

# Religieuse ervaring: Aspoestertjie van teologiese besinning

D P Veldsman  
Universiteit van Pretoria

---

## Abstract

**Religious experience: Cinderella of theological reflection**

How is the concept 'experience' to be understood, a concept frequently used but which defies clearcut definition? How is religious experience, which is not a terminus technicus, to be understood? These questions are addressed from a historic survey of developments in the interpretation of the nature and understanding of religious experience, spanning Aristotle to modern German theologians. Stressing the fundamental importance for theology of reflection on religious experience, this article describes religious experience as feeling plus a religious conceptual framework, constituted by recollection and embodied in hope.

## INLEIDEND

Today the text we are to study is the book of our own experience... Anyone who has received this mystical kiss from the mouth of Christ at least once, seeks again that intimate experience, and eagerly looks for its frequent renewal.

(Bernardus von Clairvaux, aangehaal deur Jantzen 1989:303)

In hierdie uiteensetting van religieuse ervaring as Aspoestertjie van teologiese besinning word 'n historiese perspektief vooropgestel. Hierdie vooropstelling, waarin die reeds gevormde en medebepalende historiese gesprek interpretatief

tegemeetgetree word, spruit enersyds vanuit die inhoudelike onduidelikhede en verwarring met betrekking tot die verstaan van ervaring, andersyds vanuit die ontbreking of verbrokkelde karakter van sodanige oorsigtelike historiese perspektief. Om aan hierdie noodsaaklike opheldering op afdoende wyse te voldoen, word nié binne die ruimte van hierdie artikel aanspraak op gemaak nie, maar hierdie oorsig geld alleen as 'n eerste terreinverkenning tot die identifisering van die hoofmomente van religieuse ervaring. Hierdie historiese perspektief, vanselfsprekend dus oorsigtelik en verantwoordelik willekeurig met betrekking tot die gekose eksponente van die ervaringsbegrip,

- \* neem 'n algemene begripsomskrywing as vertrekpunt;
- \* verdiep hierdie omskrywing histories-inhoudelik in verwysing na die Europese denktradisies en in toespitsing op die Duitse teologie;
- \* wys vanuit hierdie perspektief, spelenderwys op die Aspoestertjie-verhaal toegepas, op die probleemsamehange in kontemporêre besinning oor die ervaringsbegrip.

Sou vir die filosofie die woorde van Gadamer (1972:329) geld waarin hy stel: 'Der Begriff der Erfahrung scheint mir - so paradox es klingt - zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen', dan soveel te meer vir teologiese besinning oor religieuse ervaring. Indien hierdie besinning 'unfinished business' (Martin 1987:330) is, is die vraag of hierdie onklarheid en onduidelikheid moet kulmineer in 'n negatiewe kwalifisering van die status, rol en aard van religieuse ervaring.

## 1. RELIGIEUSE ERVARING

### 1.1 Algemene omskrywing van die ervaringsbegrip

Gewortel in 'n breë opvatting van ervaring (Martin 1987:323), is religieuse ervaring geen teologiese *terminus technicus* nie (Köpf 1982:109). Ervaring is 'n veelduidige en veeldimensionele begrip vanuit die alledaagse lewe (Evans 1982:81) en sluit 'n wye spektrum van gebeure of fenomene in, naamlik sintuiglike waarneming, fantasie, drome en buitengewone toestande (Proudfoot 1985:180). Ten minste dui die ervaringsgebeure op die bewussyn van en die deurmaak van (Deuser 1979:428; Martin 1987:323) waarvan die 'gegewene' en interpretasie onlosmaaklike en konstituerende elemente is (vgl Heath 1967:157). Hierdie *bewussyn van* het betrekking op die ervaring van 'werklikheid'. Hierooreenkomstig omskrywe Wagner (1977:258) ervaring soos volg: 'Erfahrung ist ursprüngliches Innwerden der Wirklichkeit durch

den Menschen'. Ervaring is dus 'n fundamentele gegewenheid van menswees, die antropologiese poort - as gebeure of proses - van die verinnerliking van 'werklikheid' (vgl Lange 1984:2).

Ervaring, gekwalifiseer as *religieuse* ervaring, vertoon inhoudelik 'n 'immense diversity' (Hepburn 1967:165; vgl Vorgrimmler 1979:629). Beide begrippe, naamlik religie en ervaring, is relatief jong geprofileerde begrippe, veral binne die kader van Westerse denke (Proudfoot 1985:xii). Vaspenbaar en afsluitend kan die begrip religieuse ervaring nie gedefinieer word nie, maar alleen in wesenstrekke of onderskeidende kenmerke omskrywe word (vgl hieroor veral Proudfoot 1985). Vir 'n ervaring om as 'n religieuse ervaring te kwalifiseer, is die blote verwysing na 'n religieuse inhoud nie voldoende nie. Bepalend is die betekenis van hierdie ervaring. Hierdie betekenis is geleë in die noëtiese kwaliteit van die ervaring vir die waarheid van religieuse oortuiging. Met verwysing na die rol van religieuse oortuiging, stel Vergote (1989:5):

Religieuse ervaring heeft plaats binnen een religieuze context. Onze onderzoekingen wijzen er op dat er geen spontane religieuze ervaring bestaat. Het is dus niet zo dat de mens religieus is op grond van zijn religieuze ervaring. Ik zou eerder zeggen dat het omgekeerde het geval is. De mens kan slechts een religieuze ervaring hebben wanneer hij zich laat opnemen in een religieuze context, een soort verinnerlijking waarbij men eigenlijk een geloofsverwijzing, die uitwendig tot die mens komt, opneemt in het reële gevoelsleven.

Vir Hepburn (1967:165) geld die ervaring van verwondering oor bestaan as sodanig, as die oorsprong van religieuse ervaring waaruit die 'bewussyn' ('sense') van transendensie voortspruit. Ook Geisler (1988:18 ev) omskrywe religieuse ervaring - wat volgens hom onderskei moet word van die morele, estetiese en sekulêre ervaring - ten minste as die bewussyn van transendensie. Duideliker dalk: die self-transenderend-bewussynsmatige grondverbintenis tot transendensie. Hierdie bewussyn van transendensie vertoon volgens Evans (1982:80) drie wesenstrekke: 'n bewussyn van *eenheid met*, *afhanklikheid* en *verwydering van* (of onderskeid van) die transendente of goddelike. Hierdie bewussyn word binne 'n drieledige horison voltrek, naamlik die horisonne van ruimte, tyd en kultuur ('Geist') (vgl Lange 1984:28 ev).

## 1.2 Die ervaringsbegrip in historiese perspektief

Vanuit 'n historiese perspektief op die ervaringsbegrip blyk 'n ryk woordeskat (Köpf 1982:109; Ebeling 1975:7ev; Honecker 1978:490; Lange 1984:8ev):

- In die Griekse werkwoord *πειρασθαι* staan die betekenis van *poog, probeer, waag* voorop en sekondêr *ervaar* as die resultaat van hierdie poging. In die gebruik van die adjektief *ἐμπειρος* en die selfstandige naamwoord *ἐμπειρία* staan die sekondêre beklemtoning voorop en vervaag eersgenoemde betekenis.
- In die Latynse werkwoord *experiri* asook in die selfstandige naamwoorde *experientia* en *experimentum* word beide betekenisnuanses aangetref, alhoewel ten opsigte van *experientia* die nuanse van *probeer* in die eerste eeu n C vervaag. Hieraan verwante begrippe kom ook voor: *comperire* (kennis verkry) en *peritus* (ervaar wetend).
- In die antieke Hoogduits word die begrippe *suohhan, finden* en *faran* aangetref; in Middelhoogduits die begrippe *bevinden* en *empfinden*; in die laat Middeleeue kom die begrip *ervarn* (en hiermee saam *erleben*) na vore waarvan as dominerende nuanse die *resultaat van hierdie aktiwiteit* geld.

Benewens hierdie begrippe word die ervaringsgebeure ook deur ander begrippe getipeer wat 'n duidelike interpretatiewe oordeel weerspieël: *πάσχειν: ἀισθανέσθαι* asook *pati, affici, sentire* en *usus*.

### 1.2.1 Die ervaringsbegrip by Aristoteles

In die denke van Aristoteles is die ervaringsbegrip van funksioneel konstituerende belang in die kenproses (vgl Honecker 1978:491; Köpf 1982:110; Lange 1984:9). Ervaring enersyds begrond die wetenskap en kuns, andersyds die verwerwing van lewenservaring (wysheid ?) deur tyd en ouderdom. Hierooreenkomstig is *ἐμπειρία* (Latyn: *Experientia*; Duits: *Erfahrung*) die kwalifiserende grond van 'n bepaalde handelingsvermoë van die mens, naamlik die *τέχνη* (kuns) in onderskeid van die *τύχη* (lot) en *ἀτεχνία* ('onge-kuns-telde' handeling). Hierdie onderskeid spruit daaruit voort dat die *ἐμπειρία* op *λόγος* berus en dus waarheid - en nie onwaarheid nie - impliseer (vgl Herms 1982:89). As inhoud van die *ἐμπειρία* geld *πράγματα* (dade), dit wil sê die individuele omgang van die mens met dinge. Bemiddel deur *ἀισθησις* (sintuiglike waarneming), geld die *μνήμη* (herinnering) as grond van die menslike kenvermoë, dit wil sê as spesifieke grond van die *ἐμπειρία*. Vir Aristoteles is ervaring dus in kort herinneringsvolle *praxis*.

### 1.2.2 Die ervaringsbegrip in die vroeë Christelike tradisie

In die algemeen-wetenskaplike bewussyn van die antieke speel ervaring 'n fundamentele rol, veral in die geneeskunde. Hierin kom die ervaringsbegrip teenoor die dogmatiese en empiriese opvatting te staan waarin sintuiglike waarneming reeds 'n vaste funksionele plek ingeneem het.

Alhoewel die ervaringsbegrip in alledaagse nuanses in voorchristelike Latyn voorkom, dra hierdie begrip geen eiesoortige religieuse stempel nie. Indien wel, dan met die interpretatiewe oordeel van die mens *leer deur lyding*. In die vroeë Bybelse spreekwyse ontbreek 'n geprofileerde ervaringsbegrip, alhoewel die *Vetus Latina* (vgl Heb 2:18) en *Vulgaat* (vgl Ps 33:9; 2 Kor 13:3; Heb 5:8) enkele teksgedeeltes bied waaraan latere Christelike nadenke oor religieuse ervaring kon aanknoop (vgl Ebeling 1975:8; Köpf 1982:110). Veral in die *Confessiones* van Augustinus waar die religieuse subjek in die sentrum van die teksgedeelte staan en oor sy lewensverloop besin, word die individuele religieuse ervaring geaksentueer, maar nóg nader getipeer nóg geproblematiseer.

### 1.2.3 Die ervaringsbegrip in die monnikwese en skolastiek

Tot die verdere uitbouing en verstaan van 'n teologiese (of religieuse) ervaringsbegrip, het veral die monnikwese (Antonius, Atanasius en Cassianus) 'n belangrike en betekenisvolle bydrae gelewer (vgl Köpf 1982:110).

Binne die denkkader van die monnikwese oor ervaring, het ervaring vanaf die begin 'n meervoudige funksie gehad. Hierdie funksie het onder andere behels:

- Selfwaarneming (d i afstanddoening van die uiterlike wêreld en toespitsing op die persoonlikinnerlike lewe) wat gedra is deur die Delfiese eis tot selfkennis ( $\gamma\nu\omega\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ), gestimuleer deur die biepraktyk;
- waarneming van en heenwysing na die ervaring van die ander (bv die monnikvader); en
- intensiewe Skrifondersoek as bron tot ervaring en die verstaan van ervaring.

Veral in die Griekse monnikwese is oor die moontlikheid, wese en voltrekking van religieuse ervaring as innerlike ervaring (mistiek) besin. Hierdie ervaring is deur innerlike of uiterlike waarneming bemiddel waarvan onderskeidelik as geestelike orgaan die hart of gees ten opsigte van eersgenoemde gegeld het, en byvoorbeeld ligverskynsels ten opsigte van laasgenoemde. Hierdie bemiddelde ervaring het binne die kader van hierdie besinning 'n fundamentele en sentrale rol gespeel.

Na 'n tydperk waarin die fundamentele en sentrale rol van religieuse ervaring in die teologiese besinning 'n momentele lae profiel ingeneem het as gevolg van die

ingrypende breuk tussen die antieke en middeleeuse tydperk, word hierdie besinning op ongekende wyse deur en rondom veral die persoon van Bernardus von Clairvaux (1090-1153) in die twaalfde eeu hervat.

In sy verstaan van die ervaringsfenomeen spits hy hom nie op sintuiglike waarneming toe nie, maar op die nie-dinglike, tussen-menslike relasies en religieuse ervaring as geestelike ervaring. Sterk gestempel deur die omringende kloosteromgewing, is religieuse ervaring vir Bernardus die geestelike reis van die gelowige tot die mistieke vereniging met die goddelike as innerlik-geestelike ervaring, waargeneem deur die innerlike sintuie. Hierdie ervaring is gevoelsmatig en begrond as ervaring, kennis van die God van liefde. Binne hierdie verband moet die beroemde woorde van Bernardus verstaan word: 'Na die mate wat God bemin word, word hy geken' (Van Itterzon 1956:569). Goed stel Jantzen (1989:306) die aard van religieuse ervaring in die denke en lewe van Bernardus:

Experiences of God are not to be sought for their own sake, for their delightfulness, or out of intellectual curiosity. They are to be sought only and solely as the opening of the heart to God in communion with Christ through scripture and sacrament, which is the pathway of increasing union with God.

Hierdie deur die gevoel bepaalde ervaring van God tot eenheid ('union'), beskryf Bernardus 'smaakvol' in uiteenlopende beelde van die fisiese kosverteringsproses in die menslike liggaam. In hierdie proses is die religieuse subjek passief, aangesien hierdie ervaring 'n genadegeskenk van God is wat alle menslike aktiwiteit voorafgaan. Op omvattende en omsluitende wyse is religieuse ervaring die bron en transformator van die religieuse lewe. Hierdeur word die relevansie van die religieuse lewe bevestig en begrond dit sowel geloofsekerheid as die ontsluiting van die Skrif en ander vreemde ervarings. Hierdie ander, vreemde ervaringe was vir Bernardus nie alleen aansporing tot die voltrekking van eie ervaring nie, maar ook 'n onontbeerlike interpretasiehulp van religieuse ervaringe.

Alhoewel Bernardus die rol en invloed van religieuse ervaring op ingrypende wyse uitbou, slaag hy nie daarin om die wantroue wat vanuit die kader van die wetenskap (rede teenoor ervaring) voortgespruit het, te oorwin nie. Op oorspronklike wyse en as uitstaande verteenwoordiger van die middeleeuse teologie, het Anselmus (1033-1109) die aard van religieuse besinning beïnvloed waarvolgens rasonale (logiese) analise van die Christelike geloof nie alleen noodsaaklik is vir die verstaan van geloof nie (*credo ut intelligam*), maar as religieuse verpligting geld het (Allen 1987:128)! Vanuit 'n apologetiese motief, hersien Anselmus die

denktradisie van en na Augustinus en reageer hierdeur in sy ontwerp van die ontologiese argument vir die Godsbestaan teenoor die anti-intellektualisme van sy tyd (vgl Fairweather 1987:130). Hierdeur was Anselmus grootliks die inisieerder van die 12de- tot 13de-eeuse skolastieke opbloe.

In die skolastieke teologie, waarin veral onder andere ook by Aristoteles aangesluit word (vgl Lange 1984:10), speel religieuse ervaring ongeag die stremminge ten opsigte van besinning hieroor, 'n fundamentele en duidelike rol. Hierdie rol was eerder gerig op 'n probleemaanduiding as 'n middel tot probleemoplossing (vgl Ebeling 1975:10; Köpf 1982:112). As sentrale probleemopgawe geld die vraag na die *ervaringssekerheid* van Jesus as heiland: wat is die verhouding van kennis deur ervaring in die lewe van Jesus tot die goddelike kennis van Jesus? Hierdeur is twee tipes van sekerhede onderskei, naamlik sekerheid wat op kennis berus en sekerheid wat op ervaring berus. In hierdie besinning deur die teoloë van die vroeë skolastiek (Halesius, Bonaventura, Thomas van Aquino), is die ervaring van die eie onvermoë, die vertrouensvolle spreke oor die ervarbaarheid van goddelike genade in die hart of gewete, vooropgestel.

In aansluiting by Bernardus word in die Franciskaanse teologie die gevoelvolle aard van ervaring, asook die sentrale fundamentele rol van religieuse ervaring in die religieuse lewe van die gelowige en by die totstandkoming van godskennis, vooropgestel, alhoewel ervaring beskou is as die bron van godskennis. As bron het die nadere ontleding van verskillende weë tot hierdie godskennis eerder beperkend en hinderlik op die uiteensetting van religieuse ervaring ingewerk. Ingeperk tot die mistieke ervaring, het die *cognito Dei experimentalis* aan universele reikwydte as religieus-teologiese kenbron ingeboet.

As uitsondering geld Johannes Gerson (1363-1429) wat die religieus-mistieke ervaring uitbou. Mistieke ervaring het vir Gerson nie alleen die teologiese besinning gevoed nie, maar ook die vorm daarvan bepaal. Vir Gerson is die mistieke ervaring deur ekstase en meditatiewe nadenke gekenmerk waaruit kennis asook verdere mistieke ervaringe voortgespruit het (vgl Jaanus 1958:201). In sy denke het die kognitiewe en affektiewe van die siel in 'n noue relasie gestaan waarvolgens kennis van die kenobjek op 'n gevoel ten opsigte van hierdie objek berus het. Terselfdertyd het genade 'n element van intellektuele kennis ingesluit (vgl Smart 1967: 317).

#### 1.2.4 Die ervaringsbegrip in die reformasie en piëtisme

Met die verandering van die gesig van die wetenskap in die Middeleeue, veral deur die sentrale beroep op ervaring asook die aanwending van empiriese metodes (die eksperiment), kring die problematiek met betrekking tot die inhoudelike vaslegging

van die ervaringsbegrip alleen maar wry uit. Hierdie verandering word soos volg beskryf:

Mit dem Rückgriff auf antike Traditionen greift man zugleich voraus in eine neue, andersartige Zukunft. Die Welt verändert sich, und mit ihr die Art, die Welt zu erfahren. Man erfährt sich unbekannte Länder und entdeckt, dass die Erde sich um die Sonne dreht. Man macht Experimente und verlässt sich nicht mehr auf überlieferte Erfahrung.

(Lange 1984:11)

Tot hierdie verandering van die gesig van die wetenskap het veral onder andere Francis Bacon (1561-1626) bygedra (vgl Cranston 1967:235ev; Track 1982:116; Lange 1984:16ev). Teenoor die tradisionele, aristoteliaanse ervaringsbegrip waarvolgens ervaring die besit van menslike vermoë is (ervaring as herinneringsvolle *praxis*), stel Bacon ervaring as die proses en metode in die verkryging van hierdie besit ('...den Vollzug methodischen Vorgehens'). Gerig op die ontmaskering van die drogbeelde of afgode van kennis (vgl Cranston 1967:237ev; Lange 1984:17), was dit vir Bacon 'n vereiste dat die toegang tot die werklikheid deur middel van ervaring nie subjektief-willekeurig moes wees nie, maar metodies gekontroleer. Hierdie verskuiwing deur Bacon stel Honecker (1978:491) bondig: 'Experientia wird zum methodischen experimentum'. Ook John Locke (1632-1704) en David Hume (1711-1776) sou hierdie problematiek verder uitbou (vgl Lange 1984:16ev; Track 1982:90).

In die reformatoriese denke word die ervaringsbegrip losgewikkel vanuit die middeleeuse inperkinge ten opsigte van hierdie veranderde gesig van die wetenskap: enersyds losgemaak van die inperkinge van die religieuse ervaring as mistieke ervaring soos by Gerson, andersyds uitgebrei in aansluiting by Bernardus. Hiertoe het veral Luther (1483-1546) en in 'n veel mindere mate Calvyn (1509-1564) bygedra. Luther het, volgens Köpf (1982:14), die 'Heimatrecht' van religieuse ervaring in die teologiese besinning gevestig op grond waarvan Ebeling (1975:11) stel: 'Von nun an erst ist das Thema "Erfahrung" theologisch auf der Tagesordnung und nicht mehr ungestraft zu übergehen'. Besinning oor religieuse ervaring het 'n vaste plek op die teologiese agenda verkry.

In sy teologiese besinning oor religieuse ervaring, rig Luther hom teenoor die skolastieke teologie (vgl Lange 1984:12). Hierdie besinning brei hy uit tot buite die grense van sy ervaring as monnik en rig sy besinning op die totaliteit van menslike



eksistensie. Vir Luther het ervaring nie empiriese kennis van die wêreld beteken nie, maar ‘...(e)in den Menschen im Innersten treffendes, vernichtendes Widerfahrnis’ (Lange 1984:12). Nóg die waarborg deur vreemde outoriteite (vgl Hillerbrand 1987:60), nóg gedistansieerde (onbetrokke) filosofiese refleksie begrond die teologiese besinning, maar kritiese geloofsverantwoording deur die gelowige wat God self ervaar het. Teen hierdie agtergrond moet die bekende woorde van Luther verstaan word: Alleen die ervaring maak die teoloog (*‘Sola ... experientia facit theologam’*), en: Met ervaring moet nuwe ervarings gemaak word (vgl Ebeling 1975: 10; Lange 1984:12).

In sy uiteensetting van religieuse ervaring, blyk oneffenhede in die verhouding van ervaring en geloof asook met die hiermee gepaardgaande Skrifbeskouing. Bo en teenoor ervaring staan die fundamentele rol, belang en gesag van die Skrif; geloof moet ten spyte van ervaring voltrek word. Religieuse ervaring staan teenoor uiterlike woorde (*verba*), teenoor die *cogitatio* en *speculatio*. Hierdie religieuse ervaring word gevoelsmatig deur die innerlike sintuie voltrek. Vanuit hierdie ervaring (as gevoel) spruit godskennis voort. Godskennis - en hiermee saam dus sondekennis - is geen rasonale insig nie, maar die gevoelsmatig gestempelde gegrepenheid deur God (vgl Lange 1984:13). Soos Bernardus beskryf Luther hierdie gevoelservaring met beelde van die kosverteringsproses en smaaksintuie. Tussen geloof en ervaring bestaan vir Luther ’n innerlike samehang. Enersyds is die religieuse ervaring die voorveronderstelling van geloof, andersyds voorveronderstel ervaring die instemming van die geloof. Luther stel selfs in enkele gevalle geloof en ervaring gelyk (*experimentum fidei*). ‘Agter’ hierdie geloofservaring staan die werking van die Heilige Gees as die innerlike waarneming van die werk van God deur/in die gelowige. Hieruit ontvou die Skrifbeskouing en -verstaan van Luther, naamlik die Skrif as die skriftelike neerslag van die geloofservarings van God deur individue. Ervaring het dus vir Luther ’n bepalende hermeneutiese funksie: die Skrif kan nie *sola cogitatione* verstaan word nie, maar is alleen vir die een wat self ervaring deurmaak, toeganklik. As orgaan van religieuse ervaring geld die hart of gewete. Soos vir Bernardus is vir Luther die aard van hierdie religieuse ervaring as aanvegting te bestempel: aanvegting as die vernietiging van alle menslike selfsekerheid van waaruit alleen die ervaring van heilsvetroue kan ontvou.

In die lig van bogenoemde uiteensetting, kan ’n drievoudige aksentuering van die ervaringsbegrip in die denke van Luther onderskei word (vgl Track 1982:118-119; Lange 1984:14):

- Die loswikkel van religieuse ervaring vanuit die inperking tot die mistieke ervaring, sodat die geloofservaring die horison of totaliteit van menswees

insluit;

- die fundamentele belang van religieuse ervaring as eksistensiële poort tot gods-kennis, Skrifverstaan en geloofsekerheid; en
- die onlosmaaklike verbondenheid van die religieuse ervaring met die ewangeliese beloftewoord waardeur die ervaring bemiddel word en 'n *meer* (transendente) karakter aanneem. Hierdie ervaring is geskenk van God waaroor die mens nie beskik nie.

In die denke van Calvyn kom die ervaringsbegrip nie op selfstandige wyse ter sprake nie. Ervaring is 'n deskriptiewe term wat in 'n 'bewildering variety of contexts' (Partee 1973:169) aangewend word. Negatiewe sowel as positiewe kwalifisering van die rol en aard van religieuse ervaring word aangetref. Soos by Luther is die oorsprong van religieuse ervaring onlosmaaklik aan die Skrif gebonde. Geen naakte of direkte godservaring, losgemaak van die Skrif, is dus moontlik nie. Terselfdertyd stel Calvyn ook dat ervaring ons leermeester (*experientia magistra*) is om die in sy woord geopenbaarde God, te vind. Hierdie ervaring beskryf Calvyn in terme van die menslike smaakoordeel (soet). In enkele gedeeltes word die Skrif teenoor ervaring gestel, in ander word die Skrif en ervaring in samehang beskou (vgl Partee 1973). Hierdie oneffenhede hang waarskynlik saam met die onderskeid wat deur Calvyn getref word tussen ware kennis deur die geloof en kennis deur ervaring wat feilbaar *kan* wees.

In die linkse vleuel van die reformatie (w o Müntzer) word die religieuse ervaring as noodsaaklik vir die 'toetsing' van Skrifwoorde vooropgestel. Losgemaak van die deur Luther en Calvyn beklemtoonde onlosmaaklike band van Skrif en ervaring, word die selfstandige rol van religieuse ervaring erken (vgl Track 1982:120). God se gees kan direk ervaar word. Sonder hierdie direkte ervaring sou die Skrif alleen die funksie van 'n wet hê.

In die denke van die piëtisme vanaf die sewentiende eeu word teen die verintelktualisering van die geloof asook teen die (skynbare) gebrek aan geloofservaring in die tradisioneel gestempelde ortodokse geloofsbeleving gereageer (vgl Van der Linde 1960:453; Macquarrie 1967:311; Track 1982:120). Religieuse ervaring was vir die piëtiste meer as net die vir-waar-hou van 'n oninsigtelike somtotaal van gesagvolle leerstellinge. As direkte religieuse ervaring word die individuele vroom ervaring as selfstandig beskou en tot kriterium van geloofegtheid verhef (so veral Spener en Francke). As kernbegrippe geld wedergeboorte en bekering wat die *praxis pietatis* begrond. Kernagtig stel Macquarrie (1967:311): 'By stressing experience, feeling and personal participation as essential to a true christian faith, Pietist hoped to bring new life into the Lutheran church'.

Eensyds het die piëtisme in die algemene, breë eietydse toespitsing op die individu gedeel, andersyds was dit in die inhoudelike ontvouing van die religieuse ervaring (bv vooropstelling van sondebewussyn; verloëning van die wêreld) gerig teen die nuwe (selfvoldane) verstaan van die eietydse mens.

### 1.2.5 Die ervaringsbegrip in die agtiende en negentiende eeu

In hierdie tydperk is die ervaringsbegrip opnuut grondig beïnvloed deur filosofe, digters, psigoloë en teoloë waaronder Reimarus, Lessing, Semler, Kant, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche, Goethe, Schleiermacher en Kierkegaard.

Ingrypende godsdienskritiek is in hierdie tydperk van die mondigwording van die mens teenoor die religieuse bewussyn (of Christendom) gemonster. Hierdie kritiek kan nie onaangeraak tersyde gestel word nie, maar moet in die besinning oor religieuse ervaring grondig ter sprake kom. Sô stel Köberle (1976:95): 'Wer in unseren Tagen ein Wort zur Ehrenrettung religiöser Erfahrung zu sagen wagt, muss der vehementen Religionskritik des 19. Jahrhundert standhalten'. Hieronder veral die kritiek van Feuerbach ('Religion als Selbstanbetung des Menschen'), Marx ('Religion als Opium des Volkes'), Freud ('Ursprung der Religion aus uralten Vaterängsten') en Nietzsche ('Gott ist tot'). As (onwillige) inperking van hierdie ingrypende en uiteenlopende kritiek, word hieropvolgend verantwoordelik willekeurig slegs breedvoeriger na Kant verwys.

In die filosofie van Kant (1724-1804) word die skopus en rol van die rede herwaardeer waarvolgens die rede die allesbepalende sleutel tot die ontsluiting van menslike kennis word (vgl Honecker 1978:491; Herms 1982:96; Lange 1984:20ev; Martin 1987:328). Duidelik stel Kasper (1989:264): 'Aus der kritisch interpretierenden Funktion der Vernunft wurde nun eine kritisch normative Funktion'. Vir Kant het die menslike rede alleen deur sintuiglike waarneming toegang tot die empiriese werklikheid. Ooreenkomstig aprioriese denkkategorieë (ruimte/tyd) word hierdie waarneming geprogrammeer, dit wil sê kennis is 'n produk van die proses waardeur die menslike rede eksterne data tot 'n samehangende geheel organiseer. Geen objektiewe kennis van die *Ding an sich* is moontlik nie. Kant rig hom hierdeur nie teen geloof in God nie, maar teenoor ongegronde, spekulatiewe (metafisiese) godskenis. In die lewe van die praktiese rede, die morele bewussyn, die bewussyn van die kategoriese imperatief, is die hart van die religieuse ervaring geleë (en die bestaan van God as afleiding hiervan), begrens deur die empiriese werklikheid en dus deur menslike subjektiwiteit. Deur Kant is die tradisioneel-Westerse metafisiese denksisteme onKant betrap en op hulle knieë gedwing! Menslike selfbewussyn, subjektiwiteit en gevoel het hieropvolgend sentraal binne die kader van Westerse denke te staan gekom.

Teen hierdie agtergrond moet die denke van Schleiermacher (1768-1834) in sy bestempeling van die aard van religieuse ervaring as die gevoel van volledige afhanklikheid, en Kierkegaard (1813-1855) in sy eiesoortige bestempeling van die religieuse ervaring as irrasionele sprong wat wilsmatig in die innerlike van die individu op paradoksale wyse voltrek word, verstaan word (vgl Veldsman 1989:252 ev).

Aangesien Schleiermacher elders bespreek word (kyk artikel van Mouton), sal slegs die basisvrae waarmee hy worstel ten opsigte van religieuse ervaring en waarin hy teenoor die Kantiaanse opvatting van die aprioriese denkkategorië reageer (vgl hieroor veral Clements 1987 en ook Proudfoot 1985:21ev), aangedui word:

- \* Wat is die verhouding van algemene ervaring tot geloofservaring;
- \* wat is die verhouding van menslike deelname in sy/haar verlossing tot die handeling van God in sy openbaring;
- \* wat is die verhouding van die woord van God tot ervaring en
- \* hoe moet die geskiedmatige bemiddeling van ervaring verstaan word?

In die teologiese besinning na Schleiermacher het hierdie ingrypende probleemstellinge ingewerk op feitlik alle kontinentaal-teologiese tradisies, òf in navolging òf in reaksie hierteenoor.

In navolging van die 'Erweckungstheologie' (veral Tholuck, 1799-1877) waarin die grondmotiewe van Schleiermacher opgeneem is, stel die 'Erlanger Schule' (w o veral Hofmann, 1810-1877; Frank, 1827-1894 en Zahn, 1838-1933) die religieuse ervaring van die eie wedergeboorte en bekering tot voorwerp van teologiese besinning. Alleen hiervandaan uit kan na die oorsprong van die verandering in die self teruggeveer en vooruitgeveer word na die doel van hierdie ervaring (vgl Meulemann 1957:628-629). Kenmerkend van hierdie teologiese besinning, en dus ook van die aard van die religieuse ervaring, is die woorde van Hofmann: 'Ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft' (Track 1982:123).

In hierdie denke kan drie grondmotiewe aangedui word:

- \* In navolging van Schleiermacher berus die geloofslewe op 'n voorafgaande en begrondende religieuse ervaring. Teologie is dus vanuit die geloofservaring voortspruitende gereflekteerde selfuitsprake.
- \* As inhoud van hierdie ervaring geld nie 'n stik-of-sluk somtotaal van leerstellinge wat vir-waar-gehou moet word nie, maar die deur die ervaring begronde en bevestigde selfgetuienis van die godservaring.

- Religieuse ervaring is dus 'n spesifiek geestelike ervaring waarvan die noodsaak tot verantwoording binne die kader van alledaagse ervaring ontbreek. Teologiese refleksie of besinning is besinning wat op die eie-aard van die religieuse ervaring as geestelike ervaring berus, wat inhoudelik bepaal word deur die getemoetredende God in die persoonlik-gestempelde religieuse ervaring.

Wesenlike grondvrae bly dus onbeantwoord: wat is die voorwaardes en aanleiding tot religieuse ervaring; wat is die verhouding van algemene of alledaagse ervaring tot die religieuse ervaring; hoe kan die aanspraak op selfstandigheid (of eiesoortigheid) van die religieuse ervaring tot algemene ervaring nader aangedui word; hoe kan aan die verwyt van werklikheidsverlies ('lussionsverdacht') ontkom word (vgl Track 1982:123), dit wil sê hoe kan die vraag na die kognitiewe of epistemiese status van religieuse ervaring beantwoord word?

### 1.2.6 Die ervaringsbegrip in die twintigste eeu met spesifieke verwysing na die Duitse teologie

In die oorgang van die negentiende- na die twintigste-eeuse denke binne die kader van die Duitse teologie, word *enersyds* die bewustelike of onbewustelike gesprek in aansluiting by of reaksie op Schleiermacher voortgesit, *andersyds* het die opkoms van die histories-kritiese metode en die uitdaging van godsdienshistoriese vrae, die vraagstelling na die verhouding van religieuse ervaring tot algemene ervaring op die spits gedryf. Hierdie vraagstelling is verder histories versterk deur die ingrypende traumatiese impak van die wêreldoorloë en die hiermee gepaardgaande ineenstorting van die 'Kulturprotestantismus'.

Met hierdie eeuwenteling lees die Europese intellektuele spyskaart indrukwekkend:

- as voorgereg: Ontnugtering met piëtisme en bloeiende Kantianisme;
- as hoofereg: Indringende historiese navorsing; anti-ewolusionêre idealisme; filosofiese empirisme; status van die natuurwetenskap;
- as nagereg: 'n Nuwe belangstelling in sosiale etiek; 'n Christelike sensiwiteit ten opsigte van die uitdaging van etiese rasionalisme asook sekularisme.

Alhoewel Albrecht Ritschl (1822-1888) deur die dialektiese teoloë (ongeveer 1920-1933) as aartsketter beskou is, het hy reeds aan die einde van die negentiende eeu die hoofkontoere van die teologiese besinning wat hierop sou volg in Duitsland, programmaties vasgelê.

Ritschl konstrueer 'n korporatief-geëtiseerde geloofsbegrip ten opsigte van die bedreigende invloed van die natuurwetenskap wat poog om die mens in 'n kousaliteitsnetwerk van oorsaak en gevolg vas te vang. Teenoor die teenstrydigheid in die Kantiaanse ontwerp waarvolgens *enersyds* die werklikheid van die DING erken word, *andersyds* die onkenbaarheid van die *Ding an sich* gehandhaaf word, stel Ritschl dat in die ervaring van die kenobjek, die kenobjek volledig teenwoordig is in sy werkinge. Anders gestel: die kenobjek is werklikheid in sy werkinge. As eerste werklikheid wat die mens ervaar, geld die werklikheid van sy/haar ek en hierop volg die werklikheid van die werkinge op die ek. Dus is die sekerwees van die werklikheid van die buite-subjektiewe werklikheid begrond deur die ervaring van die self. Hieruit blyk die kenteoretiese primaat van die ek (vgl Veldsman 1989:23ev).

Hierdie kenteoretiese standpuntinname vind neerslag in sy teologiese besinning in 'n tipering van die aard van religieuse ervaring wat as 'n selfstandige waardeoordeel voltrek word. Hierdie waardeoordeel wat vanuit die selfbewussyn voortspruit, word begrond deur eties-religieuse kennis. Onlosmaaklik is die nuwe selfverstaan met gods-kennis verbind, deurdat die uitsprake oor God terselfdertyd uitsprake is oor my gevoel - as hart van die geloofservaring - ten opsigte van die wêreldse werklikheid.

In sy bestempeling van die aard van die religieuse ervaring as selfstandige waardeoordeel, beweeg Ritschl na 'n gedeobjektiveerde godsverstaan waarin 'objektiewe' geloofsuitsprake met 'subjektiewe' geloofservaring verenig word. Ten aansien van die eis tot geen metafisiese spekulاسie, omvorm Ritschl die transendensiebegrip tot diepte en nie meer bo hierdie werklikheid nie. Hierin sou Wilhelm Herrmann Ritschl volg.

Op treffende wyse het Rudolf Otto (1869-1937) die aard van die religieuse ervaring in sy bekende boek 'Das Heilige' beskryf. In aansluiting by die tipering van die aard van religieuse ervaring as die gevoel van volledige afhanklikheid (Schleiermacher), munt Otto die begrip kreatuurgevoel ('Kreaturgefühl'). Hierdie gevoel lê die religieuse ervaring van die numineuse ('Numinose') ten grondslag, dit is die nie-etiese verstaan van die heilige (*das 'Heilige minus seines sittlichen Moments'*). Vir Otto word die numen deur religieuse gevoelens openbaar, dit wil sê dit is die (lewens)bron van die konsepvorming van die numineuse. Hierdie gevoelsgebeure is nie uiterlik waarneembaar nie, maar - soos Otto graag stel - 'n refleks wat in die innerlike van die mens voltrek word. Vir Otto kan hierdie refleks beskryf maar nie gedefinieer word nie! Hierdie innerlike refleks (as religieuse ervaring) kan beskryf word as die onlosmaaklike, tweesydigse ervaring van die *Mysterium Tremendum* en *Fascinans*. Kenmerkend stel Otto: 'So grauenvoll-furchtbar das Dämonisch-Gottliche dem Gemüte erscheinen mag, so lökchend-reizvoll ist es

gleichzeitig' (Wissmann 1982:86). In sy uiteensetting van die verhouding van die religieuse gevoelens tot religieuse kennis, stel Otto dat die waarheidsaansprake van religie nie deur die rede begrond kan word nie, maar hierdie waarhede

- \* is andersoortig in verhouding tot die waarhede van die wetenskap;
- \* berus op die hart en gewete, gevoel en intuïsie;
- \* kan alleen voorlopig en onvolledig beskryf word (d w s gekonseptualiseer word).  
Nogtans is hierdie waarhede kommunikeerbaar (vgl Wainwright 1967:13 ev).

Op eiesoortige wyse het Wilhelm Herrmann (1846-1922), leermeester van Barth en Bultmann, Ritschl gevolg in die uiteensetting van die aard van die religieuse ervaring in afgrensing van die metafisika, wetenskap en historiese vraagstelling. Herrmann omskrywe die religieuse ervaring as die persoonlik-individuele ontmoeting ('Begegnung') met die innerlike lewe van Jesus (vgl Veldsman 1989:47 ev). Hierdie ontmoetingservaring, voltrek binne die kader van die ervaarbare werklikheid (in onderskeid van die verklaarbare werklikheid) met die innerlike lewe van Jesus, is die navoltekingsgebeure van die geloof waarin Jesus Christus nie alleen as grond van die geloof nie, maar terselfdertyd as inhoud van die geloofservaring geld. Hierdie ervaring kan nie aan kritiek onderwerp word nie, en in die navoltrekking van hierdie ervaring self is die sekerheid van die geloof geleë.

Teenoor hierdie positiewe waardering en selfstandige aard van religieuse ervaring in die denke van Ritschl en Herrmann, dra die rol en status van religieuse ervaring in die denke van veral Barth en Bultmann, 'n negatiewe beklemtoning. Hierdie beklemtoning is enersyds tereg 'n direkte protes teenoor 'n werklikheidsverstaan wat tot die empiries-metodies toeganklike gereduseer is. Andersyds hang hierdie negatiewe kwalifisering onlosmaaklik saam met die krisis van onworteelde bestaan met die afloop van die eerste wereldoorlog. In verwysing na hierdie ingrypende gebeure, wys Lange (1984:VII-VIII) daarop dat '...(d)ieses Erleben sich in die Grundüberzeugung von der völligen Ungesicherheit menschlicher Existenz (übersetzt hatte). Der Mensch sah sich ins Nichts einer gottlosen Welt gestellt.' Op indrukwekkende wyse het sowel Barth as Bultmann onderskeidelik hierdie krisis van die twintigste-eeuse Duitsland te woord gestaan. Nòg Barth nòg Bultmann sou egter daarin slaag om in hulle onderskeie reaksies die eenheid van die werklikheid terug te wen. In 'n tweegedeelde werklikheid het die religieuse ervaring van die gelowige vasgevang gebly. Ook aan die kritiese (wetenskaplike) eis tot verantwoording en kritiese verwyf van die verghettosering van die teologie, kon nòg Barth nòg Bultmann ontkom.

In die teologiese besinning van Barth (1964:206ev) diskwalifiseer hy ervaring as kriterium vir geloofsekerheid asook die noodwendigheid van ervaring daarin dat dit die onmoontlike poging deur die mens sou wees om, benewens die openbaring in Jesus Christus as God se selfbekendmaking, 'n tweede selfstandige bron van openbaring te handhaaf (vgl Köberle 1976:98; Ritter 1980:557ev; Track 1982:125). Geloofservaring is die religieuse ervaring van die bepaaldheid van menslike eksistensie deur die woord van God, dit wil sê religieuse ervaring word alleen deur God se selfbekendmaking in en deur sy woord begrond en ontsluit. Godservaring is die deur God bemoontlike en geïnisiëerde religieuse ervaring deur die gelowige. Is menslike ervaring nie die grond van en voorwaarde tot die Godservaring nie, is die Godservaring as religieuse ervaring alleen as Godgegewe moontlikheid moontlik.

Alhoewel Bultmann in aansluiting by Herrmann en in onderskeid van Barth, op eiesoortige wyse in 'n terminologiese *affaire* met Heidegger die religieuse ervaring verwoord, diskwalifiseer ook hy die selfstandige rol van religieuse ervaring. Alhoewel hy die teologiese probleemhorison verbreed deur die toevoeging van godsdienshistoriese motiewe, en terselfdertyd die hermeneutiese probleembewussyn verdiep, verval hy in 'n metododualisme (vgl Veldsman 1989:268) wat die 'hart' van religieuse ervaring raak.

Hierdie negatiewe kwalifisering enersyds van die rol van religieuse ervaring teenoor die selfstandige status van God se woord, is die direkte gevolg van:

- \* die negatiewe kwalifisering van die interpretasie van gebeure van die verlede as gevolg van die tweeduidige aard daarvan, en hiermee saam
- \* die onbetroubare resultate van die histories-kritiese ondersoek;
- \* die aard van werklikheidservaring, verdeel in die sigbare en onsigbare werklikheid;
- \* die invloed van die reformatoriese insig van die regverdiging deur die geloof alleen wat in die denke van Bultmann geradikaliseer word en in felste konsekwensie deurgetrek word.

Andersyds maak Bultmann in sy eksistensiële interpretasie van die Nuwe-Testamentiese boodskap, waarvolgens teologie as die begripsmatige uiteensetting van die deur God bepaalde menslike eksistensie ontvou en programmaties as ontmitologisering deurgevoer word, volledig erns met die eietydse en alledaagse ervaring van die mens. Hierdie ervaring word gekenmerk deur die sorg en angs van die mens wat in sy/haar eksistensie die vervalle-aan-die-dood-ervaring en Godloosheid in die voltrekking van inoëntieke eksistensie moet verduur. Teenoor hierdie alledaagse lewenservaring (inoëntieke synsvoltrekking) staan die religieuse ervaring (ou-



tentieke synsvoltrekking), wat gekenmerk word deur die geloofsprong (Kierkegaard) van die geloofsbeslissing ('Entscheidung') op grond van die paradoksale, eskatologiese Godsdaad in Jesus Christus, teenwoordig gestel in die gemeente as die verkondigde Christus. In hierdie ervaring ontvou die geloofspreke as die Godgegewe moet in en van die geloof ('Wir können nur über Gott reden, wenn wir müssen').

Teenoor hierdie negatiewe kwalifisering van die aard en status van religieuse ervaring, ontstaan 'n teologiese onvergenoegdheid en wyd uitrimpelende kritiek sowel as die lig van epistemologiese wenkbroue tot buite die grense van die Duitse teologie binne Europa!

## 2. RELIGIEUSE ERVARING AS ASPOESTERTJIE VAN TEOLOGIESE BESINNING

In die lig van die voorafgaande uiteensetting, kan hierdie breë, oorsigtelike historiese perspektief spelenderwys vir interpretasiedoeleindes op die verhaal van aspoestertjie toegepas word.

Ongerep, onskuldig en gelukkig het Aspoestertjie (religieuse ervaring) in die huis van haar ouers gewoon (tydperk deur Middeleeue, reformatie tot by piëtistiese tradisie). Met die dood van haar ouers (Kantiaanse rewolusie), is haar lewe versuur deur haar selfaangestelde stiefma (natuurwetenskap) en stiefsusters (historiese wetenskappe en opbloeiende geesteswetenskappe). Op uitnodiging sou laasgenoemdes alleen die koninklike bal (*Aufklärung* en veral die ingrypende godsdienskritiek van die negentiende eeu) bywoon. Alhoewel onherkenbaar in haar skoonheid, was Aspoestertjie ook ongenooid daar, want die goeie feë was oortuig dat haar skoonheid nie te versmaai was nie! Twaalfuur het gekom met 'n dubbele ingryping: enersyds die eenkant-ontnugtering van 'n voortsnellende, transformerende Aspoestertjie, andersyds die onvergenoegdheid van die agtergeblewe gaste met alleen 'n skoen as herinnering aan wat was. In volle erns het die *soeke* met die skoen (voorlopige, tastende aard van die verwoording van religieuse ervaring in verhouding tot algemeen menslike ervaring *en* die vraag na kognitieweiteit of epistemiese status van religieuse ervaring) begin. Aan elkeen se voet het die hofdiensars (teoloë, godsdiensfilosowe, psigoloë, sosioloë, ens) die skoen gepas, gedryf tot 'n passing sodat die beloofde maar nog uitstaande huwelik met die prins verwerklik kon word!

## 2.1 Teologiese skoensoekers: 'n kontemporêre profiel in breë lyne

'Das Erfahrungsdefizit - oder weniger modisch ausgedrückt: der Erfahrungsmangel - bedeutet für die Theologie eine Erkrankung, die tödlich sein kann' (Ebeling 1975:3).

Binne die kader van Europees-teologiese denke sentreer die intellektuele onvergenoegdheid en uitrimpelende kritiek ten opsigte van besinning oor religieuse ervaring rondom die volgende grondvrae:

- hoe kan religieuse ervaring überhaupt omskrywe word;
- wat is die verhouding van religieuse ervaring tot algemene ervaring;
- wat is die betekenis van ervaring in die totstandkoming van die geloof;
- wat is die verhouding van religieuse ervaring tot openbaring - of is hierdie 'n valse teenstelling?

Vanaf veral die sewentiger jare het hierdie uitrimpelende vraagstelling duideliker profiel begin aanneem van sowel katolieke kant (enkele voorbeelde: Schillebeeckx, Hasenhüttl, Rahner) as van evangeliese kant (o a Ebeling, Zahrnt, Pannenberg). As kern van hierdie profiel geld die vooropstelling en beklemtoning van die religieuse dimensie van alle ervaring en kennis wat opgesluit lê en vooronderstel word in die uiteensetting van algemeen menslike ervaring in die verwoording van 'n wêreldbeskouing. Enkele grondteses van hierdie eksponente kan as voorbeeld dien (vgl Track 1982:125; Lange 1984:1X):

*Rahner*: 'Die tranzendente Erfahrung als Grund und Einheit aller Erfahrung und als Anknüpfungspunkt für alle konkrete religiöse Erfahrung.'

*Hasenhüttl*: 'Erfahrung als Ort der Theologie.'

*Ebeling*: 'Erfahrung der menschlichen Grundsituation und ihrer Angewiesenheit auf das Wort Gott und das Wort Gottes.'

*Pannenberg*: 'Die Erfahrung der Offenheit der Geschichte und der Sinnthematik des Ganzen und die darin gelegene Nötigung zur Gottesfrage.'

Vanuit hierdie uitrimpelende kritiek blyk die duidelike beklemtoning dat werklikheidservaring méér is as net die empiriese werklikheid (d w s die sinuiglik waarneembare); dat die inhoudelike omskrywing en verstaan van religieuse ervaring duidelik 'unfinished business' (Martin 1987:330) is; dat die beantwoording van die

omskrywing van religieuse ervaring nie los gesien kan word van die sinvraag (so Zahrnt) en alledaagse ervaring nie.

Op oorspronklike en indringende wyse stel die Rooms-Katolieke teoloog, Bernhard Welte van Freiburg i.B. (Duitsland), hierdie vraag ten opsigte die eiesoortige religieuse ervaring van die postmoderne mens van Europa. Hierdie (religieuse) ervaring tipeer Welte as die ervaring van die niks. In 'n tyd van transendentale dakloosheid (Metz), is die aard van die religieuse ervaring daarin geleë dat geen religieuse ervaring gemaak word nie. Vanuit hierdie ervaring van die niks as religieuse ervaring, moet volgens Welte (1985) gevra word na die ontsluiting van die moontlikheid en vestiging van nuwe religieuse ervaring. Hierdie poging deur Welte sluit ten nouste aan by die hiervan onafhanklike oortuiging van Vergote (1989:9) waarin hy verwys na die negatiewe aksentuering tot religieuse ervaring: 'De begeerte (naar religieuse ervaringen) kan ook in negatiewe zin gewekt worden, wanneer de mens zich verzet tegen een bepaalde verarming van zijn beleving'. Vir teologiese besinning staan egter die waarskuwing van Ebeling (1975:3) vas dat die ervaringsgebrek in die teologie 'dodelik' kan wees.

Om met hierdie 'dodelike' innerlike gevaar met betrekking tot die teologie erns te maak, sal 'n andersoortige, tweeledige (teoretiese) gevaar vermy moet word ten einde nie in onvrugbare alternatiewe te verval nie: enersyds om nóg die *proprium* van die teologie andersyds nóg die konkrete werklikheid uit die oog te verloor (vgl Lange 1984:X). Nóg mag besinning oor religieuse ervaring sigself skuldig maak aan 'n (filosofiese) soeke na God sonder God (so Husserl), nóg hierdie besinning probleemloos vanuit 'n 'God's eye view' struktureer (vgl Hood 1989:336ev). Met die kontemporêre vraagstellinge van religieuse pluralisme, kontekstualiteit en relatiewiteit, moet met openheid en intellektuele eerlikheid erns gemaak word in die soeke na die uiteensetting van die identiteit van die Christelik-religieuse ervaring.

## 2.2 Religieuse ervaring: 'n voorlopige omskrywing

Vanuit hierdie historiese oorsig kan, myns insiens, die volgende momente van die omskrywing van religieuse ervaring, aangedui word:

- Ervaring, wat passief en aktief voltrek kan word, kan as die bewussyn van, of die deurmaak van, die onlosmaaklike eenheid van die gegewene en interpretasie beskryf word. In Aristoteliaanse terme: herinneringsvolle *praxis*.
- Die hart van alledaagse ervaring en dus ook van religieuse ervaring, is gevoel:
  - hierdie gevoelservaring transendeer die individu;
  - is gerig op 'n ervaringswerklikheid 'buite' die self;

- word verwoord in konsepte wat histories eie is aan die betrokke interpreterende geloofsgemeenskap;
- vanuit die Bybel as die grondteks of oorleweringsdokument van die Christelike geloof spruit die herinnering voort en word terselfdertyd die hoop gevoed;
- hierdie verwoording (op persoonlike vlak, in belydenisse of in teologiese refleksie) vanuit die herinnering geskied in tastende voorlopigheid.

Samevattend kan die volgende werkbare, voorlopige omskrywing wat verder geproblematiseer en verdiep (asook gekorrigeer!) moet word, gestel word:\*

Religieuse ervaring is gevoelservaring wat gekonseptualiseerd, self-transenderend en geïntensionaliseerd is, ingebed in en medebepaal deur die historiese vergestaltung van die betrokke interpreterende geloofsgemeenskap, emotief spontaan en/of doelbewus refleksief, vanuit die herinnering van die oorgelewerde grondteks met God in Israel en die historiese Jesus, Geesdriftig kreatief voltrek in/deur die gelowige, tot hoop.

#### Literatuurverwysings

- Allen, R E 1987. s v Anselm, St: Anselm's life and the proofs. *Encyclopedia of Religion*.
- Barth, H-M 1980. Erfahrung, die der Glaube bringt: Beobachtungen zu einer These Martin Luthers. *WPKUG* 69, 567-579.
- Barth, K 1964. *Kirchliche Dogmatik 1/1: Die Lehre vom Wort Gottes*. Zürich: EVZ-Verlag.
- Bultmann, R 1958. Jesus Christus und die Mythologie. Hamburg: Furche-Verlag. (Stundenbücher, Band 47.)
- Clements, K W 1987. *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of modern theology*. London: Collins.
- Cranston, M 1967. s v Bacon, Francis. *Encyclopedia of Philosophy*.
- Deuser, H 1979. Glaubenserfahrung und Anthropologie. *EvTh* 39, 409-431.
- Ebeling, G 1975. *Wort und Glaube*, Bd III. Tübingen: Mohr.

---

\* Hierdie voorlopige omskrywing sal deur die skrywer in 'n referaat op die teologiesekongres van die RGN, wat op 20-22 September 1990 te Stellenbosch gehou word, uitgewerk word. As uitgangspunt sal die klassieke en invloedryke werk van William James (1902), *The varieties of religious experience* geneem word wat a g v die ingeperkte skopus van heirdie ondersoek, nie bespreek is nie.

- Evans, C S 1982. *Philosophy of religion: Thinking about faith*. Illinois: Intervarsity Press.
- Fairweather, E 1987. s v Anselm, St: Anselm's Theology. *Encyclopedia of Religion*.
- Gadamer, H-G 1972. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Geisler, N 1988. *Philosophy of Religion*. Michigan: Baker.
- Heath, P L 1967. s v Experience. *Encyclopedia of Philosophy*.
- Hepburn, R W 1967. s v Religious experience, argument for the existence of God. *Encyclopedia of Philosophy*.
- Hermes, E 1982. s v Erfahrung: Philosophisch. *TRE*.
- Hillerbrand, H J 1987. s v Luther, Martin. *Encyclopedia of Religion*.
- Honecker, M 1978. Erfahrung und Entscheidung. *ZThK* 75, 485-502.
- Hood, R W 1989. The relevance of theologies for religious experience. *JPsyTh* 17, 336-342.
- Jaanus, H J 1958. s v Johannes Gerson. *Christelijke Encyclopedie*.
- Jantzen, G 1989. Mysticism and experience. *Rel Stud* 25, 295-316.
- Jonker, H 1959. s v Kierkegaard. *Christelijke Encyclopedie*.
- Kasper, W 1989. Zustimmung zum Denken. *ThQ* 169, 257-271.
- Köberle, A 1976. Legitimation der religiösen Erfahrung. *NZSThR* 18, 91-110.
- Köpf, U 1982. s v Erfahrung: Theologiegeschichtlich: Mittelalter und Reformationszeit. *TRE*.
- Lange, D 1984. *Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens*. Tübingen: Mohr.
- Macquarrie, J 1967. s v Pietism. *Encyclopedia of Philosophy*.
- Martin, J A 1987. s v Religious Experience. *Encyclopedia of Religion*.
- Meulemann, G E 1957. s v Erlangerschool. *Christelijke Encyclopedie*.
- Partee, C 1973. Calvin and experience. *ScJTh* 26, 169-181.
- Proudfoot, W 1985. *Religious experience*. Berkeley: University of California Press.
- Ritter, W H 1980. Offenbarung und Erfahrung: Reflexionen zum Glaubensverständnis. *WPKuG* 69, 555-567.
- Smart, N 1967. s v Gerson, Jean de. *Encyclopedia of Philosophy*.
- Track, J 1982. s v Erfahrung: Neuzeit. *TRE*.
- Van der Linde, S 1960. s v Piëtisme. *Christelijke Encyclopedie*.
- Van Itterzon, G P 1956. s v Bernard van Clairvaux. *Christelijke Encyclopedie*.
- Veldsman, D P 1989. *Etisering - personalisering - eksistensialisering van die geloofs-begrip*. Pretoria: s n.
- Vergote, A 1989. Religieuze ervaring. Fré Bijker in gesprek met prof dr A Vergote. *Rondom het Woord* 31/4, 3-13.

Vorgrimmler, H 1979. Was ist religiöse Erfahrung? Zur Eingrenzung eines vieldeutigen Begriffs. *EK* 12, 629-632.

Wagner, H 1977. Theologie und Wirklichkeitserfahrung. *ThQ* 157, 255-264.

Wainwright, W J 1967. s v Otto, Rudolf. *Encyclopedia of Philosophy*.

Welte, B 1985. *Das Licht des Nichts: Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*. Düsseldorf: Patmos.

Wissmann, H 1982. s v Erfahrung: Religionsgeschichtlich. *TRE*.