

Ernst Wolff

Geskiedsfilosofie as godsdiens- filosofie: 'n lesing van Wolfhart Pannenberg se hermeneutiek van die geskiedenis

Eerste voorlegging: Augustus 2005

In hierdie opstel word 'n kritiese lesing van die geskiedsfilosofie in die vroeë werk van Wolfhart Pannenberg uitgewerk. 'n Posing sal gemaak word om die hermeneutiese aspek van sy filosofie na vore te bring, terwyl die meer dominante perspektiewe van sy teologie en wetenskapsfilosofie net in spel gebring word waar nodig. Daar sal be-
toog word dat sy historiese, hermeneutiese idee van openbaring die punt van artiku-
lasie tussen sy geskiedsfilosofie en sy godsdiensfilosofie vorm. Uiteindelik ontwikkel
hy 'n universele benadering tot die interpretasie van die betekenis van geskiedenis.
Hierdie geskiedsfilosofie het verrykende konsekwensies vir die verstaan van godsdiens-
tige pluraliteit, wêreldgeskiedenis en hermeneutiek. Laasgenoemde word al drie uit-
gewerk en aan kritiese evaluasie onderwerp.

Philosophy of history as philosophy of religion: a reading of Wolfhart Pannenberg's hermeneutics of history

In this essay, a critical reading of the philosophy of history in the early work of Wolfhart Pannenberg is developed. An attempt will be made to bring the hermeneutic aspect of his philosophy to the fore, with the more dominant perspectives of his theology and philosophy of science being brought into play only where necessary. It will be argued that his historical hermeneutic notion of revelation forms the point of articulation between his philosophy of history and his philosophy of religion. Eventually, he develops a universal approach to interpreting the meaning of history. This philosophy of history has far-reaching consequences for the understanding of religious plurality, world history and hermeneutics, which will be expounded and critically evaluated.

*Dr E Wolff, Dept of Philosophy, University of Pretoria, Pretoria 0002; E-mail:
ernst.wolff@up.ac.za*

Dat Gadamer (1987, 2: 146-7) waardering gehad het vir Pannenberg se “höchst nützliche Auseinandersetzung” met *Wahrheit und Methode* in sy opstel *Hermeneutik und Universalgeschichte*, is taamlik wyd bekend, maar daar sou twee redes aangevoer kon word waarom ’n opstel oor Pannenberg se werk nie as filosofies beskou moes word nie.¹ Aan die een kant sou diegene wat ’n streng skeiding tussen filosofie en teologie handhaaf, kon aanvoer dat Pannenberg as teoloog, hoe kompleks sy redevowering ook mag wees, net voor oë het om die Christelike leer uit een te sit en apologeties te steun. ’n Ondersoek waarvan die uitkoms vooruit bekend is, waarvan die resultate deur kerklike tradisie en outoriteit gedikteer word, is nie filosofies interessant nie. Aan die ander kant sou ’n beswaar geopper kon word wat verband hou met die aard van die outeur se onderneming soos hy dit self verstaan. Pannenberg beskou teologie juis nie as blote uitleg en sistemativering van gegewens uit die Bybel of dalk nog uit die Christelike tradisie nie (hoewel dit ook deel van sy onderneming uitmaak), maar handel oor die waarheid van die openbaring: teologie is vir hom die wetenskap van God (vgl Pannenberg 1973, veral hoofstuk 5).² Sou dit ’n geldige perspektief op teologie wees, dan hoort Pannenberg se werk eerder in ’n vaktydskrif wat bedoel is vir die katalogisering van gegewens, die opstel van hipoteses en die ontwikkeling van teorieë wat verband hou met die beoefening van hierdie wetenskap en sou dit dus vir die filosofie net belangrik wees in die mate waarin die wetenskap van plante of chemie of watter veld ookal wat as wetenskap beoefen en erken word, van filosofiese belang is.

Hierdie twee standpunte help ons reeds om ’n eerste toegang tot die inhoud van Pannenberg se denke te kry: dit is inderdaad ’n diskoers oor Christelike geloofsgoedere, maar daarmee saam en — dit is Pannenberg se aanspraak — gelyktydig is dit ’n wetenskaplike diskoers wat voldoen aan die kriteria wat deur wetenskapsfilosofiese besinning daaraan

- 1 Vgl Gadamer 1987, 2: 246-7 en 437 waar Pannenberg saam met Apel, Betti, Pöggeler, de Waelhens en ander genoem word as een van die belangrikste kritiese reaksies op sy boek, asook Gadamer 1987, 4: 480-1.
- 2 Vir praktiese redes word die woord “God” in hierdie opstel telkens met ’n hoofletter geskryf en met die persoonlike voornaamwoord “hy” aangedui — daar word nie op die teologie hiervan ingegaan nie.

opgelê sou word.³ Die raakpunt van hierdie twee aspekte is myns insiens te vinde in die teoloog se werk op geskiedenis, historiografie en die interpretasie (*Deutung*) van geskiedenis. En dit is hierdie deel van sy werk wat 'n aanspraak maak op relevansie vir filosofie en as sodanig 'n uiteensetting en evaluering verdien. My bedoeling is dus nie om die twee perspektiewe uit my beginparagraaf te weerlê nie, maar om die werk van Pannenberg vanuit 'n ander invalshoek te ondersoek — die dogmatiese en wetenskaplike aspekte word vir so ver moontlik na die kant geskuif om by die besinning aangaande betekenis en geskiedenis uit te kom. Die vraag oor die geskiedenis en die vertolking daarvan verteenwoordig die eerste ontwikkelinge van Pannenberg se werk en ek sal my in hierdie essay tot die reeds omvangryke publikasies van die jare 1959-1964 beperk.

My lesing druis nie in teen die gees van Pannenberg se werk in die sin dat ek 'n nie-teologiese lesing van sy werk onderneem nie. Hyself skryf heelwat later:

We cannot honestly go on to identify ourselves as Christians if the story of Jesus Christ and of his God is merely a story (in the sense of fairy tale) — fiction, but not history [...] God must be real, not just mythical if we are to entrust ourselves to him [...] the question of truth in religion is not only a theological question (Pannenberg 1991: 5).

Die vraag oor waarheid in godsdiens — en van waarheid as sodanig — is volgens die teoloog nie net 'n teologiese vraag nie en in pas hiermee bepaal ek my by sy geskiedsfilosofie as nie-teologiese praktyk.⁴

- 3 Op die wetenskapsfilosofiese karakterisering en regverdiging van teologie as “die wetenskap van God” gaan ek nie in hierdie opstel in nie, maar wys graag die leser na Wentzel van Huyssteen se *Teologie as kritiese geloofsverantwoording* (1987) en in die besonder hoofstuk 6 wat die werk van Pannenberg op die veld van die wetenskapsfilosofie ondersoek. Van Huyssteen se werk sal dien om die wetenskapsfilosofiese sy van Pannenberg se werk in my opstel in te vul, ten einde my toe te laat om my aandag te wy aan die hermeneutiese en historiese aspekte daarvan, wat feitlik nie by Van Huyssteen in oorweging kom nie.
- 4 Vgl hieroor ook Van Huyssteen (1987: 118) wat my perspektief vanuit 'n wetenskapsfilosofiese perspektief regverdig: “Vanweë die historisiteit van die religieuse ervaring as teologiese gegewe, het die teologie ook behalwe met die filosofie, 'n direkte verband met die geskiedeniswetenskap. Die uiteindelijke evaluering of kontrole van teologiese uitsprake is daarom vir Pannenberg alleen in samehang met beide hierdie dissiplines te bereik.”

Wat Pannenberg oor die geskiedenis en die interpretasie daarvan sê, doen hy met die aanspraak dat dit vir alle mense geldig is en dat dit 'n filosofiese taalspel speel en dus vir filosofiese kritiek vatbaar is. Sy aanspraak behels voorts meer as net 'n aanspraak op 'n verantwoordbare lesing van die geskiedenis, dit pretendeer ook om elke mens se selfverstaan te situeer binne die grootste moontlike konteks. Die betekenis van elke mens se lewe sou hier op die spel wees. Ek gaan eerstens poog om 'n verstaanbare uiteensetting te gee van Pannenberg se standpunt. Verder sal ek ook aantoon wat die implikasies van hierdie filosofie is, soos wat hy dit aandui, asook die kritiek wat ek daarop voorstel.

1. “Openbaring” as historiese begrip

Die logiese beginpunt van die argument lyk vir my te vinde in sy bydrae tot die bundel *Offenbarung als Geschichte* (1961) waar Pannenberg begin deur die gangbare konsepsie van openbaring onder sy tydgenote uit te daag. Deur hom te beroep op oorwegings uit sy eie Bybelse eksegetiese verruil hy die begrip van 'n direkte openbaring wat sterk steun op die subjektiewe beleving van die individu, vir 'n begrip van indirekte openbaring wat algemeen toeganklik is. Indirekte openbaring beteken dat Hy wat Homself bekend maak, nie onmiddellik die inhoud van sy bekendmaking is nie.⁵ Vereenvoudig tot die vorm van 'n kommunikasiemodel beweer Pannenberg dus dat daar in die begrip van indirekte openbaring geen direkte verbinding tussen sender en ontvanger is nie. Die openbaring word eers ontsluit wanneer dit van die regte perspektief gesien word; eers dán word die medeling duidelik (vgl Pannenberg 1961: 16). Openbaring word dus onderhewig aan hermeneutiek. As mens nie aan die aanvanklike eksegetiese arbeid 'n onregmatige outoriteit ter bepaling van die openbaringsbegrip wil toesê nie, sou mens Pannenberg se begrip van openbaring in die vorm van 'n hipotese kon weergee: as daar iets is soos openbaring, dan het dit die vorm van 'n interpretasie van gebeure en kan dit daarom deur iedereen gedoen, nagedoen en beoordeel word.

5 Die objek van Pannenberg se wetenskap, naamlik God, kom hier ter sprake. Die vraag oor hoe die objek van hierdie wetenskap die objek daarvan word, sal nie in hierdie opstel bespreek word nie, behalwe in sover as wat dit in die idee van 'n indirekte selfopenbaring ter sprake kom.

Hermeneutiek vertrek vanuit die tydelikheid van die mens. Dit is 'n bemoeienis met die geskiedenis. As openbaring dan gedefinieer word as afhanklik van menslike interpretasie, dan is openbaring noodwendig 'n historiese begrip. Dat dit nie 'n vanselfsprekende oortuiging vir 'n teoloog is nie, kan eenvoudig uit die Christelike tradisie afgelees word, waar openbaring in die moderne tyd meesal as 'n kontekslose ingrype beskou word. Pannenberg het egter raakgesien dat hierdie idee van openbaring lei tot die beperking van die openbaring tot die sfeer van getuienis van die persoon wat aanspraak maak op die ontvangs van 'n openbaring en dus uiteindelik die openbaring buite kritiese beoordeling stel omdat dit nie valsifieerbaar is nie. Bowendien is die betroubaarheid van hierdie tipe getuïenisse van binne die (Christelike) godsdienstige tradisie ernstig onder verdenking gebring deur ontwikkelings in geskiedsfilosofie en -metodologie. Daarom dat 'n tydgenoot van Pannenberg, Uwe Gerber (1972: 244), die belang van die vraag as volg uitlig:

Mann kann also sagen dass das Hauptproblem heutiger Theologie darin besteht, den Gottes-Gedanken und die Christologie an einem noch zu findenden Geschichtsbegriff zu bewähren.⁶

Hierin probeer Pannenberg te voorsien deur 'n geskiedsfilosofie te ontwikkel waarvan sy konsep van 'n indirekte openbaring in die kern staan. Dit is juis nie bedoel as 'n begrip vir die uitsluitlike gebruik binne die beoefening en interpretasie van geloof nie, maar as 'n doodgewone konsep vir die interpretasie van die geskiedenis; dis 'n kategorie van historiografie en maak as sodanig daarop aanspraak om die toets van kritiese oordeel te kan deurstaan. Die probleem word vir Pannenberg deur die teologie aangebied, maar kan syns insiens net geloofwaardig aangespreek word deur 'n nieteologiese oplossing.

Die hermeneuties-historiese verstaan van openbaring wat Pannenberg voorstaan, vorm die agtergrond vir sy hele geskiedsfilosofie. Hierdie begrip van openbaring staan ook in ooreenstemming met die wetenskapsfilosofiese perspektief op teologie wat hy later ontwikkel in *Wissen-*

6 Mens kan dus sê dat die hoofprobleem van eietydse teologie daaruit bestaan om die idee van God en die Christologie te bevestig [*bewähren*] met behulp van 'n geskiedsbegrip wat nog gevind moet word.

schaftstheorie und Theologie (1973).⁷ Die hele beweging van hierdie beginpunt van sy geskiedsfilosofie is om die begrip openbaring 'n rasionele begrip te maak — nie op 'n positivistiese manier nie, maar deur die idee van 'n perspektief, dit wil sê hermeneutiek, hier in te lei. Hermeneutiese studies van elke historiese gebeurtenis behoort vir die navorser 'n sekere hoeveelheid op te lewer wat geklassifiseer sou kon word as openbarings.

2. Historiografie van openbaring

Dit spreek dus vanself dat as die teoloog nou na die lewe van Jesus van Nasaret kyk en daarin die, of 'n “openbaring” van God sien, dan word dit bedoel as 'n openbaring in die sin wat hierbo beskryf is. In beginsel is die lewe van hierdie historiese figuur 'n gebeurtenis op gelyke voet met die lewe van Ghingis Khan en my ouma of die aardbewing in Lissabon in 1755 en die ontwikkeling van skaapboerdery in Nieu-Seeland, en as daar iets uitsonderliks daaroor te sê is, dan mag dit nie gedoen word by aanvoering van die geestelike belewenis van 'n gelowige of onder die outoriteit van 'n kerklike tradisie nie, maar slegs as en in soverre as wat dit as 'n redelike, evalueerbare en kritiseerbare interpretasie van historiese gebeure geloofwaardig gemaak kan word. In beginsel is die diskoers oor die lewe van Jesus dus nie die uitsluitlike prerogatief van die geloofspraktyk nie, maar die onderwerp van 'n oop gesprek vir evaluering, aanprysing of verwerping, mits ons vanuit Pannenberg se hermeneutiese begrip van openbaring uitgaan.

Reeds in sy artikel “Heilsgeschehen und Geschichte” (1959a) het Pannenberg die verband tussen die Bybelse vertellings (*kerugma*), die historiese Jesus en die universeel-historiese benadering (*Universalgeschichte*) begin uitwerk. Hierdie program behels drie fasette. Eerstens die voorgestelde verbetering op die kriteria vir histories-kritiese navorsing. Tweedens volg sy eie histories-kritiese navorsing aangaande die opstanding van Jesus, soos in detail uitgewerk in *Grundzüge der Christologie* (1964). Derdens word die relevansie van die opstandingsgebeure binne die raamwerk van die indirekte openbaring en die Joodse eskatologie vertolk.

7 Dit val egter buite die kader van die huidige studie. Weereens verwys ek na bogenoemde studie van Van Huyssteen wat op hierdie onderwerp toegespits is.

2.1 Kritiek op die historiese kritiek

Die doel van Pannenberg se kritiek van die historiese kritiek is geensins om dit te verwerp nie, maar om dit te transformeer. Hy sal sê: om dit vanuit wetenskapsfilosofiese oorwegings te verbeter, meer verantwoordbaar te maak, voordat hy dit self aanwend. Die histories-kritiese metodes waarmee die sogenaamde “historiese Jesus-navorsing” (*Leben Jesu Forschung*) onderneem word (naamlik redaksie-, tradisie-, en vormkritiek) wil wetenskaplike (eerder as teologiese) historiografie wees en berus op die filosofiese grondslag wat Ernst Troeltsch daarvoor uitgewerk het.

Die werk van Troeltsch wou ’n korrektyf bring op die historisme (waartoe hy ook soms gereken word). Von Ranke se oproep tot die soeke na *wie es eigentlich gewesen (ist)*, is gerig teen ’n naturalistiese geskiedsbekouing waarvolgens die geskiedenis die toneel is van ewigdurend terugkerende gebeure wat aan natuurlike wetmatigheid onderworpe sou wees en sonder enige selfbewustheid van die proses sou wees. Von Ranke soek juis die unieke en onherhaalbare van elke gebeure of tydperk op en wil voorkom dat die geskiedenis beoordeel word met maatstawwe vanuit die historikus se raamwerk — dit is die anti-normatiewe aspek van die historisme (vgl hieroor Van Jaarsveld 1980: 8-9). In hierdie aandrang op die unieke en onherhaalbare vind Troeltsch egter die kiem van relativisme en van die ondermyning van die kritiese moment in historiografie. Sy drie beginsels vir historiese navorsing is ontwerp as antwoord op hierdie probleem en behels die volgende: navorsing moet krities geskied, dit moet die toets van rasionaliteit kan deurstaan, in die besonder deur die implementering van die beginsel van analogie (dit behels die prinsipiële gelyksoortigheid van alle historiese gebeure) en die aanname van universele korrelasie (die kousale band tussen gebeure). Hierdie drie beginsels is die uitgangspunt vir die histories-kritiese navorsing van die Bybelse teks wat, weereens, goedskiks op enige historiografie van toepassing is.

Waaruit bestaan Pannenberg se polemieë met Troeltsch? Wat die eerste beginsel betref, spreek dit vanself dat hy die kritiese aard van navorsing beaam. Tewens sy hele poging is om die kritiese en rasionele kwaliteit daarvan te verhoog. Navorsing moet minstens voldoen aan die vereistes van teenspaakloosheid, koherensie en kontroleerbaarheid.⁸

8 Die kriteria word uitgewerk na aanleiding van die werk van Heinrich Scholz, vgl Van Huyssteen 1987: 105-6, 120.

Die beginsel van universele korrelasie stel dat geen gebeurtenis in isolasie gebeur of verstaan kan word nie. Soos ons later sal sien, rym dit heeltemal met die universeel-historiese benadering. Pannenberg (1959a: 48) wys egter 'n ontwikkelingskonsepsie van geskiedenis (wat deur die korrelasiebeginsel in geskiedbeskouings insluip) af:

Denn jede Deutung der Geschichte in ihrer Ganzheit als Ent-wicklung im strengen Sinne, nämlich als Entfaltung einer keimhaften Anlage, einer Entelechie, muß als Ausdruck einer immanentistischen Weltanschauung, welche der Offenheit alles Wirklichen zur Zukunft hin nicht gerecht wird, beurteilt werden.⁹

Teenoor die beskouing van die geskiedenis wat as't ware soos 'n plant groei en waar dit wat gebeur dus noodwendig in die kiem reeds vooraf teenwoordig sou wees, gaan Pannenberg dan 'n ander historiese ontologie verdedig waarvolgens die geskiedenis sigself nie van die begin af ontvou nie, maar sigself as't ware vanuit die toekoms deur die hede na die verlede afrol. Hierdie openheid na die toekoms is 'n sleutel tot sy geskiedsfilosofie.

Pannenberg verdink die analogiebeginsel van antroposentrisme. Om net van die bekende na die onbekende te werk sluit vooraf reeds die moontlikheid van 'n totaal nuwe gebeurtenis uit:

Eine im weltanschaulichen Sinne antropozentrische Verengung des historisch-kritischen Fragens ergibt erst dann, wenn nicht nur von Fall zu Fall konkrete Analogien aufgewiesen werden, sondern eine prinzipielle Gleichartichkeit alles Wirklichen vom jeweils nächstliegenden Umkreis der Erfahrung und Forschung aus postuliert wird (Pannenberg 1959a: 50).¹⁰

- 9 Want elke uitleg [*Deutung*] van die geskiedenis in sy geheel as ont-wikkeling [*Ent-wicklung*] in die strengste sin, naamlik as die ontvouing van 'n saadagtige beginpunt [*keimhaften Anlage*], van 'n entelegie, moet beoordeel word as uitdrukking van 'n immanentistiese wêreldbeskouing, wat nie reg laat geskied aan die openheid van alle werklike dinge na die toekoms nie.
- 10 'n Antroposentriese verskraling (in die wêreldbeskoulike sin) van die historiesekritiese vraag ontstaan eers wanneer nie net van geval tot geval konkrete analogieë uitgewys word nie, maar wanneer daar telkens vanuit die onmiddellike omgewing [*vom jeweils nächstliegende Umkreis*] van ondervinding en navorsing 'n prinsipiële gelyksoortigheid van alle werklike gebeure [*eine prinzipielle gleichartichkeit alles Wirklichen*] gepostuleer word.

Die waarde van analogie, sê hy, lê juis daarin om die gelykhede in ongelyke gebeure uit te wys en nie om tipes ten koste van individuele gebeure voorop te stel nie. Sodoende kan die begrensdeheid van gelykhede aangetoon word. Anders gestel, die analogie tussen verskillende historiese gebeure behoort nie deel uit te maak van die uitgangspunt van 'n historiese ondersoek nie, maar vorm eerder 'n moontlike resultaat daarvan. So bly die historiese ondersoek oop vir die moontlikheid van 'n analogielose gebeurtenis. In wat volg sal ons sien dat Pannenberg in sy eie histories-kritiese studie van die dood van Jesus en die begin van die kerk tot die gevolgtrekking kom dat so 'n analogielose gebeurtenis plaasgevind het in die (historiese) opstanding van Jesus uit die dood (vgl Pannenberg 1964: 47-112) en dat al die oënskynlike analogieë daarmee net dien om die analogieloosheid van daardie gebeurtenis in perspektief te stel.

As Pannenberg op Troeltsch kritiek lewer, dan het dit die effek of die pretensie om die historiese kritiek só te heroriënteer dat meer van Von Ranke se aandrag op die unieke en die onherhaalbare daarin tereg sal kom, maar gelyktydig, dat daar beter gehoor gegee word aan die eise van rasionaliteit, wetenskaplikheid en verstaanbaarheid van historiografiese gewens wat Troeltsch self opgesoek het.

2.2 Elemente van die historiografie: Joodse eskatologie en Jesus se opstanding

Pannenberg se hele beskouing oor Jesus se opstanding uit die dood staan in die lig van hierdie bekende of berugte stelling:

Es gibt kein Rechtsgrund, die Auferweckung Jesu als ein wirklich geschehenes Ereignis zu behaupten, wenn sie nicht historisch als solches zu behaupten ist (Pannenberg 1964: 96).¹¹

Enkele punte uit die ontwikkeling van hierdie standpunt is nuttig om die gang van Pannenberg se argument te volg.

In die tyd van Jesus van Nasaret is die Jodendom gekenmerk deur 'n sterk verwagting dat God in die eindtyd 'n nuwe wêreldorde sou laat aanbreek. Hierdie eskatologie is onder andere gekenmerk deur die

11 Daar is geen regsgrond daarvoor om die opwekking van Jesus as 'n gebeurtenis wat werklik plaasgevind het [*wirklich geschebenes Ereignis*] te bevestig as dit nie histories as sodanig te bevestig is nie.

verwachting van die koms van een of meer messiaanse figure, waaronder die sogenaamde “Seun van die Mens”. Daar is ook geglo dat die nuwe era wat sodoende sou aanbreek, gekenmerk sou word deur die opstanding van die dooies.

Na ’n uitgebreide histories-kritiese studie van die toepaslike bronne, kom Pannenberg tot die gevolgtrekking dat Jesus se opstanding uit die dood ’n historiese gebeurtenis is.¹² Wat die presiese aard daarvan was, kan ons nie presies sê nie — “opstanding uit die dood” is die dissipels (as eerste getuies van die gebeurtenis) se metafoor vir die verskynings wat hulle beleef het tussen die algemeen aanvaarde historiese gebeurtenis van Jesus se kruisiging en die begin van die verkondiging van die evangelie.

Die betekenis van hierdie gebeurtenis moet voorts vertolk word teen die agtergrond van die Joodse eskatologie wat die agtergrond of konteks daarvan sou wees. Dit doen Pannenberg (1964: 61-9) in ses punte, wat ek as volg parafraseer:

- As Jesus inderdaad uit die dood opgewek is, dan beteken dit in die lig van die Joods-apokaliptiese verwysingsraamwerk dat die einde van die wêreld begin het.
- As Jesus opgewek is, kan dit vir ’n eerste-eeuse Jood net een ding beteken, naamlik dat God die lewenswerk van Jesus tot en met sy kruisiging daarmee goedgekeur het.
- Deur uit die dood op te staan (soos Pannenberg met sy historiese ondersoek probeer aantoon het) neem die historiese figuur van Jesus ’n vorm aan wat só naby is aan dié van die idee van die “Seun van die Mens”-figuur uit die Joodse eskatologiese gedagte-wêreld, dat mens daardeur genoep word om tot die insig te kom dat die Seun van die Mens eintlik Jesus was en dat hy weer sal kom.

12 Ook op hierdie punt kan nie hier ingegaan word nie. Dat daar nie noodwendig tot hierdie gevolgtrekking gekom sal word nie, kan gesien word byvoorbeeld in die studie deur die Nuwe-Testamentikus Gerd Lüdemann (1994). Waarskynlik lê die deurslaggewende verskil tussen Pannenberg (1994) en Lüdemann nie in die eerste plek in hulle werkswyse of selfs hulle sekondêre bevindings nie, maar in die wetenskapsfilosofiese vrae onderliggend aan die ondersoek: kon iets nuuts gebeur? kan die historiese wetenskap rekenskap gee van die ongehoorde, van die analogie-lose, of word dit sondermeer uitgesluit?

- As dit dan so is dat Jesus deur God uit die dood opgewek is, en duidelik met die Seun van die Mens geïdentifiseer moet word, en opgevaar het na God en so die einde van die wêreld begin, dan word God in Jesus geopenbaar.
- Die opstanding van die gekruisigde Jesus as eskatologiese gebeurtenis regverdig die oorgang binne die Joodse denke van 'n selfgerigtheid na 'n verkondiging van die boodskap aan alle ander mense, die sogenaamde “heidensending”.
- Laasgenoemde verteenwoordig die konsekwensie van die vroegste Christene se interpretasie van die opstanding en wat hulle verwoord in die tradisie van die woorde wat die opgestane Jesus sou gespreek het; die verskyningswoorde is die kerk se hermeneutiek van die opstanding.

Hierdie ses punte skets die kontoere van Pannenberg se interpretasie van die historiese gebeurtenis van openbaring.

2.3 Hermeneutiek van openbaring

Ons moet nou tot 'n slotsom kom oor die implikasies van hierdie sonderlinge gebeurtenis. Laat dit net weereens gesê word dat vir sover dit Pannenberg aangaan, het hy vir alle praktiese doeleindes tot hiertoe niks teologie gepraat nie, of anders gestel, as hy in die voorafgaande tot teologies-relevante insigte kom, dan is dit danksy noukeurige en kritiese historiografie van 'n uitsonderlike gebeurtenis wat enigiemand sou kon kontroleer; dit is nie die werk van kerklike of konfessionele teologie nie, maar van teologie as die wetenskap van God.

Ons het reeds gesien dat Pannenberg 'n ander definisie van openbaring gee. Met hierdie definisie aan die een kant en Jesus se opstanding as historiese gebeurtenis aan die ander kant, is ons nou gereed om Pannenberg se sewe *Dogmatiese Thesen zur Lehre von der Offenbarung* te verstaan. Waarom hy steeds van die woord “dogmaties” gebruik maak is nie duidelik nie; dit gaan immers hier nie oor 'n uiteensetting van kerklike dogmata nie. My vermoede is dat dit as godsdienswetenskaplike of godsdienshistoriese stellings bedoel word, in dié sin dat die Christelike tradisie die tema van sy historiese ondersoek bepaal het (in lyn met sy begrip van Christelike teologie as Christelike *Religionsgeschichte*, waarop ons later verder sal ingaan). Hierdie sewe stellings trek dus die

aanvanklike oorwegings oor 'n histories-hermeneutiese “openbaring” en die hermeneutiek van 'n bepaalde historiese gebeurtenis saam om die eerste deel van sy geskiedisfilosofie, die hermeneutiek van die openbaring, af te rond. Hier dan die sewe stellings, weereens by wyse van 'n bondige parafrase (Pannenberg *et al* 1965: 91-112):

- Die Bybelse begrip van openbaring, of eerder, die getuienisse aangaande openbaringsgebeurtenisse wat in daardie versameling van dokumente geargiveer is, behels nie 'n direkte teofanie nie, maar die historiese handelinge van God, dit beteken, 'n indirekte openbaring.
- As 'n bepaalde historiese gebeurtenis 'n openbaring is, dan vind die openbaring daarvan, dit wil sê die indirekte selfbekendmaking van God, aan die einde van daardie gebeurereeks plaas en nie reeds aan die begin daarvan nie; dit is eers na afloop van die openbaring dat mens dit as sodanig sal kan sien. Hierdie eerste twee bevindings van Pannenberg stuur hom, soos ons hier onder sal sien, in die rigting van 'n universeel-historiese benadering.
- Terwyl die direkte teofanie die uitsluitlike ervaring is van die betrokke individu(e) wat dit sou ontvang (en juis daarom daarvoor moet getuig), is die historiese openbaring universeel van aard en is dit toeganklik vir elkeen wat hom/haar die moeite troos om dit te ondersoek. Dit is seker een van Pannenberg se mees omstrede uitsprake. Hy deins nie daarvoor terug om 'n ware “teologie van die rede” (soos van Huyssteen dit noem) te probeer daarstel nie. As ons later sien hoe hy die konsekwensies van hierdie stelling verder uitwerk, behoort dit ons nie te verbaas dat sy werk hom later, in *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973), lei tot die ambisieuse poging om teologie as die wetenskap van God te regverdig nie.
- Die openbaring van God sou wel reeds in die geskiedenis van Israel plaasgevind het, maar dít slegs voorlopig en nie-universeel en kom eintlik eers tot volle verwerkliking in die lewenslot van Jesus en wel in sy opstanding. Die uitsonderlikheid van laasgenoemde in teenstelling met die voorafgaande openbarings is dat die einde van die geskiedenis vooruitgrypend daarin plaasgevind het en dus universeel geldig is. Hierdie stelling berus op die vertolking van die opstanding binne die konteks van die Joodse eskatologie en skakel so met die volgende stellings. Hiermee word dit ook moontlik vir Pannenberg om sy universeel-historiese benadering met inhoud te vul. Verder

sal dit ook uitloop op die gesprek met Gadamer oor *Wahrheit und Methode* (vgl 4.3 hieronder).

- Die geskiedenis van Jesus is as openbaring nie 'n geïsoleerde gebeurtenis nie, maar maak deel uit van die geskiedenis van Israel, of eerder, van die geskiedenis van God se openbarende optrede in die midde van Israel. Hierdie punt is essensieel vir die sukses van Pannenberg se projek — indien hierdie stelling uitgelaat word, word die analogielose gebeurtenis van die opstanding onmoontlik om te interpreteer en dra dit geen betekenis nie. Die teologie-geskiedenis van Israel bied die noodsaaklike hermeneutiese sleutel vir Jesus se opstanding. As Jesus se lewe in die teken staan van 'n eskatologiese verwagting in die opstanding, dan word sy lewenswerk deur die historiese opstanding bekragtig, dit wil sê, deur 'n indirekte self-openbaring van God bekragtig. Maar hierdeur word ook gesê dat die opstanding vir nie-Jode onverstaanbaar sou wees en daarom ook die noodsaak om die betekenis daarvan in Grieks te vertaal.
- In die latere nie-Joodse voorstellings van die openbaring, soos dit aangetref word in die vroeë nie-Joodse kerk, sou die universaliteit van die eskatologiese selfbekendmaking van God in Jesus begryp en tot uitdrukking gebring word. Die vroeë apologete sou naamlik die Christelike geloof verstaan as vervulling van die Griekse godsbegrip (vgl hieroor Pannenberg 1959b).
- Die Joodse agtergrond en in die besonder die tekste waaruit ons dit leer ken (Ou en Nuwe Testament), het dus die waarde om die interpretasie van die openbaringsgebeure te informeer en dít op drie maniere, naamlik as belofte van die gebeurtenis, as tradisiegeskiedenis van die outoriteit (gesetel in die bevel) van Jesus se lewenswerk en as verkondiging (dit wil sê interpreterende getuienis) van die openbaringsgebeure.

Noudat die hooftrekke van Pannenberg se histories-hermeneutiese openbaringsbegrip uitgewerk is, wil hy dit situeer binne die geheel van die geskiedenis en van daaruit die breër implikasies daarvan uitwerk.

3. *Universalgeschichte*

Die universeel-historiese benadering tot die geskiedenis maak bemoeiens met die vraag na die sin van die geskiedenis. Dit was juis een van die

besware teen die Rankeaanse historisme dat feite bloot langs mekaar geplaas word, sonder om die onderlinge samehang behoorlik te ondersoek. Pannenberg se geskiedsfilosofie staan in hierdie sinsoekende tradisie.¹³

Ten einde die volle singewende impak van sy geïdentifiseerde openbaringsgebeurtenis uit te werk, probeer Pannenberg 'n universeel-historiese geskiedsfilosofie uitwerk. Dit doen hy reeds in die artikel "Heilsgeschehen und Geschichte". Hy steun hierin sterk op Collingwood se *The Idea of History* (1946).

Pannenberg begin deur op te merk dat as die geskiedenis die openbaring van God is, dan openbaar elke deeltjie van die geskiedenis vir God net gedeeltelik. Slegs deur die totale geskiedenis word die geheel van God se openbaring duidelik. Maar die vertolking van die totale geskiedenis is 'n onbegonne taak. Dit kan 'n mens byvoorbeeld sien in die probleem van die indeling van die geskiedenis in periodes. Elke geslag vertolk die periodes anders vanweë die verruiming van die historiese konteks. Sonder 'n implisiete of eksplisiete konsepie van die geheel van die geskiedenis kan die historiese navorsing egter nie gedoen word nie. Om hierdie saak te illustreer, gebruik Collingwood die analogie van 'n misdaadondersoek: die speurder het 'n aanvanklike teorie wat dan telkens

- 13 Volgens Dreyer (1974: 217-22) moet geskiedenis in hierdie konteks van 'n soeke na sin as die totale samehangende geheel van tyd verstaan word. Die geskiedenis van die hele mensdom moet dus oorweeg word en dít in terme van verlede, hede én toekoms. Dreyer meen dat daar slegs sprake van sin in die geskiedenis kan wees as 'n nagestreefde doel bereik is. Dit beteken dus dat die sin net verstaan kan word aan die hand van een of ander konsepie van 'n einde van die geskiedenis. Hierdie einde moet voldoen aan vyf vereistes: Die einde moet die bereiking van 'n doel wees waarop die hele geskiedenis afgestem is. Die einde moet iets goeds of menswaardigs vergestalt, anders is die geskiedenis sinneloos. 'n Blote afbreek van die geskiedenis sal nie geld as die bereiking van 'n doel nie. In die doel-bereiking moet deur mense meegewerk word. Dit kan nie 'n meganiese proses wees nie. Die doel moet deur die totale mensdom bereik word. Hierdie vyf punte kan aanvaar word met twee voorbehoude. Eerstens dat dit beskou word as eerder deskriptief van bepaalde pogings om die sin van die geskiedenis aan te dui, as dat dit kriteria is waaraan aansprake van die sin van die hele geskiedenis moet voldoen. Uit die drie strategieë van sinsuitleg (siklies, doelmatig en marxisties) wat Jan Romein (Van Jaarsveld 1980: 125) uitwys, is die sikliese beskouing oor die geskiedenis by Dreyer afwesig. Tweedens, vir sover dit Pannenberg betref, word die sin van die geskiedenis nie deur die mens voortgebring nie, maar hermeneuties in openbaringsgebeure ontdek.

deur nuwe brokkies inligting bevestig, uitgebrei of weerlê word. Pannenberg, in die voetspoor van Collingwood, trek hier te velde teen die positivistiese beskouing van die geskiedenis, waarvolgens die historikus te werk sou gaan deur onbetrokke deur die enkele stukkie inligting te soek en eers nadat dit alles versamel is, die legkaart aanmekaar te sit. Met sy idee van die progressiewe of deurlopende interpretasie, plaas Pannenberg homself in lyn met Gadamer se rehabilitasie van die vooroordeel (vgl 4.3 hieronder).

Historiese ondersoek gaan dus vir Pannenberg uit van een of ander konsep van die eenheid van die hele geskiedenis, selfs al word daardie konsep nie eksplisiet uitgedruk nie. Na 'n oorweging van voorstelle in dié verband deur Spengler, Toynbee, Jaspers en andere bepaal Pannenberg 'n tweede vereiste vir so 'n konsep, naamlik dat dit nie die kontingensie van die enkele gebeurtenis in die slag moet laat bly nie. Hy meen dat die enigste oplossing vir die probleem is om die oorsprong van die eenheid en van die kontingensie van gebeure in die selfde saak te soek.

'n Eerste moontlikheid is om die mens as hierdie oorsprong te kies. Maar hierdie antroposentriese voorstel sneuwel, omdat die mens eintlik maar 'n laatkommer op die wêreldtoneel is. Bowendien kom die meeste gebeurtenisse in die kosmos nou ook goed klaar sonder die mens.

Volgens Pannenberg (1959a: 74) kan die vergeefsheid van pogings om die regte antwoord aangaande die gemeenskaplike oorsprong van historiese eenheid en kontingensie te identifiseer, 'n aanduiding daarvan wees dat die eenheid van die geskiedenis transendentiaal begrond is.

Der Gott, der durch die Transzendenz seiner Freiheit Ursprung des Kontingenten in der Welt ist, begründet auch die Einheit des Kontingenten als Geschichte so, daß die Kontingenz der in ihr verbundenen Ereignisse nicht ausgeschlossen wird.¹⁴

Die gevolge van so 'n beskouing sou dan, volgens Pannenberg, wees dat die verloop van die geskiedenis nie gesien kan word as 'n ontwikkelingsproses nie, maar as radikaal oop na die toekoms. Die eenheid word bewerk deur die manier waarop gebeurtenisse terugbind met vorige ge-

14 Die God wat deur die transendensie van sy vryheid die oorsprong van die kontingente in die wêreld is, begrond ook die eenheid van die kontingente as geskiedenis op so 'n wyse dat die kontingensie van die gebeurtenisse wat in die geskiedenis verbind is, nie opgelos word nie.

beure en nie vorentoe bind soos by 'n ontwikkelingsteorie nie. Hieruit volg weereens dat die geskiedenis eers vanuit die einde daarvan verstaan kan word.

Terwyl Pannenberg bevestig dat die interpretasie van die geskiedenis vanuit hierdie oogpunt oop is vir enige navorser (vgl stelling 3 hierbo in 2.3), meen hy die vakgebied wat die geskikste hiervoor is, is die godsdienswetenskap. Die Duitse vaknaam en vakbegrip, wat Pannenberg verkies, is die *Religionsgeschichte* (4.2 hieronder en Pannenberg 1962: 257-64). 'n Godsdienshistoriese ondersoek sou aantoon dat die Christelike godsdiens die konkrete historiese gegewens die beste verdiskonteer, naamlik: Jesus se opstanding uit die dood is die prolepsis, die vooruitgrype, na die einde van die geskiedenis. Aan die hand van hierdie verwysingspunt kan die betekenis van die geskiedenis in breë trekke vertolk word.

Onderliggende aan hierdie oortuiging is Pannenberg se wetenskapsbeskouing, wat as volg opgesom kan word:

Teenoor die logies positivistiese verifikasie-eis, en teenoor die krities-rasionalistiese falsifikasie-eis, kies Pannenberg dus met Thomas S. Kuhn vir die vermoë van 'n teorie om 'n bepaalde probleem so goed en sinvol as moontlik op te los. En wat dit betref, is hermeneutiese en natuurwetenskaplike teorieë deurgaans vergelykbaar (Van Huyssteen 1987: 118, met gebruikmaking van Pannenberg se latere werk).

Dit gaan dus duidelik nie vir Pannenberg daaroor om met sy histories-kritiese ondersoek en die interpretasie van die universele geskiedenis aanspraak te maak om objektiewe feite in die positivistiese sin vas te stel nie. Andersins val hy ook nie terug op die subjektivisme wat hy by sy tydgenote se idee van openbaring vind nie en die kritiese gesprek oor die geskiedenis en openbaring (syns insiens) kompromitteer nie. In aansluiting by Hans Albert en Thomas Kuhn gee hy in sy wetenskaps-filosofiese regverdiging van teologie erkenning aan die rol van die subjek, naamlik in gebeure van ontdekking en in die regverdiging (dit is die paradigma) van die bepaalde wetenskaplike werkwyse (vgl Van Huyssteen 1987: 102, 112-4). Ook sy poging om die mees verantwoordbare historiese lesing van die beskikbare bronne te maak, lewer resultate op in die vorm van hipoteses (vgl Van Huyssteen 1987: 104-5, 118). Aangesien dit hipoteses is, is dit oop vir kritiek. Verder dui die hipotetiese aard ook op die ingeboude voorlopigheid van sy bevindings totdat die geheel van die geskiedenis bekend is.

4. Implikasies en kritiek

Dit blyk dus dat die middelpunt van die totale geskiedenis en van die geskiedsfilosofie vir Pannenberg geleë is in die opstanding van Jesus uit die dood. Hy werk die universele strekking van hierdie gebeurtenis uit aan die hand van twee bane: eerstens die Joodse eskatologie wat as hermeneutiese sleutel dien vir die opstanding en tweedens die *Universalgeschichte*, waarvan die opstanding die proleptiese bekendmaking is. Hierdie bane moet egter nie geskei word nie, maar is twee kante van dieselfde saak.

Hierdie oortuiging roep geweldige implikasies op waaroor Pannenberg homself moet verantwoord indien hy sy geskiedsdenke as filosofie geloofwaardig wil maak. Die omvang van die projek sal nou ook duideliker aan die lig kom; ek wys dus kortweg op 'n paar van die implikasies en die strategieë waarvolgens Pannenberg probeer het om moontlike kritiek te ondervang. Daarmee saam werk ek ook my kritiek op hierdie geskiedsfilosofie uit.

4.1 Die rol van die *Religionsgeschichte*

Uit alles wat hier gesê is, is dit duidelik dat die ander godsdienste nie ontwyk kan word nie — waarom word net die Bybelse getuïenis ondersoek?, waarom die uitsluitlike historiese puntenerigheid in die ondersoek na Jesus en nie na ander vermeende openbaringsgebeurtenisse nie? As teologie die wetenskap van God is, dan geld dit vir alle godsdienste, in elk geval vir sover hulle hulself presenteer as getuïenis aangaande openbaring. Pannenberg word dus deur sy geskiedsfilosofie gedwing om 'n godsdiensfilosofie uit te werk. Eersgenoemde maak dit juis onmoontlik om sonder meer die ander godsdienste af te skryf — die enigste manier waarop dit miskien nog gedoen sou kon word, sou wees op sterkte van 'n historiese ondersoek na die veronderstelde historiese openbaringsgebeurtenis, met ander woorde deur die vraag te beantwoord oor hoe die geskiedenis die juisste geïnterpreteer moet word. Meer nog, godsdienstige ervarings moet noodwendig verstaan word binne die raamwerk van godsdienstige tradisie waarbinne die betrokke persoon staan. Daarom moet daar nou iets oor die verhouding tussen hierdie godsdienstige paradigma en die ander godsdienste gesê word.

Hierdie probleem word aangespreek in die voordrag “Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte” wat gelewer is in 1962.

Ons het reeds al gesien dat Pannenberg die *Religionsgeschichte* beskou as die ideale vakwetenskap vir die bestudering van die *Universalgeschichte*. Sy werk in hierdie veld poog om 'n beskouing oor die eenheid van die godsdienste uit te werk. Dit doen hy egter nie vanuit 'n gesamentlike beginpunt, dit wil sê met 'n evolusionistiese benadering vanuit die veelheid van "primitiewe" gode na die een monoteïstiese God (soos dikwels gedoen word) nie. Die geskiedenis van godsdienste wys volgens hom eerder op 'n voortdurende proses van wisselwerking en integrasie, wat hy sinkretisme noem (vgl Pannenberg 1962: 268). Die beste voorbeeld van sinkretisme is die Christendom wat sigself met sowel die Griekse filosofie¹⁵ as die godsdienstige tradisies van die Mediterreense wêreld verbind. Die krag van die Christelike godsdiens lê in die vermoë om by aanraking met ander godsdienste die eie identiteit te behou, maar terselfdertyd die goeie elemente uit daardie godsdienste op te neem — die Christelike godsdiens is dus 'n sterk sinkretistiese godsdiens (vgl Pannenberg 1962: 270). Op tipiese wyse vind hy uiteindelik aanduidings vir 'n historiese eenheid van die godsdienste en dit naamlik as iets wat vanaf die einde van die tyd duidelik sal word. Die feit dat die eenheid van die godsdienste uit die einde en nie uit die begin te verstaan is nie, dien ook as regverdiging daarvoor dat Pannenberg hom by sy eie tradisie bepaal; sy geskiedsfilosofie as godsdiensfilosofie werk nie van die eenheid na die besondere nie, maar van die besondere na die eenheid.

Reeds hier uit die vroeë werk kan gesien word dat Pannenberg hom in beginsel nie afgrens teenoor die ander godsdienste nie, maar eerder soek na 'n algemene wetenskap van God. Hiervolgens word twee fases van die wetenskap van God onderskei wat elkeen histories-hermeneuties te werk gaan. Eerstens die algemene transreligieuse teologie, tweedens die regionale religieë:

Teologie rig hom op die historiese godsdienste en probeer vasstel in hoeverre in hulle tradisies die werklikheid van God, as 'n allesbepalende werklikheid, onthul word. Christelike teologie rig hom, met dieselfde oogmerk, op sy eie spesifieke tradisie. Maar in hierdie proses, wat Pannenberg ook 'n hermeneutiek van die Christelike openbaring noem, moet die teologie steeds bewus bly en rekening hou met die verhouding van die Christendom tot die ander godsdienste in die proses van die godsdiensgeskiedenis (Van Huyssteen 1987: 116).

15 Pannenberg (1959b) se studie van die apologete se hantering van die Griekse gods-begrip kan hier as voorbeeld dien.

Wat Van Huyssteen leer uit Pannenberg se latere wetenskapsfilosofiese werk is reeds aan die ontwikkel in sy vroeëre geskiedsfilosofiese werk.

In die afgegrensde tydperk waarby ons ons in hierdie opstel bepaal, het Pannenberg egter nog nie so 'n projek uitgewerk nie en hom bepaal by die Joods-Christelike godsdiensparadigma: hy praat uit die staanspoor van die openbaring van God (en nie byvoorbeeld van gode nie); hy vorm sy definisie van wat 'n openbaring sou wees aan die hand van die getuienis wat uit hierdie paradigma kom; en hy ondersoek die getuienis na vermeende openbarings in die Bybel en nie in ander godsdienslike of ander tekste nie. Pannenberg erken dat die aanvaarding van sy uiteensetting van die Christelike waarheidsbegrip en dan ook van sy hele geskiedsfilosofie afhang van twee vereistes (vgl Pannenberg 1963: 221): eerstens die vraag of die apokaliptiese hoop op die opstanding uit die dood (wat sterk geleef het ten tye van Jesus se lewe) nog vir ons waarheid inhou, en tweedens die erkenning van die opstanding van Jesus as 'n historiese gegewe wat by alle onsekerheid oor die aard van die werklikheid daarvan, ten minste nie bloot na 'n groepie mense se innerlike belewenis of hallusinasies verwys nie. Pannenberg het baie moeite gedoen om aan te toon dat Jesus se opstanding wetenskaplik aanvaarbaar is (soos hierbo aangetoon in 2.2). As 'n ernstige navorser desnieteenstaande tog tot die gevolgtrekking kom dat dit nie gebeur het nie, val die hele filosofie vir so 'n persoon inmekaar. Sonder die eskatologies-historiese interpretasie van een gebeurtenis uit die totale geskiedenis van die heelal, word die geskiedenis vir Pannenberg 'n onverstaanbare blinde opeenvolging van gebeure. Diegene wat die geskiedenis anders as hy vertolk, het by implikasie 'n illusionêre ervaring of beskouing van sin.

Van Huyssteen (1987: 122-4) het reeds gewys dat Pannenberg, ten spyte van sy verbete poging daartoe, nie daarin geslaag het om die verbintenis van die navorser (homself) uit te sluit of minstens aan kontrole te onderwerp nie en dat sy onderneming steeds (wetenskapsfilosofies gesien) daardeur gedryf word. Hierdie feit verklaar die spanning tussen die openlike "beleidsverklaring" van algemeen-geldigheid en 'n inklusiewe religieuse en filosofiese benadering, maar wat uiteindelik tog afhang van die studie van spesifieke bronne en die noodsaak om dit binne 'n spesifieke raamwerk (Joodse eskatologie) te interpreteer.

Afgesien hiervan word daar geweldig baie veronderstel in sy navorsing: 'n metafisiese veronderstelling dat as daar 'n analogiese ge-

beurtenis sou plaasvind en dit deur die tydgenootlike opvattings hermeneuties ontsluit word, dat daardeur 'n openbaring geïdentifiseer sou word en dat hierdie “selfopenbaring” in harmonie staan met ander openbarings wat deur dieselfde tradisie oorgelewer word. Die historiese gebeure van die openbaring is miskien analogieeloos, maar nie die openbaringsaspek daarvan nie, anders word die uitsonderlike gebeurtenis weereens onverstaanbaar of moet die hipotese van 'n veelheid openbarende gode oorweeg word.

In sy beskouing oor die Joodse eskatologie en teologie in die eerste eeu en ook in sy beskouing van die “wisselwerking” tussen godsdienste, het Pannenberg 'n geneigdheid om 'n taamlik vreedsame perspektief te hê. Die politiek van teologie wat die eskatologiese raamwerk van Jesus se aardse leer vergesel het en die brute magstryde, godsdienstig of anders, wat so dikwels die verskynsel van sinkretisme dryf, vervaag in die agtergrond. As godsdiens dan wel histories geïnterpreteer moet word, dan moet die invloed van magspele en magsmisbruik op die betekenis van die geheel van die geskiedenis ernstig oorweeg word. So nie val mens terug in 'n naïewe godsdienstige blindheid vir die geweld waartoe godsdiens in staat is. In die volgende paragraaf sal ons sien dat Pannenberg geen bevredigende oplossing vir hierdie probleem aanbied nie.

4.2 Die afgelope twee duisend jaar

Soos verduidelik, word die proleptiese openbaring van die sin van die hele geskiedenis by die opstanding van Jesus eers verstaanbaar binne die konteks van Joodse godsdienstige denke en die beweerde openbaring van God aan Israel. Maar nou sit ons nog met 'n orige twee duisend jaar se geskiedenis wat aan ons bekend is en waarvoor teoloë hulle nie graag uitspreek nie. Die betekenis van die hele geskiedenis vir alle mense is hier op die spel. As Pannenberg sy beskouing konsekwent wil deurvoer, moet hy minstens riglyne gee vir 'n interpretasie van die wêreld-geskiedenis van die afgelope twintig eeue.

God werk in die geskiedenis, sê hy, en die betekenis van elke gebeurtenis is slegs vanuit die einde volkome verstaanbaar. Die einde van die geskiedenis is prolepties in Jesus se lot bekendgemaak:

Nur in der Beziehung auf ihr in Jesus Christus erschienenenes Ende hat die Geschichte Offenbarungscharakter (Pannenberg 1962: 116).¹⁶

Die geskiedenis moet in hierdie interpretasie-verhouding tot Jesus se opstanding gebring word en dit doen Pannenberg deur die daaropvolgende geskiedenis, die geskiedenis van die afgelope twee millenia, in samehang met die geskiedenis van die Christendom te interpreteer.

Vanuit hierdie algemene teorie lei Pannenberg dan twee openbaringsmerkers af aan die hand waarvan die geskiedenis gelees moet word en waardeur die uitkringende werking van God in die geskiedenis geïdentifiseer kan word:

Der grundsätzliche Gesichtspunkt ist das Ineinander von [1] Universalität und [2] Vorläufigkeit, das für alle christliche Lebensgestaltung charakteristisch ist, sofern das Leben der Christen durch das Bekenntnis zu Jesus Christus als der Offenbarung Gottes geprägt ist (Pannenberg 1962: 117).¹⁷

Universaliteit as openbaringsmerker verwys na dié aspek dat die openbaring uiteindelik toeganklik vir alle mense moet wees en op almal betrekking moet hê. Die voorlopigheid van die openbaring spruit voort uit die feit dat die einde nog nie hier is nie en enige interpretasie van die geskiedenis dus aan verbetering onderworpe is.

Pannenberg (1962: 118-9) wys die aanwending van hierdie merkers in drie aspekte uit:

- Intellektuele aspek

Hier het die universalisering van die openbaring in werking getree deurdat die Christelike teologie die Griekse filosofie geïnkorporeer het. Die Griekse denke is self hierdeur verander deurdat dit metertyd van die historiese dimensie bewus gemaak is. Die proses is tot vandag nog nie voltooi nie; hieruit blyk die voorlopigheid daarvan.

- Regsaspek

In die Konstantynse wending is die Christendom in 'n proses ingeënt wat stadigaan lei tot 'n universele politieke maatskappy. Terwyl die

16 Die geskiedenis het net 'n openbaringskarakter met betrekking tot die einde daarvan, wat in Jesus Christus verskyn het.

17 Die prinsipiële standpunt is die wedersydse insluiting [*Ineinander*] van [1] universaliteit en [2] voorlopigheid, wat vir alle Christelike lewensvorme tiperend is, vir sover die lewe van die Christen deur die beleidenis van Jesus Christus as die openbaring van God gevorm is.

ontkenning lei tot die gevaar om die Konstantynse vorm van kerk-staat-eenheid te verabsoluteer, wys die spanning tussen kerk en staat die voorlopigheid van hierdie beweging uit.

- Kerklike aspek

Die kerk is wesenlik universeel. Die voorlopigheid word hier onder andere getoon deurdat die pousdom die universaliteit oorspeel en deur die kerkskeurings.

Voorts waag Pannenberg 'n teologiese interpretasie van die moderne tyd en bied 'n vlugtige oorsig van hoe hy die wisselwerking tussen universaliteit en voorlopigheid vind in die opkoms van nasionalisme, die kerkskeuring sedert die Hervorming, die sekularisasie van die Europese kultuur, die ontwikkeling van kapitalisme en die parlementêre demokrasie en ten laaste die veranderende verhouding van die Weste tot die res van die wêreld. Op die detail hiervan kan nie nou ingegaan word nie; die doel van die uiteensetting is egter vir ons van groot belang. Alle gebeure of ten minste die groot tendense, sê Pannenberg, na aanleiding van sy interpretasie van die moderne tyd, vind plaas binne die stroom van die nawerking van die ontstaan van die Christendom. Of beter gestel, die historiese tendense dui op die geleidelike integrasie van lokale geskiedenis in 'n "Überlieferungszusammenhang der christlichen Botschaft" (Pannenberg 1962: 134).¹⁸

Moontlik is hierdie beskouing in ooreenstemming met die voorafgaande uit Pannenberg se geskiedsfilosofie, maar dit moet mens tref as 'n besonder onbevredigende uitvloeisel daarvan. Die eerste rede daarvoor is dat die openbaringsmerkers van universaliteit en voorlopigheid so algemeen en wyd is dat dit niksseggend is. Tweedens word daardeur dermate klem gelê op die enorme perspektief van die geheel van die geskiedenis, dat die belang van die besondere, van dit wat op die skaal

18 Die hele sin lui: "Er [der Gott der Bibel] bedient sich der Menschen in den Gebieten, von denen die Christusbotschaft Besitz ergriffen hat, als seiner Werkzeuge, in einer direkteren, weniger verborgenen Weise als sonst auf der Welt, weil Überlieferungszusammenhang der christlichen Botschaft" (Pannenberg 1962: 134) — Hy [die God van die Bybel] gebruik die mense in die gebiede waarvan die boodskap van Christus besit geneem het, as sy werktuie in 'n direkte, minder verborge wyse as gewoonlik op aarde, omdat dit die oorleweringsamehang van die Christelike boodskap is.

van een mens se lewe is, feitlik genegeer word. Dertens, sodoende bly Pannenberg doof vir 'n tema uit die nadenke oor die geskiedenis wat, ironies genoeg, deur sy eie godsdienslike paradigma aan hom voorgehou word, naamlik die teodisee-vraag. In 'n rare verwysing na die vraag van individuele lyding en die posisie daarvan in die eenheid van die mensdom, skryf Pannenberg (1967: 103):

Dadurch hellt sich freilich nicht jede Einzelheit der menschliche Schicksale, die oft durch so viel unverständliches Leid gezeichnet sind, auf, aber sie sind alle versöhnt durch den Bezug auf die einheitliche Bestimmung aller Menschen, wie sie an Jesus erschienen ist, nachdem er selbst die Tiefe alles menschlichen Leidens durchlitten hat.¹⁹

Of die *universalgeschichtliche* perspektief op die geskiedenis sin kan bring in ekstreme vorme van individuele lyding, lyk vir my egter uiters twyfelagtig. Uiteindelik lê Pannenberg hierin nie ver van Leibniz se idee van die beste van alle moontlike wêrelde nie.²⁰

4.3 Hermeneutiek en *Universalgeschichte*

In sy artikel "Hermeneutik und Universalgeschichte" (1963) tree Pannenberg in gesprek met Gadamer oor sy *magnum opus*, *Wahrheit und Methode* (1960). Hy is oor die algemeen vol lof vir die manier waarop Gadamer die probleme van hermeneutiek en historisiteit asook die samehang daartussen hanteer.

Pannenberg sien raak dat die *Gegenwartsinteresse* van 'n teks veel meer is as bloot die historiese inligting wat daaruit getap kan word. Hieruit lei hy af dat die hermeneutiek 'n relatiewe selfstandigheid teenoor historiese navorsing geniet. Hierop baseer hy dan eerstens 'n kritiek van die historiese navorsing:

- 19 Daardeer word weliswaar nie elke detail van die menslike lot, wat dikwels deur soveel onbegryplike lyding gekenmerk word, opgehelder nie, maar dit word alles versoen deur die betrekking tot die eenheidsbestemming [*einheitliche Bestimmung*] van alle mense, soos wat dit by Jesus verskyn het, nadat hy self die diepte van alle menslike leiding deurgemaak het.
- 20 Pannenberg self sê dat die universeel-historiese benadering tot die geskiedenis noodwendig die natuur-geskiedenis moet insluit. Hierdie dimensie ontbreek wel in die bestudeerde werke, maar is aangespreek in sy opstel "Kontingenz und Naturgesetz" (Pannenberg & Müller 1970: 33-80).

Solange die Historie die Universalgeschichte als ein Randproblem behandelt und bei enger begrenzten Aufgaben stehen bleibt, hat sie kein Recht, die Hermeneutik als bloße Hilfsdisziplin zu betrachten, sondern solange ist sie selbst nur ein Zweig der Hermeneutik (Pannenberg 1963: 96).²¹

Pannenberg is van mening dat Gadamer se hele hermeneutiek (en in die besonder die uiteensetting oor horisonsversmelting) onafwendbaar op 'n universeel-historiese geskiedsbeskouing afstuur. Gadamer sou self iets hiervan erken het, maar hy probeer nogtans om die “spekulativen Anspruch einer Philosophie der Weltgeschichte” te vermy (aangehaal uit *Wahrheit und Methode*, Gadamer 1987, 2: 343). Gadamer se poging om die probleem te omseil deur gebruikmaking van die talige aard (*Sprachlichkeit*) van die verstaansverhouding tussen interpreteerder en teks, slaag volgens Pannenberg nie, omdat die talige aard weer na die historiese aard terugverwys.

Watter rol speel die *Universalgeschichte* in die interpretasie? In die proses van horisonsversmelting moet die mees omvattende verstaanshorison gesoek word. Die interpreteerder moet ter wille van 'n eerlike verstaanspoging hierdie rigsgnoer aanlê:

Der Mensch kann der Ganzheit seines eigen Lebens nur in Verbindung mit der Ganzheit der Wirklichkeit überhaupt gewiß werden. Und er kann der Ganzheit der Wirklichkeit nur gewiß sein, indem er ihrer bewußt zu werden sucht (Pannenberg 1963: 109).²²

Die universeel-historiese benadering tot die hermeneutiek dien dus eerstens as noodsaaklike regulerende beginsel en tweedens as wydste verstaanshorison.

Vanuit 'n ander hoek gesien is die *Universalgeschichte* die matriks waaruit tekste voortspruit. As die historiese situasie van die teks en dié van die leser as geskeide verstaanseilande gesien word, sit ons weer met die probleme van historiese interpretasie wat Pannenberg in die

21 Vir solank as wat geskiedskrywing die universele geskiedenis as 'n randprobleem behandel en by enger afgegrensde take bly staan, het dit geen reg om die hermeneutiek as 'n blote hulpdissipline te bekou nie en is dit tewens self net 'n vertakking van die hermeneutiek.

22 Die mens kan van die geheel van sy eie lewe net in verbinding met die geheel van die werklikheid as sodanig seker word. En hy kan net van die geheel van die werklikheid seker wees, deur te poog om daarvan bewus te word.

eerste plek vir die universeel-historiese benadering laat kies het. Daarom meen Pannenberg dat 'n teks net verstaan kan word in samehang met die gesamentlike geskiedenis van die teks en van die huidige leser. Dit moet gedoen word tesame met 'n toekomshorison, omdat die betekenis van die hede eers duidelik word in die lig van die toekoms (vgl Pannenberg 1963: 116). Hy konkludeer:

Erst im Zusammenhang der Universalgeschichte kann das Damals des Textes mit dem Heute des Auslegers so verbunden werden, daß ihre zeitliche, historische Differenz nicht verwischt wird, sondern in dem beide verbindenden Geschehenszusammenhang bewahrt und doch überbrückt wird (Pannenberg 1963: 118).²³

Pannenberg se oorwegings oor die *Universalgeschichte* is uiteindelik vormend vir sy beskouing oor die waarheid, wat onder meer in die essay *Was ist Wahrheit?* (Pannenberg 1962a) uitgewerk is. Die historiese perspektief wat hy op die waarheid ontwikkel, berus op die moontlikheid om die geheel waarbinne alles begryp moet word as 'n eenheid te verstaan en daardie eenheid is juis die geskiedenis. Die laaste van sy ses stellings oor die waarheid wat die slotsom van bogenoemde essay is, wys die verband tussen die *Universalgeschichte* en die waarheid uit:

(4) Die Einheit alles Wirklichen ist seit dem Aufkommen des geschichtlichen Bewußtseins selbst nur noch als Geschichte denkbar. Die Einheit der Wahrheit ist nur noch als Geschichtsprozeß möglich und kann erst von seinem Ende her erkannt werden. (5) Die Einheit der Wahrheit ist nur möglich, wenn sie die Kontingenz des Geschehens und die Offenheit der Zukunft einschließt. (6). Darum ist die Einheit der Wahrheit nur durch die proleptische Offenbarung Gottes in Jesus Christus konstituiert (Pannenberg 1963: 222).²⁴

Hy betoeg dus vir 'n histories-hermeneutiese begrip van die waarheid.

23 Eers in die samehang van die universele geskiedenis kan die “destyds” van die teks met die “vandag” van die interpreteerder op so 'n manier verbind word dat hulle tydelike, historiese differensie nie vaag word nie, maar in die gebeurtenissamehang wat altwee verbind, bewaar en tog oorbrug word.

24 (4) Die eenheid van alle werklikheid is sedert die opkoms van die historiese bewus-syn self net nog as geskiedenis denkbaar. Die eenheid van die waarheid is net nog as 'n geskiedsproses moontlik en kan eers vanuit die einde daarvan ingesien word. (5) Die eenheid van die waarheid is net moontlik wanneer dit die kontengensie van die gebeure en die openheid van die toekoms insluit. (6) Daarom is die eenheid van die waarheid net deur die proleptiese openbaring van God in Jesus Christus gekonstitueer.

In lyn hiermee werk Pannenberg 'n perspektief uit op die bestudering van die mens in die histories-hermeneutiese menswetenskappe. In "Der Mensch als Geschichte", die laaste hoofstuk van die bundel voordragte oor die antropologie *Was ist der Mensch?* (1967a) beskryf Pannenberg drie raamwerke waarbinne die mens bestudeer, dit wil sê geïnterpreteer, kan word. Hierdie raamwerke, in volgorde van omvattendheid, is: sielkunde, sosiologie en geskiedenis. Die swaartepunt lê dus hier in die geskiedenis wat die hermeutiek in hierdie studieveld rig:

Darum ermöglicht der Blick auf die Einheit der Geschichte, wie sie im Geschick Jesu begründet ist, jedem einzelnen, die Ganzheit seines Lebens zu gewinnen, indem er sich mit allen Menschen auf diese Mitte bezogen weiß (Pannenberg 1967a: 103).²⁵

Die oorspronklike belang van die openbaring vir die geheel van die geskiedenis, wat uit 'n *universalgeschichtliche* perspektief ontwikkel en toe verder vir die waarheid as sodanig uitgewerk is, dien hier dus ook as rigtinggewend. Die doel van die essay is om die mens in sy/haar wesenlike historisiteit en openheid na die toekoms in te bed in die historisiteit van die totale mensdom, terwyl die individualiteit van die individu tot sy reg moet kom.

Die basiese veronderstelling van Pannenberg se geheelperspektief op die geskiedenis is dat daar inderdaad so 'n geheel (sal) bestaan. Ek vind geen oorweging by hom aan die gedagte dat tyd enigsins anders kan wees as lineêr nie. Afgesien hiervan sou hy kennis hê aangaande 'n wêreld einde. Dit is moeilik om te sê waar hy hieraan kom. Binne die streng kader van sy geskiedisfilosofie lyk dit of die wedersydse sinsontsluiting van die Joodse eskatologie en die opstanding wat in terme van hierdie simboliese raamwerk vertolk moet word en dit uiteindelik regverdig, nie net die sin van die hele geskiedenis vooruitgrypend bekend maak nie, maar ook die einde van die geskiedenis bevestig. Die feit dat Jesus se eie eskatologiese naby-verwagting nie gerealiseer het nie, skyn vreemd genoeg nie Pannenberg se vertroue in die eskatologie se gesag aangaande die toekoms wesenlik aan te tas nie.

25 Daarom maak die perspektief op die eenheid van die geskiedenis, soos dit in die lot van Jesus begrond is, dit vir iedere afsonderlike mens moontlik om die omvattende eenheid [*Ganzheit*] van sy lewe te vrkry, deurdat hy weet dat hy saam met alle mense op hierdie middelpunt [*Mitte*] betrekking het.

Wolff/Geskiedsfilosofie as godsdiensfilosofie

Let wel dat as die idee van 'n wêreldeinde verwerp word, Pannenberg se geskiedsfilosofie daarmee in die hart getref word. Die gebrek aan 'n einde sou die gebrek aan 'n geheel betref en dus noodwendig alle interpretasies van die geskiedenis relatiewe tot die perspektief waartoe 'n bepaalde interpreteerder in sy/haar historiese konteks in staat is. Die idee van die einde van die geskiedenis verteenwoordig myns insiens 'n poging om die radikaliteit van die hermeneutiese situasie van die mens in te perk. Maar dan weer hoef dit ons nie te verbaas nie — is dit nie by uitnemendheid die filosofiese funksie van die monoteïsme nie?

Bibliografie

COLLINGWOOD R G

1949. *The idea of history*. Oxford: Oxford University Press.

DREYER P S

1974. *Inleiding tot die filosofie van die geskiedenis*. Kaapstad: HAUM.

GADAMER H-G

1987. *Gesammelte Werke, 2 & 4*. Tübingen: Mohr.

GERBER U (medewerker)

1972. Lehrmeinungen. Ott 1972: 207-12.

LÜDEMANN G

1994. *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*. Stuttgart: Radius.

OTT H

1972. *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln*. Berlin: Kreuz Verlag.

PANNENBERG W

1959a. Heilsgeschehen und Geschichte. Pannenberg 1967b: 22-78.

1959b. Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie. Pannenberg 1967b: 296-346.

1962. Die Offenbarung Gottes und die Geschichte der Neuzeit. Pannenberg 1975: 113-34.

1962a. Was ist Wahrheit? Pannenberg 1967b: 202-22.

1962b. Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Pannenberg 1967b: 252-95.

1963. Hermeneutik und Universalgeschichte. Pannenberg 1967b: 91-122.

1964. *Grundzüge der Christologie*. Gütersloh: Reinhard Mohn.

1967a. *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht [Voordrae gelewer tussen 1959 en 1961].

1967b. *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1973. *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt aM: Suhrkamp.

1975. *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken*. München: Chr. Keiser Verlag.

1991. *Introduction to systematic theology*. Michigan: Eerdmans.

1994. Die Auferstehung Jesu — Historie und Theologie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91: 318-28.

PANNENBERG W & A M K MÜLLER

1970. *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*. Gütersloh: Reinhard Mohn.

PANNENBERG W, R RENDTORFF,

U WILCKENS & T RENDTORFF

1965 [1961]. *Offenbarung als Geschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wolff/Geskiedsfilosofie as godsdienfilosofie

VAN HUYSTEEN W

1987. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording. Teorievorming in die sistematiese teologie.* Pretoria: RGN.

VAN JAARVELD J A

1980. *Westerse historiografie en geskiedenisfilosofie.* Pretoria: HAUM.