

Tyd in ons tyd: Oor teologie en toekomsgeoriënteerde herinnering

Robert Vosloo

Robert Vosloo, Departement Sistematiese Teologie en Ekklesiologie,
Universiteit Stellenbosch

Opsomming

In hierdie artikel word daar na die moontlike kontoere en belofte van 'n teologie van toekomsgeoriënteerde herinnering gevra, as deel van die soeke na 'n verantwoordelike en konstruktiewe omgang met die verlede. Meer spesifiek word in hierdie artikel geargumenteer dat die motivering, ontginning en verdieping van die begrip *onthou* moontlikhede inhou vir die gesprek oor die soeke na 'n verantwoordelike historiese hermeneutiek. Dié argument word in twee dele bespreek. In die eerste deel word daar breedweg na die veranderende houding ten opsigte van tyd en temporaliteit die afgelope eeue gekyk. Hier word veral aangesluit by wat denkers soos Aleida Assmann "the modern time regime" noem, asook na die groeiende onbehae die afgelope dekades met hierdie kulturele tydsbewind. In die tweede deel word 'n aantal opmerkings gemaak wat – te midde van 'n verskuivende verstaan van *tyd* in ons tyd – belangrik is om in ag te neem in die soeke na 'n verantwoordelike teologie van herinnering vandag. Dit sluit 'n beklemtoning van die kwesbaarheid van herinnering in, asook die gedagte dat herinnering met 'n sekere verbintenis aan die realiteit van die historiese verlede saamhang. Verder word daar op die verweefdheid van ons herinneringe met dié van ander gewys, aangesien dieselfde figure of gebeurtenisse verskillend in ons kollektiewe geheue funksioneer. Die potensieel ondermynende aard van herinnering word ook uitgelig. Ten slotte word die toekomsgeoriënteerdheid van 'n toereikende teologie van herinnering belig. Daar word aangetoon dat dit juis hierdie aksent is wat dit moontlik maak om van helende versoening, moeilike (maar nie onmoontlike nie) vergifnis en herstellende of omvormende geregtigheid te praat. Teologies uitgedruk beteken dit dat die eskatologiese horison van herinnering verreken moet word.

Trefwoorde: herinnering; historisiteit; teologie; toekomsgeoriënteerdheid; tyd

Abstract

Time in our time: On theology and future-oriented memory

This article investigates the possible contours and promise of a theology of future-oriented memory as part of the search for a responsible and constructive engagement with the past. The argument is put forward that an in-depth and critical engagement with the concept of memory holds much promise for the discussion about the search for a responsible historical hermeneutic. This argument is discussed in two parts. The first part of the article engages with the changing attitude towards time and temporality during the past few centuries. In this regard the article enters into conversation with the discourse on what Aleida Assmann calls “the modern time regime”. Assmann identifies five aspects which, according to her, characterise the modern time regime. In order to obtain greater clarity on the transformation in the experience of time in our time, this article briefly discusses Assmann’s informative analysis. In addition, the increasing uneasiness in recent decades with this cultural time regime – and its way of configuring the relationship between past, present and future – is considered.

The second part of the article points out the fact that a theology of memory can draw on deep sources within the Christian tradition, and that religions such as Christianity and Judaism are rightly described as “memory religions” bound by rituals of memory and commemorative festivals. However, the call to remember the past also goes beyond religious traditions, although religious dimensions are usually also present in the fibre of more secular discourses on memory. In light of, for example, the mass extinction of people and injustices of the 20th century, the imperative not to forget the past has often been emphasised powerfully in public discourse. After the transition to democracy in South Africa the discussion on remembering the past acquired greater prominence as a result of the Truth and Reconciliation Commission’s hearings. Although the commission’s work has officially ended, it is clear that the question about the past is part of a continuing conversation. The question of how we should remember the past and incorporate it still awakens emotions amidst the reality of new forms of injustice and economic inequality, and therefore, too, the urgency of questions such as: “Whose past receives priority?”; “How do we find a way among conflicting constructions of the past”; and “What do we do with the symbols, monuments and statues that reflect the history of apartheid, colonialism and imperialism?” The past is, therefore, present in a profound and radical way in the South African public discourse.

Within the context of these and other questions linked to the presence of the past, the rest of the article addresses a number of key aspects in the search for a responsible theology of memory – amidst a shifting understanding of *time* in our time. A first remark in this regard links with the fact that the plea for the power and importance of an ethics or theology of memory is confronted from the very beginning with the vulnerability of memory. We remember selectively and when we recall events from the past and recount them, they are often historically inaccurate and distorted. Moreover: processes of remembering are often embedded in an interplay of conscious and unconscious ideological powers. The article argues, secondly, that our attitude towards the past has to reflect a commitment to what the philosopher Paul Ricoeur calls “the reality of the historical past”. In our engagement with the

past, a certain respect for the past is therefore needed, reflecting a certain debt towards the dead. Without this commitment, a historical hermeneutic loses its significance and power. Thirdly, the article emphasises the fact that although we as individuals remember the past, these processes of remembering occur within broader social and cultural frameworks. This idea confronts us with the interwovenness of our memory with the memories of others. This emphasis requires a sensitivity to the fact that the same figures or events may function differently in our collective memories. What one person or group remembers or commemorates as a high point may be experienced by another as a scar or wound. In view of this, there is a challenge for communities and societies to recall the past in proximity to and with a consciousness of our interwovenness. Not a security mentality and isolation, but hospitality and connectedness then become the hermeneutical keys to deal with the past – as a past of interwoven pasts. The article also highlights, fourthly, the potential subversive nature of memory. In the aftermath of the modernist time regime, which brought along a renewed focus on the past, it could happen that memory gets reduced to a type of nostalgic and romanticised longing for the past. Drawing in part on the work of J.B. Metz reference is made to the statement that the foundation of the Christian tradition in the dangerous memory of the suffering, death and resurrection of Jesus Christ points in the direction of a certain experience of “non-contemporaneity” – to be not totally in step with the times. Hence the challenge to preserve that which is non-contemporaneous, i.e. that which is untimely or out of step with the times, precisely for the sake of the times. The fifth feature of an adequate theology of memory highlighted in the article can be encapsulated under the broader denominator of a future-oriented memory. It is argued that in the current South African context, the discourse about engaging with the past, will derail without a sensitivity to a future-oriented memory, since concepts such as *reconciliation*, *forgiveness* and *justice* do not derive their meaning and longevity only from a truthful engagement with the pain of the past, but also in view of a hopeful vision of a shared and healed future. Such an expectation of the future is exactly that which makes it possible to talk about *costly* reconciliation, *difficult (but not impossible)* forgiveness and *restorative or transformative* justice. In theological terms, this means that the eschatological horizon of memory has to be accounted for.

Keywords: future-orientedness; historicity; memory; theology; time

1. Inleiding

“The past is not dead, it is not even past.” Hierdie dikwels aangehaalde woorde uit William Faulkner se 1950-teaterstuk, *Requiem for a Nun* (1961:229), verwoord treffend iets van die gedagte dat die verlede in die hede meespeel. Nie alleenlik het ons ’n begrip van die verlede nie, maar die verlede het ook ’n greep op ons.¹ Die verlede is daarom nie bloot verlede tyd nie, maar is aktief teenwoordig in ons geheue en verbeelding; dit leef op ’n positiewe en negatiewe manier in ons liggame, denke en drome. Die verlede is inderdaad op ’n kragtige en komplekse wyse teenwoordig, of soos die historikus David Lowenthal (1995:xxv) ons herinner: “The past is not dead ... it is not even sleeping.”

Die vraag na die verlede, en die voortdurende impak daarvan, is ’n diep eksistensiële vraag wat om verantwoordelike teoretiese besinning vra. Hierdie uitnodiging tot verdere nadenke

kry voorts 'n sekere dringendheid in kontekste wat deur historiese ongeregtheid gekenmerk word, soos Suid-Afrika met sy koloniale en apartheidsverlede. Maar die vraag hóé ons die verlede onthou of vergeet, of moet onthou en vergeet, het nie 'n eenvoudige antwoord nie.

In hierdie artikel word dié vraag aan die orde gestel binne die raamwerk van 'n pleidooi vir 'n vorm van teologiebeoefening wat tyd en historisiteit ernstig opneem. Teologie is allermins 'n soeke na tydlose en ahistoriese waarhede, maar 'n (narratiewe) onderneming midde-in die tyd en die geskiedenis. Soos die Amerikaanse teoloog H. Richard Niebuhr dit in sy dun maar diepsinnige boek *The Meaning of Revelation* stel:

The preaching of the early Christian church was not an argument for the existence of God nor an admonition to follow the dictates of some common human conscience, unhistorical and super-social in character. It was primarily a simple recital of the great events connected with the historical appearance of Jesus Christ and a confession of what had happened to the community of disciples. (Niebuhr 1941:32)²

Teologie is daarom geïnteresseerd in tyd en historisiteit, in die woord vir die tyd, in die oomblik van waarheid, in die beliggaming van die evangelie te midde van die uitdagings en verleidinge van die tyd.³ Hierdie gedagte kom sterk na vore in die lewe en werk van die Duitse teoloog Dietrich Bonhoeffer. Bonhoeffer – bekend vir sy weerstand teen Hitler en die Nazisme – kritiseer byvoorbeeld in sy denke oor persoon-wees en die morele lewe enige tydlose verstaan van die antropologie, teologie en etiek, en beklemtoon in die proses die belangrikheid van menslike handeling en verantwoordelikheid midde-in die tyd. Daarom die klem in sy denke op die óómblik, op “vandag”.⁴

'n Ander teoloog in wie se denke daar 'n sterk klem op historisiteit en kontekstualiteit binne 'n groter geregtigheidsoeke te vinde is, is die Suid-Afrikaanse teoloog Jaap Durand. Durand beskryf sy eie teologiese reis as 'n beweging van tydlose waarhede na gekontekstualiseerde metafore.⁵ In 'n bydrae vir 'n Festschrift vir Durand wys D.J. Smit tereg op Durand se sterk-ontwikkelde historiese bewussyn. Hy skryf:

Vir die grootste deel van sy lewe was hy aan die worstel met die ahistorisme in verskillende gedaantes. Volgens die ahistorisme is die geskiedenis onbelangrik en is dit nie nodig om enige iets te onthou nie, want ons beskik oor bo-tydelike beginsels, ewige waarhede, sluitende sisteme, finale formuleringe, tydlose teologie. (Smit 2009:164)

In hierdie artikel word, in navolging van hierdie gedagtelyn wat 'n kritiek teen 'n tydlose beskouing van teologie lewer, nader ingegaan op die vraag na die betekenis daarvan om tyd en historisiteit ernstig op te neem. Meer bepaald word daar na die moontlike kontoere en belofte van 'n teologie van (toekomsgeoriënteerde) herinnering gevra, as deel van die soeke in ons dag na 'n verantwoordelike en konstruktiewe omgang met die verlede. Die nadenke oor die vraag na die taak van sistematiese teologie kan in gesprek met 'n hele aantal moontlike formele kategorieë plaasvind. Die vraag sou vrugbaar vanuit die verhouding tussen teologie en kategorieë soos taal, ruimte, rasionaliteit, liggaamlikheid of mag bedink kon word. In hierdie artikel word egter 'n aantal opmerkings binne die breër raamwerk van

die verhouding tussen teologie en tydmaak (met die kwalifikasie dat die denke oor tyd uiteraard onlosmaaklik met die denke oor taal, ruimte, rasionaliteit, liggaamlikheid en mag verbonde is).

Deur die eeue sou baie denkers getuig dat *tyd* 'n verspringende begrip is wat nie sy geheime so maklik prysgee nie. In Boek 11 van sy *Belydenisse* skryf die kerkvader Augustinus (354–430) byvoorbeeld: “Wat is tyd dan? As niemand my vra nie, weet ek, maar as iemand my vra en ek wil verduidelik, dan weet ek nie” (Boulding 1997; eie vertaling).⁶ Tog bly dit 'n boeiende vraag, en deur die eeue heen, en van vele kante af, is daar nagedink oor die ingewikkeldheid van tydsverloop, asook oor die beperkinge en moontlikhede verbonde aan 'n temporeel-gesitueerde lewe. In hierdie artikel word nie soseer ingegaan op al die boeiende aspekte verbonde aan die vraag na die misterie en mag van tyd nie, of selfs nie op die boeiende teologiese gesprek oor die verhouding tussen God en tyd nie, maar gaan dit eerder om die vraag na moontlike verskuiwings in die verstaan van die verhouding tussen die tydsdimensies van verlede, hede en toekoms, en die prosesse van oriëntering en heroriëntering wat met hierdie verskuiwinge saamhang. Die vraag is dus, om die woorde van Eva Hoffmann (2009:131) te gebruik: “What has become of time in our time?” Of anders gestel, met aansluiting by CD-titels van die liedsrywers en sangers Leonard Cohen en Bob Dylan: Hoe moet ons oor *Old Ideas* in *Modern Times* met *The Future* in gedagte, dink?⁷

Dit is my uitgangspunt dat die teologie vandag deeglik met verskuiwinge ten opsigte van die herkonfigurering van die verhouding tussen hede, verlede en toekoms rekening moet hou. Daarom hang 'n deel van die teologiese taak vandag saam met 'n voortgaande kritiese besinning oor “tydswoorde” soos *herinnering*, *nostalgie*, *melankolie*, *tradisie*, *kairos*, *teenwoordigheid*, *verwagting*, *verlange* en *hoop*, weliswaar as deel van in 'n intra-, inter- en transdissiplinêre gesprek. Meer spesifiek word in hierdie artikel geargumenteer dat die teologiese motivering, ontginning en verdieping van die begrip *herinnering* moontlikhede inhou vir die gesprek oor die soeke na 'n verantwoordelike historiese hermeneutiek. Dié argument word in twee dele bespreek. In die eerste deel word daar breedweg na die veranderende houding ten opsigte van tyd en temporaliteit die afgelope eeue gekyk. Hier word veral aangesluit by wat denkers soos Aleida Assmann die moderne tydsbewind (“the modern time regime”) noem,⁸ asook by die groeiende onbehae die afgelope dekades met hierdie kulturele tydsbewind. In die tweede deel volg 'n aantal opmerkings wat – te midde van 'n verskuiwende verstaan van *tyd* in ons tyd – belangrik is om in ag te neem in die soeke na 'n verantwoordelike teologie van herinnering vandag.

2. 'n Omvorming van ons verstaan van temporaliteit?

The refusal of time is die titel van 'n halfuur lange werk wat in 2012 deur die Suid-Afrikaanse kunstenaar William Kentridge in samewerking met onder meer Peter Galison, 'n professor in wetenskapsgeskiedenis en fisika by Harvard Universiteit, vervaardig is. In sy navorsing oor die werk van Albert Einstein en die 19de-eeuse wiskundige Henri Poincaré het Galison ontdek dat die twee wetenskaplikes onafhanklik van mekaar tot die slotsom gekom het dat tyd, soos ervaar in moderne, geïndustrialiseerde Westerse samelewings, relatief is en dus nie 'n vaste universele verskynsel is nie.⁹ *The refusal of time*, wat as kunswerk iets verbeeld

van 'n gesprek met hierdie omvorming van die Westerse verstaan van temporaliteit, behels die deurlopende projeksie van tydverwante beeld- en filmfragmente teen drie van die mure van die kunssaal. In die vertrek vind 'n mens verder 'n aantal megafone, en in die middel van die vertrek is daar 'n tipe tydreguleringsmasjien, van hout gemaak, wat soos menslike longe beweeg.¹⁰ Hierdie masjien, saam met die ander objekte in die vertrek, asook die beelde wat teen die mure geprojekteer word en die klankinsetsels, dra by om 'n ervaring te skep wat as uitnodiging dien om oor die aard en impak van tyd op ons lewens en wêreld na te dink. In hierdie veelvlakkige werk vind 'n mens onder andere verwysings na die temporele en ruimtelike uitbeeldings wat met Europese kolonialisme geassosieer word (soos Afrika-kaarte uit 'n ou atlas en die klokkamer in Greenwich), asook sinspelings op hoe daar in nie-Westerse kulture teen gestandaardiseerde en gesinchroniseerde horlosietyd en die tydorde wat daarmee verbind word, weerstand gebied word. Die veelduidigheid in die titel *The refusal of time* kan moontlik dui op hoe die tyd self weerstand bied teen ons pogings om dit te begryp, te definieer of te ontglip, asook op hoe mense en kulture maniere gevind het om die impak van tydsverloop en sekere tydskonstruksies op hulle lewens te hanteer en te weerstaan.

Hierdie werk van Kentridge en sy medewerkers bied 'n kreatiewe uitbeelding van die weerstand teen wat kulturele teoretici soos Aleida Assmann die moderne tydsbewind noem.¹¹ Assmann argumenteer dat ons vandag getuies is van 'n verskuiwing in die verstaan van Westerse temporaliteit, met 'n betekenisvolle omvorming van hoe daar oor die verlede en die toekoms gedink word.¹² Ter ondersteuning van hierdie gedagte haal sy uit Graham Swift se roman *Waterland* aan: "Once upon a time, in the bright sixties, there was plenty of future on offer" (Assmann 2013b:39). Maar, vervolg Assmann, teen die tyd dat Swift sy roman in 1983 publiseer, is die situasie anders: nie net het spesifieke toekomsvisies verkrummel nie, maar het die idee van die toekoms self onherkenbaar verander. Hierdie verskuiwing is egter vir Assmann net een deel van die verhaal, want waar die toekoms sy glans verloor het en nou 'n bron van kommer geword het, het die verlede meer en meer ons (kollektiewe) bewussyn binnegedring. Die rede vir hierdie hernude fokus op die verlede het uiteraard met die geweld en verskrikking van die 20ste eeu saamgehang, met die groeiende morele oproep om nie die verlede wat deur onmenslikheid en ongeregtigheid gekenmerk is, te vergeet nie. Sodoende word herinnering 'n sleutelkategorie, en hierdie verskuiwing in die ervaring van tyd vra om voortgaande besinning.¹³

Assmann wys verder daarop dat hierdie onlangse verskuiwing (volgens haar sedert die 1980's) in die struktuur van Westerse temporaliteit ook vra om besinning oor die vorige tydstruktuur wat dit vervang en getransformeer het. Hierdie vorige tydstruktuur beskryf Assmann as die moderne of modernistiese kulturele tydsbewind.¹⁴ Die term *kulturele tydsbewind* benoem die temporele ordening en oriëntasie wat die implisiete waardes, denkpatrone en handelingslogikas van mense en kulture fundeer, en Assmann identifiseer vyf aspekte wat volgens haar die moderne tydsbewind kenmerk. Met die oog daarop om groter begrip vir die omvorming in die ervaring van tyd in ons tyd te verkry, word vervolgens op bondige wyse na Assmann se bespreking in dié verband gewys.¹⁵

Die eerste kenmerk wat sy bespreek, het te make met wat sy die verbrokkeling van tyd noem. Voor die moderne tydsbewind was dit die doel van kulture om kontinuïteit tussen die verlede, hede en toekoms daar te stel. Die moderne tydsbewind, daarenteen, het 'n nuwe

ontwikkeling gebring deurdat dit die ideaal gestel het dat alles wat selfregulering en selfvervulling belemmer, oorboord gegooi moet word. In aansluiting by Reinhart Koselleck wys Assmann byvoorbeeld daarop hoe die uitdrukking *historiae magistra vitae* (die bestudering van die geskiedenis as die leermeester vir die lewe) in die proses sy krag verloor het.¹⁶

Die tweede kenmerk van die moderne tydsbewind, en wat nou met die eerste aspek saamhang, benoem sy met die frase “die Fiktion des Anfangs” (Assmann 2013:155). Waar premoderne tydsbewinde die klem op mitiese oorspronge in die oergeskiedenis laat val, plaas die moderne tydsbewind “die begin” in die hier en die nou. Die bron van inspirasie lê nou nie meer by vroeëre gesagsinstansies en tradisies nie, maar in die kreatiwiteit van die handelende mens. Daniel Defoe se *Robinson Crusoe* (1718), waar die protagonis in die verhaal met sy vaardighede illustreer hoe hy op ’n eiland in staat is om die wêreld en die geskiedenis nuut te skep, kan as paradigmatische voorbeeld van dié gedagte dien.

’n Derde kenmerk van die moderne tydsbewind beskryf Assmann as “kreatiewe vernietiging”. Sy verwys ter illustrasie na die ekonoom Joseph Alois Schumpeter wat die begrip *kreatiewe vernietiging* in ekonomiese teorie bekendgestel het. Ten spyte van die feit dat Schumpeter aan die hoof was van ’n bank wat in die 1920’s bankrot geraak het, ontwikkel hy ’n optimistiese teorie waarvolgens die kapitalisme homself op kragtige en permanente wyse vernuwe deur vorige strukture en produkte te vernietig.¹⁷

’n Vierde kenmerkende eienskap van die moderne tydsbewind is vir Assmann geleë in wat sy “die uitvinding van die ‘historiese’” noem. In dié verband verwys sy na die nuwe metode, vanaf die vroeë 19de eeu, om kennis in argiewe, museums en deur middel van historiese navorsing te versamel, te interpreteer en te bewaar. Professionele kundiges word nou die bewakers van die verlede, en die verlede word geassosieer met iets wat vreemd en verby is, en nie as iets wat as kreatiewe bron kan dien om nuwe uitdagings te hanteer of identiteit te vorm nie, en dus het die verlede nie enige politieke betekenis nie. Hoewel Assmann in haar bespreking nie spesifiek daarna verwys nie, is dit juis hierdie historiese kultuur of historisme waarteen Friedrich Nietzsche sulke snydende kritiek in sy beroemde opstel “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben” (“On the uses and disadvantages of history for life”) sou lewer (Nietzsche 1983:59–123).

Die vyfde kenmerk hang met die versnelling van prosesse van verandering saam. Die moderne tydservaring behels dat alles vinniger verander as wat ’n mens verwag, en sodoende tree ’n gevoel van vervreemding in as gevolg van die ervaring dat dinge onbekend is. Met vinniger vervoer- en kommunikasiemiddele ontstaan ’n nuwe ritme wat ons daaglikse lewe kenmerk, wat onder meer tyd aan geld koppel, en so vind daar ’n verekonomisering van tyd plaas. Maar hierdie prosesse van versnelling gaan ook dikwels met ’n ervaring van verlies gepaard, asook met die gevoel dat ’n mens vir hierdie verlies wil vergoed. So ontwikkel ’n situasie waarin moderne mense te midde van die vinnige lewe na ’n stadiger pas smag.¹⁸

As ’n mens vandag oor die konsep van herinnering en die vraag na ’n verantwoordelike omgang met die verlede wil nadink, is dit nodig om iets van die aard en impak van die moderne tydsbewind te registreer,¹⁹ veral omdat die (skrik)bewind van hierdie tydservaring

nog steeds in 'n groot mate ons selfverstaan stempel. Tog is dit so dat daar in die laaste paar dekades 'n belangrike verskuiwing ten opsigte van die struktuur van Westerse temporaliteit plaasgevind het. Wat presies ná die tydsbewind van moderniteit kom, is betwisbaar en nie eenduidig nie. Sommige verwys na die groeiende oorheersing van die hede, en benoem dit met terme soos *présentisme* (Hartog), terwyl ander weer die opbloeï van belangstelling in herinnering, met die gepaardgaande poging om hede en verlede met mekaar te verbind, as een van die kenmerke van hierdie verskuiwing sien.²⁰

Die hernude fokus op herinnering het egter 'n dubbelkantigheid, aangesien die moontlike misbruike van herinnering deeglik verreken moet word. Die Franse filosoof Paul Ricoeur skryf dan ook in sy belangrike werk *Memory, History, Forgetting*:

I continued to be troubled by the unsettling spectacle offered by an excess of memory here, and an excess of forgetting elsewhere, to say nothing of the abuses of memory – and of forgetting. The idea of a policy of the just allotment of memory is in this respect one of my avowed civic themes. (Ricoeur 2004:xv)

Ricoeur is dus bewus van die gevare verbonde aan die vergeet van die verlede, maar is eweneens bewus van die misbruike wat met onthou en herdenkings gepaard gaan.²¹ Daarom die vraag na die regmatige plek van “herinnering” in ons morele en teologiese diskoers vandag.

3. Op soek na 'n verantwoordelike teologie van herinnering

'n Teologie van herinnering kan uit diep bronne in die Christelike tradisie put. Godsdienste soos die Christelike godsdiens en die Judaïsme word tereg beskryf as onthou-godsdienste wat deur herinneringsrituele en herdenkingsfeeste gekenmerk word.²² Die Joodse skrywer Elie Wiesel skryf in dié verband: “Remember ... No other Biblical Commandment is as persistent. Jews live and grow under the sign of memory ... To be Jewish is to remember – to claim our right to memory as well as our duty to keep it alive” (Wiesel 1990:9–10).²³ Gegewe die Christendom se Joodse wortels is dit nie verrassend dat die begrip *herinnering* ook tot die hart van die identiteit van die Christelike tradisie behoort nie. In Lukas 22:19 lees ons dat Jesus, binne die konteks van die Pasgamaal tydens die nag toe hy verraai is (dus midde-in die morsigheid van die geskiedenis), brood neem, dit breek, en sê: “Dit is my liggaam wat vir julle gegee word. Gebruik dit tot my gedagtenis.” Deur die eeue heen vier Christene die nagmaal as 'n maaltyd wat die lyding, sterwe en opstanding van Christus, die lewende en teenwoordige Here, gedenk. Tot die hart van Christelike tradisie – as lewende tradisie – behoort dus die oproep om nie die verlede te vergeet nie, maar om dit voortdurend te gedenk en daaruit te put as bron vir geloofsbeliggaming en morele oriëntering.

Die oproep om die verlede te onthou strek uiteraard ook wyer as godsdienstige tradisies, hoewel godsdienstige dimensies meestal ook in die vesel van meer sekulêre herinneringsdiskoerse aanwesig is. In die lig van byvoorbeeld die massale mense-uitwissings en ongeregtighede van die 20ste eeu word die imperatief om nie die verlede te

vergeet nie (en spesifiek om die lyding van die slagoffers in herinnering te roep, ook tot vermaning van die lewendes) dikwels met krag in openbare gesprek benadruk. Na die oorgang na demokrasie in Suid-Afrika het die gesprek oor die onthou van die verlede deur die werksaamhede van die Waarheid-en-Versoeningskommissie groter openbare aandag verkry. Hoewel die kommissie se werksaamhede amptelik afgesluit is, is dit duidelik dat die vraag na die verlede deel van 'n voortgaande gesprek is.²⁴ Aangesien daar in hierdie diskoers dikwels na temas soos waarheidspreke, skuld, versoening, vergifnis en geregtigheid verwys word, is dit te verwagte dat die vraag na die herinnering aan die verlede in die lig van die ryk teologiese interpretasiegeskiedenis van hierdie begrippe ook om voortdurende teologiese besinning vra.²⁵ Die vraag na hóé ons die verlede moet onthou en laat meespeel, wek steeds emosies te midde van die werklikheid van nuwe vorme van ongeregtigheid en ekonomiese ongelykheid, en daarom die dringendheid van vrae soos: “Wie se verlede kry voorrang?”; “Hoe vind ons 'n weg tussen strydende konstruksies van die verlede?”; en “Wat maak ons met die simbole, monumente en standbeelde wat in die teken staan van die geskiedenis van apartheid, kolonialisme en patriargie?” Die vraag na die verlede is dus op 'n diepgrondige en radikale wyse in die Suid-Afrikaanse openbare diskoers teenwoordig.

Die sterk aksente op herinnering – ook in die lig van ervarings van individuele en kollektiewe trauma – in die laaste paar dekades het 'n gepaardgaande vraag meegebring, naamlik of dit altyd goed is om die verlede aktief te onthou, en of dit nie dalk nodig is om naas die klem op die kuns van onthou (die *ars memoriae*) ook 'n pleidooi vir die kuns van vergeet (die *ars oblivionis*) te lewer nie.²⁶ Harald Weinrich het byvoorbeeld in sy boek *Lethe: The Art and Critique of Forgetting* op die begrip *vergeet* se ryk kulturele geskiedenis gewys. In die Griekse mitologie is Lethe die godin wat teenoor Mnemosyne, die godin van herinnering en die moeder van die muse, staan.²⁷ En Lethe is ook die naam van die ondergrondse rivier in wie se sagvloeiende waters, in Weinrich (2004:6) se woorde, “the hard contours of remembrance of reality are dissolved and, so to speak, *liquidated*”.

Ek het elders meer uitgebreid op hierdie vraag ingegaan of daar nie 'n sterker argument vir die kuns van vergeet in ons dag gemaak moet word nie, en daarop gewys dat hoewel die begrippe *herinnering* en *vergeet* nie skerp van mekaar geskei kan word nie en mekaar wedersydse veronderstel, daar wel kritiese vrae gevra moet word of dit retories verantwoordelik is om die klem van herinnering na vergeet te verskuif in ons gesprek oor die omgang met die verlede.²⁸

In die soeke na 'n toereikende teologie van herinnering moet daar egter wel deeglik rekening gehou word met die suigkrag van die argument dat die strategie om die verlede te vergeet op die oog af meer geskik lyk om te oorleef en te floreer in ons huidige kulturele klimaat in die nadraai van die moderne tydsbewind. David Gross stel dit goed in sy boek *Lost time: On remembering and forgetting in late modern culture*:

Unlike the rememberer, who tends to be excessively cautious and deliberative ... the forgetter is naturally lighter, more buoyant, even more cheerful. Furthermore, because he is not haunted by the ghosts of the past ... the forgetter is willing to strike out in new directions, to experiment and improvise, even, if he chooses, to make every instance a point of origin. (Gross 2000:54)²⁹

Die skynbare krag van hierdie gedagte, dat die herinnering aan die verlede belemmerend op ons welwees inwerk, dui in die rigting van die noodsaak om na die regmatige plek van herinnering in ons morele en teologiese diskoers te vra, veral as geargumenteer word dat die verlede nie dood is nie, maar as triomf én trauma, as gawe én spook, teenwoordig is. In die res van hierdie artikel word daarom 'n vyftal kort opmerkings gemaak oor die begrip *herinnering* wat noodsaaklik is om in ag te neem in die soeke na 'n toereikende teologie van herinnering te midde van die verskuiwinge verbonde aan die verstaan van *tyd* in ons tyd.

3.1 Die kwesbaarheid van herinnering

'n Eerste opmerking in dié verband hang saam met die feit dat die pleidooi vir die krag en belangrikheid van 'n etiek of teologie van herinnering uit die staanspoor met die broosheid (en boosheid) van herinnering gekonfronteer word. Ons geheue is kwesbaar en speel maklik parte met ons: ons onthou selektief en wanneer ons gebeure uit die verlede in herinnering roep en oorvertel, is dit dikwels histories onakkuraat en verwronge.³⁰ Meer nog: herinneringsprosesse is dikwels ingebed in 'n spel van bewuste of onbewuste ideologiese kragte. Kearney (2004:105) stel dit duidelik: "Narrative memory is never innocent. It is an ongoing conflict of interpretations: a battlefield of competing meanings ... Memory is not always on the side of angels. It can as easily lead to false consciousness and ideological closure as to openness and tolerance."

Dié beklemtoning van die kwesbaarheid van herinnering as kenweg na die verlede kan maak dat 'n mens dan eerder na geskiedenis en geskiedskrywing draai as 'n meer betroubare epistemologiese roete. In die proses kan dit gebeur dat subjektiewe herinneringe teenoor objektiewe geskiedskrywing geplaas word. Die kritiek teen die epistemologiese hoogmoed van 'n oordrewe geloof in die waardevryheid van die historikus in sekere vorme van objektivistiese geskiedskrywing is bekend. Carr skryf byvoorbeeld in *What is History?* die volgende oor hierdie model van objektivistiese geskiedskrywing:

This was the age of innocence, and historians walked in the Garden of Eden, without a scrap of philosophy to cover them, naked and unashamed before the god of history. Since then, we have known sin and experienced a Fall: and those who pretend to dispense with a philosophy of history are merely trying, vainly and self-consciously, like members of a nudist colony, to recreate the Garden of Eden in their garden suburb. (Carr 2001:21)

Die verhouding tussen herinnering en geskiedenis as verskillende kenweë na die verlede is kompleks en vra na konseptuele verheldering, maar vir ons doeleindes hier kan genoem word dat sowel geskiedenis as herinnering kwesbaar is as roetes na die verlede.³¹ Die verlede bly 'n vreemde land,³² en ons moet waak teen die valse beloftes van hermeneutiese en epistemologiese kortpaaie na dié land.³³

3.2 Herinnering en die werklikheid van die historiese verlede

Dit bring 'n tweede opmerking oor herinnering na vore. Die aksent op die kwesbaarheid van herinnering kan mens blind maak vir die vermoë en krag van herinnering. Deur herinnering

word die verlede teenwoordig gestel en word dit vormend vir die identiteit van individue, groepe en tradisies. Die verlede is 'n vreemde land, maar dit bly óns verlede.³⁴ Herinnering en geskiedenis (as toegangsroetes na die verlede) is ten nouste gekoppel aan verbeelding en narratiwiteit. Ons konstrueer die verlede te midde van komplekse en strydende gegewens en ons vertel verhale oor die verlede omdat ons eie selfverstaan en groepsidentiteit ten nouste met hierdie narratiewe proses verweef is. Hierdie handeling van onthou en vertel geskied met die hoop dat ons konstruksies ook rekonstruksies is. Die vraag kan gevra word of ons pogings om deur herinnering en geskiedenis, deur getuïenis en geskiedskrywing, die verlede teenwoordig te stel, nie maar blote fantasie en fiksie is nie. In dié verband moet ons houding teenoor die verlede in die teken staan van 'n verbintenis aan wat Ricoeur die werklikheid van die historiese verlede noem.³⁵ In ons omgang met die verlede is daar dus 'n sekere eerbied vir die verlede ingebed, 'n sekere skuld teenoor die dooies. Dit hang saam met 'n eed om te bly soek na 'n getroue en waaragtige manier om met die verlede om te gaan. Sonder hierdie verbintenis verloor 'n historiese hermeneutiek sy betekenis en krag. In Ricoeur (1985:118) se woorde: "As soon as ... a debt to the dead, to people of flesh and blood to whom something really happened in the past, stops giving documentary research its highest end, history loses its meaning."³⁶

Die Gereformeerde teoloog Brian Gerrish het 'n aantal jare gelede 'n artikel geskryf waarin hy aandag gee aan wat hy "the Reformed habits of mind" noem. Gerrish (1999:13) beskryf een van hierdie Gereformeerde denkgewoontes as "deference for the past". Hierdie aksent op eerbied vir die verlede in al sy ingewikkeldheid het 'n aantal implikasies vir 'n etiek en teologie van herinnering. Dit behels byvoorbeeld dat ons in ons getuïenis aangaande die verlede, asook in die aanhoor van die getuïenis van ander, verbind sal wees tot waarheidspreke en waarheidsoeke, en dat ons mekaar in dié verband aanspreeklik sal hou. Hierdie aksent neem nie daarvan weg dat ons moet bly worstel met die vraag wie se waarheid, deur wie, en met watter doel vertel word nie. Ons kan immers altyd ander vrae teenoor die verlede vra wat nuwe insigte bied, en die gegewens uit die verlede kan altyd nuwe narratiewe konfigurasies vind. Maar sonder die pleidooi vir die inagneming van die werklikheid van die historiese verlede kan daar kwalik van 'n *verantwoordelike* historiese hermeneutiek gepraat word.

3.3 Verweefde herinneringe

Die beklemtoning van die kwesbaarheid van herinneringe én die gedagte dat herinneringe met 'n sekere verbintenis aan die werklikheid van die historiese verlede saamhang, dui gesamentlik op die ingewikkeldheid en belofte verbonde aan die vraag hoe ons die verlede onthou. Die ingewikkeldheid verskerp in die lig van die feit dat hoewel ons as individue die verlede onthou, hierdie herinneringsprosesse binne breër sosiale en kulturele raamwerke geskied.³⁷ Hierdie gedagte konfronteer ons met die derde aspek van onthou, naamlik die verweefdheid of verstrengeldheid van ons herinneringe met dié van ander. Hierdie begrip vir die verweefdheid van ons verledes en geskiedenis vra om 'n gevoeligheid daarvoor dat dieselfde figure of gebeurtenisse verskillend in ons kollektiewe geheue kan funksioneer. Ricoeur stel dit goed: "It is very important to remember that what is considered a founding event in our collective memory may be a wound in the memory of the other" (Kearney en Dooley 1999:9).³⁸ In die lig hiervan lê daar 'n uitdaging vir gemeenskappe, ook vir godsdienstige gemeenskappe, om die verlede in gedeelde ruimtes en met 'n bewustheid van

ons verweefdheid in herinnering te roep.³⁹ Nie sekuriteitsdenke en isolasie nie, maar gasvryheid en verbondenheid word dan die hermeneutiese sleutels om met die verlede – as 'n verlede van verweefde verledes – om te gaan.

3.4 Ondermynende herinnering

'n Vierde kenmerk van 'n teologie van herinnering hang met die potensieel ondermynende aard van herinnering saam. Vroeër in die artikel is verwys na hoe die hoe die volgehoue belangstelling in die begrip *herinnering* in hedendaagse gespreksvoering met 'n verskuiwing in die verstaan van die struktuur van temporaliteit saamhang. Die groter ruimte wat hierdeur vir 'n herwaardering van tradisie en die tydsdimensie van die verlede geskep word, vra egter óók om kritiese bevraagtekening. In die nadraai van die modernistiese tydsbewind, waarin daar 'n hernude fokus op die verlede kom, kan dit gebeur dat herinnering tot 'n tipe nostalgiese en verromantiseerde hunkering na die verlede verskraal word.⁴⁰ Lowenthal verwys na hierdie tipe nostalgie as “memory with the pain removed” (Lowenthal 1995:8). Die verlede word in die proses veridealiseer en versentimentaliseer.⁴¹ Teenoor so 'n nostalgiese beskouing, wat verdowend werk, wys die teoloog Johnson (1998:165) na 'n alternatief: “But memory that dares to connect with the pain, the beauty, the defeat, the victory of love and freedom, and the unfinished agenda of those who went before acts like an incalculable visitation from the past that energizes persons.”

Die Duitse politieke teoloog Metz verwys na herinnering wat nie 'n ompad om pyn en lyding neem nie as 'n fundamentele uitdrukkingsvorm van die Christelike geloof, en praat in dié verband van die gevaarlike herinnering verbonde aan die lyding, sterwe en opstanding van Jesus, die *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* (Metz 1980:90). Die Christelike leerstellinge en belydenisse is volgens Metz formulerings waarin hierdie gevaarlike herinnering op 'n publieke wyse uitgespel word. Die kerk het die taak om in die openbare lewe hierdie gevaarlike herinnering oor te dra; 'n beliggaamde handeling wat volgens Metz om anamnetiese solidariteit – herinnering in solidariteit met die lydendes – vra (1980:184).⁴²

Die fokus op die Christelike tradisie se begroning in die gevaarlike herinnering aan die lyding, sterwe en opstanding van Jesus Christus dui verder in die rigting van 'n sekere ervaring van ongelyktydigheid – om nie heeltemal in pas met die tyd te wees nie.⁴³ Een van die uitdagings vir Christelike gemeenskappe is om in die openbaar, dus ín die tyd, dit wat ongelyktydig is, wat “uit tyd” met die tyd is, te bewaar – juis ter wille van die tyd. Dit vra egter prosesse van onderskeiding om te kan reageer op die vraag: “Hoe laat is dit?” en om dan 'n juiste pastorale en profetiese woord te kan hoor en spreek. Dalk kan die 30-jarige herdenking van die Suid-Afrikaanse *Kairos*-dokument en die 100-jarige herdenking van Beyers Naudé se geboortedag in 2015 hierdie gesprek dien. Naudé, bekend vir sy stryd teen apartheid, se tydsgevoel word byvoorbeeld goed uitgedruk in 'n drietal artikels wat hy 50 jaar gelede in die ekumeniese tydskrif *Pro Veritate* geskryf het. Die titel van die eerste artikel is reeds veelseggend: “Die tyd vir 'n ‘belydende kerk’ is daar” (Naudé 1965a).⁴⁴

3.5 Toekomsgeoriënteerde herinnering

Die beklemtoning van die interverweefde en potensieel ondermynende aard van Christelike herinnering het eintlik reeds in die rigting gedui van 'n vyfde kenmerk, naamlik die toekomsgeoriënteerdheid van 'n toereikende teologie van herinnering. In 'n sekere sin kan die formele elemente van 'n teologie van herinnering wat tot dusver bespreek is, onder die breër noemer van 'n "intydse toekomsgeoriënteerde herinnering" saamgevat word.

In die bespreking van die onbehae met die modernistiese tydsbewind word dikwels gewys op die beskouing dat die toekoms sy glans verloor het en as iets bedreigends beleef word. Of die argument word gemaak dat *présentisme* ons huidige historisiteitsbewind kenmerk, wat ons "stranded in the present" laat.⁴⁵ Hoe ook al, die toekoms is nie meer wat dit was nie. In *Historical memory in Africa: Dealing with the past, reaching for the future in an intercultural context* dui die redakteurs (Diawara, Lategan en Rüsen) aan dat die publikasie poging om 'n strukturele gebrek in die huidige herinneringsdiskoers aan te sny, naamlik die verhouding tussen herinnering en die toekoms.⁴⁶ Die boek gaan uit van die veronderstelling dat die aanwesigheid of afwesigheid van 'n perspektief op die toekoms die wyse waarop historiese herinnering funksioneer, beïnvloed. In sy bydrae tot hierdie bundel vra Bernard Lategan dan ook: "How does one remember with the future in mind?" Vir Lategan veronderstel so 'n toekomsgeoriënteerde herinnering 'n keuse vir die prioriteit van die moontlike oor die bestaande:

For a true openness for and towards the future, the point of departure has to be the conscious choice for the priority of the possible ... The capacity to anticipate what is new is another way of describing an attitude that is open to the *unexpected* and the *contingent*. More often than not it is the experience of the unexpected that triggers the belief that the (present) reality can be overcome. (Lategan 2010:158)⁴⁷

En in 'n soortgelyke trant argumenteer Justin Bisanswa in sy artikel "Memory, history and historiography of Congo-Zaire" vir wat hy 'n "memory of crossing" noem. Hierdie mobiele en grensoorskrydende manier van onthou veronderstel ook 'n openheid na die toekoms. In Bisanswa se woorde:

The memory of the crossing rejects the nostalgia of identity issues because the past is the non-achieved whose possibilities are about to hatch. The crossing is not a return to the past but a detour through the past to the future ... The irony that consists in transgressing and denying one's launching location transforms itself into hope, for in this move of surpassing oneself something nascent always happens. (Bisanswa 2010:83, 86)

Hierdie fokus op wat as 'n toekomsgeoriënteerde herinnering beskryf kan word, hou ook belofte in vir die diskoers in die Suid-Afrikaanse konteks oor die omgang met die verlede.⁴⁸ Begrippe soos *versoening*, *vergifnis* en *geregtigheid* ontleen hulle betekenis en langdurigheid nie net aan 'n waaragtige omgang met die pyn van die verlede nie, maar ook in die lig van 'n hoopvolle visie van 'n gedeelde en geheelde toekoms.⁴⁹ Só 'n toekomsverwagting is juis wat dit moontlik maak om te praat van *helende* versoening, *moeilike maar nie onmoontlike nie* vergifnis en *herstellende of transformatiewe* geregtigheid.

Teologies uitgedruk beteken dit dat die eskatologiese horison van herinnering verreken moet word. Nie bedreiging nie, maar belofte spreek dan die laaste woord. In die Christelike tradisie behels hierdie belofte, om by terme van Moltmann aan te sluit, dat die toekoms nie net *futurum* is nie (dus nie net toekomstige tyd nie), maar *adventus*, tóé-koms (Moltmann 1996:22–4). Dit is die openheid vir dit wat na ons toe kom, vir die Een wat kom, vir die komende God – die Woord wat vlees geword, dit wil sê, in Barth (1957:50) se woorde, die Woord wat tyd geword het.

4. Ten slotte

In die inleiding van hierdie artikel is, in aansluiting by William Faulkner, verwys na die gedagte dat die verlede nie verby is nie, maar in al sy ingewikkeldheid en veelduidigheid op 'n kragtige wyse in die hede meespeel. Die verlede kan by ons bly spook;⁵⁰ in ons persoonlike lewe, asook in sosiopolitieke kontekste wat deur trauma en ongeregtigheid gekenmerk word. In sulke tye kan ons 'n akute ervaring hê van die tyd as “uit lit uit”.⁵¹ Dit is juis hierdie ervaring wat as impetus vir die voortgaande nadenke oor die herkonfigurering van die verhouding tussen hede, verlede en toekoms kan dien. In hierdie artikel is geargumenteer dat 'n teologie van toekomsgeoriënteerde herinnering in dié verband belofte inhou.

So 'n interaksie met tyd in ons tyd vra dat ons weerstand sal bied teen verskralende en vernietigende beskouing van temporaliteit. Die Nederlandse sanger Stef Bos begin sy lied “Salvador Dali”,⁵² geïnspireer deur Dali se skildery *La persistencia de la memoria*, met die woorde: “De horloges die smelten als sneeuw voor de zon/ Want de tijd heeft geen tijd voor de tijd.” 'n Teologie van toekomsgeoriënteerde herinnering kan juis die bronne bied vir 'n protes teen 'n tyd wat nie tyd vir die tyd het nie, en ons sodoende herinner dat ons tyd nie alleenlik met dood en geld hoef te verbind nie, maar dat tyd ten diepste met lewe en genade saamhang. Soos die teoloog Graham Ward dit stel:

Time is the unfolding of God's grace, of God's gift of God's self in and through creation and our being created ... To ask about time as a Christian theologian is to accept that no time (nor any perspective) is arbitrary, that all time is time of and for redemption, all time is grace. (Ward 2000:2–3)

Bibliografie

Assmann, A. 2006. *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München: C.H. Beck.

—. 2013a. *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. Köln: Carl Hander Verlag.

—. 2013b. Transformations of the modern time regime. In Lorenz en Bevernage (reds.) 2013.

Assmann, J. 1997. *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C.H. Beck.

—. 2000. *Religion und kulturelles Gedächtnis*. München: C.H. Beck.

Barth, K. 1957. *Church Dogmatics 1/2*. Bromiley, G.W., G.T. Thomson en H.

Knight (verts.). Edinburgh: T&T Clarke.

Bisanswa, J. 2010. Memory, history and historiography of Congo-Zaïre. In

Diawara, Lategan en Rügen (reds.) 2010.

Blustein, J. 2008. *The moral demands of memory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bonhoeffer, D. 2010. *Letters and papers from prison*. Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 8, J.W. De Gruchy (red.). Minneapolis: Fortress Press.

Bos, S. 1995. *Schaduw in de Nacht*. Hans Kusters Music.

Botman, H.R. en R.M. Petersen (reds.). 1996. *To remember and to heal: Theological and psychological reflections on truth and reconciliation*. Kaapstad: Human & Rousseau.

Boulding, M. 1997. *The works of Saint Augustine: A translation for the 21st Century Part 1, Vol. 1*. New York: New City Press.

Boym, S. 2001. *The future of nostalgia*. New York: Basic Books.

Carr, E.H. 2001. *What is history?* Basingstoke: Palgrave.

Cloete, G.D. en D.J. Smit (reds.). 1984. *'n Oomblik van waarheid*. Kaapstad: Tafelberg.

Cohen, L. 1992. *The future*. Columbia Records.

—. 2012. *Old Ideas*. Columbia Records.

Conradie, E. en C. Lombard (reds.). 2009. *Discerning God's Justice in church, society and academy: Festschrift for Jaap Durand*. Stellenbosch: Sun Press.

Cornell, E.F. 2014. Thinking about Kentridge's "The refusal of time". <http://www.elizabethcornell.net/2014/09/09/thinking-about-kentridges-the-refusal-of-time> (1 April 2015 geraadpleeg).

- Cotter, H. 2013. William Kentridge: "The refusal of time". *The New York Times*, 28 November.
- De Gruchy, J.W. 2012. Historical consciousness and theological imagination: In appreciation for Philippe Denis. *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 38(1):5–15.
- Diawara, M., B. Lategan en J. Rüsen (reds.). 2010. *Historical memory in Africa: Dealing with the past, reaching for the future in an intercultural context*. New York: Berghahn Books.
- Dlamini, J. 2009. *Native nostalgia*. Auckland Park: Jacana Media.
- Durand, J.J.F. 2001. When theology became metaphor. *Journal of Theology of Southern Africa*, 111:12–6.
- . 2002. Hoe my gedagtewêreld verander het: Van ewige waarhede tot gekontekstualiseerde metafore. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 43(1&2):64–70.
- Dylan, B. 2006. *Modern times*. Columbia Records.
- Faulkner, W. 1961. *Sanctuary and requiem for a nun*. New York: Signet Books.
- Fritzsche, P. 2004. *Stranded in the present: Modern time and the melancholy of history*. Cambridge: Harvard University Press.
- Galison, P. 2003. *Einstein's clocks, Poincaré's maps: Empires of time*. New York: W.W. Norton.
- Gerrish, B. 1999. Tradition in the modern world: The Reformed habit of mind. In Willis en Welker (reds.) 1999.
- Gobodo-Madikizela, P. en C. van der Merwe (reds.). 2009. *Memory, narrative and forgiveness: Perspectives on the unfinished journeys of the past*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Press.
- Gross, D. 2000. *Lost time: On remembering and forgetting in late modern culture*. Amherst and Boston: University of Massachusetts Press.
- Halbwachs, M. 1925. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Parys: Librairie Félix Alcan.
- . 1950. *La mémoire collective*. Parys: Les Presses universitaires de France.
- Hartley, L.P. 1953. *The Go-Between*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Hartog, F. 2003. *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*. Parys: Seuil.

- . 2015. *Regimes of historicity: Presentism and experiences of time*. Brown, S. (vert.). New York: Columbia University Press.
- Hermesen, J.J. 2014. *Kairos: Een nieuwe bevlogenheid*. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- Hoffman, E. 2009. *Time*. Londen: Profile Books.
- Hunt, L. 2008. *Measuring time, making history*. Budapest: Central University Press.
- Huyssen, A. 1995. *Twilight memories: Marking time in a culture of amnesia*. Londen: Routledge.
- . 2003. *Present past: Urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Johnson, E.A. 1998. *Friends of gods and prophets: A feminist theological reading of the communion of the saints*. New York: Continuum.
- Jordheim, H. 2014. Introduction: Multiple times and the work of synchronization. *History and Theory*, 53:498–518.
- Kearney, R. 2004. *On Paul Ricoeur: The owl of Minerva*. Burlington: Ashgate.
- Kearney, R. en M. Dooley (reds.). 1999. *Questioning ethics: Contemporary debates in philosophy*. Londen: Routledge.
- Koepnick, L. 2014. *On slowness: Toward an aesthetic of the contemporary*. New York: Columbia University Press.
- Koerner, M.K. 2012. Death, time, soup: A conversation with William Kentridge and Peter Galiso. *The New York Review of Books*, 20 Junie.
<http://www.nybooks.com/blogs/nyrblog/2012/jun/30/kentridge-galison-refusal-of-time> (1 April 2015 geraadpleeg).
- Koselleck, R. 1979. *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2013. *Futures past: On the semantics of historical time*. Tribe, K. (vert.). New York: Columbia University Press.
- Lategan, B. 2010. Remembering with the future in mind. In Diawara, Lategan en Rösen (reds.) 2010.
- Lorenz, C en B. Bevernage (reds.). 2013. *Breaking up time: Negotiating the borders between present, past and future*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Lowenthal, D. 1995. *The Past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Margalit, A. 2002. *The ethics of memory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Markschies, C. en H. Wolf (reds.). 2010. *Erinnerungsorte des Christentums*. München: C.H. Beck.
- Metz, J.B. 1980. *Faith in history and society: Towards a practical fundamental theology*. New York: Seabury Press.
- . 2006. *Memoria Passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*. Freiburg: Herder.
- Mjaaland, M.T., U.H. Rasmussen en U. Stoellger (reds.). 2013. *Impossible time: past and future in the philosophy of religion*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Moltmann, J. 1996. *The coming of God: Christian eschatology*. Kohl, M. (vert.). Minneapolis: Fortress Press.
- Naudé, C.F.B. 1965a. Die tyd vir 'n "belydende kerk" is daar. *Pro Veritate*, 15 Julie, 4/3.
- . 1965b. Nogeens die "Belydende Kerk". *Pro Veritate*, 15 November, 4/7.
- . 1965c. Nou juis die "Belydende Kerk". *Pro Veritate*, 15 Desember, 4/8.
- Niebuhr, H.R. 1941. *The meaning of revelation*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Nietzsche, F. 1983. *Untimely meditations*. Hollingdale, R.J. (vert.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Plaatjies-Van Huffel, M. en R.R. Vosloo (reds.). 2013. *Reformed Churches in South Africa and the struggle for justice: Remembering 1960–1990*. Stellenbosch: Sun Media.
- Ricoeur, P. 1984. *The reality of the historical past (The Aquinas Lecture)*. Milwaukee: Marquette University Press.
- . 1985. *Time and narrative III*. Blamey, K. en D. Pellauer (verts.). Chicago: University of Chicago Press.
- . 2004. *Memory, history, forgetting*. Blamey, K. en D. Pellauer (verts.). Chicago: University of Chicago Press.
- Ritivoi, A.D. 2002. *Yesterday's self: Nostalgia and the immigrant identity*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Sabbagh, K. 2009. *Remembering our childhood: How memory betrays us*. Oxford: Oxford University Press.

Samuel, R. 1994. *Theatres of memory, Volume 1: Past and present in contemporary culture*. Londen: Verso.

Scott, D. 2014. *Omens of adversity: Tragedy, time, memory, justice*. Durham en Londen: Duke University Press.

Signer, M. (red.). 2001. *Memory and history in Christianity and Judaism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Smit, D.J. 2009. In die geskiedenis ingegaan. In Conradie en Lombard (reds.) 2009.

—. 2013. Oor Walter Benjamin: Teses oor geskiedenis? Oor onreg, oordeel en eskatologie. In Vosloo (red.) 2013.

Tracy, D. 1987. *Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope*. Londen: SCM Press.

Versveld, M. 1982. *Tyd en dae*. Kaapstad: Tafelberg.

—. 1990. *St Augustine's Confessions and City of God*. Kaapstad: The Carrefour Press.

Volf, M. 2006. *The end of memory: Remembering rightly in a violent world*. Grand Rapids: Eerdmans.

Vosloo, R.R. 2001. Reconciliation as the embodiment of memory and hope. *Journal of Theology of Southern Africa*, 109:25–40.

—. 2008. The feeling of time: Bonhoeffer on temporality and the fully human life. *Scriptura*, 99:337–49.

—. 2012. Memory, history, and justice: In search of conceptual clarity. *Nederduitse Gereformeerde Teologiese Tydskrif*, 53 (Supplementum 3):215–27.

—. 2013a. Remembering the role of the Reformed Churches in the struggle for justice in South Africa (1960–1990). In Plaatjies-Van Huffel en Vosloo (reds.) 2013.

—. 2013b. *Remembering theologians: Doing theology: Collected Essays 5*. Stellenbosch: Sun Media

—. 2014. Historical injustice and the art of forgetting. *Oral History Journal of South Africa*, 2/2:72–84.

Ward, G. 2000. *Cities of God*. Londen en New York: Routledge.

Weinrich, H. 2004. *Lethe: The art and critique of forgetting*. Ithaca: Cornell University Press.

Welz, C. 2013. The future of the past: Memory, forgetting, and personal identity. In Mjaaland, Rasmussen en Stoellger (reds.) 2013.

Wiesel, E. 1990. *From the kingdom of memory: Reminiscences*. New York: Summit Books.

Williams, R. 2005. *Why study the past? The quest for the historical Church*. Grand Rapids: Eerdmans.

Willis, D. en M. Welker (reds.). 1999. *Towards the future of Reformed theology*. Grand Rapids: Eerdmans.

Yerushalmi, Y. 1996. *Zakhor: Jewish history and Jewish memory*. Seattle: University of Washington Press.

Eindnotas

¹ Vgl. Assmann (2006:276).

² Niebuhr skryf ook in dié verband: "From the point of view of historical beings we can speak only about that which is in our time and which is seen through the medium of our history. We are in history as the fish is in water and what we mean by the revelation of God can be indicated only as we point through the medium in which we live." (Niebuhr 1941:35–6)

³ In die gereformeerde tradisie hang hierdie aksent byvoorbeeld met die verbintenis aan belydenisskrifte en die proses van voortdurende belydenis saam. Vgl. byvoorbeeld Cloete en Smit (1984). Die bundel het 'n aantal jare na die aanvaarding van die Belhar-belydenis as konsepbelydenis deur die Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk verskyn, en die titel van die bundel dui op hoe hierdie belydenis as 'n woord vir die tyd verstaan is.

⁴ Vir verkennende gedagtes in dié verband, kyk Vosloo (2008:337–49). Hierdie artikel is in 2004 as voordrag by die Internasionale Bonhoeffer-kongres in Rome gelewer. Iets van Bonhoeffer se ernstige worsteling met die tyd, met "vandag", blyk uit sy bekende woorde aan sy vriend Eberhard Bethge in 'n brief van 30 April 1944 en geskryf vanuit die gevangenis: "What keeps gnawing at me is the question, what is Christianity, or who is Christ actually for us today?" Kyk Bonhoeffer (2010:362). Die Suid-Afrikaanse teoloog en Bonhoeffer-kenner John de Gruchy se werk adem ook iets van dieselfde tydsgevoel en historiese bewussyn. Vir sy eie nadenke oor teologie en historiese bewussyn, kyk De Gruchy (2012:5–15).

⁵ By 'n byeenkoms van die Theological Society of South Africa praat Durand byvoorbeeld oor "How my mind has changed: From eternal truths to contextualised metaphors". Weergawes van hierdie voordrag is later gepubliseer as "When theology became metaphor" (Durand 2001:12–6), en in Afrikaans onder die titel "Hoe my gedagtewêreld verander het: Van ewige waarhede tot gekontekstualiseerde metafore" (Durand 2002:64–70).

⁶ In die Suid-Afrikaanse konteks was dit veral die Kaapse filosoof Marthinus Versfeld wat die insigte van Augustinus oor tyd bespreek en ontgin het. Kyk byvoorbeeld Versfeld (1982) en Versfeld (1990).

⁷ Vgl. Leonard Cohen, *Old Ideas* (2012), Bob Dylan, *Modern Times* (2006) en Leonard Cohen, *The Future* (1992).

⁸ Vgl. Assmann (2013a).

⁹ Vgl. Cotter (2013).

¹⁰ Die asemhalende masjien – wat “die olifant” genoem word – is geskoei op ’n model wat in die 1870’s voorgestel is om lug deur ondergrondse pype te pomp om die klokhorlosies van Parys te kalibreer. Peter Galison skryf hieroor in sy boek *Einstein’s clocks, Poincaré’s maps: Empires of time* (2003). In ’n onderhoud met Margaret Koerner wys Kentridge daarop dat die benaming “die olifant” aan Charles Dickens se *Hard Times* ontleen is, waar daar na die industriële masjiene in die fabriek verwys word as “moving up and down, like the movement of the head of an elephant in a state of melancholy madness”. Kyk Koerner (2012). In haar refleksie “Thinking about Kentridge’s ‘The refusal of time’” gee Cornell ’n interessante interpretasie van die teenwoordigheid van die tydreguleringsmasjiene en ander “tyd”-objekte in die kunswerk: “Their presence suggests we cannot understand spacetime without referencing our deep awareness of linear time and that the illusion of linear time is impossible to escape – the proverbial elephant in the spacetime room, so to speak.” Kyk Cornell (2014).

¹¹ Die subtitel van Assmann se boek *Ist die Zeit aus den Fugen?* is dan ook *Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*. Vgl. Assmann (2013b:39–56). ’n Ander belangrike werk oor die verskuiwing in die struktuur van Westerse temporaliteit is Hartog (2003); Engelse vertaling (2015). Hartog (2015:xvi–xvii) definieer op verhelderende wyse wat hy onder “regimes of historicity” verstaan: “A regime of historicity is, rather, an artificial construct whose value lies in its heuristic potential ... Depending on whether the category of the past, the future, or the present is dominant, the order of time derived from it will not be the same. Hence certain behaviors, certain actions, and certain forms of historiography are more possible than others.”

¹² Assmann sluit in dié verband nou aan by die werk van die Duitse historikus Reinhart Koselleck, wat in ’n invloedryke werk, *Vergangene Zukunft: Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1979), reeds gewys het hoe die begrip *toekoms* ’n eie geskiedenis het, en dat die verlede die visies op verskillende toekomste insluit. Vir die Engelse vertaling, kyk Koselleck (2004).

¹³ Assmann (2013b:41) haal in hierdie konteks vir Andreas Huyssen aan: “One of the most surprising cultural and political phenomena of recent years has been the emergence of memory as a key concern in Western societies, a turning towards the past that stands in stark contrast to the privileging of the future so characteristic of earlier decades of twentieth century modernity ... Since the 1980s, it seems, the focus has shifted from present futures to present pasts, and this shift in the experience and sensibility of time needs to be explained

historically and phenomenologically.” Huyssen, bekend vir sy boek *Present past: Urban palimpsests and the politics of memory* (2003), verwys ook in ’n vroeëre werk na hoe die hernude fokus op herinnering met ’n verskuiwing in die verstaan van temporaliteit saamhang: “(T)he current obsession with memory ... is a sign of the crisis of the structure of temporality that marked the age of modernity with its celebration of the new as utopian, as radically and reducibly other” (Huyssen 1995:6).

¹⁴ Ook ander denkers wys op hierdie verandering in die verstaan van temporaliteit in die moderne tyd. So byvoorbeeld skryf Fritzsche (2004:5): “But something quite new developed around 1800, in the decades around the French revolution: the perception of the restless iteration of the new so that the past no longer served as a faithful guide to the future, as it had in the exemplary rendering of events and characters since the Renaissance.” Die historikus Hunt praat op soortgelyke wyse van “the modern time schema”. Sien Hunt (2008:24–39).

¹⁵ Vgl. Assmann (2013a), veral ble. 131–207, asook Assmann (2013b:42–51).

¹⁶ Vgl. Koselleck se interessante bespreking hieroor (2013:26–42).

¹⁷ Hierdie gedagte van kreatiewe vernietiging is volgens Assmann (2013b:46) ook te vinde in die denke van die Amerikaanse filosoof R.W. Emerson, wat homself beskryf het as “an endless seeker with no past at my back”.

¹⁸ Hoffmann merk in dié verband op dat ons samelewing verdeel is tussen hulle wat ’n klomp tyd spandeer om geld te bespaar en hulle wat ’n klomp geld spandeer om tyd te bespaar. Kyk Hoffmann (2009:139). Vir ’n verwysing na verskeie hedendaagse “slow”-bewegings, kyk Hermsen (2014:31). Vir ’n genuanseerde studie wat, met verwysing na ’n wye verskeidenheid kunsuitinge, ’n eenduidige identifisering van moderniteit en versnelling uitdaag, kyk Koepnick (2014).

¹⁹ Dit is wel belangrik om nie te eenduidig oor die moderne tydsbewind te praat nie, aangesien daar ook in ag geneem moet word hoe daar op talle maniere teen die moderne Westerse verstaan van temporaliteit weerstand gebied is. Soos Helge Jordheim dit stel: “The regime of temporality identified as ‘modern’ has been challenged by other times, other temporalities, slower, faster, with other rhythms, other successions of events, other narratives, and so on.” Kyk Jordheim (2014:502).

²⁰ In Huyssen (1995:8) se woorde: “At stake in the memory boom of the past decade and a half is indeed a reorganisation of the structure of temporality within which we live our lives ... We are living through a transformation of the modern structure of temporality itself.”

²¹ Vir Ricoeur se uitgebreide bespreking van die gebruike en misbruike van herinnering, kyk Ricoeur (2004:68–92).

²² Kyk in dié verband onder andere Signer (2001:ix). Vgl. ook Marksches en Wolf (2010) waar die redakteursinleiding die Christendom as ’n herinneringsgodsdienst beskryf. Marksches en Wolf (2010:15) merk in dié verband op: “Erinnerung ist nicht irgendeine

perifere teologiese Kategorie des Christentums. Im Gegenteil: Gedächtnis ist ein theologischer Zentralbegriff, denn als Offenbarungsreligion ist das Christentum eine Erinnerungsreligion ... Das Christentum ist eine Gedächtnisgemeinschaft par excellence und ist das insbesondere im christlichen Gottesdienst.”

²³ Yerushalmi som die sentraliteit van herinnering in die Joodse tradisie goed op: “(A)ncient Israel knows what God has done in history. And if that is so, then memory has become crucial to its faith and, ultimately, to its very existence ... Its reverberations are everywhere, but they reach a crescendo in the Deuteronomic history and the prophets. ‘Remember the days of old, consider the years of ages past’ (Deut. 32:7). ‘Remember these things, O Jacob, for you, O Israel, are My servant; I have fashioned you, you are My servant; O Israel, never forget Me’ (Is. 44:21). ‘Remember what Amalek did to you’ (Deut. 25:17). ‘O My people remember now what Balak king of Moab plotted against you’ (Micah 6:5). And with hammering insistence: Remember that you were a slave in Egypt ...” (Yerushalmi 1996:9–10).

²⁴ Vir perspektiewe ten opsigte van hierdie “onvoltooide reis”, kyk na die opstelle in Gobodo-Madikizela en Van der Merwe (2009).

²⁵ Vir ’n bundel etiese en teologiese opstelle in dié verband, kyk Botman en Petersen (1996).

²⁶ Die vraag kan tereg gevra word of die fokus op onthou nie soms juis geweld en bitterheid lewend hou, en mense sodoende gevangenes van die verlede maak nie. Volf (2006) wys byvoorbeeld na ’n opmerking van Elie Wiesel dat herinnering as ’n skild, as ’n beskerming, teen boosheid dien. Maar Volf (2006:32, 33) argumenteer dan dat hierdie beskermingsfunksie van herinnering ook problematies kan wees: “As victims seek to protect themselves they are not immune to becoming perpetrators ... The memory of their own persecution makes them see dangers lurking even where there are none; it leads them to exaggerate dangers that do exist and overreact with excessive violence or inappropriate preventive measures so as to ensure their own safety. Victims will often *become* perpetrators *on account of* their memories. It is *because they remember* past victimization that they feel justified in committing present violence ... So easily does the protective shield of memory morph into the sword of violence.”

²⁷ Vgl. Samuel (1994:vii).

²⁸ Vgl. Vosloo (2014:72–84). In aansluiting by die werk van Paul Ricoeur word geargumenteer dat die verhouding tussen onthou en vergeet asimmetries is, en dat die aksent op vergeet alleen ’n regmatige plek kan vind as deel van ’n morele gesprek oor onthou, en dat sowel onthou as vergeet nie van die soeke na geregtigheid losgemaak mag word nie. Vir ’n bespreking van die dialektiese verhouding tussen herinnering en vergeet, kyk ook Welz (2013:191–212).

²⁹ Gross (2000:54) vervolg: “And the forgetter appears to have greater receptivity for life, for, being generally more tolerant of the world as it is, he is ... less likely to hold grudges, since the memory of past hurts does not last long enough to issue in vengeful behavior.”

³⁰ Vgl. Sabbagh (2009). Vgl. ook Vosloo (2013a:16–21).

³¹ Heelwat is die afgelope jare geskryf oor die dialektiese verhouding tussen herinnering en geskiedenis. Vir 'n bespreking en literatuur in dié verband, kyk Vosloo (2012:215–27).

³² Vgl. die bekende openingsin van L.P. Hartley se roman *The Go-Between*: “The past is a foreign country: they do things differently there” (Hartley 1953:7).

³³ Die verlede is onteenseglik verby, en wat oorbly, is nie die verlede self nie, maar spore van die verlede. Ons pogings om die verlede deur herinnering en geskiedenis voor te stel, moet dus nie met die verlede gelykgestel word nie. In die inleiding tot *Impossible time* skryf die redakteurs tereg: “The past is past because it is gone, and nothing can prove its reality except, perhaps, for some traces of what has been: in nature, in history, in buildings, in narratives, in scars, and in art or writing. Still, if the past actually is, it must exist in terms of non-being, i.e. it's not existing any longer. Even when the past is preserved by means of memory, this memorial presence ‘is’ *not* identical with the past but rather a kind of ‘presence of absence’” (Mjaaland, Rasmussen en Stoellger 2013:1).

³⁴ Vgl. Williams (2005:1).

³⁵ Vgl. Ricoeur (1984).

³⁶ Vgl. ook Ricoeur (1985:142–3) se opmerking: “Unlike novels, historians’ constructions do aim at being reconstructions of the past. Through documents and their critical examinations of documents, historians are subject to what once was. They owe a debt to the past, a debt of recognition to the dead, that make them insolvent debtors.”

³⁷ Begrippe soos *kollektiewe geheue* en *kulturele geheue* het 'n groot impak op herinneringstudies in die 20ste eeu gelaat. Kyk die baanbrekerswerk van Halbwachs oor kollektiewe geheue (1925) en sy postuum gepubliseerde werk (1950), asook Jan Assmann se werk oor kulturele geheue (1997) en (2000).

³⁸ Ricoeur stel die gedagte só: “What we celebrate under the heading of founding events are, essentially, violent acts legitimated after the fact by a precarious state of right ... The same events are thus found to signify glory for some, humiliation for others” (Ricoeur 2004:82).

³⁹ Tracy verwoord goed iets van die moontlikhede wat daarin opgesluit is as ons bereid is om na die herinneringe van ander te luister, en hoe dit vir ons help om die vreemdheid en andersheid van ons eie diskoerse oor die verlede raak te sien. Hy skryf (1987:79): “All the victims of our discourses and our history have begun to discover their own discourses in ways that our discourse finds difficult to hear, much less listen to ... But only by beginning to listen to those other voices may we also begin to hear the otherness within our own discourse and within ourselves. What we might then begin to hear, above our own chatter, are possibilities we have never dared to dream.”

⁴⁰ Dit is inderdaad nodig om die kritiek te hoor teen 'n sekere nostalgie waarvolgens daar nie *vanuit* die verlede geleef word nie, maar *in* die verlede. Die gedagte dat herinnering teenoor verantwoordelike handeling en performatiwiteit staan, moet uitgedaag word. Nietzsche se aanhaling van Goethe waarmee hy sy bekende aanval teen die historisisme van sy dag begin, verdien steeds om gehoor te word: "In any case, I hate everything that merely instructs me without augmenting or directly invigorating my activity" (Nietzsche 1983:59).

⁴¹ "An essential element of nostalgia is sentimentality. And the trouble with sentimentality in certain situations is that it distorts reality in a particular way that has moral consequences. Nostalgia distorts the past by idealizing it." So skryf Margalit (2002:62). Vgl. ook Blustein (2008:10). Die begrip *nostalgie* hoef egter nie net negatief verstaan te word nie, soos wat Blustein ook aantoon. Vir interessante historiese en filosofiese besprekings van die veelkantigheid van nostalgie, kyk Ritivoi (2002), asook Boym (2001). Vgl. ook, met verwysing na wat dit beteken vir swart Suid-Afrikaners om apartheid op 'n komplekse manier te onthou, Dlamini (2009).

⁴² Vgl. ook Metz (2006), veral ble. 215–57.

⁴³ Hoewel hy dit breër as die Christelike tradisie toepas, beskryf Gross hierdie vorm van herinnering wat krities teenoor die tekortkominge van die huidige tydsgees kan staan, met verwysing na Adorno goed: "Theodore Adorno spoke of the kind of memory I have in mind as 'a remembrance of the forgotten'. But a better, or at any rate less vague, term than 'the forgotten ... might be the 'noncontemporaneous'. This admittedly cumbersome word denotes that which is 'from another time' and thus discordant with the present ... Hence, what I want to suggest is that the type of memory that carries unacknowledged creative potential today is the memory of the noncontemporaneous" (Gross 2011:141).

⁴⁴ Die ander artikels is: "Nog eens die 'Belydende Kerk'", Naudé (1965b); en "Nou juis die 'Belydende Kerk'", Naudé (1965c).

⁴⁵ Vgl. die titel van die boek van François Hartog, *Regimes of historicity: presentism and experiences of time* (2003), asook die titel van Peter Fritzsche se werk *Stranded in the present: Modern time and the melancholy of history* (2004). Hartog (2015:xv) beskryf *presentism* as "the sense that only the present exists, a present characterized at once by the tyranny of the instant and by the treadmill of the unending now".

⁴⁶ Dié boek is die resultaat van 'n gesamentlike navorsingsprojek, "Dealing with the past, reaching for the future", van die Stellenbosch Institute for Advanced Studies (STIAS) en die Kulturwissenschaftliches Institut Nordrhein-Westfalen (KWI).

⁴⁷ Lategan se artikel eindig met die woorde: "Being serious about the past implies being more serious about the future" (2010:159). Lategan beklemtoon ook op verhelderende wyse in die artikel dat die denke oor 'n toekomsgeoriënteerde herinnering die veranderinge ten opsigte van die verstaan van tyd (en ruimte) in ag moet neem, en dat die nuwe opkomende temporaliteitservaring wat met tegnologiese ontwikkelings in die netwerksamelewing

saamhang, akute uitdagings vir die handhawing van 'n historiese bewussyn te midde van temporele disoriëntasie bied. Sien Lategan (2010:150).

⁴⁸ Hier moet wel bygevoeg word dat dit natuurlik alles afhang van wat onder “toekomsgeoriënteerde herinnering” bedoel word. Die toekomsgeoriënteerde herinnering wat hier in die oog is, is byvoorbeeld nie só na die toekoms gedraai dat die onreg van die verlede ontken of misken word en oordeel buite spel plaas nie. Vgl. in dié verband Smit (2013:65–75).

⁴⁹ Vir 'n meer uitgebreide bespreking van die argument, kyk Vosloo (2001:25–40).

⁵⁰ Niebuhr skryf in dié verband: “Our buried past is mighty; the ghosts of our fathers and of the selves that we have been haunt our days and nights though we refuse to acknowledge their presence.” Kyk Niebuhr (1941:83).

⁵¹ Vgl. Scott se opmerking dat dit juis in die nadraai van politieke krisis is dat ons tydsbelewenis meer intens raak. Hy skryf: “What interests me about these catastrophic aftermaths is above all the untimely experience they have provoked of a more acute awareness of time ... They have provoked ... an accentuated experience of temporality, of time as *conspicuous*, as ‘out of joint’ (as Hamlet unnervingly put it)” (Scott 2014:2).

⁵² Die lied is te vinde op Stef Bos se album *Schaduw in de Nacht* (1995).