

Geskiedenis en geloof: Gedagtes van en oor Ernst Troeltsch

PJJ Botha

Abstract

History and faith: Considering the ideas of Ernst Troeltsch

The work of Ernst Troeltsch (1865–1923) is an important contribution to the discussion on the relationship between faith and history. This article structures Troeltsch's work around his fundamental wrestling with historicism as a valid world view. His views on history and the philosophy of history are summarised, as well as his explanation of the theological task. These are followed by indicating some aspects of his philosophical paradigm. In conclusion some problems that Troeltsch tried to solve, are pointed out as relevant to our own situation.

1. INLEIDING

Daar is niks unieks aan die ervaring van spanning tussen vroomheid en wetenskap, tussen geloof en rede nie. Daarom is dit moontlik om in kreatiewe meeleving met sulke probleme te vra hoe groot denkers soortgelyke dilemmas hanteer. Ernst Troeltsch (1865–1923) is 'n verstommende voorbeeld van iemand wat onophoudelik objektiewe deskriptiewe studie verbind het met godsdienstige waarheidsaansprake.

Besonder opvallend is Troeltsch se erns met sy wêreldbeskouing, sy moeite om relevant en aktueel te dink. Vir hom is die kernprobleem van teologie die uiteensetting van 'n normatiewe Christelike godsdienstige sisteem in 'n era waarin mense krities oor die verlede dink. Ten spyte van sy relatiewe onbekendheid – en die negatiewe behandeling wat hy in die reël ontvang – is die ontdekking dat Troeltsch homself '... schliesslich doch als derjenige erwiesen, der die wahrhaft fundamentalen Fragen und Aufgaben der Theologie im 20. Jahrhundert formuliert hat' (Pannenberg 1967: 253) rede genoeg om sy werk beter te leer ken.

Troeltsch se werk is kompleks en omvat baie temas, maar heel maklik tel mens 'n goue draad daarin op, naamlik die opdrag aan die moderne mens om konsekwent histories te dink. Ook teologie moet 'verhistoriseer' word. Mens moet jou in die see van geskiedenis werp, 'in einen

Ozean historischer Kritik und Rekonstruktion' (1922: 723) want so-doende word 'Geschichte durch Geschichte überwinden' wat 'die Plattform neuen Schaffens ebnen' (1922: 772). Met konkrete, aktuele, histories georiënteerde keuses en betrokkenheid moet historisme benut word: nie net deur bewus te wees van jou eie vervlegtheid in die geskiedenis nie, maar ook deur verantwoordelikheid vir die geskiedenis wat kom, te aanvaar. Te midde van die pluralistiese werklikheid staan jy voor die goddelike, individualiserende, skeppende Mag.

Daar is redelik algemene weerstand teen hierdie standpunt wat daarop neerkom dat Troeltsch sou vooronderstel dat daar nooit iets nuuts kan gebeur nie: '... 'n geslote wêreldbeeld wat geen ruimte laat vir die ingrype van God of vir die werklik eenmalige en buitengewone in die geskiedenis nie' (Jonker 1977: 66). Historiese denke is vir vele niks anders nie as 'n relativering van wat gewoonlik as eenmalig en absoluut beskou is. Dit plaas die bybelse geskiedenis in die wye konteks van algemene geskiedenis en dan lyk dit of daar nie unieke waarde meer aan verbonde is nie, waarop die vraag is of mens nog Christen kan wees.

Dié tipe van besware laat nie reg geskied aan Troeltsch se komplekse en genuanseerde denke nie. Trouens, as kritiek is dit dikwels niks anders as onderdele van dogmatiese stellings nie. Om só te kritiseer is 'n teologiese metode wat vir Troeltsch ontoelaatbaar is, en eintlik 'n belangrike punt wat hy wil maak, heeltemal miskyk.

Ter wille van perspektief wil ek kortliks verduidelik wat die probleem is waarmee hy worstel, wat hy regtig sê (oor enkele sake natuurlik) en wat sy filosofiese onderbou is wat dit vir hom moontlik maak om te sê wat hy sê.

2. PROBLEMATIEK

Troeltsch se onvrede met die teologiese moontlikhede van sy tyd begin met twee vrae (reeds in sy proefskrif in 1891 – Drescher 1976: 4):

- Begryp teoloë genoegsaam die radikaal vreemde karakter van denke in die tyd voor die Verligting? Oftewel: verstaan hulle hoe ingrypend die menslike bewussyn in die moderne wêreld verander het?
- Kan mens jou net apodikties op die openbaring, en op die aansprake van die openbaring, beroep? Juis ook in hierdie teologiese opvatting lê 'n hele klomp veronderstellinge opgesluit wat tot gevaarlike gevolge lei.

2.1 Die eerste vraag vloei voort uit die 19de eeuse ontdekking van die probleem van geskiedenis. Hierdie rewolusie in geskiedskrywing is ervaar as 'n bevryding van die menslike gees. Tegelykertyd egter is 'n 'anargie van waardes' losgemaak. Troeltsch was intens bewus van hierdie krisis, wat aangedui word met die begrip **historisme***. Die krisis van historisme is dat die interpretasie van die werklikheid en kultuur (wetenskap en geskiedenis) wegbreek van teologie. Die tradisionele band tussen gewone en bo-natuurlike kennis word deurbreek.

Auf der einen Seite die zerfliessende Ueberfülle historischer Mannigfaltigkeiten und die kritisch-misstrauische Haltung gegenüber den konventionellen Ueberlieferungen, aus denen die Kenntnis des Wirklich-Gewesenen in immer neuer Arbeit und immer nur annähernd gewonnen werden kann. Auf der anderen Seite die Zusammendrängung auf einen bestimmten praktischen Standort und die hingebende vertrauende Lebenshaltung, die sich der göttlichen Offenbarung und Forderung öffnet und beugt. Aus diesem Konflikt, der kein erdachter, sondern ein praktisch erlebter ist, entsprang meine ganze wissenschaftliche Fragestellung (1924: 64, cf 1972: 61).

Dit is welbekend dat Duitse teologiese liberalisme voortvloei uit hierdie intellektuele konflik en onsekerheid. Ook Troeltsch se problematiek veronderstel hierdie spanning, maar sy hantering daarvan kan nie somer sonder meer gelykgestel word aan liberalisme nie.

In reaksie word soms gesê dat al wat plaasvind in liberalisme is om oor te gee, of selfs net toe te gee, aan die tydsges – om die gees van die wêreld, in hierdie geval dan spesifiek die gees van historisme, te ontvang, by wyse van spreke.

Troeltsch self gebruik 'Historismus' in twee verskillende kontekste. Historisme kan voor- én nadele inhou (1922: 9, 69). In sy primêre sin verwys historisme na die feitelike gegewe wat reeds bestaan in die moderne bewussyn: om alle gebeure te ervaar en te interpreteer as met-ander-verweefde-gebeure, historisme 'in dem Sinne der Grundsätzlichen Historisierung alles unseres Denkens über den Menschen,

* Historisme is een van daardie terme met te veel betekenis om werklik nuttig te wees (Iggers 1983: 4). Vir Troeltsch behels dit 'n historiese wêreldbeeld, met probleme maar nie op sigself 'n probleem nie. Opvallend dat diegene wat historisme positief sien, dit gebruik as iets soos 'contextualism' terwyl kritici dit sien as relativisme. Sien Rand 1965, Mandelbaum 1971: 41–138, Iggers 1973 en 1983: 295–8, Rubanowice 1982: 49–55.

seine Kultur und seine Werte' (1922: 102). Positiewe historisme is dus iets soos relasionalisme. Relatiwisme is 'nur eine scheinbar notwendige Folge' (1924: 44). In die sekondêre, negatiewe sin, dit wil sê nadelige historisme, word geskiedenis gehanteer asof dit 'n natuurwetenskap is en beland mens in die 'Fluch des naturalistischen Determinismus' (1922: 67). In hierdie terme kan jy net antroposentrië dink, en bestaan daar net skeptisisme en relatiwisme en ten slotte ook nie morele waardes nie.

Dit is syns onmoontlik om nie histories te dink nie. Gevolglik is dit onsinnig om die 'historiese rewolusie' te beskou as synde afkomstig 'bloss aus der Bosheit der natürlichen Vernunft' want dit ontstaan 'einfach genug vor allem aus der totalen und allseitigen Veränderung des modernen Denkens seit den letzten zwei Jahrhunderten und dem Gegensatz desselben gegen die Denkweisen und Anschauungen, innerhalb deren das Christentum seiner Zeit entstanden ist und seine kirchliche Fixierung erhalten hat' (1913b: 325).

Iemand wat nie self die erns en impak van histories dink ervaar nie, sal baie moeilik aanklank vind by Troeltsch se denke.

Troeltsch wil die 'neuzeitliches Selbstverständnis' interpreteer (vgl Becker 1982). Is die kontemporêre 'Neuzeitverständnis' Christelik legitiem? Op watter wyse? Watter moontlikhede bied dit vir die geloof? Die problematiek rondom geskiedenis bestaan slegs omdat 'n ander self-verstaan ontwikkel het, 'n ander konseptualisering van subjektiwiteit.

2.2 Die tweede vraag is natuurlik onlosmaaklik gekoppel aan historiese denke. 'n Beroep op 'n supranatuurlike kenbron is vir Troeltsch onaanvaarbaar omdat dit 'n denkstelsel is wat geslote is en aanspraak maak op waarhede wat oral en altyd geldig is. So iets weerspreek die werklikheid self. Die data moet in terme van sigself ondersoek en verstaan word. Mens moet veronderstel dit het interne integriteit wat ontdek moet word, en mag nie 'n eksterne teorie daarop afdwing nie.

Dit is 'n spesifieke soort, naamlik 'ekklusiven Supranaturalismus' wat sy weerstand ontlok. Troeltsch is nie gekant teen openbaring as sodanig nie. Immers, 'das Urphänomen aller Religion' is 'die Mystik, d.h. der Glaube an Präsenz und Wirkung übermenschliches Mächte mit der Möglichkeit der inneren Verbindung mit ihnen' (1913b: 493). Hy rig hom teen daardie spesifieke supranatuurlike teologie wat Christene gebruik om 'n (toevallige) eties-religieuse standpunt te verabsoluteer: die aanspraak op bo-natuurlike ontvangs van allenige en ewige waarheid. Dit veronderstel 'n 'Enge und kleine Welt' waarin ander gods-

dienstige insigte en alle oorblywende menslike kennis die produk van die 'natürlichen Denkens' word (1913b: 334). Troeltsch self staan vir inklusiewe supranaturalisme (1913b: 365). Hy noem dit ook 'innerer' maar veral 'religiösen Supranaturalismus', wat 'zum Kernbestand aller grossen geschichtlichen Religionen' behoort. Dit is die oortuiging dat daar sin is in die misterieuse en irrasionele. Die sin van werklike godsdiens is die besef van Een wat buite die mens is, wat hom gryp en na Hom lei.

Eksklusiewe supranaturalisme is deel van die Aristotelië-Platoniese wêreldbeeld en wetenskapsideaal. Dit spreek vanself dat met die verval van hierdie denksisteme ook eksklusiewe supranaturalisme in die spervuur moet beland. 'n Nog belangriker struikelblok vir supranaturalisme is *Religionsgeschichte*; dit wil sê, enersyds die geskiedenis van die Christendom self wat ten volle verweefd is met die algemene 'europäisch-asiatische Geschichte' en, andersyds, die feit dat eksklusiewe supranaturalisme nie 'n Christelike verskynsel is nie (Troeltsch 1913b: 328–63, 1972: 45–61; Dyson 1976: 85–6 en Apfelbacher 1978: 172–86). Daarom slaag al die pogings om Christendom se absoluutheid op 'n wonderwerk te bou, alleen daarin om die absolute aanspraak van ander godsdienste te bevestig (dis nou oa die werk van Ritschl, Niebergall en Kähler). Troeltsch meen ook dat teologie met ander wetenskappe in gesprek moet bly. Supranatuurlike teologie kan nie inter-dissiplinêr funksioneer nie. Hy is self eksemplaries van omvattende en deeglike inter-dissiplinêre studie.

Mens kan Troeltsch se werk tipeer met die vraag: **Finale waarhede in die geskiedenis?** Hy wil die inhoud van waarheid en geskiedenis vasstel: wat hulle verhouding is en hoe mens jouself daarin vind. Hy was 'n godsdienstige mens wat probeer het om waarlik oop te wees vir waarheid en dan waarhede raakgeloop het wat sy geloof geproblematiseer het.

3. GESKIEDENIS EN TEOLOGIE

Teen hierdie agtergrond dan enkele aantekeninge om Troeltsch se standpunte oor geskiedenis en teologie te beskrywe. Ten spyte van ontwikkelinge en verskuiwings is daar 'n deurslaggewende konstantheid en konsekwentheid in Troeltsch se werk. Self het hy gesê dat hy nie eintlik 'n sisteem het nie, net sy boeke. 'Zwar schwebt mir natürlich ein solches als Präkonzeption vor, allein doch nur, um es aus der Einzelforschung heraus Fortwährend zu berichtigen' (1925: 3–33; bio-

grafie by Tödt 1966, Quené 1970, Apfelbacher 1983; en vir sy werk in terme van sy biografie sien Pauck 1968, Drescher 1976).

3.1 Geskiedenis

Gewoonlik word Troeltsch se idees oor geskiedenis – in die sin van metode – gekoppel aan die begrippe analogie en korrelasie. Die begrippe word aangehaal uit sy artikel 'Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie' wat in 1898 verskyn het (1913b: 729–53). Dit is ironies, want in die artikel is sy vernaamste oogmerk metode in die teologie: hoe teologie gesag kan hê deur 'n geldige metode te volg, nie soseer hoe om geskiedenis te bedryf nie. Daar kan nie op net een outoriteit beroep word nie. Teologie bou op 'n veelvoud van sekondêre bronne wat mekaar dikwels weerspreek. Outoriteite is altyd histories bepaal en vereis interpretasie.

3.1.1 **Geskiedskrywing** is die kreatiewe refleksie oor die samehang van individualiteit (individuelle Totalitäten) en kontinuïteit (kontinuerlicher Werdezusammenhang) van gebeure. Hierdie twee konsepte bied vir Troeltsch die sleutel tot die verlede en is allesbepalend vir historiese metode. 'The historical method must be conceived in such a way that what is relative and individual in history will come into its own as a factor that dominates history unconditionally. Yet it must also be conceived in such a way as not to exclude from these individual and relative phenomena the emergence of authentic values which, in consequence of their validity, are directed toward a common goal' (1972: 30–31).

Met behulp van die konsep 'individuele kompleks'* bepaal Troeltsch wat geskiedskrywing is: die blootlê van die unieke, onherhaalbare, individuele andersheid van gebeure. Geskiedenis is egter nie bloot 'n eindelose vloed van radikale diversiteite nie. Individuele komplekse het elkeen sy eie waarde, maar is ook met mekaar verweef. Daar is ingewikkelde verbande tussen gebeurekomplekse, soos byvoorbeeld die dryfkragte wat menswees konstitueer. Ten diepste word geskiede-

* Die wenk om 'Totalität' met kompleks te vertaal het ek by Pye (1976: 179) raakgeloop. 'Totalitäten' verwys na gebeure of historiese subjekte wat 'n 'conceptual unity' vorm, 'die wegen ihrer noch eben bestehenden Uebersichtbarkeit und relativen Geschlossenheit aus dem Fluss des Geschehens herausgeschnitten werden kann und an den Rändern mehr oder minder unbestimmt in das menschliche Gesamtgeschehen ver schwimmt' (Troeltsch 1922: 34).

nis gedra en daarom is daar kontinuïteit. Troeltsch skryf dikwels van 'Entwicklung', nie in die sin van teleologie of progressie nie, maar om die bewegende vervlegtheid van geskiedenis aan te dui. Dié aspek maak dit moontlik dat geskiedenis kan oorfloei in 'n wêreldbeeld en in waardes.

Geskiedskrywing moet wetenskaplik wees, dit moet (nuwe) kennis verskaf. Die wetenskaplikheid word bepaal deur die definiëring en konseptualisering van teoretiese en metodologiese elemente (1913a: 718). In al Troeltsch se werk is daar 'n doelbewuste getrouheid aan hierdie aspek. Algaande groei sy uitbouing en ontwikkeling van die elemente.

In sy vroeëre werke (1911, 1913a) beklemtoon hy dat kennis saamhang met 'causal conceptions', selfs 'causal relations'. Hiermee dui hy iets soos insig, eerder as verklaring aan. Historiese ondersoek strewe om te verduidelik waarom dit so was (psychological motivation) maar in die proses kom die ontdekking dat in die verloop van geskiedenis 'there ever emerges the fact of the new, which is no mere transformation of existent forces, but an element of essentially fresh content' (1913a: 719, cf 1911: 88). In sy latere werke het die klem só ontwikkel dat kousaliteit 'n bykans onverstaanbare veelvoudigheid geword het, dat net 'n klein deel van kontinuïteit begryp kon word. Al meer sou analogie as verstaansvoorwaarde uitgebou word met verbeelding en intuïsie, met 'Einfühlung' oftewel immanente kritiek. Tog was laasgenoemde van die begin af teenwoordig in sy werk.

Van meganiese kousaliteit wil hy niks weet nie. '... I contest the universal applicability of the causal view, in the sense of a closed system of necessary causes and effects, as far as historical phenomena and the entire compass of human events are concerned' (1972: 31). In geskiedenis gaan dit om 'Kontinuitätsgedanke' wat waarneem dat 'das kontinuierliche Werden historischer Dinge, soweit es in Wahrheit kontinuierlich ist, nicht in einer Zusammenreihung abgrenzbar Einzelvorgänge rein kausal dargestellt werden kann, sondern dass die Einzelvorgänge verschmolzen sind in einer sie durchziehenden, ineinander auflösenden und dadurch kontinuierlich machenden Werde-Einheit, die sich logisch sehr schwer beschreiben lässt, die aber zu sehen und zu fühlen das Wesen des historischen Sinnes ist' (1922: 55).

Die kousaliteitsprobleem ontstaan volgens hom in die lig van oordrewe rasionalisme. Daar moet doelbewus gestreef word om aandag te skenk aan die onbekende en unieke in historiese gebeure. Die irrasionele en kontingente aspekte van historiese komplekse kan metafisies

beskryf word as 'Gedanke der Schöpfung und Setzung' en epistemologies as 'Gedanke eines Kausalzusammenhanges der Kausal-Ungleichung', 'casuality of non-equivalence' (1913b: 775). Die historikus moet homself as 't ware oorgee aan die oorweldigende rykdom van die geskiedenis om van binne af uit te verstaan, met ernstige en eerlike respek vir die eie betekenis van historiese komplekse. Die strewe na veralgemeende, stabiele en ewige waarhede móét misluk. Òf jy beland in 'schlechten Historismus' òf jy dwing 'n nie-historiese beginsel op die geskiedenis af. Daar moet, naas die natuurlike faset van die werklikheid, die historiese faset van die werklikheid ontdek word, met sy eie logika. Geskiedenis moenie die natuurwetenskappe naboots nie, al het geskiedenis die wetenskappe nagevolg deur los te raak van wonderverklarings (1922: 27–67, 1925: 573).

Die werklikheid in al sy verskillende manifestasies het nie 'n universele logiese onderbou nie. Elke intellektuele dissipline het sy eie 'logika', daar is 'eine Mehrheit von grundlegenden Methoden' (1922: 27). Die reëls en wese van geskiedeniswetenskap is eie aan geskiedenis self. Dit is 'Methodenmonismus' wat lei tot verwarring oor oorsaak-engevolg en abstraksie in geskiedenis.

3.1.2 Hiermee is Troeltsch se **geskiedenisfilosofie** ter sprake. Ordentlike geskiedkrywing veronderstel 'n behoorlike geskiedenisfilosofie, en dit spreek vanself dat slegs die geskiedenis self bron kan wees hiervoor (1922: 10). Geskiedenisfilosofie het twee kante: 'n formele en 'n materiële ('die formale Geschichtslogik und die materiale Geschichtsphilosophie'). Rofweg kan mens sê die twee aspekte kom ooreen met kritiese en spekulatiewe vorme van geskiedenisfilosofie, of selfs met die analitiese en evaluerende take van geskiedskrywing.

Formele geskiedenislogika struktureer en vorm geskiedskrywing wat lei tot insig, die voorwaarde vir die ontdekking van waardes. Geskiedenislogika is nie 'n deduktiewe, aprioriese skema nie. Troeltsch voel hy beskryf bloot die werklike proses hoe die historikus sy objek te wete kom. 'Die Geschichtslogik besteht in bestimmten logischen Voraussetzungen, Auslese-, Formungs- und Verknüpfungsprinzipien, die wir in der Erfassung der durch Kritik oder eigene Anschauung festgestellten Erlebnenswirklichkeit zunächst ganz unbewusst betätigen. Sie heben im Verkehr mit dem Gegenstand oder in der Hingabe an die Sache immer deutlicher heraus und verlangen schliesslich eine logische Formulierung' (1922: 29). Geskiedenisfilosofie maak die onbewuste proses van hoe die historiese proses sigself in die historikus manifesteer, eksplisiet.

Troeltsch beklemtoon die rol van intuïsie in die skryf van geskiedenis. Intuïsie is by hom verantwoordelike en gesubstansieerde betrokkenheid: die strewe om die dieperliggende motiewe van 'n historiese totaliteit te snap vanuit die individuele manifestasies. Hy noem dit selfs immanente kritiek. Hiermee sluit hy aan by die gedagte van 'Einführung' as historiese gereedskap. Met intuïsie kan die historikus verkom, maar sonder logika nie ver genoeg nie. Behoorlike historiese intuïsie moet met die formele kategorieë van geskiedenislogika gekombineer word. Die basiese kategorieë is individualiteit (Individuell-Einmaliges), unieke oorspronklikheid, seleksie, representasie, samehang van sin of betekenis, spanning tussen algemene en spesifieke geeste, die rol van die onbewuste, die skeppende, vryheid, toeval en ontwikkeling.

Die kategorieë is 'n spektrum wat eintlik net twee uiterstes 'integreer', naamlik individualiteit en samehang (kontigensie en kontinuïteit). Met hierdie kategorieë wil Troeltsch beklemtoon dat daar 'n onreduseerbare 'Einmaligkeit' aan historiese komplekse verbode is. Tog beskryf geskiedenis nie alles nie, maar met behulp van 'enge Auslese' net die wesenlike en kenmerkende en het dit die vermoë om verskeidenheid in die verteenwoordigende enkele saam te vat (Vertretung). Alhoewel die verlede altyd 'Ding für sich' bly en nooit 'Ding für uns' word nie, moet die samehang van gebeure raakgesien word. Daarom is die kernprobleem van geskiedenis die saamgestelde aard van die individuele komplekse. Geskiedenis moet beskryf word as 'n eenheid van weersprekings want die lewe word voortgestu deur meer as die menslike bewuste, ook die onbewuste (emosies, instinkte en dryfkragte) moet sy waardige plek inneem. Die verskyning van die nuwe in geskiedenis is nie 'n blote transformasie van die oue nie, daar is altyd die onverwagte, die onvoorspelbare. Die mens se vrye selfbepaling maak geskiedenis onberekenbaar, soos ook toeval en sameloop wat deel is van die aard van geskiedenis (1922: 32–66). *Verstehen* vloei voort uit historiese metode, wat bestaan uit die wedersyds bepalende verbinding van immanente kritiek met die toepassing van die formele geskiedenislogika.

Materiële geskiedenisfilosofie het te doen met die praktiese taak van die lewe self. Die struikelblokke rondom waardes vanuit 'n geskiedenisbeskrywing (want dis al hoe die verlede 'teenwoordig' kan wees) sentreer om subjektiwiteit en relatiwiteit. Subjektief want die ondersoeker word opgeneem in sy beskrywing en relatief want die gebeure is eintlik aan hulleself gebonde, eenmalig net soos vandag. Tog kan die historikus hom laat lei deur twee sake: die innerlike wil of begeerte tot

evaluasie en die verspreiding van geaktualiseerde 'evaluasies' in die geskiedenis. Al hierdie faktore word saamgebring in 'n 'Kultursynthese' en 'n nuwe geldige lewenstyl ontwikkel (1922: 164–79).

3.2 Teologie

Troeltsch onderskei nogal skerp tussen teologie, as wetenskap van God wat histories en godsdiensfilosofies werk, en godsdiens, wat 'n oriëntasie in die lewe is en langs teologie bestaan. Godsdiens is 'n manifestasie, 'n onderdeel van kultuur. *Glaubenslehre* staan tussenin as 'n brug. Die rede vir die onderskeid is dat wetenskap nie die lewe is nie, al is mens se rede hoe nou ook al betrokke by jou lewe.

3.2.1 Vir Troeltsch is teologie 'not primarily an expository discipline. It is a critical and inventive discipline whose subject matter concerns the quality and content of the personal, intellectual, social and religious life of the present and the direction which it must take for the future' (Dyson 1974: 47).

Die verskillende wetenskappe het saam met historisme die vanselfsprekendheid en ooglopende geldigheid van die Christelike geloof weggeneem. Dit is duidelik 'dass gründliche Umbildung der Theologie unvermeidlich geworden ist' (1913b: 236). Hiervoor sien Troeltsch die teologie as staande voor drie eise (cf Apfelbacher 1978: 71–8):

- (a) Analise en deeglike kennis van die kontemporêre religieuse en geestelike situasie. Omdat baie teoloë nie die werklike kragte wat die moderne wêreld dra en skud (soos dit uit kontemporêre literatuur blyk), konfronteer nie, raak 'die Bearbeitung der Probleme des gelehrten theologischen Schulbetriebes ein harmloses Konventikelvergnügen, ein Kinderzank im brennenden Hause' (1913b: 238). Hy self streef na 'n teologie 'die das Christentum festhält und nur begründen und deuten will' (1924: 79). Dit gaan om 'Umbildung', her-interpretasie, nie om verwerping of weg-interpretasie nie.
- (b) Wetenskaplike fondament vir teologie. Teologie moet die beginpunte en veronderstellings van moderne wetenskappe deel, anders is dit irrelevant. Trouens, om dit nie te doen nie is 'cleverness akin to that of squaring the circle or washing an animal skin without getting it wet' (1972: 134). Sonder 'n wetenskaplike fondament het die teologie geen gesag of waarde nie.
- (c) Nuwe Christelike religieusiteit. Dit volg vanself dat die beweging van die geskiedenis 'n ander godsdienstigheid vandag moet mani-

festeer: die interaksie tussen die unieke andersheid van verlede en hede vorm 'n nuwe toekoms. So was dit nog altyd met die Christendom.

3.2.2. Meer spesifiek in terme van **metode** het Troeltsch sterk gepolemiseer teen wat hy die dogmatiese metode noem, naamlik om buite die geskiedenis te begin met absolute proposisies. By wyse van verduideliking: Troeltsch wil 'n deduktiewe metode, wat 'n vooraf geformuleerde, selfregverdigende skema op die werklikheid afdwing, vervang met 'n induktiewe metode wat vanuit die werklikheid (veral gesiedenis) waardes en belydenisse formuleer. Hy self het eintlik met 'n kombinasie van die twee gewerk.

Die dogmatiese metode maak sy beginpunt immuun teen historiese kritiek. Die normatiewe gebeure is nie deel van gewone geskiedenis nie: wonderwerke – hetsy ekstern of intern (dit wil sê geloof) – bevestig die geldigheid van die proposisies. Die dogmatiese metode moet teen historiese denke gekant wees omdat historiese denke krities is en beskryf wat eintlik gebeur het. Die dogmatiese metode is in beginsel vir ewige absoluuthede, vir 'n geslote denksisteem.

Historiese konklusies is tentatief. Kritiek se onafwendbare implikasie is blote grade van waarskynlikheid. Dit beteken onomwonde 'n sekere 'dependence upon scholars and professors' maar eintlik 'a dependence upon the general feeling of historical reliability produced by the impression of scientific research'. Dit is geen rede om te kla nie. 'In a scientifically educated world faith has never been independent of the effects of learning' (Troeltsch 1977: 199).

Historiese denke gebruik analogie om historiese beskrywings te interpreteer. Sonder analogie kan 'n beskrywing nie verstaan en bekritisiseer word nie. In dié sin praat Troeltsch van die 'Allmacht der Analogie' (1913b: 732). Dit hang saam met die feit dat gebeure deel is van 'n hele netwerk van ander gebeure, 'n 'Wechselwirkung aller Erscheinungen' (1913b: 733). Historiese denke maak 'n onderskeid tussen natuurlike en bo-natuurlike gebeure onmoontlik. Daar is geen gebeurtenis wat eksklusief los van sy 'Werdezusammenhang' gemaak kan word nie. Hierteenoor moet die dogmatiese metode die werklikheid in twee sferes verdeel, wat eintlik niks anders is as 'n 'Trennung von Historie und Dogmatik' nie (1913b: 199) en wat neerkom op 'n kloof tussen lewe en geloof. Teenoor hierdie historiese dualisme 'Troeltsch maintains a unitary view of history' (Dyson 1974: 68). Die dogmatiese metode, eie aan supranatuurlike teologie, is eintlik net taktiese manewers om konfrontasie met die lewe te vermy.

Om die geskiedenis in twee te kan verdeel moet ook God en mens ongedeel word. Die historiese dualisme wat die dogmatiese metode moontlik maak, word dus in sigself moontlik gemaak deur twee ander dualismes as voorveronderstellinge. Daar moet 'n dualisme in God se wese wees, elkeen met sy eie onafhanklike werkwyse. Maar ook die mensbegrip impliseer 'n tweespalt: die gewone reëlmatige menswees wat nie toeganklik is vir die huidige mens nie, behalwe deur bonatuurlike ingrype (1913b: 743). Dié uitgangspunte beteken vir Troeltsch dat God eintlik onverskillig staan teenoor nie-godsdiensige terreine. En dit laat die teoloog in absolutes dink asof hy God is. 'To aim the pistol of the either/or at a person is typical of the dogmatic method, while a contextual consideration of the both/and is characteristic of the historical' (1972: 35). Sommige meng historiese en dogmatiese denkwyses. Troeltsch verwys na Heinrici as 'n voorbeeld van iemand wat wel aanspraak maak op historiese ondersoek. 'But all inconvenient consequences of thinking historically about Christianity he snips off at the point where they pinch, saying that he regards them as "results of conceiving the problem incorrectly"' (1972: 37). Vermenging van die twee veroorsaak dat waar die tradisionele siening bedreig word, daar met spesiale teologiese formuleringe vorendag gekom moet word, of die teologie begin aan die historiese wetenskap voorskryf watter metodes gevolg moet word sodat die teologiese standpunte onaangestas bly.*

Die dogmatiese metode moet met die historiese metode vervang

* 'n Voorbeeld hiervan is Thiselton (1980) wat Troeltsch se 'non-theological criteria' vir geskiedskrywing onaanvaarbaar vind. Soos baie Troeltsch-kritici veval ook hy in 'n oppervlakkige afskiet van analogie wat sou beteken dat wat nie vandag gebeur nie, nooit kon gebeur het nie. Thiselton wil teologie relevant maak vir die historiese onderneming (58–60): werklikheid sonder 'theological dimension' is te eng. By Thiselton beteken 'theological dimension' 'n baie spesifieke idee van God wat as geldig veronderstel word. Wat nie by dié spesifieke konsep aansluit nie, is 'non-theological'. Troeltsch sou dit 'n identifikasie van 'n interpretasie met die saak noem. Thiselton – soos ook Peters (wat 'n growwe wan-aanhaling uit Troeltsch maak, vgl Peters 1973: 475n1) – som eintlik net Pannenberg (1970) op. Merkwaardig is dat Pannenberg eerder na aanleiding van Troeltsch 'n voorstelling van analogie opbou en dan die implikasies daarvan afmaak. Hy stel Troeltsch skeef voor deur te konsentreer op analogie en korrelasie. Ten opsigte van historiese metode staan hulle baie na aan mekaar: vergelyk Troeltsch 1924: 69 met Pannenberg 1970: 46. Pannenberg verval egter in die dilemma van *Geschichte* met *Historie* te verwar. Om aan 'n *Geschichte* sulke gesag te verleen, moet 'n antieke apokaliptiese wêreldbeeld gekanoniseer word. Op die ou end sê Pannenberg 'uniek' beteken God staan daaragter en by implikasie dat daar net een werklik unieke gebeurtenis ooit was. Troeltsch, getrou aan idealisme (waarby Pannenberg tog ook aansluit!), sien elke epog onmiddelik voor God.

word (1913b: 510, 738). Die keuse word deur die saak (subject matter) van teologie bepaal. Net God kan homself direk ken; ons leer van God indirek, deur middel van die verlede en die tradisies daarvoor en deur ons ervaring. 'The religious man needs the absolute, the intervention of a world of eternal forces and ultimate values, and this means, in a word, that he needs God. Only in God, the source of all historical life, and not in a particular historical phenomenon, does he possess the absolute . . . first, as the certainty that there is in reality an ultimate, infinitely valuable goal, and second, as a present knowledge of God that serves as a guarantee of the future. In the historical life-process he has access to this absolute, however, only in a historical way, a way conditioned by the context of which he is part. It is available to him only in historically individualized revelations of the absolute that are suggestive of the future, revelations of that which transcends history and is eternally and unconditionally valuable. All he can do is to desire true participation in and true inner contact with the absolute and to seek the most forceful and profound God-centred life in the various historical manifestations where such participation is indicated' (1972: 122). Teologie is verantwoordelik om vir sy konteks interaksie met sy tradisies te bedryf en kan nie anders as om histories te dink in 'n era van historisme nie.

Historiese denke maak 'n voorkeur-posisie vir 'n vorm van christendom problematies. Godsdienstigheid as fenomeen is die beginpunt van teologie. Godsdienstilosofie gaan alle teologiese stellings of onderrig vooraf. In dié sin praat Troeltsch van die *religions-geschiedliche* onderbou van teologie. So word teologie nie 'n kerkdogmatiek nie, maar wetenskap van God. Die historiese, fenomenologiese en filosofiese *prolegomena* word nou die hooftaak. Die formulering van dogmas is onmoontlik, net 'n voorlopige, kontemporêre *Glaubenslehre* wat fokus op die praktiese godsdienstige lewe.

3.2.3 Is historiese metode egter ooit moontlik in teologie? Ten spyte van onderlinge verskille en uiteenlopende konklusies stem denkers soos Overbeck, Barth en Bultmann saam dat historiese en dogmatiese metodes mekaar uitsluit en dat historiese metode nie in die teologie kan slaag nie.

Wat Troeltsch betref, gaan dit om die regte formulering van die opdrag (vgl Dyson 1976). Teologie het twee fasette: toegepaste historiese teologie en belydenis-teologie. Die eerste is die wetenskaplike, historiese en kritiese taak; die beskrywing en verstaan van die ontstaan en geskiedenis van die Christendom. Die historiese metode behels die

snap van elke historiese godsdiens-kompleks se 'essensie', die waardes en antwoorde wat vir die betrokke kompleks gegeld het. Hieruit vloei die tweede taak, om 'n *Glaubenslehre* te formuleer in samehang met die innerlike self en die wetenskaplike wêreldbeeld. 'n Geldige *Glaubenslehre* moet die Christendom se fundamentele belang vir die kontemporêre situasie (kultuur) kan aandui – dit wil sê begrip van die huidige bewussyn toon en ideale formuleer wat daarin pas.

Daar is 'n organiese verhouding tussen toegepaste historiese teologie en belydenis-teologie. Dit is veral die rol wat essensie (Wesen) speel, wat die twee wedersyds met mekaar verbind. Telkens as Troeltsch besin oor geskiedskrywing, beklemtoon hy die belang van die essensie (of ook die wese, of siel, of aprioris) van die onderskeie historiese totaliteite wat geformuleer moet word. Hierdie 'Wesensbegriff . . . ist seiner Natur nach kein rein historisch-empirischer Begriff, sondern die höchste Leistung historischer Abstraktion oder die Bildung historischer Allgemeinbegriffe' (1913b: 448). Die abstraksieproses oftewel essensie-formulering is om die historiese manifestasies te kritiseer: 'eine Kritik historischer Gebilde aus dem ihren Haupttrieb innewohnenden Ideal. Sie ist das, was man eine immanente Kritik zu nennen pflegt. Sie ist in der Tat rein historisch gedacht; denn sie misst das Historische am Historischen, die Einzelbildung an dem intuitiv und divinitorisch erfassten Geiste des Ganzen' (1913b: 407). Om die essensie te ontdek, is dan ook om dit opnuut te herformuleer.

Toegepaste historiese teologie stuur dus af op 'n antwoord op die vraag: **Wat is die wese van die Christendom?** en *Glaubenslehre* werk dit uit. Die *Glaubenslehre* self het 'n adviserende taak vir die lewe. Dit veronderstel wetenskaplike konklusies, maar is nie self wetenskap nie. Dit gebruik belydenistaal. Troeltsch wil nie menslike denke en God gelykstel nie. Hy het 'n aanvoeling vir die subjektiewe inkleding van werklikheidsbeleving. In sy *Glaubenslehre*, verseker hy sy lesers, word nie God self geanaliseer nie, maar ons idee van God. Ten slotte kry ons net kennis van onself want geloof is nie objektiewe kennis nie. Geloof is 'n manier om na die werklikheid te kyk, 'n interpretasie van die feite, maar nie 'n feit self of konstituerend van die feite nie.

3.3 Samevatting

In die geheel gesien, is dit 'n wanvoorstelling om Troeltsch se denke te kategoriseer in 'n antroposentriese struktuur – soos Pannenberg per implikasie doen (vgl Pannenberg 1970: 40vv) – of in 'n geslote wêreldbeeld wat God uitsluit en dus ongelowig is. Die keuse lê nie tussen 'n

oop of geslote wêreldbeeld nie (e g is in elk geval vir hom 'n geslote denksisteem), maar of God soms of voortdurend werk. Oftewel: op grond waarvan sê mens die werklikheid is sus of so? Troeltsch se probleem is die gesag van die Christelike interpretasie van openbaring; die geldigheid van 'n siening van die verhouding tussen God en mens. Hy is veral nie 'the great proponent of liberal theology . . . that . . . has dealt not with God but with man' (Bultmann 1969: 29) nie.

Hy was wel deeglik bewus van sy breuk met tradisionele ortodoksie. Dialektiese en neo-ortodokse teoloë het hom gekritiseer weens die (vir hulle) redusering van teologie tot geskiedenis (vgl Morgan 1976). Troeltsch het sy reduksie geredelik erken, maar: 'Schliesslich handelt es sich ja um die Wahrheit und nicht um das Christentum . . . ' (1913b: 446).

Troeltsch aanvaar die historiese bewussyn as 'n vaste premisse. Hieruit soek hy na 'n toepaslike manier om die stroom van geskiedenis op te dam, dit te hanteer. Die geskiedenisfilosofie wat hy uitwerk, beklemtoon die twee fasette van geskiedenis: die unieke diepsinnigheid van elke gebeurtenis wat op sigself waarde het en die totale verweefdheid van elke gebeurtenis met die vloed van geskiedenis. Weens die vormende interpenetrasie van individualiteite en kontinuïteit op mekaar, kan die geskiedenis inwerk op die hede. So bied historiese ondersoek uitweë vir die probleem van waardes en vir metafisiese vrae. Eersgenoemde is die historikus se funksie, laasgenoemde is die teologiese taak. Teologie kan nie enige vorm aanneem nie: historisme weerlê 'n supranatuurlike wêreldbeeld. Dat 'n sintese uit die geskiedenis wel geldig kan wees, is ten slotte moontlik omdat die diepste grond vir beide die sintese en die voortvloeiende stroom van geskiedenis dieselfde is. Juis deur bemoeienis met die geskiedenis, ontdek jy die oneindige in die eindige. Teologie is die lewende wetenskap wat, in plaas daarvan om mense te beperk tot die oordra van tradisionele stellings of apologetiese terugkrabbelary, jou fokus op die hele spektrum van die huidige intellektuele lewe, jou religieuse apriori reconstrueer en hervorming in die hede se instellings bewerkstellig.

4. ASPEKTE VAN SY DENKRAAMWERK

Die waaghalsigheid (en voorbarigheid) wat saamhang met 'n konstruksie van iemand se intellektuele superstruktuur, spreek vanself. Ek beklemtoon drie aspekte van Troeltsch se filosofiese paradigma: die uitgangspunt van veelvormige waarheid, die verbintenis met filosofiese idealisme en sy mistiese Godsbeleving.

4.1 Vir Troeltsch is daar nie net een **waarheid** nie. Die waarheid is veelkantig. Dit kom in verskillende soorte en vorme, nie in grade nie. 'n Waarheid behoef nie almal se instemming om waarheid te wees nie. Hy skryf van relatiewe absolutes of ook absolute relatiewes. Waarhede is altyd tyd-, plek-, en mensbepaald. In dié opsig is Troeltsch 'n voorloper van kennissosiologie. Hieruit is dit vir hom moontlik om werklik oop te wees, ander standpunte te aanvaar en verdraagsaam te wees.

Hy aanvaar 'n soort skikking tussen dogmatistiese absoluuthede en skeptiese historiese relatiwisme. Hy noem dit 'n interpenetrasie van die twee. 'Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben. Und was wir täglich in der Liebe zu anderen Menschen erleben, dass sie Wesen für sich und mit eigenem Massstab sind, das müssen wir auch in der Liebe zur Menschheit erleben können Das göttlichen Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine in Vieles zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe' (1924: 83).

Dit is teen hierdie agtergrond dat Troeltsch sy uiteenlopende en komplekse denke (hy word dikwels as 'n 'complexifier' beskryf) bymekaar kan hou. So kan hy ook van standpunt verander en ontwikkel.

Troeltsch wil eerder al worstelende die uitdaging van die voorhandene aanvaar as om absolutes daarop af te forseer.

4.2 Om Troeltsch in die denktradisies van Kant en Schleiermacher te plaas, is nie eintlik kritiek teen hom nie. Hy het self sy **filosofiese onderbou** geredelik erken, maar in plaas van absolute idealisme – Hegel sins insiens – probeer hy kritiese idealisme ontwikkel.

In sy werke gebruik Troeltsch baie beelde vir geskiedenis: stroom, tapyt, kleed, boom en dies meer. Die belangrikste is 'Gees'. Geskiedenis is die beweging van die absolute Gees wat na die *Jenseits* streef. In sy voortstuwing bars die Gees uit in die fenomenale, ingewikkelde diversiteit van mense en menslike aktiwiteite (kultuur). Ten slotte is elke menslike bewussyn 'n hartklop van die absolute Gees. Geskiedenis is 'entfaltung der göttlichen Vernunft' (1913b: 747).

Hiermee kan Troeltsch beklemtoon dat geskiedenis en geskiedenisfilosofie nie 'n projeksie, soos by Weber byvoorbeeld, is nie. Alleen met die veronderstelling dat geskiedenis 'n proses is, **nie** 'n breinkonstruksie nie, kan *Tatsache* met *Idee* verbind word; die verwantskap tussen waardes en ontwikkelende verandering ontdek word (1913b: 727). Sonder metafisika is geskiedenis nie moontlik nie. Hy het simpatie vir Leibniz se monadologie wat kan help vir 'n teorie waarmee die

individuele 'ek' begryp kan word as een met die 'Geheel' se bewussyn en so kan deelneem aan die volle inhoud van die werklikheid. 'Nicht die Spinozistische Identität von Denken und Sein oder von Natur und Geist, sondern die wesenhafte und individuelle Identität der endlichen Geister mit dem unendlichen Geiste und ebendamit die intuitive Partizipation an dessem Konkretem Gehalt und bewegter Lebenseinheit ist der Schlüssel . . .' (1922: 677).

Hierdie betrokkenheid by filosofiese idealisme gee Troeltsch sy spesifiek eie *Weltanschauung*. Dit maak geskiedenis iets reëls en waarborg die kontinuïteit tussen verlede en geskiedenis. Dit maak ook subjektiwiteit betroubaar.

4.3 Troeltsch sien God as die veronderstelling dat geskiedenis en werklikheid rasioneel is. God is die finale eenheid, die Oergrond wat die vertroude dat alles redelik is, toelaat. Openbaringe van goddelike waarheide is die 'Grossysteme' van die geskiedenis. God is die *sine qua non* van alle 'Denken und Verstehen' (1916: 31–38).

Vir hom is dit nie moontlik om God los of vry van die werklikheid (natuur en geskiedenis) te sien nie. Dit beteken nie 'n identifisering van goddelike en menslike bewussyn nie. Konsekwent in al sy werke bestry hy 'n monistiese panteïsme. Troeltsch se God is die God van mistiese spiritualisme. Meister Eckehart en Jacob Böhme is vir hom geesgenote. Die onderskeid tussen eindige 'ek' en God is net so belangrik as hervereniging.

Troeltsch was nie veel gepla oor die beskuldiging dat hy nie meer Christen is nie (o a deur Kaftan en Heinrici). Hy voel homself deel van die 'Angeregten und Suchenden', wat sy godsdiens sien as 'n band tussen die wesenlike inhoud van die Christelike tradisies en die moderne wetenskaplike wêreld (vgl Apfelbacher 1978: 61). Om God te ontmoet, is niks anders as 'n 'Hingabe' aan die lewe self nie.

Hierdie panenteïstiese denke sluit aan by 'n belangrike stroming binne die Christelike godsdiens-tradisies. Dit is meer onlangs deur denkers soos Paul Tillich, John Robinson, Wolfhart Pannenberg en ook die sogenaamde prosesteologie uitgebou.

5. SLOTOPMERKINGE

Troeltsch het nie probeer om finale antwoorde te gee nie. Hy was 'nicht darauf aus, dass man ihm zustimmt, sondern er wollte, dass man auf ihn und seine Probleme eingeht' (Apfelbacher 1978: 178).

Sekerlik primêr in dié opsig is die dilemma van Christelike geloof binne die raamwerk van die fenomeen godsdienstigheid van mense. 'n Geloofwaardige dialoog tussen verskillende godsdienste, en tussen verskillende belewenisse binne dieselfde godsdienstige tradisie, is nie een van die gelowige se kleinste probleme nie. 'n Godsdien-wetenskaplike onderbou vir ons teologisering is onontbeerlik indien ons enigszins wil laat reg geskied aan die wese van ons eie godsdien en as ons werklik wil probeer antwoord op die Godsvraag. Gewone nederigheid en verdraagsaamheid sal veral help.

Hiermee saam dan die uitdaging van multi-dissiplinêre studie. Ons beland in fiksies as teologie sy eie metode ontwikkel. Troeltsch illustreer dat wanneer 'n probleem ondersoek word, alle aspekte van die vraag beredeneer moet word, selfs al bring dit jou in onsistematiseerbare kompleksiteite. Wat ook al oor sy werk gesê kan word, dit is 'n model-voorbeeld van 'constant interaction between the tradition and contemporary experience' (Morgan 1977: 25).

Om dit moontlik te maak, moet twee dinge vooraf beslis word. Eerstens moet daar 'n ernstige erkenning van en konsekwente toewyding aan analitiese verstaan wees. Teologie in Suid-Afrika, veral Afrikaanse teologie, lyk dikwels nie net asof dit net sowel in Lapland bedryf kon gewees het nie, maar asof die wetenskaplike rewolusie nooit plaasgevind het nie. Historisme verteenwoordig 'n ware en onomkeerbare verandering in ons selfverstaan en wêreldbeeldvorming. Dit beteken nie dit moet verabsoluteer word nie (dit sou hubris wees) maar om minstens die latente teologie van historisme te ontdek.

Tweedens, voortvloeiend hieruit, is dat teologie moet loskom van die growwe teenoormekaarstel van dogmatiese en historiese metode. Dit skep 'n probleem wat onnodig is, en veroorsaak spanning tussen godsdienwetenskap en sistematiese teologie en tussen kontekstuele en tradisionele (*unt/en/oben*) benaderings. Die teologiese probleem as alternatiewe tussen òf vanuit God òf vanuit die mens is vrugteloos. Die formulering prejudieseer die antwoord omdat dit 'n kloof tussen God en mens veronderstel. Die inhoud van die onderskeie begrippe is die ware dilemma, en soos Troeltsch goed gesien het, kan mens nie sonder die wetenskappe probeer om legitiem inhoud daaraan te gee nie. Wat dikwels gebeur is dat die alternatiewe 'n retoriese funksie het. 'n Oortuiging word deur menslike selfoorskating vasgevang: agter die alternatiewe lê die eintlike saak, naamlik dat net ek reg is. Self-interesse pen maklik denke in 'n òf-òf skema vas waarbinne die konfrontasie wegskuif vanaf die probleme.

In plaas van behep te wees met die sogenaamde bedreiging van historiese kritiek, moet die strewe wees – soos Troeltsch onophoudelik probeer het – om metafisiese begronding onder woorde te bring. 'Without continual attention to the metaphysical element, theology finds itself either bound to prevailing non-religious metaphysics or obliged to reject metaphysical systems on principle. I think that the elaboration of an evolutionary metaphysics in which the infinite is present in the finite by a process of individuation is, in some form or another, an essential requirement for a theology which could be properly responsive to historical and scientific versions of reality. The long tradition to which Troeltsch belonged in this regard deserves much closer attention than it has received' (Dyson 1976: 97).

Die huidige herlewing in Troeltsch-belangstelling hang saam met onvrede met tradisionele ortodoksie, soos Allen (1980: 53v) tereg opmerk. Dit reflekteer die behoefte en strewe om vernuwing in die teologie te bring. In dié opsig het Troeltsch veel sinnige bydraes, waarvan nie die minste is om los te kom van absolutes nie. Heilige ontevredenheid is 'n outentieke en wesenlike element van ons Joods-Christelike tradisiestroom wat van die begin af geen Godsbeeld ooit as goed genoeg of finaal aanvaar het nie.

Troeltsch, 'wat tot die regte konklusie geraak het vanuit die besef dat alle waarheid relatief is en dat waardes dus eerder in sintese of kompromie lê, bied 'n gepaste slotwoord: 'Vielen . . . gilt der Kompromiss als das Verächtlichste und Gewöhnlichste, was der Denker begehen kann. Man fordert den Radikalismus des Entweder-Oder . . . Alle radikalismen führen ins Unmögliche und ins Verderben . . . Schliesslich ist alles Leben selbst, das rein animalische wie das leiblich-geistige, ein beständiger labiler Kompromiss der es bildenden und zusammensetzenden Kräfte. Erst auf dem Leben und dem Kompromiss heraus bilden sich die höchsten Höhen religiöser innerlichkeit und religiöser Verbundenheit und sie weisen dann auf ein Jenseits hin, in dem sie erst völlig frei werden können' (1924: 104–5).

Literatuurverwysings

- ALLEN, L 1980. From *Dogmatik to Glaubenslehre*: Ernst Troeltsch and the task of theology. *Fides et historia* 12/2, 37–60.
- APFELBACHER, K-E 1978. *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm*. München: Schöningh.
- APFELBACHER, K-E 1983. Ernst Troeltsch, in H Fries & G Kretschmar (Hrsg), *Klassiker der Theologie*. 2. Bd. Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer, 241–61. München: Beck.
- BAINTON, RH 1951. Ernst Troeltsch – thirty years later. *ThTo* 8, 70–96.

- BECKER, G 1982. Neuzeitliches Selbstverständnis und Religionsphilosophie. Ein Versuch zur Troeltsch-Interpretation. *NZStH* 24/1, 21–36.
- BECKERT, H 1962. Troeltsch, Ernst. *RGG* 6, 1044–7.
- BULTMANN, R 1969. Liberal theology and the latest theological movement, in R. Bultmann, *Faith and understanding* 1, 28–52. London: SCM.
- CLAYTON, JP (ed) 1976. *Ernst Troeltsch and the future of theology*. Cambridge: University Press.
- DRESCHER, H-G 1960. Das Problem der Geschichte bei Ernst Troeltsch. *ZThK* 57, 186–230.
- DRESCHER, H-G 1976. Ernst Troeltsch's intellectual development, in Clayton 1976:3–32.
- DYSON, AO 1974. *The immortality of the past*. London: SCM
- DYSON, AO 1976. Ernst Troeltsch and the possibility of a systematic theology, in Clayton 1976: 81–99.
- DYSON, AO 1982. Theological legacies of the Enlightenment: England and Germany, in SW Sykes (ed), *England and Germany. Studies in theological diplomacy*, 45–62. Frankfurt: Peter Lang.
- FREI, H 1957. Niebuhr's theological background, in P Ramsey (ed), *Faith and ethics: the theology of H Richard Niebuhr*, 16–40, 53–64. Gloucester: P Smith.
- GERRISH, BA 1975. Jesus, myth and history: Troeltsch's stand in the 'Christ-myth' debate. *JR* 55, 13–35.
- GERRISH, BA 1976. Ernst Troeltsch and the possibility of a historical theology, in Clayton 1976: 100–38.
- HERRING, H 1968. Max Weber und Ernst Troeltsch als Geschichtsdenker. *KantSt* 59, 410–34.
- IGGERS, GG 1973. Historicism. *Dictionary of the history of ideas* 2, 456–64.
- IGGERS, GG 1983. *The German conception of history: the national tradition of historical thought from Herder to the present*. Revised edition Middletown: Wesleyan University Press.
- JONKER, WD 1977. *Christus, die middelaar*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- KLAPWIJK, J 1971. Christelijk geloof en sociale ethiek naar de opvatting van Ernst Troeltsch. *VoxTh* 41, 335–43.
- LITTLE, HG 1966. Ernst Troeltsch and the scope of historicism. *JR* 46, 343–64.
- LITTLE, HG 1968. Ernst Troeltsch on history, decision and responsibility. *JR* 48, 205–34.
- MANDELBAUM, M 1971. *History, man and reason: a study in nineteenth century thought*. Baltimore: John Hopkins.
- MORGAN, R 1976. Ernst Troeltsch and the dialectic theology, in Clayton 1976: 33–77.
- MORGAN, R 1977. Introduction: Ernst Troeltsch on theology and religion, in Troeltsch 1977: 1–51.
- OBAYASHI, H 1970. Pannenberg and Troeltsch: history and religion. *JAAR* 38, 401–19.
- O'DEA, TF 1968. Troeltsch, Ernst. *International encyclopedia of the social sciences* 16, 151–5.
- PANNENBERG, W 1967. Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte, in W Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 252–95. Göttingen: Vandenhoeck.
- PANNENBERG, W 1970. Redemptive event and history, in W Pannenberg, *Basic questions in theology* vol 1, 25–80. London: SCM.
- PETERS, 7 1973. The use of analogy in historical method. *CBQ* 35, 475–82.
- PAUCK, W 1968. *Harnack and Troeltsch: two historical theologians*. New York: Oxford University Press.
- PYE, M 1976. Ernst Troeltsch and the end of the problem about 'other' religions, in Clayton 1976: 171–95.
- QUENÉ, C 1971. Ernst Troeltsch. Geschiedenis als opgave. *VoxTh* 41, 278–97.
- QUIGLEY, MA 1983. Ernst Troeltsch and the problem of the historical absolute. *HeyJ* 24, 19–37.

- RAND, CG 1965. Two meanings of historicism in the writings of Dilthey, Troeltsch and Meinecke. *JHI* 25, 503–18.
- RUBANOWICE, RJ 1976. Ernst Troeltsch's history of the philosophy of history. *JHP* 14, 79–95.
- RUBANOWICE, RJ 1982. *Crisis in consciousness. The thought of Ernst Troeltsch*. Tallahassee: University Presses of Florida.
- SANTMIRE, HP 1973. Ernst Troeltsch: modern historical thought and the challenge to individual religions, in RA Johnson et al, *Critical issues in modern religion*, 365–99. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- SCHMIDT, G 1973. Ernst Troeltsch, in H-U Wehler (Hrsg), *Deutsche Historiker*, 325–42. Göttingen: Vandenhoeck.
- SYKES, SW 1976. Ernst Troeltsch and Christianity's essence, in Clayton 1976: 139–70.
- THISELTON, AC 1980. *The two horizons*. Exeter: Paternoster.
- TÖDT, HE 1966. Ernst Troeltsch, in JH Schultz (Hrsg), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, 93–8. Stuttgart: Kreuz.
- TROELTSCH, E 1911. Contingency. *ERE* 4, 87–9.
- TROELTSCH, E 1913a. Historiography. *ERE* 6, 716–23.
- TROELTSCH, E 1913b. *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften*. 2.Bd. Tübingen: Mohr.
- TROELTSCH, E 1914. Idealism, Kant. *ERE* 7, 89–95, 653–9.
- TROELTSCH, E 1916. Ueber die Massstäbe zur Beurteilung historischer Dinge. *HZ* 116, 1–47.
- TROELTSCH, E 1922. *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. Tübingen: Mohr (veral 1–220 en 649–777).
- TROELTSCH, E 1924. *Der Historismus und seine Ueberwindung*. Berlin: Heise.
- TROELTSCH, E 1925. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religions-soziologie. Gesammelte Schriften*. 4.Bd. Tübingen: Mohr (veral 3–121 en 297–337).
- TROELTSCH, E 1972. *The absoluteness of Christianity and the history of religions*. London: SCM (1902).
- TROELTSCH, E 1977. *Writings on theology and religion*. London: Duckworth (edited by R Morgan & M Pye).