

Die mistieke en die profetiese, en die unieke van die mistiek-profetiese in die teologie van David Tracy

ABSTRACT

The mystical and the prophetic, and the uniqueness of the mystical-prophetic in the theology of David Tracy

David Tracy's growing appreciation, understanding, formulation and reformulation of both the mystical and prophetic currents in Christianity and the relationship between them are examined with reference to three of Tracy's major dialogue partners: 20th-century so-called "mystical-political" Latin-American liberation theology and European political theology, Buddhism and postmodernism. Then follows a reflection upon the differences between Tracy's and other forms of mystical-prophetic theology and Tracy's unique contribution to the discourse on mystical-prophetic theology.

INLEIDING: MISTIEK-POLITIEKE TEOLOGIE

Die term "mistiek-politieke" het verskyn lank na die eerste pogings om die verhouding tussen die mistiek en politieke aksie te omskryf,¹ maar word vereenselwig met die 96ste uitgawe van die joernaal *Concilium*, getiteld *The mystical and political dimension of Christian faith* (1974). In hierdie volume, onder mede-redakteurskap van Gustavo Gutiérrez en Claude Geffré, het elke skrywer gepoog "in his own way ... to show how, on the basis of the specific experience of the Christian communities of Latin America, there is ... a new connection between the mystical and political dimensions of Christian faith" (Geffré, 1974:8). Ná hierdie publikasie word gewoonlik met "mistiek-politieke teoloë" verwys na 20^{ste}-eeuse bevrydings- en politieke teoloë in wie se werk verbande gelê word tussen mistiek en politieke aksie.² Dit sluit in, buiten Gutiérrez³, ander

1 Die eeue oue vraag, gewoonlik uitgedruk as die vraag oor die verhouding tussen aksie en kontemplasie, kom al voor by o.a. Klemens van Alexandrië, Origenes, Augustinus, Johannes Cassianus, Gregorius die Grote, Bernardus van Clairvaux, Thomas Aquinas, Meister Eckhart en Ignatius van Loyola.

2 Hoewel die term "mistiek-politieke" teoloë gewoonlik na sekere Latyns-Amerikaanse bevrydingsteoloë en Europese politieke teoloë verwys, is dit nie die enigste vorme van "bevrydingsteologieë" waarin mistiek 'n rol speel nie. Ook onder feministiese teoloë is 'n herwaarding van die werk van vrouemistici sedert die Middeleeue as bron van solidariteit en weerstand, bv. in die werk van Caroline Walker Bynum, Elizabeth Petroff, Grace Jantzen, Victoria Lee Erickson en Marie-Florine Bruneau. Daar is ook 'n groeiende waardering vir die rol van natuurmistiek binne die diskoers oor die ekologiese krisis, bv. Otger Steggink.

3 Sien Gutiérrez, 1974a, 1974b, 1990, asook sy *We drink from the wells: The spiritual journey of a people* (1984), *On Job: God-talk and the suffering of the innocent* (1987) en "From exclusion to discipleship." In Duquoc, C. & G. Gutiérrez *Mysticism and the institutional crisis* (1994).

Rooms-Katolieke teoloë soos Segundo Gallilea⁴, Jon Sobrino⁵, Johann Baptist Metz⁶, Edward Schillebeeckx⁷ en selfs die bekende Protestantse teoloog Dorothee Sölle⁸. Hierdie teoloë dring aan op 'n uiters intieme verband tussen die politieke verbintenis tot die bevryding van die lydende, arm en onderdrukte naaste en die mistieke – gesien as die kom tot die bewussyn van of ontmoeting met God *in* daardie naaste – in die mate dat die politieke selfs gesien kan word as konstitutiewe element van die mistieke.⁹

Hiermee weerspieël die mistiek-politieke teoloë ook in 'n hoë mate van die mees resente en gesaghebbende definisies van die mistiek soos dié van Bernard McGinn, wat mistiek omskryf as die “bewussyn van die teenwoordigheid van God”¹⁰ – met besliste implikasies vir die mistikus se uitlewing daarvan, ook op sosio-politieke gebied (McGinn, 1994:xvi) – en, as 'n besondere verskyningsvorm daarvan, die paradoksale bewussyn van God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid (1994:xviii), in die mistiek-politieke teologieë veral in situasies van lyding, armoede, onderdrukking en marginalisering.

DIE TEOLOGIE VAN DAVID TRACY: 'N PREOKKUPASIE MET TEOLOGIESE METODOLOGIE

Sedert die begin van sy teologiese loopbaan word by Tracy 'n preokkupasie met teologiese metodiek gevind: Sy doktorsale studies was alreeds oor die teologiese metodiek van Bernard Lonergan (sien sy *The achievement of Bernard Lonergan*, 1970). Ook die titel van sy *Blessed rage for order: The new pluralism in theology* (1978) gee erkenning aan die ontploffing sedert die 1960s van nuwe teologiese metodologieë waaruit teoloë kan kies. Binne sy teologies-metodologiese fokus, oor jare heen, en met verskillende, uiteenlopende gespreksgenote, het Tracy sy groeiende waardering vir, verstaan van en oortuiging van die noodsaak van 'n mistiek-profetiese teologie¹¹

4 Veral duidelik in sy “Liberation as an encounter with politics and contemplation.” In Geffré, C. & G. Gutiérrez (eds.) *The mystical and political dimension of the Christian faith*. (1974)

5 Bv. sy “Theology in a suffering world: Theology as intellectus amoris.” In Knitter, P.F. (ed.) *Pluralism and oppression: Theology in world perspective* (1988).

6 Vgl. “Theologie als Theodizee?” In Oelmüller, W. (Hrs.) *Theodizee-Gott vor Gericht?* (1990) en sy *Passion for God: The mystical-political dimension of Christianity* (1998).

7 Vgl. Schillebeeckx, *Als politiek niet alles is ... Jezus in de westerse cultuur* (1986); *For the sake of the gospel* (1989); *God among us: The gospel proclaimed* (1983).

8 Vgl. haar *Mystiek en verzet: “gij stil geschreeuw”* (2000) en “To be amazed, to let go, to resist: Outline for a mystical journey today.” In Ruffing, J.K. *Mysticism and social transformation* (2001).

9 Hierin weerspieël hulle almal Gutiérrez se siening dat “mystical experience presents indivisibly a double dimension of one and the same original event: the meeting with the person of Christ and the experience of the presence of Christ in one's brother, above all in the ‘least’ of one's brothers. The second encounter is the sacrament of the first. Hence it is not a matter of putting contemplation at the service of liberation but of developing its own qualities and, in this case, its biblical dimension of commitment. To speak in those terms, it is to put the socio-political dimension at the heart of Christian mystical experience, as one of its essential constituents. In fact encounter with Christ necessarily occurs through the mediation of the poor brother who exists as an exploited class, as a forgotten race and as a marginalized culture” (Gutiérrez, 1974a:15-16; 1974b:65).

10 Vgl. McGinn, 1994:xvii. Opmerklik is egter ook McGinn se omskrywing van mistiek as 'n *direkte/ onmiddellike* bewussyn van/ontmoeting met God. Hier verskil die mistiek-politieke teoloë van hom deurdat die idee van 'n *bemiddelde* ontmoeting met God via die lydende naaste in verskillende grade van eksplisiteit by hulle almal gevind word (vgl. Gutiérrez, 1974a:57-65; 1974b:65-66; Galilea, 1974:24, 32-33; Metz, 1998:66-67, Sölle, 1998:405-6, 421), maar word veral pertinent gestel en verdedig deur Schillebeeckx (vgl. 1986:29, 50, en veral 65-68).

11 Van hier af gebruik ek die term “mistiek-profeties” eerder as “mistiek-polities”. Dit is in

verfyn en telkens herformuleer. Vervolgens gaan dit nagespoor word aan die hand van drie van Tracy se vernaamste gespreksgenote.

TRACY OP PAD NA DIE MISTIEK-PROFETIESE IN GESPREK MET BEVRYDINGS- EN POLITIEKE TEOLOË

In die vroegste fase van Tracy se teologie speel die mistiek-politieke teologie nog geen rol nie, in die sin dat alle aandag aan die mistiek nog ontbreek. Aan die einde van *Blessed rage*, verwys hy wel met waardering na “‘political’ theologians of *praxis*” (Gutiérrez, Segundo, Metz, Sölle en Moltmann) (1978:240ff). Die Hegeliaans-Marxistiese wortels daarvan word uitgewys en daar word erkenning gegee aan die belangrikheid van hierdie teologieë en die uitdagings wat hulle aan ander teologiese modelle stel.

Op pad na die *mistieke* in gesprek met bevrydings- en politieke teoloë

In seker Tracy se bekendste werk, *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism* (1981), word bevrydings- en politieke teologieë prominente gespreksgenote vir hom naas sy bestaande mede-Rooms-Katolieke en Protestantse teologiese en filosofiese gespreksgenote, alles binne die kader van sy klem op die vraag na wat teologie en korrekte teologiese metodologie is. En dít hou verband met sy oortuiging dat teologie beide publiek en hermeneuties van aard is. Die teoloog praat naamlik *in* en *tot* drie sosiale sferes/werklikhede (“publics”): die akademie, die kerk en die samelewing in die breë. Spesifieke teologiese dissiplines, elk met hul eie modus van argumentasie, hou verband met die besondere “publiek” wat aangespreek word: fundamentele teologie met die akademie, sistematiese teologie hoofsaaklik met die kerk, praktiese teologie hoofsaaklik met die samelewing in die breë (1981a:56-58). Volgens Tracy is alle hedendaagse sistematiese teologie fundamenteel hermeneuties in die soeke daarvan “to retrieve, interpret, translate, mediate the resources ... of the classic events of understanding of those fundamental religious questions embedded in the classic events, images, persons rituals, texts, and symbols of a tradition” (1918a:104).

Tracy vind die hermeneutiek van Hans-Georg Gadamer nuttig, veral sy model van interpretasie as dialoog en spel – ‘n “fusion of horizons”, ‘n soeke na “similarities-in-difference” (i.e. analogieë) (1981a:136-37, 118-20) – aangesien Tracy hier teologie omskryf as die soeke na die analogiese verhouding tussen *die* Christelike “classic”¹² (i.e. die Bybelse weergawe van “the event and person of Jesus Christ”) en ons hedendaagse lewenssituasie. Ten einde tot ‘n mate van konsensus te kom tussen verskillende interpretasies van hierdie verhouding is ‘n sogenaamde “analogiese verbeelding” nodig (vgl. 405ff).

Verbandhoudend tot die kwessie van teologiese pluralisme is Tracy se siening van die twee

ooreenstemming met Tracy se vroeë verbreding van die term (in die essay “Recent Catholic spirituality: Unity amid diversity”), as voorbeeld van, volgens hom, die kenmerkende eienskap van 20^{ste}-eeuse Rooms-Katolieke spiritualiteit om spiritualiteitsverskille – ook dié wat dikwels gesien word as wedersydse uitsluitend, soos die mistieke en die profetiese spiritualiteit – te akkommodeer en selfs te versoen. Met die breër term “mistieke-profeties” wil Tracy juis die aandag vestig op die feit dat hierdie tipe spiritualiteit ook vorme dek, bv. ekologies sensitiewe skeppingsgesentreerde spiritualiteit, wat nie polities in die eng sin van die woord is soos wat dit gevind word by bevrydings- en politieke teoloë nie.

12 Met die term “klassieke” verwys Tracy na “certain expressions of the human spirit [which] so disclose a compelling truth about our lives that we cannot deny them some kind of normative status ... Their actual effects in our lives endure and await ever new appropriations, constantly new interpretations” (1981:108-109). Sodoende skep die herinterpretasie van die “oormaat van betekenis” van klassieke in ander tye en kontekste ‘n *novum* – ‘n nuwe wêreld van betekenis, ‘n nuwe “mode-of-being-in-the-world” (1981:332), wat lewensverandering vereis (1981:102).

“konseptuele tale” wat die “sekondêre manifestasies” (i.e. in geloofsbelydensisse, liturgie en etiese gedragkode) van die Christelike geloof onderlê. Die eerste “meer Rooms-Katolieke” konseptuele taal is “analogiese taal” wat ’n kosmoswye patroon van sakramentele, analogiese verhoudings tussen God en skepping beklemtoon. Laasgenoemde vloei voort uit die inkarnasie van Christus, die paradigmatische sakrament van God wat ’n radikale, alles-deurdringende genade openbaar en wat lei tot ’n fundamentele oortuiging dat alle materie en geskiedenis goed is, selfs in die lig van absurditeit en chaos (1981a:412-13).

“Dialektiese”, “meer Protestantse” taal, weer, beklemtoon die radikale onderskeid tussen die heilige en menslike kultuur, “a rupture disclosed in the absolute paradox of Jesus Christ proclaimed in the judging, negating, releasing word”. Hierdie taalsisteem fokus op die “gepredikte Woord” van genade en oordeel, ook oordeel oor “all poisonous dreams of establishing any easy continuities between Christianity and culture” (1981a:414-15).¹³ Hierdie “traditional Christian dialectic of sacrament and word” is volgens Tracy – met verwysing na Mircea Eliade – ’n voortsetting van die “more primordial religious dialectic of ‘manifestation’ and ‘proclamation’” (1981a:377).

Talle kontemporêre teoloë – van Schleiermacher tot Cobb, van Gilkey tot Ogden in die Liberale Protestantse tradisie; van Aquinas tot Rahner, Lonergan en elemente van die teologieë van Küng en Schillebeeckx in die Rooms-Katolieke tradisie – gee uitdrukking aan die moontlikheid van die een of ander roete van filosofiese mediasie tot die godsdienstig-intellektuele ervaring van die “power of manifestation”. By hulle vind Tracy ’n vertroue in die mediërende krag van die kritiese of spekulatiewe rede, ’n openheid tot metafisiese ondersoek, ’n liefde vir die logostradisie van die Christologie en ’n openheid, hoe versigtig ook al, tot mistieke ervaring (1981a:379). Hierdie kontemporêre filosofie-teologiese roetes na ’n “manifestasiegebeurtenis” is geneig om ervaringsmatige grenssituasies (skuld, besef van eindigheid en dood, utopiese en eskatologiese hoop, ensovoorts) en die grens-aard van die kritiese rede in wetenskaplike, morele en estetiese ondersoek te beklemtoon met behulp van moderne kritiese, ervaringsmatige en linguïstiese filosofieë.

Verdere weë/trajekte van manifestasie is in die manifestasie van die buitengewone in en as die gewone en alledaagse (1981a:379-80). Teoloë soos Von Balthasar en Teilhard de Chardin wend hulle tot die groot *exitus/reditus*-skemata van die Neoplatoniese tradisies of tot Schelling se herwinnings van spekulatiewe kosmologie. Ander uit hierdie groep, soos Simone Weil, beklemtoon die buitengewoonheid te midde van die lyding van “gewone”, “eenvoudige” mense of, soos ekologies-aktivistiese teoloë, word gemotiveer deur ervarings van die wêreld as God se skepping (wat resoneer met klassieke natuurmistici soos Franciskus van Assisi) en deur ’n visie van die heil self as “sakrament” van God.¹⁴

Terwyl laasgenoemde groep denkers die weg van manifestasie in die *alledaagse* vind, beklemtoon ’n *derde* groep juis die *buitengewone* as paradigmaties van die werklikheid ooreenkomstig Eliade se klassieke uitspraak: “Only the paradigmatic is real.” Binne elke mens se lewe is daar geprivilegeerde plekke, tye, gebeure, rituele, persone, wat hierdie denkers (soos Teresa van Avila en Teresa van Lisieux) dan as paradigmaties uitwys – omdat hulle die een of

13 Diegene wat hierdie elemente van proklamasie voortgesit het en steeds voortsit, is die Hervormers en die neo-ortodokse Protestantse teoloë “[who] shifted away from all experiences of manifestation into empowering experience of God’s decisive word of address in Jesus Christ. No depth experience, no quest for the ultimate, no mysticism, they urge, can save us in this situation. Only if God comes as eschatological event, as unexpected and decisive Word addressing each and all; only if God comes to disclose our true godforsakenness and our possible liberation can we become healed” (1981a:386).

14 Hulle toon dikwels ’n waardering vir die Oosterse Christelike tradisie van God se radikale immanensie in die natuur, vir die patristieke visie van die natuurlike goedheid van alles wat bestaan en van elke mens as *imago Dei* (1981a:380-81).

ander sentrale waarheid waarvolgens ons leef, onthul (1981a:383).

Latent teenwoordig in al hierdie mistieke reise – soos Tracy dit noem – is ’n radikale bewussyn van steeds verdere negasie wat dié in die voorafgaande reis intensiveer, verby woorde en beelde, in die rigting van die al sterker bevestiging van die apofatiese mistieke tradisies en apofatiese teologieë. En, “[a]s the negative intensifies the sense of God’s radical transcendence, a yet more intensified affirmation of God’s radical nearness in each and to all can also be released in these apophatic traditions” (1981:385-86). Volgens Tracy is beide bogenoemde konseptuele tale legitiem en behorend tot die klassieke. Manifestasie beklemtoon die ervaring van radikale partisipasie, en proklamasie dié van radikale nie-partisipasie.¹⁵

Op pad na die profetiese in gesprek met bevrydings- en politieke teoloë

Volgens Tracy is daar egter ’n derde kategorie van teoloë wat verby hul vertrekpunt van manifestasie (Metz, Gutiérrez) of proklamasie (Moltmann, Sölle, James Cone, Rosemary Radford Ruether) beweeg het, weg van die vervreemding wat Eerste-Wêreldse teoloë weens die privatisering van godsdiens ervaar, na vervreemding en onderdrukking in verskeie vorme (seksisme, rassisme, klassisme, elitisme) (1990:6-7). Hulle beklemtoon ook sentrale maar, volgens hulle, relatief geïgnoreerde Christelike simbole – die praat van die liefde, die sosiale dimensie van sonde, klem op “bevryding” (sistemies – hetsy politiek, ekonomies of kultureel), die God van die Eksodusgebeure en die profete, Christus se aankondiging van die koninkryk van God aan die armes en uitgewekenes, die realiteit van die gekruisigde en opgestane Christus as Bevryder in die boek Openbaring, en die herontdekking van God as die God van die onderdrukte wat lei en werk met alle mense vir hul volle menslike (persoonlike, sosio-politieke en kulturele) bevryding (1981:395). Hierdie nuwe wyse van teologiebeoefening, dié van “historiese praksis”, wil beide hierdie weë transendeer en sublimeer deur God se oordeel (die profetiese) *sowel as sy* teenwoordigheid (die mistieke) te beklemtoon, die “nog nie” én die “alreeds”.

TRACY – DIE MISTIEK-PROFETIESE EN SY GESPREK MET DIE BOEDDHISME

Die mistieke in Tracy se gesprek met die Boeddhisme

In die laat-tagtigerjare het Tracy se kring van gespreksgenote vergroot om ook gesprekke met die Boeddhisme in te sluit, aangesien hy oortuig is dat die Boeddhisties-Christelike dialoog die realiteit van die ander, so prominent in die postmodernisme, erken as die kernsaak in ware dialoog. ’n Meer “anderse” denkwysie as die Boeddhistiese – oor God en self, oor geskiedenis en natuur – is immers moeilik voorstelbaar vir Westerse Christene. In *Dialogue with the other* (1990), met behulp van die Boeddhistiese kategorie van *sunyata* (leegheid) as die “Ultimate Reality”, doen Tracy ’n Ricoeuriaanse suspisie-en-herwinningsoefening. Die idee van *sunyata* daag hom uit om terug te keer na sy eie tradisie om die Westerse kultuur van sogenaamde “besitlike individualisme” – “[that] turn[s] the liberating Enlightenment notions of self-autonomy into mere individualism: the self-deceptive belief in a united, coherent, non-relational ego” (1990:13) – aan te spreek. Tracy glo die uitdagings wat die Boeddhisme aan Westerse besitlike individualisme stel, kan lei tot ’n herwinning van die radikale apofatiese mistiek van Meister Eckhart, die naaste Christelike parallel vir die geen-self, die *sunyata*, van die Boeddhisme. Tracy vind dit in Eckhart se laat-vaarding van die self en sy ontmoeting met die “Godheid-anderkant-God”, die God verby die Eurosentriese persepsies van God as ’n blote “projected Other to whom we egoistically cling” (1990:74).

15 Martinez, 2001:201: “In other words, both dimensions emphasize either the sense of immanence ... or that of transcendence, of radical otherness, and *they issue either in a mystical or a prophetic attitude*. Both dimensions pervade every religion *and require each other*, although at times, or under certain circumstances, one or the other can win the day” [my kursivering].

Die profetiese en die mistiek-profetiese in Tracy se gesprek met die Boeddhisme

'n Baie belangrike faset van Tracy se herontdekkingsreis is dat die Christendom nie by Eckhart se radikaal apofatese lesing van God kan bly nie. Dit is hier waar die korrektiewe Trinitariese mistiek van Van Ruysbroeck, volgens Tracy, in die spel kom met 'n insig wat ook verder as Eckhart sin strek. Dit is ook hier waar Tracy die term mistiek-profetiese doelbewus begin ontgin:

That insight is the need for a fully mystico-prophetic contemporary Christian theology where the mystically transformed [diegene bevry van die besitlike ego en die geprojekteerde ander – LDH], reflecting on the profound implications of the one God as essentially Triune, returns to the world freed for life in all its earthiness and all its search for justice and love (1990:83).

Tracy erken dat daar vandag verskillende invalshoeke tot die teologie is en wat spreek van kritiek, sowel as suspisies en herwinnings van die Christelike teologiese erfenis, soos sy eie teologie dit ook probeer doen. Tussen hierdie teologieë is daar dus ook ooreenstemming, naamlik 'n nuwe hermeneutiese praktyk wat Tracy beskryf as “mistiek-profeties”, en dit is veral die *koppelteken* wat vir hom uiters belangrik is (1990:6). 'n Subtema in *Dialogue* is daarom juis hoe hierdie twee modi van godsdienstige andersheid saam gedink kan word.

Tracy, in ooreenstemming met sy oortuiging dat enige Christelike teologie 'n basiese kontinuiteit moet toon met die Bybelse wortels daarvan – met veral dié Christelike klassiek, te wete volgens hom, die Christus-narratiewe (vgl. 1991a:144-45) – wys daarop dat die verskillende Nuwe-Testamentiese weergawes van die lydens-narratiewe ooreenstem met óf die mistiek- óf die profetieselement in mistiek-profetiese teologieë. 'n Natuurliker profetiese lesing en Christelike model word gevind in Lukas-Handelinge, waar die geskiedenismatige narratief Jesus se handelinge in belang van verstotenes beklemtoon. Die alternatief vind ons, volgens hom, in Johannes: die model van 'n liefdevolle, meditatiewe “self-losing-and-gaining-itself-in-a-new-union-with-the-God-now-construed-as-love” (1990:118). Tog is hier nie sprake van radikale diskontinuiteit nie, en dit is juis wat die mistiek-profetiese model wil duidelik maak: Die twee het mekaar nodig. Min teoloë sal die noodsaak van die “prophetic thrust” van die bevrydings- en politieke teologieë en daarmee die terugkeer na die daadwerklike geskiedenis en realiteit van lyding, onderdrukking en marginalisering ontken, in sy oortuiging. Dit is egter, volgens hom, nie genoeg nie, want “[w]ithout the mystical insistence on love, the spiritual power of the righteous struggle for justice is always in danger of lapsing into mere self-righteousness and spiritual exhaustion” (1990:118).

TRACY – DIE MISTIEK-PROFETIESE EN DIE GESPREK MET DIE POSTMODERNISME

Die postmodernisme is reeds voor *Dialogue with the other* 'n gespreksgenoot van Tracy, en in hierdie gesprek kom hy ook tot sy mees onlangse herformulering van mistiek-profetiese teologie. In *Plurality and ambiguity* (1987) het die radikale dubbelsinnigheid van die geskiedenis, naas Tracy se bewussyn van hedendaagse pluralisme in die teologieë, 'n al groter rol in sy teologie begin speel (vgl. 1990:48; 1987:130, voetnota 2).

Die mistiek-profetiese, die pluraliteit van taal en die dubbelsinnigheid van die geskiedenis

In sy ondersoek na die hedendaagse bewussyn van die pluraliteit van taal verwys Tracy na die postmoderne retoriek van fragmentasie, onderbreking, andersheid, die uitstel van finale betekenis – kortom, die Derridiaanse *différance*. Tracy waardeer dit as 'n korrekatief, wat “any pretensions to full self-presence, any self-congratulatory Western resting in an untroubled, alinguistic, self-present, grounding ego” ontmasker (1987:59), maar lei die leser – tipies, sonder

ontkenning van die belangrikheid van hierdie insigte – verby taal as strukturalistiese sisteem én as dekonstruktivistiese nie-sisteem, na taal as diskoers (1987:61). En verklaar:

To acknowledge that language is discourse is to admit the need for ethical and political criticism of the hidden, even repressed, social and historical ideologies in all texts, in all language as discourse, and, above all, in all interpretation (1987:61).

Op hierdie wyse plaas Tracy sy eie diskoers op 'n vaste baan deur daarop te wys dat die postmodernisme ons toelaat om ons diskoers te desentraliseer en om andersheid en verskille in ag te neem sonder om te verval in 'n respons van passiwiteit voor al meer en meer moontlikhede, in 'n onverskillige, onetiese “laat-maar-gaan” (1987:90).

As taal in die postmodernistiese sin “ontploff” in die radikale pluraliteit van taal, maak “the strange mixture of great good and frightening evil” (die Holocaust, Goelag, Uganda en Kambodja) (1987:70) in die geskiedenis ons bewus van radikale dubbelsinnigheid. Tracy self kritiseer die voorheen skynbaar duidelike historiese narratief van progressiewe Westerse verligting, wat volgens hom so duidelik lyk omdat dit vanuit die perspektief van die selfvoldane oorwinnaar geskryf is (1987:70).

In die geheel gesien, vereis die gepaste herwinning van die klassieke van enige kultuur verskillende strategieë wat by magte is om beide weerstand en hoop te ontklok (1987:70, 72-76). En dit is hiër dat Tracy weer aansluit by die mistiek-profetiese teoloë vir wie die Westerse kultuur en geskiedenis uiters dubbelsinnige verskynsels bly wat gekritiseer moet word indien die ideale van toekomstige bevryding, geregtigheid en vryheid werklik universeel en betekenisvol moet wees.

Op 'n belangrike wyse bevestig en intensiveer Tracy se konfrontasie met die postmoderniteit in *Plurality* dus sy hermeneutiese gerigtheid: Dit maak dit meer genuanseerd en, op 'n manier, meer broos, meer bewus van die beperkings en relatiewiteit daarvan. Nou sal die stemme van ander gehoor word saam met die andersheid van die self. Kritiese gesprek, hoe broos en moeilik ook al, kan daarom 'n bron van weerstand sowel as hoop wees. Só kan godsdiens relevant bly in 'n postmoderne konteks, gegewe die kragtige hulpbronne tot weerstand waaroor dit beskik: “Above all, the religions are exercises in resistance” – dit openbaar immers 'n verseidenheid moontlikhede vir menslike vryheid (1987:84). In die lig van die dubbelsinnigheid van alle tradisies en klassieke – ook die Christelike – vra Tracy nou dat godsdiens die hermeneutiek van suspisie en herwinning op *homself* moet toepas. En die gewilligheid dáártoe vind Tracy veral in die profetiese tradisies van die Christelike geloof. Maar, weer eens: “the prophets do not stand alone; the great mystics have also fashioned powerful hermeneutics of suspicion” (1987:112).

Die invloed van Tracy se gesprek met die postmodernisme en die mistiek-profetiese teologie kom weer na vore in *On naming the present* (1994). Vroeër het hy dikwels sy stem verhef teen 'n Westerse, Eurosentryse oorheersing van die teologie en filosofie, en die noodsaak beklemtoon om in die teologie ook na die stem van die gemarginaliseerde te luister, asook na die angswekkende andersheid van die kulturele en godsdienstige “ander”; in *On naming the present* radikaliseer Tracy hierdie siening van hom. Hy bevraagteken naamlik nou selfs die bestaan van 'n (Europese) teologiese sentrum met kantlyne met 'n sterk bewussyn van radikale polisentrisme (1994:3-4), wat in die polisentriese aard van die kerk self weerspieël word, en dít verbind Tracy dan met die verskyning van die mistiek-profetiese teoloë:

[T]he aim of Christian theology ... is to write the history of the present in the light of the gospel of Jesus Christ. To seize the heart of the matter of the Christian gospel in our present moment is to expose the false visions of the present which afflict us. Fortunately, none of us is alone in this effort. We find, rather, the emergence of a mystical-prophetic option emerging in myriad theological forms in all the centers of our polycentric church (1994:5).

Postmodernistiese “fragmente” as verskyningsvorm van die mistiek-profetiese

In 2002 erken Tracy dat daar opnuut ’n skuif in sy teologiese fokus plaasgevind het (Holland, 2002:55). Sy bewussyn – so sterk onder die indruk van die “andersheid” van die Christelike naaste as “ander” – het verdiep en is geradikaleer in ’n bewussyn verder as die “andersheid” van die nie-Christelike “ander” (die Boeddhis), tot die beklemtoning van die radikale “andersheid” van God self in ons spreke oor God.

In die moderne skema was die geskiedenis ’n liniêre, kontinue skema met ’n enkele doel: Westerse moderniteit – en God (“disguised as one or another modern ‘ism’”) was deel van dié skema (1994:42). Met verwysing na Gutiérrez en Metz, skryf Tracy dat God die postmoderne geskiedenis betree nie as ’n vertroostende “isme” nie, maar as Gód “in hiddenness: in cross and negativity, above all in the suffering of all those others whom the grand narrative of modernity has set aside as non-peoples, non-events, non-memories, non-history ... God also comes as an ever deeper Hiddenness – the awesome power, the terror, the hope beyond hopelessness often experienced in the struggle for liberation itself” (1994:42).

Een manier waarop die postmodernisme die modernistiese “makmaak” van die theos deur die logos (1994:3) bevraagteken is deur hul herwinning van die kategorieë van “die onmoontlike” (vir moderne rasionaliteit) en “fragmente”.¹⁶ Volgens die postmodernisme, “[a]ny form which attempts totality or closure ... needs fragmentation” (2000:64-65). Fragmente verpletter enige totaliserende sisteem, maar

“... at the very same time fragments embody a quite positive meaning: a break out of totality into infinity by discovering one’s own roots and one’s own traditions. In the process, one discovers all the others and the different, in the very same way, as possible disclosures of infinity” (1999:30).

In die Verligting is godsdiens vyandig of ongeërg beskou as ’n taboe onderwerp, ’n soort etiek, swak wetenskap of verbloemde metafisika. Daar was ’n onwilligheid om godsdiens te erken as synde wat postmoderniste noem ’n “saturated” fenomeen (dit wil sê, wat nie reduseerbaar is tot rasonale modernistiese kategorieë of groot modernistiese narratiewe nie) (2000:69). Geen wonder godsdiens, spesifiek die vraag na God, het vandag herrye nie (1994:41ff).

Die fragmenterende (profetiese) “verborge God” van Luther

Tracy beoog om die kategorie van fragmente te gebruik in sy beplande werk, *This side of God*, om te kom tot ’n “fully Christian theo-centric vision, a Christian naming of God” deur die “two great languages of our tradition where ‘fragment’ in its full Christian sense lives: the great apocalyptic tradition and the great mystical apophatic tradition for naming God as Hidden and Incomprehensible” te herwin (2000:78). Die profeties-apokaliptiese werk fragmenterend in op “any triumphalist totality system for understanding history and time and releases the fragments of the memory of suffering of whole peoples and the memory of the passion of Jesus Christ to a theology of the cross” (2002b:84). Hierdie fragmentariese form vind Tracy veral duidelik in die profeties-apokaliptiese “verborgenheid van God” in Luther se teologie van die kruis, waar God Godself *sub contrariis* openbaar: lewe deur die dood, wysheid deur dwaasheid, krag deur swakheid en “[t]oday that insight of God through the hiddenness of suffering, negativity, cross can be rendered ... in the historical political terms as seen in so many liberation and political theologies” (2002b:81).¹⁷

16 Fragmente het aanvanklik vir sommige kunstenaars onder die Romantici en die moderniste, en later vir denkers – teoloë én filosowe – ’n vorm geraak waarmee die totaliserende sisteem van moderniteit uitgedaag kan word.

17 Deur ’n vollediger herwinning van “fragmenting and disclosive symbols” – nie net die kruis en

Daar is egter ook 'n tweede manier waarop Luther God se verborgenheid verstaan.¹⁸ Luther het naamlik gepraat van 'n ander verborgenheid van God, wat soms teenstrydig lyk met sy Christologiese en Woord-gesentreerde insig in God se verborgenheid sub contrariis in die kruis: 'n verborgenheid agter, selfs "anderkant" die Woord.¹⁹ En hiermee beweeg Tracy in die rigting van die tweede fragmentariese form in die Christelike tradisie.

Die fragmenterende (mistieke) "onverstaanbare God" van Pseudo-Dionisius

Postmoderniste – met hulle voorliefde vir die onderbrekende, fragmenterende, gemarginaliseerde – het godsdien se herbesoek dikwels juis in die mees gemarginaliseerde "transgressive" en "excessive" vorme daarvan: die Christelike liefdesmistici en apofatiese teoloë. Hier vind Tracy dan die ander groot klassieke fragmenterende vorm van die Christelike tradisie: die apofatiese, wat op sy beurt analoog is aan die mistiek-element van Tracy se mistiek-profetiese teologie (vgl. Tracy, 1991b:146). Die apokaliptiese vorm fokus op die probleem van boosheid, onskuldige lyding en daardeur op tyd en geskiedenis en die niesistemiese, evolusionêre geslotenheid van die geskiedenis (Malcolm, 2002:37; Martinez, 2001:215). Die apofatiese vorm, volgens Tracy, fokus fragmenterend op twee ander konstantes van die menslike ervaring – denke en taal.²⁰ En so verskyn Pseudo-Dionisius vandag weer op die toneel, as voorbeeld *par excellence* in die apofatiese tradisie in wie se mistieke teologie ons die duidelikste negering, fragmentasie van ons beste positiewe of katafatiese benoemings van God vind, in erkenning van die feit dat ons eindige menslike verstand altyd intrinsiek tekortsiet aan begrip van die uiteindelik onnoembare, onverstaanbare God. Maar, uiteindelik beklemtoon Tracy stéeds dat ons vandag weer *beide* moet herwin.²¹

DIE UNIEKHEID VAN DAVID TRACY SE MISTIEK-PROFETIESE TEOLOGIE

Die bepalende punt van verskil tussen Tracy en die bevrydings- en politieke teoloë is in die weg wat Tracy gevolg het ten einde die mistiek-profetiese te inkorporeer in sy eie teologie. Tracy se bewussyn van die behoefte daartoe spruit naamlik uit teologies-metodologiese oorwegings; dis

opstanding nie, maar ook die tweede koms van Christus, asook die herinterpretasie van fragmenterende Bybeltekste soos die Joodse tradisie van klag, selfs woede teenoor God in Klaagliedere en Job en die onstellende, apokaliptiese Evangelie van Markus (soos Tracy dit noem), Paulus se geskrifte en Openbaring – herwin ons ook 'n omvattender benoeming en beskrywing van God.

18 Tracy verwys hier na Gerrish se interpretasie van "Hiddenness II" by Luther in teenstelling met sy "Hiddenness I" (die verborgenheid van God *sub contrariis* in sy *theologia crucis*) – sien 1996:9-13.

19 "At the very least, this literally awful, ambivalent sense of God's hiddenness can be so overwhelming that God is sometimes experienced as purely frightening, not tender, sometimes even as an impersonal reality – 'it' – of sheer power and energy signified by such metaphors, such *fragmentary* metaphors, as abyss, chasm, horror" (2002b:82).

20 "[T]he apophatic ... fragments any intellectual or linguistic totality system. Where the apocalyptic opens up time and history by its reflection on suffering and evil, the apophatic tradition opens up language and thought, thus the great interest in negative theology by so many post-modern thinkers of a deconstructive thought" (2002b:84).

21 "The God of history, thanks to the remarkable achievements of the political, liberation, and feminist theologians, can now be viewed as the God revealed in the history of Jesus, i.e., the history of the God revealed in the hiddenness of suffering, negativity, cross. By empowering human beings to become agents of history rather than either passive recipients of whatever happens or modern compulsive egos, the new vision of God also frees the 'mystical' part of the mystical-political option to its own new understandings of God as love – a love so excessive it is ultimately incomprehensible" (1996:13; vgl. 1991b:146; 1994:318-19; 2002b:87; ook Holland, 2002:57-58).

nie, soos in die geval van die bevrydings- en politieke teoloë, in eerste instansie gestimuleer deur 'n bewussyn van onreg, lyding en onderdrukking nie.

Reeds vroeg in Tracy se teologiese loopbaan (*The achievement of Bernard Lonergan en Blessed rage*) vind ons twee konstante in sy teologie: die bewussyn van hedendaagse teologiese pluraliteit sowel as sy voortgaande klem op die noodsaak van gesprek in die teologie. Dít hou weer verband met Tracy oortuiging dat teologie fundamenteel hermeneuties van aard is en, in die Gadameriaanse sin van die woord, verband hou met gesprek.

In sy gesprek met verskillende teologiese tradisies herdink Tracy dan in *The analogical imagination* die “tradisionele Christelike dialektiek van sakrament en woord”, as verskyningsvorm van die meer “oergodsdienstige dialektiek van manifestasie en proklamasie” met mistiek as ‘n belangrike element van die manifestasietradisie (of dan die Christelike analogiese konseptuele taaltradisie).²² Volgens Tracy het sommige politieke en bevrydingsteoloë verby hulle eie wortels (hetsy in die manifestasie- of die proklamasietradisie) beweeg tot by hulle beklemtoning van historiese praxis en hy bespreek hierdie ontwikkeling met verwysing na die twee historiese denkskole oor praxis: die klassieke Aristoteliaanse en die Hegeliaans-Marxistiese denkskole.

Politieke teologie en bevrydingsteologieë is beïnvloed deur die Hegeliaans-Marxistiese analise van die dialektiese verhouding tussen teorie en praxis (1981b:45ff) wat ‘n ideologiekritiek van kerk en akademie vereis, sowel as van sosiale omstandighede wat tot ongeregtigheid aanleiding gee. Volgens Tracy hou verskille tussen die twee benaderings ook verband met die hermeneutiese benadering van Hans-Georg Gadamer en die praksisorientasie van Jürgen Habermas (1981b:42). Volgens eersgenoemde, “[the] disclosive power of the classical tradition is sufficient in the public forum to effect societal praxis” (1981a:74). Habermas glo egter dat ‘n vertroue in die oortuigingskrag van goeie hermeneutiek nié genoegsaam is om kontemporêre praxis te transformeer nie, in die hedendaagse konteks van sistemies verwronge kommunikasiestrukture (1981a:73-74).

Volgens Tracy is ‘n Christelike kritiek van heersende ideologie vandag nodig (1981a:73-74) en kom hy juis daartoe langs ‘n hermeneutiese weg – nie dié van Gadamer nie, maar van Paul Ricoeur se hermeneutiek van suspisie.²³

Die verwysing na ‘n hermeneutiek van suspisie en herwinning beteken egter nie dat Tracy sy Gadameriaanse posisie totaal versaak nie. Hier vind Lane die kruis van die verskille tussen Tracy en die bevrydings- en politieke teoloë se benadering tot praxis – en dít maak Tracy se weg tot die mistiek-politieke hermeneuties-metodologies. Wanneer Tracy van “die praxis van gesprek” of “die praxis van hermeneutiek” praat, praat hy – volgens Lane – op twee maniere daaroor:

In some instances Tracy is referring to the intellectual activity that takes place in the interpreter as he/she converses with the text. In other instances he is talking about human activity as the outcome of a theory, that is, an activity that results from understanding and interpretation (Lane, 1991:33).

Hierdie twee modi van praxis wat in die Aristoteliaanse praksistradisie staan, verskil van dié van die bevrydingsteoloë. Wanneer laasgenoemde van praxis praat, bedoel hulle individue

22 Hier is, terloops – in die lig van Tracy se siening dat álles teologie publiek is – implisiet sprake van ‘n publieke kant van die mistiek-element van die Christelike geloof (1981:11, 24-25), ‘n oortuiging wat hy deel met ander mistiek-profetiese teoloë.

23 “Catholics have generally ... emphasized interpretation as a hermeneutics of retrieval of the resources of tradition for the present. In recent years, however, another mode of interpretation has come to play a more and more central role in Catholic theology. This second kind of interpretation can be called a hermeneutics of suspicion upon the possible errors, illusions, and distortions that may also be present in so long, so rich, so complex, and so ambiguous a tradition as that of Catholic Christianity” (1982:88).

wat verbind is tot die uitwissing van onreg deur 'n proses van transformasie – 'n reaksie op bestaande onderdrukking en eksploitasie. Hierdie verstaan van praxis staan dan hoofsaaklik in die een of ander vorm van die tradisie van Marxistiese kritiese teorie. Verder is die praxis waarvan Tracy praat die gevolg van tweede-orde-nadenke, terwyl dié van die bevrydings- en politieke teologie verbonde is met 'n eerste-orde-, prereflektiewe verbintenis tot die lot van die armes en onderdrukte.²⁴

Hierdie verskil tussen Tracy en die bevrydingsteoloë hou verband met twee verskillende teologiese vertrekpunte: Tracy se vertrekpunt vir praktiese teologie is primêr “the theoria derived both from fundamental theology through philosophical reflection on the religious dimension of common human experience and from systematic theology through the hermeneutics of classical religious texts.” Vir die bevrydingsteologie, daarenteen, is die vertrekpunt persoonlike verbintenis op grondvlak tot sosiale en politieke pogings om die lot van die armes en lydendes te verlig (Lane, 1991:33).

Wat die bron van hierdie verbintenis tot solidariteit met die armes is, hou volgens Lane verband met verskille in die verstaan van hoe teologie beoefen word. Volgens die bevrydingsteologie is daar breedweg twee wyses: Eerstens is daar dié van teoloë soos Tracy, “[which] can, in the spirit of the Greek tradition, arise out of a sense of wonder and awe about the world as it is. This approach acknowledges the given order of the world and the organic harmony of society as part of the object for reflection in theology” (Lane, 1991:34). Aan die ander kant is daar teologie soos hulle eie, wat veral uitstekend verwoord word in die gebruik van die kategorie van “negatiewe kontraservarings”, die prerefleksiewe besef dat daar iets intrinsiek verkeerd is in die wêreld en in die wyse waarop 'n samelewing ingerig is, 'n sterk sin dat “dinge anders kan wees”, veranderbaar is – wat ongemak en ontevreedenheid veroorsaak en wat gedryf word deur 'n diep empatie en solidariteit met die lydendes. Tracy is juis ten gunste van dialoog tussen verskillende teologiese posisies ten einde die korrektiewe elemente daarvan te behou. Hy is daarom van mening dat dit 'n fout is om 'n absolute onderskeid te tref tussen die “onthullende” en “transformatiewe” modelle van teologiese waarheid:

After all, real knowledge is in some sense participatory, and all good theory is grounded in the praxis of intellectual integrity. Authentic disclosures of truth bring with them some form of transformation, and the experience of transformative truth in praxis effects at the same time a disclosure of what is now recognized to be the case (Lane, 1991:34).

Verder, wat betref die sentraliteit van bekering in geloof en denke in die Bybelse en breër Christelike tradisie, vra Tracy: “Is it not the case that Christian faith, hope and love are first praxis related realities for a transformed agent and community ... before they are expressed in cognitive claims or right beliefs?” (1981a:76). Dit lyk dus asof, indien dit die geval is, daar wel gronde bestaan vir 'n transformatiewe model van teologiese waarheid wat beide die Aristoteliaanse én die Hegeliaans-Marxistiese formulerings verg. Op grond van die Bybelse gronde vir 'n sosio-politieke dimensie in die Christelike geloof, veral soos vervat in die profetiese en apokaliptiese Bybelse tradisies, blyk dit vir Tracy ook duidelik dat hierdie tradisies die aanwesigheid van Goddelike handelinge in die geskiedenis veronderstel, veral in die geskiedenis van die bevryding van onderdrukking.

Ten slotte, met verwysing na die mate waarin politieke en bevrydingsteoloë vergete aspekte

24 Vgl. Gutiérrez se “hermeneutiese sirkel”, 1990:105: “This, then, is the fundamental hermeneutical circle: from humanity to God and from God to humanity, from history to faith and from faith to history, from the human word to the word of the Lord and from the word of the Lord to the human word, from the love of one’s brothers and sisters to love of the Father and from the Father to love of one’s brothers and sisters, from justice to God’s holiness and from God’s holiness to human justice.”

van die Christelike tradisie, eskatologie, profetiese en apokaliptiese elemente, die ondermynende herinnering van lyding en die kruis herwin het, erken Tracy dat die teologie sedert die Verligting ongetwyfeld te uitsluitlik oor die “crisis of cognitive claims” begaan was. In die lig hiervan behoort die skuif na praxis verwelkom te word deurdat dit teoloë terselfdertyd daarop bedag maak dat die kernvraagstuk van ons tyd nie die krisis van kognitiewe aansprake is nie, maar die sosiaal-etiese krisis van matelose lyding en wydverspreide onderdrukking en vervreemding in ’n opkomende globale kultuur (1981a:78).²⁵

In *Plurality and ambiguity* staan Tracy se uiters sterk bewussyn van die pluraliteit van interpretasies van die Christelike klassieke voorop. Hy vra weer hoe ’n mens tussen hierdie interpretasies kan kies, en kom op dié manier weer eens by die mistiek-profetiese teologie uit. Tracy volg weer vir Gadamer: Hy temper die veelheid van interpretasies deur klem te lê op die kontinuïteit van die Christelike aanspraak op waarheid, wat die klassieke daarvan rig as “relatief adekwate kriterium” vir die keuse tussen interpretasies. Terselfdertyd erken hy egter dat ’n blote klem op die idee van ’n “aanspraak” ’n relatief “sagte” kriterium is, wat uiteindelik die moeilike vraag na die waarheid/geldigheid onopgelos laat – buiten die feit dat dit oënskynlik ’n ietwat onkritiese ingesteldheid jeens tradisie aanmoedig. Omdat Tracy op soek is na verdere kriteria vir ’n keuse tussen die botsende pluraliteit van interpretasies en daar ook nie voldoende meganismes by Gadamer te vinde is wat teen sistemiese verdraaiings in die tradisie waak nie, wend hy hom tot Habermas en die idee van bevrydende en transformatiewe praxis as ’n bykomende kriterium vir die vasstelling van die relatiewe adekwaatheid van interpretasies (1987:118 voetnota 28, 129 voetnota 2).

Dus: Omdat godsdienst nie nêr ’n kognitiewe oefening is nie, moet praxis – naas bogenoemde strategieë van verduideliking, ’n hermeneutiek van kritiek, van suspisie, en van herwinning – ’n sleutelfaktor daarvan wees. “Om te doen”, dit wil sê, om die waarheid van ’n godsdienst uit te leef, kan deurslaggewend wees vir ’n volledige teologiese interpretasie (1987:101; 1981b:37, 39, 42) en daarom sluit Tracy weer aan by die mistiek-politieke teologie:

The hermeneutical attempts of some contemporary Christian ... theologies to become both mystical and political are interesting examples of attempts at meeting the full demands of theological interpretation ... Consider, for example how several different Christian theologies now insist on the need for a practical application of a mystical-political sort in all theology (1987:104).

Tracy se dubbele kriteria in *Plurality and ambiguity* van die “aanspraak” van die klassieke en die bevrydende praxis vir die doen van keuses tussen verskillende interpretasies stem ooreen met sy formulerings in *The analogical imagination* van “waarheid as manifestasie” en “waarheid as historiese praxis”. Jeanronoem eersgenoemde ’n “*a-letheia*, a lifting of the veil covering our perceptions of reality, which may happen in genuine conversation” en verklaar dat “any organization of human life which does exclude the participation of a person, a group of persons, an entire people, members of another sex, or even an entire race, will destroy the possibility of the manifestation of truth and must therefore be resisted” (1989:220).

Dit is ook daarom dat Tracy, soos die bevrydingsteoloë, aandring op die belang van die

25 Daarom stel Tracy dit duidelik: “The need for argument, criteria, warrants, and evidence continues to exist. Likewise, the need for certain necessary abstractions from the concrete and the existence of the ideal of conversation as found in most forms of fundamental and systematic theology remain in force. Above all, what the shift to praxis in political and liberation theologies calls for is greater ‘collaboration’ and more ‘conversation’ among the different parts of theology ... In this way the differences between fundamental, systematic, and practical theology are differences not of conflict but of complementarity because in the end each is concerned with speaking a truth about God that can, in principle, be heard by all” (Lane, 1991:34 m.v.n. Tracy, 1981b:50-51).

interpretasie van hulle eie geloof óók deur die armes en onderdrukte. Nogtans bly die imperatief om te luister net één van die lesse wat ons by hierdie teoloë leer. Dit moet steeds opgevolg word deur “aktiewe solidariteit” met die armes (1987:106-107). En, weer eens: Tracy bly oortuig dat wat eintlik vandag in die teologie vereis word, die byeenbring is van die politieke *en* die mistieke in nuwe gesprek en solidariteit (1987:13).

Dieselfde oorwegings en gevolgtrekkings vind ons in Tracy se *Dialogue with the other*, binne die konteks van sy intergodsdienstige gesprek met die Boeddhisme. Die noodsaak van, onder meer, ’n “pragmatiese kriterium” (in die sin van die gevolge van idees in die vorm van die handeling wat daaruit voortvloei) vir die beoordeling van intergodsdienstige dialoog is juis een van die faktore wat Tracy lei tot die herwinning van die korrektiewe Trinitariese mistiek van Van Ruysbroeck. In *Dialogue* het Tracy daarom “the ... recovery of the role of ‘praxis’ for theology” (1991a:142) gedoen, eers via die Eckhart-Ruysbroeck-dispuut (soos hy dit noem) en daarna ook met sy skuif na ’n mistiek-profetiese teologie.

Samevattend kan dus gesê word dat, hoewel Tracy uit die tradisie van “manifestasie” kom en groot waardering het vir die weg van “proklamasie” (oordeel en belofte) (sien 1981a:421), hy, soos die teoloë van praxis, egter ’n nuwe weg wil volg wat beide hierdie weë transendeer, asook inkorporeer. Terselfdertyd wil hy erkenning gee aan die insigte van die bevrydingsteologie. Hy wil in effek ’n model volg van waarheid as manifestasie, sowel as een van transformatiewe aksie. Hy wil dit egter doen met behulp van die “weg van die analogiese verbeelding”: deur te fokus op die ooreenkomste, maar dan as ooreenkomste-te-midde-van-verskille, tussen die verskillende weë. Daardeur pleit hy vir ’n aanpassing van die weg van manifestasie deur die voortdurende dialektiese spanning te verdiskonteer wat deur die negasies van die “nog-nie” veroorsaak word. In teenstelling met die politieke teologie en die bevrydingsteologie, verkies hy die “ouer” idee van die “onthullings”-dimensie van die waarheid. Hier vind ons dus die belangrike epistemologiese verskil tussen Tracy en die bevrydingsteoloë: Vir Tracy is die primêre bron van kennis en begrip te vind in die onthullings wat gemaak word in dialoog met die Christelike klassieke, terwyl vir die bevrydingsteologie die sentrale bron van kennis en begrip lê in die daadwerklige ervaring van bevrydende praxis. Tracy wil ’n model van beide manifestasie én transformatiewe praxis daarstel, maar met laasgenoemde as ondergeskikte element juis omdat politieke en bevrydingsteoloë eersgenoemde maklik afskeep weens hulle ommekering van die orde – as “knowing by doing” eerder as “knowing by reflecting” (sien Lane, 1991:35-36). Dus lê Tracy se klem, tipies van sy benadering, in die besonder op die koppelteken in die term “mistiek-profetiese teologie”.

Dit is egter nodig om te wys op verdere belangrike oënskynlike verskille tussen Tracy en die mistiek-profetiese teoloë. Tracy gaan akkoord met bevrydingsteologiese veroordeling van Westerse, modernistiese, optimistiese en utopiese weergawes van die geskiedenis in die lig van die onderbrekende, radikale dubbelsinnigheid van die geskiedenis van globale lyding en onderdrukking. Tracy voeg egter ’n verdere element by: Vanuit sy hermeneutiese siening van die teologie erken Tracy, via sy gesprek met die postmodernistiese taalfilosofie, die onderbrekende aard van taal self. Via die suspisie van die postmodernistiese filosofie, veral taalfilosofie, en hermeneutiek kom hy sodoende ook by die “ander” uit, maar via ’n ander roete as die bevrydings- en politieke teoloë.

Die onderbrekende aard van taal en geskiedenis in *Plurality and ambiguity* raak uiteindelik die fragmentariese aard van Pseudo-Dionisius se “onverstaanbare God” en Luther se “verborge God”. Ons sien hier baie duidelik Tracy se waardering vir die bevrydings- en politieke teologie se beklemtoning van die apokaliptiek. In sy nuwe werk is die klem op apokaliptiek so sterk dat dit die essensie van die fragmentariese profetiese element in mistiek-profetiese teologie vir Tracy daarstel, maar hy doen dit via sy herwinning van die sogenaamde “Hiddenness II”-interpretasie

van Luther se “verborge God”. Vir die mistiek-politieke teoloë word die “profetiese” egter daargestel in die bewussyn, ontmaskering en bevegting van armoede, lyding en onderdrukking. Die bewussyn van en ontmoeting met God wat in die lydende naaste verborge is, is juis die manifestasie van mistiek. Vir Tracy, egter, is Luther se “verborge God” (sub contrariis aan die kruis en – by uitbreiding – in die pyn, lyding en armoede van die naaste – “Hiddenness I”) nie die mistieke ekwivalent van postmodernistiese fragmentasie nie; dis die profetiese element!

Hierdie verskil tussen Tracy en die mistiek-profetiese bevrydings- en politieke teoloë kan gehanteer word deur te sê dat as – miskien selfs weens die feit dat – Tracy God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid as die profetiese element identifiseer, dit die uiters hegte verhouding tussen mistiek en profesie des te duideliker maak. Hierdie interpretasie van Tracy se siening oor mistiek en die verband daartussen en profesie word ook gestaaf in 2003, in sy slotbeskouing tot die boek *Mystics: Presence and aporia*, waar hy eksplisiet McGinn se siening van die essensie van die mistiek as die “bewussyn van die teenwoordigheid en afwesigheid van God” onderskryf! (2003:239).

Volgens Tracy kan hierdie godsdienstige bewussyn van God se teenwoordigheid of afwesigheid gesien word as analogies tot sekulêre ervarings van afwesigheid (van “the Void” of “the Open”) in die filosofie. Tracy reken dat “both philosophical and theological debates on presence and absence, and their possible relationships in Western Christian mysticism, are among the most important concerns still facing Western Christian thought” (2003:240-41).

Dit vra, volgens Tracy, onder meer vir die herlees en herdink van die verskillende vorme van negatiwiteit in die Westerse mistieke tradisie, die kognitief georiënteerde apofaties negatiwiteit van byvoorbeeld Eckhart, maar ook van:

the distinct negativity of existential dereliction in Suso, John of the Cross, Theresa of Avila, and perhaps Luther himself ... This latter is a reflective awareness of suffering, especially innocent suffering, and allows for some Christian theological retrieval and transformation of the classic tragic vision ... On the one hand, one finds a meditative and contemplative awareness that, when intensified, is well described as mystical (2003:241).

Dus, te midde van die ervaring van lyding erken Tracy tóg ’n mistieke moment. Nogtans stel hy, teenoor bogenoemde mistieke bewussyn, weer die “prophetic awareness focused on evil injustice and suffering that, when intensified, becomes apocalyptic”. Maar dan weer praat hy van “[b]oth kinds of mystical awareness [which] in their most intensified modes can be expressed today by the languages of fragmentation” (2003:241), met eersgenoemde geïntensiveer in apofatiese taal en laasgenoemde in apokaliptiek. Laasgenoemde fragmenteer modernistiese idees van die geskiedenis, maar selfs die natuur kan gesien word nie as skoonheid nie maar (soos in Luther se ervaring van donderstorms) as ’n negatiewe bewussyn van die “verborge God in die natuur” – ’n formulering wat op die oog af ewe veel gemeen het met natuurmistiek as met apokaliptiek! ’n Soortgelyke ervaring is Pascal se bewussyn van die vreesaanjaendheid van die stilte in die oneindige ruimte. Dan verklaar Tracy: “But Pascal must here be compared and contrasted with the even earlier Nicholas of Cusa for whom an awareness of infinity opens the thinker up to the possibilities of mystical awareness in the Dionysian tradition.” En vervolgens: “[o]ne question ... is whether one can justifiably link these two senses of awareness as other than a descriptive juxtaposition” (2003:241-42). Dit is ook hier waar die postmoderne kategorie van die “Onmoontlike” vir Tracy help om wat hy eers as die profetiese “verborge God” in die geskiedenis gesien het nou ook te interpreteer as die mistieke “verborge God” te midde van lyding en onreg:

Both prophetic and mystical awareness are thus viewed as disclosing kinds of Impossibility (i.e., impossible to the limits of modern rationality). The category of The Impossible

can relate mystical awareness to postmodern discussions of death and dying, innocent suffering, limit experiences, radical alterity, and, positively, the Good beyond Being (2003:242).

En vir hierdie nuwe bewussyn van Tracy vind hy bevestiging in sy lesing van Simone Weil:

Like Simone Weil, I prefer to begin thinking about our awareness of God with an account of human and historical awareness of innocent suffering ... On further reflection ... one may also find ... a sense of justice as a kind of equilibrium and a profound sense of compassion ... What Weil suggests ... is that one can begin mysticism with a tragic sense of innocent suffering (2003:242-43).

Dit lyk dus hier asof Tracy in sy siening van mistiek nader beweeg aan dié van die bevrydings- en politieke teoloë, met hulle mistieke bewussyn van God se teenwoordigheid te midde van sy oënskynlike afwesigheid en met hulle siening van mistiek dat die profetiese onafskeidbaar deel van die mistiek is – in so 'n mate dat dit 'n *konstitutiewe* element daarvan is.

Tog, in die finale instansie, bly die belang van dialoog vir Tracy staan – ook dié tussen die Aristoteliaans-Gadameriaanse *hermeneutiese* skool van praxis, Habermas en die Marxisties-Hegeliaanse skool van praxis. Die voorafgaande aanhaling van Tracy beteken immers nie dat hy nou ook, soos die bevrydings- en politieke teoloë, die epistemologiese primaat van bevrydende praxis volg nie. Die diskoers oor reële praxis bly noodsaaklik, maar dis 'n noodsaaklike *sekondêre* refleksie op – 'n kriterium vir die waarheid van – 'n teologiese posisie en in die lig van die Christelike tradisie:

For biblical peoples, that means *starting* in a way that Weil never understood, with the prophetic/apocalyptic centers of the Jewish [and] Christian ... traditions. Then one can move well, very well indeed, to moments of compassion, love, and beauty, and even on to the great Platonic discussions ... of the Good beyond Being, and ... the Beautiful Itself ... [a] mystical awareness also [found] in Dionysian thought. If such a suggestion is plausible, then we need not juxtapose these two moments of awareness. Rather, we may be able to see how they intrinsically relate" (1991a:122).

AANGEHAALDE WERKE

- Geffré, C. 1974. "Editorial." (Trans. J.P. Donnelly.) In Geffré, C. & G. Gutiérrez The mystical and political dimension of the Christian faith. New York, NY: Herder & Herder, 1-16 (8).
- Gutiérrez, G. 1974a. "Liberation, theology and proclamation." (Transl. J.P. Donnelly.) In Geffré, C. & G. Gutiérrez, 57-77.
- Gutiérrez, G. 1974b. A theology of liberation: History, politics and salvation. (Transl. C. Inda & J. Eagleson.) London: SCM.
- Gutiérrez, G. 1990. The truth shall set you free: Confrontations. (Transl. M.J. O'Connell.) Maryknoll, NY: Orbis.
- Holland, S. 2002. "This side of God: A conversation with David Tracy." Cross Currents 52 (no. 1, Spring): 54-59 (55).
- Jeanrond, W.G. 1989. "Book review 'Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope.'" Religious Studies Review 15 (no. 3, July): 218-21.
- Lane, D.A. 1991. "David Tracy and the debate about praxis." In Jeanrond, W. & J.L. Rike Radical pluralism and truth: David Tracy and the hermeneutics of religion. New York, NY: Crossroad, 18-37.
- Malcolm, L. 2002. "An interview with David Tracy: The impossible God." Christian Century 119 (no. 4, Feb. 13-20): 24-30.
- Martinez, G. 2001. Confronting the mystery of God: Political, liberation, and public theologies. New York, NY: Continuum.
- McGinn, B. 1994a. The foundations of mysticism. Vol. I in the series The presence of God: A history of

Western Christian mysticism. New York, NY: Crossroad.

Tracy, D.W. 1978. *Blessed rage for order: The new pluralism in theology*. New York, NY: Seabury.

Tracy, D.W. 1981a. *The analogical imagination: Christian theology and the culture of pluralism*. New York, NY: Crossroad.

Tracy, D.W. 1981b. "Theologies of praxis." In Lamb, M.L. (ed.) *Creativity and method: Essays in honor of Bernard Lonergan*, s.j. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 35-52.

Tracy, D.W. 1982. "Religious values after the Holocaust: A Catholic view." In Peck, A.J. *Jews and Christians after the Holocaust*. Philadelphia, PA: Fortress, 87-107.

Tracy, D.W. 1987. *Plurality and ambiguity: Hermeneutics, religion, hope*. San Francisco, CA: Harper & Row.

Tracy, D.W. 1989. "Recent Catholic spirituality: Unity amid diversity." In Dupré, L. & D.E. Saliers (eds.) *Christian spirituality. An encyclopedic history of the religious quest: Post-Reformation and modern*. New York, NY: Crossroad, 143-73.

Tracy, D.W. 1990. *Dialogue with the other: The inter-religious dialogue*. Louvain: Peeters.

Tracy, D.W. 1991a. "Kenosis, Sunyata, and Trinity: A dialogue with Masao Abe." In Cobb, J.B. jr. & C. Ives (eds.) *The emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian conversation*. Maryknoll, NY: Orbis, 135-54.

Tracy, D. 1991b. "Approaching the Christian understanding of God." In Schüssler-Fiorenza, E. & J.P. Galvin (eds.) *Systematic theology: Roman Catholic perspectives*. Vol. 1. Minneapolis: Fortress, 133-48.

Tracy, D.W. 1994. *On naming the present: Reflections on God, hermeneutics, and church*. Maryknoll, NY: Orbis.

Tracy, D.W. 1996. "The hidden God: The divine Other of liberation." *Cross Currents* 46 (no. 1, Spring): 5-16.

Tracy, D.W. 1997. "God as Other: A contemporary call to Luther's great challenge." *Living Pulpit* 6 (no. 1): 6-7.

Tracy, D.W. 1999. "African American thought: The discovery of fragments." In Hopkins, D.N. (ed.) *Black faith and public talk: Critical essays on James H Cone's "Black theology and black power"*. Maryknoll, NY: Orbis, 29-38.

Tracy, D.W. 2000. "The hidden and incomprehensible God: The 1999 Palmer Lecture." *Reflections* (no. 3, Autumn): 62-88.

Tracy, D.W. 2003. "Afterword: A reflection on Mystics: Presence and aporia." In Kessler, M. & C. Sheppard *Mystics: Presence and aporia*. Chicago, IL/London: University of Chicago Press, 239-43.

Tracy, D.W. 2006. "God: the Possible/Impossible." In Manoussakis, J.P. (ed.) *After God: Richard Kearney and the religious turn in Continental philosophy*, 340-54.

SLEUTELWOORDE

David Tracy

Mistiek-profetiese teologie

Teologiese metodologie

Hermeneutiek

KEY WORDS

David Tracy

Mystical-prophetic theology

Theological methodology

Hermeneutics