

Diep snydende vrae, met antwoorde gebore uit weerloosheid: Nav Jurie le Roux se 'spirituele empatie'

Author:

Daniël P. Veldsman¹

Affiliation:

¹Department of Systematic Theology and Christian Ethics, University of Pretoria, South Africa

Correspondence to:

Daniël Veldsman

Email:

danie.veldsman@up.ac.za

Postal address:

Department of Systematic Theology and Christian Ethics, Faculty of Theology, University of Pretoria, 0001 Pretoria, South Africa

Dates:

Received: 29 Aug. 2012

Accepted: 21 Mar. 2013

Published: 05 Sept. 2013

How to cite this article:

Veldsman, D.P., 2013, 'Diep snydende vrae, met antwoorde gebore uit weerloosheid: Nav Jurie le Roux se "spirituele empatie"', *Verbum et Ecclesia* 34(2), Art. #786, 7 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v34i2.786>

Copyright:

© 2013. The Authors.
Licensee: AOSIS
OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Deep probing questions but answers conceived in vulnerability: On Jurie le Roux's 'spiritual empathy'. Taking the conversation between the Old Testament scholar Jurie le Roux and the dogmatist Johan Heyns as point of departure, it is argued that his well-founded criticism of Heyns has to be taken seriously, as well as his proposition in favour of spiritual empathy to enhance the understanding of historical texts. However, his recommendation for spiritual empathy is subsequently constructively valued and criticised from a theological-experiential perspective. It is especially noted that, on the one hand, Le Roux's reactionary historical point of view regarding, amongst others, the retrieval of the original intention of the author/text is convincing. On the other hand, it is argued that his perspective is predisposed toward an unproblematical self in the present. As a result, the act of historical interpretation is reduced to dependence on 'the seams of the heart' in the individual quester. It is after all argued and substantiated from systematic-theological, postmodern, philosophical and theological-scientific perspectives that historicity does not consist solely of historical 'seeing' in the sense of retaining the original intention of the author. Historical understanding also entails historical 'hearing' (that is, a surplus of meaning) which broadens and enriches historical understanding.

Inleiding

Om as sistematiese teoloog met die Ou-Testamentikus Jurie le Roux in gesprek te tree, is nie alleen 'n *opwindende* onderneming nie, maar terselfdertyd 'n *aangename* geleentheid wat gekleur word deur my *afwagting* en kollegiale waardering vir sy omvangryke akademiese werksaamheid oor net meer as twee dekades in die Departement Ou Testament aan die Universiteit van Pretoria. En elkeen van hierdie kursief gedrukte woorde (*opwindend*, *aangenaam* en *afwagting*) wat my waardering beskryf, is om spesifieke redes gekies. *Opwindend* om twee redes: omdat Le Roux hom deur die jare heen min gesteur het aan akademiese grense wat sy kreatief eksplorerende denke tot slegs sy primêre dissipline sou inperk, en omdat die anargistiese meestal mettertyd iewers agter sy weldeurdaagte rangskikking van klinkers en konsonante kop uitsteek. *Aangenaam*, omdat hy ook 'n ware genoot van die akademiese gesprek is wat luister en konstruktief reageer. Die ene *afwagting*, omdat hy grense op verrassende wyse oorsteek en/of afbreek, dikwels op verreikende en verrykende maniere. Ek gaan weliswaar slegs op een belangrike dimensie van sy akademiese bydrae konsentreer, te wete sy besondere pleidooi vir *spirituele empatie* in die verstaan van geskiedenis.

Eerstens gaan ek sy vroeëre kritiese gesprek met Johan Heyns ontleed waarin Le Roux hom daarvan beskuldig dat hy eintlik glad nie erns maak met historisiteit nie. Daaropvolgens gaan Le Roux se eie voorstel van spirituele empatie uiteengesit word en vanuit 'n religieuse ervaringsperspektief krities beoordeel word. Laastens gaan 'n perspektief op historiese vrae en verstaan aangebied word wat gekwalifiseer – in aansluiting by Le Roux – omskrywe kan word as diep snydende histories-kritiese vrae wat teenoor die ontoereikende antwoorde van weerlose, ervaringegebonde mense staan.

Die Heyns-Le Roux gesprek van 1993

As invalshoek tot Le Roux se verstaan van spirituele empatie, neem ek sy kritiese gesprek met die dogmatikus Johan Heyns tydens die simposium van 28 Oktober 1993 aan die Universiteit van Pretoria. Hierdie simposium waar Heyns sy akademiese afskeidsrede gelewer het, is volledig gewy aan sy teologiese bydrae. Saam met Le Roux het Cas Vos, Willie Jonker en Conrad Wethmar op dié dag verskillende fasette van Heyns se teologie bespreek. Dit is saam met enkele ander bydraes¹ – wat ook oor Heyns handel het – in die daaropvolgende jaar in *Skrif en Kerk* (1994) gepubliseer. Juis omdat Le Roux hier as Ou-Testamentikus met Heyns as dogmatikus in

1. Die bundel word ingelui deur 'n artikel van Heyns oor die koninkryk van God wat hy beskryf as die grondplan van die Bybel. Benewens die vier gepubliseerde voordragte is daar nog ses ander artikelbydraes. Aan die einde van die bundel is daar 'n respons van Heyns op sowel die voordragte as die artikelbydraes, en ook nog 'n huldigingsartikel deur Piet Meiring.

Read online:



Scan this QR code with your smart phone or mobile device to read online.

gesprek tree, vorm hierdie voordrag na my oordeel 'n goeie vertrekpunt om 'n verdere gesprek van my kant af met Le Roux aan te knoop.

Teen die agtergrond van sy kritiese waardering vir Heyns se teologie wat volgens Le Roux (1994:28) fundamenteel bepaal is deur sy 'aangegryp' wees 'deur die God van die Skrif' en wat meebring het dat Heyns die Skrif absoluut en konsekwent sentraal stel, voer Le Roux aan dat dit juis die rede sou kon wees hoekom Heyns so besonder sterk klem lê op die goddelike dimensie van die Skrif. Dit eintlik oorbeklemtoon. Le Roux (1994:28) beskryf Heyns se verstaan van die Skrif as 'ortodoks' daarin dat dit 'n nastrewe van pura doctrina (suiwer leerstelling) verteenwoordig, maar terselfdertyd die poging insluit om dit op die verbum Dei (Woord van God) te baseer. En dan kom die eerste sterk woorde van kritiek op Heyns se werkswyse. Kritiek wat die historiese dimensie ter sprake bring. Le Roux (1994:28) voer aan Heyns "'gly" gemaklik, dalk te gemaklik, tussen kontekste'. Die kontekste wat ter sprake kom, is dié van die Bybel en van die leser – sonder die erkenning van die sogenaamde 'aaklige kloof' waarna Lessing verwys. Le Roux (1994:28) noem dit 'n 'oneindige afstand' waaroor Heyns doodgewoon gly. Dan stel hy: 'Met die antieke teks, die Bybel, in sy hand kan hy hier en nou God se openbaringslig oor alle lewensterreine laat skyn' (Le Roux 1994:28).

Vir Le Roux is dit doodgewoon ongeoorloof! Nie op hierdie wyse waarop die goddelike dimensie en die menslike dimensie van die Skrifwoord weliswaar deur Heyns erken word nie, maar dan op so 'n wyse erken word dat die goddelike dimensie totaal oorheers en die menslike dimensie eintlik maar 'n abstraksie bly (vgl. Le Roux 1994:30), of net teoretiese funksioneer (Le Roux 1994:31). In die laaste instansie – aldus Le Roux (1994:36) – rus die ganse menslike totstandkomingsproses van die Bybel na alles 'veilig in die hande van die Heilige Gees'.² Vir Heyns is teologiese nadenke alleen op grond van God se openbaring moontlik: skrifopenbaring is die objek van alle teologiese besinning. En in die verbondenheid van teologiese nadenke oor hierdie skrifopenbaring is teologie vir Heyns sonder meer 'n wetenskap (vgl. Le Roux 1994:33).

Geen poging – adus Le Roux – word aangewend om teologiese nadenke wetenskapsteories te begrond nie.³

Hierdeur isoleer Heyns, net soos Barth – alhoewel Heyns hom juis van openbaringspositiwisme beskuldig – die teologie van alle ander wetenskaplike aktiwiteite. Le Roux se kritiek op Heyns kom in kort daarop neer: Heyns maak nie werklik erns met die hermeneutiese insigte van die

Bybelwetenskappe nie. Hy isoleer hierdeur nie alleen die Bybel van alle ander literatuur nie, maar maak dit juis los van die geskiedenis. Treffend bundel Le Roux (1994:37) sy kritiek op die 'kortpad' wat Heyns kies' saam in die woorde: 'Heyns wou klaarblyklik eerder 'n lofsang op God se "bydrae" tot die ontstaan van die Bybel lewer as om die vrae van die kritiese wetenskap te beantwoord.'

Vir Le Roux (1994:46–47) is die kern van die saamgebundelde kritiese vrae wat hy tot Heyns rig daarin geleë dat die hele probleem van die geskiedenis misgekyk word.⁵ Is Le Roux se kritiek op Heyns geregverdig? Ek meen so.⁶ Heyns stel inderdaad die Godsopenbaring uiteindelik op so (onhistoriese) wyse voorop dat hy meen dat ons God se openbaring as probleemlose aanvangspunt het vir teologiese besinning. En nadat hy dit voorop gestel het, kan ons onbemiddeld daarby aanvang met teologisering. Waarom sou Heyns dit wou doen? Omdat Heyns subjektiwisme teen elke prys in teologiese besinning hok wou slaan.⁷ Maar die wyse waarop hy die positiwiteit van die openbaring voorop gestel het, bied geen alternatief vir die spesifieke gevaar van subjektiwisme nie. Juis dít – naamlik die subjektiewe – moet verdiskonteer word. Juis die historiese dimensie – ook dié van die nadenkende teoloog – moet verdiskonteer word. Nadat Heyns dit self juis beklemtoon het, vervaag dit feitlik volledig wanneer hy eers begin werk met sy verstaan van die openbaring. Hierin meen ek is Le Roux se kritiek op Heyns geregverdig.

4. My keuse van die woorde 'kortpad kies' is 'n direkte verwysing na die kritiek van Le Roux (1994:41) op Heyns. In teenstelling met insigte waarby die eksegeet slegs met moeite uitkom, en dalk by meerdere antwoorde sou kon bring (!), meen Heyns om by voorbaat uit te kom (bv. wat as sentrum van die Skrif sou geld) deur 'sommers kortpad' te neem.

5. Sien die respons van Heyns (1994:162) op Le Roux se kritiek waarin hy stel: 'Ek is die eerste een wat my beperkte kennis van die resultate van die moderne Bybelwetenskap en hermeneutiek sal erken. Kritiek hierop wil ek dus ruiterlik aanvaar. Spesialisasie op talle gebiede het dit vir 'n mens onmoontlik gemaak om by te bly.' En dan voeg Heyns (1994:162) afwysend by: 'Ek wil dus aanvaar dat die feit dat ek dit nie gedoen het nie, die rede moet wees waarom, wat ek bedoel het, so by Le Roux oorgekom het, dat ek my in sy verstaan van my hoegenaamd nie kan terugvind nie.'

6. In die Suid-Afrikaanse konteks was Wentzel van Huyssteen (1978) die eerste om die benadering van Heyns (en Jonker) tot teologiese nadenke in *Op weg met die teologie* (1977) grondig te kritiseer. Hierdie publikasie (eerste uitgawe in 1974) was die eerste in Afrikaans oor die verantwoording van teologie as wetenskap. As Heyns (1994:156) in "n Weerwoord" op hierdie kritiek van Le Roux reageer, stel hy dit duidelik dat teologie die wetenskapsteoretiese besinning – en weliswaar as interdisiplinêre verantwoordelijkheid – moet ernstig opneem. In die vroeëre publikasie bevestig Heyns (1977:14) hierdie punt juis as hy stel dat 'die denk- en arbeidsmodus van die teologie nie net uit die struktuur en eise van die openbaringswaarheid self, afgelei kan word nie, maar dat dit wesenlik ook bepaal word deur die struktuur en die eise van 'n grootheid op die gebied van die kultuur ... (en) wel dié van die teoretiese denksisteem, nl die wetenskap, en met name van 'n algemene wetenskapsleer'. Wat volg egter op hierdie stelling in sy uitwerk van teologie as wetenskap? Sonder om weer terug te kyk, stel hy dat die teologie beslis 'n taak het om van binne uit sy eie karakter en eie grense te bepaal. Vir Heyns impliseer dit dan in sy werkswyse dat teologie as wetenskap nie sonder meer met dié van ander wetenskappe gelykgestel kan word nie aangesien die struktuur en die eise van die openbaringswaarhede eweneens die teologie bepaal, en wel in so mate dat die teologie as wetenskap daardeur 'n unieke karakter kry (vgl. Heyns 1994:157–158). Hierdie unieke karakter het hy al in die sewentigerjare op 'n besondere wyse geformuleer: '[D]ie dinamiese van die teologie is die waagstuk van die geloof wat gedrewe deur die Heilige Gees wat juis aan die gelowiges gegee is om hulle in die waarheid te lei, dit waag om ook langs die weg van nuwe formuleringe, die volheid van die waarheid te verwerklik' (Heyns 1977:136). En dit is waarom hy tot die volgende isolerende konklusie kan kom: '[T]eologie is die wetenskaplike en die deur die tyd bepaalde antwoord op die openbaring van God aangaande Homself en Sy direkte verhouding tot die kosmos' (Heyns 1977:137). Hierdie antwoord kan alleen maar gegee word deur die gelowige teoloog as subjek van die teologie (Heyns 1977:142) en dan metodies alleen langs die (analogiese) weg van die paradoksale (ook genoem dialektiese metode) of hiperdoksale denke (Heyns 1977:146). En dit is eintlik wat vir Heyns eerste en laaste kom. Van die sogenaamde interdisiplinêre verantwoordelijkheid kom slegs in die laaste instansie Heynsiaanse teologiese voorskryfteklikheid ter sprake. Vir 'n meer omvattende bespreking hiervan, sien Van Huyssteen (1978), Veldsman (2008, 2010).

7. Om watter rede dit in hierdie tydperk so belangrik sou wees om alle subjektiwisme hok te slaan, sien 'n bondige uiteensetting hiervan by Veldsman (2008) in verwysing na die gevreesde invloed van veral die Duitse teoloog Friedrich Schleiermacher.

2. My formulering 'na alles'verwys na die kritiese bespreking deur Le Roux (vgl. 1994:35–36) van die rol van die skrywers t.o.v. hul hantering van bronne, foutiewe interpretasies en teksprobleme soos deur Heyns verstaan. In kort: die wordingsgeskiedenis van die Bybel as kanon. Le Roux beskuldig dus vir Heyns – alhoewel Le Roux dit nie so benoem nie – van immuniseringstaktiek ten opsigte van die menslike dimensie van die totstandkoming van die Bybel in gebruikmaking (mis-bruikmaking?) van die rol van die Heilige Gees.

3. Le Roux (1994:31) loop Heyns krities trompop wanneer hy stel: 'Hy (Heyns) is kennelik nie ... in 'n wetenskapsfilosofiese problematisering geïnteresseerd nie en het hom ook nie veel aan allerlei kritiese argumente teen die teologiese wetenskap gesteur nie.'

Een verdere ongemaklike skuif in die denke van Heyns wat nie in Le Roux se kritiek in spel kom nie – maar na my mening juis fataal is – volg dan hierop, en dit is die Heynsiaanse afspel van openbaring teenoor ervaring. Heyns meen – op grond van sy verweer teen subjektivisme – dat ervaring spesifiek uit teologiese besinning geweer moet word ten gunste van God se openbaring (vgl. Heyns 1969:153). Maar hierdeur stol hy – alhoewel dit duidelik nie sy intensie is nie – God se liefdevolle en genadige openbaring tot bloedlose, ongekneusde waarhede wat weinig ruimte vir die aardse begrensdhede, weerlooshede, gebrokenhede en onklarhede laat. Die omvang en mag van sy eie subjektiewe voorveronderstellinge as nadenkende teoloog word onderken. Die onbeantwoorde kernvraag bly: Het dit Heyns geluk om sy teologiese vertrekpunt te vind by God en sy historiese openbaring? Met Heyns (1977:14) kan ons saamstem wanneer hy stel dat teologiese nadenke deel van die mens se kultuurtaak is en dat dit nie los staan ‘van die mens se algemene roeping om die kosmiese gegewendhede met die borende krag van sy denke te deurvors, en daaroor te heers nie’. Maar dit sal in die konteks van hierdie vraagstelling en erns maak met die kritiek van Le Roux, dan beteken: Teologie as onklar histories bepaalde spreke oor God waarin die Godsopenbaring (in uiteenlopende historiese vergestaltung en wyses!), as objek van teologiese besinning, juis skerper indring in die menslike oog, oor, verstand en hart – en kontekstueel velnaby aan ons almal kom. En ten opsigte van die onaanvaarbare Heynsiaanse verweer teen subjektivisme, sal nuut oor ervaring besin moet word. Ervaring⁸ – dan nie as bron van openbaring nie – maar juis as die subjektiewe korrelaat van openbaring, dit wil sê as die *vehicle* van openbaring (sien onder). Beide hierdie dimensies moet dan ter sprake kom in ‘n grondige gesprek en verdiskontering van eietydse wetenskapsteoretiese besinning en die bevindinge van die Bybelwetenskappe (ondanks hul uiteenlopende benaderingswyses tot historiese verstaan⁹). Vervolgens gaan ek hierop konsentreer aan die hand van die vraag: Hoe sou hierdie gesprek oor historiese verstaan en ervaring met Le Roux as Bybelwetenskaplike verder gevoer kan word? Sou sy benadering tot historiese verstaan en sy spesifieke klem op spirituele empatie ons help?

8. Nadenke oor die plek en rol van ervaring in teologiese besinning het om baie uiteenlopende redes noodsaaklik geword. Sien hieroor veral Veldsman (2008) waarin kortliks aandag gegee word aan die impulse vanuit ten minste ses fronte, te wete die (1) opbloei, asemrowende groei en omvang van die Pentekostalistiese en Charismatiese Kerke vandag wêreldwyd, (2) impak van bevrydingsteologieë wat in die sestigerjare van die vorige eeu ontstaan het vanuit die Latyns-Amerikaanse konteks, (3) nuwe en opwindende ontwikkelinge in filosofiese hermeneutiek, (4) opbloei en belangrikheid van die gesprek tussen die teologie en die natuurwetenskappe, (5) ons geglobaliseerde werklikheidservaring en (6) konkrete ervaringswêreld in die eietydse Suid-Afrikaanse konteks.

9. In ‘n onlangse voordrag het die Ou-Testamentikus Louis Jonker (2012) van Stellenbosch ‘n baie goeie oorsig gegee oor die verstaan en rol van die *historie* in eietydse Ou-Testamentiese interpretatiewe diskoerse. Hy onderskei ten minste vier debatte. Hy verwys eerstens na die debat oor historisiteit (*‘historicity debate’*) waarin die waarde van die Hebreeuse Bybel vir die rekonstruksie van die vroeë geskiedenis van Israel bevraagteken word en wat gekenmerk word deur twee ekstreme posisies, naamlik dié van die minimaliste en dié van die maksimaliste; tweedens dié van die tekstuele groei en samestelling met as fokus eksegetiese metodes van die histories-kritiese benadering; derdens die misleidende debat oor die sogenaamde oorspronklike bedoeling van die outeur (*‘intentional fallacy debate’*) en vierdens die kontekstuele debat waarin veral die resepsie van die teks en die rol van die leser voorop staan. Ek maak in my uiteensetting van Le Roux se benadering tot geskiedenis met dankbare erkenning gebruik van Jonker (2012) se goeie uiteensetting.

Spirituele empatie

Vir Le Roux (2007:983, 2009d:2) het geskiedenis (en die verstaan daarvan) nie die betekenis van die naspoor van feite aangaande en spesifieke voorstellinge van die verlede nie, maar is dit veel eerder ‘n *‘form of homecoming’*. Wat sou hy onder geskiedenis as ‘n vorm van ‘tuiskom’ verstaan? Geskiedenis is vir hom soos ‘n sterk stroom waarin elke gebeurtenis by ons verbysnel. Al probeer ons dit gryp, uitruk en mooi bekijk, skiet ons greep tekort (Le Roux 2008b:1). Dit stroom ook deur ons en daarom sal ons dit uit en deur onself moet benader (vgl. Le Roux 2007:986). Maar nou het daar iets tragies plaasgevind: êrens langs die pad het die band gebreek tussen gister en vandag en het ons volledige toegang tot die verlede verloor (vgl. Le Roux 2010:1). Ons kan dus nóg die verbyskiende oomblik van hier en nou vasgryp, nóg toegang kry tot oomblikke in die verlede. Dis onherroeplik verby. Dis vir altyd weg (vgl. Le Roux 2010:1). Wat impliseer dit vir historiese navorsing, en dan spesifiek vir ons verstaan van die geskiedenis van Israel? Volgens Le Roux (1998:477) het ons begrip van die historiese in die geskiedenis van Israel soos wat ons dit in die Hebreeuse Bybel opgeteken vind, nog veels te sterk te make met allerlei sekerhede in ons rekonstruksie hiervan (vgl. Jonker 2012:4–9). Ons het eintlik niks nie, want die verlede is vir altyd verby en daarom is ‘[o]nsekere verbeeldingsvlugte ... die enigste toegang tot ‘n geslote verlede’ (Le Roux 2010:2). Ons het volgens hom nog nie die totale verbywees (*‘pastness’*) van die verlede en die trane van rou oor die onherroepelike verlies (*‘irretrievable loss’*) van die verlede aanvaar nie. In sy eie woorde:

Israel’s past will ... forever evade us, the singularity of the event will never be known, the Old Testament scholar will always be in mourning over its loss and Israel’s history will always be studied with tears (because its distinctiveness will never be grasped). To write a history of Israel is to know very well ‘the quid’ of the event is for ever lost ... There are only trackers (historians) following traces which were left by the past events. (Le Roux 1998:483)

En elders maak hy dieselfde punt:

Al wat van die verlede oorbly, is vae en soms onleesbare merke, tekens wat die oorspronklike gebeure in sy haastige vlugtog as’t ware nagelaat het. Al wat die historikus het, is spore. (Le Roux 2010:1)

Vir Le Roux dus kan hierdie geskiedenis van Israel (insluitend die sogenaamde eksegetiese verlange om die oorspronklike bedoeling van die skrywer te herroep) nie weer gerekonstrueer word (dit wil sê herroep word) op grond van die Hebreeuse Bybel nie, maar is slegs in die verstaan van geskiedenis as ‘konstruk’ moontlik. Die verlede – stel hy heel kort – ‘lê ver en tog ook nie’ (vgl. Le Roux 2009d:1). Maar dan as konstruk van geskiedskrywers wat as spoorsnyers spore in die geskiedenis navolg daarin dat hulle hul eie verhaal daaruit konstrueer. Die konstruk van die geskiedenis as die interpretasie van ‘n spoorsnyer verloop vir Le Roux aan die hand van ‘n onderskeid tussen die ‘buitekant’ (d.w.s. historiese informasie oor Israel soos weergegee in die Bybelse tekste) en die ‘binnekant’ van historiese gebeure (Le Roux 2009d:1; vgl. Jonker 2012:9). Vir Le Roux is eersgenoemde nooit voldoende vir historiese verstaan nie, terwyl laasgenoemde blywend

voorrang moet geniet (vgl. Jonker 2012:9). Laasgenoemde verteenwoordig vir Le Roux die interpretatiewe handelinge van die Ou-Testamentici waarin hulle hulself indink in die dade van Israel se geskiedenis en die denke van die agent onderskei. Hierdie indink – as ‘in-voel’ – in die geskiedenis in word dan hier en nou voltrek as spirituele empatie. Op hierdie wyse verkry die Ou-Testamentikus toegang tot die verlede, word dit weer teenwoordig en lewend. Dit is historiese verstaan as ‘homecoming’! Historiese verstaan as daad van spirituele empatie is dus vir Le Roux (vgl. 2009d:2) ‘n ‘herbelewing, ... meelewing’ van die verlede hier en nou – maar dan terselfdertyd met deeglike inagneming van die totale ‘verby wees’ van daardie verlede en die nie-oorbrugbare, onherroepelike verlies daarvan. Vir Le Roux is hierdie ‘in-lewende herbelewing’ in die hier en nou moontlik vir ons as spoorsnyers in die lewensamehang van die mense van die verlede met wie ons menslikheid (en dus historisiteit) deel.¹⁰ En hierdie interpretatiewe daad van ‘in-lewende herbelewing’ kan slegs op ‘n analogiese wyse voltrek word (vgl. Jonker 2012:10). Spontaan vanuit hierdie toespitsing op ‘in-lewende herbelewing’ op historiese verstaan as ‘in-voel’, kom die vraag na ‘n nadere tipering van ervaring na vore.

‘In-voel’ as historiese verstaan en religieuse ervaring

In sy hermeneutiese aanpak tot historiese verstaan waarin spirituele empatie voorop gestel word, meen ek dat Le Roux op sy eie besondere wyse sterk tuiskom by dit wat ek ervaringsteologie wil noem.¹¹ Ek vind dit in Le Roux se vooropstelling van, benewens die oorkoepelende begrip *empatie* (‘in-voel’) ten opsigte van historiese verstaan, ook in sy inhoudelike ontvouing hiervan. So stel hy byvoorbeeld met die eksplisiete gebruik van die woord *ervaring*:

The past remains a different world which no one seems able to penetrate. This, however is not the end of the road. Home is never far but always close by. It lies within us, within our world and consists of our *daily experiences* (DPV). Through these *experiences* (DPV) we can understand people of other times. The key to our finding our way home thus does not lie in a method or fact finding missions but in ourselves. (Le Roux 2007:983)

Gevoelvol omskrywe Le Roux (vgl. 2007:987–996, 2008a, 2009b, 2009c, 2009d, 2010, 2011a) telkemale sy hermeneuties

teologiese voltrekking van historiese verstaan: verlies/rou/ in trane/om lewe en bloed te gee aan die verlede/broos/ artistieke verbeelding/aanraking (*touch*)/oorweldiging/vreugde verwondering. *Tuiskom* as historiese verstaan beskryf hy elders as ‘n buitengewone ervaring wat ons taalgebonde greep ontwyk en waarin die verlede op verrassende wyse, asof deur aanraking, ervaar word as ‘n kortstondige, asemrowende maar vreugdevolle moment (vgl. Le Roux 2007:996). Indien ek dan meen dat Le Roux se teologiese verstaan as ervaringsteologie getipeer kan word, is die vraag hoe so ‘n teologie nader omskrywe kan word en op watter wyse ervaring daarin verstaan word? Ervaringsteologie neem as hermeneutiese vertrekpunt die konkreetheit van ons historiese sosiale menswees voor God; dit is ons konkrete beliggaaemde ervaringe van menswees (*embodied existence*) in ons spesifieke lewenskontekste en ons verwoording vanuit ons eie Godservaringe en geloofsverbintenisse aan God. Ons Godservaringe geld in hierdie besondere verstaan van ervaringsteologie – en dit is ook die standpunt wat ek steun – nie as oorsprong of bron van geloof nie (soos reeds bo gestel), maar as uitdrukkingswyse (*vehicle*) van die verhouding wat die gelowige met God het. Indien hierdie verhouding met God deur openbaring¹² moontlik gemaak word en ervaring as uitdrukkingswyse (*vehicle*) geld, dan kan ervaring verstaan word as die fenomenologies korrelerende dimensie van openbaring (vgl. Stoker 2006).

Wat word egter bedoel met die baie algemene begrip ‘ervaring’? Alhoewel dadelik genoem moet word dat ervaring nie gelykgestel moet word aan die begrip emosie of gevoelens nie, maar beide wel deeglik insluit, is dit moeilik om die begrip enigins gemaklik vas te pen. Al is dit ‘n woord wat enige uitsluitende vaspenning ontglip, gebruik ons dit vreeslik graag sonder om regtig te verstaan wat ons daarmee bedoel. Ook omdat die woord self protesteer teen enige klinkklare vaspenning, is dit ongelukkig boonop oop vir gruwelike misbruik.¹³ Tog moet ons ten minste ‘n aanduiding gee van wat in spel en ter sprake kom in die gebruik van die woord. Die woord *ervaring* (van die duitse *Erfahren* wat beteken ‘om te reis’, ‘oor te kom’, en die Latynse *experientia* wat beteken ‘uit te probeer’)¹⁴ sou in hierdie konteks breedweg omskrywe kon word as aanduiding van ons omvattende interaksie – op watter wyse ook al – met ons

12. In my argumentasie neem ek die woorde van die Duitse teoloog Eberhard Jüngel ernstig op waarin hy stel dat die mens nodig het om vertel te word wie God is. Op watter wyse ‘ons dit histories vertel word’, is natuurlik die belangrikste vraag om oor interdisiplinêre vakgrense heen te praat, aan te werk en uit te spel. Ek sluit ook implisiet in my betoog aan by McGrath (2011:152) in sy verwysing na die woorde van die Skotse teoloog Hugh Ross Mackintosh wat na ons verstaan van openbaring argumentatief as volg verwys het: Kennis van God kom deur openbaring. Dit kan nie anders nie. Indien dit nie so sou wees nie, bevind ons onself in die ongelooftwaardige posisie dat ‘n mens God ken sonder dat God geken wil wees! Oor hoe openbaring dan verstaan kan word (bv. as teenwoordigheid of as leerstelling) as geskiedenis of as ervaring verteenwoordig ‘n diep gaande en uitgestrekte vraagstuk waarop nie verder hier uitgebrei kan word nie. Ten minste moet net genoem word dat dit op baie uiteenlopende wyses verstaan kan word (vgl. Dulles 2005), en elke verstaansmodel eie beklemtoning meebring.

13. So byvoorbeeld kan gelowiges na ‘n spesifieke ervaring verwys asof ‘die ervaring as my ervaring’ op sigself legitimerend is. Ek het dit so ervaar en basta met diegene wat van my ervaring wil verskil! Dit is egter nie. Ervaring dra onvermydelik altyd die stempel van interpretasie juis omdat dit in ‘n konkreet historiese leefwêreld afspeel van taal, sosiale waardes, oortuiging en gebruike. Anders gesê: Geen ervaring is prelinguïsties nie en kan dus nie die vraag na regverdiging of die aflê van verantwoording ontwyk nie.

14. Ek is bewus van die geregverdigde kritiek op die oorwerking van etimologiese woordbetekenisse. Nietemin hou etimologie na my oordeel heel dikwels ‘n speelse (verbeeldingryke) direkteïf in wat nie sonder meer volledig van die interpretatiewe tafel gevee kan word nie.

10. Jonker (2012:100) bespreek ‘n praktiese voorbeeld hiervan in verwysing na die Pentateugnavorsing van Le Roux. Hierin maak Jonker duidelik hoe hierdie sogenaamde spirituele empatie verloop aan die hand van ‘n dialogiese proses in die stel van allerlei vrae aan die teks wat terselfdertyd aan die hand van die antwoorde in die tekste nagespoor moet word ten einde hierdie spore van vrae en antwoorde te gebruik om die oorspronklike vrae waarmee die skrywers geworstel het, vas te stel.

11. Ek is deeglik bewus daarvan dat die begrip ervaringsteologie soos hier gebruik, veels te vaag, onduidelik en ongespesifieerd is. Ongelukkig lê dit self opgesluit in dit waarna die omskrywing verwys, aangesien ‘n baie wye spektrum van teologiese benaderinge waarin met ervaring erna gemaak word, losweg hierby ingesluit word. So byvoorbeeld sluit dit – benewens Friedrich Schleiermacher en sy besondere ervaringsklem – ook die teologiese ontwerpe in van Paul Tillich, Rudolf Bultmann, William Alston en haas elke teoloog wat met eksistensialisme worstel. Ook hulle wat in hul teologiese nadenke aansluit en werk met William James se *Varieties of Religious Experience*. Maar ook diegene wat in die nadraai van Jonathan Edwards teologies in hul benaderinge by hom aansluit. Al hierdie aanduidinge is maar baie algemeen. Alhoewel ekself nie die woord spiritualiteit gebruik nie en Le Roux ook nie baie pertinent in sy begrip spirituele empatie verduidelik wat presies hy met eersgenoemde begrip bedoel nie, is die woord in baie diskoerse eintlik maar soos ‘n sinoniem vir religieuse ervaring (en somtyds ook nie). Dikwels word diegene (bv. Meister Eckhart, Rudolf Otto en so meer) wat baie meer spesifiek teologies nadink oor die mistiek, ingesluit by ervaringsteologie.

leefwêreld. 'Op watter wyse ook al' sluit ons bewustelike en onbewustelike interaksie in. Dit sluit die totale spektrum in van ons sensoriese interaksies met ons leefwêreld. As die begrip religie beskrywend by ervaring gevoeg word, dan kom ons konkrete verhouding (interaksie) met God in ons leefwêreld ter sprake.¹⁵ In 'n ervaringssteologie sal ons dus fokus op die menslike verwoording van eietydse geloofservaringe van verwondering, vreugde, lof, aanbidding, belydenis, gehoorsaamheid, maar ook op moedeloosheid, ontnugtering, verwonding, twyfel, ontworteling, vrees (Veldsman 2008). Maar hiermee kan nie volstaan word nie. Dit is nie al wat in spel is of kom nie. In teologiese nadenke wat eietydse wetenskaplike verantwoording ernstig, en met integriteit, wil opneem en terselfdertyd deeglik bewus is dat hierdie nadenke onvermydelik blywend gevoed word vanuit (dikwels affektiewe) ervaringsgebondenheid, word 'n belangrike grens oorgesteek. Dit is die grens vanuit en vanaf die alledaagse ervaringe na bewustelike, selfkritiese vrae. Vrae in diens van geloofwaardigheid en integriteit. Vrae in diens van die soeke na waarheid. Vrae wat – in die woorde van Van Huyssteen (vgl. 1986) – as kritiese geloofsverantwoording so wyd as menslik moontlik (en dit sluit dus elke ander vakgebied in – psigologie, sosiologie, die natuurwetenskaplike bydraes ensovoorts – wat hiertoe 'n bydrae sou kon lewer) nagespoor moet word. Nagespoor in die hermeneuties teologiese gees van die woorde van 1 Petrus 3:15–16:

In julle harte moet daar net heilige eerbied wees vir Christus die Here. Wees altyd gereed om 'n antwoord te gee aan elkeen wat van julle 'n verduideliking eis oor die hoop wat in julle lewe. Maar doen dit met beskeidenheid en met eerbied vir God ...

Altyd bereid en gereed om 'n verduidelikende antwoord te gee in eerbied oor die hoop wat in ons harte lewe, kan na my mening soos volg vanuit 'n ervaringsperspektief hermeneuties teologies nagespoor word. Hieroor dan enkele gedagtes. Geloofskennis is ten diepste hartskennis.¹⁶ Anders gesê: Geloofskennis word op 'n redelike wyse as hartsoordeel voltrek. Die klem val op beide – hart en kennis – maar dan op so wyse dat die grondliggende en integrerende belang van die hart in die interpretasie voorrang kry.¹⁷ Die voltrekking hiervan dra, in aansluiting by Le Roux, inderdaad die karakter van inlewing. Maar dan – sou ek graag wou byvoeg – inlewing as diepste menslike versugting *na behoort, na geborgenheid*.¹⁸ Hierdie versugting *na behoort*, meen ek, word in 'n baie groot mate bepaal en gerig deur drie fundamentele dimensies eie aan menswees en dus eie aan religieuse ervaring, te wete dié van herinnering, verbeelding en hoop. En hierdie drie is ononderskeibaar vervleg tot een in die daad van beliggaamde inlewing (en natuurlik ons verhouding met

God). In Le Roux se standpunt oor historiese verstaan kom al drie hierdie dimensies ter sprake. So stel hy – om maar een belangrike voorbeeld te noem – oor herinnering: 'Teologie en herinnering sluit mekaar nie uit nie. Herinnering voed die teologie en die teologie leef van herinnering' (Le Roux 2009c:1). Elders stel hy oor verbeelding: 'Imagination has thus become the tool to "feel" one's way into the past ...' (Le Roux 2007:993). En hoop – verpak in uiteenlopende woorde soos 'lewegewend', 'lewensmoed', 'verwagting', 'vreugde', 'verwondering', ja, selfs in die gebruik van die begrip 'tuiskom' (vgl. Le Roux 2007, 2008b:1, 2009d:2, 2011b:2), maar ook met die herhaaldelike klem op die broosheid van hierdie hoop (vgl. Le Roux 2010:3–4) en dat dit selfs soms aan skerwe kan lê (vgl. Le Roux 2009b:1). Maar hoe nou verder met die historiese verstaan van Le Roux (vgl. 2011a:1) as die 'brose verlede' ons opdrag bly; en om tuis te kom deur ons intuïtiewe historiese invoeling (Le Roux 2007:991) en inlewing wanneer ons hier en nou voor die 'aaklige kloof' van Lessing te staan kom? Dit bring my by die vraag na ons antwoorde wat van ons onteenseglike weerloosheid spreek.

Diep snydende vrae, antwoorde uit weerloosheid

Na my mening het Le Roux ons tereg histories-krities bewus gemaak van juis dit wat 'n onaanvaarbare (totalitêre) dogmatiese implikasie¹⁹ sou kon gewees het van die Heynsiaanse vooropgestelde verstaan van openbaring. Opnuut word ons deur sy benadering gekonfronteer om die Bybelse belydenis van Gods liefdevolle en genadige openbaring nie in ons uitleg vanweë ons beperkinge – ons aardse (interpretatiewe) begrensdhede, eksistensiële weerloosheid en historiese broosheid – te isoleer en los van die geskiedenis te omvorm tot bloedlose, ongeknusde waarhede nie. Dit maak Le Roux deeglik duidelik. Maar ek dink, as ek hom reg verstaan in sy uiteensetting van spirituele empatie, betreur hy tereg die verlies van toegang tot historiese oomblikke (dit is, die sogenaamde singulariteit daarvan) wat vir ewig verby is en die moontlikheid om die sogenaamde oorspronklike bedoeling van die outeur te herroep. Hierin kan ons met hom saamstem. Daaroor kan ons volgens hom net rou, en kan ons sekere ervarings nou slegs deur intuïtiewe historiese 'in-voeling', en inlewing, in nuwe oomblikke herleef en so meelee. Alhoewel hy tereg die affektiewe moment van alle interpretasie en ervaring beklemtoon, skiet Le Roux se historiese verstaan hier na my mening tekort. Historisiteit kan tog nie net as geïsoleerde tydsgewone oomblikke verstaan word nie. Dit is nie net 'historiese sien' wat die verlede toeganklik maak nie.²⁰ Daar is tog ook sprake van 'n surplus van betekenis (hier as 'historiese hoor' verwoord) wat ek meen uit ons teologiese diskoers na vore kom, maar veral ook uit die huidige

15. Net soos die woord ervaring geensins maklik vasgepen kan word nie, net so ontwyk die begrip religie 'n eenduidige omskrywing. Oor die wydgaande problematiek van die twee saamgestelde nievaspenbare woorde van religieuse ervaring (religie + ervaring), sien Veldsman (2008).

16. 'Hart' word in hierdie konteks verstaan en gebruik as beeld vir die affektiewe aard van die menslike bestaan (vgl. Stoker 2006:163 e.v.). In kort: die diepste setel van ons menswees.

17. Hiermee bedoel ek net dat ons lewe op so manier in interaksie met ons leefwêreld dat alles wat ons elke dag met ons denke uitmekaar haal, weer spontaan en ongevraagd deur ons harte op allerlei wyse aanmekaargesit word, want daar is iets onvermydelik ondraaglik daaraan om 'uitgetorring' te lewe.

18. In hierdie formulering sluit ek aan by die oortuiging van Michael Polanyi (1962:322) waarin hy stel: 'Our believing is conditioned at its source by our belonging.'

19. Met 'totalitêre implikasie' bedoel ek die hermeneutiese insig en waarskuwing van totaliserende denke soos duidelik deur onder andere James Smith (2002:4) uiteengesit waarin hy praat van konseptuele geweld in die daad van interpretasie. Dit is byvoorbeeld om bepaalde tydvakke en gebeure met mag interpretatief in te te forseer binne 'n bepaalde begrip in en hierdeur die tydvak of gebeure 'geweld aan te doen'.

20. Ek gebruik spesifiek die woord 'histories sien' na aanleiding – as voorbeeld – van Le Roux se verwysing (2007:991) – na Reimarus wat op grond van sy 'sharp historical feeling' die historiese Jesus kon 'sien'.

postmodernisties filosofiese strominge en die eietydse debat tussen teologie en wetenskap, wat sowel ons hermeneutiese poginge en ons antropologiese ontwerpe verbreed het. Vervolgens wil ek dit deur die stel van vrae aan Le Roux kortliks oorweeg.

Eerstens enkele vrae aan Le Roux vanuit die huidige sistematies teologiese diskoerse. As Le Roux meen dat die manier waarop Heyns 'gly' en 'kortpad kies' oor die 'aaklige kloof' van die geskiedenis, neerkom op 'misbruik' van die pneumatologie, waar pas die Bybelse belydenis van die Gees van God en die belydenis van God se betrokkenheid (in die sin van 'divine agency' en openbaring) dan nou nog in by Le Roux se historiese verstaan wat in die hermeneut as 'invoeling' deur trane heen voltrek word? Onlosmaaklik hiermee saam: Is dit nie ook nodig om die trinitariese grammatika in ons benadering tot historiese verstaan te verdiskonteer nie?²¹ Waar pas (T)ransendensie – en ons verstaan hiervan – in? Wat sou die verband wees – indien enige – tussen die verlies van die historiese toegang tot tydsgebonde oombliklikheid en (T)ransendensie? Of impliseer dit nie dalk dat ons 'n (nuwe) radikale immanensie van God se meelewing met God se handewerk van gister en ook vandag eenvoudig aanvaar en glo nie?²² Of ondogmaties, kortweg, eksistensiële gevra: Wat kan ek nog van die Gees van God verwag? Vertel geskiedenis vir ons enigszins iets van God? Sou ek nie hier, vanuit geloofsverbondenheid, voor die 'aaklige kloof' te staan kon kom en wel die versugting en verwagting van die psalmdigter opnuut verbeeldingryk kon ervaar sodat die droë spruite van die Suidland (lees: 'aaklige kloof') met waterstrome gevul kan word nie (Ps 126:4–6)? So gevul kan word dat die een wat met trane saai, die oes wel met gejuig kan inbring – selfs al loop hy en huil terwyl hy die historiese saaisak dra, kom hy – volgens die psalmdigter – met gerwe juigend terug.²³ Hierdie laaste sin – en veral as sinspeling op die voorafgaande konsep van (lewegewende) waterstrome in droë spruite – neem ek op in die postmodernisties filosofiese sin en binne die konteks van die debat tussen wetenskap en teologie. Maar hoe?

In die postmodernisties filosofiese diskoers wat voltrek word in die skadukant van modernisme (vgl. Ward 2005:322 e.v.), vind ons die terugkeer van die 'onderdrukte' ('*the return of the repressed*'). Op drie verbredende horisonne word hierdie terugkeer gepresenteer en dit kan slegs maar vaagweg en in breë terme benoem word, te wete: eerstens die rol van die *onsêbare*, die *onvoorstelbare* waarin dit sowel alles wat gesê en voorgestel word, konstitueer en rupteer; tweedens die *self* as meervoudig, verdeeld en daarom nooit selfgeslote nie, maar

altyd oop tot dit wat sy of haar eie selfverstaan transendeer, en derdens die beweging van *begeerte* ('*desire*') soos wat dit deur die ander na vore gebring word (vgl. Ward 2005:325). En hierdie drie vloei ineen, ontmoet in beliggaamde bestaan. Vir hierdie verbredende horisonne en die wyd uiteenlopende implikasies daarvan vind ek veel sensitiviteit in Le Roux se historiese aanvoeling (lees: in-voeling). Veral in sy verstaan van die rol van die self as subjek. Alhoewel hy tereg enersyds die onvermydelike belang van die individu as self beklemtoon, duik andersyds die kritiese vraag onmiddellik op oor die rol van die problematiek van die self in historiese verstaan. Reduseer hy dan nie die rol en belang van (singewende) *betekenis* in sy historiese verstaan tot die hartsnate van 'die na-voltrekkende individu' (lees: self) nie? Dit behels 'n redusering wat die omvattend bepalende sosialiteit van die inlewende individu in historiese verstaan ooreenvoelig en nie verdiskonteer nie. Dalk sprake van 'n onaanvaarbare *Romantiese res* in sy verstaan van die self? In eietydse diskoerse word die kompleksiteit van die self verreken. So byvoorbeeld in die indrukwekkende werk *The idea of the self: Thought and experience in Western Europe since the seventeenth century* (2005) van Jerrold Siegel. Siegel wys op oortuigende wyse op die vloeibaarheid ('*fluidity*'), die onwykende aard van die self en die talle wyses waarop oor die self gedink moet word as sosiale konstruk. Ook in die meer onlangse publikasie *In search of the self: Interdisciplinary perspectives on personhood* (2011), onder redaksie van Wentzel van Huyssteen en Erik Wiebe, word hierdie diepgang oor die problematiek van die self en meervoudige selwe ('*multiple-selves*') aangedui en oor 'n wye interdisciplinêre spektrum behandel. En saam met die vraag na die sosiaal gestruktueerde self, kom die verwante vraag opnuut weer oor die verhouding van taal tot ervaring. Interpreterende hermeneute bevind hulle alreeds vanaf die eerste oomblik in 'n taaltradisie wat hulle nie self gevestig het nie. Anders gesê, in aansluiting by die voorafgaande ervaringsbegrip: Geen pre-linguïstiese ervaring is moontlik nie. En hierby wil ek die besondere bydraes lees van postmodernistiese denkers – om slegs maar drie te noem – soos Jean-Luc Marion, Richard Kearney en John Caputo. Bydraes waarin ons oë, ore, denke en harte (op baie uiteenlopende wyse wel) oopgemaak word vir die teologiese implikasies van nadenke oor begrippe soos geskenk (*gift*), die onmoontlike moontlikheid, van oorvloed (*excess*), die gebondenheid aan ikone van ons (ervarings) taal, 'transendentale' fluisteringe, relasionaliteit, die ander en diversiteit, asook weerloosheid. Terselfdertyd word ons oë, ore, denke en harte (agterdogwekkend) versadig deur insig in die rol van mag, belange van allerlei aard, van die onbewuste in ons interpretasie van die lewe en geskiedenis. Lees ons hiermee saam die insigte vanuit die debatte tussen teologie en wetenskap soos byvoorbeeld dié van die neurowetenskappe (spesifiek bewussyn) om maar een invloedryke debat uit te sonder,²⁴ word ons in 'n nuwe natuurlike paradigma anders uitgedaag as beliggaamde, gesosialiseerde subjekte (lees: meervoudige selwe) om emotief oor historiese verstaan te

21. Dalk duideliker aan Le Roux gestel: Word in jou historiese verstaan die trinitariese grammatika eenvoudig net tussen hakies geplaas en uitgerangeer, of geld dit dalk nog net as prewielende en stamelende náwoord vanuit die dogmaties historiese tradisie?

22. In die sistematies teologiese denke in my agterkop sit opwindende nuwe perspektiewe wat, vanuit 'n kenotiese verstaan, hierdie problematiek van transendensie en immanensie hersienend vars aanroer. Om maar enkele voorbeelde te noem: dié van Jürgen Moltmann, Arthur Peacock, George Ellis and Nancy Murphy. Oor die problematiek van self, geld veral die vele publikasies van Philip Clayton as goeie vertrekpunt.

23. Met die sinspeling op trane wil ek doelbewus aansluit by Le Roux se historiese verstaan waarin hy telkemale melding maak van 'n hermeneutiese proses wat met verlies en rou gepaard gaan en deur trane heen geskied.

24. Sien hieroor onder andere die kort bespreking van Philip Clayton (2005:352) waarin hy stel: 'The debate about mind or consciousness in light of contemporary neuroscience is one of the most fascinating, vital and important areas in the entire science-theology... [7]The explosion of new knowledge of the brain in the twentieth century, due in large part to the powerful new brain imaging techniques, has been seen as a frontal, and perhaps fatal, attack on theology.'

dink. Die inagneming van hierdie wyer interdisiplinêre bydraes tesame stuur ons benaderinge tot historiese verstaan nie in 'n rigting van 'in-voelende tuiskom' nie, maar – na my oordeel – veel eerder in 'n rigting van volslae tuisteloosheid. Volslae tuisteloosheid wat, uit erkentlikheid van ons weerloosheid en broosheid, weliswaar aangegryp moet word, aangesien die sosiaal gedefinieerde, interpreterende self op allerlei nuwe wyses deur die diep snydende radikaliteit van genade en geloof uitgedaag word. In die hulpgeroep en troosteloosheid van die psalmdigter van Psalm 77 vind ek hierdie radikaliteit waarmee ons uitgedaag word, selfs dieper snydend as Le Roux se berou oor die verlies van die verlede, wanneer die psalmdigter stel: '[I]n die nag bly my hande in gebed uitgestrek ... maar ek vind geen troos nie ... [E]k dink na en ek is verslae ... Het God vergeet om medelye te hê? ... U het deur die see gekom, u weg deur die magtige waters gebaan. Niemand het u spoor gesien nie ...' (Ps 77:2–20). Die erkenning van spoorloosheid, ja, selfs dié van God, as volslae tuisteloosheid.

Slotsom

Waar Le Roux dus Heyns se lofsang van God se bydrae tot die ontstaangeskiedenis van die Bybel afwys, aangesien Heyns nie die vrae van die kritiese wetenskap wou beantwoord nie, bly daar na my mening by Le Roux, in sy beantwoording van die (historiese) vrae van die kritiese wetenskap soos wat hy dit in sy benadering tot spirituele empatie uiteensit, slegs 'n klaaglied oor menslike broosheid en weerloosheid oor. Met Le Roux se klaaglied kan ek wel saamstem. Saamstem, ja, want dit herinner ons blywend juis aan die weerloosheid en broosheid van die interpreterende individu (lees: self). Herinner ons aan en wys ons opnuut op die radikaliteit van genade en geloof alleen. Met drie note in sy klaaglied oor historiese verstaan kan ek wel nie saamstem nie. Eerstens die ooreenvoudiging van die interpreterende (geromantiseerde?) self. Al word historiese ('in-voelende') verstaan in die sin van spirituele empatie volledig deur die hart bepaal, is die individuele, návoltrekkende hart (al gaan dit gepaard met die eerlike erkenning van die nate van die hart) nie al wat saak (uit)maak nie. Met die vloeibaarheid, meervoudigheid en sosialiteit van die self moet ook erns gemaak word. Tweedens dat historiese verstaan nog 'n vorm van tuiskom kan wees. God se spoorloosheid, soos verwoord deur die psalmdigter, impliseer juis radikale tuisteloosheid. En derdens die weglating of ignoreer van die trinitariese grammatika vanuit sy historiese verstaan. Of dan meer spesifiek in verwysing na die pneumatologie, 'n verdiskontering van die verstaan van die Gees van God ten aansien van ons volslae tuisteloosheid. Na my oordeel is die konkrete, verbeeldingryke ontvouing van – soos byvoorbeeld by die Psalmdigter van Psalm 126 – die gerfdraende dimensies (herinnering en hoop) deur *trane* en *lof* heen ononderhandelbaar deel van religieuse ervaring en van ons groter teologiese verantwoordelikheid (insluitend die trinitariese grammatika), wat ook verder die insigte van die postmodernistiese filosofiese denkers en

van die natuurwetenskappe 'moet saamhoor'. Kortweg, as affektiewe belydenis saamgevat: In erkenning van die aaklige (historiese) kloof, in erkenning van radikale tuisteloosheid, strek ons ons leë gebedshande in uiterste afhanklikheid uit na die genadige Godsverandering van die droë spruite in (interdisiplinêre) waterstrome van lewende water. Die onmoontlike moontlikheid ten opsigte van historiese verstaan waarvan geloof lewe!

Erkenning

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat hy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat hom nadelig kon beïnvloed het in die skryf van hierdie artikel.

Literatuurverwysings

- Clayton, P., 2005, 'Theology and the physical sciences', in D. Ford (ed.), *The Modern Theologians*, Blackwell, Oxford.
- Dulles, A., 2005, *Models of revelation*, Mary Knoll, New York.
- Heyns, J.A., 1969, *Sterwende Christendom: 'n Teologie in die greep van die tydsges*, Tafelberg, Kaapstad.
- Heyns, J.A. & Jonker, W.D., 1977, *Op weg met die teologie*, NGKB, Pretoria.
- Heyns, J.A., 1994, 'n Weerwoord', *Skrif en Kerk* 15(1), 156–176.
- Jonker, L., 2012, 'Why history matters. The place of historical consciousness in a multidimensional approach towards biblical interpretation', paper read at Joint Conference, University of Kwazulu-Natal, Pietermaritzburg, June.
- Le Roux, J., 1994, 'God se brug na die mens: iets goddeliks of iets mensliks?', *Skrif en Kerk* 15(1), 27–51.
- Le Roux, J., 1998, 'Israel's Past and the Feeling of Loss (Or: Deconstructing the "Minimum" of the "Minimalists" even further)', *OTE* 11/3, 477–486.
- Le Roux, J., 2007, 'Historical understanding and rethinking the foundations', *HTS* 63(3), 983–998.
- Le Roux, J., 2008a, 'Is denke oorbodig en gevoel alles?', *Teo.co.za*, 01 Augustus, bl. 1–5.
- Le Roux, J., 2008b, 'Hervorming 1: God se genade verander 'n mens', *Teo.co.za*, 30 Oktober, bl. 1–2.
- Le Roux, J., 2009a, 'Sonder God se troos val ons uitmekaar', *Teo.co.za*, 26 Februarie, bl. 1–2.
- Le Roux, J., 2009b, 'As die hemele instort ...', *Teo.co.za*, 20 Maart, bl. 1–4.
- Le Roux, J., 2009c, 'Paasfees 04: Teologie as herinnering', *Teo.co.za*, 27 Maart, bl. 1–3.
- Le Roux, J., 2009d, 'Kan ons aan gister en eergister raak?', *Teo.co.za*, 30 April, bl. 1–3.
- Le Roux, J., 2010, 'Geschiedenis van die Ou Testament-eksegese 17: Die ewige verlies', *Teo.co.za*, 16 November, bl. 1–5.
- Le Roux, J., 2011a, 'Teologie leef vanuit sy verlede', *Teo.co.za*, 31 Januarie, bl. 1–2.
- Le Roux, J., 2011b, 'Teologie vra nadenke', *Teo.co.za*, 11 Augustus, bl. 1–4.
- McGrath, A., 2011, *Christian Theology: An introduction*, Blackwell, Oxford.
- Polanyi, M., 1962, *Personal knowledge: Towards a postcritical philosophy*, University of Chicago Press, Chicago.
- Smith, J.K.A., 2002, *Speech and Theology*, Routledge, London.
- Stoker, W., 2006, *Is faith rational? A hermeneutical-phenomenological accounting for faith*, Peeters, Leuven.
- Van Huyssteen, W., 1978, 'Teologie en metode', *Koers* 43, 377–398. <http://dx.doi.org/10.4102/koers.v43i4.1172>
- Van Huyssteen, W., 1986, *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*, RGN, Pretoria. PMID:3642239
- Van Huyssteen, W., 2011, 'In search of self: Interdisciplinary perspectives on personhood', Eerdmans, Grand Rapids. PMID:22238496
- Veldsman, D., 2008, 'Oor verwondering en vreemding van teologiese nadenke: 'n Ervaringsperspektief, Johan Heyns Gedenksing, Mei, UP', *Teo.co.za*, 13 Junie, geen bladsy.
- Veldsman, D., 2010, 'Eietydse reïnterpretatiewe geloofwaardigheid. Oor die Heynsiaanse benadering tot teologie', *NGTT*, suppl. ser. 51, 267–274.
- Ward, G., 2005, 'Postmodern Theology', in D. Ford (ed.), *The Modern Theologians*, pp. 322–338, Blackwell, Oxford.