Bultmann hierdie "theologische Wende zur 'dialektische Theologie' ... bejahte und intensiv unterstützte", d.w.s. krities ondersteun het.

Tereg, voer Bultmann (1927:102; vgl. 1984a:146) aan, het Herrmann die geloof as daad nié as "ein Innehaben von Sätzen" maar as "ein Akt des geschichtlichen Lebens" verstaan. Hierdie verstaan word vir Bultmann problematies wanneer Herrmann hierdie handeling ("Akt"), waardeur die geloof ontstaan, as die ervaring van vertrouwe karakteriseer wat op die "Eindruck der Person Jesu" (Bultmann, 1927:104; 1984a:149) of "das 'innere Leben Jesu" berus (Bultmann 1927:106). Ten spyte van die beklemtoning dat hierdie "innere Leben Jesu'" nié as bewysbare feitlikheid ("erweisbare Tatsache") deur historiese ondersoek vasgestel kan word nie, maar 'n alleen deur ons self "erlebte Tatsache" (ibid:106) is, raak Herrmann hierdeur "wider Willen in Gefahr, das 'innere Leben Jesu' als ein vorfindliches Faktum in der Weltgeschichte zu beschreiben" (ibid:106). Dit is die gevolg van die feit dat Herrmann twee aspekte oorsien het: eerstens die eskatologiese betekenis van Jesus ooreenkomstig die nuwe testament waarvolgens hy die aioon-verandering, die *κρίσις* (skeiding) tussen 'n deur liefde i.p.v. 'n deur haat gekwalifiseerde geskiedenis as moontlikheid teweegbring het. In hierdie verband stel hy t.o.v. die eskatologiese betekenis van Jesus: "Eine Tatsache, die als solche weder konstatierbar, noch erlebbar ist, sondern nur geglaubt werden kann" (Bultmann, 1927:106); tweedens die feit dat die verkondigingswoord alleen die grond van die geloof is. Teenoor die ortodoksie protesteer Herrmann tereg dat die geloof nié "die gehorsame uneinsichtige Hinnaahme von Lehren" (ibid:107) is nie, maar in sy protes om die regte verstaan van gehoorsaamheid, verspeel hy, volgens Bultmann, die konstituerende betekenis van die woord as grond van die geloof - nié die ervaring nie - en misken hierdeur die gehoorsaamheidsmoment teenoor die verkondigingswoord. Hierdie verspeling omskryf hy as volg: "Es muss also radikal damit gebrochen werden, sich nach aussen oder innen (nach 'Erlebnissen') umzusehen nach einer Begründung für das Wort der Verkündigung ... Der Glaube wird auf das Wort und auf die autorisierte Verkündigung verwiesen. Für das Wort ist also keine andere Legitimation zu fordern und keine andere Basis zu schaffen, als es selbst

ist. Indem es uns trifft, fragt es uns, ob wir hören wollen oder nicht" (ibid:107). Hierdie "hören wollen" is geen keuse van oorweging ("Entschluss") nie, maar beslissing ("Entscheidung") d.w.s. "im Hören habe ich mich immer schon entschieden, wie ich höre" (ibid:108). As "geschichtlichen Faktum, durch das unsere eigene geschichtliche Existenz entscheidend qualifiziert ist" (ibid:107), tree die verkondigingswoord die mens in sy historiese gesitueerdheid tegemoet en wys hom daarin heen.¹⁷⁸

Indien die ervaring(e) nie die geloof begrond nie, dan moet die vraag gestel word na die verhouding van die ervaring(e) tot die woord.¹⁷⁹ Vir Bultmann (1927:109) word hierdie

¹⁷⁸ Vgl. Bultmann (1927:109): "(Das Wort der Verkündigung) weist mich in nichts anderes als in meine Geschichte. Dies sieht Herrmann zunächst ganz richtig; er hält den Gedanken nur nicht fest. Aber es ist ganz richtig: Das Wort setzt voraus, dass ich in jenen Erlebnissen lebe, von denen Herrmann redet, und es setzt voraus, dass ich mich zur Wahrhaftigkeit gegenüber meinen Erlebnissen erziehe. Mit einem Wort : das Evangelium setzt das Gesetz voraus, das mit meiner geschichtlichen Existenz gegeben ist".

¹⁷⁹ In hierdie artikel van 1927 kan 'n duidelike verskerping bespeur word in die verhouding en onderskeid van ERVARING: WOORD VAN GOD in vergelyking met sy formulering van 1913. In sy artikel "Theologische Wissenschaft und Kirchliche Praxis" (1913), stel Bultmann nog in Schleiermacher-Herrmann-terminologie: "Der evangelische Glaube ist ... die Hingabe an Gott, die sich nicht auf Wissen und nicht auf einem Willensentschluss gründet, sondern auf die Ueberwindung unseres Ich dadurch, dass Gott in unser Leben tritt; durch ein Erlebnis, dass uns völlig demütigt und doch beseligt und erhebt, uns in eine neue Welt versetzt. Dies Erlebnis nennen wir Offenbarung Gottes. Und diese Offenbarung wird uns zuteil aus der Schrift. Nicht Methode findet sie, sondern unser

ervaringe eers deur die verkondigingswoord ontsluit: "Diese (die Verkündigung) lehrt uns sehen (indem sie es einfach sagt), als welche wir in diesen Erlebnissen sind, wie wir in ihnen vor Gott stehen", d.w.s. in hierdie ervaringe word die gelowiges voortdurend op die proef gestel. Hierdie ervaringe kan ons nie as "Besitz" toeëien nie,¹⁸⁰ maar ons "het" dit alleen in die voltrekking daarvan: "Die Verkündigung fragt, ob wir an sie, die Erlebnisse, glauben wollen, als an die Möglichkeit, die Gott in unsere Geschichte gelegt hat. Sie befiehlt, an sie zu glauben auf Grund der Vergebung, d.h. auf Grund dessen, dass durch das geschichtliche Faktum Jesus Christus unsere Geschichte so qualifiziert ist, dass wir die Liebe als ihre Möglichkeit ergreifen dürfen" (Bultmann, 1927:109). Hierdeur rig die geloof sigself nié op iets wat buite die werklikheid van die lewe, buite geskiedmatige eksistensie lê nie, maar "auf etwas, was mir begegnet, d.h. was nicht innerhalb der mir verfügbaren Lebensmöglichkeiten liegt" (ibid:111). Hiermee word erken dat die mens nié oor sy eie eksistensie beskik

inneres Leben, wenn es mit dem Leben der Schrift in Berührung tritt. Nicht unser Wissen, sondern unser Gewissen hört die Stimme Gottes. Wer das erlebt hat, der weiss, dass dies Erlebnis ausserhalb der Ergebnisse der historischen Wissenschaft steht, und dass Wissenschaft es nicht unsicher machen kann. Unser eigenes Erleben ist das einzige Gewisse, was wir haben, sofern wir ihm ehrlich gegenüberstehen. Und finden wir, dass uns in Verkehr mit der Schrift das höchste Erlebnis geschenkt wird, das Erleben Gottes, so ist sie uns zur Offenbarung geworden, zum Grund unseres Glaubens, den keine Wissenschaft zerstören kann" (Bultmann, 1913:135).

¹⁸⁰ Vgl. Bultmann (1927:109): "Wir können sie (diese Erlebnisse) nicht haben als einen Besitz; wir 'haben' sie nur im Tun". Daarom formuleer Bultmann (1927:113) ook die sekerheidsvraag aan die einde van hierdie artikel as volg: "Der Glaube ist Tun und nur im Vollzuge seiner selbst sicher".

nie: "Wir sind den Mächten ausgesetzt, die die Geschichte bestimmen und sind immer auf die Probe gestellt, wie wir die Möglichkeiten unseres geschichtlichen Daseins erfassen wollen; seit dem geschichtlichen Faktum Jesus Christus : ob wir Gott gehören wollen oder dem Teufel" (ibid:111-2). Alleen hieruit is die vraag na die sekerheid van die heil te beantwoord: "Der Glaube ist seines Heils nur gewiss, wenn er nicht auf sich selbst sieht, sondern auf den, an den er glaubt" (ibid:112). Hierdie vraag na die sekerheid van die geloof is die vraag na die woord van God. Hiertoe voeg hy by (ibid:113): "Der Glaube ist Tat und nur im Vollzuge seiner selbst sicher". Dus : geloofsekerheid, wat op die verkondigingswoord berus en ons geloofservaring ontsluit, word in die geloofsdaad voltrek.

Voordat die ontvouing van hierdie geloofsverstaan in die denke van Bultmann uiteengesit word, moet ten slotte kortliks en formeel gewys word op die betekenis van Wilhelm Herrmann vir die Bultmann-Heidegger-verhouding - 'n perspektief wat in die navorsing tot vandag t.o.v. die Bultmann - Heidegger-verhouding weinig aandag geniet.¹⁸¹

¹⁸¹ Die Bultmann-Heidegger-verhouding word in die navorsing gebruiklik as die invloed van Heidegger op Bultmann beklemtoon. In 'n onlangse studie stel Marcel Lill (1987:4) inleidend tot 'n omvattende vergelyking van "Das Evangelium des Johannes" van Bultmann en "Sein und Zeit" van Heidegger, kategories: "Bultmanns Theologie ist durch Heideggers Werk 'Sein und Zeit' entscheidend geprägt. Bultmann greift nicht nur einzelne Termini oder Topoi des Philosophen aus, sondern seine Theologie ist auf weite Strecken hin auf die Gedanken von 'Sein und Zeit' bezogen". In hierdie studie ontbreek die problematiserende bevindinge na die omgekeerde invloed d.w.s. vanuit die teologie op Heidegger. So stel Ittel (1956:93) t.o.v. die invloed van Herrmann : "Ein weiterer, bisher noch nicht genügend zur Geltung gebrachter Grund, weswegen Bultmann sich bei der Interpretation des Neuen Testaments auf Heidegger

In sy brief gedateer 23 Des 1923 aan Hans von Soden skryf Bultmann (1923:Mn2)) oor Heidegger, opvolger van Natorp te

beruft, ist die Schätzung W Herrmanns, in der sich beide begegnen". Ittel (1956:92) wys ook op die breëre, teologiese invloed: "Bultmann betont immer wieder, dass Heidegger selbst durch das Neue Testament beeinflusst sei und Heidegger selbst habe 'nie einen Hehl daraus gemacht, dass er durch das Neue Testament, speziell Paulus, und durch Augustin und besonders Luther beeinflusst ist'". Hiertoe voeg Ittel (1956:92) 'n aanhaling vanuit 'n brief van Bultmann (1955) waarin Bultmann skryf: "Will man Heideggers Einfluss auf meine Theologie verstehen, so muss man eben dieses berücksichtigen'". Vgl. Malet (1969:332). Ook Walter Schmithals (1986a:389) stel dit duidelik: "Der Vorwurf gegen Bultmann, er habe sich der (Heideggerschen) Philosophie verschrieben, ist unzutreffend. Heideggers Feststellung: 'Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden' ... gibt auch Bultmanns Meinung über die Theologie als (hermeneutische) Wissenschaft wieder; gerade der (methodische) 'Ateismus' der Philosophie des frühen Heidegger ermöglichte die befruchtende Begegnung mit der Theologie. Da christlicher Glaube 'ein Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes' ist ..., bedarf es der angemessenen Sprache von der menschlichen Existenz bzw. der Einsicht in die ontologische Daseinsverfassung. Beides findet Bultmann in Heideggers Daseinsanalyse begrifflich ausgearbeitet, die, wie Bultmann oft betont, ihrerseits die Kenntnis des neutestamentlichen und reformatorischen Menschenbildes voraussetzt. Grundlegende Wandlungen innerhalb der Theologie Bultmanns sind seit seiner Begegnung mit Heidegger nicht zu beobachten. Eine Untersuchung über den Einfluss Bultmanns auf Heidegger steht noch aus". So ook Macquarrie (1960:240).

Marburg in 1922: "Das Seminar ('Die Ethik des Paulus') ist diesmal besonders lehrreich, weil unser neuer Philosoph Heidegger, ein Schüler Husserls, daran teilnimmt ... Es war mir interessant, dass Heidegger auch sonst mit der modernen Theologie vertraut und besonders ein Verehrer Herrmanns ist - auch Gogarten und Barth kennt und besonders den ersteren ähnlich einschätzt wie ich". In die hieropvolgende jare te Marburg (veral 1923-8)¹⁸² vind 'n lewendige diskussie en uitruiling van studente in die departemente filosofie en teologie plaas waarvan Bultmann (1971:324) in sy outobiografiese skets van 1959 skryf: "Eine ausserordentliche Bewegung des geistigen Lebens war auch die Folge der Berufung des Philosophen Martin Heidegger als Nachfolger von Natorp. Wie die Geisteswissenschaften, so wurde auch die Theologie in diese Bewegung hineingerissen, umso mehr als Heidegger auch theologisch interessiert war". Vir hierdie gesprek met die eksistensiëfilosofie, so skryf Bultmann (in Sticht, 1965:35anm.¹¹⁶), het Herrmann hom voorberei: "Durch Wilhelm Herrmann wurde für mich das Problem von Geschichte und Geschichtlichkeit bedeutsam. Dadurch wurde mein Verhältnis zur Existenzphilosophie vorbereitet". Nog duideliker stel Bultmann (1971:188) in sy brief gedateer 11-15 Nov 1952, hierdie verhouding: "Dass W Herrmann die christliche Botschaft anthropologisiert habe, scheint mir schon durch die Rolle, die bei ihm der Begriff des Vertrauens spielt, widerlegt zu werden. Gewiss : seine Begrifflichkeit war unzureichend für das, was er sagen wollte. Aber eben, weil ich bei Herrmann gelernt habe, war ich für Heidegger vorbereitet. Dieser hat übrigens auch von Herrmann gelernt und schätzte ihn hoch". Hiertoë voeg

¹⁸² In 1928 is Heidegger na Freiburg beroep. Schmithals (1985:24) skryf in dié verband: "Die gemeinsamen Marburger Jahre waren für beide Gelehrte (Bultmann und Heidegger) von äusserster Fruchtbarkeit. Das persönliche Verhältnis kühlt ab, als Heidegger, 1928 nach Freiburg berufen, sich zeitweilig dem Nationalsozialismus öffnete". Vgl. hieroor veral Peter Hölzle (1988).

Bultmann (in Ittel, 1956:93) in 'n brief gedateer 13 Mei 1955 by : "Heidegger wurde eben deshalb von solcher Bedeutung für mich, weil ich sah, wie hier bestimmte Intentionen der Theologie W Herrmanns zur Klarheit gebracht waren". Hierdie "Intentionen" en "bei Herrmann gelernt habe" presiseer Bultmann (1950:234) as die poging van Herrmann om "menschliches Sein als geschichtliches zu begreifen",¹⁸³ alhoewel in "unzureichender Begrifflichkeit" (ibid:234). Hierin sou Heidegger Bultmann te hulp wees soos hy bevestig in sy kort artikel in die reeks "Milestones in Books". In hierdie artikel bespreek Bultmann kortliks die ses boeke¹⁸⁴ wat vir hom in sy teologiese loopbaan van

183 Vgl. Bultmann (1926a:3) waarin hy t.o.v. Herrmann stel: "Herrmann selbst hat zwar stark, aber nicht klar gesagt, dass die Existenz des Menschen eine geschichtliche ist, u. er hat freilich Ansätze zur Analyse des Existenzproblem u. der Geschichte ... aber keine tiefgehende Analyse".

184 Die ander vyf boeke waarna Bultmann (1959:125) verwys is nl. (i) Carl Weizsäcker se "Das Apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche" (1886) waarvan Bultmann (ibid:125) skryf: "Through this book I became familiar with the method of historical and critical study of the New Testament, and with the art of reconstructing a coherent picture of the history on the basis of the interpretation of the text".

(ii) William Wrede se "Das Messiasgeheimnis in den Evangelien" (1901) waarvan hy (ibid:125) skryf: "Through this book I was led further, and learnt that knowledge of narrated history must be preceded by an understanding of the narrators of it, and thus that no psychological interpretation of the history of Jesus is possible without a psychological understanding of the evangelists".

(iii) Johannes Weiss se "Die Predigt Jesu von Reiche Gottes (1900²)" waarvan hy (ibid:125) skryf: "Here my eyes were opened to the 'eschatological' character of the preaching of Jesus; that is, I saw that the Kingdom

besondere belang was en t.o.v. Heidegger se "Sein und Zeit" stel Bultmann (1959:125): "Instructed by this book I attained a deeper understanding of the historical character of human existence, and thereby at the same time the conceptual framework in which theology too can operate in order to bring faith to appropriate expression as an existential attitude".¹⁸⁵ Tot hierdie "deeper understanding" was Kierkegaard en Herrmann die voorafgaande leermeesters soos Bultmann (1972:Mn2) in 'n brief gedateer 20 Okt 1972 aan Walter Schmithals skryf: "Kierkegaard hat entscheidende Bedeutung für meine theol. Entwicklung gehabt. Ich hatte die wesentl. Schriften K.'s längst gelese, ehe ich

of God preached by Him was not a religious and ethical community located within history, but a miraculous 'eschatological' entity". Vgl. ook Bultmann se artikel in ThBl 1939 (18), 242-246.

(iv) Wilhelm Herrmann se "Ethik" (1904³) waarvan hy (ibid:125) skryf: "This opened out to me a truer understanding of history than was contained in the so-called 'Historismus', and taught me to recognize the origin of ethics in the relation of person with person in history".

(v) Karl Barth se "Der Römerbrief" waarvan hy (ibid:125) skryf: "From this book it became decisively clear to me (1) that the essence of Christian faith does not consist in an attitude of the soul, but in its relation to its object, God's revelation; and (2) that the interpretation of a text presupposes a personal relation to the matter of which the text speaks".

¹⁸⁵ Vgl. Bultmann (1966:276): "I learned from him (Heidegger) not what theology has to say, but how it has to say it". Ook Bultmann (1971:320): "Dabei wurde die Arbeit der Existenzialphilosophie, die ich durch meine Diskussionen mit Martin Heidegger kennengelernt hatte, von entscheidender Bedeutung für mich. Hier fand ich die Begriffe, mit denen es möglich wurde, angemessen von menschlicher Existenz und damit auch von der Existenz der Glaubenden zu sprechen".

Heidegger kennen lernte. Denn mein Vater besass die Schriften K.'s, u. ich entnahm sie aus seiner Bibliothek. Ich war damals der Meinung (u. bin es auch jetzt noch), dass in der Theologie Wilh. Herrmanns, Intentionen von K.'s Theologie wirksam waren, obwohl Herrmann, der m.W. Kierkeg. nie nannte, sich dessen nicht bewusst war. Darin stimmte ich mit Heidegger überein, der Kierkeg. längst vor unserer Begegnung kannte, wieder auch Wilh. Herrmann sehr verehrte. Die gemeinsame Schätzung Kierkegaards u. Herrmanns führte, als Heid. nach Marburg gekommen war, sogleich zu unserem Austausch". Vanuit bogenoemde uiteensetting en in die lig van die hier voorgenome ondersoek, kan gestel word: die ontwikkelingslyn wat by Ritschl opgeneem is en deur Herrmann omvormend voortgesit is, word deur Bultmann in kritiese aansluiting by Herrmann voortgesit, gegiet in die terminologie van Heidegger.¹⁸⁶

Samevattend: Het Ritschl na die harmonieuse weg van die geloof in die wêreld gevra wat uitmond in 'n etiserende verstaan van die christendom as die realisering van die Gods ryk as etiese grootheid; en Herrmann, in aansluiting by Ritschl, na die innerlike proses van die geloofservaring, dit is, die sekerheid van die geloof t.a.v. die deur die sedelike nood gestempelde bestaanskrisis van die menslike lewe waarin die persoonlikheid sentraal gestel is; dan vra Bultmann in kritiese aansluiting by hierdie erfenis en met verbreding van die probleemhorison deur godsdienshistoriese, eskatologiese en eksistensiefilosofiese elemente, na die geskiedmatige moontlikheid tot en die realisering van die moderne christelike geloof.¹⁸⁷ Soos vir Herrmann loop

¹⁸⁶ Dat géén ander bepalende invloede meegespeel het in hierdie kritiese aansluiting, word geensins beweer - soos o.a. bevestig in die aanhaling van die artikel van Bultmann nl. "Milestones in Books" asook die hieropvolgende biografiese skets waarin op etlike ander meespelende invloede gewys word.

¹⁸⁷ In hierdie formulering word reeds vooruitgegryp op die hieropvolgende biografiese skets.

hierdie vraag vir Bultmann deur die vraag na die werklikheid Gods. Soos vir Herrmann geld vir Bultmann as toegangspoort tot hierdie vraag die vertrouenservaring van die individu. Waar hierdie vertrouenservaring by Herrmann op die innerlike lewe van Jesus berus, word by Bultmann hierdie vertrouenservaring eers deur die verkondigingswoord begrond en ontsluit. Hierdeur word die slotvraag van Herrmann (vgl. bo 108): "ob wir glauben wollen" vir Bultmann (1927:107; vgl. 1984a:152) die vraag "ob wir hören wollen".

Na hierdie verknoping van hoor-glo-verstaan, wat primêr as hermeneutiese probleemstelling in die denke van Bultmann blywend en konsekwent funksioneer,¹⁸⁸ verskuif die fokuspunt van hierdie ondersoek as die inhoudelike uiteensetting van sy geloofsbegrip waarin die geloof "nichts anderes (ist) als die Antwort auf das verkündigte Wort Gottes, das dem Menschen ein bestimmtes Verstehen seiner selbst erschliesst" (Bultmann, 1984a:200). Hierdie geloofsverstaan is onlosmaaklik aan sy Godsverstaan verbonde: "Was Gott ist, kann nicht verstanden werden, wenn nicht verstanden wird, was Glaube ist, und umgekehrt" (ibid:34). Hierdie onlosmaaklike relasie van die geloof en God sit Bultmann breedvoerig uiteen binne die raamwerk van die teologie as wetenskap van God.

¹⁸⁸ Vgl. Bultmann (1984b:455); Schmithals (1985:20) skryf: "Der junge Student und der 90jährige Greis waren vor allen in allem von der Frage bewegt, wie man das alte biblische Evangelium, den einzigen Gegenstand der Theologie und das bleibende Fundament der Kirche, dem Menschen der Gegenwart verständlich und überzeugend nahebringen kann, damit der Mensch in seiner jeweils neuen Heimat seinen Ursprung und Grund nicht verliert".

3. HOOFSTUK 3. RUDOLF BULTMANN : EKSISTENSIALISERING
VAN DIE GELOFSBEGRIP IN DIE DEUR DIE WETENSKAP
GESTEMPELDE MODERNE WÊRELD.

"Die Frage ist nämlich die ..., ob wir unsere eigene Existenz aus dem [von dem] wissenschaftlich entworfenen Weltbild verstehen sollen; ob wir uns selbst also als Welt verstehen sollen. Dagegen protestiert der Glaube; aber er kann und darf es nur im Dennoch. Glaube ist immer Glaube gegen den Schein. Ich kann auch sagen : meine Existenz wird mir nie mittels des objektivierenden Denkens aus dem objektiven Weltbild verständlich, sondern nur aus den Begegnungen, und die entscheidende Begegnung ist die des Wortes Gottes, das der Christus pro me verkündigt ... In meiner Existenz bin ich nie auf mein seelisches Leben reduziert, sondern ich lebe in meinen Beziehungen und Begegnungen"

Brief van Bultmann gedateer 2 Mrt 1943.¹⁸⁹

3.1 Historiese konteks

Predikantseun soos Ritschl en Herrmann, is Rudolf Karl Bultmann op 20 Aug 1884 in Wiefelstede (Oldenburg) as oudste seun van vier kinders van Arthur en Helene (née Stern) Bultmann gebore. In die ouerhuis word die geestelike atmosfeer gestempel deur 'n "(p)ietisches Erbe von Grossvater her und ein lutherischer Biblizismus des Vaters" (Schmithals, 1986a:388).¹⁹⁰ Na voltooiing van sy skoolopleiding aan die Gymnasium te Oldenburg,¹⁹¹ studeer

¹⁸⁹ Aangehaal in Lemke (1984:202).

¹⁹⁰ Martin·Evang (1988:98) wys op die toenemende spanning in die ouerhuis van Bultmann t.o.v. die veranderende geestelike oortuiging van sowel sy vader wat "in jenen Jahren mehr und mehr dem freien Protestantismus zuwandte" asook sy verhouding tot sy moeder wat nie kon aanvaar dat Rudolf nou anders as vroeër dink nie.

¹⁹¹ Ook Karl Jaspers, enkele jare ouer as Bultmann, was in hierdie tydperk te Oldenburg op skool; vgl. Schmithals (1967:3-4) se kort beskrywing van hierdie vriendskap.

Bultmann te Tübingen, Berlyn en Marburg.¹⁹² Te Tübingen (1903-4) vind Bultmann veral aanklank - ook persoonlik - by die kerkhistorikus Karl Müller (1852-1940) en die sistematiese teoloog Theodor Haering (1848-1928). Te Berlyn (1904-5) - waar nòg die groot stad, nòg die universiteit ("Friedrich-Wilhelms-Universität") by die jonge Bultmann groot byval vind¹⁹³ - is dit veral die dogmahistorikus Adolf von Harnack (1851-1930) en oudtestamentikus Herman Gunkel (1862-1932) wat hy met groot begeestering aanhoor. Te Marburg (1905-6) - wat hy in kontras met Berlyn as "Ideal für Theologie" (in *Evang*, 1988:25) bestempel - is dit veral die nuwe testamentici Adolf Jülicher (1857-1938) en Johannes Weiss (1863-1914), skoonseun van Albrecht Ritschl, asook Wilhelm Herrmann wat 'n groot en bepalende invloed op die akademiese ontwikkeling van Bultmann uitoefen.

In 1906-7 voltooi hy sy teologiese eksamen te Oldenburg waartydens hy as "vertretende Oberlehrer" (*Evang*, 1988:27) aan die *Gymnasium* werksaam is. In 1907 word hy as *Repetent* te Marburg aangestel waar hy met die navorsing vir sy dissertasie begin.¹⁹⁴ Op die aanbeveling van Weiss het

¹⁹² Vir 'n volledige uiteensetting van die verskillende voorlesings wat Bultmann in hierdie studietyd aangehoor het, vgl. *Evang* (1988): t.o.v. Tübingen (6-12); t.o.v. Berlyn (12-18) en t.o.v. Marburg (18-25).

¹⁹³ In briewe van 1904 en 1905 verwys Bultmann veral na die gebrek aan "theologischen Verkehr" aan die universiteit asook "der Unnatur, der Phrase und Hohlheit" van hierdie groot stad (vgl. Bultmann, 1904:Mn2; 1905a:Mn2). Tog merk Bultmann (1971:314) in sy outobiografiese skets van 1959 positief op: "Während der Berliner Zeit erfreute ich mich auch an Theater-, Konzert- und Museumsbesuchen".

¹⁹⁴ Vir die verpligtinge en werksaamhede van hierdie "Repetentstelle", vgl. *Evang* (1988:29-30). Bultmann (1971:314e.v.) beskryf hierdie verdere jare te Marburg as volg: "Während diese Jahre verbrachte ich einen grossen Teil meiner Zeit im Hause von Martin Rade. Ich

Bultmann in 1910 by Wilhelm Heitmüller, opvolger in 1908 van Weiss, gepromoveer oor "Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe". Sy aanvanklike oogmerk om in die kerkgeskiedenis te habiliteer, word op aanbeveling van en uiteindelik onder Jülicher na nuwe testament verander. In 1912 voltooi hy sy habilitasiegeskrif oor "Die Exegese des Theodor von Mopsuestia".¹⁹⁵

Vanaf 1912-6 is hy as *Privatdozent* in nuwe testament te Marburg werkaam¹⁹⁶ en word in 1916 as professor na Breslau beroep.¹⁹⁷ In 1917 is hy en Helene Feldmann (1892-1973) getroud en hulle eerste twee dogters (die derde in 1924) te Marburg gebore. In hierdie tydperk van uiteenlopend-betekenisvolle vriendskappe, is dit veral dié met Ernst Möring en sy vrou Isa, wat 'n vername rol in die lewe van Rudolf en Helene Bultmann gespeel het.¹⁹⁸ In Breslau

war ein eifriger Leser der Zeitschrift 'Die christliche Welt', die er herausgab, und ich war auch Mitglied der Vereinigung der 'Freunde der Christlichen Welt' ... Hier traf man die Theologen des freien Protestantismus und nahm an den Diskussionen teil, die Theologie und Kirche in den Jahren unmittelbar dem Ersten Weltkrieg bewegten".

¹⁹⁵ Hierdie geskrif word posthum in 1984 vir die eerste keer gepubliseer, uitgegee deur Helmut Feld en Karl H Schelke. Vgl. hieroor Schmithals (1986b:85-6).

¹⁹⁶ Vgl. Martin Evang (1988:37-8) vir 'n volledige uiteensetting van die voorlesing wat Bultmann in hierdie Marburgtydperk gehou het.

¹⁹⁷ Vgl. Martin Evang (1988:57-8) vir die voorlesings van Bultmann in hierdie tydperk.

¹⁹⁸ Vgl. Martin Evang (1988:60e.v.) oor die verhouding Bultmann-Möring. Van buitengewone interessantheid is ook die "politiese" Bultmann in die Breslau-tydperk waarop Evang (1988:67e.v.) wys, gekenmerk deur 'n "Ja-Aber"-houding: "Politische Aktionen mitzumachen, bin ich nicht der Mann; aber an dem, was ich für die Hauptsache halte, kann ich doch mitarbeiten ...'" (in

voltooi Bultmann sy eerste boek "Die Geschichte der synoptischen Tradition" wat 'n jaar later (1921) verskyn.¹⁹⁹ In 1920 volg hy Wilhelm Bousset te Giessen op.²⁰⁰ Hier is Bultmann slegs een jaar werksaam voordat hy as opvolger van Heitmüller na Marburg in 1921 vertrek. Te Marburg - wat Bultmann (1971:315) as sy "akademische Heimat" beskrywe - bly Bultmann tot met sy aftrede in 1951 werksaam.

3.1.1 Ekskurs

Dit is insiggewend om te let op die "frühe Bultmann" soos deur Martin Evang ondersoek. Hierdie tipering deur Evang dui nie op 'n bepaalde, inhoudelike diskontinuiteit in die denke van Bultmann nie, maar op die tydperk tot en met 1921 waarin die teologiese voorveronderstelling van Bultmann 'n duidelike profiel aanneem. Ten spyte van die problematiek hieraan verbonde,²⁰¹ wys Evang op die belangrikste trekke van

Evang, 1988:70). Evang (1988:69e.v., veral 71) wys op die kritiese standpunt van Bultmann t.o.v. politiese verskynsels en bewegings, veral ook die "Lenin-Lektüre" wat Bultmann met begeesting gelees het.

199 Saam met Martin Dibelius word Bultmann deur hierdie werk tot grondlegger van die vormhistoriese ondersoek van die sinoptiese evangelies.

200 Vgl. Martin Evang (1988:81) vir voorlesings van Bultmann in hierdie tydperk.

201 Hierdie problematiek hou enersyds daarmee verband dat Bultmann tot en met sy "Die Geschichte der synoptischen Tradition" (1921) nie die onderwerpe van sy ondersoeke self gekies het nie, maar dat dit deur andere voorgeskryf is; andersyds dat Bultmann tot en met die twintiger jare nog géén teologies-selfstandige posisie gevind het nie. Vgl. Schmithals (1967:4-5). Hoe Cahill (1979:236) in sy goeie oorsig oor die teologiese betekenis van Bultmann kan stel dat 'n tematiese verskuiwing in sy denke duidelik vasgestel kan word, is onduidelik en skep die indruk asof Bultmann reeds in

hierdie ontwikkeling aan die hand van drie perspektiewe t.w. kerklike oriëntering, bybelse eksegeese en die vraag na religie.

(i) Kerklike oriëntering

Die jonge Bultmann onderskei reeds vroeg tussen 'n algemene en besondere taak van die kerk. As algemene taak sien Bultmann (in *Evang*, 1988:100) die opdrag om "unser modernes Christentum den Gemeinden zu bringen". As besondere taak geld die prediking.

Hierdie algemene taak spruit voort vanuit sy besorgdheid oor die kerklik-ortodokse heerskappy wat neerslag in 'n intellektualistiese misverstaan van die geloof gevind het. In sy besorgdheid rig Bultmann hom nié teenoor die kerk nie, maar sy besorgdheid is t.w.v. die kerk.²⁰² Onder skoot val veral die tradisionele dogmatiek.²⁰³ Hierdie hoop op 'n ingrypende,

die vroeë 20'ger jare 'n eie, teologiese posisie gevind het.

202 In 'n brief van 1904 skryf Bultmann (in *Evang*, 1988:93): "Allmählich, je näher ich dem Ende des Studiums komme, desto fraglicher wird mir, wie es mit unserer Kirche, deren Diener ich doch werden will, kommen wird. Die alte Orthodoxie hatte ein schönes festes Lehrgebäude und konnte religiös Bedürftige leicht befriedigen, weniger Gebildete konnte sie durch ihre schönen Dogmen leiten, und Tiefergehende konnte sie durch den dahinter liegenden Gehalt befriedigen. Heute geht das nicht mehr. Das schöne Gebäude ist zusammengebrochen; nichts Neues ist da. Was man für das Neue ausgibt, hält, glaube ich, keinen Sturm aus".

203 In 'n brief van 1905 skryf Bultmann (in *Evang*, 1988:96): "Augenblicklich ist mein grösster Ärger die Dogmatik. Da brauchen wir wirklich eine Reform. Was wird da noch für ein Unsinn beibehalten von 'Offenbarung' 'Trinität', 'Wunder', 'göttliche

dogmatiese hervorming wat Bultmann t.a.v. die tradisionele dogmatiek uitspreek, staan in direkte samehang met sy waarneming van die kerklike werklikheid en sy toekoms as predikant in die kerk "'deren Diener ich doch werden will'" (in Evang, 1988:99). Sy oogmerk om aan die gemeente die moderne christendom te bring, stel Bultmann konkreet voor : die verbreding van die resultate van teologiese navorsing, veral van die historiese teologie; doelgerigte kommunikasie met die "'Laienkreisen,'"²⁰⁴; ook die hoop om "'(e)in besserer Pastorenstand'" (in Evang, 1988:102).²⁰⁵ In die oog t.o.v. hierdie modernisering het Bultmann "'moderner' und 'freier' Denkenden" (in Evang, 1988:104) wat nie die verwerping van "'alten kirchlichen Formen'" (in Evang, 1988:110) beteken nie, maar "dass ungeachtet des verbreiteten Desinteresses an der Kirche das Interesse für Religion wachse" (Evang, 1988:108).²⁰⁶ Dit noop die teologie tot grondige besinning oor die wese van die evangeliese geloof. Sy eie posisie stel Bultmann

Eigenschaften', es ist fürchterlich. Und alles geschieht nur zu Liebe der Tradition".

204 Vgl. Bultmann (in Evang, 1988:101): "Hand in Hand mit den Laienkreisen wird auch die Theologie viel weiter kommen als allein".

205 Vgl. Bultmann (in Evang, 1988:103): "Wenn nur endlich unsere Pastoren alle fleissig würden! Darüber kann ich mich oft am meisten ärgern".

206 Evang (1988:109) toon aan dat Bultmann in hierdie standpunt sowel by Schleiermacher ("Interesse für Religion") as by Ritschl (teologie in diens van die kerk) aansluit; t.o.v. hierdie aansluiting van Bultmann by Ritschl skryf Evang (1988:109): "Der entscheidende Grund dafür dürfte in der Selbstgewissheit der von Ritschl herkommenden kirchlich verpflichteten kritischen Theologie liegen, die eigentliche Erbin der Theologie der Reformatoren und deshalb auch die eigentliche Theologie für die Kirchen der Reformation zu sein".

(in Evang, 1988:120-1)²⁰⁷ as volg: "'Natürlich hat der Pfarrer im allgemeinen nicht Wissenschaft und Kritik vorzutragen. Aber er hat klar zu machen, was das eine Grosse in der Schrift ist : die Offenbarung Gottes, vor allem in Jesus, und die Erlösung durch den Glauben. Und er hat das Wesen des evangelischen Glaubens klar zu machen gegenüber Missverständnissen von rechts und links. Rechts liegt das falsche Verständnis nahe, als sei alles in der Schrift Berichtete Gegenstand des Glaubens; und links meint man so oft, die Wissenschaft zeige, dass es etwas weniger Dinge zu glauben gäbe, diese aber seien nun sicher gestellt und müssten geglaubt werden. Dass es für den evangelischen Glauben nur eine grosse Tatsache gibt : Gottes in der Schrift, in Jesus offenbar werdende erlösende Gnade, und dass diese Tatsache zu glaube weder Sache des Wissens noch des Wollens ist, sondern auf innerer Ueberwindung der Seele beruht, ist das, was verkündigt werden muss'".²⁰⁸

²⁰⁷ Evang verwys hier na die referaat van Bultmann op 29 Sept 1913 wat in die "Oldenburgisches Kirchenblatt" van 22 Okt en 5 Nov 1913 verskyn het onder die titel: "Theologische Wissenschaft und Kirchliche Praxis".

²⁰⁸ In hierdie uiteensetting van die verstaan van die wese van die geloof deur Bultmann, vind die verstaan van die geloof deur Herrmann en die daarmee samehangende problematiek, sterk weerklank. Veral in die formulering: "Der evangelische Glaube ... ist die Hingabe an Gott, die sich nicht auf Wissen und auf einem Willensentschluss gründet, sondern auf die Ueberwindung unseres Ich dadurch, dass Gott in unser Leben tritt ... Dies Erlebnis nennen wir Offenbarung Gottes" (Bultmann, 1913:135). Hierdie vermoede nl. dat die geloofsverstaan van Herrmann die herkoms is van Bultmann se formulering(e), word bevestig deur 'n voetnota aan die slot van hierdie artikel waarin Bultmann (1913:135) stel: "Mit den Fragen dieses Referats berühren sich zum Teil die Ausführungen des neuesten religionsgeschichtlichen Volksbuches: 'Die mit

As besondere taak van die kerk geld die verkondiging of prediking. Met hierdie blywende taak voor oë, ontvou die teologiese bemoeienis van die vroeë Bultmann rondom die verkondiging. Hierdie bemoeienis word homileties gestempel deur die "Dorfpredigten" (Evang, 1988:126) van Gustav Frenssen, die praktiese teoloë Johannes Bauer²⁰⁹ en Ernst C. Achelis²¹⁰ te Marburg asook die "homiletische Neubesinnung ... aus der von Albrecht Ritschl herkommenden Theologie" (Evang, 1988:127). Aan die hand van die analise van enkele Bultmann preke,²¹¹ wys Evang op die noue verknoping van eksegeese (wat die primaat toekom) en teologie - 'n teologieverstaan in die tradisie van Schleiermacher-Herrmann - in die preekarbeid van Bultmann.²¹² Sentraal kom hierin die taalprobleem te staan d.w.s. die histories-teologiese vertaal van die teks tot die eietydse taalgebruik van die moderne christendom. Hierdie grondprobleem stempel uiteindelik die ganse teologiese arbeid van Bultmann.

der Theologie verknüpfte Not der evang. Kirche und ihre Ueberwindung' von Herrmann". Hierdie boekie van 44 bladsye het in 1913 verskyn.

209 Karakteristiek vir Bauer is die "ineinander von Texterklärung und Textaanwendung" (Evang, 1988:133) en prediking as teksgebonde geloofsverantwoording (ibid:129e.v.).

210 Graag siteer Bultmann (1927:111) Ernst Achelis se woorde: "Predige nicht dich selbst, desto mehr dir selbst".

211 Hierin geld o.a. as trefwoorde positief: saakgepas, tydgepas; negatief: die gevaar om die teks te verkrag ("Vergewaltigung"), "begeumen Formeln" (vgl. Evang, 1988:133).

212 Dit is nl. die verstaan van die prediking as die daarstelling van die vrome selfbewussyn of religieuse bewussyn tot opbouing van die gemeente (vgl. Evang, 1988:137).

(ii) Bybelse eksegesi²¹³

In die lig van die voorafgaande opmerking nl. die verknoping van eksegesi en teologie - waarin eergenoemde die primaat toekom - ondersoek Evang die vraag na die taak van die eksegesi asook die voorwaardes tot die voltrekking van bybelse eksegesi soos in die geskrifte van Bultmann tussen 1908 en 1913 tot uitdrukking kom.²¹⁴

In die lig van die dissertasie en habilitasiegeskrif van, asook die resensies deur Bultmann, identifiseer Evang die grondtrekke van sy eksegesiëbeskouing asook die herkoms daarvan. Bepaal deur die fundamentele onderskeid van die "'tragenden Ideen'" en die "'Individuelle(n) in der Ausprägung dieser Ideen'" (in Evang, 1988:167) waaruit die taakoms krywing van die eksegesi volg nl. as dubbele opgawe tw. die beskrywing van die religieuse idees wat die teks tot uitdrukking bring en die historiese situasie (vgl. Evang, 1988:168) met as oogmerk om "'das innere Leben einer Schrift zu sehen'" (in Evang, 1988:167), kan die teologies-hermeneutiese eksegesiëverstaan van die vroeë Bultmann puntsgewys as volg saamgevat word:²¹⁵

²¹³ Vgl. Evang (1988:164-239).

²¹⁴ Die besondere probleem asook die onvolledigheid van die resultate wat met sodanige ondersoek saamhang, is Evang (1988:165) duidelik van bewus wanneer hy skryf: "Dass Bultmann selbst sich in seiner Frühzeit zu den theologisch-hermeneutischen Fragestellungen, vor die er sich als Forscher und Lehrer im Fach 'Neues Testament', wie als Prediger gestellt sah, zwar immer wieder einmal in einzelnen, meist durch die konkreten Aufgaben bestimmten Hinsichten, aber nirgends mit auf Vollständigkeit und systematische Geschlossenheit bedachter Ausführlichkeit geäußert hat".

²¹⁵ Vgl. Evang (1988:216e.v.).

(a) Eksegese moet die teks self ter sprake bring. Negatief geformuleer : die eksegese mag nie deur 'n vooringestelde interesse - hetsy dogmatiese of praktiese belange - bepaal word nie. Onder die invloed van die historiese wetenskap (veral Karl Müller) rig Bultmann hom teenoor die dogmatistiese skrifgebruik in die ortodokse tradisie.

(b) Eksegese moet die teks self verstaan en verstaanbaar tot uitdrukking bring wat die teks eintlik self wil sê.²¹⁶ Hierin val die klem op die verstaan van die saaklike inhoud (wat gesê word d.w.s. die idee(s)) in onderskeid met die wyse waarop dit gesê word (individuele vergestaltung). Hierdeur word die godsdienshistoriese vraagstelling gerelativeer. Hierdie oortuiging het die geskiedenisbeskouing van Wilhelm von Humboldt as agtergrond.²¹⁷

(c) In die eksegese moet die verstaan gerig wees op die "'Einzelaussagen'" d.w.s. "'es wird normaler Weise in der Exegese eine Wechselwirkung bestehen zwischen dem Verständnis der religiösen Ideen, der 'Theologie', einer Schrift und dem Verständnis der Einzelaussagen. Diese aber zu begreifen ist innerhalb der Exegese das letzte Ziel'" (in Evang, 1988:211). Hierin volg Bultmann vir Weiss.

(d) In die eksegese moet die nuwe testamentiese tekste as die verduideliking ("Explicationen") van die religieuse lewe wat hierdie tekste onderlê, verstaan word. Hierin kom nie 'n samehang van leerstellinge tot uitdrukking wat sondermeer aanvaar moet word nie, maar wel "nachzufühlende, nachzuempfindende Religion,

²¹⁶ Vgl. Evang (1988:180e.v.) waar die vraag na die eskatologiese aanspraak - as dit wat die teks eintlik wil sê - ter sprake kom. Vir Bultmann kan hierdie aanspraak nié deur eksegetiese arbeid vasgepen word nie. Dit vereis 'n vooraf-innerlike betrokkenheid by die saak van die teks.

²¹⁷ Vgl. Evang (1988:203e.v.) vir die uiteensetting van die Von Humboldt-Bultmann-verhouding.

Religion verstanden als ein spezifische ('christliches') Bestimmtsein der Existenz, als ein nicht rational begründeter und begründbarer Tatbestand des geistigen Lebens" (Evang, 1988:218). Hierin volg Bultmann die verstaan van religie by Schleiermacher-Herrmann, gerig teenoor sowel die geloofbeskouing van die ortodoksie as die liberalisme. Vanaf hierdie basis kom die aan die godsdienshistories-georiënteerde eksegeese tot sy reg (in kritiese aansluiting by Gunkel²¹⁸ en Wrede).

(e) Die teologie van die nuwe testament moet as die geskiedenis van die oer-christelike religie en teologie uiteengesit word (so Wrede en Bauer)²¹⁹ en wel as 'n "einheitlichen Explikationsprozesses" (Evang, 1988:219). In hierdie voorwaarde val die anti-rasionalistiese religiebeskouing en idealistiese geskiedenisbeskouing van Bultmann saam, beïnvloed deur Schleiermacher, Herrmann en Von Humboldt. Vir die nuwe testamentiese vakgebied beteken dit : hier handel dit nié primêr om leerstellinge nie, maar wel "lebendige Religion" (Evang, 1988:220) wat reeds in die nuwe testament as teologie neerslag gevind het en in die gang van die geskiedenis as geestelike krag bevestig is.

(iii) Die vraag na religie²²⁰

Hierdie fundamenteal-teologiese vraagstelling na ware religie of ook die wese van die evangeliese geloof, vervleg in die denke van Bultmann met die histories-kritiese asook godsdienshistoriese wetenskap, is - so stel Evang (1988:240) - "das theologische Thema des jungen Bultmanns; es durchzieht, einem roten Faden

218 Vgl. Evang (1988:222e.v.) vir die verhouding Gunkel-Bultmann.

219 Vgl. Evang (1988:199e.v.) vir hierdie verhoudinge en invloede.

220 Vgl. Evang (1988:240-324). Hierin konsentreer Evang op die Bultmann geskryfte romdom 1920.

ähnlich, seine frühen wissenschaftlichen Arbeiten und Predigten". Hierdie grondintensie van Bultmann tot die beantwoording van die vraag na ware religie, histories bepaal en gestempel deur 'n toenemende "mystischen Strömung innerhalb des Protestantismus" asook die eietydse "protestantischer Neuorganisation" (Evang, 1988:319)²²¹, is daarop gerig "dass wirkliche Religion neue Platz greife" (ibid:318). Vir Bultmann is religie, in onderskeid van en in teenstelling tot die deur die rede gekonstitueerde sfere van die kultuur (wetenskap; sedelikheid en kuns), die relasie²²² van die mens tot God wat op die individuele ervaring van die werklikheid Gods of "erlebter Offenbarung" (ibid:329) berus.²²³ Negatief beteken dit : die religie moet ooreenkomstig die eiesoortige oorsprong en wese daarvan, van die inperkinge wat tot die sfeer van die menslike rede behoort asook die daaruit voortspruitende objektiverende aktiwiteit, losgemaak word;²²⁴ tweedens moet die prinsipieële onafhanklikheid van die religie tot die kultuur opnuut deurskou en begrend word. Dit beteken nie die isolering van hierdie twee groothede van mekaar nie, maar die nagaan van die blywende spanningsverhouding tussen die religie en kultuur.²²⁵ Hierin sluit Bultmann hom aan by

221 Vgl. Evang (1988:319e.v.) vir die inhoudelike uiteensetting van hierdie meespelende historiese faktore ten aansien waarvan Bultmann sy eie religiebeskouing formuleer.

222 Hierdie relasie kom tot uitdrukking in die karakteristieke begrippe van : "Diesseits" en "Jenseits" (vgl. Evang, 1988:242e.v.).

223 Vir die besondere verhouding van religie en sedelikheid vgl. Evang (1988:244e.v.).

224 Vgl. die breedvoerige uiteensetting van Evang (1988:244e.v.).

225 Vgl. Evang (1988:268e.v.) Hierdie spanningsverhouding word as 'n dialektiese verhouding verstaan.

Herrmann.²²⁶ Terselfdertyd rig Bultmann hom t.o.v. die verstaan van die betekenis van die historiese Jesus vir teenswoordige religie teenoor Herrmann.²²⁷

Positief beteken dit nié dat die "Religion sich in besonderen psychischen, sei es prae-, sei es sub -, sei es suprakulturellen Erscheinungen realisieren und sich so ihrer Unabhängigkeit vergewissern müsse" (Evang, 1988:318). Wel beteken dit 'n nuwe wete ("Wissen") en spreke ("Redenkönnen") oor God as die transendente ("jenseitigen") relasiepunt van die mens. Hierdie passie van Bultmann tot 'n nuwe "Platzgreifen wirklicher Religion" (ibid:318) is die passie tot hierdie nuwe wete en spreke oor God wat homself in die ervaring van die mens as werklikheid openbaar.²²⁸

Met hierdie perspektief op die vroeë Bultmann deur Evang as agtergrond en voordat die teologiese ontwerp van Bultmann uiteengesit word, moet oorsigtelik-oriënterend na die Marburg-tydperk (1921-1951) gekyk word.²²⁹ In hierdie tydperk kan 'n duidelike, teologiese profiel geïdentifiseer word waarvan die belangrikste grondlyne aangedui moet word.

Alhoewel die nuwe testament as wetenskaplike vakgebied van Bultmann gegeld het, was hy ook sistematikus. Die

²²⁶ Vgl. die breedvoerige uiteensetting van Evang (1988:253e.v.).

²²⁷ Vgl. Evang (1988:305e.v., veral 329). In sy (Bultmann) kritiek teenoor Herrmann, val twee argumente saam t.w. die noodwendige onafhanklikheid van die religie t.o.v. die historiese begroning en normering; en tweedens die oortuiging dat die "Jesus-Forschung" dit nie verder bring as die rekonstruksie van die beeld van 'n moralis nie. Werklike religie wat op Jesus berus, beroep sigself op Jesus as 'n gemeenskaps- en kultusstigtende simbool, 'n mite.

²²⁸ Vgl. ook Evang (1988:266e.v.). se uiteensetting.

²²⁹ Slegs die historiese samehang t.o.v. die belangrikste werke van Bultmann kom hierin ter sprake.

besluitloosheid van die 21jarige Bultmann oor watter vakgebied vir hom die geskikste was,²³⁰ het positief neerslag gevind in 'n werkswyse waarin eksegetiese en teologie of sistematiese en historiese teologie, saamgeval het.²³¹ In 'n tydperk waarin die historiese wetenskap en die natuurwetenskap die toegang tot die "objektiewe" geloofsgrondslag versper het,²³² bemoei Bultmann hom - in navolging van sy trou, vereerde leermeester Herrmann - met die fundamentele grondvraag na die kenbaarheid van God in sy openbaring. In hierdie betekenis is die teologie van Bultmann apologetiese teologie (vgl. Schmithals, 1986a:388) t.a.v. die bevraagtekening deur die wetenskap en ontvou as

230 In 'n brief gedateer 8 Sept 1905 aan Fischer, skryf Bultmann (1905b:Mn2): "Freilich bin ich mir immer noch nicht in klaren, wofür ich mich eigentlich besser eigne, für das historische oder für das systematische Gebiet".

231 Vgl. Bultmann (1925:68): "Weil nun die Textauslegung nicht von der Selbstausslegung zu trennen ist und diese in der Exegese des Neuen Testaments gerade explizit wird, und weil andererseits die Selbstausslegung des Menschen als geschichtlichen Individuums sich nur in der Auslegung der Geschichte vollziehen kann, so fallen im Grunde Theologie und Exegese oder systematische und historische Theologie zusammen". Ook Bultmann (1926b:92) : "Ihrer Form nach ist ... Theologie immer Exegese der Schrift".

232 Schmithals (1985:22) skryf in hierdie verband: "Wenn Bultmann nach der Katastrophe des Ersten wie nach der des Zweiten Weltkrieges einen grossen Hörer- und Schülerkreis um sich versammeln konnte, lag dies wesentlich daran, dass er dem Menschen der wissenschaftlich-technischen Welt, der durch die experimentelle Vergegenständlichung, durch den historischen Relativismus und den Nihilismus der Neuzeit geprägt wurde, einen Zugang zur christlichen Tradition und ihrer bleibenden Wahrheit öffnen können".

die eksistensiële interpretasie van die bybelse boodskap. Teologie is "die begriffliche Darstellung der Existenz des Menschen als einer durch Gott bestimmten" (Bultmann, 1925:67-8). Van die konkrete eksistensiële situasie van die sprekende of horende mens kan die goddelike waarheid nié losgemaak word nie.

Hierdie twee bogenoemde begrippe - eksistensiaal en eksistensiël - is van fundamentele belang vir die verstaan van Bultmann se teologiese ontwerp.²³³ Oor hierdie onderskeiding het Karl Barth (1952:35) spottenderwys maar korrek opgemerk: "Wer mit Bultmann oder seinen Schülern zu diskutieren hat, hüte sich, wenn er sich nicht sofort unmöglich machen will 'existential' und 'existentiell' zu verwechseln! Viele Missverständnisse seiner Lehre sind verzeihlich, dieses auf keinen Fall!". Hierop het Bultmann (vgl. 1971:185) bevestigend geantwoord.²³⁴

Die eksistensiële analise lê die wese van die menslike eksistensiële terminologies bloot d.w.s. analiseer die struktuur van menslike eksistensiële.²³⁵ Hiervolgens is die

²³³ Vgl. Schmithals (1967:70): "Wer beide Ausdrücke bei dem Gespräch mit Bultmann nicht auseinanderhält, offenbart damit, dass ihm die primitivste Voraussetzung für ein solches Gespräch fehlt: ein Verständnis dessen, was Bultmann sagt".

²³⁴ Vgl. die antwoord van Bultmann (1971:169e.v.) hierop in sy brief gedateer 11-15 Nov 1952 aan Barth. Hierin stel Bultmann (1971:185) aan Barth die stellende vraag: "Ist denn die Verwechslung von existential und existentiell nicht wirklich ein abgründiges Missverständnis und die Quelle weiterer Missverständnisse?". Hieraan is ook Barth volgens Bultmann (1950:233-4) skuldig.

²³⁵ Vgl. Bultmann (1930:339-64) waarin hy op die artikel van Gerhardt Kuhlmann, "Zum theologischen Problem der Existenz" antwoord. Laasgenoemde het in die ZThK 1929, 28-57 verskyn.

mens sy eie moontlikheid. Hierdie analise omlyn die verskillende moontlikhede van Dasein en is nié self die handeling waardeur eksistensie voltrek word nie. Eksistensieel hierteenoor, is die handeling waardeur die eksistensie voltrek word d.w.s. die vel van 'n beslissing t.a.v. 'n konkrete moontlikheid tot eksisteer.²³⁶ Die mens eksisteer en eksistensie word nie eksistensiaal, wel eksistensieel voltrek. In die eksistensiële vrae van die eksisterende mens is die eksistensiële analise verwortel. Hierdie analise van die eksistensiële strukture van Dasein verobjektiveer die eksistensieverstaan van die mens d.w.s. word in die objek-subjek skeiding voltrek. Hierdie skeiding is in die eksistensiële voltrekking van Dasein oorwin.

Hierdie eksistensiële interpretasie van die nuwe testament, noem Bultmann die konsekwente deurvoering op die kenvlak van die reformatoriese regverdigingsleer.²³⁷ Enersyds sluit Bultmann aan by die piëtistiese tradisie waarin die geloofservaring as verifikasiegrond van die geloof geld.²³⁸

²³⁶ Hierdie onderskeid stem met die filosofiese onderskeid van ontologie en onties ooreen. Eksistensiële analise is ontologie as die beskrywing of blootlegging van die sinswyse van Dasein. Onties hierteenoor, is die konkrete verwerkliking of eksistensiële voltrekking van eksistensie (vgl. Schmithals, 1967:71).

²³⁷ In sy antwoord op opstelle oor die ontmitologisering, skryf Bultmann (1952:207) : "(D)ie radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr : sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens. Wie die Rechtfertigungslehre zerstört sie jede falsche Sicherheit und jedes falsche Sicherheitsverlangen des Menschen, mag sich die Sicherheit auf sein gutes Handeln oder auf sein konstatierendes Erkennen gründen".

²³⁸ Schmithals (1985:23) skryf: "Unter den Bedingungen der Neuzeit hatte der Pietismus diesen Lösungsweg

Andersyds rig hy hom teen die gevaar in die piëtistiese tradisie waarin die innerlike lewe selfstandig teenoor die aansprekende woord te staan kom en sodoende in spiritualisme of rasionalisme kan oorgaan. In die eksistensiële interpretasie van die aansprekende woord poog hy om die skeiding - en so gevaar - van 'n subjektiewe (subjektivisme) en objektiewe waarheid (fundamentalisme) in die geloofservaring te oorwin. Schmithals (1986a:388) tipeer daarom die teologiese ontwerp van Bultmann as "eine dezidierte Offenbarungstheologie, und zwar eine 'Theologie des (offenbarenden) Wortes'. So verbinden sich in seiner 'existentialen' Theologie objektive 'orthodoxe' und subjektive 'pietistische' Momente im Rahmen einer 'liberalen' Aufgeschlossenheit für die Methoden und Ergebnisse neu-zeitlicher Geschichtswissenschaft und Textanalyse".

Terminologies deur Heidegger en inhoudelik deur Bultmann - in die teologiese tradisie van Schleiermacher-Herrmann en met verbreding van die probleemhorison in verwerking van eskatologiese en godsdienshistoriese motiewe - bepalend gestempel, lê hierdie eksistensiële interpretasie as epogmakende werkswyse,²³⁹ in historiese kontinuïteit

ausgearbeitet, und Bultmann war ihm, der zu der strengen pietistischen Frömmigkeit seiner Mutter nie ein persönliches Verhältnis gefunden hatte, in einer ihn überzeugenden Weise bei Schleiermacher begegnet, der sich selbst als Pietisten 'höherer Ordnung' bezeichnen konnte ... sowie bei Kierkegaard ... und schliesslich bei seinem Marburger Lehrer Wilhelm Herrmann. Dieser Lösungsweg besagt : Es gibt überhaupt keinen objektivierbaren Zugang zum Glauben; die Glaubenserfahrung selbst ist der Verifikationsgrund des Glaubensgegenstandes".

239 Dit is belangrik om daarop te let dat hierdie eksistensiële interpretasie nie 'n deel is van die teologiese werkzaamheid van Bultmann nie, maar dat sy

enersyds met sy vroëre toewending tot die dialektiese teologie,²⁴⁰ andersyds met sy blywend-kritiese gespreksgeenoot t.w. die liberale teologie.²⁴¹ Bultmann (1971:319) stel sy eie posisie as volg: "In dieser neuen theologischen Bewegung (d.h. die dialektische Theologie) schien mir im Unterschied zur 'liberalen' Theologie, von der ich herkam, richtig erkannt, dass der christliche Glaube kein Phänomen der Religionsgeschichte ist, dass er nicht auf einem 'religiösen a priori' (Troeltsch) beruht und dass daher die Theologie den christlichen Glauben nicht als ein Phänomen der religiösen oder kulturellen Geschichte zu betrachten hat. Von einer solchen Sicht unterschieden, schien mir die neue Theologie richtig zu sehen, dass christlicher Glaube die Antwort auf das Wort des

teologie in geheel voltrek word as eksistensiale interpretasie (vgl. Schmithals, 1967:271).

²⁴⁰ Sy toewending tot die dialektiese teologie wek in die vroeë 20'ger jare ietwat verbasing, gesien in die lig van sy vroeë skrywes veral sy krities-liberale, vormhistoriese werksaamheid. (Vgl. hieroor Schmithals, 1985:21). Hierteenoor, alhoewel die kenmerkende Bultmann-woordgebruik (na 1922) nog ontbreek, word die aanloop tot sy kritiek teenoor die liberale teologie enersyds en sy toewending tot die dialektiese teologie andersyds, reeds in die opstelle van 1917 en 1920 gevind (vgl. Schmithals, 1967:8-9).

²⁴¹ Vgl. veral Bultmann (1924:1-25) waarin hy sy kritiek t.o.v. die liberale teologie uiteensit, asook Schmithals (1983:149e.v. veral 152). As antwoord op René Marlé se "Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament" (1956) en terugblikkend op die oogmerk van sy teologiese werksaamheid, skryf Bultmann (1957:178) in hierdie verband: "Ich versuche, die entscheidende Erkenntnis der sogenannten dialektischen Theologie mit dem Erbe der sogenannten liberalen Theologie zu vereinen, wobei es sich von selbst versteht, dass meine Stellung zu dieser wie zu jener zugleich eine kritische ist".

transzendenten Gottes ist, der dem Menschen begegnet, und dass die Theologie sich mit diesem Wort und dem Menschen, der davon getroffen worden ist, zu befassen hat. Dieses Urteil hat mich jedoch nicht zu einer leichtfertigen Verurteilung der 'liberalen' Theologie geführt. Im Gegenteil: durch meine ganze Arbeit versuchte ich die Tradition der historisch-kritischen Forschung, wie sie in der 'liberale' Theologie praktiziert wurde, weiterzuführen und sie für unsere gegenwärtigen theologischen Kenntnisse möglichst fruchtbar zu machen".

As teologiese beweging word die aanloop of ontstaan van die dialektiese teologie histories gedateer met die verskyning van "Der Römerbrief"- kommentaar van Karl Barth in 1919. Op die tweede oorgewerkte uitgawe (1921) reageer Bultmann positief-krities. Tereg voer Bultmann (1922:119 e.v.) aan, het Barth in sy kommentaar t.a.v. die "geistige Situation seiner Zeit" teenoor die historisme, psigologisme en rasionalisme in die verstaan van die christelike geloof t.o.v. die historiese oorsprong, grond en wese, afwysend reageer.²⁴² Aan Barth rig Bultmann kritiese vrae m.b.t. sy verstaan van die verhouding geloof:bewussyn;²⁴³ sy

²⁴² Vgl. Bultmann (1922:119): "Und gegen welche Front kämpft Barth? Gegen die psychologisierende, historisierende Auffassung der Religion, die nicht nur in der historischen (sog. liberalen) Theologie eine Rolle spielt oder gespielt hat, sondern in der Theologie und dem modernen Geistesleben überhaupt".

²⁴³ Vgl. Bultmann (1922:130): "Es ist klar: dieser Radikalismus, der die Paradoxie, ja den Schein des Blasphemischen nicht scheut, will immer nur wieder zum Ausdruck bringen, dass Glaube, dass Rechtfertigung ein schlechthinniges Wunder ist. Aber ist nicht die Paradoxie überspannt? Ist der Glaube, wenn er von jedem seelischen Vorgang geschieden, wenn er jenseits des Bewusstseins ist, überhaupt noch etwas Wirkliches? Ist nicht das ganze Reden von diesem Glauben eine Spekulation, und zwar eine absurde?" Hierteenoor stel

kultuurbeskouing;²⁴⁴ sy verstaan van Christus as die openbaring Gods²⁴⁵ en eksegeesebeskouing.²⁴⁶ Wat verstaan

Bultmann (1922:132) : "Meine Rechtfertigung aber und mein Glaube sind nicht irgendwelche pseudo-jenseitige Gegebenheiten, sondern mein Glaube ist eine Bestimmtheit meines Bewusstseins".

244 Vgl. Bultmann (1922:134): "Man wird dem Problem der Kultur nicht dadurch gerecht, dass man die Kultur, wie Barth, einfach als Produkt der Natur ansieht. Dadurch wird im Grunde dem Radikalismus der Glaubensauffassung ein Stück abgebrochen, insofern, was im Grunde von der Kultur gilt, und doch nicht als Natur aufgefasst werden kann, nun, weil die Kultur eliminiert ist, von Gott aus gesagt und damit Gott verweltlich wird. Und die Welt- und Menschenauffassung sub specie des dialektischen Gegensatzes von Nein und Ja droht in die Transzendentalphilosophie umzuschlagen. An diesem Punkte hatte Wilhelm Herrmann schärfer gesehen".

245 Vgl. Bultmann (1922:139): "Ich weiss nicht, ob ich Barth richtig verstehe, aber ich kann seine Sätze nur so deuten : Jesus ist Symbol für die Wahrheit ..., dass Gottes Offenbarung weder eine seelisch - geschichtliche Tatsache bzw. Gestalt, als solche ist, sodass man in der methodisch erfassten, 'anschaulichen' Geschichte ... die göttliche Wirklichkeit unmittelbar ablesen könnte; noch dass sie eine allem 'anschauliche' Geschehen überhaupt immanente wäre ... Also Symbol dafür, dass Gottes Offenbarung immer un- und übernatürlich, immer nur in einem bestimmten Jetzt in einem bestimmten Menschen vorhanden ist ... Wie ich darüber hinauskommen soll, sehe ich nicht, je mehr ich mich in den Bartschen Gedankengängen über den Sinn von Glauben und Offenbarung zu besinnen bemühe".

246 Vgl. Bultmann (1922:140-1) waar hy met die eksegeesebeskouing van Barth saamstem nl. die vanselfsprekende voorveronderstelling dat die eksegeet "ein inneres Verhältnis zu der Sache hat" asook die gerigtheid van die eksegese op "das Verständnis der

Bultmann self onder dialektiese teologie ²⁴⁷ en waarin sluit hy hom aan by hierdie kring wat "richtig erkannt, dass der christliche Glaube kein Phänomen der Religionsgeschichte ist" (Bultmann, 1971:319)?

In aansluiting by die verstaan van *διωλέγεσθαι* by Sokrates (vgl. Bultmann, 1926b:72e.v.) waarin by wyse van 'n opeenvolgende stapsgewyse en voortgaande gesprek of denkproses van die omkeerbare vraag en antwoord metode (stelling en teenstelling) die waarheid (as die "unanschauliche Mitte" van hierdie denkproses) as moontlikheid in toenemende mate blootgelê of tot klaarheid gebring word, stel Bultmann (1926b:74): "Auch in der 'dialektischen' Theologie handelt es sich um ein Gespräch auf Grund der Voraussetzung, dass die einzelne Aussage nicht über die Wahrheit verfügt, keine allgemeine Geltung hat, sondern dass sie ihren Sinn nur gewinnt in Verbindung mit einer Gegenaussage auf Grund der Beziehung beider Aussage auf eine unanschauliche Mitte. Auch in der 'dialektischen' Theologie redet man davon, dass die Frage die Antwort und die Antwort die Frage sei". Hierdie formele ooreenkoms

Sache". Hiertoe die kritiese vraag: "An der Sache muss doch eben gemessen werden, wieweit in allen Worten und Sätzen des Textes die Sache wirklich adäquaten Ausdruck gewonnen hat; denn was soll sonst das 'Messen' bedeuten? Von solchen Messen und der in ihm begründeten radikalsten Kritik finde ich bei Barth aber nichts".

²⁴⁷ In hierdie reaksie van Bultmann op die kommentaar van Barth, kom eersgenoemde se verstaan van dialektiese teologie nie duidelik ter sprake nie. Hiervoor is twee ander opstelle van Bultmann geskik t.w. sy "Die Frage der 'dialektischen' Theologie" (1926) en "Die Bedeutung der 'dialektischen Theologie' für die neutestamentliche Wissenschaft" (1928). Eergenoemde opstel is 'n gesprek met Erik Peterson, laasgenoemde 'n gepubliseerde voordrag van Bultmann te Eisenach op 19 Okt 1927.

bedek vir Bultmann die fundamentele onderskeide m.b.t. die betekenis van die teologie as dialekties waarin dit nòg om 'n teologiese sisteem van dogmatiese stellinge gaan (vgl. Bultmann, 1928:114), nòg om 'n metode van navorsing (ibid:115), maar wel "eine Dialektiek ...deren Wahrheitsgedanke nicht bestimmt ist durch den Begriff der Satz Wahrheit, sondern durch den der Wirklichkeit" (ibid:116). Bultmann beklemtoon 'n drievoudige onderskeid met die sokratiese verstaan t.w. die bepaaldheid van die vraag en antwoord m.b.t. die inhoud, oorsprong en status. Eerstens die inhoud. In die dialektiese teologie is die vertrekvraag en vertrekantwoord voorgeskryf en word terugwerkend sentripetaal²⁴⁸ ontvou: "Es ist aber klar, dass die Rede: die Frage ist die Antwort und umgekehrt, von uns 'Dialektikern' nur mit bezug auf eine einzige, bestimmte Frage gebraucht wird : die entscheidende Frage, die der Mensch selbst ist in seiner Existenz. Und die Antwort ist gleichfalls eine einzige, bestimmte: die Rechtfertigung des Sünders durch Gott" (Bultmann, 1926b:75). Tweedens m.b.t. die oorsprong. Nòg word hierdie vraag vanuit die mens gestel, nòg die antwoord deur die mens bepaal : "Denn solange der Mensch fragt, ist die Antwort nicht die Frage ...; sie ist es erst dann, wenn Gott gefragt hat ... so sieht er die Frage, unter der er steht (nämlich, dass er Sünder ist), nur dann, wenn Gott sie ihm zeigt" (ibid:75). Derdens die status. Hierdie waarheid wat blootgelê of tot klaarheid gebring moet word, is geen abstrakte moontlikheid nie, maar die konkrete werklikheid

²⁴⁸ Vgl. Bultmann (1926b:75): "Wohl wird die Antwort sofort wieder zur Frage, wenn sie von Menschen ergriffen wird, wenn sie als Satz, losgelöst von dem dadurch bezeichneten wirklichlichen Geschehen verstanden wird. Aber sie wird dann nicht zu einer neuen Frage, sondern zur alten, und die Antwort, die sie erhält, ist wieder nicht eine neue, sondern die alte. Also handelt es sich nicht um einen fortschreitenden Denkprozess, sondern um ein Verharren auf einem Punkt oder meinetwegen um ein Kreisen um einen Mittelpunkt".

van die openbarende God en die konkrete mens wat in sy eksistensie deur die Gods openbaring bepaal ("bestimmt") is. Bultmann (1926b:75-6) stel: "Wie die Frage, in der wir stehen, unsere existentielle Situation ist (ob wir darum wissen oder nicht), und weder unser subjektives Fragen, noch eine Station in der Bewegung des Denkprozesses ist, so ist auch die Antwort nur wirklich als von Gott gesprochene, als das unsere Existenz neu begründende Geschehen" . Hierdie gebeure ("Geschehen") as 'n ewige gebeure "lässt das dialektiktischen Verfahren (um nicht Methode zu sagen!) als die angemessene Redeweise der Theologie erscheinen" (ibid:76). Aangesien die teoloog in sy spreke ("Reden") oor hierdie waarheid nl. Gods daad ("das Geschehen von Gott aus, Gottes Tat") nié beskik nie, is sy spreke hieroor alleen getuienis van die waarheid Gods wat "'in der Mitte'" (Barth in Bultmann; 1926b:76) lê. Is God die objek van ons teologiese spreke - "(w)ovon denn sonst in aller Welt?" (Bultmann, 1926b:85) - moet ons, ten einde nie in 'n filosofiese dialektiek of spekulasie te verval nie, oor onself praat en wel oor ons "Wirklichkeit, in der wir allein ein Sein zu Gott haben können" (Bultmann, 1926b:86). Hierdie werklikheid is die deur die Gods daad bepaalde geskiedmatige werklikheid. Dus: as saakgepaste spreke oor die werklikheid van die openbarende God en die daardeur bepaalde werklikheid van die konkrete mens in sy geskiedmatige eksistensie, is die dialektiese teologie as teologiese beweging²⁴⁹ - nòg as teologiese sisteem, nòg as metode - die "Einsicht in die Geschichtlichkeit des Redens von Gott" (Bultmann, 1928:118) waarin erns²⁵⁰ gemaak word

²⁴⁹ Vgl. Bultmann (1927:91) waarin hy wys op die twee gevare vir die teologie indien hierdie dialektiek vergeet sou word.

²⁵⁰ Vgl. Bultmann (1926b:81) - waarin hy by Kierkegaard aansluit - in sy kritiek op die verstaan van "Ernst" by Peterson: "Ernst ist also nichts anderes als die unbedingte Sachlichkeit, und der Ausdruck des Willens, sachlich zu reden, ist die Dialektik, wie denn

met die transendensie Gods ("jenseitigheid Gottes") in sy relasie tot die konkrete mens -'n relasie wat alleen berus op die werklikheid van sy openbaring in Jesus Christus.

Hierdie toewending tot die dialektiese teologie, in samehang met sy eerste groot werk van 1921, vind neerslag in sy boek "Jesus" (1926).²⁵¹ Hierna spits Bultmann hom toe op die "kerugmatiese" teoloë Paulus en Johannes,²⁵² die oerchristelike godsdiensgeskiedenis²⁵³ asook veral die hermeneutiese vraagstelling,²⁵⁴ hieronder die ontmitologiseringsprogram van die nuwe testament.

As besondere aspek van die eksistensiële interpretasie geld die ontmitologisering van die nuwe testament, ingelui deur sy voordrag "Neues Testament und Mythologie" op 21 Apr 1941 te Frankfurt am Main.²⁵⁵ Op 'n gesamentlike sitting van die "Gesellschaft für evangelische Theologie" op 4 - 6 Jun 1941

das Verhältnis zum Leben überhaupt ein dialektisches ist".

251 Vgl. Bultmann (1983:12-4) in sy inleiding tot sy "Jesus"-boek waarin die aansluiting by die dialektiese teologie inhoudelik na vore kom asook die aansluiting by sy "Die Geschichte der synoptischen Tradition" (1921) uitdruklik bevestig word.

252 Ver al sy "Theologie des Neuen Testaments" (1948-53) asook "Das Evangelium des Johannes" (1941).

253 Ver al sy "Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen" (1949).

254 Vgl. ver al sy "Das Problem der Hermeneutik" (1950).

255 Hierdie voordrag word op die sitting van die "Gesellschaft für evangelische Theologie" gehou (vgl. Müller, 1984:470) en saam met die opstel "Die Frage der natürlichen Offenbarung" onder die titel "Offenbarung und Heilsgeschehen" (1941) gepubliseer. Hierdie twee opstelle moet in samehang gelees word soos deur Julius Schniewinds (1972:59) aangetoon is en deur o.a. Dinkler(1977:28), Müller (1984:470) en Schmithals (1985:21) bevestig.

te Alpirsbach word hierdie voordrag herhaal saam met sy voordrag oor "Theologie als Wissenschaft".²⁵⁶ In die teologiese leefwêreld ontketen hierdie voordrag oor die nuwe testament en mitologie, 'n teologiese storm²⁵⁷ wat nog nie uitgewoed is nie.²⁵⁸ Binne die teologiese werksaamheid van

²⁵⁶ As vooropmerking tot die protokol van die sitting van die "Alter Marburger" op 2-5 Jan 1979 te Hofgeismar, word op die vermoede van Ernst Dinkler gewys dat hierdie beplande voorlesing van Bultmann in 1941 a.g.v. die reaksie op sy eerste voorlesing oor die nuwe testament en mitologie, nié gehou is nie. Tydens hierdie sitting van 1979 word hierdie ongepubliseerde en ongelewerde voordrag van Bultmann nl. "Theologie als Wissenschaft" deur Ernst Dinkler voorgelees en in 1984 gepubliseer (vgl. Protokol, 1979:1). In hierdie vooropmerking van die protokol word nie op die reeds gepubliseerde opsomming van hierdie ongepubliseerde voordrag van Bultmann deur Joseph Cahill (1977:272e.v.) gewys nie. Cahill op sy beurt, kan egter in sy kort inleiding tot hierdie opsomming, nog die datum nog die plek van hierdie voordrag met sekerheid aantoon: "A reference to Alpirsbach, as well as two notable repetitious sections, indicate the possibility of its being a lecture and in Alpirsbach. I cannot, at the moment, assign a more definite time or place" (Cahill, 1977:272).

²⁵⁷ Vgl. Bultmann (1971:320); Schmithals (1967:254e.v.); Jaspert (1985:21), Bartsch (1948, 1952 en 1972). Vir 'n literatuuroorsig, vgl. veral Kwiran (1977).

²⁵⁸ Vgl. Schmithals (1985:24-5): "Die 'bultmannianische Phase' der Theologie begann indessen erst, nachdem er 1941 das Schlagwort 'Entmythologisierung' geprägt hatte und als mit dem Ende des Krieges eine freie und öffentliche theologische Diskussion beginnen konnte. Diese Diskussion beherrschte bis weit in die 60'er Jahre hinein die Szene der akademischen Theologie ... Als dem in den 60er Jahren die 'nachbultmannianische Phase' der Theologie ausgerufen wurde, geschah dies

Bultmann verteenwoordig hierdie ontmitologiseringsprogram geensins 'n nuwe wending nie,²⁵⁹ maar lê in kontinuïteit met sy vroeëre arbeid rondom die grondprobleem van die kenbaarheid Gods in sy openbaring en die vraag na 'n saakgepaste, eietydse geloofspreke oor die openbarende God in sy relasie tot die mens wat in 'n wetenskaplik-gestempelde werklikheid leef. Ook verteenwoordig hierdie vraagstelling m.b.t. die nuwe testamentiese mitologie nie 'n oorspronklik en eiesoortige stellinginname van Bultmann nie.²⁶⁰ Daaroor skryf hy self: "Vielmehr hätte alles bisher Gesagte auch vor 30 oder 40 Jahren schon ähnlich gesagt sein können; und es ist eigentlich ein testimonium

nicht, weil die Streit um Bultmanns Theologie entschieden war, sondern weil die Streiter müde wurden, die Argumente sich erschöpft hatten und andere theologische Aufgaben vordringlich erschienen".

259 In sy resensie van die werk van Martin Dibelius nl. "Die Formgeschichte des Evangeliums", reageer Bultmann (vgl. 1919:173-4) positief op sy interpretasie van die Christus-mite. Self skryf Bultmann (1920:33) 'n jaar later in sy "Ethische und mystische Religion im Urchristentum" : "Man muss sich Klar machen, wie in der Kirche bis in die neue Zeit hinein nicht der historische Jesus, die "Religion Jesu" wirksam war, sondern wesentlich der Christus-Mythus, wie ihn die moderne Frömmigkeit zum Teil wieder verlangt gegenüber dem historischen Jesus der 'liberalen Theologie'".

260 Sowel as begrip asook as werkswyse van interpretasie is die ontmitologisering reeds voor die Bultmann-voordrag bekend. In 'n resensie van die etiek van Wilhelm Herrmann gebruik Hermann Strathmann (1914:143) hierdie begrip. Bultmann self verwys in sy gepubliseerde voordrag na die werk van Hans Jonas "Augustin und das paulinische Freiheitsproblem" (1930). Ook die allegoriese interpretasiewyse wat in die kerkgeskiedenis gevind word, is vir Bultmann (vgl. 1948:25) 'n poging tot verstaan van die mitologie van die nuwe testament.

paupertatis für unsere theologische Situation, dass es heute wieder gesagt werden muss. Dass dies der Fall ist, liegt offenbar daran, dass die Entmythologisierung in der kritischen Theologie des 19. Jahrhunderts in nicht sachgemässer Weise vollzogen worden ist; in der Weise nämlich, dass mit der Ausscheidung der Mythologie auch das Kerygma selbst ausgeschieden wurde" (Bultmann, 1948:24-5). Teenoor hierdie eliminerings van die mitologie, wil Bultmann die nuwe testamentiese mitologie interpreteer waarin die waarheid van die kerugma as kerugma blootgelê word (vgl. Bultmann, 1948:27).

In die 50'ger jare lewer Bultmann op uitnodiging van buitelandse universiteite enkele voordragte. In 1951 die Schafferlesing aan die universiteit van Yale in Amerika,²⁶¹ in 1955 die Giffordlesing aan die universiteit van Edinburgh, Skotland²⁶² en in 1959 word hy - toe reeds 75 jaar oud - as gasdosent na die universiteit van Syracuse in Amerika genooi.

As afsluiting van hierdie biografies-historiese skets oor Bultmann, word 'n aanhaling uit die kort berig van Walter Schmithals (1976:20)²⁶³ nl.: "Das Einfache hat er gelehrt"

²⁶¹ Hierdie voorlesing van Bultmann word in 1958 onder die titel "Jesus Christ and Mythology" gepubliseer. Die Duitse vertaling word in 1964 as "Jesus Christus und die Mythologie" gepubliseer.

²⁶² Hierdie voorlesing van Bultmann verskyn in 1957 onder twee verskillende titels t.w. "The Presence of Eternity" (New York) en "History and Eschatology" (Edinburgh). Die Duitse vertaling word in 1958 as "Geschichte und Eschatologie" gepubliseer.

²⁶³ Géén ander navorser het in so streng, persoonlik-akademiese kontak en navolging met Bultmann gestaan as Walter Schmithals nie. Klaus Schmitz, die assistent van Schmithals aan die *Kirchliche Hochschule* in Berlyn (Wes), het my daarop gewys dat gedurende die latere, akademiese loopbaan van Bultmann, hy gereeld - wanneer

in die *Deutsche Zeitung* (6 Aug 1976) oor die dood van Bultmann op 30 Julie 1976, weergegee. Schmithals (1976:20) skryf: "Bultmann hat nachdem er mit 70 Jahren seine Lehrtätigkeit eingestellt hatte, nicht mehr viel veröffentlicht. Die Fülle seines in sich abgerundeten wissenschaftlichen Werkes hätte auch nicht wesentlich vermehrt werden können. Aber er hat in seinem Marburger Haus am Rotenberg, das er sich vor 50 Jahren baute, bis weit in sein Todesjahr hinein lebendigen Anteil an den Entwicklungen in Theologie, Kirche und Welt genommen. Persönlich wurde er einsamer, nachdem seine Frau nach langer glücklicher Ehe gestorben war und alle Kinder in der Ferne wohnt. Aber als die Kraft seiner Augen nachliess, haben ihm alte Freunde geholfen. 'Ich habe treue Vorleser und Vorleserinnen', schrieb er im Frühjahr dieses Jahres. Seine Schrift war grösser geworden, aber immer noch gestochen klar. In die Entwicklung von Theologie und Kirche aber hat er direkt nicht mehr eingegriffen. Er, der im Kirchenkampf der dreissiger Jahre unerschrocken die Kirche zu ihrer Sache rief und bei ihrer Sache festhielt, wollte und musste anderen das Feld überlassen. Aber er hat die theologische Entwicklung der letzten Zeit mit Fleiss und nicht geringer Sorge betrachtet. Einmal verspürte er schmerzlich den Verlust an wissenschaftlicher Dimension in der 'Nach-Bultmannschen' Theologie. Er vermisste die exakten Begriffe, die präzisen Fragestellungen, die deutliche Methoden. Zum anderen aber und vor allem bedauerte er, dass die Theologie sich je länger, desto weniger ihrer eigenen Sache zuwandte und sich zunehmend auf Allotria konzentrierte. Sein theologisches Thema war stets, wie man richtig von Gott reden könne und solle. Sein wohl wichtigster Aufsatz

hy in 'n akademiese strydgesprek betrokke geraak het - vir Schmithals gevra het waar in sy (Bultmann s'n) werke hierdie betrokke probleem die mees volledige uiteengesit is! In die nagelate briefliteratuur van Bultmann aan Schmithals (en omgekeerd), word hierdie besondere verhouding bevestig.

'Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden' (1925), enthält den Tenor seiner ganzen Lebensarbeit".

Vanuit hierdie oorsigtelik-oriënterende inleiding tot die teologiese arbeid van Rudolf Karl Bultmann, bied die vertrekpunt tot die ondersoek van sy geloofsverstaan sigself aan. Die ontmitologiseringsprogram van die nuwe testament is 'n deelaspek van die eksistensiële interpretasie as teologiese werkswyse. Hierdie werkswyse verteenwoordig nie slegs 'n deel van die teologiese werksaamheid nie, maar vir Bultmann word teologisering as eksistensiële interpretasie voltrek. As aanleiding tot hierdie werkswyse geld die fundamentele probleemstelling waarmee Bultmann hom bemoei t.w. die kenbaarheid Gods in sy openbaring en die vraag na 'n saakgepaste spreke hieroor.²⁶⁴ Hierdie probleemstelling word verwoord in sy verstaan van teologie as die begripsmatige uiteensetting van die deur God bepaalde menslike eksistensie.²⁶⁵ As vertrekpunt word dus sy verstaan van teologie - en wel teologie as wetenskap²⁶⁶ -

²⁶⁴ In sy behandeling van die vraag na teologie as wetenskap van God, stel Bultmann (1984a:51e.v.) bevestigend hierdie vraag as fundamentele probleem voorop.

²⁶⁵ Vgl. Bultmann (1984b:458) anm.¹⁰): "Die Theologie ist nichts anderes als die reflektierte, methodische Entfaltung des Verständnisses des Wortes Gottes und des durch dieses erschlossenen, im Glauben gegebenen Selbstverständnisses".

²⁶⁶ Hierdie gekose invalshoek, begrond op die voorafgaande algemeen-oriënterende inleiding tot die teologiese werk van Bultmann, word deur Joseph Cahill (1977:231-74) in sy kort opsomming van "Theologie als Wissenschaft" (as ongepubliseerde dokument van Bultmann) en sy bespreking van die teologiese betekenis van Bultmann, bevestig. Hiertoe merk Cahill (1977:274) op: "His (Bultmann's) total work is the attempt to execute the scientific enterprise and at the same time preserve the integrity of the religious encounter".

geneem, ingelei deur die grondvraag wat terselfdertyd die titel van sy opstel van 1925 is nl. "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?".

3.2 Teologie as wetenskap van God

"Ist der Gegenstand der Theologie Gott, so steht er nicht zur Verfügung, und die Theologie hat kein verwahrtes Wissen, das jederzeit am Gegenstand ausgewiesen werden kann. Sie ist also ein gewagtes Unternehmen, aber zugleich ein gefordertes, weil der Glaube nicht ausserhalb unser ist, sondern unsere Existenz bestimmt und in unserm Denken, Reden und Tun sich ausdrückt. Würden wir nicht theologisch denken, so würden wir uns einbilden, Engel zu sein statt sündige Menschen. Weil Gott uns Menschen beansprucht, uns Sündern gnädig ist, gibt es Theologie"

Rudolf Bultmann (1927:90-1)

As uitgangspunt tot die vraag na die teologie as wetenskap, geld vir Bultmann (1984b:450) die oriëntering aan die algemene kenmerke²⁶⁷ van die wetenskaplike aktiwiteit:

²⁶⁷ Vgl. ook die uiteensetting van Bultmann (1984a:2e.v.) waarin hy die vraag t.o.v. 'n eenheidswetenskap of wetenskapsisteem bespreek. Hierdie ideaal van 'n eenheidswetenskap het eers die idealisme en daarna - met die opkoms van die eksakte natuurwetenskap en hierdeur die verwerping van die idealistiese beskouing - die positivismes gemeen om bevestigend te beantwoord. Eersgenoemde beskouing het t.o.v. die teologiese vraagstelling uitgemond in die karakterisering van teologie as godsdiensfilosofie; laasgenoemde in die karakterisering van die teologie as godsdienswetenskap. Hierdie ideaal van 'n eenheidswetenskap het volgens Bultmann (1984a:7) verlore gegaan : "Verloren ist der Glaube an das System der Wissenschaft, weil der Glaube an den 'Geist' im Sinne des Idealismus vergangen ist. Gebrochen ist die Macht des Positivismus als

"Fragen wir nach der Theologie als Wissenschaft, so genügt die Orientierung an dem, was aller Wissenschaft gemeinsam ist". As die sistematiese blootlegging of onthulling van 'n bepaalde objeksg gebied, is die wetenskaplike aktiwiteit:

(a) objektiverend d.w.s. skeep afstand tussen die navorser en die kenobjek: "Indem von einem Gegenstandsgebiet geredet wird, wird angezeigt, dass sich der Forscher der Sache gegenüber befindet" (ibid:447).

(b) objektief d.w.s. neutrale waarneming ("Das interesselose Sehen") waarin die objek begrond en beskryf²⁶⁸ word in innerlike samehang met die geheel. Hieruit volg: "Jedes Ergebnis ist gleich gut; denn jedes Ergebnis bedeutet ja die Erkenntnis des Gegenstandes, so wie er wirklich ist, und eben dies zu sehen, ist das Ziel der Wissenschaft. Sie will nichts, als den Gegenstand selbst sich zeigen lassen, zu Worte kommen lassen". (Bultmann, 1984b:449).

(c) verwortel in 'n voorwetenskaplike relasie tot die objek d.w.s. 'n voorverstaan - wat bepaalde voorveronderstellings insluit maar vooroordeel uitsluit - t.o.v. die objek voorveronderstel: "Die Wissenschaft entdeckt nicht Gegenstandsgebiete, zu denen das Leben gar keinen Bezug hat, sondern nur solche, in denen sich das Leben immer schon bewegt. In jedem Umgang mit einem Stück Welt ist immer schon ein gewisses Verstehen gegeben" (ibid:449).

Weltanschauung. Es gibt heute überhaupt kein System der Wissenschaft oder der Weltanschauung, das beanspruchen könnte, alles Seiende aus dem Grunde des Seins heraus zu verstehen". Hierteenoor wys die fenomenologie 'n nuwe weg aan in die oproep tot die dinge self (vgl. Bultmann 1984a:8e.v.).

268 In sy opsomming van die toe nog ongepubliseerde voordrag van Bultmann, stel Cahill (1979:273) foutiewelik: "Conclusions of science are explanatory (begründend), not descriptive". Die oorspronklike teks (vgl. Bultmann, 1984b:448) lees as volg: "Die Sätze der Wissenschaft sind deshalb nicht nur beschreibend, sondern auch begründend".

(d) ooreenkomstig die kenobjek methodologies bepaal d.w.s. elke wetenskap het 'n eiesoortige metode, begrippe-apparaat en begroning van grondstelling ("Sätze").

Ten aansien van hierdie algemene kenmerke van die wetenskaplike aktiwiteit, is die vraag - as opgawe²⁶⁹ - na die teologie as wetenskap te beantwoord d.w.s. kan die teologie in haar ontsluiting (kenwyse) van die kenobjek op wetenskaplikheid aanspraak maak? Dringender word hierdie vraagstelling in die vaspenning van die kenobjek: is - of kan - God die objek van 'n wetenskap wees: "Wie soll man Gottes habhaft werden? Ihn in den Griff bekommen? Durch die Offenbarung! Ja, - aber das ist eine Verschleierung der Frage. Denn die Offenbarung wird durch den Glauben, nicht durch die Wissenschaft aufgefasst. Die Frage ist gerade, wie es Wissenschaft von Gott geben kann!" (Bultmann, 1984a:10 anm.¹⁴). Is die kenobjek van die teologie dan die christendom d.w.s as geloof aan God (vgl. Bultmann, 1984b:452)?

Problematies tree die teologies-wetenskaplike vraagstelling na die kenobjek en kenwyse na vore. Nòg kan God verobjektiveer word,²⁷⁰ nòg kan die waarneming ("Sehen")

²⁶⁹ Hierdie vraagstelling na die teologie as wetenskap is die opgaaf van die teologiese ensiklopedie. Onder ensiklopedie verstaan Bultmann (vgl. 1984a:1) nié die 17de eeuse tegniese gebruik van die begrip nie, maar die formele begrip soos deur Hegel geformuleer waarvolgens ensiklopedie "die Besinnung (ist) auf das Wesen einer Wissenschaft, auf das, was sie als Wissenschaft konstituiert" (ibid:2).

²⁷⁰ Hierdie nie-objektiveerbaarheid Gods is nié kwantitatief te verstane nie. God is - omdat hy alles omvat ("erfasst") - na sy wese nie begrypbaar ("erfassbar") nie. Nòg kan God vasgepen ("er hält ... nicht still für das Sehen") word, nòg stel hy hom vir waarneming ("Sehen") van buite homself ("ausserhalb") beskikbaar, want daar is geen "Ausserhalb Gottes"

Gods objektief wees²⁷¹ of in 'n voorwetenskaplike relasie²⁷² begrond word. Eers as geloofsuitspraak word die God-mens-relasie bevestig. Is dan die geloof aan God d.w.s. as "religionswissenschaftliche Theologie" (Bultmann, 1984b:452) die objek van die teologie: "Er (der Glaube) scheint ja ein greifbares Phänomen des menschlichen Geisteslebens oder der Geschichte zu sein, das der Objektivierung fähig ist" (ibid:452).

In die teologies-liberale ontwikkeling van die 19de en vroeg 20ste eeu het, voer Bultmann (vgl.1984a:24e.v.; 1984b : 452e.v.) aan, die teologie godsdienswetenskap geword. As objek van die teologies-wetenskaplike ondersoek is geloof

(Bultmann, 1984b:451) nie. Elders stel Bultmann (1925:26) hierdie beginsel van die nie-objektiveerbaarheid Gods as volg: "Versteht man unter 'von Gott' reden 'über Gott' reden, so hat solches Reden überhaupt keinen Sinn; denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. Denn wo überhaupt der Gedanke 'Gott' gedacht ist, besagt er, dass Gott der Allmächtige, d.h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei. Dieser Gedanke ist aber überhaupt nicht gedacht, wenn ich über Gott rede, d.h. wenn ich Gott als ein Objekt des Denkens ansehe, über das ich mich orientieren kann, wenn ich einen Standpunkt einnehme, von dem ich neutral zur Gottesfrage stehe, über Gottes Wirklichkeit und sein Wesen Erwägungen anstelle, die ich ablehnen oder, wenn sie einleuchtend sind, akzeptieren kann ... Denn jedes 'Reden über' setzt einen Standpunkt ausserhalb dessen, worüber geredet wird, voraus. Einen Standpunkt ausserhalb Gottes aber kann es nicht geben ...".

271 Geen neutrale waarneming van God is moontlik nie. Ware godswaarneming word voltrek in die ontsluiting van sy betekenis vir my (vgl. Bultmann, 1984b:451).

272 Vgl. Bultmann (1984b:451): "Gott 'offenbart' sich, d.h. er ist nicht immer schon selbstverständlich irgendwie sichtbar".

geneem aangesien God - as geloofsobjek - vir die wetenskaplike ondersoek ontoeganklik sou wees: "die religionswissenschaftliche Theologie". redete also vom Glauben, nicht vom Geglaubten, von der fides qua creditur, nicht von der fides quae creditur" (Bultmann, 1984b:452). Hiervolgens is die christelike geloof die hoogste en mees suiwer vergestaltung van religie en religie (of geloof), as "'wesentliche, notwendige und normale' Funktion des Menschen" (Bultmann, 1984a:29) verstaan d.w.s. as kultuurfenomeen. Onder eersgenoemde (christelike geloof as die hoogste en mees suiwer vergestaltung van religie) verwys Bultmann (1984b:453) na Schleiermacher²⁷³ ("Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit") en Otto²⁷⁴ ("das numinose Gefühl"). Onder laasgenoemde (religie as kultuurfenomeen) verwys Bultmann (1984b:453) na Troeltsch²⁷⁵ ("die Theologie als einen Zweig der Kulturwissenschaft"). Neem die geloof self as fenomeen die plek in van die objek soos in die liberale teologie, word - ooreenkomstig Bultmann (1984a:30) - die *fides quae creditur* uit die oog verloor en die *fides qua creditur* misverstaan as "eine menschliche Haltung, die man sehen kann, ohne ihren Gegenstand zu sehen". Hierteenoor stel Bultmann (1984b:453): "Aber der Mensch, der von der Gottesfrage bewegt ist, und ebenso der Christ, der das Wort der Verkündigung hört, will nicht über seine fides qua creditur orientiert sein, sondern über die fides quae creditur. Er will nicht wissen, ob seine Religion die relativ höchste ist, und ob sie in der menschlichen Kultur eine unentbehrliche Funktion hat. Er will wissen, ob wahr ist, woran er glaubt, bzw. was er

273 Vgl. Bultmann (1984a:4-7; 21-4) waarin hy breedvoerig sy kritiek t.o.v. Schleiermacher in hierdie verband formuleer.

274 Vgl. Bultmann (1984a:81; 1929a:11) oor "Das numinose Gefühl".

275 Vgl. Bultmann (1984a:25-6; 110-15) waar hy die drievoudige taak van die teologie ooreenkomstig die godsdienshistoriese beskouing bespreek asook sy kritiek op hierdie "Irrweg" soos deur Troeltsch verteenwoordig.

glauben darf und soll". Hierdie vraag na die waarheid van die waaraan ("woran"), beteken vir hom die fundamentele aangewesenheid van die *fides qua creditur* op die *fides quae creditur*: "So kann, was Religion, was christlicher Glaube ist, nur verstanden werden, wenn zugleich mitverstanden wird der Gegenstand der Religion, das, woran der Glaube glaubt" (ibid:453).

Is God - as *fides quae creditur* - wel op die een of ander wyse die objek van die teologies-wetenskaplike ondersoek soos tereg deur die ortodoksie beklemtoon teenoor hierdie liberale stroming waarin die *fides quae creditur* prysgegee word, dreig volgens Bultmann 'n nuwe misverstand. In die teologisering van die ortodoksie het hierdie misverstand neerslag gevind waarvolgens die *fides quae creditur* as suiwer leer ("reine Lehre") verstaan word: "Für sie (die Orthodoxie) ist die *fides quae creditur* die reine Lehre, deren Wahrheit bewiesen wird teils durch die Vernunft, teils durch die Schrift, - Beweise, die teils rational einleuchten, teils unter Beugung der ratio auf die Autorität der Schrift hin (deren Geltung selbst wieder unter eine Art Beweis gestellt wird) geglaubt werden müssen" (Bultmann, 1984b:454). Word die *fides qua creditur* verstaan as die aanvaarding ("Zustimmung") van die *fides quae creditur* as somtotaal van leerstellinge - waarvan die mens self nie oortuig is nie of wat 'n *sacrificium intellectus* vereis ten einde hierdie leerstellinge vir waar te hou - het, volgens Bultmann, die *fides qua creditur* tot menslike werk geword: "Solcher Glaube ist gar nicht auf Gott als seinen Gegenstand bezogen; denn eine Lehre kann man nicht glauben, sondern nur für 'glaublich', für richtig oder unrichtig halten. Meint man, sie zu glauben, so ist der Glaube nur der Entschluss, sie für wahr zu halten" (ibid:454).

In sowel die ortodoksie as die liberale teologie, het die objek van die teologie as *fides quae creditur* verlore gegaan. In laasgenoemde het die geloofsfenomeen die plek van die objek ingeneem ("sie setzt sich selbst an die Stelle ihres Gegenstandes") waardeur die waaraan ("woran") van die

geloof verlore gaan. In eersgenoemde word die objek in die posisie van die subjek verplaas ("sie setzt ihren Gegenstand an ihre eigene Stelle") en beskik hierdeur oor die waaraan van die geloof. Hierteenoor stel Bultmann (1984a:34) : "Es kann die fides qua creditur nur in ihrer Beziehung zur fides quae creditur verstanden werden, sonst hat sie keinen Gegenstand und ist nicht, was sie ist. Und es kann die fides quae creditur nur in ihrer Beziehung zur fides qua creditur verstanden werden; denn diese ist die einzige Zugangsmöglichkeit zu ihr". Dit beteken : wat God is, kan nie los verstaan word van wat geloof is nie en omgekeerd. Teologie is wetenskap van God as wetenskap van die geloof en omgekeerd. Daarom stel Bultmann (1984b:455)²⁷⁶: "Gegenstand der Theologie ist also der Glaube selbst in eins mit seinem Woran". Hiervolgens formuleer Bultmann die objek van die teologie as Gods eskatologiese handeling²⁷⁷ wat terselfdertyd as objek die grond van die geloof is.²⁷⁸

Is die vraag na die kenobjek dus formeel aangedui, moet die vraag na die kenmoontlikheid van die onkenbare God vervolgens eers uiteengesit word. Wat verstaan Bultmann onder hierdie begrip onkenbaarheid. Hoe word die onkenbare God tot die deur die mens gekende God? In die uiteensetting van hierdie problematiek spel Bultmann sy voorveronderstellinge uit m.b.t. sy openbaringsbegrip wat as

²⁷⁶ Misleidend formuleer Joseph Cahill (1977:273) in sy engelse opsomming hierdie stelling van Bultmann as volg: "More exactly, then, the object of theology as a science is faith and the contents of faith".

²⁷⁷ Onmiskienbaar terugvoerbaar is hierdie formulering van Bultmann op die stelling van Herrmann (1914:314): "Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut". Bultmann (1984b:455) self formuleer: "Der Glaube kennt Gott nicht in seinem für-sich-Sein, sondern in seinem Handeln am Menschen".

²⁷⁸ Ook vir Wilhelm Herrmann (1892:163) val die grond en objek van die geloof saam.

voorvereiste vir die verstaan van sy geloofsbegrip en dus ook vir sy teologiebeskouing as wetenskap van God geld.

Vir Bultmann kan die positiewe wetenskappe nié die vraag na die waarheid beantwoord nie. Is die vraag na die waarheid die godspraak, dan is God vir die positiewe wetenskappe ontoeganklik, d.w.s. onkenbaar ("unerkenbaar"). Hoe kom Bultmann tot hierdie konklusie?

Bultmann (vgl. 1984a:35e.v.) reageer sowel teenoor die idealistiese wetenskapsbeskouing as die griekse waarheidsbeskouing (vgl. Bultmann, 1984a:49-50). In die idealistiese wetenskapsbeskouing, waarin van die menslike gees uitgegaan word as 'n wete ("Wissen") van sigself as wete d.w.s. as funksie van die rede en nié as die onthullende gerigtheid op 'n objek nie, het vir Bultmann die oorspronklike betekenis van wete en die oogmerk ("Absicht") van hierdie wete verlore gegaan. In die oorspronklike betekenis van wete wou die mens iets weet en waarheid het dan die ontsluiting ("Erschlossenheit") van die objek beteken. In die oorspronklike oogmerk van wete, wou die mens t.w.v. konkrete oorsake ("Anlässe") weet, d.w.s. 'n wete gelei deur 'n waartoe ("Wozu"). Ooreenkomstig die idealistiese wetenskapsbeskouing, het

- (a) die wetenskap tot 'n sisteem van stellinge geword,
- (b) die waarheid die karakter van "dit wat geweet word" ("Charakter des Gedachten") verkry,
- (c) die motief tot kennis, kennis t.w.v. kennis self geword of is uit blote nuuskierigheid voltrek,
- (d) die verhouding tot die objek 'n gedistansieerde waarneming ("betrachtende Hinsehen aus der Distanz") geword.

In die verlies van die oorspronklike betekenis van die wete en die losmaking van die wete van sy waartoe ("Wozu") of ook die aanwending van hierdie waartoe in diens van 'n bepaalde, afgegrensde lewensfeer, het die wetenskap tot selfdoel geword en die beantwoording van die waartoe, 'n abstraksie (nl. die "Menschheit"). Hierdeur is die lewensaar van die wete deurgesny d.w.s. die konstituerende relasie van die

lewe tot die wete is verbreek en die wetenskap het belang aan die faktiese en kontingente verloor t.a.v. die algemene waarin die besondere opgaan in die algemene ("das Einzelne als Fall des Allgemeinen"). So het die georganiseerde (en nuuskierige!) wetenskap die "organisierte Flucht des Menschen vor sich selbst" (Bultmann, 1984a:39) geword en dus lewensvreemd ("jenseits des Lebens stehend").

Hierteenoor voer Bultmann (1984a:36) aan, moet die wetenskapsbegrip nie uit die gees (rede) afgelei word nie, maar vanuit die "Beobachtung des Daseins abgenommen werden", d.w.s. vanuit die alledaagse lewe. Gewen word die oorspronklike betekenis van die wete (relasionele bepaaldheid deur die objek) en die waarheid ("ontsluiting" van die objek) deurdat die relasie van die Dasein tot die synde ("Seienden") nie deurbreek word nie. Hoe ontleed Bultmann hierdie relasie van Dasein tot die synde vir die verstaan van hierdie oorspronklike betekenis van die wete en veral waarheid?

In die wete ("das Wissen") word die relasie waarin die Dasein tot die objek ("Gegenstand") of synde ("Seienden") beweeg, eksplisiet verwoord.²⁷⁹ Hierdie verwoording lê in die verlenging van die met die relasie gegewe voorlopig, "duistere" wete : "Denn faktisch ist das Wissen nicht etwas, was einmal abrupt beginnt, sondern das Dasein bewegt sich immer schon in einem vorläufig, dunklen Wissen, das in jedem Verhältnis zu einem Seienden mit da ist" (ibid:42). Objektiviteit (of waarheid) in die ontsluiting van die

²⁷⁹ Vgl. Bultmann (1984a:43): "Echtes Wissen ist also nicht etwas, was nachträglich zum Leben hinzukommt, sondern was ein Stück des Lebens selbst ist. Wissenschaft ist deshalb materiell nicht etwas, was nur einige Leute haben, sondern ist nur ein unter besondere Absicht gestelltes Verhalten des Daseins überhaupt".

objek, beteken vir Bultmann (nie: "Die d.w.s. die ontsluiting van die of on ihnen, daarvan waarin die "Methode . . . wird und seinen Gegenstand, das Hören de heiten (bedeutet)" (ibid:44). As e eit, teenstelling tussen lewe en w'en ("Wozu") van hierdie wete gevra, neem die waarheidsvraag aan. Gevra word nie na maar na die waarheid. Neem die wetenskap vraagstelling oor, onderwerp dit die Dasein en sy Dasein-verstaan aan dieselfde gedistansieerde waarneming ("hinsehenden Betrachtung") soos met enige ander objek. Hierdeur oorsien die wetenskap dat die besorgdheid van die Dasein, die besorgdheid oor die nou ("das Jetzt") is; oorsien dat die vraag na die waarheid die vraag na my selfverstaan ("wie ich mich verstehe") is. Hierdie vraag na my selfverstaan is op grond daarvan dat Dasein tydsmatig ("zeitlich") en geskiedmatig is, die vraag na die verstaan van die oomblik ("Augenblick"). Dus: selfverstaan wat voortspruit vanuit die besorgdheid van Dasein om die nou, word in die hoor van die aanspraak van die oomblik voltrek.

Vanuit twee kante blyk dat die wetenskap hierdie vraagstelling na die waarheid nie kan beantwoord nie. Aan die een kant kan 'n wetenskap slegs t.o.v. 'n bepaalde objekgebied hierdie vraagstelling opneem. Het elke wetenskap sy eie waarheid, dan beteken dit aan die ander kant dat daar soveel waarhede as wetenskappe is. Wat dié

280 In 'n voetnota wys Bultmann (1984a:43anm.³⁵) daarop dat Barth wetenskaplikheid en saaklikheid op foutiewe wyse van mekaar losmaak.

281 Vgl. Bultmann (1984a:44): "Der Gegensatz zwischen Leben und Wissen ist also wo es sich um echtes Wissen handelt, gar nicht vorhanden. Wo er besteht, handelt es sich um falsches Wissen, das seinen Gegenstand nicht mehr kennt, sei es leere Spekulation, sei es unkritisch übernommene Tradition, die ein Scheinwissen ist, solange sie nicht kritisch am Gegenstand geprüft wird".

waarheid is, kan die wetenskap nie beantwoord nie: "Die Frage : Was ist die Wahrheit? beantwortet keine von ihnen, weil diese je jetzt vom Dasein selbst aufgeworfen wird und nur von ihm selbst beantwortet werden kann. Alle Wahrheiten stehen nur in Dienste der einen Frage nach der Wahrheit, sofern das Dasein um je sich zu verstehen , seine Welt, den Gegenstand verstehen will, der ihm gerade entgegensteht" (Bultmann, 1984a:45). En : "Es ist eine Verirrung, sei es die Natur - sei es die Geschichtswissenschaft zu befragen : Was ist Wahrheit? Eine Verirrung des Daseins, wenn es meint, durch zeitlose Wahrheiten der jeweils vom Jetzt gestellten Frage Herr werden zu können" (ibid:45).

Beteken waarheid die ontsluiting van die objek, en is hierdie waarheid algemeeneldig, dan is die vraag hoe hierdie algemeeneldigheid verstaan moet word. Hierop stel Bultmann (1984a:46) : "Allgemeingültigkeit bedeutet aber an sich nicht, dass jeder den Gegenstand sehen muss, von dem die Rede ist. Denn sie ist kein empirisches Faktum, besteht nicht darin, dass alle den Gegenstand sehen, sondern sie bedeutet das grundsätzliche Faktum, dass alle, die ihn sehen, ihn so sehen müssen, wie er ist". Berus die algemeeneldigheid van die waarheid van kennis daarop dat die objek gesien word soos wat dit is ("so gesehen wird, wie er ist"), volg hieruit dat die waarheid - as die ontsluiting van die objek - 'n aanspraak of eis op die kennis maak en dat die mens op die hoor van hierdie aanspraak synsmatig aangewese is. Bultmann (1984a:47) stel: "Vom Anspruch der Wahrheit lässt sich deshalb reden, weil ja die Frage nach dem Gegenstand je aus der Bewegtheit des Daseins erwächst. Damit, dass das Dasein in seiner Bewegtheit durch die Sorge Erkenntnis ausbildet, zeigt es, dass es auf das Sich-zeigen der Gegenstände angewiesen ist, dass es sich nicht selbst in der Verfügung hat, sondern von seiner Welt abhängig ist, deren Anspruch hören muss, um seine Situation im Augenblick zu verstehen". In die aanspraak van die oomblik word die aanspraak van die waarheid gehoor. Vra Dasein na dié waarheid, dit is na die aanspraak van die oomblik, dan vra Dasein - wat wesensmatig handelend is ("da Dasein immer

Handeln ist") - die vraag na sy selfverstaan, sy selfwees, na die realisering van sy outentiekheid ("Eigentlichkeit") en dit is die vraag : wat behoort ek te doen ("Was soll ich tun")? Hierdie vraag gaan van die voorveronderstelling uit dat "es je jetzt um mich geht, dass ich durch mein Tun zu etwas werde. Die ganze Wahrheit, meine Wahrheit steht in Frage" (Bultmann, 1984a:49).

Op grond van hierdie ontleding van die waarheidsvraag, reageer Bultmann krities teenoor die griekse waarheidsbeskouing waarin die waarheidsvraag as die vraag na die norm vir die individuele lewe beantwoord word vanuit 'n foutiewe mens- en wêreldbeskouing. Hiervolgens word "das Ich als ein Phänomen des *κόσμος* verstanden" (Bultmann, 1984a:50). Hiervolgens beteken (a) die waarheid die geslotenheid van my eie Dasein vanuit (b) die voorveronderstelling dat hierdie geslotendheid in die *λόγος* (rede) ge-open word en (c) die ek daarin tot die outentiekheid van sy Dasein behoort en te kan kom deur sy handeling. In die *λόγος* word my waarheid sodanig geopenbaar dat die mens wat hom tot die wêreld wend, (d) die wêreld as 'n eenheid, voortspruitend uit 'n *ἀρχή*, verstaan. Om die wêreld as 'n eenheid te verstaan, is om die betekenis daarvan te verstaan en hierdie betekenis is terselfdertyd my betekenis aangesien ek 'n lid van die sisteem in sy geheel, van die *κόσμος*, is. Hierdeur word die waarheidsvraag in verwysing na 'n tydlose waarheid, na 'n tydloos-geldende wet beantwoord of as sinloos geëlimineer (ibid:49-50).

Hierteenoor stel Bultmann (1984a:50): "Ist Dasein aber zeitlich geschichtlich, dem es je im Jetzt um sich selbst geht, das je im Jetzt nicht unter ihm sich bietenden Möglichkeiten eine auswählt (indem es dies auch tut) je eine Möglichkeit seiner selbst ergreift, - ist das Sein des Daseins also Seinkönnen, indem jedes Jetzt wesentlich neu ist und eben jetzt seinen Sinn erhält, eben durch seine Entscheidung, also nicht aus einem zeitlosen Sinn der Welt, - dann hat die Frage nach der Wahrheit nur Sinn als die Frage nach der einen Wahrheit des Augenblicks, meines

Augenblicks". En : "Ist die Frage : Was is Wahrheit? die je im Augenblick erwachende Frage nach dem Anspruch des Augenblicks, so kann sie nur je jetzt von mir beantwortet werden; denn der Anspruch ist stets neu" (Bultmann, 1984a:51).

Dus : Is die waarheidsvraag - as die vraag na die aanspraak van die oomblik - die godspraak, kan God nie die objek van 'n positiewe wetenskap wees nie en is God vir die wetenskap onkenbaar.²⁸² Is die waarheidsvraag as godspraak die vraag na die aanspraak van die oomblik wat vanuit die altyd-nuwe oomblik voortspruit, dan kan hierdie vraag net t.a.v. hierdie nou deur my in die beslissing van die oomblik beantwoord word, aangesien die aanspraak van elke nou altyd nuut is.

Hieruit spruit die opgaaf om (a) die grondprobleem van die onkenbaarheid Gods inhoudelik en konkluderend te bepaal en (b) die aard van die aanspraak van die oomblik uiteen te sit : waarin bestaan én hoe en waar hoor die mens hierdie aanspraak van die oomblik? Gerig is die hieropvolgende uiteensetting op die opheldering van die sleutelparagraaf waarin Bultmann (1984a:62-3) stel: "Ich kann also weder aus der Situation selbst Gott erkennen, denn sie bietet mir nur ihren Anspruch, weiter nichts; noch in mir selbst als

²⁸² Vraenderwys en konkluderend t.o.v. sy uiteensetting van sy wetenskapsbeskouing, formuleer Bultmann (1984a:50) : of is daar 'n wetenskap - die filosofie - wat hierdie vraag kan beantwoord. Is die filosofiese vraagstelling: wat is die mens? nie dieselfde ("gleichbedeutend") as die vraag na die waarheid nie? En die teologie : wat is die vraag na God anders as die waarheidsvraag : "Gerade wenn die Frage nach der Wahrheit als die nach dem Augenblick gestellt ist, kann sie dann etwas anderes sein als nach Gott, der, wenn er überhaupt gedacht ist, als die das Jetzt beherrschende Macht, als der in das Jetzt lautwerdende Anspruch gemeint ist?".

Entschlossenem durch meine Entschlossenheit Gott finden. Das heisst aber : innerhalb meiner menschlichen Möglichkeiten kann ich Gott überhaupt nicht finden. Soll von Gott die Rede sein, so muss diese Rede zu der menschlichen Möglichkeit, zum Augenblick hinzugesagt werden. Und diese Rede kann sich nicht an dem Phänomen des Augenblicks ausweisen, als in ihm enthalten, sondern sie kann nur hingenommen werden. D.h. von Gott kann nur die Rede sein auf Grund seiner Offenbarung, und die Offenbarung kann nur vernommen werden im Glauben".

Die grondprobleem van die onkenbaarheid Gods beteken vir Bultmann (vgl. 1984a:51e.v.) nóg die onvanpastheid of ontoereikendheid van die menslike nadenke oor God;²⁸³ nóg is die onkenbaarheid Gods uitdrukking van die onmoontlikheid tot 'n oorsigtelike en insigtelike wêreldverstaan.²⁸⁴ Hierdeur word God tot binne-kosmiese, verstaanbare wêreldprinsipe ("einer $\phi\chi\zeta'$ ") verlaag soos bv. in die

283 Vgl Bultmann (1984a:51): "Und diese Unerkennbarkeit bedeutet nicht, dass der Gegenstand 'Gott' für unser Wissen zu gross, zu umfangreich, unübersehbar wäre, dass unsere Erkenntnis nicht 'adäquat' wäre. Kein leichtfertiges Reden von Gottes Unerkennbarkeit!". Ook Bultmann (1984a:56) : "Die Unerkennbarkeit Gottes is begründet nicht in mangelnden Erkenntnisorganen des Menschen ...".

284 Vgl. Bultmann (1984a:51): "Fragen wie die, wie Gott dies oder jenes macht oder gemacht hat, warum dies oder jenes so oder so ist, missverstehen den Gottesgedanken und fragen nach einem verständlichen Weltprinzip, einer $\phi\chi\zeta'$, von der aus die Welt verständlich wird". En: "Die Einsicht in die Unmöglichkeit, die Welt als Ganzes zu verstehen, ist auch dann noch keine Erfassung Gottes, wenn sie bedeutet: die Unmöglichkeit, das Schicksal zu verstehen, das Eingeständnis, dass die Welt für uns unheimlich ist ... Diese Unheimlichkeit ist nicht Gott, und die Angst, die unser Leben durchzieht, nicht Gottesfurcht" (ibid:53).

aanduiding van God as die oningeperkte/onbepaalde ("das Unbedingte" d.w.s. ruimtelik georiënteerd) of die ewige ("das Ewige" d.w.s. tydsmatig georiënteerd). Hierdie aanduiding is abstraksies of grensbegrippe.²⁸⁵ Hierteenoor stel Bultmann (1984a:53) in die woorde van Herrmann : "'Nicht das Ewige rettet uns, sondern der Gott, der des Zeitlichen und Ewigen mächtig ist'". Ook die nadere tipering van die oningeperkte/onbepaalde of die ewige as die onvoorwaardelike eis²⁸⁶ ("unbedingten Forderung") - "unter der wir uns stehend wissen" (ibid:52) - asook die aanduiding van die irrasionele ("das Irrationale"), bring ons nie nader aan die onkenbare God nie,²⁸⁷ maar verwoord slegs "das Rätsel unser selbst" (ibid:53).

Is God - soos reeds aangetoon (vgl. bo 168e.v.) - vir die wetenskap onkenbaar, volg daaruit vir Bultmann dat God nie tot die teenoorstaande objek van die denkende of handelende mens gemaak kan word nie.²⁸⁸ Hy stel: "Sowenig wie wir

²⁸⁵ Vgl. Bultmann (1984a:51-2): "Wir kennen faktisch nur einzelnes und bedingtes als wirklich, und sofern wir uns selbst als bedingt wissen, kommen wir zu einem Grenzbegriff des Unbedingten, der faktisch nicht weiter ist als die Negation unser selbst und der Versuch ist, alles Bedingte in seiner Allheit und Einheit als Unbedingtes zu verstehen und uns selbst, sofern wir in der Allheit als einzelne aufgehoben sind, auch als Unbedingte".

²⁸⁶ Vgl. Bultmann (1984a:52): "Es wird damit aber nur gesagt, dass wir unter einer Forderung stehen, nicht über uns selbst verfügen, im Tun sowenig wie im Denken. Auch damit ist noch nicht Gott gedacht".

²⁸⁷ Vgl. Bultmann (1984a:53): "Aber das Irrationale ist ein rein formaler Begriff und sagt nichts weiter als das Nicht-Erkennbare. Dies als Gott zu bezeichnen, liegt kein Grund und kein Recht vor". Ook Bultmann (1984a:81; 1929a:11).

²⁸⁸ Vgl. Bultmann (1925:26): "Versteht man unter 'von Gott' reden 'über Gott' reden, so hat solches Reden überhaupt

direkt auf Gott handeln können, so wenig zum Objekt unseres Tuns machen können, so wenig zum Objekt unseres Denkens. Er 'hält' gleichsam nicht 'still'; er steht nicht zur Verfügung. Gott ist nicht mehr Gott, wenn er als Objekt gedacht wird, das ausserhalb des Denkens ist und diesem gegenübersteht" (ibid:55). Teenoor hierdie verobjektivering stel Bultmann (1984a:55) die relasionele bepaaldheid: "Denken wir Gott im echten Sinne, so denken wir den Allmächtigen, der unsere Existenz schlechthin bestimmt, oder wir denken ihn überhaupt nicht". Hierdie onvervoegbaarheid oor God beteken terselfdertyd die onvervoegbaarheid van die mens oor homself.²⁸⁹ Menswees word eksisterend voltrek : "Er ist nur existierend" (ibid:56). Vir Bultmann volg hieruit dat die mens alleen sy objek is in soverre hy terselfdertyd sy subjek is d.w.s. die mens moet sy eksistensie in die beslissing van die oomblik aangryp daarin dat die aanspraak van die oomblik die aanspraak Gods is : "Im Augenblick, der ihn fordert, fordert Gott ihn" (ibid:56). Begron d is die onkenbaarheid Gods dus nie in die "mangelnden Erkenntnisorganen des Menschen" (ibid:56) nie, maar in die tydsmatigheid ("Zeitlichkeit") van die mens. Die raaisel van die oomblik is die nie-ken van die toe-

keinen Sinn, denn in dem Moment, wo es geschieht, hat es seinen Gegenstand, Gott, verloren. Denn wo überhaupt der Gedanke 'Gott' gedacht ist, besagt er, dass Gott der Allmächtige, d.h. die Alles bestimmende Wirklichkeit sei. Dieser Gedanke ist aber überhaupt nicht gedacht, wenn ich über Gott rede, d.h. wenn ich Gott als ein Objekt des Denkens ansehe, über das ich mich orientieren kann, wenn ich einen Standpunkt einnehme, von dem aus ich neutral zur Gottesfrage stehe, über Gottes Wirklichkeit und sein Wesen Erwägungen anstelle, die ich ablehnen oder, wenn sie einleuchtend sind, akzeptieren kann".

²⁸⁹ Vgl. Bultmann (1984a:55): "Der Mensch ist Gott anheimgegeben; nicht sein eigener Herr".

koms.²⁹⁰ Hierdie nie-ken van die toekoms, is nie die nie-ken van 'n duister, onbekende ruimte ("eines dunklen, unerforschten Raumes") nie, maar die nie-ken van my toekoms: "Denn die Zukunft ist meine Zukunft; die Zeit ist meine Zeitlichkeit" (Bultmann, 1984a:56).

Is die aanspraak of eis van die oomblik, Gods aanspraak daarin dat ons "Sein Ruf" (ibid:57) hierin verneem, dan is die vraag: "Gott is sichtbar in der Forderung des Augenblicks!? Ja, er sollte hier sichtbar sein! Aber ist er es?" Hierop antwoord hy (ibid:57-8) ontkennend. Nóg is die stem ("Ruf") van die oomblik wat in die gewete gehoor word, een-stem-mig ("Eindeutig"); nóg bied die bewussyn van die eis van die oomblik meer as die feitlikheid van die eis²⁹¹ (die "Dass") waarop die verkonkretisering - in waagmoed - voltrek moet word (die "Was"); nóg bied die roep van die oomblik troos en vervulling, maar is aanklag en opgawe en roep dus nie alleen tot realisering nie, maar is ook bepalend vir die lewenslot ("Schicksal") van die mens wat t.a.v. die blywend-veranderende gesig van die lewe voltrek

²⁹⁰ Vgl. die kritiek op hierdie punt van Bultmann (1984a:56-7) t.o.v. die verstaan van die aard van die oomblik as ontmoetingsoord en kenoord in die beskouing van die stoïsyne en in die mistiek . Bultmann (1984a:57) stel: "Es fragt sich aber, ob sie (die Stoa) die Existenz des Menschen wirklich versteht. Es ist ein Herrwerden über den Augenblick, der des spezifische das Augenblicks gerade eliminiert. Dass Gott erkennen heisst, des Augenblicks Herr zu werden, zeigt ebenso die Mystik, die im Augenblick Ewigkeit haben will, aber dadurch, dass sie den Augenblick seiner Zeitlichkeit entkleidet und ihn damit vernichtet, ihn seines Augenblicks-Charakters beraubt".

²⁹¹ Vgl. Bultmann (1984a:58): "Es ist idealistische Deutung, im Ergreifen der Forderung des Augenblicks faktisch Gottes inne zu werden".

word. Hierdie lewenslot tree die natuurlike mens met sy eie wense en verset tegemoet.²⁹²

Samevattend beteken die onkenbaarheid Gods dus vir Bultmann:

(a) die onkenbaarheid van die waarheid van die oomblik vanuit gedistansieerde waarneming, aangesien hierdie waarheid slegs in die beslissingsvolle aangryp ("entschlossenen Ergreifen") van die opgaaf ("geforderten Tat") en die daarmee samehangende lewenslot ("dargebotenen Schicksals") begryp kan word d.w.s. in eksistering en nié vanuit 'n toeskouershouding nie,

(b) die onmoontlikheid om die oomblik werklik as Gods roep of aanspraak te verstaan, aangesien sy roep deur die stem van die eie wil en wense van die natuurlike mens d.w.s. die sonde, oor-stem ("übertönt") word.

Om oor die onkenbaarheid Gods te praat, is reeds om oor God te praat²⁹³ d.w.s. 'n wete om²⁹⁴ God word voorveron-

²⁹² Vgl. Bultmann (1984a:58-9): "So aber lassen wir als natürliche Menschen das Schicksal nicht begegenen; vielmehr mit ständigen Wünschen und mit ständigen Sträuben. Ein Leben, das je in seinen Augenblicken Gott sähe, müsste ein Leben in Freude sein. Unser Leben ist ein Leben in ständigem Wechsel, das in seiner Freude schon um die Bedrohung der Freude weiss; das weiss, das alle Lust Ewigkeit will und sie nicht gewinnt ... Unser Leben ist ein Leben der Sorge und Klage, der Unzufriedenheit und Unruhe, der Angst, sei sie offen oder betäubt".

²⁹³ Vgl. Bultmann (1984a:59): "Haben wir nicht immer schon, indem wir von der Unerkennbarkeit Gottes redeten, von Gott geredet? Es musste wohl sein, wenn eben von der Unerkennbarkeit Gottes geredet werden sollte und nicht von Unerkennbarkeit überhaupt". Deurgaans verduidelik Bultmann (1984a:59) hierdie uitgangspunt aan die hand van die menslike fenomene van liefde en vriendskap. dankbaarheid en vertrouwe waaroor en waarvan die mens kan praat en bewus is, maar wat die mens slegs konkreet kan ken d.w.s. in die daad van voltrekking daarvan.

derstel.²⁹⁵ Hierdie wete is ook buite om die geloof te vinde.²⁹⁶ Teenoor hierdie wete om God buite die geloof om (a) bestry die geloof die reg van die ongeloof om anders oor God te praat as van die godsvraag;²⁹⁷ (b) sien die geloof die radikale onmoontlikheid tot die ken van God;²⁹⁸ (c) stel die geloof die openbaring Gods as grond van die spreke oor God : "Soll von Gott die Rede sein, so muss diese Rede zu der menschliche Möglichkeit, zum Augenblick hinzugesagt

294 Voorkeur word konsekwent aan die formulering "om God" ("um Gott") gegee bo die formulering "van God" of "aangaande God" ten einde die spesifieke beklemtoning en inhoudelike uiteensetting hiervan deur Bultmann, te behou.

295 Hierdie wete (vgl onder 186e.v.) word deur Bultmann (1929a:4e.v.) as 'n "nichtwissenden Wissen" tipeer.

296 Hierin, voer Bultmann aan, is hy enig met Luther. Vgl. Bultmann (1984a:60): "Ausserhalb des Glaubens ist auch der Sinn der Unerkennbarkeit Gottes soweit sichtbar, als sie bedeutet : die wissenschaftliche Unerkennbarkeit der Wahrheit des Augenblicks : das heisst also : ausserhalb des Glaubens gibt es ein Wissen um Gott. Und zwar ist es deshalb möglich, ausserhalb des Glaubens von Gott zu reden und einen Gottesbegriff zu entwickeln, weil jedes Dasein von der Frage nach der Wahrheit bewegt ist. In der Frage nach Gott weiss das aussergläubige Dasein um Gott".

297 Vgl. Bultmann (1941:86): "Der christliche Glaube kritisiert von seinem Wissen aus also nicht die ausserchristliche Frage nach Gott - sie kann er nur durchschauen und klären -, sondern erst die Antwort, die das ausserchristliche Frage sich gibt".

298 Vgl. Bultmann (1984a:62): "Ich kann ... weder aus der Situation selbst Gott erkennen, denn sie bietet mir nur ihren Anspruch, weiter nichts; noch in mir selbst als Entschlossenem durch meine Entschlossenheit Gott finden. Das heisst aber: innerhalb meiner menschlichen Möglichkeiten kann ich Gott überhaupt nicht finden".

werden. Und diese Rede kann sich nicht an dem Phänomen des Augenblicks ausweisen, als in ihm enthalten, sondern sie kann nur hingenommen werden. D.h. von Gott kann nur die Rede sein auf Grund seiner Offenbarung, und die Offenbarung kann nur vernommen werden im Glauben" (Bultmann, 1984a:62-3).²⁹⁹ Wat verstaan Bultmann onder openbaring? Hierdie vraag en die daarmee samehangende vraag na die Gods- en geloofsbegrip moet eers vervolgens beantwoord word voordat die uitgangsvraag d.i. na die teologie as wetenskap van God, beantwoord kan word.

3.3. Die openbaringsvraag as die vraag na die begrensdeheid van die mens

"Das Wissen um Gott ist zunächst ein Wissen des Menschen um sich selbst, um seine Begrenztheit, und Gott gilt als die Macht, die diese Begrenztheit des Menschen durchbricht und ihn dadurch zu seiner Eigentlichkeit emporhebt"

Bultmann (1941:86).

Die vraag na wat onder openbaring verstaan moet word, word vir Bultmann (vgl. 1984a:66; 1929a:1, 1929c:153e.v.) deur 'n vooropgestelde opvatting ("Vorwissen" of "Vorverständnis") oor openbaring voorafgegaan. Hiervolgens word openbaring as die blootlegging van die verholde, as die ontsluiting van die verborgene verstaan. Op twee verskillende wyses word hierdie algemene verstaan geïnterpreteer. Eensyds as die meedeling van keninhoud ("Wissensmitteilung") deur die woord, andersyds as 'n gebeure ("ein Geschehen") waarin die mens t.o.v. homself in 'n nuwe verhouding of posisie geplaas word ("eine neue Lage meiner selbst") en wat die moontlikheid van keninhoud insluit, ongeag of dit eksplisiet verwoord word al dan nie.

²⁹⁹ Hierdie is die reeds genoemde (vgl. bo 178-9) sleutelparagraaf tot die oorgang na die openbaringsbegrip by Bultmann; vgl. ook Bultmann (1941:95e.v.).

Alhoewel inhoudelik nouer bepaal, word hierdie tweevoudige betekenis van openbaring in die religie gebruik vanuit die voorveronderstelling dat die mens uit homself nié tot sy outentiekheid kan kom nie d.w.s. hierdie vraagstelling word deur 'n Daseinbeskouing gelei.³⁰⁰ Hierdie Daseinbeskouing is nl. die bewussyn van die begrensdeheid van Dasein en die begeerte tot die deurbreking daarvan.³⁰¹ Duideliker kan die vraag - wat vanuit die nie-wetende wete van die mens voortspruit en wat as wete tot die lewe self behoort³⁰²

³⁰⁰ Vgl. Bultmann (1929a:2): "Auf dem mit dem Titel 'Religion' undeutlich, aber für den vorliegenden Zusammenhang hinreichend bezeichneten Lebensgebiet reden wir von 'Offenbarung' in einem bestimmteren Sinn, aber auch in jener zweifachen Differenzierung. Offenbarung wird hier als diejenige Erschliessung von Verborgendem bezeichnet, die für den Menschen schlechthin notwendig und entscheidend ist, soll er zum 'Heil', zu seiner Eigentlichkeit, gelangen".

³⁰¹ Vgl. Bultmann (1984a:66-7): "Es verrät sich, wo von Offenbarung geredet wird, ein Daseinsverständnis, das um die Begrenztheit des Daseins weiss und sie sprengen will". Hiertoë geld as voorveronderstelling dat "das Dasein unter der Offenbarung in Kontinuität steht mit dem Dasein ohne die Offenbarung, insofern die Offenbarung das Dasein erst zu dem bringt, was es sein will und soll" (ibid:89).

³⁰² Vgl. Bultmann (1929a:3): "Denn die Frage nach dem Offenbarungsbegriff im Neuen Testament ist doch wohl nur sinnvoll, wenn wir trotz unseres Vorwissens um das, was Offenbarung bedeutet, es doch noch nicht endgültig und eigentlich wissen". Hierdie "nichtwissendes Wissen" (ibid:4) beteken vir Bultmann nie dat ons 'n openbaringsbegrip het maar nog nie weet wat openbaring self sou wees nie. Omrede die denke tot die lewe self behoort, sou hierdeur verkeerdelik tussen lewe en denke onderskei word : "Wir wissen um Offenbarung, weil sie zu unserm Leben gehört" (ibid:5).

- aan die nuwe testament so geformuleer word nl. watter een van bogenoemde betekenis (nl. kennismeedeling of gebeure) dra die nuwe testamentiese openbaringsbegrip; waarin word die begrensheid van die mens wat as lewenswete die menslike lewe in beweging bring, gesien,³⁰³ en : hoe word die oorwinning van die menslike begrensheid wat deur die openbaring moontlik gemaak word, gesien? Uit die aard van hierdie vraag na openbaring, word die aard - en nie die radikaliserende inhoud³⁰⁴ - van die antwoord vooraf bepaal. Op hierdie vraag na die menslike begrensheid, kan die antwoord nie 'n kant-klaar skema van voorstellinge of verklaring wees oor waar hierdie grense sou lê nie. Hierdie antwoord kan slegs aanspreke ("Anrede") wees wat vanuit die "Bewegtheit durch die Frage" (Bultmann, 1929a:7) verstaan en in 'n beslissing ("Entschluss") bevestig of ontken kan word. Op hierdie wyse is vir Bultmann die openbaringsvraag die vraag na die begrensheid van die mens

³⁰³ Vgl. Bultmann (1929a:6): "Um unsere Begrenztheit wissen bedeutet aber etwas anderes als etwa um die Grenzen von Persien und Afghanistan wissen. Es ist kein bloss vernehmendes Wissen um etwas Vorfindliches; die Begrenztheit kann nur im Leben selbst erfahren und ergriffen werden. Und die Kenntnis von unserer Begrenztheit ist ... ein durchaus ungesichertes ... Es kann uns immer nur neu zum Bewusstsein gebracht, immer nur neu gewonnen und immer nur im Entschluss festgehalten werden ... Dies Wissen ist deshalb auch nie ein gleichgültiges ... sondern ist ein Wissen, das wir haben müssen ... Denn die Tatsache der Begrenztheit unseres Lebens bewegt unser Leben; wir tragen unsern Tod mit uns herum".

³⁰⁴ Vgl. Bultmann (1929a:7): "Vielmehr ist die Frage nur echt, wenn sich der Fragende das gleichsam schwebende Verständnis seiner Begrenztheit radikalieren lassen will".

en die antwoord slegs hoorbaar indien die vraesteller bereid is om sy begrensdeheid te laat blootlê.³⁰⁵

Ekskurs

Hierdie vraag na die openbaring as die vraag na die begrensdeheid van die mens, word nie alleen deur die nie-wetende wete van die vraesteller gelei nie, maar ook bepaal deur die historiese tradisie van interpretasies. Vanuit 'n historiese oorsig, voer Bultmann (1984a:67e.v.; 1929a:9e.v.) aan, blyk dat die historiese vraagstelling deur die verhouding van die rede ("Vernunft") tot die openbaring bepaal word. Vanuit die historiese oorsig oor die vergestaltung van hierdie interpretasietradisies in die katolisisme,³⁰⁶

³⁰⁵ Hierin is ook die grond tot objektiwiteit vir Bultmann (1929a:7) geleë nl. daarin dat die nie-wetende wete van die vraesteller in die lig van die aanredende woord, radikaal bevraagteken word: "Der Unterschied ist nur, ob er naiv und unkritisch an seinem Vorverständnis und dessen jeweiliger Auslegung festhält - dann bleibt die Interpretation in der Subjektivität - , oder ob er es - explizit oder nicht - kritisch in Frage stellt aus dem Instinkt oder dem klaren Wissen darum, dass das Verständnis des Menschen seiner selbst immer ein unabgeschlossenes und jeweils im Entschluss zu ergreifendes ist, - dem allein kann die Interpretation Objektivität gewinnen".

³⁰⁶ Vgl. Bultmann (1984:67-71; 1929a:9). Hiervolgens is "Vernunft und Offenbarung ... zwei verschiedene Stufe oder Weisen der Wissensmitteilung. Die Übernatürlichkeit (der Jenseitscharakter) der Offenbarung besteht in der übernatürlichen Veranstaltung der Wissensmitteilung. Das Offenbarte hat für die natürliche Vernunft den Charakter des Geheimnisses als des Noch-nicht-Gewussten" (Bultmann, 1929a:9). So bestaan die begrensdeheid van die mens as die begrensdeheid van die weetbare.

die ortodokse protestantisme,³⁰⁷ die rasionalisme,³⁰⁸
die idealisties-romantieke³⁰⁹ spekulasie en
liberalisme,³¹⁰ kan - voer Bultmann (1929a:12e.v.) aan
- die volgende hoofkenmerke³¹¹ geïdentifiseer word: (i)
Deurgaans word die grondgedagte gehandhaaf dat die mens

307 Vgl. Bultmann (1984a:71-2; 1929a:9-10). Hier word dieselfde opvatting as in die katolisisme aangetref, maar as misverstand - volgens Bultmann (1984a:71) - net "grotesker".

308 Vgl. Bultmann (1984a:72; 1929a:10). In die wegval van die begrensdeheid van die mens (t.w. die weetbare), het die openbaringsbegrip sy betekenis verloor en sodoende oorbodig geword. Om van natuurlike openbaring te praat in rasionalistiese konsekwentheid, is 'n teenstrydigheid.

309 Vgl. Bultmann (1984a:72; 1929a:10-1). Hiervolgens word weliswaar die transendente oorsprong van openbaring vasgehou, maar op so wyse dat die menslik-konkrete syn opgeskort en in spekulasie verval word.

310 Vgl. Bultmann (1984a:79e.v.; 1929a:12). In die liberale tradisie word rasionalisties, romantieke en idealistiese motiewe op eiesoortige wyse gekombineer waarin die openbaringe binne-kosmies en binne-histories vasgepen word; as reaksie hierop word in die beklemtoning van die menslike ervaring as openbaring gepoog om die begrensdeheid van die mens te deurbreek.

311 Met hierdie geïdentifiseerde kenmerke wil Bultmann in sy uiteensetting van die openbaringsverstaan eksplisiet erns maak. Vgl. hiertoe die inleidende formulering tot die uiteensetting van die openbaringsverstaan nl. "Die Offenbarung als geschichtliches Ereignis" waarin Bultmann (1984a:88) stel: "Auf Grund der Klärung der Geschichtlichkeit des Daseins und des Charakters des Jetzt ist nunmehr zu zeigen, in welchem Sinne Offenbarung zum Augenblick hinzugesagte Wort sein könne, das die Wahrheit des Augenblicks sichtbar und so Gott sichtbar macht".

deur die openbaring tot sy outentiekheid hierdeur sy begrensdeheid kan deurbreek;

(ii) Deurgaans bepaal 'n Daseinbeskouing die interpretasie van openbaring d.w.s. die oortuiging waarin die hoogste synsmoontlikheid van die mens geleë is en hy dus sy outentiekheid kan realiseer;

(iii) Ooreenkomstig die Daseinverstaan word dit waarin die inhoud van die openbaring geleë is, uiteenlopend verstaan.³¹²

Op die vraag na die menslike begrensdeheid as die vraag na die verstaan van openbaring, is vir Bultmann (1929a:14e.v.) die eerste nuwe testamentiese antwoorde hierop voor die hand liggend: (i) deur die dood word die mens begrens, en:

(ii) die openbaring gee lewe.

Hierdie begrensdeheid deur die dood, beteken nie net dat die dood die beeëindiging van die lewe is nie, maar die dood is die "Störung des ganzen Lebens" (ibid:15),³¹³ d.w.s. menswees is aan die dood vervalte wees; is nie in sy outentiekheid nie en besit nie die moontlikheid om die dood vanuit homself te oorwin nie.³¹⁴ Daarom het die openbaring

³¹² Vgl. Bultmann (1929a:13): "In Wissen und Lehre? ... - Oder in sittlicher Leistung und Kulturschöpfung? ... - Oder in Erlebnissen?".

³¹³ So reeds Herrmann (vgl. bo 102): die lewe insigsself dra die stempel van onware lewe, dit is die dood.

³¹⁴ Hier gaan vir Bultmann (1984a:89) die weë van die religie (geloof) en die filosofie uitmekaar. Beide erken die inoutentiekheid van die mens in sy begrensdeheid maar beantwoord die vraag na die realisering van sy outentiekheid uiteenlopend waarin die geloof die antwoord van die filosofie as vals teenstaan: "Im Gedanken der Offenbarung ist nun gesagt, dass das Dasein, so wie es ist, nie bei sich selbst, nie eigentlich ist. Sagt die Philosophie, dass es eigentlich existiert, indem es sich gerade als begrenztes bejaht, indem es im Entschluss todbereit die Situation übernimmt, so sagt der Glaube, dass

slegs betekenis as die oorwining van die dood en as geskenk van lewe. Openbaring is dus 'n gebeure wat (a) die dood vernietig; dit kan geen leerinhoud nie, (b) van buite af in die lewe insny ("von aussen hinein") en nie binne hierdie lewe bewysbaar ("konstatierbar") is nie. So is die ewige lewe geen fenomeen van hierdie lewe nie en kan die christen slegs daaraan glo.³¹⁵ Hierdie geloof is geen menslike houding nie, maar die geloof aan 'n gebeure, aan Jesus Christus wat vir ons gesterf en opgestaan het: "Jesus ist gesandt als Offenbarer; und was offenbart er? Dass er gesandt ist als Offenbarer. Das soll man glauben und darin das Leben haben" (Bultmann, 1929a:23). Alleen die geloof - en daarom behoort ook die geloof tot die openbaring³¹⁶ - is instaat om hierdie lewensparadoks te verdra nl. dat die nuwe lewe nie nou as lewe na vore kom nie, maar eerder in sy teendeel as "gesteigerter Tod" (ibid:17). Op grond van hierdie paradoks is die openbaring - wat in die "Faktum

solcher Entschluss die Verzweiflung ist, in der gerade zum Vorschein kommt, dass es nicht ist, wie es sein will und soll. Das Wissen um die Begrenztheit des Menschen und ein Fragen nach der Eigentlichkeit, von der das Dasein umgetrieben wird, haben beide : Philosophie und Glaube. Der Unterschied ist der, dass der Glaube bestreitet, dass der Mensch im todbereiten Entschluss in die Situation seine Eigentlichkeit gewinnen könne ... Der Glaube kann die Wahl der philosophischen Existenz nur als einen Akt der sich selbst begründenden Freiheit des Menschen beurteilen, der seine Gebundenheit an Gott verleugnet".

³¹⁵ Dit bestaan nóg in onsterflikheid (- die christen sterf ook-), nóg in geestelikheid ("Geistigkeit") of in innerlikheid ("Innerlichkeit"); vgl. Bultmann (1929a:16).

³¹⁶ Vgl. Bultmann (1929a:23): "Ausserhalb des Glaubens ist die Offenbarung nicht sichtbar; es wird nicht etwas geoffenbart, woraufhin man glaubt. Erst im Glauben erschliesst sich der Gegenstand des Glaubens; deshalb gehört der Glaube zur Offenbarung selbst".

Jesus Christus" (ibid:18) bestaan, asook die lewe wat daarin die geopenbaar is, vir Bultmann (1929a:18-19) "n verhulde" - openbaring.³¹⁷ Hieruit ontstaan die vraag wat en in hoeverre iets geopenbaar is?

Nòg as kosmiese gebeurtenis, nòg as innerlike ervaring ("Erlebnis") is die heilsgebeure sigbaar. Hierteenoor stel Bultmann (1929a:19) : "Nun, es ist offenbar als Verkündigung, im Wort". Hierin sluit Bultmann³¹⁸ aan by die onderskeie beklemtoninge van Paulus en Johannes nl. wat laasgenoemde betref, die gelykstelling van Jesus en die woord, en eersgenoemde, die beklemtoning van die aard van die apostoliese werksaamheid waarin die prediking wat die hoorder tref as die eskatologiese nou van die heilsopenbaring aangedui word. Ook hierdie apostoliese werksaamheid dra die karakter van "Offenheit, Unverhülltheit" (ibid:20). Voor God is hierdie openbaring wat in die prediking voltrek word, eenduidig, maar vir die mens "twee-duidig" : "Vor Gottes Auge ist die durch die Predigt vollzogene Offenbarung eine eindeutige, vor den Augen der Menschen aber eine zweideutige, weil sich die Predigt an das Gewissen der Hörer adressiert also ihre Entscheidung herausfordert und damit für den Unglauben verhüllt bleibt ..." (ibid:20).

Primêre betekenis van die nuwe testamentiese openbaringsverstaan, is nl. dat God iets doen. Nog kan hierdie iets as binne-kosmiese feitlikheid ("ein

³¹⁷ Vgl. Bultmann (1929a:20): "Das Leben ist verhüllt in das Sterben Christi; es ist nie ein aufweisbares Weltphänomen, man 'hat' es nicht im Schauen, sondern nur im Glauben...".

³¹⁸ Die uitvoerige teksverwysings van Bultmann word nie hier weergegee nie. Wat is die verhouding van die gebeure in Christus tot die woord? Bultmann (1984a:95) antwoord: "Mit dem Geschehen, das sich in Christus vollzogen hat, gehört die Einsetzung des Wortes der Verkündigung untrennbar zusammen".

innerweltliches Faktum"), nog as voorhande gebeure in die verlede vasgepen word.³¹⁹ Hierdie Godsdaad ("Tun Gottes") - as eskatologiese daad³²⁰ - is slegs in die hede verstaanbaar en wel as in my hede ("Gegenwart") voltrekkende daad, dit is, die prediking as aanspreke ("Anrede") : "Die Art seiner Vergegenwärtigung aber ist die Predigt, die aber nicht vergegenwärtigt ist in der Weise des Mitteilens von etwas Vergangenen, des Errinnerns daran, sondern als Anrede" (Bultmann, 1929a:22). Agter die prediking kan nie teruggevra word nie, maar in die hoor van die prediking moet die beslissing vir die lewe of die dood gevel word.³²¹

³¹⁹ Die rede hiervoor is nl. dat ook hierdie gebeure onder die "Zweideutigkeit" (Bultmann, 1929a:22) van die geskiedenis staan.

³²⁰ Waarom eskatologies? In hierdie Godsdaad vind die wêreld haar einde; vgl. Bultmann (1929a:22).

³²¹ Vgl. Bultmann (1929a:22-3): "Sowenig die Predigt, als blosse vermittelnde Mitteilung von Vergangenen gedacht, verstanden wäre, sowenig wäre andererseits das Heilsfaktum verstanden, wenn es als ein irgendwo und irgendwann vorhandenes isoliertes und der Vermittlung bedürftiges Faktum gedacht wäre. Wie die Predigt selbst zum Heilsfaktum gehört, so ist auch das Heilsfaktum nicht ohne die Predigt das, was es ist. Es gibt also auch für den Hörer nicht einen Weg zurück hinter die Predigt, sei es zu einem 'historischen Jesus', sei es zu einem kosmischen Vorgang, der sich irgendwo und irgendwann abgespielt hat. Vielmehr spielt sich für ihn alles Entscheidende in seiner Gegenwart ab: jetzt ist der Tag des Heils'" Hierdie prediking of verkondiging kan kerugma genoem word. Vgl. Bultmann (1929c:172): "Die Verkündigung Jesu kann, man nur als Kerygma bezeichnen. Theoretisch - betrachtende Lehre ist sie in keine Hinsicht. Sie ist primär direkte Anrede : Ruf zur Busse und Verheissung des kommenden Heils für den Bussfertigen".

Hierdie lewe wat deur die openbaring as die Godsdaad waardeur die dood vernietig is, geopenbaar word, is geen voorhande toestand ("Zuständlichkeit") waarin die mens hom bevind nie, maar 'n sinswyse³²² wat in die geloof aangegryp moet word nl. die regverdiging of vryspraak van die sondaar deur God: "Gottesgerechtigkeit bedeutet die von Gott zugesprochene Gerechtigkeit, die Freisprechung des Menschen von der Sünde" (Bultmann, 1929a:24). Wat beteken die sonde, want in die lig hiervan kan die regverdiging deur God verstaan word.

Primêr is die sonde nie immoraliteit ("Unmoral") nie, maar immoraliteit is die sekondêre gevolg van die oersonde. Hierdie oersonde, by Paulus met die begrip vlees en by Johannes met die begrip wêreld omskrywe, bestaan in die selfroem en self-vertroue van die mens,³²³ die verstaan van homself uit homself ("Sich von sich selbst her verstehen")³²⁴ en die vertroue op wat hy totstand bring.³²⁵

322 Hierdie sinswyse in die geloof staan teenoor die ou sinswyse wat deur die wet gekarakteriseer word.

323 Vgl. Bultmann (1929a:24) waar hy wys op die misbruik deur die jode van die wet - wat gehoorsaamheid geëis het - tot selfverheerliking en selfroem: "Sie (die Juden) haben den Gehorsam zur Leistung umgedeutet und bilden sich ein, ihr Sein vor Gott selbst sichern zu können, ihre Gerechtigkeit durch ihre Leistung herstellen zu können".

324 Vgl. Bultmann (1929a:26): "Der Mensch hat vergessen, woher er kommt; er versteht sich aus dem, was er macht, während er sein Sein immer aus dem hat woher er kommt".

325 Vgl. Bultmann (1929a:25): "Denn die Sünde hält ja das für sicher, was unsicher ist, das für zuverlässig, was vorläufig ist. Indem sich der Mensch aus dem versteht, was er leistet und herstellt, indem er so sein gottloses Sein für sein eigentliches endgültiges Sein hält, wird er damit gestraft, dass auch der Tod, dem

Dit is die menslike oersonde nl. opstand teenoor God, die vergeet dat die mens skepsel is en hierdeur homself misverstaan en in die plek van God stel.

Hieruit kan dus die betekenis van die regverdiging van die sondaar, die sondevergifenis, bepaal word nl. die herstel van die oorspronklike skeppingsverhouding as die weereens sigbaarwording van die "alte Offenbarung" (Bultmann 1929a:26). Omdat die mens reeds voor Christus God kon ken, is die openbaring in Christus nie die eerste nie.³²⁶ God, die skepper, is die waarvandaan ("woher") van die mens as skepsel.³²⁷ Hierdie wete van die relasie van skepper-skepsel het deur die "vergeetagtigheid" van die mens skeefgeloop deurdat hy homself in die plek van God gestel het.³²⁸ Hierdie gebeure stempel die verlede waaruit die mens in die hede kom en waarvan hy hom nie kan losmaak nie. In Christus breek 'n nuwe aioon aan waardeur die verlede van die mens, as 'n verlede van die leuen of sonde,³²⁹ uitgewis

dieses Sein verfallen ist, für ihn den Charakter des Eigentlichen, Endgültigen erhält".

326 Vgl. Bultmann (1929a:29): "Es ist nicht ein anderes Licht in Jesus erschienen, als es in der Schöpfung immer schon leuchtete".

327 Vgl. Bultmann (1929a:26): "Das 'Wort' war von jeher das 'Licht der Menschen' ... Inwiefern? Weil das Wort der Schöpfer war, weil nur im Wort die Schöpfung ihr Leben hatte. Dieses Leben war das Licht der Menschen, d.h. im Wissen um ihre Geschöpflichkeit würde die Welt um Gott gewusst haben".

328 Vgl. Bultmann (1929a:26): "Dies Licht, dies Wissen um Gott ... ist ein Sich-selber-Verstehen in der Anerkennung des Schöpfers. Aber an die Stelle solchen Wissens hat die Welt ihr Wissen um das, was sie tut und hat, gesetzt. Ihr Nichtwissen hat den Charakter des Vergessenhabens. Der Mensch hat vergessen woher er kommt ...".

329 Bultmann (1984a:92) noem dit ook 'n verlede wat deur "Hass" gekenmerk word.

("getilgt") word: "Eine andere Möglichkeit gibt es nur, wenn die Möglichkeit gegeben wird, dass der Mensch von anderswoher in seine Gegenwart kommt als aus der Lüge, der Sünde. Dass diese Möglichkeit gegeben ist, sagt die Botschaft von Christus" (Bultmann, 1929a:27). Om in Christus te wees is om 'n nuwe skepsel te wees, om uit die dood in die lewe oor te gaan.

Hierdie lewe wat in die nuwe aioon deur Christus deurbreek, is geen nuwe natuurtoestand nie, maar word in die hoop voltrek en ontnem nie die gelowige van die geskiedmatige bepaaldheid van sy lewe nie : "Das Leben ist immer nur in der Hoffnung gegeben" (ibid:27). Daarom moet die gelowige die moontlikheid van lewe aangryp - blywend aangryp - omdat hierdie lewensmoontlikheid verpas ("verfehlen") kan word. In die aangryp van die lewensmoontlikheid bestaan die vryheid van die gelowige. Hierdie vryheid beteken om vry van homself te wees en te doen - nie wat hy wil nie - maar behoort te doen.³³⁰ Hierin realiseer die mens sy outentiekheid. Sy verlede waaruit hy kom is deur die vergiffenis in Christus uitgedelg ("getilgt") en hy kom vry vir die toekoms in die nou. Dit het 'n positiewe en negatiewe betekenis. Negatief beteken dit dat die wêreld in sy voorlopigheid weereens die karakter van voorlopigheid verkry; positief beteken hierdie vryheid, die vryheid tot

³³⁰ Vgl. Bultmann (1929a:28): "Sie (die Freiheit des Glaubenden) bedeutet nicht Willkür, nicht ein Tun dessen, was man 'will'. Denn: tun, was man 'will', bedeutet, da der Mensch geschichtlich ist, immer nur ein sich selbst Überlassen-Sein, d.h. der Vergangenheit überlassen sein. Eigentliche Freiheit kann nur die Freiheit des Menschen von sich selbst sein, also die Freiheit zum Tun dessen, was er soll". En: "Sprengt die Offenbarung Gottes die Grenzen des menschlichen Daseins, so nicht in der Weise, dass dem menschlichen Dasein etwas angestückt wird, dass es ein Plus erhält, dass sein Wissen ergänzt wird. Vielmehr so, dass es so erst zu sich selbst kommt" (Bultmann, 1984a:89).

gehoorsaamheid. Hierdie vryheid tot gehoorsaamheid is die vryheid tot liefde³³¹ waarin God geopenbaar word: "Denn Gottes Liebe ist nicht ein Vorfindliche, betrachtbares Weltfaktum, sondern sie ist seine Offenbarung. So wird denn in der Tat auch eben die Liebe als der Inhalt der Offenbarung bezeichnet: 'Darin ward die Liebe Gottes unter uns offenbar, dar er (Gott) seinen einzigen Sohn in die Welt gesand hat, damit wir leben sollten durch ihn. Darin besteht die Liebe : nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns liebte und seinen Sohn sandte als Sühne für unsere Sünde' (1Joh 4,9e.v.)" (Bultmann, 1929a:29).

Vanuit hierdie uiteensetting moet dus die uitgangsvrae (vgl. bo 185e.v.) t.o.v. die openbaringsvraag as die vraag na die begrensdeheid van die mens beantwoord word. Wat is geopenbaar? Niks, wanneer na leerstellinge en meegedeelde geheimenisse gevra word;³³² alles, daarin dat die mens se oë t.o.v. homself geopen is en dat hy homself weer t.a.v. die openbaring in die skepping en wet, as Gods skepsel verstaan. Deur God is die mens begrens en onder Gods aanspraak wat die

³³¹ Op die vraag na die nuutheid van die nuwe testamentiese liefdesgebod, antwoord Bultmann (1929a:28): "(D)as Liebesgebot ist an sich nichts 'Neues'. Neu aber ist das Gebot, insofern es jetzt zur Möglichkeit für den Menschen geworden ist, dadurch nämlich, dass Gott uns in Christus geliebt hat und wir so als Geliebte mit der Freiheit zu lieben je in unser Jetzt kommen".

³³² Hiermee verband hou die vraag na die ontwikkeling in die openbaring wat in die godsdiensgeskiedenis gestel word. Hierdie sg. ontwikkeling wys Bultmann (1929a:32-3) af op grond van die oortuiging dat elke geslag in dieselfde oorspronklike relasie tot die openbaring staan. Bultmann (1929a:33) skryf: "Was sich entwickelt, ist nur sowohl die begriffliche Explikation des Vorverständnisses wie die theologisch begriffliche Explikation des in der Offenbarung begründeten Wissens des Glaubens um sich selbst, es ist also einfach unser Reden von Offenbarung".

weg tot die dood of lewe beteken, staan die mens. Bultmann (1929a:29) stel: "Bedeutet die Offenbarung in Jesus das Heil als ein sich in Jesus Wissen und damit sich Verstehen, so bedeutete die Offenbarung in der Schöpfung nichts anderes als dieses sich in Gott verstehen im Wissen um die eigene Geschöpflichkeit". Hierdie selfverstaan is in die openbaring as aanspreke op die mens gerig sodat hy die oomblik waarin hy eksisteer, as 'n oomblik leer verstaan wat deur die verkondiging bepaal is.³³³ In geloof as daad antwoord die mens op die verkondiging as aanspreke.

Openbaring is die Godsdaad ("Tun Gottes") waarin die lewe geopenbaar en die toekoms geskenk word. Christus, as die liefdesdaad Gods is die openbaring en die openbaring is die woord. Deur die verkondiging is die deur Christus op my gerigte liefde in die hede teenwoordig: "(N)ur im Wort, als der Gepredigte, begegnet er uns, begegnet uns in ihm die Liebe Gottes" (Bultmann, 1929a:31). Soos die woord openbaring is, so ook die geloof as menslike antwoord op die goddelike aanspreke van die regverdiging deur God. In Jesus Christus is God geopenbaar as die grens van die mens. Hierdeur word die voorverstaan van die mens t.o.v. sy openbaringsverstaan, geradikaliseer en gekorrigeer. Deurbreek word nie die begrensdeheid van die mens nie, maar hy leer om homself in sy begrensdeheid deur God te verstaan.

3.4 Spreke uit God as godgegewe moet in en van die geloof.

In die voorafgaande paragraaf is die openbaring van God uiteengesit as die liefdesdaad Gods in Jesus Christus as die woord tot die lewe, teenwoordig gestel deur die verkondiging wat die menslike geloofsantwoord in die oomblik oproep.

³³³ Is hierdie deur die openbaring bemiddelde nuwe selfverstaan van die mens dan nie 'n wêreldbeskouing nie? Nee, antwoord Bultmann (1929a:30), want daardeur beskou die mens homself as voorhande en as lid van 'n voorhande wêreld.

Slegs o.g.v. die openbaring as Godsdaad kan van God gepraat word. Hieruit ontstaan die vrae: hoe kan oor God as "der Allmächtige, d.h. die Alles bestimmende Wirklichkeit" (Bultmann, 1925:26) gepraat word; wat kan van God gesê word. Verder : om oor God te praat, is om oor myself te praat. Hoe moet hierdie grondstelling van Bultmann se teologiese ontwerp verstaan word waarin hy stel: "Soll die Theologie nicht über Gott spekulieren, von Gottesbegriff reden, sondern vom wirklichen Gott, so muss sie, indem sie von Gott redet, zugleich vom Menschen reden" (Bultmann, 1928:117).

Beantwoord word hierdie vrae deur eerstens te kyk na die hoe van die spreke oor God o.g.v. sy openbaring en die inhoud van hierdie spreke; daaropvolgend die vraag na die spreke oor God wat terselfdertyd spreke oor die mens is. Afsluitend word die vraag na die natuurlike openbaring beantwoord in die lig van die voorafgaande uiteensetting van die openbaringsvraag en die hieropvolgende uiteensetting van die spreke oor God.

Om van God te praat as om oor ("über") God te praat, d.w.s. as 'n objek waaroor die mens homself vanuit 'n afstand (d.w.s. "neutral") kan oriënteer, beteken vir Bultmann (vgl. 1925:26e.v.) dat 'n posisie buite ("ausserhalb") God ingeneem word.³³⁴ Hierdeur word die grondoortuiging nl. van God as die almagtige, die alles-bepalende werklikheid, wat ons eksistensie aanspraaksmatig bepaal, prysgegee. Hierdie spreke oor God vanuit 'n posisie buite God is nie alleen sinloos nie, maar ook sonde. So is ook die poging om uit ("aus") God te praat as die "woraufhin" (Bultmann,

³³⁴ So 'n posisie buite God is nie moontlik nie en word deur Bultmann (1925:26-7) aan die hand van die fenomeen liefde verduidelik. Hierdeur wil Bultmann nie sê dat God immanent aan die wêreld en mens is nie, maar dat God slegs werklik is waar hy die bestaan van die mens aanspraaksmatig bepaal d.w.s. as die transendente teenoor ("gegenüber").

1925:29) van ons innerlike ervaring, sonde en kan slegs deur God gegee word.

Alleen in die relasie tot die eksistensiële situasie van die sprekende mens kan van God gepraat word. Praat ons dus van God, moet ons van onself praat. Hoe? Twee op mekaar aangewese grondstellinge moet vasgehou word nl. God as die "ganz Andere" en God as die werklikheid wat ons eksistensie bepaal. Dit beteken : God as die "ganz Andere" staan teenoor ("gegenüber") my as sondaar. Om van God as die "Ganz Andere" te praat, het alleen betekenis vanuit die insig dat die mens in sonde staan, d.w.s. van God wil praat maar nie kan nie. Ook kan die mens oor sy eie eksistensie nie praat nie: "Er müsste von ihr (seiner Existenz) reden als der durch Gott bestimmten und kann von ihr als solcher nur reden als sündiger, d.h. als einer solchen, in der er Gott nicht sehen kann, der Gott als der ganz Andere gegenübersteht" (Bultmann, 1925:30). Aangesien ons nóg oor die werklikheid Gods, nóg oor ons eie werklikheid vervoeg, kan ons nóg oor God nóg oor onself praat.

Wat moet onder hierdie begrip werklikheid verstaan word? Bultmann (1925:31e.v.) reageer teenoor die werklikheidsbeskouing, gegrond op die wêreldbeeld van die griekse wetenskap, wat sedert die renaissance en verligting ("Aufklärung") ons denke stempel. Hiervolgens word iets as werklik verstaan in die lig van die eenheidsamehang van die wêreld. Hierdie eenheidsamehang - hetsy teleologies of kousaal bepaal, hetsy materieël of geestelik verstaan - word in wêreldbeskouinge verwoord waarvolgens die mens homself verstaan. Hierdeur, voer Bultmann aan, word die mens se eie eksistensie uit die oog verloor, verobjektiveer en veralgemeen. Kortom : die mens word van die worsteling met die problematiek van sy eie konkrete eksistensie onthef.³³⁵

³³⁵ Vgl. Bultmann (1925:31): "Darin liegt ja die Sehnsucht des Menschen nach einer sogenannten Weltanschauung begründet, dass er sich angesichts der Rätsel von Schicksal und Tod auf sie zurückziehen kann, dass er

Dit noem Bultmann (1925:32) die "πρῶτον θεῶς" wat tot die objek-subjek-splitsing van ons denke lei en wat uitgeskakel moet word.³³⁶ Wat is hierdie problematiek van ons eie eksistensie waarmee erns gemaak moet word? Vir Bultmann (1925:33) is dit tweevoudig : (a) ons dra die sorg en verantwoordelikheid van ons eie eksistensie; (b) ons eksistensie is volledig onseker en kan uit onself nie seker gestel word nie.

Dat die mens as sondaar nie oor God (as die almagtige en "ganz Andere") en ook nie oor homself vervoeg nie, en dus nóg oor God nóg oor homself kan praat, beteken nie dat die mens tot stilswye gedwing word nie.³³⁷ Indien met die twee grondstellinge t.o.v. God nl. as die almagtige en gans andere, erns gemaak word, beteken dit dat die beslissing

sich gerade in dem Moment, wo seine Existenz erschüttert und fragwürdig ist, dessen entschlägt, diesen Moment ernst zu nehmen, um ihn vielmehr zu verstehen als einen Fall des Allgemeinen, ihn einzugliedern in einen Zusammenhang, ihn zu objektivieren und so aus seiner eignen Existenz herauszuspringen".

336 Hierdie "πρῶτον θεῶς" as eerste of primêre "fout" beteken vir Bultmann eenvoudig : denkmatig word versoek om 'n neutrale posisie buite die mens of God in te neem.

337 Die vraag na opgelegde stilswye t.o.v. God, is vir Bultmann om dieselfde fout te begaan as met die uitgangsvraag t.o.v. die spreke oor God. Hy skryf : "Führt die Anschauung, dass Gott für den Menschen der Ganz Andere ist, dass er die Aufhebung des Menschen ist, nicht zum Quietismus? Wer so dächte, machte den alten Fehler, er sähe nämlich den Gedanken Gottes an als das, woraufhin ein bestimmtes Verhalten möglich oder angemessen sei; den Fehler, dass der Gedanke Gottes überhaupt in Rechnung gesetzt wird für unser Verhalten als ein Gegebenes, über das wir verfügen können" (Bultmann, 1925:33-4).

hieroor by God alleen berus. Bultmann (1925:34) stel: "In der Tat ist das die einzige Antwort auf die Frage, ob und wann wir von Gott reden können : wenn wir müssen". Hierdie moet ("müssen") is geen werk nie, maar die vrye daad van gehoorsaamheid. : "Solche Tat ist Gehorsam; denn Gehorsam bedeutet : sich einem Müssen in freier Tat fügen". (Bultmann, 1925:34). Nóg mag hierdie moet van buite gesien word, nóg is hierdie moet psigologies te verstande. Oor hierdie eksistensiële moet verwoeg die mens nie en die werklikheid daarvan, kan net geglo word. Daarom kan net hipoteties geformuleer word dat die moontlikheid vir ons om uit God te praat en te handel slegs as moet ("müssen") voltrek word. Hy stel: "Das 'Müssen' ist ja von Gott aus gesprochen und entzieht sich ganz unserer Verfügung. Unser ist allein die freie Tat. Wir sagen ja auch nur hypothetisch : es gibt für uns die Möglichkeit aus Gott zu reden und zu handeln, wenn es sie als Müssen gibt" (ibid:34). Hierdie "müssen" maak dus die onmoontlike spreke oor God tot die moontlike spreke uit God alleen wanneer dit God geval. In hierdie vrye daad van gehoorsaamheid eksisteer die mens outentiek, d.w.s. in geloof. Hoe die mens tot hierdie geloof kom, kan as vraag nie beantwoord word nie.³³⁸ Hierdie vraag is alleen sinvol as die vraag na die betekenis van hierdie geloof. Hierdie geloof is die "Bejahung des Tuns Gottes an uns" (Bultmann, 1925:36), d.w.s. ons antwoord op sy aan ons gerigte woord.

Beteken die geloof die verstaan ("Erfassung") van ons eksistensie, en is ons eksistensie in God begrond, dan beteken die verstaan van ons eksistensie die verstaan van God. Is God geen gegewendheid (vgl. bo 123) of prinsipe (vgl. bo 179), kan ons God slegs in sy spreke - d.i. sy handeling aan ons - verstaan. Daarom stel Bultmann (1925:36) : "Wir können von ihm reden, nur sofern wir von

³³⁸ Vgl. Bultmann (1925:36): "Die Frage, wie es zu solchem Glaube kommt, ist unlösbar, wenn sie gemeint ist als die Frage nach dem Prozess, der sich dabei abspielt, wenn wir uns von aussen sehen".

seinem auf uns gerichteten Wort, von seinem auf uns gerichteten Tun reden". Hierin sluit Bultmann bewustelik by Herrmann (1914:43) aan : "Von Gott können wir nur sagen, was er an uns tut". Hierdie toegesproke woord is die genadewoord van vergiffenis waarin die sondaar tot geregverdigde verklaar word. Hierop berus die vryheid van die gelowige om uit God te spreek en te handel. As menslike onderneming bly dit egter sondig: "Es bleibt immer sündig, sofern es immer ein von uns unternommenes ist. Aber eben als sündiges ist es gerechtfertigt, d.h. es ist gerechtfertigt aus Gnade. Wir wissen nie von Gott; wir wissen nie von unserer eigenen Wirklichkeit; wir haben beides nur im Glauben an Gottes Gnade" (Bultmann, 1925:37). En : "Auch dies Reden ist ein Reden über Gott und als solches, wenn es Gott gibt, Sünde, und wenn es keinen Gott gibt, sinnlos. Ob es sinnvoll und ob es gerechtfertigt ist, steht bei keinem von uns" (ibid:37).

Samevattend kan dus gestel word : die onmoontlike taak³³⁹ om oor God te praat op grond daarvan dat ons nòg oor God, nòg oor onself vervoeg, word tot die moontlike taak om uit God te praat o.g.v. die deur God genadig-gegewe "müssen" wat as vrye menslike daad tot gehoorsaamheid in die geloof voltrek word.³⁴⁰ In die lig van die openbaringsvraag (vgl. bo 185e.v.) en die vraag na die spreke oor God (vgl. bo 198e.v.), kan hierdie vraagstelling vanuit 'n ander hoek benader word nl. as die vraag na die natuurlike openbaring. Openbaar God hom nie ook in die natuur en in die geskiedenis nie?

³³⁹ Hierdie taak is nl. die woordverkondiging en teologie. Bultmann onderskei teologie en woordverkondiging sonder om dit van mekaar te skei (vgl. onder 233).

³⁴⁰ Bultmann as dialektiese teoloog hier op sy duidelikste: teologie praat van God vanuit die insig dat ons nie oor God kan praat nie; vervoeg in hierdie spreke oor God daarin dat oor God as die onvervoegbare gepraat word.

Om hierdie vraag te beantwoord, neem Bultmann (1941:79) as uitgangsvraag die algemene godsverstaan nl. wat bedoel mense wanneer hulle van God praat? Tot hierdie godsbegrip behoort inhoudelik:

(a) almag d.w.s. 'n mag of persoon waarop die mens sy hart kan sit en tot wie hy sy toevlug kan neem; die een wat "alles einzelnen Innerweltlichen mächtig ist" (ibid:81)

(b) aanspraak en heiligheid d.w.s. Gods mag is 'n aanspraaksvolle mag en as almagtige is hy terselfdertyd "der Heilige, der Opfer verlangt, der Richter, der fordert und urteilt" (ibid:81).

(c) transendensie en ewigheid d.w.s. as een anderkant ("jenseits") myself wat anders as die wêreldfenomene bestaan.

Het die mens 'n godsbegrip, beteken dit nog nie dat hy God ken nie. Hiermee het die mens alleen die vraag na God gestel en 'n wete van homself as mens in sy begrensheid en nietigheid gevind. Hierdie wete van die mens van homself, is die wete van sy (a) onmag t.a.v. Gods almag d.w.s. die wete oor sy tuisteloosheid en van die raaisel van die lewe; (b) aangesprokenheid ("Gefordertsein"), sy onderwegwees, sy ontwykende outentiekheid t.a.v. Gods aanspraak en heiligheid; (c) voorlopigheid t.a.v. Gods ewigheid en transendensie.

Eensyds kan die christelike geloof hierdie vraag na God nie kritiseer nie, maar alleen bevestig. Andersyds bestry die christelike geloof nie die vraag nie, maar die buite-christelike antwoord op hierdie vraag. Ooreenkomstig die christelike geloof kan die mens alleen o.g.v. Gods openbaring tot 'n wete van God kom waarin die mens nie net van sy begrensheid bewus is en 'n begrip van God het nie, maar "um Gott selbst weiss" (Bultmann, 1941:86). Vir die christelike geloof is alle antwoorde behalwe die christelike antwoord, illussies, omdat:

(a) die almag wat ten regte aan God toegeskryf word, kan nie deur die mens as geskiedmatige wese in die

natuur gevind ("begegnet") word nie. Teenoor die natuur staan die mens in 'n heersers posisie. Bultmann (1941:88) skryf: "Dann hat es keinen Sinn, von der Offenbarung Gottes in der Natur zu reden; denn die Natur zeigt gerade das nicht, was für Gott wesentlich ist: Allmacht".

(b) die aanspraak waaronder die mens bewustelik staan nog nie beteken om God as regter te ken nie. Nòg is die stem van die gewete opsigself die stem van God; nòg is die ken van die aanspraak van die goeie, vanselfsprekend die ken van God as die heilige. Daarom kan die geloof nie sonder meer van die openbaring Gods in die geskiedenis praat nie. Wat word hiermee bedoel? Word hiermee:

(b.1) die openbaring Gods in individuele persoonlikhede bedoel, dan is so geloof 'n illussie aangesien hierdeur hoogstens openbaar kan word wat die mens kan en behoort te wees. Bultmann (1941:91) stel: "Der Anblick des Heros kann ein Appell an meinen sittlichen Willen sein, aber er macht mich nicht rein".

(b.2) word hiermee die opspoor van Gods planmatig en doelgerigte werking in die geskiedenis bedoel, dan is hierdie waarneming 'n illussie aangesien die eenheid en betekenis van die geskiedmatige gebeure nie eenduidig naspoorbaar is nie. Elke geskiedmatige fenomeen is dubbel-sinnig ("zweideutig") en openbaar as sodanig nie Gods wil nie: "Das Wort der Geschichte ist dunkel, und wenn wir darauf hören, ist es ein Wagnis" (ibid:92).

(c) hiermee die spreke oor die transendensie en ewigheid Gods alleen maar 'n negatiewe oordeel is oor die hier en nou van die mens as god-loos en so 'n veroordeling van die menslik god-leë lewe.

Hierdeur is opsigself nog niks spesifiek christelik gesê nie. Eers in die spreke oor Gods daad in Jesus Christus waarin hy sy genade skenk en ons en die wêreld verander,

word die betekenis en eksklusiwiteit van die christelike openbaring duidelik. Hierin is God as die almagtige, heilige en ewige geopenbaar. Alleen in die woord van goddelike genade is met Gods

(a) almag erns gemaak aangesien hierin die begrenstheid van die mens radikaal verstaan word as die onderworpe wees ("Versklavtsein") aan homself. Hierdie vergewende genadewoord deurbreek die begrenstheid, bevry die mens van homself en in die glo van dié woord, vind ("begeget") die mens Gods almag,

(b) heiligheid erns gemaak aangesien hierin die begrenstheid van die mens radikaal verstaan word as sonde. Hierdie woord is genade en oordeel ineen. Genade as oordeel oor die nietigheid van die mens, sy selfroem en tevergeefsheid van sy morele stryd. Kortom: dit ontmasker die waardigheid van die mens as selfbedrog. As woord van oordeel is dit die woord van genade wat die mens van homself bevry,

(c) ewigheid erns gemaak aangesien die vergewende woord die eskatologiese gebeure ("Ereignis") is wat die wêreld vernuwe. In Christus is ons nuwe mense en is die oue verby (2 Kor.5:17). Hierdie christelike eksistensie in Christus het ewigheidskarakter omdat dit eskatologiese eksistensie is. Dit beteken dat die mens:

(c.1) deur Gods vergewingswoord homself radikaal prysgegee het, sy begrenstheid radikaal deurskou en erken het en hierdeur van homself en sy bindinge deur die wêreld bevry is,

(c.2) alleen onder Gods aanspraak staan,

(c.3) as geregverdigde outentiek eksisteer d.w.s. in die geloof,

(c.4) nie meer in die voorlopigheid van sy eksistensie vasgevang is nie, want "Gottes Richterspruch ist sein eschatologisches Urteil" (Bultmann, 1941:97),

(c.5) teenoor hierdie wêreld in die houding asof nie ("als ob nicht") staan.³⁴¹ Dit is die paradoks van die geloof wat alleen in die liefde verdra kan word. In hierdie liefde word die mens bevry tot 'n syn-vir-die-ander ("Sein für die Andern"). Deur die krag van die liefde neem die menslike handeling in die wêreld die karakter van definitiwiteit ("Endgültigkeit") aan : "Jede Tat der Liebe ist über das Vorläufige hinaus und bedeutet Erfüllung" (ibid:98).

Twee vrae moet nog beantwoord word nl. sou ons kon aantoon dat in Jesus Christus ons Gods openbaring vind ("begegnen"); en hiermee saam: sluit dit alle ander openbaringe uit?; tweedens : praat die bybel nie self van 'n natuurlike openbaring nie. Wat word dan daarmee bedoel?

Dat Gods openbaring in Jesus Christus te vinde is, is nie aanwysbaar nie, maar stel eenvoudig die vraag na geloof d.w.s. of ons dit wil glo of nie. Bultmann (1941:99) stel: "Der natürliche Mensch hat den Anstoss zu überwinden, dass ein zufälliges geschichtliches Ereignis mit dem Anspruch auftritt, Gottes Offenbarung zu sein". Oortuig dat hy in sy wete om God en om sy openbaring 'n kriterium gevind het om daarvoor te oordeel, misverstaan die natuurlike mens sy vraag na God d.w.s. sy negatiewe wete om God, as die antwoord d.w.s. as 'n positiewe wete om God. Gevra deur Gods openbaring is die vraag of die natuurlike mens sy sondige eksistensie radikaal wil oopvlek of nie: "Es ist die

³⁴¹ Vir Bultmann (1941:98) beteken hierdie asof nie, nié 'n ontvlugting van die werklikheid nie, maar die realisering van die gelowige se verhouding tot God in hierdie wêreld : "Freilich er treibt nicht Weltflucht in Askese und schwingt sich nicht in theoretischer Schau oder mystischen Erlebnissen über die Welt hinaus. Sein Verhältnis zur Ewigkeit, seine Jenseitigkeit, führt er durch in den Weltverhältnissen, in denen er steht".

entscheidende Frage, ob er, wenn Gottes Offenbarung wirklich Ereignis wird, sein falsches Wissen von Gott preisgeben, sich seine sündige Existenz radikal aufdecken lassen will; oder ob er sich verblendet, indem er seine Illusionen zum Kriterium der ihm verkündigten Offenbarung macht. Gottes Offenbarung unterliegt nicht menschlichen Kriterien; sie ist kein innerweltliches Phänomen, sondern allein seine Tat" (ibid:99).

Vanuit hierdie nie-aanwysbaarheid en ergernis ("Ärgernis") as struikelblok vir die natuurlike mens t.o.v. Gods openbaring in Jesus Christus, verval die vraag nl. of daar ook nog andere openbaringe van God sou bestaan: "Wer neben der Offenbarung in Christus noch anderen Offenbarungen fragt, der hat den Gedanken Gottes noch gar nicht ernst genommen und seine eigene Existenz noch gar nicht in der Tiefe erfasst" (ibid:100).

Hoe moet die verwysing na die natuurlike openbaringe in die ou en nuwe testament verstaan word?

Vir Bultmann (1941:100e.v.) is die vraag na God met die eksistensie van die mens self gegee. Hierdie vraag na God as die wete om die begrensde van die mens en dus van skepsel wees, verander die natuurlike mens van 'n negatiewe tot 'n positiewe wete om God. Deur hierdie leuen nl. die verandering van die negatiewe wete tot 'n positiewe, bly die waarheid Gods vir die natuurlike mens bedek. Wanneer Paulus (vgl. Rom 1:19e.v.) na 'n natuurlike openbaring verwys, sluit hy by die negatiewe wete om God van die toehoorders aan om hulle na die openbaring Gods in Jesus Christus heen te wys. In die ou testament openbaar God hom in die natuur en geskiedenis in die wonderbare, die onbegryplike en raaiselagtige. Verneembaar is hierdie openbaring Gods vir diegene wat hulleself as skepsel en God as skepper verstaan.

Hierdie wete om God staan in die ou testamentiese tydvak ook in blywende stryd met die leuen.³⁴²

Kan ons dus, soos in die ou testament, van Gods openbaring in die natuur en geskiedenis praat? Hierop antwoord Bultmann bevestigend en ontkennend. Nee, want waarom moet ons onself weer in die tydvak van hoop verplaas wanneer God reeds die vervulling geskenk het; ja, in soverre ons geloofslewe geen "gesicherter Zustand" (Bultmann, 1941:103) is nie, maar 'n blywende toevlug neem tot God is t.a.v. ons lewenslot ("Schicksal") in die natuur en geskiedenis. Hierdeur spreek God tot ons in die heenwysing op ons begrensdeheid en nietigheid. Hierin is dus die betekenis van die openbaring in die natuur en geskiedenis opgesluit nl. in die blywende heenwysing na die openbaring van Gods vergewende genade in Jesus Christus. Hierdie nie-demonstreerbare openbaring Gods vra eenvoudig of ons daaraan wil glo of nie?³⁴³

3.5 Die verwerkliking van outentieke syn in die geloof as geskiedmatige daad.

In die voorafgaande gedeeltes nl. die openbaringsvraag as die vraag na die begrensdeheid van die mens en die vraag na

³⁴² Vgl. Bultmann (1941:101): "D.h. das Alte Testament zeigt, das jenes mit der menschlichen Existenz gegebene Wissen um seine Begrenztheit und Angewiesenheit auf Gott nicht völlig verschüttet und erstickt, nicht völlig in einem falschen Gottesglauben umgelogen zu sein braucht. Und durch das Alte Testament zieht sich der ständige Kampf jenes echten Wissen mit der Lüge".

³⁴³ Vgl. Bultmann (1929b:203) waarin hy t.o.v. die verhouding van Paulus tot Jesus Christus as openbaarder stel: "Dass diese ἀποκάλυψις nicht einfach eine übernatürliche Mitteilung war, von der Paulus Kenntnis, nahm, ist selbstverständlich. Denn vom Messias nimmt man nicht Kenntnis, sondern man anerkennt ihn oder verwirft ihn".

God - wat met menssyn as sodanig gegee is - is die moontlikheid van die geloof uiteengesit.³⁴⁴ Hierdie moontlikheid berus op die heilsdaad Gods in Jesus Christus as die woord tot die lewe en word deur die verkondiging teenwoordig gestel. In die voltrekking van die geloofsantwoord word dié moontlikheid tot werklikheid. Vervolgens word hierdie geloofsdaad wat in die hede voltrek word, uiteengesit. Hierdie uiteensetting word deur 'n samevatting van die historiese en kritiese fronte ten aansien waarvan Bultmann sy geloofsbegrip formuleer, voorafgegaan. Onontbeerlik is hierdie historiese oorsig vir die verstaan van die geloofsbegrip by Bultmann.³⁴⁵

3.5.1 Historiese Fronte

In sy uiteensetting van die christelike geloofsbegrip, reageer Bultmann (vgl. 1984a:97e.v.) in aansluiting by Luther, krities teenoor die katolieke en protestants-ortodokse geloofsverstaan, die piëtisme, romantiek, rasionalisme en mistiek.

Ooreenkomstig die katolieke geloofsverstaan is die regverdigingsgeloof die dogmatiese geloof nl. die teoretiese vir-waar-hou van openbaringswaarhede.³⁴⁶ Afgewys word die protestantse beskouing van *fides fiducialis* wat as subjektiewe geloof aan die eie regverdiging beskou word.³⁴⁷

³⁴⁴ Vgl. Bultmann (1929c:178): "Auch die 'Offenbarung' des Glaubens (Gal 3,23) ist ja nicht die Mitteilung einer Lehre, eines Dogmas, sondern die Eröffnung der Möglichkeit, zu glauben, durch Gottes Tat".

³⁴⁵ Onontbeerlik omdat Bultmann t.a.v. hierdie historiese fronte sy geloofsbegrip formuleer, alhoewel hy sy eie kenmerkende terminologie en werkswyse aanwend.

³⁴⁶ Hierdie geloofsverstaan word deur die protestantse dogmatiek as 'n *fides historica* bestempel.

³⁴⁷ In 'n voetnota merk Bultmann (1984a:97anm.⁴) op: "Sofern die katholische Polemik gegen die Auffassung

Hierdie geopenbaarde waarhede geld as algemene waarhede.³⁴⁸ Alhoewel die geloof vir die regverdiging onontbeerlik is, moet die geloof deur die werke aangevul word.

In navolging van Luther het die protestantse dogmatiek die regverdiging sonder die werke beklemtoon. Ook die geloof is geen menslike werk nie, maar 'n deur woord en sakrament gewerkte werk Gods. Verwerp word die *fides implicita*; geloof kan as vertrouwe (*fiducia*) op Gods heils daad alleen *explicita* wees. As vertrouwe op Gods beloftes (*promissio*), is die geloof geen menslike houding nie, maar is geloof aan,³⁴⁹ d.w.s. gerig op Gods heilsdaad. Onderskei word in

des Glaubens als eines subjektiven allgemeinen Vertrauens polemisiert, ist sie im Recht".

³⁴⁸ Hieruit ontstaan die problematiek van die *fides explicita* en *fides implicita* d.w.s. alle Gods geopenbaarde waarhede word geglo (*explicita*) of alle deur die kerk bemiddelde geloofswaarhede (*implicita*) word geglo; vgl. Bultmann (1984a:98). Oor hierdie outoriteitsgeloof (*fides implicita*) - wat in 'n sekere opsig eerliker is as die geloofsverstaan in die protestantse ortodoksie, vgl. Bultmann (1927:86 e.v.).

³⁴⁹ Dit is die intensionaliteitskarakter van die geloof.

hierdie geloof die *notitia*,³⁵⁰ *assensus*, en *fiducia*.³⁵¹ In die onderskeiding van die *assensus generalis* en *specialis* word die dwaalweg vir die vir-waar-hou van algemene waarhede geopen waardeur die heilsgebeure eers erken moet word voordat dit die grond van die geloof kan wees, alhoewel die heilsgebeure eers in die geloof as heilsgebeure erken kan word. Hierdie is die dwaalweg van die protestantse ortodoksie.³⁵² Teologie het tot objek van die geloof geword: "Als Gegenstand des Glaubens gilt dann nicht mehr Gottes durch die *notitia* (bzw. das Wort) vermittelte Heilstat, sondern die reine Lehre" (Bultmann, 1984a:103).

In die reaksie van die piëtiste³⁵³ teenoor die ortodoksie waarin die geloofservaring as verifikasiegrond van die geloof gestel word, gaan die intensionaliteitskarakter van die geloof verlore en word die geloof tot menslike houding.³⁵⁴

350 Oor die kenniselement (*notitia*) van die geloof, skryf Bultmann (1984a:102): "Falsch ist nur die Bezeichnung der *notitia* als Bestandteil des Glaubens. Aber dass sie genannt wird, zeigt, dass der geschichtliche Charakter der menschlichen Existenz wie der Offenbarung behauptet werden soll".

351 Oorspronklik is die *assensus* nie van die *fiducia* onderskei nie en het die innerlike oorgawe van die mens aan die geopenbaarde "Gnadenwillen Gottes" beteken. Bultmann (1984a:102) haal hier Herrmann aan.

352 Vgl. ook bo 171-2 waarin hierdie dwaalweg meer volledig beskryf word.

353 Vgl. ook bo 152-3 waarin gewys word op die aansluiting asook kritiek van Bultmann hierop.

354 Uit hierdie kring ontwikkel egter die positiewe, teologiese insig dat God en sy werk nie tot direkte objek van die wetenskaplike refleksie gemaak kan word nie. Hiertoë het ook die kritiese bybelwetenskap bygedra; vgl. Bultmann (1984a:104).

In die moderne ontwikkeling onderskei Bultmann (vgl. 1984a:104e.v.) tussen die rasionalisme en romantiek. In eersgenoemde, wat op die antieke rasionalisme van die Griekse wetenskap berus,³⁵⁵ word die geloof as wêreldbeskouing verstaan wat in algemene waarhede tot uitdrukking kom. Hierdie waarhede is tydloos-geldend en van die konkrete situasie van die mens losgemaak. Mens en God word tot objekte van refleksie en die inhoud hiervan tot tydloos-geldende insigte. Gods onsigbare werking en die wetmatigbepaalde natuur word gelykgestel.³⁵⁶ In analogie met die natuurbeskouing, ontvou die geskiedenisbeskouing wat vir Bultmann (1984a:107) uitmond in 'n geskiedenispan-teïsme.³⁵⁷

In die romantiek word - teenoor die rasionalisme - van 'n religieuse wêreldbeskouing, wat in algemeen-tydlose waarhede verwoord word, afstand gedoen. In die religieuse handeling ("Akt") word die universum as eenheid beskou. Hierdie eenheidsblik word nie as objektiewe beeld vasgehou nie en van die waarheidsaanspraak word afgesien. Geloof is 'n algemeen, religieuse gevoel en die ervaring as sodanig as fisiese gebeure, is die geloofsgebeure.

In die mistiek³⁵⁸ is die geloof geen fisiese houding nie, alhoewel fisiese toestande 'n groot rol speel. Deur ekstase

³⁵⁵ Vgl. bo 177 die uiteensetting van die waarheidsvraag soos deur die Grieke vanuit hulle mens- en wêreldbeskouing geformuleer.

³⁵⁶ Vgl. Bultmann (1984a:107): "Die Natur in ihrer Gesetzlichkeit wird als eine Form des Wirkens Gottes angesehen, und sofern ihre Zweckmässigkeit oder Schönheit angeschaut wird, gar als Offenbarung Gottes".

³⁵⁷ Só die liberale teologie; vgl. bo 119e.v.

³⁵⁸ Vgl. ook bo 124 waarin Bultmann by Herrmann aansluit. In hierdie uiteensetting sluit Bultmann veral ook by Friedrich Gogarten se "Mystik und Offenbarung" aan. Laasgenoemde het in "Die religiöse Entscheidung" (1921) verskyn.

en kultiese vervoeringshandelinge ("Entzückungen") poog die individu om van homself los te kom, van 'n vreemde mag oorval en oorweldig te word en so - bo tyd en ruimte - God as die gans andere te ervaar. Bultmann (1984a:115) stel : "Denn dies ist in der Tat die entscheidende Erkenntnis der Mystik, dass Gott das ganz Andere ist, das Jenseits der Welt und Jenseits des Menschen, das ἑτερεῖον, das zugleich vernichtend und erfüllend die Einheit alles Seins ist". Korrek, volgens Bultmann, is die insig dat die mens nòg deur sy denke, nòg deur sy doen God as die gans andere kan vind. Formeel is hierdie godsbegrip korrek, maar foutiewelik word gemeen om in die godsbegrip God self te vind.³⁵⁹ Die syn word met 'n synde verwissel³⁶⁰ en die geskiedmatigheid van die mens misken. Daarom word die wêreldbeskouing van die mistiek deur twee teenoorstaande tipes gekenmerk t.w. dualisme en panteïsme of monisme (vgl. Bultmann, 1984a:127-9).

3.5.2 Die geloof as geskiedmatige daad.

As geloof aan die openbaring Gods in Jesus Christus as die woord tot lewe, is die christelike geloof die geloof "an ein geschichtliches Faktum" (Bultmann, 1984a:130). Hierdie feitlikheid ("Faktum") is geen objektief-histories, demonstreerbare feitlikheid nie. Hierin is die ergernis as struikelblok vir die natuurlike mens geleë : "Der natürliche Mensch hat den Anstoss zu überwinden, dass ein zufälliges geschichtliches Ereignis mit dem Anspruch

³⁵⁹ Vgl. Bultmann (1984a:117anm.⁹): "Der Mystiker glaubt, in den Begriffen das 'Wesen' der Dinge selbst zu haben. Er meint, das 'Eine' zu haben im einheitlichen Begriff, der, entsinnlicht, das Mannigfaltige in der Einheit zusammenfasst".

³⁶⁰ Vgl. Bultmann (1984a:117): "Indem sie (die Mystik) Gott als jenseits alles Seienden denken will, kommt sie in ihrer Abstraktion auf den Begriff des Seins, dem sie nun wieder ein Sein zuschreibt, d.h. den sie für das höchste und alles umfassende Seiende hält".

auftritt, Gottes Offenbarung zu sein" (Bultmann, 1941:99). Alleen in die geloof is Gods openbaring sigbaar: "Ausserhalb des Glaubens ist die Offenbarung nicht sichtbar; es wird nicht etwas geoffenbart, woraufhin man glaubt. Erst im Glauben erschliesst sich der Gegenstand des Glaubens; deshalb gehört der Glaube zur Offenbarung selbst" (Bultmann, 1929a:23). Sou die geloof die onkritiese aanvaarding ("Hinnahme") of historiese wete van 'n historiese mededeling wees, dan was die geloof 'n *fides historica*.³⁶¹ Hierteenoor stel Bultmann (1984a:130) : "So wenig der Glaube diese *fides historica* ist, so sehr ist er die Gewissheit, dass durch das historische Faktum Jesus Christus die Geschichte qualifiziert ist als eine Geschichte des Heils, dadurch dass durch Jesus Christus als den gepredigten Vergebung der Sünde verkündigt wird und ich so als Gerechtfertigter in mein Jetzt komme, um so als Geliebt-Liebender die Frage des Augenblicks zu verstehen und das Was meines T_u zu entdecken".

Ekskurs:

In die lig van bogestelde, is dit noodsaaklik om twee aspekte van die teologiese ontwerp van Bultmann kortliks uiteentesit nl. eerstens die voorkomende begrippepaar "historisch" en "geschichtlich," en tweedens, hiermee samehangend, die begrip "Jesus Christus als den gepredigten" wat op die onderskeid van die historiese Jesus en verkondigte Christus teruggaan.³⁶²

³⁶¹ So die katolieke geloofsverstaan: vgl. bo 210.

³⁶² Hierdie onderskeid in die duitse teologie gaan op die werk van Martin Kähler terug (vgl. bo 83).

Om die historisiteit van die jood Jesus³⁶³ te bevraagteken, is vir Bultmann as vraagstelling absurd.³⁶⁴ Teologie - wat vir Bultmann slegs as christelike teologie moontlik is³⁶⁵ - voorveronderstel die verkondiging van Jesus d.w.s. die aardse lewenswandel van Jesus van Nasaret. So stel Bultmann (1984c:1) in sy (beroemde of berugte?)³⁶⁶ inleiding tot sy nuwe testamentiese teologie: "Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst. Denn die Theologie des NT besteht in der Entfaltung der Gedanken, in denen der christliche Glaube sich seines Gegenstandes, seines Grundes und seiner Konsequenzen versichert. Christlichen Glauben aber gibt es erst, seit es ein christliches Kerygma gibt, d.h. ein Kerygma, das Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat

363 Op die kritiek teenoor sy uiteensetting van Jesus as jood in "Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen", antwoord Bultmann (1965:8-9) as volg: "Gegenüber dem Vorwurf, dass ich Jesus als Juden verstehe und ihn in den Bereich des Judentums rechne, habe ich zunächst einfach zu fragen: war Jesus - der historische Jesus! - denn ein Christ? ... jedenfalls kann man ihn nicht einen Christen nennen".

364 Bevraagteken Bultmann die "historisiteit", dan is dit die "historisiteit" van Jesus, soos deur die "Leben-Jesu-Forschung" gerekonstrueer op grond van die Sinoptici. Dit, voer Bultmann aan, kan geen bron wees vir die rekonstruksie van 'n lewe van Jesus nie en die historisiteit van die beeld van Jesus of persoonlikheid, verwerp hy (vgl. Bultmann, 1965:11; 1983).

365 Vgl. Bultmann (1984a:159): "...Theologie als Reden von Offenbarung und Glaube gibt es nur als christliche Theologie ... wenn wirklich Gott nur in seiner Offenbarung durch Christus zugänglich ist".

366 Woordkeuse word bepaal deur die inhoudelike waardering van die teologiese ontwerp van Bultmann!

verkündigt, und zwar Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen". Hoe moet hierdie "historiese feitlikheid" verstaan word? In die uiteensetting van die betekenis van die "geschichtlike Person Jesu" vir die pauliniese teologie, stel Bultmann (1929b:202) weer: "(D)ie geschichtlike Person Jesu macht die Verkündigung weder eine neue Gottesidee noch einen neuen Messiasbegriff, sondern eine Tat Gottes in der Geschichte, das Kommen des Messias, der mit der Person Jesu identisch ist". Hierdie onderskeid van histories en geskiedmatig, nie deurgaans deur Bultmann eksplisiet en konsekwent gehandhaaf nie,³⁶⁷ kom die duidelikste na vore in sy kritiek t.o.v. die historiese ondersoek na die persoon(-likheid) van Jesus.³⁶⁸ Vir Bultmann (1950b:235) is die kernvraag: "Wie kommen diese Ereignisse in das Blickfeld des Glaubenden?". Polemies gerig teenoor die liberale teoloë (vgl. bo 119e.v.) en die *Leben-Jesu-Forschung*, formuleer Bultmann sy "nuwe verstaan"³⁶⁹ van die geskiedenis. Treffend stel hy hierdie problematiek in sy kritiese gesprek met Emmanuel Hirsch: "Ich habe mich in meinem kritischen Radikalismus noch nie unbehaglich gefühlt, sondern ganz

367 Dat Bultmann deurgaans self nie konsekwent en eksplisiet die onderskeid van histories en geskiedmatig handhaaf nie, maar slegs indien hy die kontras wil beklemtoon, bemoeilik die interpretasie; vgl. Hasenhüttl (1963:66anm.¹⁴).

368 Vgl. Bultmann (1984c:38): "(J)eder Versuch, es (ein Bild seiner Persönlichkeit) zu rekonstruieren, bleibt ein Spiel subjektiver Phantasie".

369 Hierdie formulering gaan terug op die teologiese program wat Bultmann aan sy vriend Hans von Soden meedeel. Hierin o.a. stel Bultmann (1921b:Mn2) sy houding t.o.v. die geskiedenis as volg: "Neu sehen wir unser Verhältnis zur Geschichte. Wir halten es für unser Ziel, über den Historismus der vergangenen Generation hinaus zu einer klaren Erfassung des übergeschichtlichen Wirkens Gottes zu gelangen".

behaglich. Ich habe aber vielfach den Eindruck, dass meine konservativen Kollegen im Neuen Testament sich recht unbehaglich fühlen; denn ich sehe sie immer bei Rettungsarbeiten begriffen. Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, dass das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind, uns dass es der *ἱστορίας κατὰ ἀόρατον* ist. Aber der *ἱστορίας κατὰ ἀόρατον* geht uns nichts an" (Bultmann, 1927:101).

In die historiese wetenskappe (vgl. Bultmann, 1955:109e.v.) ondersoek die navorsers vanuit 'n vooropgestelde perspektief en verstaansamehang, historiese gebeurtenisse objektief d.w.s. gerig op 'n teoretiese wete wat die navorsers as subjek self onaangeraak laat. Niks grondliggend nuut word daardeur meegedeel nie : "Da allem Wissen bzw. aller Mitteilungsmöglichkeit von Faktischem ein Verstehen zugrunde liegt, wird mir nun bei der Mitteilung von Faktischem nichts in eigentlichem Sinne Neues mitgeteilt, d.h. nichts, was ich nicht von mir aus auch entdecken könnte (etwas indem ich Reisen mache oder Quellen durchforsche), nichts was nicht grundsätzlich zu meiner Verfügung steht" (Bultmann, 1929c:155). In die eksplisiete verwoording van die vervoegbare of in die wen van die teoretiese wete, word van die konkrete eksistensie van die ondersoeker as subjek afgesien. Hierteenoor stel Bultmann (1955:113): "Redend, das heisst ihr Wesen erschliessend, wird die Geschichte erst für den, der selbst in der Geschichte steht und an ihr beteiligt ist ... Es muss vielmehr deutlich werden, dass das echte Verhältnis des Historikers zur Geschichte nicht nach dem traditionellen Schema des Verhältnisses von Subjekt zum Objekt erfasst werden kann". Bultmann kies, op grond van sy bemoeienis met

die hermeneutiese problematiek³⁷⁰ en keuse vir 'n eksistensiële interpretasie, vir 'n geskiedmatige verstaan³⁷¹ as horende of deelnemende verstaan van historiese gebeurtenisse. Hiervolgens, o.g.v. die lewensamehang en lewensrelasie tot die gebeure wat ondersoek word, kom die ondersoeker (- en sy voorverstaan!³⁷² -) self op die spel d.w.s. sy eie geskiedmatige eksistensie word bevraagteken t.a.v. die synsmoontlikhede wat in die ontmoeting ("Begegnung") met die geskiedenis ontsluit word.³⁷³ In die lig van hierdie synsmoontlikhede wat in die deelnemende verstaan van die geskiedenis ontsluit word, kan (of nie!) die ondersoeker homself "beslissend"³⁷⁴ nuut verstaan : "Das 'Neue' besteht also hier nicht in dem was gesagt wird, und was als ein zeitloser 'Sinngesamt', als eine ewige "Wahrheit" fassbar ist, sondern darin, dass es gesagt wird. Eben dadurch wird

370 Hierdie problematiek word nie hier in al die fasette daarvan uiteengesit nie; vgl. hieroor veral Bultmann (1950b:211-35).

371 Vgl. Bultmann (1929c:159): "Solches angemessene 'hörende' Verstehen nennen wir geschichtliches Verstehen, weil hier das Verstehen selbst ein geschichtlicher Akt, in dem ich meine Möglichkeit ergreife, ist".

372 Vgl. bo 185e.v.Bultmann bv. t.o.v. die openbaring konkreet uiteensit hoe hierdie voorverstaan funksioneer. Voorverstaan sluit voorveronderstellings t.o.v. die vraagstelling in, sluit voorveronderstellinge t.o.v. die resultaat van die ondersoek uit; vgl. Bultmann (1950b:230).

373 Die grond hiervoor is nl. dat menswees "Seinkönnen" is.

374 Hierdie woordkeuse "beslissend" word hier nie met die gebruiklike betekenis van definitief aangewend nie, maar is ten einde sinsmatig te pas, doelbewus gekies as vertaling van die duitse woord "Entscheidung" wat deurgaans in hierdie ondersoek as beslissing weergegee word.

meine Situation eine neue und ich selbst - mich so oder so entschliessend - ein Neuer" (Bultmann, 1929c:161). Verstaan word as daad in die beslissing t.a.v. die ontslote synsmoontlikhede voltrek, d.w.s. in hoor en nie in sien nie ("im Hören, nicht in distanzierten Sehen").³⁷⁵

Dus : Histories het vir Bultmann die betekenis van die tradisionele objek-subjek-splitsing waarin 'n verwoegbare objek vanuit 'n onbetrokke afstand deur 'n subjek ondersoek word. Alhoewel 'n teoretiese wete gewen word, word grondliggend niks nuuts meegedeel nie en die ondersoeker self bly onaangeraak en die blootgelegde ondersoekte het die karakter van "gewete wete".³⁷⁶ Hierteenoor is geskiedmatige verstaan as horende of deelnemende verstaan die voltrekking van 'n beslissing t.a.v. die synsmoontlikhede wat in die ontmoeting met die ondersoekte, ontsluit word. Hierin staan die ondersoeker in die lig van die ondersoekte op-nuut op die spel.

³⁷⁵ Vgl. veral Bultmann(1965:18) se uiteensetting.

³⁷⁶ Hierdeur wil Bultmann nie die onbelangrikheid van die historiese ondersoek beklemtoon - daarteen spreek sy eie bemoeienis met die geskiedenis - nie, maar die eie belang. Hierdie eie belang - negatief - bestaan nie in die objektiewe bewysvoering van die begroning van die historisiteit van Jesus waarop die geloof sou berus nie: "Aber wie viel auch durch die historisch-kritische Forschung über die 'Gestalt' Jesu zu gewinnen sein mag, und auch wenn die traditionelle Deutung seines Ganges in Leiden und Tod richtig sein sollte, - was ist damit erreicht? Wirklich eine Legitimation des Kerygmas, das den historischen Jesus als den Christus verkündigt, der für uns gestorben ist? (Bultmann, 1965:12). Hierdie eie belang - positief - druk Bultmann (1924:2) algemeen uit as die "Erziehung zur Kritik, d.h. zur Freiheit und Wahrhaftigkeit".

Praat Bultmann (1929c:158) dus van feitlikhede - en wel feitlikhede wat deur die verkondiging (kerugma) meegedeel word - , dan is dit eskatologiese feitlikhede: "Sie geschieht freilich nicht so, wie sonst Fakten-Mitteilung erfolgt, nämlich zur Bereicherung des alten Weltverständnisses, in dem ich schon stehe; sondern sie will dieses gerade verwerfen, indem sie mir Fakten mitteilt, die den Sinn haben, göttliche Taten, Ereignisse einer Heilsgeschichte, kurz 'eschatologische' Fakten zu sein; Vorkommnisse, deren Wirklichkeit nicht aus einem grundsätzlich gegebenen Weltverständnis zu begreifen ist, und die als solche nicht für die Durchforschung der Welt entdeckbar sind". Geskiedmatige verstaan van eskatologiese feitlikhede³⁷⁷ dra die karakter van "Sich-Angeredet - Wissens" (ibid:160) en word in die beslissing van geloofsgehoorsaamheid voltrek t.a.v. die verkondiging (kerugma).

In die kerugma - en dit stel die tweede aspek (vgl. bo 215) aan die orde - waardeur die gebeurtenisse uit die verlede teenwoordig gestel word, tref ("begegnet") die gelowige "Jesus Christus als den gepredigten" (Bultmann, 1984a:130). Deur die verkondiging van die oergemeente³⁷⁸ het die verkondiger nl. die historiese Jesus, tot die verkondigte nl. die kerugmatiese Christus geword.³⁷⁹ Eersgenoemde is nie die

377 Hiervolgens ontvou vir Bultmann die christendom in al sy fasette as eskatologiese fenomeen.

378 Vgl. hieroor die kort samevatting van Bultmann (1984c:35e.v.).

379 Is die historiese Jesus identies met die Christus van die kerugma? Nee, antwoord Bultmann (1965:9) wat daarop wys dat vir Paulus en Johannes die "Dass" van Jesus alleen die beslissende was, d.w.s. dat Jesus die geïnkarneerde, dat Jesus die gekruisigde en opgestane is. Nóg Paulus, nóg Johannes hou aan die hoorders 'n beeld van die menslike persoon Jesus voor.

"Gegenstand des Glaubens" (Bultmann, 1965:7) nie, maar laasgenoemde. Hierdie kerugmatiese Christus is geen "historische Gestalt" (ibid:8) wat in kontinuïteit met die historiese Jesus staan nie. Die kontinuïteit lê tussen die historiese Jesus en die oerchristelike verkondiging wat as verkondiging 'n historiese fenomeen is.³⁸⁰ In hierdie verkondiging deur die oerchristelike gemeente is die eenmaligheid ("Einmal") van die historiese Jesus in die eens-en-vir-altyd ("Ein-für-allemal") verander d.w.s. die oudste gemeente het die geskiedenis van Jesus as die beslissende eskatologiese gebeurtenis verstaan wat nie tot 'n verlede gebeurtenis ("bloss vergangen") kan word nie, maar in die kerugma teenwoordig ("präsent") bly.³⁸¹

As "Gegenstand des Glaubens" (Bultmann, 1965:7) is die kerugmatiese Christus in die eietydse mitologiese voorstellinge nl. die van die joodse apokaliptiek en gnostiese verlossingsmiteme (vgl. veral Bultmann, 1948a: 27e.v.) geklee. Hieruit spruit die opgawe van die ontmitologisering van die kerugma as die ontkleding van

³⁸⁰ Hierdie opvatting van Bultmann t.o.v. die historiese en kerugmatiese Christus, het 'n wyd-uitkringende en lewendige diskussie uitgelok. Slegs die hooftrekke hiervan is, in die lig van die skopus van hierdie ondersoek, weergegee. Vgl. veral Bultmann (1965) asook die heenwysing na die belangrikste literatuur by Bultmann (1965:1anm.¹).

³⁸¹ Vgl. Bultmann (1952:206): "Damit ist das $\epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ erst in seinem wahren Sinne verstanden als das Einmal des eschatologischen Geschehens. Denn es meint nicht die datierbare Einmaligkeit eines historischen Ereignisses, sondern lehrt - höchst paradox - ein solches als das Ein-für-alle-Mal des eschatologischen Geschehens glauben. Als das eschatologische $\epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma$ hat diese Geschehen ständig Präsenz im verkündigenden Wort".

die mitiese elemente d.w.s. die interpreteer - en nie die elimineer - van die christusboodskap.³⁸²

As volg dus kan die inleidende aanhaling (vgl. bo 215) gepresiseer word : die christelike geloof is die geloof aan (a) Gods eskatologiese heilsdaad in die historiese Jesus van Nasaret, (b) deur die oerchristelike gemeente as Christus, die gekruisigde en opgestane verkondig, geklee in mitologiese voorstellinge, (c) as die kerugmatiese Christus in die kerugma teenwoordiggestel en (d) alleen deur (beter: in) die geloof toeganklik nl. in die ontmoeting ("Begegnung") van horende verstaan met die geskiedenis waarin die "Gegenstand des Glaubens" ontsluit word. Objek en grond van die geloof is dus dieselfde (vgl. Bultmann, 1952:207).

Is die geloofsvoltrekking ("Vollzug") die deur Gods heilsdaad bemoontlikte verwerkliking van die geloof, dan is die vraag waarin hierdie geloofsvoltrekking bestaan en wat hierdie geloofsvoltrekking beteken. Kortom: die vraag na die betekenis en aard van die geloofsvoltrekking. Hierdie geloofsverstaan as geloofsvoltrekking, begrond Bultmann op sy interpretasie van die innerlike struktuur van die geloof by Paulus en Johannes. Vervolgens word hierdie onderskeie innerlike strukture uiteengesit en daaropvolgend saamgevat.

³⁸² Vgl. Bultmann (1984a:15e.v.; 1952:179e.v.). Hierdie ontmitologisering verteenwoordig 'n besondere aspek van die eksistensiële interpretasie : vgl. bo 160 asook Bultmann (1952:207): "(D)ie radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch - lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr : sie ist ihre konsequente Durchführung für des Gebiet des Erkennens".

By Paulus wys Bultmann (1984c:315) op die volgende innerlike struktuur van die geloof:³⁸³ πίστις, voltrek as menslike beslissing o.g.v. Gods genade en as beslissing, ook geskenk,³⁸⁴ is primêr ὑπακοή d.w.s. die aanname van die christus-boodskap. Die geloofsdaad is daad van gehoorsaamheid.³⁸⁵ Hierdie daad van gehoorsaamheid is terselfdertyd εὐαγγελία d.w.s. geloof aan as belydenis wat 'n wete ("Wissen") insluit en - gerig op sy objek - in gehoorsaam-verstanende geloof aanvaar word.³⁸⁶ As 'n myself-verstaan ("Sich-selbst-verstehen") is die πίστις en γνώσις identies. Gerig op sy objek en dus vanaf myself weg, kom in die πίστις as ἐλπίς die vrywees en oopheid vir die toekoms tot uitdrukking. Met die ἐλπίς korreleer die εὐαγγελία

383 Oor die onderskeid van die pauliniese geloofsbegrip tot die jodendom, vgl. Bultmann (1954:220e.v.) en tot die gnostiek, vgl. Bultmann (1954:222e.v.).

384 Geskenk en nié geïnspireer, vgl. Bultmann (1984c:331): "Das kommt endlich darin zur Geltung, dass Pls die πίστις nicht als inspiriert bezeichnet, sie nicht auf das πνεῦμα zurückführt. Umgekehrt ist das πνεῦμα die Gabe, die der Glaube empfängt". Soos geloof dus die "(W)ie meiner geschichtlichen Existenz" (Bultmann, 1984a:139) is, is die Gees die "(W)ie unserer geschichtlichen Existenz" (ibid:142) d.w.s. ons gelowige Dasein het na en in Christus die moontlikheid om deur Gods genade bepaal te word. In die Gees is terselfdertyd in Christus wees, en tot nuwe skepsel wees.

385 Vgl. Bultmann (1984c:316): "Dass die gläubige Annahme der Botschaft für Pls als ein Akt des Gehorsams erscheint, beruht darauf, dass die Botschaft, die Anerkennung des Gekreuzigten als des ἁγίου fordert, vom Menschen die Preisgabe seines bisherigen Selbstverständnisses, die Umkehrung seiner bisherigen Willensrichtung verlangt".

386 Vgl. Bultmann (1984c:318): "Die πίστις ist Glauben an ..., d.h. sie ist immer bezogen auf ihren Gegenstand, auf Gottes Heilstat in Christus".

as onontbeerlike konstitutiewe element van die *πίστις*. Onontbeerlik omdat die *πίστις* die gerigtheid van die geloofsblik op die *κρίσις* waarborg en sodoende - negatief - van angs bevry, valse sekerheid wegneem, en -positief- die verantwoordelikheid tot bewussyn bring t.a.v. die geloofsvoltrekking in die "nie meer" en "nog nie"³⁸⁷. Geloof as *ἐλπίς* wat op die *κρίσις* berus, is ook vertrou. ³⁸⁸ Hoe is hierdie *πίστις* as eskatologiese gebeure werklik werkzaam? In die liefde. Watter nuwe selfverstaan sluit hierdie *πίστις* in? Dit is die geskenk van vryheid waarin die gelowige die *ἴωζ'* en só homself vind.

By Johannes wys Bultmann (1984c:422e.v.) op die volgende innerlike struktuur van die geloof:³⁸⁹ soos by Paulus, is die *πίστις* die aanname van die christelike boodskap. Anders as by Paulus waar na die heilsweg gevra word, staan vir Johannes die regte verstaan van die heil self en dus die *ἴωζ'*, op die spel, gerig teenoor die wêreldse verlange, maar valse opvatting van *ἴωζ'* wat 'n skynlewe

387 Hieronder bespreek Bultmann (1984c:324e.v.) die pauliniese verstaan van die individualisering en ontvouing van die lewe van die *πίστις* asook die *ἐν ἑαυτοῦ* as die bepaaldheid van die individuele geskiedmatige lewe van die gelowige wat uit die goddelike heilsdaad leef.

388 Hierdie vertrou is géén algemene Godsvertroue nie, anders word Godsvertroue met lewensoptimisme verwar, maar vertrou in die vergewing. Vertroue, so stel Bultmann (1984a:132) elders, is 'n konkrete geskiedmatige gebeure ("Vorgang") tussen God en mens: "Vielmehr wie zwischen Mensch und Mensch Vertrauen nur da ist, wo ein Mensch zum andern durch Wort und Tat spricht, so auch zwischen Gott und Mensch. Es ist eine völlige Illusion, sich zu einem allgemeinen Gottvertrauen entschliessen zu können".

389 Oor die anti-ghostiese karakter van die geloofsbegrip wat níe hier ter sprake gebring word nie, vgl. Bultmann (1954:227).

is. In Jesus Christus is die *Jesus* alleen te vinde. Hy en sy woord is identies.³⁹⁰ In die verkondigde woord tref ("begegnet") die gelowige die verkondiger self. Ooreenkomstig die identiteit van woord en persoon, kom die geloof aan hom en dus die ontvang van *Jesus*, in die hoor en sien. Hierdie sien, as kenniselement van die geloof, is 'n besondere daad van *πιστεύειν*. Geloof as die eis om die wêreldse maatstawwe en waardes prys te gee, is die oorwinning van die aanstoot wat in die beslissing vir God en teen die wêreld - as geskiedmatige en nie as kosmologiese grootheid - voltrek word.³⁹¹ Hierdie beslissing is geskenk: "Die Jünger haben nicht Jesus erwählt, sondern er hat sie erwählt" (Bultmann, 1984c:429). Hierop berus die subjektiewe en objektiewe sekerheid van die geloof.³⁹² As oorwinning oor die wêreld en dus vry van die sonde, is die geloof in die daad van dé-wêreldliking ("Entweltlichung") die oorgang in eskatologiese eksistensie. Hierdie eskatologiese eksistensie (a) word aangedui deur die formules "in hom" ἐν τῷ λόγῳ en nie meer ἐκ τοῦ κόσμου nie; (b) ontvang die *εἰς*, as "geschenken Erkenntnis" (Bultmann, 1984c:430) van die geloof en so die ontvang van die *ἀλασεία*; (c) word gekenmerk deur die *εὐαγγέλιον* en *χρηστά*; (d) die kriterium vir eskatologiese eksistensie is die besit van die *ταύτα πάντα* as eskatologiese gawe.

In die daad van dé-wêreldliking, is die geloof, as die *πιστεύειν τὸν λόγον* wat as *πιστεύειν τὰς ἐντελέχας* die voorwaarde

³⁹⁰ Daarom is die "bly in hom" identies met die "bly in sy woord": vgl. Bultmann (1984c:438).

³⁹¹ By Johannes is die "gnostische Schicksaldualismus ... zum Entscheidungsdualismus geworden" (Bultmann, 1984c:429).

³⁹² Hierdie subjektiewe en objektiewe karakter beskryf Bultmann (1984c:430) as volg: "Als hörender Glaube ist er sich selbst Beweis seiner Sicherheit; durch die Annahme des Zeugnisse bestätigt er die Wahrheit Gottes ... Aber als hörender Glaube findet er seine Sicherheit nicht in sich selbst, sondern in dem, woran er glaubt".

is vir die $\mu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu\ \epsilon\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \alpha\gamma\alpha\pi\tau\tilde{\iota}\varsigma$, werksaam in die liefde as die lewenswyse van die gelowige.³⁹³

Samevattend, in die lig van die voorafgaande, blootgelegde innerlike struktuur van die geloof by Johannes en Paulus, is die geloofsgebeure vir Bultmann (1931:259) "eine durch das Heilsereignis geschaffene geschichtliche Möglichkeit und ... Wirklichkeit, wo es im Entschluss ergriffen wird". Deur Gods openbaring as die eskatologiese heiltdaad in Jesus Christus word die geloof bemoontlik en bewerk: "(D)enn die Antwort, die der Glaube auf die Frage der ihm begegnenden Offenbarung gibt, weiss, sich durch die Frage selbst gewirkt" (Bultmann, 1984c:429). Die geloof is "ein im Jenseitigen gegründetes Geschehen, eine Tat oder Gabe Gottes selbst" (Bultmann, 1954:226) en géén "vom Menschen frei zu vollziehender Akt, zu dem Jesus nur die 'Veranlassung' geben würde" (Bultmann, 1984c:331). Geloof is en bly - ook as beslissing ("Entscheidung") - 'n "Geschenk Gottes" (Bultmann, 1984c:331) wat alleen op Gods $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ ³⁹⁴ en my

³⁹³ Op grond van hierdie johanneuse verbondenheid van die $\mu\acute{\iota}\alpha\tau\iota\varsigma$ en $\alpha\gamma\alpha\pi\tau\tilde{\iota}\varsigma$, stempel Bultmann die nuwe aion wat deur en in Jesus Christus as die $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ aangebreek het, as die aion van die liefde met die geloof as voorveronderstelde voorwaarde. Bultmann (1984a:136) stel: "Der neue Äon ist Wirklichkeit der Gegenwart nur als immer kommender, der im Kommen da ist. Und zwar in doppelten Sinn: 1. dass er im Wirken der Liebe als kommender da ist, 2. dass er im Glauben immer als kommender da ist".

³⁹⁴ Die verhouding van die $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ tot die geloof ($\mu\acute{\iota}\alpha\tau\iota\varsigma$) stel Bultmann (1984c:319) as volg: "(D)enn die $\mu\acute{\iota}\alpha\tau\iota\varsigma$ ist, was sie ist, nur im Bezuge auf die $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$, die im Worte begegnet". Hierdie pauliniese beklemtoning t.o.v. die $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ ontbreek by Johannes, aangesien die pauliniese antitese van $\mu\acute{\iota}\alpha\tau\iota\varsigma$ - $\epsilon\gamma\gamma\alpha\upsilon\sigma\mu\acute{\iota}\alpha\tau\iota\varsigma$ nie by Johannes voorkom nie, vgl. Bultmann (1984c:427).

"Geliebt(sein)" (Bultmann, 1984a:130) deur God berus.³⁹⁵ Hierdie geloof is die "Haltung des Menschen, in der er das Geschenk der *δικαιοσύνη Θεοῦ* empfängt und in der sich die göttliche Heilstat an ihm verwirklicht" (Bultmann, 1984c:315). Hierdie regverdiging³⁹⁶ wat die doel van die geloof is, is geen "dem Menschen anhaftende Qualität, sondern ist seine Relation zu Gott" (Bultmann, 1984c:320). Die geloof is "die Bedingung für den Empfang der *δικαιοσύνη* ... die an die Stelle der *ἐργα* tritt" (Bultmann, 1984c:315). As die geskiedmatige verwerkliking van die deur Gods heilsdaad toegesproke regverdiging, is die geloof as voorwaarde tot die regverdiging, eksistensiële gebeure, daad³⁹⁷: "In allem erweist sich die *πίστις* als

³⁹⁵ Kortom dus: die geloof is slegs as "Wunder" (Bultmann, 1954:226) te verstaan!

³⁹⁶ Hierdie regverdiging word deur Bultmann (1984c:274) forensies-eskatologies verstaan.

³⁹⁷ Vir Bultmann (1984a:135) is die misverstand van die geloof as werk 'n "dringende theologische Aufgabe" wat uit die weg geruim moet word. Geloof is daad. Wat is die onderskeid? Soos wat 'n menslike ek-jy-verhouding alleen in die daad werklik is en nie iets voorhande of besit nie, en soos wat ek nie die eienskap vriend besit nie maar vriend is, so is die geloof daad in die voltrekking daarvan. Deur die doen ("Tun") van die mens kom 'n werk tot stand. Hierdie voltrokke doen, wanneer dit van buite gesien word, is iets voorhande d.w.s. 'n werk. Hierteenoor is die daad alleen daad in die voltrekking daarvan d.w.s. as die konkrete moontlikheid wat a.g.v. my "Seinkönnen" in die beslissing voltrek word. So stel Bultmann (1948b:156) : "Ja, so wenig der Glaube ein Werk ist, so sehr ist er Tat; und es wird jetzt wohl klar sein, worin der Unterschied besteht. Beim Werk bleibe ich der, der ich bin; ich setze es aus mir heraus, ich trete neben es, kann es abschätzen, er verurteilen oder stolz darauf sein. In der Tat werde ich überhaupt erst; ich finde mein Sein in ihr, ich lebe in ihr und stehe nicht neben

der Akt, kraft dessen sich der Mensch in der Antwort auf Gottes eschatologische Tat in Christus aus der Welt herausstellt und die radikale Hinwendung zu Gott vollzieht; als der Akt, in dem sich die neue eschatologische Existenz des Christen gründet, und als die Haltung, die ihr eigen ist. Und als solche die Existenz konstituierende Haltung beherrscht die *πίστις* das Leben schlechthin" (Bultmann, 1954:217). Deur die eksistensie van Jesus Christus as eskatologiese eksistensie, word my eksistensie eskatologies gestempel (Bultmann, 1954:222). Hierdie bestempeling van my eksistensie tot eskatologiese eksistensie kom in die formulering van geloof aan Jesus Christus as Gods openbaringsdaad ³⁹⁸ tot uitdrukking nl. as "das Ergreifen der durch sein Kreuz beschafften Vergebung und Lebensmöglichkeit" (Bultmann, 1931:259). Hierdie aangryp ("Ergreifen") is die EEN gebeure van die gestaltegewing van my nuwe eksistensie (nl. die verplasing in eskatologiese eksistensie) én die aanvaardig (nl. die vir-waar-hou) van Gods heilsdaad in Jesus Christus as *pro me*. Bultmann (1954:212) stel hierdie een gebeure as volg: "(D)er Glaube an Christus als die Annahme des Kerygmas von ihm bejaht nicht etwa nur die Vorhandenheit einer bis dahin unbekanntem

ihr. Wollte ich auf mich und meine Tat blicken, so machte ich eben die Tat als Tat zunichte und degradierte sie zum Werk".

³⁹⁸ Hierin kom die verskil tussen die ou en nuwe testamentiese geloof ook vir Bultmann (1954:216) duidelik na vore: "Im AT glaubt der Fromme ... an Gott auf Grund seiner Taten; die Taten selbst braucht er nicht zu 'glauben', da sie in der Geschichte des Volkes zu Tage liegen. Im NT soll gerade Gottes Tat 'geglaubt' werden; denn was von ihr am Tage liegt, ist das am *σταυρώσει* endende Leben Jesu, der im Knechtgestalt auf Erden lebte. Dass die 'Torheit' des Kreuzes göttliche 'Weisheit' ist, dass der Gekreuzigte der Auferstandene, der Erhöhte, der Herr ist ... , das liegt nicht zu Tage, sondern tritt erst im Wort der Verkündigung zu Tage".

göttlichen Person ... Denn die Gestalt Jesu Christi ist von ihrem 'Mythos', dh von der durch sein Leben, Sterben und Auferstehen geschehenen Geschichte unabtrennbar. Diese Geschichte aber, ist Heilsgeschichte, dh der Mensch, der 'im Glauben' das Kerygma bejaht, erkennt damit diese Geschichte als für ihn geschehen an und da Jesus Christus durch seine Geschichte zum Kyrios gemacht ist, so schliesst die Annahme des Kerygmas die Anerkennung Jesu Christi als des Kyrios ein". Hierdie eenheid van die aanvaarding van die christusboodskap en die erkenning van Jesus Christus as my heer, d.w.s. as eksistensiële relasie, en dus die verplasing in eskatologiese eksistensie, word by Paulus³⁹⁹ deur die formules *ἐν Χριστῷ* en die *πίστις* as eskatologiese gebeure aangedui en by Johannes deur die formule "in my" of "in hom" en die *πίστις* as "Akt der Entweltlichung"⁴⁰⁰ as die

399 So word die *ἐν Χριστῷ* beskryf as "der Bestimmtheit des individuellen geschichtlichen Lebens des Glaubenden, der nicht aus sich, sondern aus der göttlichen Heilstat lebt" (Bultmann, 1984c:328).

400 So word hierdie "Akt der Entweltlichung" by Johannes omskrywe as die "Preisgabe der Scheinsicherheit und Lebenslüge, die Bereitschaft, aus dem Unsichtbaren und Unverfügbaren zu leben, also völlig neue Massstäbe anzunehmen von dem, was Tod und Leben heisst, und das Leben zu empfangen, das Jesus gibt uns ist ..., und das weltlich nicht aufweisbar ist" (Bultmann, 1984c:428). Hierdie daad van dé-wêreldliking is geen ontvlugting uit die wêreld nie, maar die deurbreking van wêreldse waardes en maatstawwe. Vir Johannes is wêreld nie 'n kosmologiese grootheid nie, maar 'n geskiedmatige mag. Bultmann(1954:227) stel: "Die Offenbarung ist für diese Welt der Anstoss, da sie diese Welt in Frage stellt; sie ist das Gericht der Welt. Und der Glaube ist der Akt der Entweltlichung, indem er die Überwindung dieses Anstosses ist, indem er also alle Selbstmächtigkeit des Menschen fähren lässt; positiv ist er das Ergreifen der im Worte begegnenden Offenbarung".

eskatologiese eksistensie van die *πρός*. Vir sowel Johannes as Paulus beteken hierdie nuwe eskatologiese eksistensie die "Preisgabe ... bisherigen Selbstverständnisses" (Bultmann, 1984c:316)⁴⁰¹ en die verwerking van 'n nuwe selfverstaan o.g.v. Gods genade oordeel (Bultmann, 1954:219).

Hierdie uiteensetting van die eksistensiële interpretasie van die geloof en die eksistensiële voltrekking van die geloof as geskiedmatige daad, noop die opneem en afsluitende beantwoording van die uitgangsvraag tot hierdie ondersoek (vgl. bo 166e.v.) nl. hoe teologie as wetenskap van God moontlik is. Hierdie ondersoekwyse stem ooreen met die werkswyse en interpretasie van die verhouding van die geloof en teologie by Bultmann.

In die inleidende uiteensetting tot die vraag na die teologie as wetenskap, het Bultmann (1984a:1-34) aangetoon, gerig teenoor die ortodoksie en liberalisme, dat die *fides qua creditur* slegs in die relasie tot die *fides quae creditur* verstaan kan word, anders gaan die geloofsobjek verlore. Ook die *fides qua creditur* kan slegs in die relasie tot die *fides quae creditur* as die enigste

⁴⁰¹ Waarom en hoe beteken hierdie nuwe eskatologiese eksistensie die prysgee van my vroeëre selfverstaan? Volgens Bultmann (vgl. 1984a:131) berus dit op die pauliniese verstaan van *πρός* as *ἐπί κείνῳ*. Hierdie gehoorsaam wees beteken (a) dat ek myself as sondaar wat uit 'n sondige verlede kom, erken. Hiervan kan alleen Gods daad my red in die aanvaarding van die *δικαιοσύνη θεοῦ* d.w.s. geheel en al op Gods genade aangewese; (b) hierdie genade is terselfdertyd die oordeel oor my. Waaroor? Oor die nalaat van Gods liefdeseis. Waarom terselfdertyd genade en oordeel? Eers in die genade leer ek gehoorsamend verstaan wat sonde is en in die oordeel, wat genade is : so is die sondaar die geregverdigde: "simul iustus, simul peccator" (Bultmann, 1940:56).

toegangspoort, verstaan word. Hieruit formuleer Bultmann (1984a:34) die taak van die wesensbepaling van die teologie: "Es ist also die Aufgabe, das Wesen der Theologie aus ihrem Gegenstand in seiner einzig möglichen Zugangsort zu bestimmen, aus der fides quae creditur und qua creditur. Was Gott ist, kann nicht verstanden werden, wenn nicht verstanden wird, was Glaube ist, und umgekehrt. Theologie ist also Wissenschaft von Gott, indem sie Wissenschaft vom Glauben ist, und umgekehrt" In die voorafgaande uiteensetting is hierdie geloofsobjek as Gods eskatologiese daad geïdentifiseer. Hieruit is dus die omgekeerde vraag na die wese van die teologie samevattend en afsluitend te beantwoord.

3.6 Wat is teologie?

"Theologie ist ... rationale Arbeit, Arbeit des λόγος unter der Voraussetzung des Glaubens, des πνεῦμα. Dies gibt Gott, der λόγος ist unsere Sache"

Bultmann (1984a:170).

Samevattend word gevra na die objek en tema van die teologie asook die aard van teologisering.

Deur die innerlik-aangewese verbondenheid van die geloof, as enigste toegangspoort tot God, en die openbaring as Gods daad, is die objek van die teologie die geloof en openbaring ineen. Kortom : Gods eskatologiese daad in Jesus Christus as woord tot die lewe in die verkondiging tot geloof. Teologie, as die spreke oor Gods openbaring en geloof, is daarom slegs as christelike teologie moontlik. Nòg is hierdie geloof 'n fenomeen eie aan die menslike geesteslewe, nòg is hierdie openbaring 'n algemeen-sigbare wêreldfenomeen. Is die geloof die bepaaldheid van my eksistensie deur God, en die openbaring as eskatologiese gebeure in die eksistensie waardeur hierdie bepaaldheid gekonstitueer word, dan is die tema van die teologie hieruit te bestempel as die deur God bepaalde eksistensie van die

mens. Is hierdie nie ook die tema van die verkondiging - selfs van die geloof - nie? Teenoor die verkondiging - wat die teologiese spreke legitimeer - as direkte aanspreke en antwoord, is die teologie die wetenskaplike spreke oor geloof en openbaring as indirekte aanspreke en antwoord: "Als wissenschaftliches Reden redet es nicht als Verkündigung und nicht aus dem Glauben, sondern über Verkündigung und Glauben, nicht als Anrede und Antwort, sondern objektiv, diskutierend" (Bultmann, 1984a:160). Is hierdie objektiwiteit moontlik? Is nie reeds aangetoon (vgl. bo 168) dat die objek in waarneming vanuit 'n distansie verlore gaan nie?

Hierdie is vir elke wetenskap 'n wesentlike vraag, aangesien die wetenskaplike onderneming op die lewensverhouding ("Lebensverhältnis") tot die objek berus. Hierdie relasie kan maar hoof nie deurbreek te word nie. Hoef nie? In die lewensrelasie tot die objek is 'n voorverstaan ingesluit wat die spesifiek menslike relasie tot die objek verteenwoordig. As opgaaf van die wetenskap geld die verwoording of uitbou van hierdie voorverstaan. Bultmann (1984a:160) stel: "Jede Wissenschaft steht in der Möglichkeit, ihren Gegenstand zu verlieren, aber auch, ihn echter zu erfassen". Dieselfde geld analogies vir die teologie. Ook die geloof sluit 'n voorverstaan van openbaring en gelowige eksistensie in wat deur die teologie as wetenskaplike onderneming uitgebou word.⁴⁰² Hierdie wetenskaplike werksaamheid van die verwoording as uitbouing van die selfverstaan van die geloof, is terselfdertyd terugwerkend die selfkritiek aan die geloof t.a.v. die gevare waardeur die gelowige selfverstaan kan misloop. Bultmann (vgl. 1984a:161) identifiseer ses gevare⁴⁰³ wat die gelowige selfverstaan

⁴⁰² Vgl. Bultmann (1984a:161): "So stellt die Theologie, wie die andern Wissenschaften, das Verhältnis zum Gegenstand nicht erst her, sondern sie setzt er voraus, sie erinnert daran, sie bildet es aus".

⁴⁰³ Hierdie gevare t.o.v. die misverstaan van die gelowige selfverstaan wat deur Bultmann geïdentifiseer word, is

bedreig nl. (1) om God met die wêreld te verwissel deur God - as idee, prinsiep of grensbegrip - tot objek van spekulاسie te maak; (2) om die openbaring met algemene waarhede of fisiese ervaringe te verwissel; (3) om geloof met 'n menslike houding te verwar; (4) om die liefde as etiese prinsiep of as simpatie-gevoelens te verstaan; (5) om die skrif as wetboek of historiese dokument wat 'n christelike wêreldbeskouing begrond, te beskou en (6) om die kerk met 'n vereniging ("Verein") te verwar of as organisme te verstaan wat op 'n idee of humanisme berus.

Hierdie gevare waarteen die teologie as wetenskaplike onderneming moet waak, laat die probleemvraag na die teologie as wetenskap onopgelos. Waarin bestaan hierdie probleem?

Elke wetenskap vervoeg op die een of ander wyse oor die ondersoeksubjek wat vanuit die mens toeganklik is. Hierdie vervoegbaarheid oor 'n toeganklike objek is vir die teologie uitgesluit. Hier tree die eiesoortige, teologiese problematiek vir Bultmann (1984a:161) na vore: "Denn das Verhältnis des glaubenden Dasein zu Gott ist ein anderes als das Verhältnis des Daseins überhaupt zu seinen Gegenständen und zu sich selbst. Dass 'Erinnern' an den Lebensbezug hat in der Theologie deshalb einen anderen Charakter als in den andern Wissenschaften". Toeganklik is hierdie teologiese ondersoeksubjek alleen as "die Antwort auf das Wirkliche Getroffensein von der Offenbarung" (ibid:162). Alleen formeel (d.w.s. uiterlik) is die algemeengeldigheid van die teologiese uitsprake aan te dui nl. daarin dat elkeen wat in 'n relasie tot die objek staan, dit verstaan en bevestig. Hierdie verstaan van die oomblik kan nie deur die wetenskap

terselfdertyd 'n programmatiese terugblik op die ontvouing van sy eie teologiese ontwerp. Kortom : teenoor hierdie gevare wou Bultmann sy ontvouing van die gelowige selfverstaan beskerm.

uitgebou word nie,⁴⁰⁴ maar wel is die geloofshandeling ("Akt des Glaubens") wetenskaplik verstaanbaar. Gelowige eksistensie is 'n wyse van geskiedmatige eksistering. Hierin lê die moontlikheid - en onmoontlikheid - van die teologie opgesluit : (a) die moontlikheid: reflekerend losgemaak van die oomblik, verstaan geskiedmatig, eksisterende Dasein sigself en verwoord hierdie verstaan as menslike onderneming;⁴⁰⁵ (b) die onmoontlikheid : hierdie objek staan nie tot menslike vervoeging nie.

Is die vraag na die objek en tema van die teologie dus beantwoord, asook die vraag na die voorwaarde tot teologisering - wat tot uitdrukking in die onmoontlike moontlikheid (of moontlike onmoontlikheid!) gekom het -, moet die vraag na die aard van hierdie teologisering beantwoord word.

Die teologies-wetenskaplike arbeid is die begripsmatige verwoording ("Explikation") van die gelowige eksistensie o.g.v. die geloof en dus uit die geloof in verantwoordelikheid teenoor die geloof.⁴⁰⁶ As kriterium vir

⁴⁰⁴ Vgl. Bultmann (1984a:162): "Das Verstehen des Augenblicks hält ja die Ausbildung zu einem wissenschaftlichen Verständnis von sich fern". Hierdie aanhaling moet saamgelees word met die reeds gesiteerde oortuiging van Bultmann (vgl. bo 179) waarin hy stel: "Soll von Gott die Rede sein, so muss diese Rede zu der menschlichen Möglichkeit, zum Augenblick hinzugesagt werden. Und diese Rede kann sich nicht an dem Phänomen des Augenblicks ausweisen, als in ihm enthalten, sondern sie kann nur hingenommen werden".

⁴⁰⁵ Vgl. Bultmann (1984a:163): "Wie jedes menschliche Unternehmen eine Bewegung des Glaubens und als solches gerechtfertigt sein kann, sofern es als die Forderung des Augenblicks verstanden und ergriffen ist, so auch die Theologie".

⁴⁰⁶ Op hierdie punt moet Bultmann goed begryp word. Alhoewel die teologies-wetenskaplike spreke 'n gelowige

hierdie verantwoordelikheid wat die teologie dra, geld saaklikheid: "Die Theologie ist als Wissenschaft die kritische Instanz, die fragt, ob sachgemäss geredet wird, ob die Begriffe, in denen das Reden verläuft, sachgemäss sind, d.h. ob sie dem echten Verstehen seiner selbst, das im Glauben enthalten ist, entsprechen" (Bultmann, 1984a:167). In die geloof is die "Wozu", in die verkondiging die "Woher" van hierdie saakgepaste, teologiese ondersoek gegee en hierdeur nl. deur die "Wozu" en "Woher", kerklik gebonde. Wat is die maatstaf vir die kritiese beoordeling van die teologie teenoor die verkondiging? As maatstaf - en as enigste outoritêre maatstaf - geld die skrif. Ook hierdie outoriteit is 'n in die geloof self begrepe outoriteit ("im Glauben selbst erfasste Autorität"). As eerste en eintlike opgaaf van die teologie blyk dus hieruit die formuleer van 'n skrifbeskouing aangesien die skrif as "echtes geschichtliches Faktum" (ibid:169) geïnterpreteer moet word. Voltrek word hierdie teologiese ondersoek as historiese teologie: "Theologie ist eigentlich und immer historische Theologie" (ibid:169).

Vanselfsprekend volg hieruit die noodwendigheid⁴⁰⁷ van die teologiese arbeid o.g.v. die vraag na die verhouding tot die

spreke is, is dit geen vrome spreke nie. Hy stel: "So wenig wie es eine fromme Kunst gibt ..., so wenig gibt es eine fromme Wissenschaft, eine 'fromme' Theologie. Das heisst, man kann sie nicht als 'fromme' machen. Aber freilich: der Mensch, der sie treibt, kann fromm sein, ja er kann sie nur als Glaubender treiben" (Bultmann, 1984a:164).

⁴⁰⁷ Wat is die verhouding van die moontlikheid tot die noodwendigheid van die teologie? Bultmann (1984a:165) stel: "Die Möglichkeit der Theologie ist ... wohl einzusehen, ihre Notwendigkeit ist nur glaubend zu verstehen".

verkondiging asook die daarmee samehangende prakties-hermeneutiese problematiek.⁴⁰⁸

Is die teologiese arbeid die opgaaf van die geloof en die resultaat sonder waarborg, moet hierdie arbeid nogtans gewaag word. Dit noem Bultmann (1984a:166) die dialektiese karakter van die teologie. Teologisering is self 'n geloofshandeling d.w.s. wat die teologie voorveronderstel nl. die werklikheid van die geloof, staan vir die teologie nie tot vervoeging nie. Daarom staan die kriterium vir die waarheidsaanspraak van teologiese uitsprake ook nie vir die mens tot vervoeging nie, maar berus by God alleen. Vir die teologie beteken dit (a) dat dit slegs onderneem kan word wanneer dit onderneem moet word; (b) dat die waarheid alleen by God berus : "die Theologie) kann so reden, nur wenn sie sich bewusst ist, dass das 'Reden über' hier nur Sinn hat, wenn Gott es zu einem 'Reden aus' werden lässt, das heisst, wenn es sich als sündiges Unternehmen unter der Gnade der Rechtfertigung bewegt" (ibid:167). Dus: teologie is enersyds die saaklik-begripsmatige uiteensetting van die eksistensie van die mens as 'n eksistensie wat deur God bepaal word. Andersyds is die teologie as historiese teologie die uiteensetting ("Erklärung") van die skrif. Hierdie twee word as een voltrek: "(D)enn da sie (die Theologie) von der Existenz ... als einer geschichtliches redet, die durch ein bestimmtes geschichtliches Faktum qualifiziert ist, redet sie eben von der Schrift, die dieses Faktum ist, und es eben als geschichtliches, d.h. eben die Existenz qualifizierendes ist. Andererseits redet sie, indem sie die Schrift interpretiert, also zeigt, was diese von Sünde und Gnade, von Offenbarung und Glaube sagt, von der Existenz des Menschen als von Gott bestimmter, denn Sünde und Gnade, Offenbarung, und Glaube sind ja verstanden als das Wie der Existenz" (ibid:169-70).

⁴⁰⁸ Hierdeur word na die feit verwys dat die skrif in 'n vreemde taal geskryf is en vanuit 'n vreemde begripswêreld kom en dus in 'n nuwe taal en begripswêreld vertaal moet word (Bultmann, 1984a:165).

Teologie as wetenskap is die menslik-onderneemde rasonale arbeid vanuit die geloof en wat dus die $\pi\tau\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ voorveronderstel. Eersgenoemde bly menslike verantwoordelikheid, laasgenoemde gee God. Deur die beroeping op die $\pi\tau\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ kan hierdie verantwoordelikheid nie ontwyk word nie : "(D)ie Abwesenheit des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ist für keinen der Beweis für die Anwesenheit des $\pi\tau\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ " (Bultmann, 1984a:170)!

4. ETISERING-PERSONALISERING-EKSISTENSIALISERING VAN DIE GELOOFSBEGRIP.

4.0 In die hieropvolgende hoofstuk word terugblikkend en samevattend die teologiese ontwerp van Ritschl, Herrmann en Bultmann krities weergegee in die lig van die ondersoekskopus. Verwys word na die aangetoonde historiese aansluiting en inhoudelike samehang. Verbreed word die historiese horison m.b.t. hierdie ondersoek in aanduiding van die invloed en betekenis van die opkoms van 20ste eeuse eksistensialisme.

4.1 ETISERING EN PERSONALISERING AS VOORSPEL EN INSPIRASIE TOT DIE VERDIEPENDE PROBLEEMBEWUSSYN M.B.T. DIE GELOOFSBEGRIP.

In sy herstrukturering van basiese christelike grondwaarhede waarin hy poog om die Christusboodskap op 'n geldige wyse te laat herleef t.a.v. die kulturele en religieuse leefwêreld van die 19de eeu (vgl. bo 4, 13e.v.), spits Ritschl hom op die religieus-etiese betekenis van die historiese Jesus vir die eietydse geloofsgemeenskap toe. In sy bewustelike aansluiting by en herinterpretasie van Luther, en sy sentrale bemoeienis met die reformatoriese beginsel van die regverdiging van die geloof alleen, beweeg Ritschl na 'n gedeobjektiveerde godsverstaan en - onlosmaaklik hiermee verbonde - 'n christologie "van onder na bo". Beïnvloed deur Nietzsche, Rothe, veral Baur en Lotze asook Kant, ontvou Ritschl hierdie werkswyse t.a.v. die verdoemende, histories-gegroeide invloed van die metafisika (vgl. bo 14) en die bedreigende invloed van die menslike vryheid in 'n kousaliteitsnetwerk van die natuurwetenskap. Hierdie ontvouing word deur Ritschl voltrek - ook as korrigerende van die histories-gegroeide mistastings m.b.t. die beeld van die Christendom (vgl. bo 19) - aan die hand van drie voorveronderstellinge t.w. eerstens die lewende geloofsrelasie van die geloofsgemeenskap tot God as direkte objek van teologiese besinning. Hierdie besinning, voorafgegaan deur die konstituerende, reeds voltrokke grondverbintenis tot die

historiese Jesus, word binne die ekklesiologiese ruimte as oord van Gods regverdiging voltrek; tweedens: die christendom as volmaakte etiese religie wat begrond word deur die koninkryk-stigtende werksaamheid van Jesus; derdens: as kenteoretiese fundament, die ervaring van die self as grondervaring. Dus: die primaat van die werklikheid van die ek waarop die werklikheid van die werkinge op die ek volg. Kennis berus op hierdie ervaring, want in hierdie ervaring is die kenobjek volledig teenwoordig in sy werkinge.

Hierooreenkomstig omskryf Ritschl die taak van die teologie as wetenskap nl. om alles te verifieer wat erken word as behorende tot die genadige werking van God op die gelowiges (vgl. bo 23). Hierdie werking(e) moet met ontologiese, logiese en psigologiese korrektheid verstaan word. Met spesifieke verwysing na die geloofsbegrip, word hierdie taak van die teologie as wetenskap deur Ritschl beantwoord in sy ellipties, korporatief-geëtiseerde geloofsbegrip wat binne die relasionele betrokkenheid van God, mens en wêreld op mekaar ontvou. Hiervan geld as hoofkomponente:

(i) In Jesus as historiese grondlegger van die christendom, en as volmaakte en volledige openbaarder van God, stig God sy koninkryk as finale doel van die wêreld. Hierdeur verseker hy terselfdertyd aan elkeen wat in hom vertrou, heerskappy oor die wêreld. In die godsrelasie is die waarborg vir die relasie tot die wêreld nl. geestelike heerskappy, geleë.

(ii) Deur sy lewe in gehoorsaamheid waarin sy persoonlike selfdoel met die doel van God saamval nl. die vestiging van die koninkryk van God, openbaar Jesus sy Godheid. Hierdeur roep hy geloof in hom na vore. Hierdie geloof is geen nabootsing of blinde aanvaarding van onverstaanbare, spekulatiewe dogma (bv. pre-eksistensie van Jesus asook twee-nature leer) nie, maar geloof is primêr vertrou. In sy waarde vir ons, lê die geloofsbetekenis van die deur die historiese ondersoek toeganklike Jesus vir ons opgesluit.

Hierdie waarde word ontsluit deur die doel van sy eie lewe wat deur hom ook ons selfdoel geword het.

(iii) Regverdiging - teleologies verstaan - as die kreatiewe wilsdaad van die liefdevolle God(as gawe) waarin hy die sondaar in sy nabyheid trek en tot kind aanneem, begrond die nuwe selfverstaan van die geloofgemeenskap as versoende gemeenskap met God in heerskappy oor die wêreld.

(iv) Die voltrekking van die waarde-oordeel deur die gelowige waarin hy die Jesusdoel tot selfdoel maak, word in eties-opbouende werke van die koninkryk van God gerealiseer (as opgawe), genormeer deur die liefde. Dit kenmerk die nuwe lewenstyl van die versoende gemeenskap. Gods koninkryk is die hoogste goed vir God en mens. Vir God as wilsvervulling en vir die mens as versoening met God en so selfvervulling. Twee fokuspunte as brandpunte van 'n ellips kan dus geïdentifiseer word nl. die verlossing in Jesus en die realisering van Gods ryk in eties-opbouende liefdeswerke.

(v) Onderskei (alhoewel nie geskei nie) in 'n regverdigings- en voorsienigheidsgeloof, is geloof vir Ritschl (a) verwortel in gevoel, (b) vertrouensvolle kennis van Gods weldade, (c) en die toestemmende beweging van die wil tot God.

Hierdie geloof, voltrek as 'n waarde-oordeel in vertrouensvolle kennis van Gods weldade en gerealiseer as die toestemmende beweging van die wil tot God, is nie individualisties, maar korporatief te verstane. Hierdie korporatiewe karakter van die geloof is vir Ritschl daarin geleë dat die geloofsgemeenskap d.i. die kerk, die toegangspoort tot die openbaring van God in Jesus asook die oord en objek van Gods regverdiging is. Hierdie deur Gods regverdigingsverklaring gekonstitueerde relasie tot versoende gemeenskap, is alleen werklik en uitspreekbaar as relasie tot die wêreld. Regverdigingsgeloof is as voorsienigheidsgeloof werklikheid in hierdie wêreld nl. in etiese heerskappy in vryheid, genormeer deur die liefde.

In sy teologiese ontwerp, neem Ritschl op problematiese wyse die christendom as volmaakte etiese religie, kritiekloos as uitgangspunt binne die (sogenaamde !) godsdiens-historiese raamwerk. Vir die absolute aanspraak van die christendom word geen gronde aangevoer nie. In sy - tereg - sentrale bemoeienis met die bybelse beklemtoning van die koninkryk van God, verskuif die fokus van die interpretasie - foutiewelik - na die etiese dimensie. Hierdeur pas sy teologiese ontwerp nie alleen probleemloos in by die eietydse, pruissies-gestempelde waardesisteem nie, maar word waarde ten koste van syn oorspan. Anders gestel: die waardeoordeel gaan die synsoordeel vooraf. Tereg profileer hy die historiese en konstituerende belang van die geloofsbesinning van die vroeë geloofsgemeenskap in hulle geloofservaring van Jesus van Nasaret as historiese oorsprong van die geloof. Hierdeur problematiseer Ritschl tereg die relasie van die geloofsdaad (*fides qua creditur*) tot die geloofsinhoud (*fides quae creditur*). Geloof is nie die kritieklose virwaarhou van geloofsinhoude nie. Hierdeur verskuif Ritschl die swaartepunt van die geloofsvraag na die betekenis van Jesus, na die vraag na die eietydse verstaan van die geloofservaring van Gods genadige werking(e) op die geloofsgemeenskap, voltrek in 'n waardeoordeel. Geproblematiseer word die relasie van die geloofsgemeenskap tot die geskiedenis asook die relasie van die oorsprongsgebeure tot die geloofsinhoud. Eersgenoemde relasie, nl. die tot die geskiedenis, word t.a.v. die historiese kritiek en o.g.v. die selfgestelde eis tot geen spekulasie en geen metafisiese kategorieë, deur Ritschl omskrywe as 'n relasie in vryheid. Hierdeur poog Ritschl om aan sowel die outoriteit van die Christusboodskap as aan die eietydse historiese kritiek, vas te hou. Laasgenoemde relasie, nl. van die geloofsgemeenskap tot die geloofsdaad, word t.a.v. hierdie vryheid van die historiese ondersoeker, en die (negatiewe) oortuiging dat die geloof nie die kritieklose virwaarhou van inhoude is nie, positief uitgebou as die eties-gestempelde geloofservaring van Gods teenwoordige werking op die geloofsgemeenskap. Hierdie

positiewe ervaring word in 'n christelike wêreldbeskouing verwoord wat o.g.v. die erns en geloofsbetrokkenheid in selfbesinning, sondermeer en probleemloos as die wetenskaplike spreke oor God geld.

Alhoewel Ritschl hierdeur die hermeneutiese vraagstelling stimuleer (i) dreig die *extra nos* karakter van die Gods daad in Jesus van Nasaret, om op te gaan in die selfervaring van die geloofsgemeenskap. Neig sy Godsverstaan nie daartoe, en so ook die verstaan van die koninkryk van God, om volledig immanent verstaan te word nie? Is hier sprake van die opskorting van die transendente of word die begrip transendensie deur Ritschl omvormend verstaan as diepte van die religieuse ervaring en nie "bo" nie?; (ii) word die mens se etiese verantwoordelikheid as *coram Deo* nie volledig oorspan nie? Onbetwisbaar moet hierop bevestigend geantwoord word; (iii) alhoewel Ritschl tereg die korporatiewe aard van die geloof beklemtoon, bly die relasie van die geloofs-individu tot die gemeenskap, volledig in die duister.

Onder invloed van en in kritiese reaksie op Ritschl, Kant, Lotze, Schleiermacher, die *Vermittlungstheologen*, die kerklik-piëtistiese ortodoksie en kerklik-teologiese liberalisme, asook die neo-kantiaanse filosowe Natorp en Cohen, en t.a.v. die toenemende politieke en intellektuele onrus (Feuerbach, Kierkegaard, Marx, Darwin en Nietzsche), spits Herrmann hom toe op die vraag na die wese van die religie (geloof) in verhouding tot die wetenskap en sedelikheid as begronding van die dogmatiek. Hiervan geld as fundamentele vraag - binne die blywende raamwerk van die vraag na die verhouding van die wetenskap tot die sedelikheid -, die vraag na die innerlike proses van die geloofservaring van die individu. Kortom die grondvraag na die sekerheid van die geloof. Hoe vind ek 'n genadige God? Alhoewel met 'n definitiewe koers- en adresverandering (vgl. bo 110), neem Herrmann in bewustelike maar kritiese aansluiting by Ritschl hierdie vraag op in sy individueel-gepersonaliseerde geloofsbegrip. Vir Herrmann was die huis van die Ritschl-teologie te knap (vgl. bo 49). Soos by Ritschl, is die hoogste goed van die christendom identies

met die sedelike einddoel. Waar Ritschl hieronder die ryk van God verstaan, geld hierteenoor vir Herrmann die persoonlikheid as sedelike einddoel. Toegespits vernou word die vraag na die beoordeeling van die wêreld t.a.v. die verwerkliking van die hoogste goed, tot die individueel-persoonlike vraag na die doel van die individu in sy geloofservaring.

In die ontvouing van hierdie vraagstelling in die denke van Herrmann, kan vlakke van verdieping en intensivering aangetoon word. Hierdeur verbreed Herrmann nie alleen die skopus van die ervaringsbegrip nie, maar verdiep terselfdertyd die historiese en christologiese vraag - en so die geloofsvraag.

In hierdie skopusverbreding en verdieping, neem Herrmann die voelende en willende persoon in sy selfbevestigende afgrensing teenoor die natuur, as funderende vertrekpunt. Uitgerangeer word die tradisionele metafisiese begronding van die teologiese denke (vgl. bo 50). Hierdie selfbevestigende afgrensing as eties-religieuse ervaring o.g.v. die struktureel-korrelatiewe verbondenheid van die religie en sedelikheid, word in dieervaarbare werklikheid voltrek. Hierdie werklikheid staan teenoor die verklaarbare werklikheid en gaan o.g.v. die voorrang van ervaring (lewe) bo kennis, die verklaarbare werklikheid vooraf. Eersgenoemde is die voltrekkingsoord van die religie d.i. die geskiedenis, waarvan vertrouwe as grondfenomeen geld. As algemeengeldige verstaanshorison van die religie, geld die sedelike selfbewussyn en as algemeengeldige ontstaansvoorwaarde, die sedelike selfbesinning (vgl. bo 58). Herrmann onderskei dus 'n algemeengeldige weg van selfbesinning tot die religie en die individuele waarwording van menslike eksistensie, d.i. die voltrekking van religie. Hierdie algemeengeldige weg van selfbesinning, word in beweging gebring deur die bewussyn van 'n bestaanskrisis wat die grondsituasie van die mens blywend bepaal (vgl. bo 98). Hierdie bestaanskrisis word as die ervaring van sedelike nood omskrywe waardeur die mens tot vraende en soekende mens word. Alleen op die trefoord tussen God en mens, by die trefpunt van Gods openbaring, vind die soekend-vraende mens

die antwoord op sy vraag. Kortom: daar vind hy (of sy) 'n genadige God!

Hierdie trefpunt is die selfervaarbare werklikheid van die historiese Jesus as grond (Christus vir ons) en inhoud (Christus in ons) van die geloof. Grond van die bestaan van die geloof deur die krag van sy persoonlikheid of innerlike lewe waardeur ons Gods teenswoordige werking ervaar; inhoud van die geloof daarin dat in hom God self verwoordbaar gevind word: ek het hom self gesien!

Hierdie geloofservaring omskrywe Herrmann as vertrouensvolle buig in gehoorsaamheid onder God in persoonlike selfervaring tot geloofsekerheid. Kortom: as die waarwording van menslike eksistensie in lerende verstaan en na-belewing.

Vanuit hierdie oorsigtelike samevatting, kan duidelik die elemente van voorspel en inspirasie geïdentifiseer word wat op die teologiese denke van Bultmann - met besondere toespitsing op die geloofsbegrip - 'n bepalende invloed uitgeoefen het. Tematies kan hierdie elemente - wat in die hieropvolgende paragraaf uiteengesit word - as volg aangedui word: die vraag na die aard en betekenis van geskiedenis; die vraag na die openbaring in die geskiedenis en die eietydse verstaan van hierdie openbaringsgebeure; die vraag na die aard van die geloofsgebeure in die hede in relasie tot die oorsprongsgebeure in die verlede nl. Gods soewereine daad in Jesus van Nasaret.

Hierdie vrae word gestel t.a.v. die toenemende en profilerende (self-)bewussyn van die bestaanskrisis van die mens, die intellektuele onrus en die toenemende bedreiging van die wetenskap. As intensiviserende fokuspunt van hierdie besinning, is die vraag na die mens wat glo voor God, die mens wat weet dat hy (of sy) alleen deur die geloof geregverdig kan word voor God. Hierdie vraag na die vind van 'n genadige God, word by Bultmann verdiep na die kennende vind van 'n genadige God.

4.2 Eksistensialisering van die geloofsbegrip

"Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankenfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben. Und wer meint, es für seine Person tun zu können, muss sich klar machen, dass er, wenn er das für die Haltung christlichen Glaubens erklärt, damit die christlichen Verkündigung in der Gegenwart unverstündlich und unmöglich macht"

Bultmann (in Bartsch, 1948:136)

As kreatiewe en individualistiese denker eksistensialiseer Bultmann die geloofsbegrip:

- (i) in aansluiting by die intensies tot die verstaan van geskiedmatige syn by Herrmann,
- (ii) in toespitsing op die konstituerende belang van die woord Gods saam met die dialektiese teoloë en in o.a. kritiese aansluiting by Ritschl,
- (iii) beïnvloed deur 'n breë spektrum van eietydse teologiese strominge en intellektueel-filosofiese ontwikkelinge,
- (iv) gegiet in die terminologie van Heidegger.

Hierdie eksistensialisering van die geloofsbegrip lê enersyds in die verlengde en ontwikkelende teologiese tradisie van Ritschl-Herrmann as voorspel en inspirasie tot 'n verdiepende probleembewussyn van die geloofs-begrip⁴⁰⁹, andersyds is dit ten nouste verbonde met die eietydse en besondere eise van die gees van sy tyd. Hierdie gees van sy tyd nl. moderne ongeloof, tree Bultmann tegemoet met sy missionêre bewussyn (vgl. bo 141e.v.) in 'n

⁴⁰⁹ Met nadruk moet weer eens gestel word: hierdie beklemtoning van die teologiese tradisie van Ritschl, Herrmann, dui op die aangetoonde historiese samehang en sluit nie die uiteenlopende invloede wat hierdie samehang raak, uit nie.

apologetiese teologie tegemoet (vgl. bo 148). Hierin poog hy om in 'n eietydse terminologie en verantwoording erns te maak met die vrae van die moderne mens t.w.v. die geloof self.⁴¹⁰ Maak Bultmann nie hierdeur 'n karikatuur van die moderne mens nie? - 'n vraag wat dikwels gestel word.⁴¹¹ Met nadruk kan hierdie kritiek ontken word. Bultmann maak erns met die intellektuele vrae en sorge van die moderne mens, die mens wat ook in die kerk is! Staten (1988:1) se positiewe verwysing na Paul van Buren se bemoeienis met die moderne mens, is ook op Bultmann van toepassing. Lewer Bultmann nie hierdeur die evangelie uit aan die moderne tydsgees soos wat Hiers (1987:26) konkludeer t.o.v. Bultmann

⁴¹⁰ Zahrnt (1970:277), by wie ek hierin aansluit, deel nie my primêre beklemtoning van die moderne mens en die missionêre bewussyn van Bultmann nie, maar die verskil is na my mening, alleen 'n beklemtoningsverskil. Hy stel: "Dabei geht es Bultmann gar nicht nur um den vielzitierten modernen Menschen', auch nicht nur um die intellektuelle Redlichkeit, ihn bewegen auch nicht in erster Linie seelsorgerliche und missionarische Anliegen, ... Vielmehr ist es der christliche Glaube selbst, dem er zu einem Recht verhelfen will"

⁴¹¹ Tydens die byeenkoms van die nuwe testamentiese werkgemeenskap in April 1989 te Pretoria, is hierdie vraag n.a.v. 'n voordrag deur Prof. Pelser oor die ontmitologiseringsprogram van Bultmann, geopper. Na my mening is die moderne Europese mens moeilik vanuit 'n gedistansiëerde Afrikakonteks verstaanbaar, aangesien die intense intellektuele onrus en ontwikkeling van die 19-20ste eeuse Europa, nie met dieselfde intensiteit en inpak ter plaatse geskied het nie. Hier moet die invloed van die eerste en tweede wêreldoorlog, nie deur buitestaanders onderskat word nie. Hierdie gedistansiëerde oordeel geld nie net t.o.v. Afrika nie, maar ook vir ander lande buite Europa; vgl. hieroor aansluitend Macquarrie (1960:234) waarin hy op die krisis van die moderne Europese samelewing wys wat veel meer intens was as in selfs Engeland of Amerika.

se Jesus-interpretasie nie: "Such a Jesus is no stranger and enigma to modern, at any rate, early twentieth-century existensialist thought after all; he could have occupied an office next to Martin Heideggers with no questions asked. Perhaps Bultmann was prompted by an apologetic desire to make Jesus and Christianity respectable in the twentieth-century academic world by showing that these need not forever be bound to the prescientific, mythological outlook of the first century"? Korrek is Hiers in die identifisering van die sentrale apologetiese motief in die denke van Bultmann. Onvanpas is die kantoortoewysing deur Hiers aan Jesus langs die van Heidegger. Hieruit blyk duidelik die onvermoë van Hiers om die oogmerk van die apologetiese motief in die denke van Bultmann te snap nl. om tot 'n ontmoeting met die geskiedenis van die ingrype van God in Jesus van Nasaret⁴¹², te voer. Op sy beurt verstaan Gareth Jones (1989:161e.v.) hierdie motief korrek by Bultmann, maar kom tot die foutiewe konklusie dat Bultmann hierdeur sou wou aantoon dat die evangelieboodskap vaspenning in terme en denkvorme transendeer. Jones (1989:176) stel: "Bultmann's hermeneutic programme and ontological reflection is emphatically not merely an attempt to make the Gospel story intelligible in the terminology and thought forms of modern man, because the Gospel story, and the individual's encounter with it in the kerygma, must transcend any such terminology and thought forms". Hierdeur begryp Jones nie die hermeneutiese eenheid van hoor-glo-verstaan in die denke van Bultmann nie. In sy teologiese ensiklopedie is dit juis die vraag vir Bultmann na 'n gepaste terminologie, na 'n denkvorm van deelnemende verstaan, na die samehang van geloof en verstaan. Hierin maak hy ook juis erns met die filosofie - wat 'n onontbeerlike element is (vgl. bo 132) - in relasie tot die teologie.⁴¹³

412 Vgl. veral hieroor Bultmann (1983:7e.v.)

413 Vgl. veral die sinvolle uiteensetting van die verhouding van die filosofie tot die teologie in die denke van Bultmann deur Marlé (1960:35e.v.); Malet (1960:297e.v.) en Zahrnt (1970:284e.v.)

Hierdie historiese horison waarbinne die eksistensialisering van die geloofsbegrip deur Bultmann voltrek word, moet vervolgens nader omskryf word. In die aanduiding van eksistensialisering, is reeds direk die interpretasie-sleutel tot hierdie historiese horison aangewys nl. die opkoms en invloed van 19-20ste eeuse eksistensialisme. Hierin - so sal aangetoon word - vloei die teologiese tradisie waaruit Bultmann kom en die invloed van die eksistensialistiese denke, op kreatiewe wyse ineen in die eksistensialisering van die geloofsbegrip.⁴¹⁴

4.2.1 EKSISTENSIALISME

As begrip ontwyk eksistensialisme die inhoudelike vaspenning in 'n kant-klaar definisie (vgl. Macquarrie, 1972:1e.v.) sodat Cobb (1986:200) opmerk: "The term is widely used and frequently defined, but to most people it remains as confusing as ever." Tot hierdie inhoudelike verwarring dra

⁴¹⁴ Onder hierdie invloed sou Bultmann nie alleen staan nie. Barth(!) het hiertoe die weg aangewys, maar self 'n ander ingeslaan. Cobb(1986:227) stel: "The one theologian who did most to interest the theological world in existentialism was Karl Barth. But as Barth came to realize that his employment of existential categories involved him in an alliance with, or use of, a particular philosophy, he altered his methodology." Treffend voeg Zahrnt(1970:290) by: "Schade nur, dass Barth all dies vergessen zu haben schien, als er sich mit Bultmanns existensialen Interpretation des neuen Testament auseinandersetzte!". Vgl. ook die betekenisvolle uiteensetting van Malet (1969:376e.v., veral 397e.v.) waarin hy wys op die grondbeginsels van Bultmann wat nie deur Barth begryp is nie. Benewens Bultmann, is dit veral Paul Tillich en Richard en Reinhold Niebuhr wat direk op onderskeidelike wyses in hulle teologieë deur die eksistensialistiese denke beïnvloed is (vgl. Cobb,1986:259e.v.,284e.v.).

nie alleen die voorgestelde onderskeid⁴¹⁵ tussen eksistensialisme en eksistensie - filosofie⁴¹⁶ by nie (vgl. Müller-Lauter, 1982:715), maar is ook veral geleë in die aard van eksistensialistiese denke. Hiervolgens kan die werklikheid nie in konsepte verpak word of as 'n sisteem in sy geheel weergegee word nie (vgl. Macquarrie, 1972:1). Eksistensialisme kan daarom eerder as 'n tipe van filosofie (Macquarrie, 1972:2) beskryf word. Op uiteenlopende wyses word die filosofiese posisies van die eksistensialistiese denkers begrond en voer sodoende tot wyd uiteenlopende standpunte (vgl. Müller-Lauter, 1982:715e.v.). Macquarrie (1960:16) merk op: eksistensialisme "(is) a type of philosophy ... so flexible that it can appear in such widely differing forms as the atheism of Satre, the Catholicism of Marcel, the Protestantism of Kierkegaard, the Judaism of Buber, and the Orthodoxy of Berdyaev". Ook digters en skrywers is as eksistensialiste bestempel wat 'n verdere aanduiding is van die wyd-uiteenlopende opvatting m.b.t. eksistensialisme.⁴¹⁷

Vir die doel van hierdie oorsig en ingeperk o.g.v. die skopus van hierdie ondersoek en in aansluiting by die omskrywing van Macquarrie van eksistensialisme as 'n styl van filosofisering, kan hierdie 20ste eeuse stroming vanuit 'n tweeledige blik (vgl. Cobb, 1986:200) nader beskryf word

⁴¹⁵ Hierdie onderskeid is in 1974 deur R Schacht voorgestel. Vir hierdie groepering vgl. Müller-Lauter (1982:715-6).

⁴¹⁶ Hierdie begrip is in 1929 deur F Heinemann gemunt. Vir sy verstaan hiervan, vgl. Müller-Lauter (1982:716-7).

⁴¹⁷ Hieronder veral Franz Kafka, Rainer Maria Rilke en Fyodor Dostojewski (vgl. Cobb, 1986:218). Ook in die vakwetenskappe bv. die psigologie, psigopatologie, literatuurwetenskap en pedagogiek, het die impulse van die eksistensialistiese denke sterk deurgewerk. (vgl. Macquarrie, 1972:203e.v.; Müller-Lauter, 1982:715).

nl. as historiese fenomeen en as ideaaltipe.⁴¹⁸ In eersgenoemde word na die herkoms (en ontwikkeling) van eksistensialisme gevra; in laasgenoemde na die grootste gemene denkdeler van hierdie styl van filosofisering.

Onderskei moet word tussen die geïdentifiseerde elemente van eksistensialistiese denke wat histories so vêr terugstrek as Sokrates (só Macquarrie, 1960:17) - waarin veral aan Pascal besondere betekenis toegeskryf word (vgl. Müller-Lauter, 1982:716) - en kontemporêre eksistensialisme wat op Sören Kierkegaard (1813-53) teruggevoer word of waarvan hy ten minste as "wesentlichen Anreger" (Müller-Lauter, 1982:715) beskou kan word.⁴¹⁹

⁴¹⁸ Onder ideaaltipe kan niks meer daaronder verstaan - en vanuit die aard van hierdie denke, verwag word - as die aanduiding van gemeenskaplike trekke nie. Müller-Lauter (1982:715) stel duidelik: "Zwar lässt sich kein Idealtyp van Existenzphilosophie/Existentialismus herausdistillieren. Wohl aber können unter der genannten Einschränkung grundlegende Gemeinsamkeiten wie Unterschiede kenntlich gemacht werden". Hier word alleen na hierdie grootste gemene denkdeler verwys.

⁴¹⁹ Hierdie terugvoering noodsaak ook die aanduiding van die verband van eksistensialisme tot die fenomenologie. Cobb (1986:202) wys op die werkbare uiteensetting van Emmanuel Mounier; Müller-Lauter (1982:714-5) wys op die moontlike groeperinge en indelings; Macquarrie (1972:8) stel hierdie verband duidelik as volg: "Most existentialists are phenomenologists, though there are many phenomenologists who are not existentialists. A close tie has developed between these two types of philosophy because phenomenology seems to offer to the existentialist the kind of methodology that he needs if he is to pursue his investigation into human existence".

Onder die eksistensialiste (Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Heidegger, Jaspers, Marcel en Camus)⁴²⁰ word vir die doel van hierdie oorsig m.b.t. die historiese oorsprong, Kierkegaard en Nietzsche (1844-1900), as die twee grootste eksistensialistiese denkers van die 19de eeu, uitgesonder. Hierdie uitsondering is nie willekeurig nie (só ook Macquarrie, 1972:34e.v.; Cobb, 1986:201), maar sluit doelbewus aan by die uitsonderingsposisie wat ook Bultmann (1984a:8e.v.) self aan Kierkegaard en Nietzsche toeskryf.⁴²¹

Die twee uiteenlopende benaderingswyses van Kierkegaard en Nietzsche deel die verwerping van die eietydse benadering tot die religie as "popular, comfortable religion" (Cobb, 1986:201). Beide verwerp in hulle toe-spitsing op menslike eksistensie, die bruikbaarheid van rasonele argumente vir die begronding van die geloof. Beide beskou die morele waardes van die mens as irrelevant vir die ervaring van die laaste werklikheid ("ultimate reality"). Beide handhaaf die oortuiging dat die lewe van sowel die geloofsgemeenskap as dié van die nie-gelowiges, die werklikheid van God ontken.

Vir Kierkegaard - en hier skei sy weg met dié van Nietzsche - stel hierdie ervaring die uitdaging tot die herwinning van outentieke geloof. Vir Kierkegaard is hierdie geloof - wat direk teenoor die rasonele insigtelike te staan kom - 'n sprong van keuse wat wilsmatig voltrek word in die innerlike van die individu (vgl. Müller-Lauter, 1982:717). As grondbeginsels hiervoor geld vir Kierkegaard die

⁴²⁰ Heidegger, Jaspers en Marcel het die etiketisering as eksistensialiste uitdruklik ontken. Macquarrie (1972:6) haal die woorde van Roger L Shinn in hierdie verband aan waarin Shinn stel: "Almost any selfrespecting existentialist refuses to call himself an existentialist".

⁴²¹ Bultmann (1984a:8e.v.) wys óók op die uitkringende effek van hierdie twee denkers op die teologie, die filosofie en digkuns.

kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens, (vgl. Macquarrie, 1972:35), die paradoks van die christelike geloof en die onbruikbaarheid van historiese gegewens as grond van die geloof (vgl. Cobb, 1986:136). Vir die filosofie en teologie het hierdie drie grondbeginsels van Kierkegaard vêrreikende gevolge gehad.⁴²² Hierin is die oorsprong van filosofiese eksistensialisering by Kierkegaard opgesluit nl. in die toespitsing op die konkrete menslike eksistensie en die beklemtoning van die subjek-objek onderskeid met die toespitsing op eersgenoemde d.i. die subjek en die uitranger van spekulatiewe refleksie⁴²³ m.b.t. die objek. Slok (1983:192) tipeer kernagtig hierdie denkwyse van Kierkegaard as volg: "Das Existenzdenken will den existierenden Menschen nicht 'erklären', sondern will durch

⁴²² Cobb (1986:220) wys veral op die joodse filosoof Martin Buber wat, alhoewel in definitiewe relasie en onderskeid, sterk beïnvloed is deur Kierkegaard en in eksistensialistiese trekke die Ek-Jy relasie omskrywe.

⁴²³ In sy artikel oor Kierkegaard stel Slok (1983:191) hierdie uitranger van die spekulatiewe deur Kierkegaard, as volg: "Die spekulative Reflexion besteht in dem Missgriff, sich vom Konkreten zum Abstraktesten zu bewegen, um dann das Konkrete, von dem man in Wirklichkeit anfangs ausging, vom Abstrakten her zu 'erklären'. Aber damit hebt man die Konkretheit des Konkreten auf. Man verkennt, dass der Mensch 'existieren' ist, dass sich 'Existenz' nicht spekulativ 'erklären' lässt, vornehmlich deshalb nicht, weil die 'Existenz' sich in der Zeit und durch Entscheidungen hindurch bewegt, nicht abgeschlossen ist und deshalb inkommensurabel mit jedem spekulativen System, das per definitionem abgeschlossen sein muss". Hierin sluit Heidegger by Kierkegaard aan in sy vraag na die fenomenologiese analise van die christelike eksistensie. Hierdie vraag stel Heidegger aan die orde as die vraag na konkrete "Seinkönnen" d.w.s. om die menslike eksistensie vanuit sy moontlikhede te verstaan (vgl. Müller-Lauter, 1982:718).

Analyse herausfinden, was das ist: ein existierender Mensch."

Vir Nietzsche het die eietydse ervaring nié soos in die geval van Kierkegaard, die uitdaging tot die herwinning van outentieke geloof gestel nie, maar die eerlike en vreeslose aanvaarding van die konsekwensies van hierdie ervaring. Hierdie konsekwensie was dat God dood is.⁴²⁴ Hierdie doodsverklaring van God deur Nietzsche was nié sondermeer gerig teenoor die handhawing van die Godsbestaan deur die christelike kerk nie, maar breër gerig teenoor die bonatuurlike werklikheid soos verstaan deur die westerse mens⁴²⁵. Vir Nietzsche het die christendom 'n voortdurende selfmoord van die rede beteken (Macquarrie, 1972:36). Nietzsche het hierdeur die werklikheids- en betekenis-horison van die "Übermensch" ingeperk tot die eindige werklikheid d.w.s. tot die bestaan- en denksfeer van die mens (vgl. Cobb, 1986:201). Hierdie opheffing van die aanspraak van die transendente op die mens, het die opheffing van 'n objektiewe aanspraak op die mens beteken. Vir Nietzsche het die mens sy eie god geword in die uiteensetting/verstaan van die betekenis van sy eie eksistensie in die daad van

424 Aangrypend formuleer Nietzsche in sy "Fröhlicher Wissenschaft" die kreet van die man op die stadsplein: "Do we not hear the noise of the grave-diggers who are burying God? Do we not smell the divine putrefaction? - for even gods putrefy! God is dead! God remains dead! And we have killed him" (in Geisler, 1988:49).

425 Vgl. Zahrnt (1970:159): "Wenn Nietzsche nun verkündet, dass Gott tot sei, so bedeutet dies nicht nur, dass es keinen Gott mehr gibt, sondern dass das Grundgefüge des Seienden im ganzen erschüttert ist: Die übersinnliche Welt, die bisher als die eigentlich wirkliche und wirksame gegolten hat, ist unwirklich und unwirksam geworden, sie hat ihre Kraft verloren und spendet kein Leben mehr, alle Metaphysik ist zu Ende".

selskepping. Vir die "Übermensch" het die tydvak van nihilisme aangebreek (vgl. Macquarrie, 1972:36)⁴²⁶.

Hierdie oorsigtelike verwysing na die historiese wortels/oorsprong - waarin Kierkegaard en Nietzsche 'n uitsonderingsposisie geniet het - van eksistensialisme, dwing tot die vraag na die grootste gemene denkdeler van hierdie wyse van filosofisering ongeag die beslissende en uiteenlopende verskille. In die toespitsing op die vraag na menslike eksistensie (a) gaan menslike eksistensie essensie vooraf.⁴²⁷ Hiervolgens is eksistensie géén vorm of

⁴²⁶ Op hierdie nihilisme sou Jaspers direk en krities antwoord in sy filosofiese geloof in toespitsing op die grenssituasies (stryd, dood, noodlot en skuld) van die mens (vgl. Müller-Lauter, 1982:717e.v.).

⁴²⁷ Cobb (1986:223) omskrywe hierdie fundamentele betekenis as volg: "We cannot deduce or explain the individual human existent by appeal to anything else whatsoever. It must be taken as an ultimate and all-important fact". Hierdie feitelikheid van eksistensie beteken interpretatief (a) vir Kierkegaard die kontingente en partikulêre d.w.s. wat nie in 'n rasioneel-gekonstrueerde sisteem van denke ingepas kan word nie. Eksistensie in géén idee of 'n essensie wat intellektueel gemanipuleer kan word nie; (b) Heidegger onderskei op sy beurt Dasein/Vorhandenheit/Existenz. Alleen aan Dasein kan Existenz toegeskryf word. Die essensie (wese) van Dasein lê in sy eksistensie opgesluit d.w.s. die essensie van Dasein word gekonstitueer nie deur eienskappe nie, maar synswyses. (c) In 'n eiesoortige terminologie onderskei Sartre syn in sigself (en-soi) en vir sigself (pour-soi). Eersgenoemde is essensiële bestaan d.w.s. bestaan in sigself terwyl laasgenoemde vry is om essensie te kies d.w.s. bestaan is wesenlik vryheid. (d) Vir Jaspers is Dasein eenvoudig ons daarwees in die wêreld. Eksistensie is die nie-gereflekteerde ervaring van ons lewe in die wêreld wat onmiddellik en nie-begrypbaar

kategorie benewens ander vorme/kategorieë in 'n netwerk van gestruktureerde vorme of kategorieë nie, maar is menslike eksistensie - latyn: *existere* d.w.s. "uitstaan" (vgl. Macquarrie, 1972:42) - die fundamenteel en alles-bepalende feitlikheid. Hierdie voorrang en feitlikheid van menslike eksistensie kan betekenismatig verdiep word deur die onderskeid van 'n eksterne en interne (innerlike) blik op menswees (vgl. Cobb, 1986:223). Eersgenoemde blik word empiries voltrek d.w.s. deur sintuiglike waarneming van strukture van eienskappe. Hierdie objektiewe waarneming is eie aan die wetenskaplike werkswyse. Laasgenoemde blik op menswees staan direk teenoor die eksterne blik nl. die bewuswording van onself in ons onmiddelik gegewendheid aan onself d.w.s. vrees en hoop, angs ens. as nie-waarneembare gedragspatrone, maar as motiewe en ingesteldhede. Kortom: die irrasionele feit dat ons is as absolute voorveronderstelling om enigiets te verklaar. Hierdie blik kan alleen in betrokkenheid - in onderskeid van objektiewe waarneming - voltrek word: "We can understand what it means to love only by loving, what commitment means by being committed." (Cobb, 1986:224). Vir menswees het die wetenskap in sy objektiewe waarneming alleen praktiese en sekondêre belang; van primêre belang is die innerlike van die mens wat in persoonlike betrokkenheid verstaan/ontsluit word; (b) In hierdie ontsluiting in betrokkenheid deur 'n innerlike blik van die menslike eksistensie (i) wat geskiedmatig voltrek word en onderskei kan word in outentieke en inoutentieke syn (2) waarin moontlikheid werklikheid voorafgaan, is menslike stemminge vanselfsprekend van wesenlike belang. Hierdie stemminge hou direk verband met die tematiese toespitsing op die dood, vryheid, beslissing en verantwoordelikheid. Onder stemming word op uiteenlopende wyses angs, vrees, skuld, vervreemding, vertwyfeling ens. geïnterpreteer (vgl.

is. Dasein, in onderskeid van potensiële syn (Existenz), vind sy vervulling in Existenz. Vryheid in onderskeid van bv. Sartre, is vir Jaspers die geskenk van transendensie (vgl. Macquarrie, 1972:45-7; Müller-Lauter, 1986:722-3).

Macquarrie, 1972:4e.v.; Müller-Lauter, 1982:723e.v.; Cobb, 1986: 224e.v.); (c) Eksistensie is 'n verhoudingsbegrip.⁴²⁸ Hiervolgens is die tradisionele begrippe bv. subjek, persoon, onvanpas vir die karakterisering van eksistensie aangesien dit nie die fundamentele verhoudingsaspek tot sy reg laat kom nie. Eksistensie is die aanduiding van 'n betrokke verhouding tot die self⁴²⁹, tot die wêreld⁴³⁰ veral ook tot die ander.⁴³¹

In die lig van hierdie breë oorsigtelike aanduiding van eksistensialistiese denke moet gevra word na die verband met die denke van Bultmann.

4.2.2 TEOLOGIE AS EKSISTENSIALE INTERPRETASIE : GELOOF AS DIE ONTSLUITING VAN 'N NUWE SELFVERSTAAN.

In sy passie tot die verstaan van die nuwe testamentiese boodskap van Gods soewereine daad in Jesus Christus as die woord tot die lewe en die pauliniese beklemtoning van die

428 Die interpretatiewe inkleding van eksistensie as verhoudingsbegrip is hóógs problematies en uiteenlopend in die eksistensialistiese denke, vgl. veral Müller-Lauter (1982:719-20).

429 As voorbeeld Kierkegaard. Vir hom het hierdie relasie of verhouding tot die self terselfdertyd die relasie tot die een wat hierdie relasie gekonstitueer het, ingesluit (vgl. Müller-Lauter, 1982:719).

430 As voorbeeld Jaspers. Hy onderskei t.o.v. hierdie mens-wêreld-verhouding drie sinswyse: "Dasein, Bewusstsein überhaupt und Geist" (vgl. Müller-Lauter, 1982:719).

431 As voorbeeld Heidegger. Hy omskrywe Dasein wat gekenmerk word deur sy "In-der-Welt-sein" as wesenlik "Mitsein". In die losmaak van die afhanklikheid van ander ("das Man") word outentieke syn voltrek. In aansluiting by Heidegger, praat Sartre op sy beurt van 'n mikrokosmos (vgl. Müller-Lauter, 1982:720) waarbinne outentieke syn - syn vir sigself - voltrek word.

regverdiging deur die geloof alleen⁴³², neem Bultmann nie die christusgebeure as uitgangspunt nie, maar die eksistensieverstaan wat in hierdie boodskap opgesluit lê. As reaksie op die depersonaliserende aard van die eietydse wetenskaplike denke en in aansluiting by die heersende en ontwikkelende eksistensialistiese denke (veral Kierkegaard), en as reaksie op Nietzsche, is vir Bultmann die vraag na teologie, die vraag na die eksistensiële interpretasie.

Hierdie vraagstelling na die eksistensiële interpretasie van die nuwe testamentiese boodskap, bed Bultmann in die uitgangsvraag na die kenbaarheid Gods - waarin hy onmiskenbaar direk by Herrmann aansluit nl. oor God kan ons slegs praat in terme van wat hy aan ons doen - in. In sy uitwerk hiervan, blyk duidelik die eksistensialistiese trekke wat hierbo reeds aangedui is as die eksistensialisering van die geloofsbegrip in die denke van Bultmann:

(a) Die verwerping van die empiriese werkswyse van die wetenskaplike aktiwiteit wat deur die objek-subjek splitsing tot objektivering, gekenmerk word (vgl. bo 168). Onvanpas vir Bultmann is hierdie objektiverende denke tot die sisteemagtige verpakking van die werklikheid in 'n pasklaar konsepsuele raamwerk. Onvanpas t.o.v. die Godsvraag sowel as die vraag na die sinvolle ontsluiting van menswees. Nòg God, nòg die mens kan deur 'n eksterne blik verobjektiveer word tot sinvolle ontsluiting, aangesien ons nòg oor God nòg oor ons eie eksistensie vervoeg (vgl. bo 178). Hierdie onvanpastheid kom vir Bultmann op sy duidelikste na vore in die wetenskap as die georganiseerde vlug van die mens weg vanaf homself. Teenoor hierdie depersonalisering, ook as reaksie op die griekse mens- en wêreldbeskouing, stel Bultmann die vraag na 'n fenomenologiese werkswyse, voltrek vanuit 'n innerlike blik, waarin erns gemaak word met die besorgheid van Dasein: Dasein wat tydsmatig en so

⁴³² Vgl. Zahrnt (1970:272): "Wenn ein Theologe heute an dem 'Sola fide' der reformatorischen Rechtfertigungslehre festhält, dann ist es Rudolf Bultmann: Es geht ihm um den Glauben, allein um den Glauben, und wiederum um den Glauben allein an das Wort".

geskiedmatig is; wat oor die nou as my nou t.a.v die in die oomblik opgeslote waarheidsvraag as my waarheid besorg is tot die realisering van outentieke syn en die ontsluiting van 'n nuwe selfverstaan.

(b) In sy uiteensetting van die openbaringsbegrip as die vraag na die begrensdeheid van die mens, stel Bultmann onmiskenbaar in eksistensialistiese trekke die nuwe testamentiese antwoord nl. dat die mens deur die dood begrens word en dat die openbaring lewe gee. Hierdie begrensdeheid deur die dood beteken nie net dat die dood die beëindiging van lewe is nie, maar menswees beteken aan die dood vervalte wees; is nie in sy outentiekheid nie en besit nie die moontlikheid om die dood vanuit homself te oorwin nie.

(c) In die vraag na die in die nuwe testament opgeslote eksistensieverstaan, profileer Bultmann die kernbegrippe van die eksistensialistiese denke: beslissing, verantwoordelikheid, vryheid. Ook die stemminge van die eksistensialistiese denke kom in die voorgrond te staan: angs, skuld, vrees, vervreemding ens. Vir Bultmann ken die nuwe testament - alhoewel nie in hierdie terminologie nie - twee sinswyses nl. die lewe in ongeloof en die lewe in geloof, d.i. die sinswyses van outentieke en inoutentieke syn. In laasgenoemde leef die mens vanuit die voorhandene, die vervoegbare en sigbare. By Paulus met die begrip vlees en by Johannes met die begrip wêreld omskrywe, bestaan vir Bultmann die oersonde van die mens in sy selfroem en selfvertroue, die verstaan van homself uit homself en dus nie as skepsel van God nie (vgl. bo 194). Hierdie sinswyse word gedra deur die wete van die mens van homself in sy begrensdeheid en nietigheid, sy ontwykende outentiekheid en voorlopigheid, vertwyfeling en angs vir die dood. Hierin neem Bultmann vir Nietzsche ernstig en reageer aansluitend by hierdie doodsverklaring met die doodsverklaring van God vir die wêreld van die vervoegbare, die sigbare, vir die wêreld van die kousaliteitsnetwerk van

oorsaak en gevolg⁴³³. Bultmann wil in sy reaksie hierop nie die mondiggeworde mens van die twintigste eeu veroordeel en sy mondigwording ongedaan probeer maak nie, maar met die feitlikheid hiervan wil Bultmann volledig erns maak⁴³⁴.

Teenoor hierdie inoutentieke lewe vanuit die vervoegbare en sigbare, stel Bultmann die nuwe testamentiese beskouing van outentieke syn nl. die lewe in die geloof. Hierdie geloof met sy "Dennoch" karakter is as geloofsparadoks 'n ergernis en struikelblok vir die moderne mens. Waarom? Omdat die mens hierin sy vroeëre selfverstaan vanuit homself prysgee en homself nuut verstaan as Gods skepsel in die èn gebeure van die vertrouensvolle aanvaarding in gehoorsaamheid van Christus as my heer en die vir-waar-hou van Gods heilsdaad in Jesus van Nasaret as *pro me* (vgl. bo 229). Vrygemaak van homself en die aanspraak van die wêreld op hom, en so dus verlos van die angs vir die dood, ontvang die gelowige mens die geskenk van die lewe, d.i. die verplasing in eskatologiese eksistensie o.g.v. die nuwe aion wat in Christus aangebreek het. Alleen in hierdie eskatologiese eksistensie is die "Dennoch" karakter en die paradoks van die geloof, verdraagbaar; kan die gelowige leef vanuit die onsigbare, die onvervoegbare, voltrek in die daad van dé-wêreldliking (vgl. bo 226).

(d) Tussen die synswyse van ongeloof en geloof staan die ondemonstreerbare Godsdaad in Jesus Christus en die beslissing t.a.v die deur die kerugma teenwoordiggestelde Christus. As geloof aan d.w.s. deur die intensionaliteitskarakter van die geloof, is die geloof die geloof aan die openbaring Gods in Jesus Christus as woord tot die lewe; is die christelike geloof die geloof aan 'n historiese feitlikheid as eskatologiese feitlikheid. Hierdie

⁴³³ Vgl. ook die uiteensetting van Staten (1988:6e.v.) t.o.v. die aansluiting en reaksie by en van Bultmann op Nietzsche.

⁴³⁴ So worstel ook Dietrich Bonhoeffer in sy "Das Ende der Religionen" en Friedrich Gogarten met die mondiggeworde mens van die twintigste eeu (vgl. Zahrnt, 1970:48e.v., veral 166e.v.).

feitlikheid is geen objektief-histories vasstelbare feitlikheid nie, maar alleen vir die geloofsoog toeganklik en deurdringbaar (vgl. bo 192) in die ontmoeting ("Begegnung") van horende en deelnemende verstaan met die geskiedenis d.w.s. in eksistensieële voltrekking.

(e) In die bestempeling van die teologie as die onmoontlike en moontlike spreke oor God, voltrek as die God gegewe moet van die geloof in die relasionele verbondenheid van God en mens, skei die inhoudelike weë van Bultmann en die eksistensialistiese denkers. Slaag hierdie wyse van filosofisering daarin om op gepaste wyse menslike syn begripsmatig uit te lê en te interpreteer, kan hierdie denke nie aandui waarin outentieke syn inhoudelik geleë is nie. Vir Bultmann is dit die nuwe testamentiese verstaan van die lewe in die geloof.

In die lig van die voorafgaande uiteensetting van die eksistensialisering van die geloofsbegrip, moet vervolgens gevra word na die gepastheid van hierdie benaderingswyse. Hierdie beoordeling word voltrek binne die breëre beoordeling van die teologiese ontwerp van Bultmann soos in hierdie ondersoek uiteengesit. Beperk is hierdie beoordeling tot die beperkte toespitsing op die teologiese grondbeginsels van Bultmann soos onderneem in hierdie ondersoek.

4.3 Rudolf Bultmann: die teologiese rusverstoorder van blomplukkende teoloë

"Religion is an experiential issue, not a merely intellectual one"

Norman Geisler (1988:13)

4.3.0 In die voorafgaande ondersoek is gepoog om op selfstandige wyse die grondbeginsels van Bultmann uiteentesit sonder die interpretatiewe bemiddeling van ander uiteensettinge. Die rede hiervoor is voor die hand liggend nl. die uiteenlopende en verwarrende geheel van

interpretasies m.b.t. die denke van Bultmann.⁴³⁵ In die uiteensetting van die grondbeginsels van Bultmann, is in hierdie ondersoek slegs die uiteensetting daarvan in sy teologiese ensiklopedie en die artikel m.b.t. die teologie as wetenskap grondig in berekening gebring. In die vooropstelling in hierdie ondersoek, is die geloofsbegrip inhoudelik vanuit sy nuwe testamentiese teologie aangevul. Hierdeur word as selfgestelde kritiek die beperktheid van hierdie ondersoek m.b.t. die geheel van die teologiese denke van Bultmann erken. Hierteenoor word terselfdertyd die belang van grondige besinning oor hierdie grondbeginsels beklemtoon, aangesien die interpretatiewe sleutel tot die geheel van die teologiese denke van Bultmann hierin opgesluit lê.

In die hieropvolgende gedeelte word kritiese standpunte t.o.v. die denke van Bultmann - in aansluiting by hierdie ondersoek - ter sprake gebring. Terselfdertyd word die kritiese beoordeling van en resultaat van hierdie ondersoek uiteengesit.

4.3.1 In sy sistematies-eksegetiese bemoeienis met die vraag na die kenbaarheid Gods in sy openbaring en die konstituerende betekenis van die regverdiging deur die geloof alleen, eksistensialiseer Bultman die geloofsbegrip in die toespitsing op konkrete, menslike eksistensie vóór God. Hierdeur - en met toevoeging van godsdienshistoriese motiewe - verbreed Bultmann die teologiese probleemhorison en verdiep terselfdertyd die hermeneutiese probleembewussyn t.a.v. die vraag na die openbaring en die geskiedenis, na die geloof en geskiedenis. Kortom: die vraag na die relasie van menslike eksistensie tot die soewereine Gods daad in Jesus Christus *pro me*.

Onbetwisbaar van belang is hierdie poging van Bultmann om op sinvolle wyse die geskiedenis-kloof (die Lessingvraag) te oorbrug en op kragtige wyse die begrondende gebeurtenis van die verlede, nl. Gods openbaring in Jesus Christus, in die

⁴³⁵ Vgl. veral die literatuuroorsig van Kwiran (1977).

hede teenwoordig te stel. Stel Hiers (1987:30): "Bultmann is certainly the giant of twentieth-century NT scholarship. He did it all", dan nie alleen as eksegeet nie, maar òòk as sistematikus het Bultmann in sy teologiese besinning die teologiese denke van die 20ste eeu beslissend en rigtinggewend beïnvloed. Hier val die swaartepunt op sy sistematiese grondbeginsels.

Beantwoord moet word die kritiese vraag van Zahrnt (1970:311) waarin hy stel: "Die Frage ist nur, ob Bultmann auch wirklich die ganze Botschaft der Bibel herübergebracht oder ob er unterwegs nicht etwas von ihr verloren hat". Vereng Bultmann die bybelse boodskap tot die vraag na menslike eksistensie?

Teologie as die eksistensiële interpretasie van die nuwe testamentiese boodskap, is vir Bultmann 'n tipe van fenomenologie van die geloof. Tereg wys Bultmann in sy werkswyse daarop dat geen teologiese besinning in 'n historiese vakuum voltrek kan word nie - nie alleen t.o.v. die eise van die tyd nie, maar ook in die gebruikmaking van filosofiese konsepte. Hieruit spruit inderdaad die kritiese vraag voort: watter (verskuilde) filosofiese motiewe en inhoude - en dus mens- en wêreldbeskouinge - speel mee in die beoefening van die teologie; wat is die aard van hierdie teologisering, aangesien - soos Bultmann aangetoon het (vgl. bo 190) - die openbaringsinhoud en die wyse waarop dit as openbaringsinhoud geld, hierdeur bepaal word. Bultmann kies bewustelik t.a.v. hierdie insig vir die gebruikmaking van 'n eksistensiële interpretasiewyse en terminologie. Word hierdie noodsaaklike, formele binding in die denke van Bultmann nie tot 'n prinsipiële binding nie? Anders gestel: word die "Diener nicht zu Herrn" (Zahrnt, 1970:312)?

In die eksistensiële interpretasie van die konstituerende gebeure in Jesus Christus as Gods soewereine, eskatologiese daad, trek Bultmann die werklikheid Gods en die wêreldse werklikheid in binne die horison van konkrete menslike eksistensie sonder om in 'n blote versubjektivering van die bybelse boodskap en die opheffing van die *extra nos* karakter van die boodskap te verval. Ebeling (1969:360) stel tereg in hierdie verband t.o.v. die denke van Bultmann: "Der Vorwurf

eines Subjektivismus oder eines die Theologie aufhebenden Immanentismus (ist) unangebracht. Der Skopus des reformatorischen 'extra nos' kommt gerade sehr betont zur Geltung, nämlich dass der Mensch in sich selbst und aus sich selbst Sünder ist und sein Heil deshalb allein extra se liegt". Hierdie beklemtoning funksioneer egter problematies in die denke van Bultmann. Watter gronde kan hy hiervoor aanvoer nl. vir die soewereine Godsdaad in Jesus van Nasaret? Is hier sprake van 'n nie-wegdinkbare mitologiese res (Braun) wat probleemloos op die sprongkarakter van die geloof (Kierkegaard) berus? Op die problematiese samehang t.o.v. hierdie punt in die denke van Bultmann wys Staten (1988:7-8) op insiggewende wyse: "After having sketched out our present theological situation with regard to the radical implications presented by the thoroughgoing secularization of our modern cultural experience, and after having pointed to the fact that the most problematical aspect of this crisis, for theology, is the pervasive shared experience of the death or absence of God, we are asked to move all too suddenly and, apparently, with self-evident necessity, to the sphere of the biblical kerygma, to the affirmation of the transcendent God proclaimed in the paradoxical realm of biblical faith. It seems that both methodologically and experientially Bultmann would have us move from (1) a sober and honest recognition of our shared sense of the absence of the divine or the transcendent, with all that this implies in the way of the meaninglessness and irrelevance of so much of the traditional Christian world view, to (2) the necessary nihilistic implications of this modern self-understanding, to (3) the New Testament kerygma, with its witness of the act of the Transcendent One in the eschatological event of Jesus Christ". Tereg is dus die vraag of die eietydse teologiese denke hierdie as vanselfsprekende vertrekpunt kan neem. Volgens Staten (1988:8) kan die teologie dit nie bekostig nie!⁴³⁶

⁴³⁶ Staten (1988) self wil hierdie vraag positief beantwoord in die uitwerk van 'n teologiese antropologie.

Bultmann wat enersyds volledig erns maak met die nietschiaanse doodsverklaring van God, problematiseer andersyds nie die vraag na God of die godloosheid van die wêreld self nie. Beantwoord Bultmann hierdie vraag in sy eiesoortige beklemtoning van geloof in die daad van God self - in onderskeid van die ou testamentiese geloofsbegrip (vgl. bo 229) -, tender Bultmann nie alleen tot 'n gelowige geloof nie, maar ook tot 'n grondlose geloof⁴³⁷ t.a.v. die geskiedenis.

Vra Bultmann dus na die kenbaarheid Gods in sy openbaring, is die probleemgegewe vir Bultmann die aard van die kenbaarheid Gods en die vraag na 'n gepaste spreke hieroor, d.w.s. hoe ken ek hierdie genadige God en hoe praat ek oor hierdie God en nie God self nie. Hierdeur word die metafisiese begronding van die Godsbegrip nie deurbreek nie.⁴³⁸

Beantwoord Bultmann hierdie vraag in sy ontmitologisering van die nuwe testamentiese boodskap as programmatiese deurvoering van die teologie as eksistensiële interpretasie, is hier dus nie alleen sprake (negatief) van 'n mitologiese res nie, maar die verdere⁴³⁹ omvorming van die transenden-

⁴³⁷ Hierdie onderskeid tussen die ou en nuwe testamentiese geloofsbegrip is na my mening nie houdbaar nie.

⁴³⁸ Vgl. Klappert (1975:196): "Infolge der technischen Weltbeherrschung in der Neuzeit, in der der Mensch sich nicht mehr aus Gott als dem metaphysischen Grund der Welt verstehen kann, kommt es im Rahmen der Existentialisierung Gottes zu einer Reduktion der kosmologischen auf die existentielle Transzendenz Gottes, wobei weder die metaphysische Wechselbeziehung von Gott und Existenz als solche ...noch das metaphysische Axiom der Leidensunfähigkeit bzw. Weltlosigkeit Gottes in Frage gestellt wird". Vgl. ook Cobb (1986:245e.v.).

⁴³⁹ Hierdie verder slaan op Ritschl by wie daar reeds implisiet, alhoewel onduidelik, beweeg word na 'n omvorming van die transdensiebegrip in sy werkwyse van die deobjektivering van die Godsbegrip sowel die

siebegrip vanaf "bo" na "diepte" en "voor". In hierdie program van ontmitologisering⁴⁴⁰ word die vraag na die aard van taal en die verhouding van taal tot die werklikheid, op kragtige wyse geprofileer wat tot vandag toe 'n tema van kontemporêre teologiese besinning uitmaak.⁴⁴¹ Verdiep word hierdie vraagstelling wanneer na die onduidelike relasie in die denke van Bultmann t.o.v. Jesus tot God⁴⁴² - 'n probleem wat in die denke van Bultmann oordek word met die onderskeid van die historiese Jesus en die kerugmatiese Christus - gevra word. Vanuit die negatiewe kwalifisering van die geskiedenis deur Bultmann, moet hierdie onderskeid verstaan word.

In die denke van Bultmann word die filosofiese grondbeginsel gehandhaaf waarvolgens moontlikheid werklikheid voorafgaan. Is die mens moontlikheid ("Seinkönnen"), volg daarop dat die mens geskiedenis stig en nie omgekeerd nie, d.w.s. moontlikheid het die ontologiese voorrang voor werklikheid (vgl. Zahrnt, 1970:313). Hierdeur begrond die ervaring van die werklikheid as geskiedenis nie meer die geskiedmatigheid van die mens nie, maar omgekeerd: die moontlikheid van die geskiedenis berus op die geskiedmatigheid van menslike Dasein.

christologie "van onder na bo". Transendensie as diepte en voor is die vraag na eskatologiese transendensie (vgl. Geisler, 1988:49e.v.).

⁴⁴⁰ T.o.v. die filosofiese onderbou en herkoms van die ontmitologisering, vgl. veral die baie goeie uiteensetting van Roger Johnson (1974).

⁴⁴¹ As klinkklare voorbeeld hiertoe dien die omvattende reeks "Kerygma und Mythos" onder die redakteurskap van Bartsch; vgl. ook die poging tot 'n nuwe verstaan van die aard van die ontmitologisering (Bultmann) as die oord van die paradigmaverandering (Kuhn) deur Erhardt Gütgemans (1989:49-96).

⁴⁴² Vgl. Cobb (1986:248-9): "One difficulty remains, and this one is acute. Bultmann does not identify God's act in Jesus Christ with an encounter relationship between God and Jesus".

Hierin lê die ontsporing as die verenging van die reikwydte van die eksistensiële interpretasie tot die horison van menslike eksistensie, opgesluit⁴⁴³.

Is die oomblikkarakter van die geskiedenis die oord waar die aanspraak van die waarheid gehoor word (vgl. bo 176), dan is die kritiese vraag aan Bultmann die vraag na die samehang van my oomblik tot die somtotaal van oomblikke. Tereg stel Jüngel (1985:70): "Die Rede von der Geschichtlichkeit des Augenblicks ist nur sinnvoll im Horizont einer Geschichte, die mehr ist als die Summe aller geschichtlichen Augenblicke". Ook Moltmann (1966b:249) stel teenoor Bultmann: die mens "ist nicht nur geschichtlich, sondern er hat auch Geschichte".

Hierdie ontsporing as die verenging van die reikwydte van die eksistensiële interpretasie, het in die teologiese denke van Bultmann 'n uitkringende negatiewe invloed:

(i) t.o.v. die kosmos. Tereg stel Zahrnt (1970:316): "Dass Gott nicht nur von Person zu Person redet, sondern an der Welt als ganzer handelt, dass die Person wiederum ein Mensch ist, der nicht nur einen Kopf, sondern auch ein Herz und einen Leib hat, und dass es in der Welt nicht nur Personen gibt, sondern auch Sachen, Tiere und Pflanzen, Sonne und Sterne, Berge und Seen - das alles kommt in Bultmanns Theologie zu kurz". Inderdaad word die kosmiese reikwydte in die teologiese ontwerp van Bultmann ingekort en o.g.v. die foutiewe oorbeklemtoning en handhawing van die natuur-gees onderskeid (so reeds Ritschl en Herrmann), bly die vraag na die Verlossergod wat ook die Skeppergod is, nie alleen van skepsele nie, maar ook van die geheel van die skepping, agterweë⁴⁴⁴.

⁴⁴³ Hierdie verenging van die bybelse boodskap, beteken die inperking van die trefwydte van die boodskap en nie die volledige verantropologisering van die boodskap nie.

⁴⁴⁴ Hierdie vraagstelling neem Ole Jensen (1975:252e.v.) as sentrale probleemstelling van sy ondersoek van die ingeperkte kosmiese reikwydte van die eksistensiële interpretasie en die onversoenbare onderskeid hierdeur

(ii) t.o.v. die individu en ook sy relasie tot die gemeenskap. Bultmann reageer tereg teenoor die toenemende depersonalisering, maar kan hierdeur nie die verwyte ontkom van die privatisering van die geloofservaring nie. Tereg stel Macquarrie (1960:94): "An extravagant individualism can be as irresponsible as an impersonal collectivism". In die teologiese ontwerpe van sowel Ritschl as Herrmann, het die betekenis van die gemeenskap sterker op die voorgrond gestaan.

(iii) t.o.v. sy teologie- en geloofsbegrip. Deur die voorrang van moontlikheid bo werklikheid, word die geskiedenis in die denke van Bultmann negatief gekwalifiseer. Hierdie negatiewe kwalifisering stempel sy ganse teologiese werksaamheid. Hierdie negatiewe kwalifisering van die geskiedenis, loop deur sy negatiewe kwalifisering van die betekenis van die histories-kritiese ondersoek en mond uit in 'n positivisties-gestempelde kerugma- en teologiebegrip. Hierdie negatiewe kwalifisering hou direk verband met sy radikale toespitsing op die regverdiging deur die geloof alleen. Dat Bultmann hierdeur in 'n eiesoortige metododualisme verval, kan nie ontken word nie.⁴⁴⁵ O.g.v. die tweeduidigheid van die geskiedenis (vgl. bo 192), die relatiewe waarde van die histories-kritiese ondersoek (vgl. bo 120) en die nie-demonstreerbaarheid van die Godsdaad in Jesus (vgl. bo 192e.v.), verlê Bultmann die klem na die appèl van die boodskap (kerugma) in die hede, d.i. verlê die klem na die in die hede voltrokke beslissing t.a.v. die kerugma. In sy radikale teenwoordigstelling van die evangeliese boodskap, word die hede die allesbepalende moment terwyl die verlede aan betekenis ontdaan word. Vir hierdie hede het die

van God:wêreld en mens:natuur in die denke van Herrmann, Bultmann en Braun.

⁴⁴⁵ Die vaspenbaarheid van hierdie metododualisme is inhoudelik nie so eenvoudig nie o.g.v. wat ek die skuiwergataard van die dialektiese spreke oor God, sou wou noem. Hierdeur kan die teendeel van enige kritiek gewoonlik aangedui word bv.: die spreke oor God is terselfdertyd moontlik en ook onmoontlik.

verlede alleen maar formele betekenis. Dit geld slegs t.o.v. die beslissing in die hede t.a.v. die deur die kerugma teenwoordiggestelde Christus. Andersyds is die bybel - as oorsprongsdokument van hierdie gebeure - literêre werk soos enige ander historiese dokument. Tereg beklemtoon Bultmann dat die bybel aan geen andersoortige ondersoek as die van profane literatuur onderwerp moet word nie. Tereg beklemtoon Bultmann dat die beslissing t.a.v. die kerugma nòg inhoudsmatig die karakter dra van tydloos-geldende waarhede, nòg die vir-waar-hou van oninsigtelike waarhede beteken. Oorspan Bultmann nie hierdeur t.o.v. die radikale teenwoordigstelling van die kerugma en die beslissing t.a.v. die kerugma, die imperatiewe aard van die boodskap ten koste van die indikatiewe aard nie? So stel Jüngel (1985:71): "So sehr Bultmann mit seinem Insistieren auf dem Anredecharakter des Kerygmas und auf dem Selbstverständnis des Glaubens als eines Angesprochenseins im Recht ist, so bedenklich erscheint doch die Beschränkung des Anredecharakter der Sprache auf den Entscheidung fordernden Augenblick". Hierdie oorbeklemtoning van die appèllatiewe aard van die kerugma, laat inderdaad die gevaar ontstaan dat die kerugma ingekort word tot 'n beslissingsoproep,⁴⁴⁶ gegrond op die blote "Dass" van die historisiteit van Jesus. Tereg is die vraag na die narratiewe aard van hierdie teks as oorsprongsdokument en toegangspoort tot die gebeure in Jesus Christus, aangesien hierdie gebeure - wat betekenis in sigself dra - op interpretatiewe wyse deur die vertellers ervaar en weergegee word. Hierdie gesiglose "Dass" van die historiese Jesus profileer terselfdertyd die vraag na die aard van die geloofservaring van die dissipels t.o.v. die kruis en opstanding.⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ Hoe Zahrnt (1970:323) die kerugma in die denke van Bultmann as tydloos-geldende waarheid sien, is onduidelik.

⁴⁴⁷ Hierdie vraagstelling beweeg buite die toegespitse literatuur vir hierdie ondersoek. Hier lê na my mening een van die wesenlike relasies wat opnuut teologies deurdink moet word.

Hoe kom Bultmann tot hierdie gesiglose "Dass"? Bultmann oorreeger op die *Leben-Jesu-Forschung* se "fantasiebeelde" en betaal die prys van 'n gesiglose "Dass"; Bultmann trek die histories-kritiese ondersoek in binne sy onderskeid van werk en daad ("Tat") d.i. binne die kader van die toespitsing op die regverdiging deur die geloof alleen.⁴⁴⁸ Hierdeur verkry die histories-kritiese ondersoek alleen maar 'n negatiewe betekenis. In die geloofsgebeure as die ontsluiting van 'n nuwe selfverstaan, vind Bultmann 'n werkbare begrip vir die karakterisering van die aard van die geloofsgebeure. Tereg is hierdie aanduiding sinvol t.a.v. die verhouding tot die geloofsinhoud wat nie die karakter van die vir-waar-hou van oninsigtelike, tydloos-geldende waarhede dra nie, en ook t.a.v. die persoonlike betrokkenheid van die persoon tot hierdie inhoud.⁴⁴⁹ In die lig van die voorafgaande kritiek t.o.v. die inperking van die reikwydte van die evangeliese boodskap, sal hierdie karakterisering uitgebrei moet word ten einde ook 'n wêreldverstaan in te sluit. waarin gevra sal word na die harmonieuse samesyn van mens en natuur (Jensen).

In die lig van die reeds aangetoonde probleme in die eksistensialisering van die geloofsbegrip, is die vraag na die direkte invloed hiervan op die teologiebegrip van Bultmann. Hierdie reeds aangetoonde probleme wreek hulleself op die teologiebegrip van Bultmann. Aan die verwyd van die isolering van die teologie, kan hy nie ontkom nie; aan die

⁴⁴⁸ Die vraag of Bultmann die regverdiging deur die geloof alleen eensydig in aansluiting by Luther verstaan, stel Marlé (1960:204). Op die onderskeid van werk en daad, reageer Jüngel (1985:73) afwysend en stel teenoor die konstituerende betekenis van die daad by Bultmann, die woord as die gebeure wat menswees konstitueer.

⁴⁴⁹ Ook Roberts (1976:294-5) oordeel positief oor hierdie karakterisering van die geloof as die ontsluiting van 'n nuwe selfverstaan. Sy redes wat hy hiervoor aanvoer is m.b.t. Bultmann, ietwat duister.

positivistiese denke waarteenoor hy reageer, maak hy homself skuldig.

Eerliker is Bultmann as Barth (om die met rus gelate Barth weereens te noem!) in die vraag na die teologie as wetenskap. Is Barth deur Bonhoeffer van openbarings-positivisme beskuldig, is hierdie begrip in die geval Bultmann vermy ten einde nie die indruk te skep asof Barth en Bultmann op dieselfde wyse -alhoewel aan dieselfde kritiek - onderwerp kan word nie. Om hierdie rede sou ek die selfgeskepte term teologopositivis t.o.v. Bultmann wou gebruik. Wat moet hieronder verstaan word?

In die teologiese denke van Barth kan die vraag "How do you know?" nie beantwoord word nie o.g.v. die vooringenome vertrekpunt by God en sy openbaring.⁴⁵⁰ Hierdie vraagstelling laat Bultmann teoreties oop, maar vul sy vertrekpunt hermeneuties nl. deur die deur Gods gestempelde eksistensie van die mens. Hierdie eksistensie is eskatologiese eksistensie. Tereg dra Bultmann hierdie aard van die eksistensie oor op sy teologiebegrip wat inhoudsmatig neerslag vind in voorlopige, tastende geloofspreke t.a.v. die raaiselspieël vrae van die teologie. Alhoewel Bultmann die kriteria van saaklikheid en die gepaste terminologie vooropstel t.o.v. die teologiese besinning, dra God in die eerste en die laaste instansie die verantwoordelikheid m.b.t. die teologiese besinning. Verkondiging en teologie as onderskeidelik die direkte en indirekte spreke oor God o.g.v. die kerugma, kan alleen voltrek word as 'n deur God geregverdigde, as Godgegewe "Müssen". Hier mond die gelowige geloof uit in gelowige geloofsverantwoording deurdat Bultmann ook die teo-

⁴⁵⁰ Vgl. Van Huyssteen (1986:23) se uiteensetting van die positivistiese raamwerk t.o.v. die denke van Barth waarin die kritiese vraag gestel word: slaag Barth werklik daarin om by God en sy openbaring te begin of is sy teologiese ontwerp 'n omvattende geloofsleer wat op 'n persoonlike belydenis gegrond is".

logisering intrek binne die kader van Gods regverdiging. Hierdie "Müssen" is die positivistiese res in die denke van Bultmann waardeur hy die teologie immuniseer teen die noodsaaklike besinning oor die eis tot metodologiese verantwoording. Hierdie spreke mag nie - ook met inagneming van die eiesoortige objek van die teologie nl. Gods eskatologiese daad in Jesus Christus - berus op eiesoortige kriteria vir die kritiese geloofspreke nie.

Op hierdie eksistensialisering van die geloofsbegrip deur Bultmann, is op uiteenlopende aansluitingswyses gereageer⁴⁵¹ - uiteenlopende wyses wat waarskynlik nie losgesien kan word van die onderliggende, nie-vaspenbare eksistensieverstaan nie. Na my mening lê die belangrikste bydrae van Bultmann se teologiese bemoeienis in die rigting wat hy die teologiese besinning gestuur het deur sy ingrypende (rusverstorende!) vrae aan die teologiese besinning en die ontmaskering van gebruiklik-gemaklike geloofstutte. My eie aansluiting by Bultmann is enersyds by die hierdie geïdentifiseerde probleme nl.. die relasie van die gelowige tot die gebeure in Jesus van Nasaret as grond en inhoud van die geloof ; die relasie tot die geskiedenis en geloofsinhoud en die hierdeur ontslote selfverstaan van die geloof in die hede. Hierdie aansluiting is nie gerig op die resussitering van sy teologiese ontwerp nie, maar die ontginning - in relasie tot hierdie probleme- van die een element wat as onbeklemtoonde beklemtoning in die denke van Bultmann funksioneer nl. die pneumatologie. Vanuit hierdie perspektief, sonder die negatiewe kwalifisering van die geskiedenis maar met erkenning van die relatiewe waarde van die histories-kritiese metode en die resultate van hierdie ondersoek, moet gevra word na 'n pneumatologiese christologie.

⁴⁵¹ Vgl. veral die omvattende en insigtelike oorsig van Bornkamm (1963:33-141) in die Theologische Rundschau 29(1-2) t.o.v. die navolging en kritiese aansluiting deur navorsers by Bultmann.

Waarom noem ek hierdie element die onbeklemtoonde beklemtoning in die denke van Bultmann? Omdat die Gees as die "Wie unserer Existenz" en as die gewer van die geloof, in die denke van Bultmann in die agtergrond tree, maar altyd in die agtergrond funksioneer. As voorbeeld kan die opmerking van Bultmann t.o.v. die teologie geneem word. Bultmann (1984a:170) stel: "Theologie ist ... rationale Arbeit, Arbeit des λόγος unter der Voraussetzung des Glaubens, des πνεῦμα. Dies gibt Gott, der λόγος ist unsere Sache" (vgl. ook veral bo 224).

Verder: hoe anders moet die ervaring van die kerugmatiese Christus in die hede voorgestel word?

Tereg kan gevra word: waarom juis 'n pneumatologiese christologie? Enersyds wil ek hierdeur reageer op die intellektualisering van die geloof wat in die teologiese denke van Bultmann 'n dreigende gevaar is. Alhoewel Bultmann op oortuigende wyse teenoor die verintellektualisering van die teologie reageer wat dreig om in 'n steriele skolastiek te verval, maak hy hom na my mening op eiesoortige wyse self hieraan skuldig deurdat hy die geloofshorison inperk tot 'n eiesoortige verstaansprobleem. Hierdeur word die fundamentele belang van die geloofservaring soos wat Herrmann tereg beklemtoon het, binne die grense van die geloofsverstaan ingetrek. In my kritiek sluit ek aan by die belowende verwysing van Newman (1987) t.o.v. die moontlikhede van 'n pneumatologiese christologie. T.o.v. die gevaar van die verintellektualisering van die geloof, wys Newman (1987:19) op die bevindinge van Ashbrook in 1984 in sy ondersoek na die verhouding van breinnavorsing tot die teologie: "He (Ashbrook) has detected a left brain bias in Western Christianity. This means a bias towards rational, analytic, technical thinking with a deficiency in emphasis on the relational, imaginative, visual and mystical aspects of reality". Newman (1987:19) neem hierdie bevindinge van Ashbrook op en konkludeer: "If his account is accurate one can see that the traditional Logos christology, as it has been developed in the West, is a contributing factor to the distorted one-dimensional approach to reality that is typical of Western civilization". Andersyds is die vraag of

hierdie toespitsing op 'n pneumatologiese christologie, nie 'n groter probleemoplossende vermoë het t.o.v. bv. die verhouding van die ou tot die nuwe testament; die diskontinuiteit tussen die historiese en kerugmatiese Christus; die verhouding van die problematiese "Dass" tot die "Was"; die aard van die geloofservaring waarin sowel na die verstaan as die ervaring gevra word.

Hierdie bied na my mening 'n belowende perspektief op die geloofsbegrip, op die Jesus van Nasaret, die Christus as lewendmakende Gees, die verkondiger wat die verkondigte geword het, die grond en inhoud van die geloof; ook op die vraag na die voltrekking van die geloof (as verstaan en ervaring) in die hede t.a.v. die historiese kloof, en die kosmiese en sosiale reikwydte van die christusboodskap in toespitsing op menslike, konkrete eksistensie voor God in die ontsluiting van 'n nuwe self- en wêreldverstaan, self- en wêreldervaring.

5 BIBLIOGRAFIE⁴⁵²

1. Barth, Karl 1924 Der Römerbrief. Vorwort zur zweiten Auflage (1921). In: Moltmann, 1966a.
2. Barth, Karl 1928 Die dogmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann. In: Die Theologie und die Kirche. München: Kaiser.
3. Barth, Karl 1933 Abschied. ZZ 11, 536.
4. Barth, Karl 1947 Die Protestantische Theologie im 19ten Jahrhundert. Zürich: EVZ.
5. Barth, Karl 1952 Bultmann, Rudolf. Ein Versuch ihn zu verstehen. ThST(B) 34. Zürich: EVZ.
6. Barth, Karl 1962 Wilhelm Herrmann. In: Theology and Church. London: SCM.
7. Bartsch, H W 1948 Kerugma und Mythos I. (hrsg.) Hamburg: Reich Verlag.
8. Bartsch, H W 1952 Kerugma und Mythos II. Hamburg: (hrsg.) Reich Verlag.
9. Bartsch, H W 1972 Kerygma and Myth. A Theological debate. London: SPCK. (ed.)

⁴⁵² Kantaantekeninge tot teksverwysing en aanhaling.
 0.1 Ongepubliseerde literatuur uit die Bultmann nalatenskap in die biblioteek van Tübingen, word met Mn2 aangedui. Aangesien die voorlopige ordening van hierdie materiaal aan voordurende verandering onderworpe is, is 'n meer noukeurige aanduiding nie moontlik nie. In opdrag van Prof. Antje Lemke, word hierdie literatuur met die goedkeuring van Prof. Klaus Müller, universiteit van Tübingen, gesiteer.

0.2 Tydskrifafkortinge ooreenkomstig die Theologiese Realenzyklopedie, opgestel deur Siegfried Schwertner.

- | | | | |
|-----|----------------------------------|-------|---|
| 10. | Beker, E J-
Hasselaar,
J M | 1981 | Wegen en Kruispunten in die
Dogmatiek Deel 3. Christologie.
Kampen: Kok. |
| 11. | Berkhof,
Hendrikus. | 1985 | 200 Jahre Theologie. Ein
Reisebericht. Neukirchen-
Vluyn: Neukirchener. |
| 12. | Bieri, Ernst | 1947 | Gotteswert und menschliche
Verantwortung im Glauben.
Zürich: Zwingli-Verlag. |
| 13. | Bultmann,
Rudolf | 1904 | Brief aan Fischer gedateer
8 Des 1904. Mn2. |
| 14. | Bultmann,
Rudolf | 1905a | Brief aan Fischer gedateer
2 Apr 1905. Mn2. |
| 15. | Bultmann,
Rudolf | 1905b | Brief aan Fischer gedateer
8 Sept 1905. Mn2. |
| 16. | Bultmann,
Rudolf | 1908 | Brief aan Fischer gedateer
31 Aug 1908. Mn2. |
| 17. | Bultmann,
Rudolf | 1913 | Theologische Wissenschaft
und Kirchliche Praxis.
<i>Oldenburgisches Kirchenblatt</i> ,
19 (22) 123-7; 19 (23) 133-5. |
| 18. | Bultmann,
Rudolf | 1917 | Die Bedeutung der Eschatologie
für die Religion des Neuen
Testaments. <i>ZThK</i> 27, 76-87. |
| 19. | Bultmann,
Rudolf | 1919 | Besprechung von: Die Form-
geschichte des Evangeliums
(Martin Dibelius).
<i>ThLZ</i> 44, 173-4. |
| 20. | Bultmann,
Rudolf | 1920 | Ethische und mystische
Religion im Urchristenthum.
In: Moltmann, 1967. |
| 21. | Bultmann,
Rudolf | 1921a | Brief aan Von Soden gedateer
3 Apr 1921. Mn2 |
| 22. | Bultmann,
Rudolf | 1921b | Brief aan Von Soden gedateer
30 Okt 1921. Mn2. |
| 23. | Bultmann,
Rudolf | 1922 | Karl Barths "Römerbrief" in
zweiter Auflage. In: Moltmann,
1966a. |

- | | | | |
|-----|---------------------|-------|---|
| 24. | Bultmann,
Rudolf | 1923 | Brief aan Von Soden gedateer
23 Des 1923. Mn2. |
| 25. | Bultmann,
Rudolf | 1924 | Die liberale Theologie und die
jüngste theologische Bewegung.
In: Bultmann, 1961a. |
| 26. | Bultmann,
Rudolf | 1925 | Welchen Sinn hat es, von Gott
zu reden? In: Bultmann, 1961a. |
| 27. | Bultmann,
Rudolf | 1926a | Brief aan W de Boor gedateer
22 Mrt 1926. UB Marburg,
Nr 839/17 (Nachlass Rade). |
| 28. | Bultmann,
Rudolf | 1926b | Die Frage der "dialektischen
Theologie". In: Moltmann,
1967. |
| 29. | Bultmann,
Rudolf | 1927 | Zur Frage der Christologie.
In: Bultmann, 1961a. |
| 30. | Bultmann,
Rudolf | 1928 | Die Bedeutung der "dialek-
tischen Theologie" für die
neutestamentliche Wissen-
schaft. In: Bultmann, 1961a. |
| 31. | Bultmann,
Rudolf | 1929a | Der Begriff der Offenbarung
im Neuen Testament. In: Bult-
mann, 1961b. |
| 32. | Bultmann,
Rudolf | 1929b | Die Bedeutung des geschicht-
lichen Jesus für die Theologie
des Paulus. In: Bultmann,
1961a. |
| 33. | Bultmann,
Rudolf | 1929c | Kirche und Lehre im Neuen
Testament. In: Bultmann, 1961a. |
| 34. | Bultmann,
Rudolf | 1930 | Die Geschichtlichkeit des
Daseins und der Glaube. <i>ZThK</i>
11, 339-64. |
| 35. | Bultmann,
Rudolf | 1931 | Die Christologie des Neuen
Testaments In: Bultmann, 1961a. |
| 36. | Bultmann,
Rudolf | 1940 | Christus des Gesetzes Ende.
In: Bultmann, 1961b. |
| 37. | Bultmann, | 1941 | Die Frage der natürlichen
Offenbarung. In: Bultmann,
1961b. |

38. Bultmann, Rudolf 1948a Neues Testament und Mythologie. In: Bartsch, 1952.
39. Bultmann, Rudolf 1948b Gnade und Freiheit. In Bultmann, 1961b.
40. Bultmann, Rudolf 1950a Geleitwort zu: Adolf von Harnack. Das Wesen des Christentums. Leipzig: Hinrich.
41. Bultmann, Rudolf 1950b Das Problem der Hermeneutik. In: Bultmann, 1961b.
42. Bultmann, Rudolf 1952 Zum Problem der Entmythologisierung. In: Bartsch, 1952.
43. Bultmann, Rudolf 1954 Artikel: *ΠΡΟΤΕΥΕΙΝ* In: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament Bd VI. Stuttgart: Kohlhammer.
44. Bultmann, Rudolf 1955 Wissenschaft und Existenz. In: Bultmann, 1962.
45. Bultmann, Rudolf 1959 Milestones in Books IV. *ET LXX*, 125.
46. Bultmann, Rudolf 1961a Glauben und Verstehen Bd I. (1933) 1961⁴. Tübingen: Mohr.
47. Bultmann, Rudolf 1961b Glauben und Verstehen Bd II. (1952) 1961³. Tübingen: Mohr.
48. Bultmann, Rudolf 1962 Glauben und Verstehen Bd III. (1960) 1962². Tübingen: Mohr.
49. Bultmann, Rudolf 1965 Das Verhältnis der Urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Heidelberg: Carl Winter.
50. Bultmann, Rudolf 1966 Reply to interpretation and criticism. In: Kegley, 1966.
51. Bultmann, Rudolf 1971 Briefwechsel 1922-1966 Karl Barth - R Bultmann. Jaspert, B (hrsg.) Zürich: Theologischer Verlag.

52. Bultmann, Rudolf 1972 Brief aan Walter Schmithals gedateer 20 Okt 1972. Mn2.
53. Bultmann, Rudolf 1983 Jesus. Tübingen: Mohr.
54. Bultmann, Rudolf 1984a Theologische Enzyklopädie. Jüngel, Eberhard und Müller, Klaus (hrsg.) Tübingen: Mohr.
55. Bultmann, Rudolf 1984b Theologie als Wissenschaft. *ZThK* 81, 447-469.
56. Bultmann, Rudolf 1984c Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: Mohr.
57. Cahill, P Joseph 1977 Theological significance of Rudolf Bultmann. *ThSt* 38, 231-74.
59. Cobb, John, B. Jr 1986 Living Options in Protestant Theology. Lanham: Univ Press of America.
60. Courth, Franz 1977 Das Wesen des Christentums in der Liberalen Theologie. Frankfurt am Main: Peter Lang.
61. De Villiers, J.L. 1960 Die Teologie van Rudolf Bultmann. *NGTT* 1 (4), 33-41.
62. Dinkler, Ernst 1977 Die christliche Wahrheitsfrage und die Unabgeschlossenheit der Theologie als Wissenschaft. In: Kaiser, 1977.
63. Ebeling, Gerhard 1969 Wort und Glaube Bd II. Tübingen: Mohr.
64. Evang, Martin 1984 Rudolf Bultmanns Berufung auf Friedrich Schleiermacher vor und um 1920. In: Jaspert, 1984.
65. Evang, Martin 1988 Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit. Bd I-II. Tübingen: Mohr.
66. Fischer-Appelt, Peter 1965 Metaphysik im Horizont der Theologie Wilhelm Herrmanns. München: Kaiser.

67. Fischer-Appelt, 1966
Peter
Wilhelm Herrmann Schriften zur
Grundlegung der Theologie
Teil I. München: Kaiser.
68. Fischer-Appelt, 1967
Peter
Wilhelm Herrman Schriften zur
Grundlegung der Theologie
Teil II. München: Kaiser.
69. Fischer-Appelt, 1973
Zum Verständnis des Glaubens.
In: Geyer, Hans-Georg (hrsg.).
Freispruch und Freiheit.
München: Kaiser.
70. Fischer-Appelt, 1985
Peter
Wilhelm Herrmann. In:
Greschat, Martin (hrsg.).
Gestalten der Kirchen-
geschichte 10,1.
Mainz: Kohlhammer.
71. Fries, 1985
Heinrich
Fundamentaltheologie. Graz:
Styria.
72. Fuchs, Ernst 1970
Hermeneutik. Tübingen: Mohr.
73. Furian, Hans- 1970
Otto
Der Glaubensbegriff bei
Wilhelm Herrmann.
Berlin(Ost): s.n.
74. Geisler, 1988
Norman L.
Philosophy of religion.
Michigan: Baker Book House
75. Gestrich, C. 1977
Neuzeitliches Denken und die
Spaltung der dialektischen
Theologie. Tübingen: Mohr.
76. Gollwitzer, 1968
Helmut
Die Existenz Gottes im
Bekenntniss des Glaubens.
München: Kaiser.
77. Grass, H. 1960
Art: Theologischer und
kirchlicher Liberalismus. In:
RGG IV. Tübingen: Mohr.
78. Grieve, 1976
Wolfgang
Der Grund des Glaubens.
Die Christologie Wilhelm
Herrmanns. Göttingen: Vanden-
hoeck und Ruprecht.
79. Groenewald, 1969
E.P.
Krisis in die Interpretasie
van die Heilige Skrif.
NGTT 10(1), 2-12.

80. Grosheide, 1941 Existentieële Exegese?
F.W. Kampen: Kok.
81. Güttgemanns 1989 Der Mythos als Ort des
Erhardt Paradigmenwechsels.
LingBibl 62, 49-96
82. Härle, 1981 Art.: "Dialektische Theologie"
Wilfried TRE 8, 683. Berlin: Walter de
Gruyter.
83. Hasenhüttl, 1963 Der Glaubensvollzug. Eine
Gotthold Begegnung mit R Bultmann
aus katholischen Glaubens-
verständnis. Essen: Ludgerus.
84. Hefner, 1972 Three Essays by Albrecht
Philip Ritschl. Philadelphia:
Fortress Press.
85. Herrmann, 1876 Die Metaphysik in der
Wilhelm Theologie. In: Fischer-Appelt,
1966.
86. Herrmann, 1879 Die Religion im Verhältnis
Wilhelm zum Welterkennen und zur
Sittlichkeit. Halle: s.n.
87. Herrmann, 1884 Kants Bedeutung für das
Wilhelm Christentum. In: Fischer-
Appelt, 1966.
88. Herrmann, 1887 Der Begriff der Offenbarung.
Wilhelm In: Fischer-Appelt, 1966.
89. Herrmann, 1888 Die Wahrheit des Glaubens.
Wilhelm In: Fischer-Appelt, 1966.
90. Herrmann, 1889a Der Streitpunkt in betreff
Wilhelm des Glaubens. In: Schmidt,
1923.
91. Herrmann, 1889b Zur theologischen Darstellung
Wilhelm der christlichen Erfahrung.
In: Schmidt, 1923.
92. Herrmann, 1890 Grund und Inhalt des
Wilhelm Glaubens. In: Schmidt, 1923.
93. Herrmann, 1891 Warum bedarf unser Glaube
Wilhelm geschichtlicher Tatsachen?
In: Fischer-Appelt, 1966.

94. Herrmann, Wilhelm 1892 Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens. In: Fischer-Appelt, 1966.
95. Herrmann, Wilhelm 1896 Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschl, In: Schmidt, 1923.
96. Herrmann, Wilhelm 1904 Unsere Kantfeier. In: Schmidt, 1923.
97. Herrmann, Wilhelm 1905a Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit. In: Fischer-Appelt, 1966.
98. Herrmann, Wilhelm 1905b Religion und Sittlichkeit. In: Fischer-Appelt, 1966.
99. Herrmann, Wilhelm 1905c Religion. In: Fischer-Appelt, 1966.
100. Herrmann, Wilhelm 1907 Die Lage und Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart. In: Fischer-Appelt, 1967.
101. Herrmann, Wilhelm 1908a Die religiöse Frage in der Gegenwart. In: Fischer-Appelt, 1967.
102. Herrmann, Wilhelm 1908b Gottes Offenbarung an uns. In: Fischer-Appelt, 1967.
103. Herrmann, Wilhelm 1908c Die Religion und das Allgemeingültige. *ZThK* 228-33.
104. Herrmann, Wilhelm 1909a Christlich-protestantische Dogmatik. In: Fischer-Appelt, 1966
105. Herrmann, Wilhelm 1909b Die Auffassung der Religion in Cohen und Natorps Ethik. In: Fischer-Appelt, 1967.
106. Herrmann, Wilhelm 1911 Der Widerspruch im religiösen Denken und seine Bedeutung für das Leben der Religion. In: Fischer-Appelt, 1967.
107. Herrmann, Wilhelm 1912a Neu gestellte Aufgaben der evangelischen Theologie. In: Fischer-Appelt, 1967.

108. Herrmann, Wilhelm 1912b Unser Glaube an Gott.
In: Fischer-Appelt, 1967.
109. Herrmann, Wilhelm 1913a Ethik. Tübingen: Mohr.
110. Herrmann, Wilhelm 1913b Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche und ihre Ueberwindung. Tübingen: Mohr.
111. Herrmann, Wilhelm 1914 Die Wirklichkeit Gottes.
In: Fischer-Appelt, 1967.
112. Herrmann, Wilhelm 1918 Die Religion unsere Erzieher.
In: Fischer-Appelt, 1967
113. Herrmann, Wilhelm 1921 Der Verkehr des Christen mit Gott. Stuttgart: Cotta.
114. Herrmann, Wilhelm 1925 Dogmatik. Von W Herrmann. Rade, Martin (hrsg). Stuttgart: Berthes.
115. Hiers, Richard.H (jr.) 1987 Pivotal Reactions to the Eschatological Interpretations: Rudolf Bultmann and C.H. Dodd. In: The kingdom of God in 20th Century Interpretation. Willis, Wendell (ed.) Massachusetts: Hendrickson Publishers.
116. Hök, Gösta 1942 Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls. Uppsala: Universitets Arsskrift.
117. Hölzle, Peter 1988 Heideggers Passé Simple. *EK* 21 (12), 727-8.
118. Ittel, Gerhard 1956 Der Einfluss der Philosophie M Heideggers auf die Theologie R Bultmanns. *KuD* 2(2), 90-108.
119. Jansen, G.M.A. 1966 An existential Approach to theology. Milwaukee: Bruce Publishing Company.
120. Janson, W.J. Murray 1967 Die bestaan van God. Pretoria: s.n.

121. Jaspert, 1984 Rudolf Bultmanns Werk und
 Bernd (hrsg.) Wirkung. Darmstadt: Wissen-
 schaftliche Buchgesellschaft.
122. Jaspert, 1985 Sackgassen im Streit mit
 Bernd R Bultmann. Hermeneutische
 Probleme der Bultmannrezeption
 in Theologie und Kirche.
 St. Ottilien: EOS.
123. Jensen, Ole 1975 Theologie zwischen Illusion
 und Restriktion. München:
 Kaiser.
124. Johnson 1974 The origins of Demythologi-
 Roger, A. zing. Leiden: Brill.
125. Joubert, 1969 Bultmann se Eksistensiale
 H.L.N. Teologie. 'n Ontmitologisering
 van die Nuwe Testament.
NGTT 10 (4), 247-264.
126. Jüngel, 1985 Glauben und Verstehen. Zum
 Eberhard Theologiebegriff R Bultmanns.
 Heidelberg: Carl Winter.
127. Kaiser, Otto 1977 Gedenken an Rudolf Bultmann
 (hrsg.) Tübingen: Mohr.
128. Kattenbusch, F 1924 Die deutsche evangelische
 Theologie seit Schleiermacher.
 Giessen: Töpelmann.
129. Kegley, 1966 The Theology of Rudolf
 Charles W. Bultmann. London: SCM Press.
130. Kessler, 1987 Sucht den Lebenden nicht bei
 Hans den Toten. Die Auferstehung
 Jesu Christi. Düsseldorf:
 Patmos Verlag.
131. Klappert, 1975 Tendenzen der Gotteslehre
 Berthold in der Gegenwart. *ET* 35,
 189-208.
132. König, A. 1970 Jesus Christus die eschatos.
 Pretoria: NGKB.

133. Krüger, Gerhard 1949 Christlicher Glaube und existentielles Denken. In: Festschrift Rudolf Bultmann. Zum 65. Geburtstag überreicht. Stuttgart: Kohlhammer.
134. Kuitert, H. M. 1977 Wat heet gelowen? Struktuur en herkomst van de Christelijke geloofsuitspraken. Baarn: Ten Have.
135. Kwiran, Manfred 1977 Index to Literature on Barth, Bonhoeffer und Bultmann. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.
136. Lattke, Michael 1984 Register zu Rudolf Bultmanns Glauben und Verstehen. Bd I-IV. Tübingen: Mohr.
137. Lemke, Antje 1984 Der unveröffentliche Nachlass von Rudolf Bultmann. In: Jaspert, 1984.
138. Lill, Marcel 1987 Zeitlichkeit und Offenbarung. Ein Vergleich von M Heideggers "Sein und Zeit" mit Rudolf Bultmanns "Das Evangelium des Johannes". Frankfurt am Main: Peter Lang.
139. Lindheimer, Dieter 1980 Wilhelm Herrmanns Religions begriff. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
140. Lotz, David 1974 Ritschl und Luther. New York: Abingdon Press.
141. Macquarrie, John 1960 An Existentialist Theology. London: SCM.
142. Macquarrie, John 1972 Existentialism. London: Hutchinson.
143. Mahlmann, Theodor 1962 Das Axiom des Erlebnisses bei Wilhelm Herrmann. *NZSTh* 4, 11-88

144. Mahlmann, 1964 Philosophie der Religion
Theodor bei Wilhelm Herrmann.
NZSThR 6, 70-107
145. Mahlmann, 1966 Wilhelm Herrmann. In:
Theodor Schultz, Hans Jürgen (hrsg.).
Tendenzen der Theologie im
zwanzigsten Jahrhundert.
Stuttgart: Olten.
146. Mahlmann, 1985 Wilhelm Herrmann.
Theodor In: *TRE* Bd15, 165-72. Berlin:
Walter De Gruyter.
147. Marlé, 1960 Bultmann und die Interpreta-
René tion des Neuen Testementes.
Leipzig: St Benno Verlag.
148. McGarth, 1986 The Making of Modern German
Alister, E. Christology. Oxford:
Blackwell.
149. Mildenerger, 1981 Geschichte der deutschen
Friedrich evangelischen Theologie im
19. und 20. Jahrhundert.
Stuttgart: Kohlhammer.
150. Moltmann, 1966a Aufänge der dialektischen
Jürgen Theologie Bd I. München:
Kaiser.
151. Moltmann, 1966b Theologie der Hoffnung.
München: Kaiser.
152. Moltmann, 1967 Aufänge der dialektischen
Jürgen Theologie Bd II. München:
Kaiser.
153. Müller, Klaus 1984 Zu Rudolf Bultmanns Alpirs-
bach Vortrag über "Theologie
als Wissenschaft".
ZThK 81, 470-471.
154. Müller-Lauter, 1982 Art: Existenzphilosophie.
Klaus *TRE* Bd 10, 714-32. Berlin:
Walter de Gruyter.
155. Niebuhr, H. 1965 Schleiermacher. On Christ and
Richard Religion. London: SCM.

156. Newman, Paul W. 1987 A Spirit Christology. Lanham: Univ Press of America.
157. Protokol der Alter Marburger 1979 Protokol der Älter Marburger, 2 - 5 Jan 1979 .Hofgeismar. (Unveröffentlicht).
158. Quapp, Erwin Selbstoffenbarung Gottes bei Wilhelm Herrmann. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
159. Rade, Martin 1925 Gedächtnisrede auf Wilhelm Herrmann. In: Herrmann, 1925.
160. Richmond, James 1978 Ritschl: A Reappraisal. A Study in Systematic Theology Glasgow: Collins.
161. Ridderbos, Herman (1954) Bultmann. In: Denkers van deze tijd. Franeker: Wever.
162. Ritschl, Albrecht 1882 Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd II. Hildesheim: George Olms Verlag (1978).
163. Ritschl, Albrecht 1883 Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bd III. Hildesheim: George Olms Verlag (1978).
164. Ritschl, Albrecht 1874 Die christliche Vollkommenheit Leipzig: Hinrich.
165. Ritschl, Albrecht 1875 Unterricht in der christlichen Religion. Leipzig: Hinrich.
166. Ritschl, Albrecht 1890 Fides Implicita. Bonn: Marcus.
167. Ritschl, Otto 1896 Albrecht Ritschls Leben Bd I-II (1892-1896). Freiburg i.B.: Mohr.
168. Roberts, Robert C. 1976 Rudolf Bultmann's Theology A Critical Interpretation. Michigan: Eerdmans.
169. Robinson, James 1952 Das Problem des heiligen Geistes bei Wilhelm Herrmann. Marburg/Lahn: s.n.

170. Schäfer, Rolf 1968 Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems. Tübingen: Mohr.
171. Schmidt, 1923 Wilhelm Herrmann. Gesammelte Friedrich, W. Aufsätze. Tübingen: Mohr.
172. Schmithals, 1967 Die Theologie Rudolf Bultmann. Walter Eine Einführung. Tübingen: Mohr
173. Schmithals, 1976 Das Einfache hat er gelehrt. Walter Zum Tode des Grossen Theologen Rudolf Bultmann. *Deutsche Zeitung*, 6 Aug 1976, (32) 20.
174. Schmithals, 1985 Das wissenschaftliche Werk Walter Rudolf Bultmanns. In: Gedenkfeier für Rudolf Bultmann 1884-1976 in der Stadt Oldenburg. Oldenburg: Heinz Hozberg Verlag.
175. Schmithals, 1986a Rudolf Bultmann. In: TRE Walter Bd 7, 387-396.
176. Schmithals, 1986b Zu Rudolf Bultmanns 100 Walter Geburtstag. *ThR* 51 (1), 79-91.
177. Schniewinds, 1972 A reply to Bultmann. Julius In: Bartsch (ed), 1972.
178. Schütz, W. 1926 Das Grundgefüge der Herrmannschen Theologie, ihre Entwicklung und ihre geschichtlichen Wurzeln. Berlin: Ebering.
179. Sell, Alan 1986 Theology in Turmoil. P.F. Michigan: Baker Book House.
180. Staten, 1988 Conscience and the Reality John C. of God. New York: Mouton de Gruyter.

181. Stephan, H. - 1973
Schmidt, M. Geschichte der evangelischen
Theologie in Deutschland seit
dem Idealismus.
Berlin: Töpelmann.
182. Thielicke, 1983
Helmut Glauben und Denken in der
Neuzeit. Tübingen: Mohr
183. Timm, Herrmann 1967
Theorie und Praxis in der
Theologie Albrecht Ritschls
und Wilhelm Herrmanns.
Gütersloh: Mohn.
184. Trilhaas, 1985
Albrecht Ritschl. In:
Greschat, Martin (hrsg.), Die
Gestalten der Kirchen-
geschichte: Die neueste Zeit
II. Stuttgart: Kohlhammer.
185. Van Huyssteen, 1986
Wentzel Teologie as kritiese geloofs-
verantwoording. Pretoria: RGN.
186. Vischer, 1900
Eberhard Albrecht Ritschls Anschauung
von evangelischem Glauben und
Leben. Tübingen: Mohr.
187. Voelkel, 1972
Robert The Communion of the Christian
with God. Described on the
Basis of Luther's statements.
Philadelphia: Fortress Press.
188. Wrzeczionko, 1964
Paul The philophischen Wurzeln der
Theologie Albrecht Ritschls.
Ein Beitrag zum Problem des
Verhältnisses von Theologie
und Philosophie im 19. Jahr-
hundert. Berlin: Töpelmann.
- 189 Zahrnt, H 1970
Die Sache mit Gott. Die
protestantische Theologie
im 20. Jahrhundert. München:
Piper Verlag.

TITEL: Etisering - Personalisering -Eksistensialisering van die geloofsbegrip. Histories-sistematiese ondersoek na die teologiese ontwerpe van Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann en Rudolf Bultmann met spesifieke toespitsing op die geloofs- en wetenskapsbegrip en met verwysing na die historiese samehang.

ONDERSOEKER: Daniël Petrus Veldsman

Onder leiding van Prof dr C J Wethmar (Pretoria, Suid-Afrika) en Prof dr W Schmithals(Berlyn(Wes), Duitsland).

Voorgelê ter vervulling van 'n deel van die vereistes vir die graad doktor van die teologie in die Fakulteit Teologie, universiteit van Pretoria.

Mei 1989

SAMEVATTING

In hierdie histories-sistematiese ondersoek aan die hand van 'n literatuurstudie met toespitsing op die teologiese grondbeginsels van die geloofsbegrip en die daarmee samehangende wetenskapsbegrip in die denke van Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), is die ondersoek enersyds grondig ingebed in die voorafgaande histories-teologiese tradisie as voorspel en inspirasie tot die denke van Bultmann. Hiervan is Albrecht Ritschl (1822-89) en Wilhelm Herrmann (1846-1922) die vernaamste verteenwoordigers wat onderskeidelik die geloofsbegrip etiseer (Ritschl) en personaliseer (Herrmann) in toespitsing op die vraag na die betekenis van die werk en persoon van Jesus van Nasaret vir die voltrekking van die geloof in die hede t.a.v. die toenemende bedreiging van die opbloeiende natuurwetenskap. Andersyds is die ondersoek oorsigtelik ingebed in die kader van die eksistensialistiese denke veral met verwysing na Kierkegaard (1813-53) en Nietzsche (1844-1900). Hierdie twee strominge loop op kreatiewe wyse in die teologiese denke van Bultmann ineen

waarin die teologie as die eksistensiële interpretasie van die nuwe testamentiese boodskap voltrek word.

Hierdie nagaan van die historiese konteks van die teologiese ontwerp van Bultmann en die nalees van sy grondbeginsels, is genoodsaak deur die teologiese agterdog, misverstand en negatiewe kritiek t.a.v. sy denke. Hierteenoor word krities gewys op die rigtinggewende belang van en blywende stimuli vanuit sy denke tot die teologie.

TITEL: Ethisizing - Personalisizing - Existensialisizing of the concept of faith. Historic-systematic investigation of the theological programmes of Albrecht Ritschl, Wilhelm Herrmann and Rudolf Bultmann with regard to the concept of faith and science, and the historical connection.

INVESTIGATOR: Daniël Petrus Veldsman

Under the supervision of Prof dr C Wethmar (Pretoria, South Africa) and Prof dr W Schmithals (Berlin(West), Germany).

A dissertation submitted to the faculty of Theology, university of Pretoria, in partial fulfilment of the requirements for the degree of doctor of theology.

May 1989

SUMMERY

This historic-systematic investigation by means of a literature study, focuses on the theological propositions in the thought of Rudolf Karl Bultmann (1884-1976) with regard to his understanding of faith and, connected with this, his concept of science. The investigation is on the one hand firmly embedded into the historic-theological tradition which precedes and inspires the thought of Bultmann. Representative of this tradition are Albrecht Ritschl (1822-89) and Wilhelm Herrmann (1846-1922) who respectively ethisized (Ritschl) and personalisized (Herrmann) the concept of faith with regard to the meaning of the work and person of Jesus of Nazareth for the present act of faith, in the light of the intensifying dangers of the upcoming natural sciences. This investigation is on the other hand embedded in the realm of existensialist thought especially of Kierkegaard (1813-53) and Nietzsche (1844-1900). These two currents of thought are creatively interconnected in the theological programme of Bultmann in which theology becomes the existential interpretation of the message of the new testament.

This investigation of the historical context of his thought and the rereading of his theological propositions, has been necessitated by theological suspicion, misunderstanding and unjust criticism. Over against this criticism, this thesis asserts the continuing theological significance and contribution of the work of Bultmann.