Die hermeneutiek van die geloof

Vincent Brümmer

Vincent Brümmer, Buitengewone professor in sistematiese teologie, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

Een van die vrugte van die Verligting is die neiging om ons denke te reduseer tot kennisverwerwing. Die gevolg hiervan is dat religieuse geloof geïnterpreteer word as ’n soort kennis wat na die maatstawe van die wetenskap beoordeel moet word. In hierdie artikel word geargumenteer dat religieuse geloof nie ’n soort kennis is nie maar ’n soort interpretasie van die dinge wat ons ken. Gelowiges kyk na die werklikheid met die oë van die geloof. D.w.s. hulle interpreteer hulle lewens en hulle ervaring van die wêreld in terme van die omvattende interpretasie-raamwerk van verhale en metafore wat aan hulle oorgelewer is in ’n religieuse tradisie. Hierdie interpretasie bepaal die sin van hulle lewens en hulle ervaring. In hulle spiritualiteit oefen gelowiges om met die oë van die geloof na die werklikheid te kyk. Hierdie interpretasie is nie alleen intellektueel nie maar veral eksistensieel: dit vereis ’n lewenswyse wat pas by die interpretasie. Ook veronderstel hierdie interpretasie ’n bepaalde werklikheidsbeeld waarvoor gelowiges waarheidsaansprake maak: empiriese aansprake, aansprake oor religieuse ervaring en metafisiese aansprake oor die bonatuurlike, oor God en sy verhouding met ons. Ten slotte moet hierdie geloofsinterpretasie en die waarheidsaansprake wat daarmee saamgaan, beoordeel word in die lig van die maatstawe van ’n hermeneutiese rasionaliteit en nie in die lig van die kognitiewe kriteria van die wetenskap nie.

Trefwoorde: aard van religieuse geloof; bekering; die Bybel; hermeneutiek; hermeneutiese rasionaliteit; kognitiewe rasionaliteit; konstituerende veronderstellings; lewensvorms; metafore; religieuse tradisies; spiritualiteit; Verligtingsprojek; waarheidsaansprake in die religie

Abstract

The hermeneutics of faith

In his *Meditations* René Descartes launched what is known as the Enlightenment project. This project aimed at basing all knowledge-claims on rational grounds that are universally acceptable to everybody. This project is characterised by two important features. First, it is

exclusively a cognitive project. Descartes aspired to make some solid and lasting contribution to knowledge. Secondly it is a critical project. It aims at basing all knowledge claims on universally acceptable rational grounds and to eliminate claims that cannot be derived from such grounds. This project became characteristic of Enlightenment culture and gave rise to the flowering of scientific enquiry.

However, this project also became the mindset of the intellectual culture in the Enlightenment. The result was that the critical search for knowledge became paradigmatic for all thinking. In some way or other all questions in life were understood as cognitive questions. The central question in all thinking became: "How do you know?" in the critical sense of "On what grounds do you base your knowledge claims?".

In the mindset of the Enlightenment, religious belief was often understood in purely cognitive terms. Like science, religion was aimed at providing us with knowledge about God, the world and ourselves. Religious beliefs were taken to be factual hypotheses, and the task of theology was to prove the truth of these hypotheses by showing that they are derived from universally acceptable rational grounds.

This was a serious misrepresentation of the nature of religious faith. Believers are not purely cognitive beings. They are beings who try to make sense of their lives and experience by interpreting these in terms of the heritage of faith handed down to them in a religious tradition. In this way faith is a hermeneutical rather than a cognitive phenomenon. It is not a kind of knowledge but a kind of interpretation of the things we know.

This paper explains the nature of this kind of interpretation in the light of G.K. Chesterton's statement that "all good things look better when they look like gifts". This statement illustrates three essential aspects of religious faith: 1. Faith is *hermeneutical* – good things are interpreted as gifts. 2. This interpretations requires a *response*: gifts call for gratitude. 3. Both the interpretation and the response entail *assumptions* about the nature of reality – gifts and gratitude assume the reality of a giver.

1. *Hermeneutics.* In order to live in this world we have to acquire knowledge about the facts regarding our lives and the world in which we live. It is the task of science to provide us with this knowledge in a critical and systematic manner. However, knowledge of the facts is not enough. We also need to determine what meaning or significance we are to bestow on the facts, and how we are to deal with them in our lives. Understanding the meaning of things requires an interpretation. Thus good things become meaningful when we interpret them as gifts. Religious believers bestow meaning on their lives and experience by looking on these with the eyes of faith. Their lives are meaningful because they are lived in communion with God. Human beings are valuable because God loves them. For believers life and the world become meaningful because of the many ways in which these are related to God.

This kind of interpretation takes place by means of metaphors. Metaphors are comparisons in which one thing is understood by comparing it to something else. The use of metaphorical comparisons is characteristic of all our thinking – in everyday life, in science and in religion. In religion such metaphors are aimed at bestowing meaning on things. We understand the meaning of something by comparing it with something else of which we already understand the meaning. Thus we understand the meaning of good things by comparing them with gifts. Believers understand the meaning of their relationship with God, the world and other people

in terms of the heritage of metaphors, narratives (extended metaphors) and conceptual models (systematically developed metaphors) handed down to them in a religious tradition. This heritage provides believers with a comprehensive framework of interpretation in terms of which they make sense of their lives and experience. For Christians the Bible is the canonical source of metaphors and narratives, poems and teachings in terms of which they interpret their lives and experience meaningfully. Of course, not all people make sense of their lives in terms of the Christian tradition. Different religious traditions and secular views of life provide their adherents with different comprehensive frameworks in terms of which they bestow meaning on their lives and experience. In our secularised culture, looking on things with the eyes of faith does not always come naturally to us. It requires practice, and spirituality is the activity in which believers exercise themselves in the hermeneutics of faith.

2. *Form of life.* If we interpret our lives and experience of the world in terms of our faith, this requires a response in our lives and actions. To interpret good things as gifts requires the response of gratitude. Faith is therefore not merely a way of understanding, but also a way of life in accordance with the way of understanding. The hermeneutics of faith is therefore not merely intellectual but existential. It entails a way of life.

3. *Assumptions.* The hermeneutics of faith entails assumptions or presuppositions about the nature of reality. It is logically impossible to look on good things as gifts for which we are grateful without assuming the reality of a giver. Thus Chesterton can state that the worst moment for an atheist is when he is really thankful and has nobody to thank. The view that religious belief is not primarily cognitive but hermeneutical does not imply a non-realistic view which excludes truth claims about reality. However, these truth claims are very different from those of science. The truth claims of science regard the facts of our empirical experience. They need to be justified by the cognitive rationality of science. The truth claims of religion regard the assumptions that are constitutive for the religious understanding and the religious way of life. They stand or fall by the religious understanding for which they are constitutive. If the religious way of understanding should become obsolete and forgotten, then the assumptions that constitute it also become obsolete and forgotten. If we no longer look on good things as gifts, we no longer require the assumption of a giver.

It is important to distinguish three kinds of truth claims that could be constitutive for our religious understanding: empirical claims, claims about religious experience and metaphysical claims about God and our relationship with God.

Empirical claims are claims that could in principle be verified of falsified empirically. Strictly speaking, they are not religious claims. However, when we understand events in our own lives and in history in terms of our faith, we assume that these events really occurred. If it should appear that such claims are false, believers are obliged to reinterpret their way of understanding in a way that does not entail such false claims. If they fail to do so, their way of understanding will lose its credibility.

Claims about religious experience are claims about our religious interpretation of experience. As such they are not open to empirical testing. This does not mean that they are immune to criticism, but such criticism is internal to the comprehensive framework of interpretation of the tradition in which the believer stands. The truth claims of religious experience are therefore not irrational, but they are subject to the hermeneutical rationality of faith rather than the cognitive rationality of science.

Metaphysical truth claims about God are also not open to empirical testing, since God is not an observable object. Such claims cannot be derived from our empirical experience, but they can be derived for our religious interpretation of such experience, since they are constitutive for such interpretation. They stand or fall by the adequacy of the interpretation which has to be justified in terms of the hermeneutical rationality of faith.

4. *Hermeneutical rationality.* The religious interpretation of our experience of reality and the truth claims which are constitutive for this interpretation are relative to the comprehensive framework of interpretation of the religious tradition in which we stand. This does not mean that they are immune to criticism. However, such criticism is not aimed at the truth of propositions as in science, but at the viability of the framework of interpretation handed down in the tradition. Changes in the demands of life and in our knowledge of the empirical world in which we live demand a reinterpretation of the traditional framework in order to keep it viable to changing circumstance in our lives. Thus a religious tradition is a historical process with a *Wirkungsgeschichte* and as such is characterised by plurality and change. The heritage of faith needs to be constantly reinterpreted in order to keep it coherent and free from contradiction, relevant and adequate to the changing demands of life, credible and intelligible for contemporary society, and in recognisable continuity with the religious tradition. These criteria do not apply to the heritage of Christianity only, but to the frameworks of interpretation of all religions and views of life.

Keywords: cognitive rationality; constitutive assumptions; conversion; Enlightenment project; forms of life; hermeneutical rationality; hermeneutics; metaphors; nature of faith; religious traditions; spirituality; the Bible; truth claims in religion

1. Inleiding

In die openingswoorde van sy *Meditations* kondig René Descartes die sogenaamde Verligtingsprojek aan. Hy skryf:

> Many years have passed since I first noticed how many false opinions I accepted as true from my earliest years, and how flimsy a structure I had erected on this treacherous ground; and so I felt that I must one day rid myself of all the opinions I had hitherto adopted, and start the whole work of construction again from the very foundation, if I aspired to make some solid and lasting contribution to knowledge. (Descartes 1960:101)

Twee feite is kenmerkend van hierdie projek.[1] Eerstens is dit uitsluitend ’n kognitiewe projek. Descartes “aspired to make some solid and lasting contribution to knowledge”. Wanneer hierdie perspektief ontwikkel tot die “mindset”, of geestesingesteldheid, van ons intellektuele kultuur, soos in die Verligting gebeur het, dan word die soektog na kennis paradigmaties vir al ons denke. Ander vrae in die lewe word dan almal op die een of ander manier gesien as kognitiewe vrae. Die sentrale vraag van al ons denke word dan: “Hoe weet jy?” in die kritiese betekenis van “Op watter gronde baseer jy jou aanspraak om te weet?” Die tweede kenmerkende aspek van die Verligtingsprojek is daarom sy kritiese doelstelling. Dit wil al ons kennisaansprake krities fundeer op rasionele gronde wat vir alle mense toeganklik is.

In die geestesingesteldheid van die Verligting word die betekenis van religieuse geloof dikwels in suiwer kognitiewe terme verstaan. Soos die wetenskap, is die geloof daarop gerig om vir ons *kennis* te verskaf – oor God, die mens en die wêreld. Religieuse geloof word dan beskou as ’n soort feitelike hipotese wat die teologie rasioneel sou moet toets om te bewys dat dit waar is.

Hierdie opvatting is ’n ernstige wanvoorstelling van die rol wat geloof in die lewe van mense speel. Mikael Stenmark skryf tereg:

> Since the relevant aim of religion is then taken to be merely epistemic, the “theist” whose beliefs are examined, in fact turns out to be a purely epistemic being (a being whose sole concern is believing as many truths and as few falsehoods as possible). But the problem is that actual religious believers – whether Christian or not – are not purely epistemic beings, and it would be irrational for them to be so! … Actual religious believers are the kind of creatures who live in a world that has dangerous surprises from which their well-being must be secured. … The job religion does is (among other things) to help them find a way of getting through the barriers of suffering and death, guilt and meaninglessness. (Stenmark 1998:278)

Gewone gelowiges is mense wat probeer om sin te maak van hulle lewens en van hulle ervaring van die wêreld deur dit te interpreteer in terme van die geloof wat in ’n religieuse tradisie aan hulle oorgelewer is. Hulle verstaan die sin van dinge deur na die dinge te kyk met die oë van die geloof. Op hierdie manier is geloof eerder ’n hermeneutiese as ’n kognitiewe verskynsel. Dit is nie in die eerste plek ’n soort kennis nie, maar ’n interpretasie van die dinge wat ons ken. Deur hierdie interpretasie kom gelowiges daartoe om die sin of betekenis van hulle lewe en van die wêreld waarin hulle lewe te verstaan.

Die aard van hierdie soort interpretasie kan bespreek word in die lig van Chesterton se uitspraak dat “all good things look better when they look like gifts” (Chesterton 1957:78). Hierdie uitspraak illustreer drie belangrike aspekte van religieuse geloof: 1. Geloof is *hermeneuties* – goeie dinge word geïnterpreteer as gawes. 2. Hierdie interpretasie vra om ’n *antwoord* – gawes vra om dankbaarheid. 3. Sowel die interpretasie as die antwoord impliseer *veronderstellings* oor die aard van die werklikheid – gawes en dankbaarheid veronderstel albei die werklikheid van ’n gewer.

2. Hermeneutiek

Om as mense in hierdie wêreld te lewe is dit nodig dat ons kennis verwerf van die feite in verband met ons lewe en die wêreld waarin ons lewe. Dit is die taak van die wetenskap om vir ons hierdie kennis op ’n sistematiese en kritiese manier te verskaf. Ons menslike lewe vereis egter meer as alleen kennis van die feite. Dit is vir ons ook nodig om vas te stel watter betekenis of sin ons aan die feite moet verleen en hoe ons met die feite moet omgaan in ons lewe. Om die betekenis of sin van dinge te verstaan, moet ons hulle interpreteer. So word goeie dinge sinvol as ons hulle interpreteer as gawes. Hierdie soort verstaan is daarom hermeneuties. Dit is hier waar die religie inkom.[2] Religieuse gelowiges verstaan die sin van hulle lewe en van die wêreld deur daarna te kyk met die oë van die geloof. So verstaan Christene die sin van hulle lewens omdat hulle lewe in gemeenskap met God. Ons is

waardevol omdat God ons lief het. Ons ervaar ook die wêreld as sinvol weens die baie maniere waarop God betrokke is by die dinge wat ons in die wêreld ervaar. So word baie gebeurtenisse geïnterpreteer as dade van God waarin God se heilsbedoelinge realiseer en waarvoor ons God dankbaar kan wees, terwyl ander gebeurtenisse ervaar word as in stryd met God se wil en daarom bestry of verhoed moet word. Daarom word die lewe en die wêreld sinvol deur die baie maniere waarop hulle met God in verband gebring word.[3]

Hierdie soort interpretasie geskied met behulp van metaforiese vergelykings. Sallie McFague definieer 'n metafoor as

> seeing one thing *as* something else, pretending "this" is "that" because we do not know how to think or talk about "this", so we use "that" as a way of saying something about it. Thinking metaphorically means spotting a thread of similarity between two dissimilar objects, events of whatever, one of which is better known than the other, and using the better-known one as a way of speaking about the lesser known. (McFague 1983:15)

Metafore is dus vergelykings waarin ek een ding verstaan deur dit te vergelyk met 'n ander. Die gebruik van metafore is kenmerkend van al ons denke – in die alledaagse lewe, in die wetenskap, in die geloof en in die teologie. In die wetenskap probeer ons om te verstaan hoe dinge werk of hoe hulle verklaar moet word deur hulle te vergelyk met ander dinge waarvan ons die werking of verklaring reeds ken. In die geloof probeer ons die betekenis of die sin van dinge te verstaan deur hulle te vergelyk met ander dinge waarvan ons die betekenis of die sin reeds ken. Ek verstaan die sin van goeie dinge deur hulle met gawes te vergelyk. Ek verstaan die sin van my verhouding met God deur dit met 'n liefdesverhouding te vergelyk, ens. So verstaan gelowiges die komplekse verhouding tussen God, hulleself en die wêreld in terme van die erfenis van metafore, verhale (uitgebreide metafore) en konseptuele modelle (sistematies ontwikkelde metafore) wat in 'n religieuse tradisie aan hulle oorgelewer is.[4] Hierdie erfenis verskaf 'n omvattende interpretasieraamwerk in terme waarvan gelowiges hulle eie lewe en die wêreld waarin hulle lewe, as sinvol verstaan.

Vir Christene is die Bybel die kanonieke versameling metafore en verhale, gedigte en leringe in terme waarvan hulle hulle lewe en ervaring sinvol interpreteer. Vanuit die oogpunt van die geloof is die Bybel dus nie bedoel as 'n geskiedenisboek in die moderne sin van die woord nie. Baie van die verhale (byvoorbeeld die gelykenisse van Jesus) is duidelik nie geskiedenis nie. By ander is dit nie duidelik of hulle geskiedenis is of nie. Is Jona en Job geskiedenis of is hulle metaforiese verhale? Baie ander het wel 'n historiese basis, maar die geskiedenis word selektief weergegee en bowendien aangepas en kreatief aangevul om die funksie daarvan as interpretatiewe metafore te bevorder. Soos L.T. Johnson dit stel: hulle is nie "history" nie maar "memory".[5] Verskillende weergawes van dieselfde verhale kom daarom ook nie altyd met mekaar ooreen nie, omdat hulle vanuit verskillende perspektiewe verskillende metaforiese punte wil beklemtoon. Dit is duidelik dat die Bybel nie 'n afgeronde denksisteem of onpartydige historiese verslag bevat nie. Dit is eerder 'n bron van metafore en verhale waaruit gelowiges kan put wat in hulle omstandighede relevant is, en onder verskillende omstandighede sal hulle verskillende dinge daaruit put. In die woorde van Jesus: "So is elke skrifgeleerde wat 'n leerling word in die koninkryk van die hemel, soos 'n huiseienaar wat uit sy voorraad nuwe en ou dinge te voorskyn bring" (Matt. 13:52).

Natuurlik verstaan nie alle mense die sin van hulle lewe en hulle wêreld in terme van die Christelike erfenis nie. Verskillende religieuse tradisies verskaf aan hulle aanhangers verskillende interpretasieraamwerke om die lewe en die wêreld te interpreteer. Dit geld nie alleen vir godsdienste nie, maar ook vir ons gesekulariseerde samelewing en kultuur. In 'n onlangse lesing in Utrecht het die Nederlandse humanis Harry Kunneman geargumenteer dat ons in ons "postsekulêre" kultuur nie tevrede kan wees met wetenskaplike teorieë nie. Ons het ook behoefte aan metafore en verhale in terme waarvan ons sin kan maak van ons lewens. Dit geld dus ook vir sekulêre lewensbeskouings soos die humanisme. Alle lewensbeskouings, sowel religieus as sekulêr, is daarom hermeneuties en het behoefte aan 'n omvattende interpretasieraamwerk van metafore en verhale. Volgens Kunneman hoef sulke interpretasieraamwerke egter nie noodwendig 'n bonatuurlike of transendente verwysing na God te bevat nie. Hulle kan net sowel naturalisties wees en 'n horisontale verwysingspunt hê, soos in die humanisme. Dit geld ook vir die sienings van 'n ateïs soos Richard Dawkins. Uiteindelik is die evolusieteorie van Darwin vir hom nie alleen maar 'n baie vrugbare verklaringsteorie nie, maar funksioneer dit ook as 'n hermeneutiese verhaal in terme waarvan hy sin aan sy lewe en ervaring verleen.[6]

3. Spiritualiteit

Om die wêreld in terme van die hermeneutiek van die geloof te verstaan, is nie iets wat vanself by ons opkom nie. In die woorde van Johannes Calvyn:

> [W]ith regard to the knowledge of God, the knowledge of his paternal favour, which constitutes our salvation …, the most ingenious are blinder than moles. … Their discernment was not such as to direct them to the truth, far less to enable them to attain it, but resembles that of the bewildered traveller, who sees the flash of lightning glance far and wide for a moment, and then vanish into the darkness of night before he can advance a single step. (Calvyn 1953, 22.II.18)

Ek dink dat Calvyn hier nogal optimisties is. Die meeste van sy reisigers vandag is nie eens bewus van die feit dat hulle "bewildered" is nie! Selfs die bliksemstraal bly vir hulle verborge. Om die wêreld met die oë van die geloof te sien, vra daarom om spirituele oefening.

Dit is hier waar die rol van spiritualiteit inkom as 'n vorm van spirituele oefening. Ons kan spiritualiteit ook definieer as 'n oefening in die hermeneutiek van die geloof. In ons spiritualiteit word ons *geoefen* om ons lewe en ervaring van die wêreld met die oë van die geloof te interpreteer.

Antti Alhonsaari stel dit soos volg:

> When praying, the believer is … repeatedly making himself see the world in a certain way in which everyday experiences are fitted into what he thinks is the proper reality; he is repeatedly bending his emotional life and his behaviour to conform to this reality. (Alhonsaari 1973:47–8)

In verskillende gebedsvorme rig gelowiges hulle bewustelik daarop om verskillende aspekte van hulle lewe in gemeenskap met God onder oë te sien, en sodoende oefen hulle hulle om die lewe en die wêreld in terme van hierdie gemeenskap te ervaar. Met vra-gebede erken gelowiges hulle afhanklikheid van God. Met voorbidding kom hulle te staan voor hulle eie betrokkenheid (of gebrek daaraan) voor God by die nood van ander. Met skuldbelydenis erken hulle hulle foute as sondes waardeur hulle gemeenskap met God geskend word. Met toewyding kom hulle te staan voor hulle gebrekkige verbintenis om na God se wil te lewe. Met lofprysing bereik hulle die punt om die wêreld as ’n uitdrukking van God se goedheid, heiligheid en heerlikheid te sien. Met danksegging erken gelowiges hulle vermoëns en moontlikhede en die vervulling van hulle behoeftes as genadegawes van God. Op hierdie manier is gebed ’n vorm van meditasie waarin gelowiges bewustelik hulleself daarin oefen om die maniere waarop hulle in verhouding staan tot God, hulleself, die wêreld en ander mense, in terme van hulle geloof te verstaan. Só is gebed in die woorde van John Drury “a school of seeing” (Drury 1972, hoofstuk 1). Dit geld natuurlik nie alleen vir gebed nie, maar meer algemeen vir liturgie en vir alle vorme van spiritualiteit. Dit is dan ook die verskil tussen ’n preek en ’n lesing in die teologie. ’n Lesing is gerig op die oordra van kennis, terwyl ’n preek ’n hermeneutiese oefening is om ons te help om die vrae van ons lewe, die samelewing en die wêreld in terme van die geloof te interpreteer.

4. Lewensvorm

As ons ons lewe en ervaring van die wêreld in terme van ons geloof verstaan, dan vra dit ook om ’n antwoord in ons houdings en ons handelinge. Om goeie dinge as gawes te sien vra om dankbaarheid. Geloof is daarom nie alleen ’n manier van verstaan nie, maar ook ’n lewensvorm in ooreenstemming met hierdie manier van verstaan. Die hermeneutiek van die geloof is nie alleen maar intellektueel nie, maar veral eksistensieel. Ek kan nie my lewe interpreteer as ’n lewe in gemeenskap met God as ek dit nie ook tot uitdrukking bring in my handelinge en houdings nie. Ek kan nie gebeurtenisse in die wêreld interpreteer as die verwesenliking van God se volmaakte bedoelings as ek my nie ook daartoe verbind om sulke gebeurtenisse tot stand te bring of te bevorder nie. Ek kan ook nie ’n toestand in my lewe of in die wêreld interpreteer as in stryd met God se wil as ek my nie daartoe verbind om sulke toestande te bestry of te verhoed nie. Só is spiritualiteit nie alleen ’n oefening in *sien* nie, maar ook ’n oefening in *doen*. In die woorde van Alhonsaari wat ek hier bo aangehaal het, is spiritualiteit nie alleen ’n manier waarop ’n gelowige “repeatedly makes himself see the world in a certain way” nie, maar ook ’n manier waarop hy “is repeatedly bending his emotional life and his behaviour” om in te pas by hierdie manier van sien. Spiritualiteit is nie alleen ’n oefening in geloofsverstaan nie, maar ook in heiligmaking van die lewe in gemeenskap met God. Op hierdie manier is daar ’n noodsaaklike verband tussen spiritualiteit en die morele lewe van gelowiges.[7]

5. Veronderstellings

Die hermeneutiek van die geloof word gekonstitueer deur veronderstellings oor die aard van die werklikheid.[8] So is dit logies onmoontlik om alle goeie dinge te sien as gawes waarvoor ek dankbaar moet wees sonder om ook die werklikheid te veronderstel van ’n gewer aan wie

ek hierdie dankbaarheid verskuldig is. So kan Chesterton konstateer dat “the worst moment for the atheist is when he is really thankful and has nobody to thank” (Chesterton 1957:78). Die veronderstelling is konstituerend vir die interpretasie. Die standpunt dat religieuse geloof primêr nie kognitief nie maar hermeneuties is, impliseer daarom nie ’n nonrealistiese opvatting waarin die geloof geen waarheidsaansprake oor die werklikheid maak nie. Religieuse geloof is wel primêr ’n soort verstaan, maar hierdie manier van verstaan word gekonstitueer deur ’n verskeidenheid waarheidsaansprake oor die wêreld, die menslike bestaan en God. Die waarheidsaansprake van die geloof is egter van ’n ander aard as dié van die wetenskap. Wetenskaplike aansprake gaan oor die feitelike stande van sake in ons waarneembare wêreld. Sulke aansprake word getoets aan die kognitiewe kriteria van die wetenskap. Religieuse aansprake is nie empiriese hipoteses wat wetenskaplik getoets of bewys kan word nie. Hulle gaan oor die konstituerende veronderstellings van die geloofsinterpretasie van die waarneembare wêreld. Hulle staan of val met die houdbaarheid van de interpretasie. Soos ek hier onder sal beredeneer, word die houdbaarheid van die interpretasie getoets aan ’n hermeneutiese rasionaliteit en nie aan die kognitiewe rasionaliteit van die wetenskap nie. So byvoorbeeld is die vraag: “Hoe weet jy dat God bestaan?” ’n verkeerde vraag. Hierdie vraag vereis ’n kognitiewe verantwoording. Of God bestaan, is egter nie iets wat ons *weet* nie. Dit is iets wat gelowiges *veronderstel* omdat dit konstituerend is vir hulle geloofsinterpretasie van die werklikheid en vir die leefwyse wat met hierdie interpretasie saamgaan.

Dit is belangrik om hier goed te onderskei tussen drie soorte waarheidsaansprake wat konstituerend kan wees vir ons religieuse verstaan van die werklikheid: empiriese aansprake, aansprake van religieuse ervaring en metafisiese aansprake oor die bonatuurlike, oor die bestaan en die eienskappe van God of oor die aard van ons verhouding tot God.

Empiriese waarheidsaansprake is aansprake wat in beginsel deur iedereen empiries geverifieer of gefalsifieer kan (of kon) word. Dit is die soort waarheidsaansprake wat in die wetenskap gemaak word. Streng gesproke is empiriese aansprake nie religieuse aansprake nie. Hulle is aansprake oor die feite aangaande ons waarneembare wêreld, terwyl religieuse aansprake gaan oor die interpretasie van hierdie feite. Tog veronderstel religieuse aansprake dikwels sulke empiriese aansprake. Om gebeurtenisse in ons eie lewe of ervaring of in die geskiedenis in terme van die geloof te verstaan, veronderstel dat hierdie gebeurtenisse werklik plaasgevind het. James Ussher se religieuse aanspraak dat God die wêreld 6 000 jaar gelede geskape het, veronderstel die empiriese aanspraak dat die wêreld 6 000 jaar oud is; en die religieuse aanspraak dat God die Israeliete uit Egiptiese slawerny verlos het en na die Beloofde Land gelei het, veronderstel die empiriese aanspraak dat die Israeliete op ’n bepaalde tydstip in die geskiedenis uit Egipte na Palestina getrek het. Die aanvaarbaarheid van sulke empiriese aansprake berus egter nie op religieuse geloof nie maar op empiriese toetsing deur wetenskaplike of historiografiese ondersoek. Indien enige van hierdie empiriese aansprake wetenskaplik weerlê sou word, sal gelowiges verplig wees om hulle geloofsaansprake te herinterpreteer sodat hulle nie meer sulke gefalsifieerde empiriese aansprake veronderstel nie. Indien gelowiges nie tot so ’n herinterpretasie bereid of in staat is nie, sal hulle geloofsaansprake ongeloofwaardig word. So het die bevindinge van die astronomie, die geologie en die paleontologie die aansprake van Ussher oor die ouderdom van die aarde definitief gefalsifieer. Die meeste gelowiges interpreteer daarom vandag hulle verstaan van die goddelike skepping op maniere wat strook met die bevindinge van die wetenskap oor die ouderdom van die aarde.

Anders as empiriese waarheidsaansprake, berus waarheidsaansprake oor religieuse ervaring wel op geloof. Dit is immers alleen met die oë van die geloof dat gelowiges gebeurtenisse interpreteer as manifestasies van God se genade in hulle lewens en hulle wêreld en nie alleen maar as gelukkige toevallighede of onverklaarbare anomalieë nie. Religieuse ervaring is dus religieus-geïnterpreteerde ervaring en as sodanig nie oop vir empiriese toetsing nie. Dit beteken egter nie dat sulke religieuse interpretasies immuun teen kritiek is nie. Hierdie kritiek is egter intern tot die omvattende interpretasieraamwerk van die tradisie waarin die gelowige staan. Binne die religieuse tradisie bly dit ’n besprekingspunt of die interpretasie geldig is of nie. So bly dit ’n ope vraag of dit in oorstemming met die interpretasieraamwerk van die Christelike tradisie is om ’n bepaalde gebeurtenis te interpreteer as een waarin God sy doelstellinge verwerklik. Die waarheidsaansprake van die religieuse ervaring is daarom nie irrasioneel nie. Hulle is egter onderworpe aan die hermeneutiese rasionaliteit van die geloof en nie aan die kognitiewe rasionaliteit van die wetenskap nie.

Metafisiese waarheidsaansprake oor die bonatuurlike, oor die bestaan en die eienskappe van God, is ook nie oop vir empiriese toetsing nie, omdat God nie deel van die natuur en daarom ’n empiries waarneembare objek is nie. “Hy woon in ontoeganklike lig. Geen mens het Hom gesien of kan Hom sien nie” (I Tim. 6:16). Daarom kan sulke metafisiese aansprake ook nie afgelei word uit ons empiriese waarneming soos die aanhangers van die natuurlike teologie beweer nie. Om dieselfde rede is ons aansprake oor God nie in ’n direkte sin aansprake van religieuse ervaring nie. In die lig van ons geloof kan ons die wêreld ervaar as ’n uitdrukking van God se genade of as die konteks waarin ons geroep word om die wil van God te doen, maar nie as ’n direkte ervaring van God self nie. Ook in hierdie opsig “woon [Hy] in ’n ontoeganklike lig”. Hoewel ons waarheidsaansprake oor God nie afgelei kan word uit ons empiriese waarneming van die wêreld nie, kan hulle wel afgelei word van ons religieus-geïnterpreteerde ervaring van die wêreld, in die sin dat hulle die konstituerende veronderstellings is van ons religieuse ervaring en van die lewenswyse wat daarmee saamhang. Dit is nie logies moontlik om te beweer dat my lewe ’n lewe in gemeenskap met God is as ek nie veronderstel dat God werklik bestaan en dat Hy die soort wese is met wie hierdie soort persoonlike gemeenskap moontlik is nie. Ook is dit nie logies moontlik om die wêreld te ervaar as ’n manifestasie van God se genade, of as die konteks waarin ek geroep word om die wil van God te doen, sonder dat ek veronderstel dat God werklik bestaan[9] en aktief werksaam in die wêreld is nie.[10]Hoewel sulke aansprake oor die bestaan en werksaamheid van God nie aansprake is wat empiries getoets kan word nie, beteken dit nie dat hulle immuun teen kritiek is nie. Hierdie kritiek is egter ook intern tot die interpretasieraamwerk van die tradisie waarin die gelowige staan. Binne dié tradisie bly dit altyd ’n punt van debat of ons voorstellinge oor God inderdaad dié is wat konstitutief is vir die lewensvorm en die verstaanswyse wat in die geloof gegee is.

’n Kritiese beoordeling van al die verskillende religieuse waarheidsaansprake vind daarom altyd plaas in die konteks van die geloofstradisie in terme waarvan gelowiges sin verleen aan hulle lewe en ervaring van die wêreld. Die kritiese vraag is dus altyd of hiérdie religieuse interpretasie van ons ervaring of dáárdie metafisiese veronderstelling oor die bestaan en die eienskappe van God konstitutief is vir die geloofsinterpretasie. Religieuse waarheidsaansprake kan nie losgemaak word van die tradisie en beoordeel word asof hulle op sigself staande empiriese aansprake is nie. Dit is duidelik dat die kognitiewe rasionaliteit van die Verligtingsprojek wat wel in die wetenskap geld, nie hier van toepassing is nie. Wat hier nodig is, is die hermeneutiese rasionaliteit van ons religieuse verstaan van die werklikheid.

6. Hermeneutiese rasionaliteit

Die religieuse interpretasie van ons ervaring van die werklikheid en die waarheidsaansprake wat daarin veronderstel word, vind dus plaas binne die konteks van die omvattende interpretasieraamwerk van die geloofstradisie waarin ons staan. Die vraag is egter of hierdie stelling nie ’n ekstreme vorm van relativisme of fideïsme impliseer nie: Word die aanvaarbaarheid van ons geloofsaansprake nie nou relatief tot die geloofstradisie waarin ons staan nie, en is hierdie tradisie net soos alle ander religieuse en lewensbeskoulike tradisies, immuun teen eksterne kritiek, twyfel of verwerping? Hierdie gevolgtrekking is ’n ernstige misvatting oor die aard van religieuse tradisies. ’n Religieuse tradisie is nie ’n onveranderlike sisteem van leerstellings en voorstellings wat in sigself geïsoleer is en vry is van beïnvloeding deur alle ander aspekte van die menslike lewe en denke nie. Inteendeel, veranderings en ontwikkelinge in die fisiese, maatskaplike en kulturele omstandighede van ons lewe en in ons kennis van die werklikheid sal onvermydelik daartoe lei dat die interpretasieraamwerk van ons geloof nie meer toereikend is om sin te maak van ons lewe nie. Die gemeenskap van gelowiges is daarom altyd verplig om die erfenis van hulle tradisie op nuwe maniere te konseptualiseer.

’n Religieuse tradisie is ’n historiese proses van oorlewering met ’n *Wirkungsgeschichte* wat as sodanig gekenmerk word deur pluralisme en verandering. In die proses van sosialisering ontvang die gemeenskap van gelowiges uit die verlede ’n geloofserfenis in die vorm van metafore, verhale en konseptuele modelle, veronderstellings, rites en gebruike, oortuigings en norme, idees en ideale, groepsdruk en familie-invloede, woordeskat en sosiale institusies, ens. Hierdie erfenis vorm die interpretasieraamwerk waarmee die vorige geslag in hulle denke en handeling uitdrukking gegee het aan die geloof wat hulle op hulle beurt van hulle voorgangers ontvang het en in terme waarvan hulle hulle eie lewens en ervarings sinvol geïnterpreteer het. Die erfenis wat hulle aan ons deurgee, is egter nie identies aan dit wat hulle van hulle voorgangers ontvang het nie. Veranderings in die eise van die lewe vra om veranderings en verskuiwings in die manier waarop hulle hierdie erfenis verstaan. Ander aspekte van die erfenis speel nou ’n sleutelrol in die manier waarop gelowiges hulle lewe en ervaring verstaan, en bowendien sal dit nodig wees om hierdie aspekte van die erfenis anders te interpreteer as wat hulle voorgangers gedoen het. Deur die erfenis te aanvaar en dit opnuut uit te druk in hulle eie tyd en omstandighede, herinterpreteer gelowiges die erfenis en gee hulle daaraan hulle eie konseptuele vorm.

Dit is duidelik dat elke geloofstradisie lewensvatbaar kan bly alleen in die mate waarin dit die vermoë besit om op ’n toereikende manier opnuut gekonseptualiseer te word. As dit om die een af ander rede hierdie vermoë tot vernuwing sou verloor, sal dit verouder en vergete raak. In die woorde van Erich Fried: “Hulle wat wil dat die wêreld bly soos dit is, wil nie dat dit bly nie” (aangehaal deur Godijn 1994). Dit is wat met byvoorbeeld die ou vrugbaarheidskultusse aan die Middellandse See gebeur het. Hulle was so sterk verbonde met ’n agrariese lewenswyse dat hulle nie in staat was om die opkoms van handel, nywerhede en verstedeliking te oorleef nie. Hulle was nie meer toereikend om sin te maak van die veranderende omstandighede in die lewe van mense nie.[11] In teenstelling hiermee kon die groot wêreldgodsdienste, ten spyte van groot veranderings in die kultuur en lewensomstandighede van hulle aanhangers, deur die eeue heen lewensvatbaar bly alleen in die mate waarin hulle die vermoë tot verandering en herkonseptualisering besit het. Dit is alleen wanneer gelowiges onwillig of onmagtig is om toereikend op hierdie uitdaging ’n antwoord te gee dat die erfenis van hulle geloof sal verstar en verouder en vergete sal raak.

Hierdie uitdaging vra om ’n voortdurende dialoog binne die gemeenskap van gelowiges oor die mees toereikende maniere waarop hulle hulle geloofserfenis moet vernuwe. Dit is hier waar die teologie ’n diens aan die gemeenskap van gelowiges kan lewer deur nie alleen die geloofserfenis te beskryf nie, maar ook vernuwende voorstelle vir die herkonseptualisering daarvan te ontwikkel. Die uitdaging vir die teologie is om die gemeenskap van gelowiges te help om die erfenis van die geloof te konseptualiseer op ’n manier wat samehangend en vry van teenstrydighede is, wat relevant en toereikend is vir die eise van die dag, wat geloofwaardig en begryplik is vir die hedendaagse samelewing en wat in herkenbare kontinuïteit is met die tradisie.[12] Hierdie kriteria geld nie alleen vir die Christelike geloofstradisie nie, maar vir alle godsdienste en lewensbeskouinge. Almal moet dus daarna strewe om die interpretasieraamwerk in terme waarvan hulle sin wil maak van hulle lewe en ervaring te verstaan op maniere wat aan hierdie eise voldoen. Daarom geld hierdie kriteria nie alleen vir die debat binne ’n lewensbeskoulike gemeenskap nie, maar ook vir die debat tussen aanhangers van verskillende lewensbeskouings.

Volgens David Tracy is daar veral drie instansies, of “publics”, wat op verskillende maniere hierdie uitdaging tot die gemeenskap van gelowiges verwoord: die akademie, die samelewing en die kerk as gemeenskap van gelowiges self (Tracy 1981, hoofstuk 1). Elk van hierdie drie bring bepaalde aspekte van hierdie uitdaging na vore.

Die akademie eis dat sulke konseptualiseringsvoorstelle geloofwaardig is en ook samehangend en vry van teenstrydighede. Onsamehangende voorstelle is nie geskik om samehang te bring in die lewe van mense nie. Logies teenstrydige voorstelle slaag nie daarin om iets voor te stel nie: dit wat voorgestel word, word meteen weer ontken. Soos ek hier bo reeds geargumenteer het, verloor voorstelle hulle geloofwaardigheid indien hulle veronderstellings oor die werklikheid impliseer wat in stryd is met die gangbare stand van ons wetenskaplike en historiese kennis. Ook kan ons interpretasie van die geloofserfenis ongeloofwaardig word wanneer dit morele opvattings impliseer wat vandag algemeen as verwerplik beskou word. Veranderings in die algemeen aanvaarde morele opvattings oor rasseverhoudings, slawerny, die status van vroue, die moraliteit van oorlog, die gepaste houding teenoor ander gelowe, ens. het oortuigings oor hierdie vrae wat vroeër algemeen aanvaar was in die Christelike tradisie, so ongeloofwaardig gemaak dat hulle oor die algemeen vandag deur Christene verwerp word.[13]

Die samelewing eis dat ons interpretasieraamwerk relevant moet wees vir die eise van die lewe en ook toereikend om ons te help om vandag sinvol met hierdie eise om te gaan. Ook moet sulke voorstelle begryplik wees in terme van die gangbare denkvorme in die samelewing. As die Christelike erfenis alleen in die hellenistiese denkvorme van die kerkvaders gekonseptualiseer kan word, word dit onbegryplik vir gewone gelowiges vandag.

Vir die gemeenskap van gelowiges self moet sulke voorstelle herkenbaar in kontinuïteit met hulle tradisie wees, anders neem die voorstelle afskeid van die tradisie in plaas daarvan om dit te herinterpreteer.

Hierdie debat gaan dus oor die lewensvatbaarheid van interpretasieraamwerke en nie om die waarheid van bewerings (soos in die Verligtingsprojek) nie. Dit is ’n hermeneutiese en nie ’n kennisteoretiese debat nie. As ons nie daarin kan slaag om aan te toon dat ons geloofserfenis aan hierdie eise kan voldoen nie, kan dit vir baie mense ’n rede wees om afskeid te neem van die erfenis. As ons egter wel daarin kan slaag om ons geloofserfenis te interpreteer op ’n

manier wat aan hierdie eise voldoen, is dit nog nie ’n sluitende argument wat buitestanders sal dwing om hierdie geloofserfenis vir hulle toe te eien en daarna te lewe nie. Uiteindelik behels hierdie besluit nie bloot ’n intellektuele meningsverandering nie, maar ’n eksistensiële lewensverandering of ’n bekering. Om ’n gelowige Christen te wees is meer as om te erken dat die Christelike geloof ’n lewensvatbare lewensbeskoulike opsie is.

Baie gelowiges word van kindsbeen af deur hulle geloofsgemeenskap gesosialiseer in ’n lewe vanuit die geloofserfenis. Hulle kan wel met verloop van tyd vrae hê oor hoe hulle hierdie erfenis lewensvatbaar kan interpreteer. Maar hulle vraag is nie hoe hulle daartoe kom om die erfenis vir hulle toe te eien nie. Hulle is van kindsbeen af daarin gevorm.

Vir mense wat van hierdie erfenis vervreemd geraak het of wat gesosialiseer was in ’n ander religieuse, lewensbeskoulike of sekulêre tradisie, is die vraag wel hoe hulle daartoe kan kom om hierdie erfenis met integriteit vir hulle toe te eien en in hulle lewens daarmee te identifiseer. Hiervoor is dit wel nodig om daarvan oortuig te wees dat die interpretasieraamwerk van die erfenis lewensvatbaar is deur in beginsel te kan voldoen aan die eise wat hier bo bespreek is. Daarmee het ek dit egter nog nie vir my persoonlik toegeëien nie. Ek kan met my verstand van mening wees dat sowel die Islam as die Christendom op hierdie manier lewensvatbaar is sonder om daarmee met my hart my tot een van hulle te bekeer.

Wat hier nodig is, is ’n bekering in die sin van ’n eksistensiële paradigmawisseling waarin ek oorstap na ’n ander omvattende interpretasieraamwerk in terme waarvan ek my lewe en ervaring verstaan en rigting geen aan my lewe. Hierdie soort paradigmawisseling kom tot stand deur wat Ian Ramsey indertyd ’n “disclosure experience” genoem het (Ramsey 1957). Hierdie soort ervaring bevat twee elemente: “discernment” (onderskeiding) en “commitment” (toewyding). In die “discernment” kom ek tot die ontdekking dat byvoorbeeld die evangelieboodskap ’n antwoord bied op my persoonlike eksistensiële vrae en my die rigting uit my eie ontspoorde lewe uit wys. Die “commitment” is my persoonlike antwoord op die “discernment” waarin ek inderdaad die evangelieboodskap vir my toe-eien en my lewe daarna rig.

Vanuit die geloof ervaar gelowiges hierdie soort “disclosure” (onthulling) as iets wat met hulle gebeur as ’n “wedergeboorte”, as ’n genadewonder van God. In die woorde van Andrew Murray: “Elke gelowige het in sy eie wedergeboorte, en in die ondervinding van die genademag wat in hom werk, die sekerste wonderbewys. Hy weet dat God nie opgehou het om wonders te doen nie: die uitwendige gedaante daarvan mag verander wees maar die wonder … herhaal hom nog altyd as die lewende ondervinding van die wonderkrag van Gods liefde” (Murray 1942:162).

Bibliografie

Alhonsaari, A. 1973. *Prayer. An analysis of theological terminology.* Helsinki: Luther-Agricola Society.

Brand, Gerrit Van Wyk. 2002. *Speaking of a fabulous ghost. In search of theological criteria, with special reference to the debate on salvation in African Christian Theology*. Frankfurt/Main: Peter Lang.

Brümmer, V. 2005. Religieuse geloof en Descartes se program. *Koers*, 70:1–20.

—. 2006. *Brümmer on meaning and the Christian faith. Collected writings of Vincent Brümmer*. Aldershot: Ashgate.

—. 2010. Dawkins' religion. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 52:177–92.

—. 2011. *Wat doen ons wanneer ons bid? Oor die aard van gebed en geloof.* Wellington: Bybel-Media.

Calvyn, J. 1953. *Institutes of the Christian Religion.* Londen: James Clark.

Chesterton, G,K. 1957. *St. Francis of Assisi.* New York: Garden City.

Descartes, R. 1960. *Discourse on method and other writings.* Harmondsworth: Penquin Classics.

Drury, J. 1972. *Angels and dirt. An enquiry into theology and prayer.* Londen: SPCK.

Fried, E. 1994. Aangehaal deur Walter Godijn in *NRC-Handelsblad*, 1 Augustus 1994.

Johnson, Luke Timothy. 1999. *The writings of the New Testament. An interpretation.* Minneapolis: Fortress.

Kuitert, H. 1977. *Wat heet Geloven?* Baarn: Ten Have.

McFague, S. 1983. *Metaphorical theology.* Londen: SCM Press.

Murray, Andrew. 1942. *Versamelde werke*, deel II. Stellenbosch: Christen-Studentevereniging van Suid-Afrika.

Ramsey, I.T. 1957. *Religious language*. Londen: SCM Press.

Stenmark, M. 1998. The end of the theism-atheism debate? A response to Vincent Brümmer. *Religious Studies*, 34:278.

Swartley, W.M. 1983. *Slavery, sabbath, war and women.* Scottdale PA: Herald Press.

Tracy, D. 1981. *The analogical imagination*. Londen: SCM Press.

Wittgenstein, L. 1958. *Philosophical investigations.* Oxford: Oxford University Press.

Eindnotas

[1] Elders het ek die probleme met hierdie projek uitvoerig bespreek. Kyk Brümmer (2006).

[2] Andrew Murray verdedig ’n soortgelyke taakverdeling tussen wetenskap en religie: “Daar is nie net ’n *fisieke* teorie van die heelal nie, maar ook ’n *morele*. Die vraag is nie net: *hoe* bestaan die natuur nie, maar ook: *waarom?* Eersgenoemde vraag moet deur die natuurwetenskap beantwoord word; laasgenoemde kan nie eens daardeur oorweeg word nie” (Murray 1942:365).

[3] Oor ons verstaan van God se handelinge in die wêreld, kyk Brümmer (2011:69–89).

[4] Elders het ek die rol van metafore in ons religieuse verstaan van dinge baie meer uitvoerig bespreek as wat hier moontlik is. Kyk hoofstuk 13 oor “Metaphorical thinking” in Brümmer (2006:143–54). Kyk ook hoofstuk 9 van Brümmer (2011:155–74) vir ’n uitvoerige bespreking van die hermeneutiese aard van die geloof.

[5] Oor hierdie onderskeiding, kyk Johnson (1999:125–7)

[6] Oor Dawkins, kyk Brümmer (2010).

[7] Kyk Brümmer (2011:123–38) vir ’n uitvoerige ontleding van die verband tussen spiritualiteit en moreel.

[8] Vir ’n uitgebreide bespreking van die rol van “konstituerende veronderstellings”, kyk Brümmer (2011:175–91). Vergelyk ook hier Wittgenstein se stelling dat taalspele berus op “tacit presuppositions” (Wittgenstein 1958:179–80).

[9] God bestaan natuurlik nie op die manier waarop empiries waarneembare objekte bestaan nie! Vir ’n uitgebreide ontleding van die betekenis van die begrip *werklik bestaan* ten aansien van God, kyk Brümmer (2006:187–96).

[10] Vir ’n uitgebreide bespreking van die aard van God se handeling in die wêreld, kyk Brümmer (2011:69–89).

[11] Kyk oor hierdie voorbeeld Harry Kuitert (1977:144–45).

[12] Elders het ek hierdie kriteria uitvoerig bespreek. Kyk Brümmer (2006:375–90 en 460–70). Kyk ook Brand (2002).

[13] Kyk hieroor Swartley (1983).