

HOE VERTEL HULLE DIE STORIE?

OOR KARL BARTH

Dirkie Smit
Sistematiese Teologie
Universiteit Stellenbosch

Abstract

The paper argues that the theme of the consultation on “How are they telling the story?”, raises complex but intriguing questions when put to the theology of Karl Barth. In a straightforward way, the question seems to be whether Barth himself regarded story (or narrative) as the appropriate way “to gather the fragments” (Ernst Conradie) of the Christian faith, of the Biblical message, of the proclamation of the Church. Barth scholarship has been divided over this question for many years. While some well-known Barth scholars maintain that his theology was indeed a form of narrative theology, sometimes claimed about his doctrine of reconciliation, sometimes claimed about the whole of the Church Dogmatics, other prominent scholars disagree and argue that the structure or movement within his theology was much more determined by reflection and discursive argument than by story and plot. In an attempt to take the question (and this ongoing scholarly controversy) seriously, the paper points in a second section to six formal but characteristic ways in which Barth dealt with stories. In a next section the question is taken a step further, when it is argued that materially, behind these formal characteristics, Barth saw indeed no meta-narrative, but rather a Person, a Living One, about whom he spoke by means of a “Trinitarian grammar.” A brief conclusion therefore claims that Barth’s theology was called forth by “the scandal of particularity,” indeed coming in story form, but calling for reflection and argument, witness and proclamation, and prayer and life, rather than for further story-telling.

Keywords: Karl Barth, Narrative Theology, Story, Church Dogmatics, Reconciliation

Vertel Barth ’n storie?

Bied Karl Barth se teologie ondersteuning vir Ernst Conradie se aanspraak dat “only a narrative will do”? Is Barth se teologie ’n verdere bewys daarvoor dat “the history of God’s labour can only be told in the form of a story” (Conradie 2007:29)? Is verhale inderdaad die enigste manier, of selfs meer beskeie: dalk die mees aangewese manier, vanuit Christelike perspektief “om die fragmente te versamel” – in die uitdrukking wat David Tracy in sy onlangse werk so graag gebruik het (Tracy 1999; 2000; 2000a) – en bied Barth se werk daarvoor verdere bevestiging? Dit is baie moeilike vrae, met baie ingewikkelde antwoorde.

So, hoe vertel Karl Barth die storie? En watter storie vertel hy? Maar *vertel hy hoegenaamd ’n storie?* Oor dekades heen was hierdie almal ingewikkelde en omstrede vrae – om talle redes. Die massiewe korpus van sy oeuvre, die kompleksiteit van sy denke, die wisselende historiese fronte waarbinne hy gewerk het, die tallose gespreksgenote waarmee hy in gesprek was, sy skynbare gebrek aan belangstelling in metodologiese self-refleksie, die nimmereindigende debatte oor hoe hy gelees moet word (Schellong 1986; Hunsinger

1991; Hart 1999), die diepe meningsverskille oor hoe sy denke getipeer en geklassifiseer moet word (Jonker 1988), die blote omvang en uiteenlopende aard van die sekondêre literatuur is maar enkele van die faktore wat daartoe bydra dat dit bykans 'n saak van onmoontlikheid is om kortweg op die vraag van hierdie konsultasie te probeer reageer (sien byvoorbeeld Hunsinger 2000; Frey 2004).

Toe die Duitstalige Barth-vereniging in Nederland en uitgewers van die gerespekteerde *Zeitschrift für dialektische Theologie* vroeër vanjaar hulle jaarvergadering aan Karl Barth en “*Erzählendes Denken*” gewy het, het hulle met goeie rede gedeeltes uit die *Kirchliche Dogmatik IV* saam gelees en bespreek. Die *versoeningsleer* sou met reg beskou kon word as die hart van Barth se dogmatiek en in die versoeningsleer is daar duidelik 'n narratiewe beweging te bespeur, 'n dinamiese struktuur en selfs terminologie wat sekerlik die indruk van 'n storie wat vertel word sou kon skep (Mueller 1990). Dit is daarom met goeie reg dat talle lesers van Barth juis in die versoeningsleer die kenmerke van 'n narratiewe teologie sou vind en die gronde waarom hulle hom as 'n narratiewe teoloog probeer sien. Ook David Ford begin die analyses van Barth se dogmatiek in sy bekende *Barth and God's story: Biblical narrative and the theological method of Karl Barth in the 'Church Dogmatics'* met die versoeningsleer, omdat dit so sentraal is in sy ganse denke (Ford 1981).

Trouens, indien 'n mens die *struktuur* van die versoeningsleer as uitgangspunt en leidraad neem en vandaar terugvra na die *struktuur* van die *Kirchliche Dogmatik* as *geheel* is dit nie vergesog om ook daarin 'n duidelike denkbeweging te herken nie, 'n soort narratiewe dinamiek, waarin die sentrale temas van die Christelike geloof inderdaad in 'n soort oorkoepelende storie-raamwerk ingewef word. Terselfdertyd sal 'n mens te ver gaan indien 'n mens sou dink dat hy die tradisionele loci met mekaar verbind in 'n soort omvattende meta-narratief of meester-verhaal – waaronder selfs die sogenaamde heilsgeskiedenis. Eberhard Busch se onlangse inleiding in Barth se teologie, doelbewus aan die hand van sy primêre bronne en veral die *Kirchliche Dogmatik*, met die sprekende titel *Die grosse Leidenschaft* (ook op Engels, as *The great passion*) bied 'n uitstekende oorsig in hoe verweef en dinamies al dié motiewe werklik is (Busch 2004; vir ander oorsigte van die *KD* se struktuur, Weber 1975; Bromiley 1979).

Juis die *versoeningsleer* self dien immers al dadelik as waarskuwing dat 'n mens nie oorhaastig Barth as 'n narratiewe teoloog behoort te plaas en sy teologie as die vertelling van 'n storie behoort te verstaan nie. Die versoeningsleer kan naamlik ook gelees word as 'n kreatiewe en dinamiese poging om die tradisionele Christologiese kategorieë van die twee-nature-leer, die state van vernedering en verhoging, die drieërlei amp van Christus en die vereniging van die persoon en werk van Christus in die Middelaar almal met mekaar te verbind, in een nuwe denkraamwerk. In hierdie proses maak Barth wel meer gebruik van die dinamiese kategorieë van gebeurtenis, beweging, storie en geskiedenis as wat gewoonlik die geval is, maar ten diepste bly dit *nadenke* eerder as storie, bly dit refleksie en argument eerder as narratief.

Dit is om hierdie rede dat iemand soos Dietrich Ritschl, wat oor jare heen self 'n diepe belangstelling in die kategorie “storie” gehad het en baie male daarvoor gedink en geskryf het (soos in *'Story' als Rohmaterial der Theologie*, 1976; asook in *Zur Logik der Theologie*, 1987; en meer onlangs weer in “Nachgedanken zum ‘Story’-Konzept. Die Koagulation wiedererzählter ‘Stories’ auf dem Weg zu differierenden theologischen Lehren” 2005; asook 2004, en Ritschl & Heiler 2006), so nadruklik van mening is dat teologie nie narratief van aard kan wees nie en dat Barth vir seker nie 'n narratiewe teoloog was nie. Die storie – of liever: stories, in die meervoud – vorm wel volgens hom deel van die grondstowwe waarmee die teologie werk, maar uiteindelik is die teologie nie self narratief nie,

maar argumentatief, denkend en veral nadenkend, lerend, en sekerlik ook by Barth. Die eintlike vraag is dus nie of stories 'n opvallende en buitengewoon belangrike rol by Barth speel nie – want dit is sonder twyfel die geval – maar eerder presies wat daardie rol is, wat die onderlinge verbande tussen storie en leer, *tussen vertel en nadink*, presies alles inhou. Waarin presies bestaan daardie onderlinge verbande, daardie samehang, wisselwerking, logika?

Hoe vertel hy self die stories?

So, hoe vertel Barth die stories? Oppervlakkig beskou, bloot uiterlik en *formeel*, is daar reeds heelwat opmerkings te maak oor die karakteristieke wyse waarop Barth met die stories omgaan.

In die *eerste* plek is dit kenmerkend dat hy *keer op keer van nuuts af* oor die hele verhaal nadink. Ten einde sy dogmatiek te verstaan is hierdie insig van sleutel-belang. Anders as by talle ander dogmatici, of in talle ander reekse van handboeke oor die leer, kan die afsonderlike bande van die *Kirchliche Dogmatik* nie los van mekaar gelees word nie, kan 'n mens nie sy behandeling van die onderskeie leerstukke op sigself lees, sonder om ook die ander te onthou en in ag te neem nie. Presies daarom is dit so moeilik om Barth te lees, so onmoontlik om hom aan te haal, so moeilik om sy standpunt oor enigiets weer te gee – daar is altyd soveel anders wat hy ook oor daardie tema gesê het en wat 'n mens eintlik ook in ag moet neem. In elkeen van die bande, by elkeen van die leerstellige temas vertel hy as 't ware die hele verhaal weer van vooraf oor, net vanuit 'n ander gesigshoek (sien byvoorbeeld Obst 1998, waarvolgens Barth se hele teologie, van begin tot einde, saamgebundel is in die aanroep van die Heilige Gees). Dikwels word sy dogmatiek daarom met 'n spiraal vergelyk, wat elke keer weer voor begin, om en om. Elke nuwe vraagstelling, elke nuwe tema, elke nuwe leerstuk roep as 't ware daarom dat hy weer heel voor moet begin. Wie daarom antwoorde soek op die vraag hoe Barth dink oor – sê maar byvoorbeeld – die skepping, die genadeverbond, die verkiesing, die Heilige Gees, die Christelike lewe, vryheid, die mens, sonde, die heil, ja, enigiets – kan nie maar net êrens in 'n spesifieke band daarvoor gaan soek nie, want dit lê alles deureen gewef in die komplekse struktuur van die geheel, soos met enige goeie verhaal, sou 'n mens kon sê, behalwe dat dit juis nié 'n enkele verhaal is, wat ook net op een manier vertel kan word nie.

In die *tweede* plek is dit belangrik dat hy nie dink dat die eintlike verhaal (of verhale) in die dogmatiek vertel word nie, maar veeleer in die prediking van die kerk, of die *getuienis* van die kerk. Die dogmatiek staan in diens van die prediking. Die kerklike leer is 'n sekondêre aktiwiteit, dis kritiese nadenke oor die kerklike praktyk, ter wille van die toetsing van die kerklike praktyk. Die dogmatiek wil die kerk help om die Bybel te lees, om te bely en om te preek – presies soos Calvyn se ewe omvangryke *Institusie* destyds. As antwoord op die vraag hoe Barth die storie vertel, sal 'n mens dus eintlik nie in sy dogmatiek moet gaan kyk nie, maar in sy eie prediking en in die prediking van andere, wat hy krities wil begelei en wil help en dien, soos byvoorbeeld in die verhelderende analises van sowel Barth se teoretiese sieninge oor die prediking as sy eie jarelange preek-aktiwiteite, in Hartmut Genest, *Karl Barth und die Predigt* (1995), of in die talryke studies van Barth se sieninge rondom getuienis (Mangina 2004), waar onder Reiner Marquard se *Karl Barth und der Isenheimer Altar* (1995) nogal interessant is, asook Stanley Hauerwas se Gifford lesings, *With the grain of the universe* (2001).

In die *derde* plek is dit kenmerkend van Barth se nadenke oor die storie dat dit die luisteraars tot nadenkers maak, tot oor-vertellers, en tot betrokkenes, tot karakters, akteurs, partye. Kortom, vir hom maak die storie die luisteraars tot *deelnemers*, die vertelling is *self-*

involving, dit trek hulle in die storie in, maak aanspraak op hulle, lê beslag op hulle, daag hulle uit, bevry hulle, verander hulle, roep hulle. Vir hom is dit 'n verhaal waarin 'n mens partisipeer, en nie eintlik omdat jy kan kies of jy dit wil doen nie, nie eintlik omdat hoorders dit interessant of oortuigend of boeiend of mooi mag vind nie, maar omdat daar aan hulle vertel word dat hulle reeds déél van die verhaal is, sonder dat hulle dit geweet het of wou weet. Dis 'n verhaal oor hulle, wat hulle aangaan, waarin hulle hulself ontdek, wat reeds aangaande hulle geld – of hulle wil, of nie. Joseph L. Mangina, in sy *Karl Barth on the Christian life* sou byvoorbeeld oortuigend aantoon hoe die leerstellinge uiteensettings van die *Kirchliche Dogmatik* ten diepste afgestem is op die morele vorming van die lesers, van hulle passies, hulle deugde en hulle karakter (Mangina 2001; vir verwante besprekings oor byvoorbeeld die verbande tussen grammatika, etiek en dissiplines, of tussen Hauerwas, Barth en Wittgenstein, sien Jones et al 2005 en Kallenberg 2001, asook MacDonald 2000).

Om daardie rede is dit *vierdens* volgens hom 'n verhaal waarin *dogmatiek en etiek* onlosmaak ineengestrengeel is. Elke deel van die *Kirchliche Dogmatik* loop uit op 'n etiese deel, wat voortvloei uit die aansprake wat na vore kom uit daardie betrokke gesigshoek, as die storie dus op dáárdie manier vertel word – ongeag of dit die godsleer, die skeppingsleer, die versoeningsleer of die verlossingsleer is. Die verweefdheid tussen dogmatiek en etiek is egter nog veel meer kompleks as dat daar aan die einde van elke dogmatiese behandeling 'n etiese deel gevoeg word. Weer eens bied die versoeningsleer 'n dramatiese illustrasie. Geloof (§63), liefde (§68) en hoop (§69) word al as werking van die Heilige Gees binne-in die versoeningsleer behandel, terwyl regverdiging (§61), heiligmaking (§66) en roeping (§71) eweneens deurlopend aan die orde kom; trouens, die samevattende tese bo-aan die paragraaf oor “die heerlikheid van die Middelaar” is die eerste tese van *Barmen* (§69)! – en dit alles nog lank voor die eintlike (onvoltooide) etiek van die versoeningsleer, in die vorm van die aanroep van God as die hart van die Christelike lewe (in fragment nadoods uitgegee as *The Christian Life*, 1981). Reeds William Werpehowksi het in “Narrative and Ethics in Barth” (1986) hierdie komplekse verbande nagegaan, waarop George Hunsinger met sy “rais(ing) a warning flag” tereg gewaarsku het dat 'n mens nie met 'n algemene kategorie van storie moet werk, waarvan ons by voorbaat meen dat ons weet wat dit is, en dit dan op Barth en die Bybel van toepassing moet maak nie (1986). Sindsdien sou Nigel Biggar in *The hastening that waits* (1993) en veral John Webster in verskillende studies dié verbande nog meer gesaghebbend duidelik maak. Veral in sy *Barth's moral theology* (1998) en sy *Barth's ethics of reconciliation* (1995) volg hy Charles Taylor na en praat van Barth se “moral ontology” om dié totale verstrengeldheid van geloof, etiek (en verhaal) mee te beskryf.

In die *vyfde* plek – en juis omdat dit verhale is wat oor en oor nuut vertel moet word, wat in die openbaar betuig word, wat vertellers en hoorders intrek as deel van die verhaal, en wat beliggaam behoort te word in die Christelike lewe – is Barth se weergawes daarvan ook deurentyd uiters *kontekstueel* van aard. Dikwels het sy lesers dit hoegenaamd nie begryp nie, veral nie as hulle sy werk lank na die tyd, onder ander omstandighede of in ander periodes en plekke gelees het nie, maar veral Friedrich Marquardt en George Hunsinger sou vroeg al op die belang van die sosiaal-politieke agtergronde van Barth se denke wys (vir albei, sien Hunsinger 1976), voordat Timothy Gorringer in sy *Karl Barth: Against hegemony* (1999) in detail en oortuigend sou aantoon hoe die wisselende omstandighede oor dekades heen Barth se denke begelei het. Wat in die vorm van die massiewe *Kirchliche Dogmatik* dalk kon lyk na tydlose en abstrakte teoretiese argumente, en inderwaarheid dikwels ook neerhalend so beskryf is, was in werklikheid voortdurende, dinamiese en kritiese inter-aksie met die gees en die magte in die lug van elke nuwe tydvak. Barth was besig om die leer van die kerk oor te vertel aan die konkrete mense van elke

nuwe oomblik, met hulle vrae en hulle versoekinge, kortom, as 'n verhaal vir hulle dag en vir hulle lewe. 'n Mens hoef net die opeenvolgende stukke in *Karl Barth 1886-1968: How I changed my mind* (Barth 1966) te lees om onder die indruk te kom hoe hy self bewustelik voortdurend nuut bly dink het, in reaksie op veranderende tye; of die talle dele in die *Kirchliche Dogmatik*, soos byvoorbeeld aan die begin van die fragment oor die etiek van die versoeningsleer, waarin hy wonder oor en soek na 'n sambreelterm om die gegewens mee te orden, en een na die ander versigtig oorweeg, en meesal te lig bevind, of waarin hy wonder watter naam om te gebruik vir dié ganse deel van die dogmatiek (versoening? verbond?), juis omdat hy weet hoeveel afhang van die betrokke sleutel wat gebruik gaan word (Barth 1981); of sy aangrypende woorde aan die einde van sy optrede in Chicago, oor die teologie van vryheid wat hy sou ontwikkel het as hy 'n teoloog in Amerika was (Barth 1963); of sy bemoedigende woorde aan sy oudstudente in Suidoos-Asië in die laaste brief voor sy afsterwe dat hulle nooit net bloot sy gedagtes moet herhaal nie, maar hulle eie denke moet ontwikkel onder hulle eie omstandighede en met hul eie vrae – solank hulle tog net vrolike teoloë sal bly (Barth 1981a)!

'n Merkwaardige implikasie van al hierdie maniere waarop hy die verhaal vertel is juis – in die *sesde* plek – dat hy ook bereid was om dit telkemale uiters eenvoudig te doen, kort, *bondig*, saamgebundel in bedrieglike eenvoudige vorm. Talle male sou hy hoorders en lesers daarmee verras – met die maniere waarop hy ondanks al die duisende bladsye van die dogmatiek gewillig en in staat was om in toesprake, preke, onderhoude, kort bydraes, gesprekke, briewe, of as antwoorde op vrae as 't ware alles in enkele woorde saam te bundel, in die Naam Jesus Christus, in die Persoon Jesus Christus, in die kinderlied “Jesus min my salig lot, dit leer my die Woord van God”, tot in Abel Burckhardt se Bybelse liedere uit sy kleintyd (sien Ford 1981; Busch 2004). Talle male sou Barth uitgelese gehore, geleerde byeenkomste, internasionale vergaderings, akademiese konferensies verras met die eenvoudige, onopgesmukte, oënskynlik kinderlik-naïewe manier waarop hy die vrolike boodskap van die evangelie kon saamvat en betuig (sien byvoorbeeld Barth 1986; Barth 2003). Telkens is ál die elemente dan ook daarin aanwesig, die agtergronde van die ganse dogmatiek, die getuigende aard, die aanspraak op die hoorders, die etiese implikasies, die konkreetheid van die addressate. Tallose voorbeelde hiervan kan gegee word. Dis selfs moontlik om die *Teologiese Verklaring van Barmen* te lees as 'n dramatiese voorbeeld van hierdie soort konsentrasie van die hele evangelie op die één punt wat op die spel was, soos byvoorbeeld blyk uit sy leersame bundel opstelle *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung* (1985; sien Tshaka 2005). Dieselfde geld ook van sy herhaalde behandeling van die belydenisse van die vroeë kerk, soos byvoorbeeld in *Credo* (1936/Eng 1964), of *Dogmatik im Grundriss* (1947/Eng 1966); asook van sy verskeidenheid van kursusse, lesingreekse en toesprake oor die Gereformeerde belydenisskrifte, waar onder veral die *Heidelbergse Kategismus*, waarvan twee byvoorbeeld saam gepubliseer is in *Learning Jesus Christ through the Heidelberg Catechism* (1964). Uit die opskrifte van die drie dele in die tweede van hierdie bydraes blyk sy manier van vertel byvoorbeeld glashelder: “1. Who is the comforter? 2. Who is comforted? 3. How is comfort given? In what does it consist?” Dieselfde geld trouens ook van die reeks inleidende lesings tydens sy toer na Amerika, na sy aftrede, *Evangelical Theology. An Introduction* (1963).

Dis geen wonder dat vele uitleggers Barth se benadering deesdae wil sien as tipies *post-modern* nie. Nadat dit lank 'n uiters omstrede vraag was of Barth 'n moderne teoloog was, en indien wel in watter sin van die woord, het dit in onlangse jare byna gewild geword om hom op te eis as postmodern in talle opsigte en daarin sy tydgenote vooruit. Alhoewel daar uiteraard talle temas ter sprake is in hierdie debatte – sowel wat sy tipering as modern (of nie) as postmodern (of nie) betref – is dit sekerlik ook so dat hierdie karakteristieke manier

van Barth om met die verhale om te gaan, telkens weer van nuuts af; geen enkele meester narratief nie; geen belangstelling in rasonale begroning nie; *self-involving* eerder as objektief en rasoneel-betragting; doelbewus eties en doelbewus kontekstueel; dikwels bondig en dramaties en saamgedronge in kort vertellings – ook ’n belangrike rol speel. Onder die ander temas wat ook gedebatteer word is byvoorbeeld sy siening van taal, soos in Graham Ward, *Barth, Derrida and the language of theology* (1995) en sy opvattinge oor waarheid en die aard van openbaring, soos in S.F. (Fanie) du Toit se *Ideas of truth and revelation in the light of the challenge of postmodernism* (1995), maar vir sy karakteristieke manier om die verhaal te vertel, is veral Stacy Johnson se *The mystery of God: Karl Barth and the postmodern foundations of theology* (1997; sien ook Webb 1991) besonder leersaam. Ook volgens Tracy is die vertel van stories immers één, alhoewel nie naastenby die enigste nie, postmoderne manier “om die fragmente te versamel” (Tracy 1999).

Wat sit agter die stories?

Maar *wat* is hierdie verhaal wat Barth vertel? En *vertel hy regtig ’n verhaal*? Tot nou toe is baie doelbewus heel vaag verwys na “stories” en “die verhaal” en “verhale” wat Barth sou vertel, maar doen hy dit regtig? Skuil daar dan tog wel ’n meester-verhaal agter al sy *ad hoc* en kontekstuele verhale? Die antwoord moet sekerlik ontkenning wees, en vir Barth is dit juis die deurslaggewende punt. Daar is geen meester-verhaal waarvoor ons beskik en wat ons besig is om te vertel nie. Dit is die diepste rede agter sy dramatiese uiteensettinge met die liberale teologie, soos byvoorbeeld verteenwoordig deur Von Harnack; met die subjektiwisme van sy eie Protestantse tradisie, soos byvoorbeeld verteenwoordig deur Schleiermacher; met die historisme van sy geleerde tydgenote, soos byvoorbeeld verteenwoordig deur Troeltsch; met die beskrywings van religieuse ervaring, soos byvoorbeeld verteenwoordig deur Wilhelm Herrmann; met enige antropologiese eksistensiële en aanknopingspunte, soos byvoorbeeld verteenwoordig deur Bultmann en Brunner, onderskeidelik; met enige neo-Kantiaanse epistemologie en enige neo-Ritschliaanse moralisme; kortom, met alle religiositeit en spiritualiteit; met die soeke na die innerlike lewe van Jesus én die soeke na die innerlike lewe van die religieuse en gelowige mens; met – as kodewoorde – alle synsanalogie, alle natuurlike teologie, selfs alle prolegomena (sien byvoorbeeld Beintker et al 2005). Dis die rede vir die worstelinge in sy vroeë jare om deur ingrypende fases heen self al hoe meer weg te breek van die liberale Protestantse tradisie waaruit hy gekom het tot wat Bruce McCormack met groot noukeurigheid sou beskryf as *Karl Barth’s critically realistic dialectical theology* (1995; vir hierdie tydperk en problematiek, ook Von Balthasar 1992). Ons beskik op geen manier oor enige verhaal om te vertel nie. Ons vind dit nie in onself nie, in ons rede, ons gevoel, ons moraal, ons innerlikheid, ons religiositeit, ons spiritualiteit, en ook nie buite ons nie, in die natuur, die geskapene, die geskiedenis, die mens, selfs nie in die Bybel, in die leer van die kerk, in die tradisie nie. In ander terme geformuleer, Barth wil breek met enige subjek-objek skema, waarvolgens ons as subjekte op die een of ander manier oor God beskik, sou dit dan ook wees in die vorm van ’n verhaal, wat ons ken en kan vertel. Of in die terme van J J F (Jaap) Durand se proefskrif, *Heilsgeskiedenis en die dialektiek van syn en denke: Strukturele verbindingslyne tussen Thomas Aquinas en die teologie sedert die Aufklärung* (1973), geformuleer, Barth wil breek met die dialektiek van syn en denke, met die subjektiwisme wat sowel by Thomas as by Descartes aanwesig is. Dit kan volgens hom slegs gebeur as dit nie ons verhaal is nie, maar die lewende God se verhaal is en bly, wat ten diepste aan ons vertel is en weer vertel word, as ons slegs oorvertel wat ons hoor en telkens weer opnuut hoor, maar nooit oor beskik nie. By Barth bied selfs die *heilsgeskiedenis* egter nie ’n bevredigende alternatief en ’n

genoegsame waarborg teen hierdie verleidinge nie, omdat ook die heilsgeskiedenis maklik 'n konstruk in ons hande kan word, 'n verhaal wat ons ken en kan vertel, na goeddunke.

Maar, *wat* word dan vertel? Wat skuil dan agter die verhaal en die verhale, wat Barth tog ook – op sy karakteristieke manier – herhaaldelik weer vertel? Die enigste antwoord is waarskynlik dat dit Iemand is, 'n Persoon, 'n Naam, of nog akkurater: *Jesus Christus*, Immanuel, die Opgewekte Gekruisigde (Klappert 1971), of selfs nóg akkurater: die lewende God, wat beteken die Drieënige God, die God-vir-ons. Daar is vir Barth geen meester-narratief nie, daar is slegs die Drieënige God, die lewende, handelende en ook sprekende God, die menslike God, die God wat in Jesus Christus “ja” gesê het, 'n “ja” waarin 'n ingrypende “nee” egter ook telkens weer nuut gehoor behoort te word. Oor en oor word die kerk geroep om te getuig van dié lewende God – maar nooit kan wat oor God gesê moet word vasgevang word in 'n verhaal wat ons dan ken en kan orden en oor-vertel na goeddunke nie. In sy bekende *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth – Eine Paraphrase* sit Eberhard Jüngel Barth se godsleer uiteen teen hierdie agtergrond (1976).

Juis omdat dit gaan om die lewende God speel die kategorieë van *tyd en ewigheid* so 'n sleutelrol in Barth se denke en werk. In elke leerstuk wat hy behandel is die verhoudinge van tyd en ewigheid van kardinale belang, maar tegelyk kompleks en omstrede – hetsy by die verkiesing, die genadeverbond, die skepping, die hamartologie, die versoening, regverdiging en heiliging, telkens weer en oraloor. Ook as hy die geloofsbelydensisse van die vroeë kerk behandel maak hy byvoorbeeld veel van die tye van die werkwoorde wat gebruik word, van die maniere waarop verlede tyd, teenwoordige tyd en toekomstige tyd mekaar opvolg. Presies om dié rede speel Jesus Christus se hemelvaart en sy sit aan die regterhand van die Vader vir hom so 'n sentrale rol – want dis immers wat Jesus nou doen, in die hede (Burgess 2004). Tereg het talle uitleggers hulle intensief met die vraag van tyd en ewigheid by Barth besig gehou, en dis geen wonder dat dit ook by Robert Jenson, wat oor Barth gewerk het in byvoorbeeld *Alpha and Omega: A study in the theology of Karl Barth* (1963; sien reeds Jenson 1959) asook in sy *God after God: The God of the past and the God of the future seen in the work of Karl Barth* (1969), juis dié sentrale tema sou word, en dié punt waarop hy nog meer radikaal en konsekwent as Barth probeer verder dink nie. By Barth was daar nog 'n sekere terughoudendheid. Dalk getrou aan die gees van die *extra calvinisticum* wil hy Jesus Christus nie laat opgaan in die geskiedenis nie, nie ten volle identifiseer met die geskiedenis nie, die Persoon is wel lewend betrokke in die geskiedenis maar tog ook Iemand agter en bo en buite en méér as die geskiedenis, wat beteken die verhaal is wel die verhaal van Jesus Christus maar Christus is méér as die verhaal, wat presies die punt is waar Jenson vérder wil gaan in sy gevolgtrekkings.

Omdat dit gaan om die lewende God speel die *Bybel* – en as iemand sou wou sê: die Bybelse verhale – ook so 'n sleutelrol in Barth se denke en werk. In sy vroeë breuk met die liberale teologie was dit juis die meesleurende krag van die Bybel, die “strange new world of the Bible” (alhoewel die oorspronklike Duitse titel van hierdie epogmakende opstel uit sy vroeë jare nie die term “vreemde” ingehad het nie; Barth 1925) wat 'n besondere rol vervul. In die 20er jare doseer hy vir etlike jare lank ook eksegetiese kursusse gelyktydig met dogmatiese kursusse, sodat hy eintlik hierdie twee belangstellings tegelyk volhou en bevorder. In dieselfde tyd maak hy in talle bydraes oor die aard van gereformeerde teologie duidelik hoe fundamenteel die sogenaamde Skrif-beginsel vir dié denktradisie en daarmee vir homself is (Barth 2002; sien Freudenberg 1997; Plasger 2000; Webster 2005). Niks kan ooit die Bybel vervang nie, nie eens die belydenisskrifte – met hulle “relatiewe gesag” – nie, nie gereformeerde tradisie, gereformeerde gebruike of selfs gereformeerde vroomheid nie. In die *Kirchliche Dogmatik* self is die gedeeltes in klein druk, wat dikwels uit lang

eksegetiese argumente bestaan, van fundamentele belang, ook vir die narratiewe en argumentatiewe gedeeltes in die hoofteks self. Sy eie prediking oor baie jare heen was eintlik uitsluitlik gebou op Bybelse meditasie en uitleg. Tereg wys baie uitleggers gevolglik op wat as “die Bybelse denkvorm” van Barth beskryf is, soos reeds Wolfhart Schlichting, *Biblische Denkform in der Dogmatik* (1971; sien ook Trowitzsch et al 1996). Talle teoloë wat belangstel in narratiewe denke en wat ook vir Barth as narratiewe teoloog wil sien bedoel dan eintlik ook primêr hierdie noue aansluiting in Barth by die vertellende aard van die Bybel self. Hiervan sou Kornelis Miskotte in sy invloedryke *Als de goden zwijgen* byvoorbeeld in Nederland ’n bekende en fassinerende voorbeeld wees, deur veral die Ou Testamentiese aard en invloed te beklemtoon (Miskotte 1966), terwyl Hans Frei in veral Noord-Amerikaanse kringe ’n soortgelyke invloed gehad het, deur talle werke, waar onder sy “Scripture as realistic narrative: Karl Barth as critic of historical criticism” (1974; ook Frei 1985). Neil MacDonald se *Karl Barth and the strange new world within the Bible* bied sekerlik een van die mees indringende bydraes rondom hierdie problematiek, insluitende vrae rondom die aard van geskiedenis vir Barth, en dus die unieke tipe historisiteit van die skeppingsverhale, die opstandingsverhale, maar daarmee ook die evangeliese verhale (MacDonald 2000).

Uiteindelik is die saak egter meer kompleks, want wat die her-vertelling moontlik maak – ook elke keer weer; bondig, *self-involving*; eties – is die aanwesigheid van wat soms die *grammatika* agter die vertelling genome word, of ook die “implisiete aksiomas” deur Dietrich Ritschl, dit wil sê die spreekreëls, of eerder: die vertelreëls, wat die nuwe en tog getroue voortgaande vertellings moontlik maak (1987). Maar wat is dít? Waarskynlik het die gesaghebbende Ernstpeter Maurer gelyk as hy argumenteer dat die grammatika by Barth die leer aangaande die Drieënige God is – só byvoorbeeld in sy “Grammatik des biblischen Redens von Gott. Grundlinien der Trinitätslehre Karl Barths” (1998), soos ook in “Narrative Strukturen im theologischen Denken Karl Barths” (2007).

Daarmee is die diepste probleem egter duidelik. Reeds baie vroeg sou Barth sê: “The contents of the Bible are ‘God’” (in “The strange new world in the Bible”). Deur die jare sou dit net al hoe duideliker word en al hoe nadrukliker uitgewerk word. Die saak van die Bybel is die Drieënige God. Maar maak dit dan wel sin om te beweer dit is ’n verhaal? Van die werking van die ekonomiese Triniteit sou ’n mens dit dalk nog kon sê. Ook Ritschl erken dat die ekonomiese Triniteit dalk ’n soort oorkoepelende raamwerk bied, en dalk is dit ook die rede waarom Ernst Conradie uitdruklik (slegs) fokus op “God’s economy” en op “the labour of God”, in onderskeid van God Self, as Eienaam en Persoon (Conradie 2007) – maar is dit al waaroor die Bybel handel? Is die punt nie – in elk geval vir Barth, met sy opspraakwekkende adagium wat juis tot die 20ste eeuse opbloei van trinitariese denke sou lei – dat die ekonomiese Triniteit die immanente Triniteit is nie? Kan ’n mens dan inderdaad nog – vra Ritschl krities, en saam met hom ook talle ander uitleggers – beweer dat die inhoud van die Bybel narratief is? Of sê dat die enigste manier om die fragmente te versamel deur ’n storie is? Dat die Bybelse verhale vir Barth van die allergrootste belang is, staan vas. Dat die Bybelse getuienis vir hom gebaseer is op unieke historiese werklikheid, is eweneens seker. Dat storie die enigste, of selfs die mees aangewese manier is om hierdie hierdie gefragmenteerde verhale te versamel en van hierdie geskiedenis te getuig, volg egter nie vanself nie. Barth is veeleer besig om na te dink, om krities te besin, om te getuig, te argumenteer, verbande te sien, lering te ontwikkel vanuit die gefragmenteerde verhale en omgekeerd die verhale te vertel ten einde die lering dinamies uit te pak en nuwe en ryke lewe en vorm te gee. Hy is sekerlik nie net besig om ’n storie te vertel nie, trouens, Ritschl is emfaties daarvoor dat teologie nooit self narratief van aard kán wees nie (Ritschl 1976; 2004; 2005).

Dus, Barth en die storie?

Kortom, dat die ryke verskeidenheid Bybelse verhale en die uiters komplekse Bybelse verhaal – indien ’n mens hoegenaamd die enkelvoud kan gebruik – vir Barth om verskillende redes van die allergrootste belang is, staan vas. Daar is ook baie goeie redes waarom sovele leers van Barth met groot belangstelling kyk hoe hy hierdie verhale lees en oor-vertel en veral nadink (trouens, hy vertel ook graag outobiografiese verhale, Barth 1966; hy het groot waardering vir tradisie, sien Fetzer, 2002; hy staan baie bewus in die verhaal van die kerk se geloof, Barth 1960). Daarin onderskei hy hom sekerlik ingrypend van talle ander tradisies en uitgangspunte in die Christelike teologie. Dis egter ewe seker dat hy om verskeie redes self sou wegdeins van enige moontlikheid om van storie ’n omvattende genre te maak waarmee die beoefening van teologie beskryf kan word: ons het eenvoudig geen generiese kategorieë wat die unieke aard van hierdie historisiteit kan beskryf nie; die genre van storie neig baie ver in die rigting van totale konstruktivisme waarvolgens elkeen maar hulle eie storie het, of meer nog: elkeen maar hulle eie manier het om die een storie mee te vertel. Dit sou geensins weergee wat Barth aan die doen was nie. So sentraal as wat stories inderdaad in die *Kirchliche Dogmatik* is, is dit geen vertelling van ’n storie of stories nie, netsomin as wat die intreerede van gisteraand die vertelling van ’n storie was, of die referate tydens hierdie konsultasie storie-vertelling is. Stories kan wel onmisbare grondstof verskaf, die teologiese aktiwiteit self is egter nog weer iets anders. Ten minste by Barth begin alles by “die skandaal van die partikulariteit.” Dis histories, ja, dis realities, ja, en daarvan word ons vertel, ja, maar dan begin die kritiese nadenke, die getuienis, die uitleef, die aanroep en die lof.

UITGESOEKTE LITERATUUR

- Barth, K 1925. “Die neue Welt in der Bibel” (in *Das Wort Gottes und die Theologie*, Kaiser Verlag, München, 18-32).
- Barth, K 1936. *Church Dogmatics* (all volumes, especially IV/1, IV/2, IV/3, T & T Clark, Edinburgh and following).
- Barth, K 1960. *The faith of the church* (Collins Fontana Books, London).
- Barth, K 1963. *Evangelical Theology* (William B Eerdmans, Grand Rapids).
- Barth, K 1964. *Credo* (Hodder & Stoughton, London).
- Barth, K 1964. Learning Jesus Christ through the Heidelberg Catechism (William B Eerdmans, Grand Rapids).
- Barth, K 1966. *Dogmatics in Outline* (SCM Press, London).
- Barth, K 1966. *How I changed my mind* (St Andrew Press, Edinburgh).
- Barth, K 1976. *Fragments grave and gay* (Collins, London).
- Barth, K 1981. *The Christian life* (T & T Clark, Edinburgh).
- Barth, K 1981a. *Letters, 1961-1968* (William B Eerdmans, Grand Rapids).
- Barth, K 2002. *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung* (TVZ, Zürich, 1985).
- Barth, K *The Theology on the reformed Confessions* (Westminster John Knox, Louisville).
- Barth, K 2003. *God Here and Now* (Routledge, London & New York).
- Beintker, M, Link, C & Trowitzsch, M (Hrsg.) 2005. *Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand* (TVZ, Zürich).
- Biggar, N 1993. *The hastening that waits. Karl Barth's Ethics*. (Clarendon Press, Oxford).
- Bromiley, GW 1979. *Introduction to the theology of Karl Barth* (William B Eerdmans, Grand Rapids).

- Burgess, A 2004. *The ascension in Karl Barth* (Ashgate, Aldershot).
- Busch, E 2004. *The great passion* (William B Eerdmans, Grand Rapids).
- Conradie, E 2007. The earth in God's economy: reflections on the narrative of God's labour. Inaugural lecture (Bellville, University of the Western Cape).
- Durand, JF 1973. *Heilsgeschiedenis en die dialektiek van syn en denke* (doktorale verhandeling, Stellenbosch).
- Du Toit, SF 1995. *Ideas of truth and revelation in the light of the challenge of postmodernism* (thesis, Oxford).
- Fetzer, A 2002. *Tradition im Pluralismus* (Neukirchener Verlag, Neukirchen).
- Ford, D 1981. *Barth and God's story* (Verlag Peter Lang, Bern).
- Frei, H 1974. "Scripture as realistic narrative: Karl Barth as critic of historical criticism" (meeting of Karl Barth Society of North America, Toronto, available at <http://www.library.yale.edu/div/Freitranscripts/Frei02-Narrative.pdf>).
- Frei, H 1985. "The 'literal reading' of the Bible in the Christian tradition" (in *The Bible and the narrative tradition*, ed. F. McConnell, Oxford University Press, New York, 36-77).
- Freudenberg, M 1997. *Karl Barth und die reformierte Theologie* (Neukirchener Verlag, Neukirchen).
- Frey, C 1994. *Die Theologie Karl Barths* (Kartmut Spenner, Waltrop).
- Genest, H 1995. *Karl Barth und die Predigt* (Neukirchener Verlag, Neukirchen).
- Gorringe, TJ 1999. *Karl Barth against hegemony* (Oxford University Press, New York).
- Hart, T 1999. *Regarding Karl Barth. Toward a reading of his theology* (IVP, Downers Grove).
- Hauerwas, S 2001. *With the grain of the universe* (Brazos Press, Grand Rapids).
- Hunsinger, G *Karl Barth and radical politics* (Westminster Press, Philadelphia, 1976).
- Hunsinger, G 1986. "A response to William Werpehowski" (*Theology Today Vol 43/3, Oct 1986, 354-360*).
- Hunsinger, G 1991. *How to read Karl Barth* (Oxford University Press, New York).
- Hunsinger, G 2000. *Disruptive Grace* (William B Eerdmans, Grand Rapids).
- Jenson, RW 1959. *Cur Deus homo? The election of Jesus Christ in the theology of Karl Barth* (diss, Heidelberg).
- Jenson, RW 1969. *God after God: The God of the past and the God of the future seen in the work of Karl Barth* (Bobs-Merrill, Indianapolis).
- Jenson, RW 1963. *Alpha and Omega. A study in the Theology of Karl Barth* (Thomas Nelson & Sons, New York).
- Johnson, WS 1997. *The Mystery of God* (Westminster John Knox Press, Louisville).
- Jones, LG, Hütter, R, Ewell, R (eds.) 2005. *God, Truth, and Witness* (Brazos Press, Grand Rapids).
- Jonker, WD 1988. "Some remarks on the interpretation of Karl Barth" (*NGTT Vol 29, 1988, 29-40*).
- Jüngel, E 1976. *Gottes Sein ist im Werden* (J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen).
- Kallenberg, BJ 2001. *Ethics as Grammar* (University Notre Dame Press, Notre Dame).
- Klappert, B 1971. *Die Auferweckung des Gekreuzigten* (Neukirchener Verlag, Neukirchen).
- MacDonald, NB 2000. *Karl Barth and the Strange New World within the Bible* (Paternoster Press, UK).
- Mangina, JL 2001. *Karl Barth on the Christian life* (Peter Lang, New York).
- Mangina, JL 2004. *Karl Barth: Theologian of Christian witness* (Ashgate, Aldershot).
- Marquard, R 1995. *Karl Barth und der Isenheimer Altar* (Az Th Band 80, Stuttgart).

- Maurer, E 1998. "Grammatik des biblischen Redens von Gott. Grundlinien der Trinitätslehre Karl Barths" (*Zeitschrift für dialektische Theologie*, Nummer 28, 113-130).
- Maurer, E 2007. "Narrative Strukturen im theologischen Denken Karl Barths" (nog ongepubliseerde voordrag, konferensie van Duitstalige teoloë, Schoorl, Nederland, Mei 2007).
- McCormack, BL 1995. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology. Its genesis and Development 1909-1936* (Oxford University Press, New York).
- Miskotte, K 1966. *Als de goden zwijgen* (U.M. Holland, Haarlem).
- Mueller, DL 1990. *Foundation of Karl Barth's doctrine of reconciliation* (Edwin Mellen Press, Lewiston).
- Obst, G 1998. *Veni Creator Spiritus! Die Bitte um den Heiligen Geist als Einführung in die Theologie Karl Barths* (Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh).
- Plasger, G 2000. *Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth* (Neukirchener Verlag, Neukirchen).
- Ritschl, D 1976. *'Story' als Rohmaterial der Theologie* (Th Existenz heute 192, Chr. Kaiser Verlag, München).
- Ritschl, D 1987. *The Logic of theology* (Fortress Press, Philadelphia).
- Ritschl, D 2004. "Das Storykonzept in der medizinischen Ethik" (in *Zur Theorie und Ethik der Medizin*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchen, 131-144).
- Ritschl, D 2004. "Nachgedanken zum 'Story'-Konzept". Die Koagulation wiederrrzählter 'Stories' auf dem Weg zu differierenden theologischen Lehren" (*ThZ*, Vol 61, Jg 2005/1, 78-91).
- Ritschl, D & Hailer 2006. *M Diesseits und jenseits der Worte* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 30-33).
- Schellong, D 1986. "Barth lesen" (in *Einwürfe* 3, Chr. Kaiser Verlag, München, 5-92).
- Schlichting, W *Biblische Denkform in der Dogmatik* (Theologischer Verlag, Zürich, 1971).
- Tracy, D 1999. "African American thought: The discovery of fragments" (in *Black faith and public talk*, ed. DN Hopkins, Orbis, Maryknoll, 29-38).
- Tracy, D 2000. "Public media, hope, and the mass media" (in *Religion and the powers of the common life*, eds. M. Stackhouse & P Paris, Trinity Press International, Harrisburg).
- Tracy, D 2000a. "The hidden and incomprehensible God" (*Reflections* 3, 62-88).
- Trowitzsch, M (Hrsg.) 1996. *Karl Barths Schriftauslegung* (J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen).
- Tshaka, RS 2005. "Confessional theology? A critical analysis of the theology of Karl Barth and its significance for the Belhar Confession" (unpublished doctoral thesis, Stellenbosch).
- Von Balthasar, HU 1992. *The Theology of Karl Barth* (Ignatius Press, San Francisco).
- Ward, G 1995. *Barth, Derrida and the language of theology* (Cambridge University Press, Cambridge).
- Webb, SH 1991. *Re-figuring theology*. (State University of New York Press, Albany).
- Weber, O 1975. *Karl Barths Dogmatik* (Neukirchener Verlag, Neukirchen).
- Webster, J 1995. *Barth's ethics of reconciliation* (Cambridge University Press, Cambridge).
- Webster, J 1998. *Barth's Moral Theology* (William B Eerdmans, Grand Rapids).
- Webster, J 2005/1. "Barth and the Reformed confessions" (*Zeitschrift für dialektische Theologie*, Nummer 20, 6-33).
- Werpehowski, W 1986. "Narrative and ethics in Barth" (*Theology Today* Vol 43/3, Oct 1986, 334-353).