

## 1 SKEIDING TUSSEN RASIONALITEIT EN ERVARING

Graafland verwys na 'n belangrike gesprek tussen G Boer en H. Berkhof. Berkhof beklemtoon die feit dat ons in die tyd ná die Verligting leef. Die mens, wat 'n teleurstelling in sy geloof beleef, vra: Is daar 'n God? Graafland haal Berkhof as volg aan:

*Wij zijn moderne mensen, die door het gesecculariseerde denken van West-Europa zijn gepakt, en vaak ook geschonden...[W]ij zijn aan en over de rand van het ongeloof geweest. Dat heeft de lectuur van Hegel en Schopenhauer, van Freud en Nietzsche, van Marsman en Sartre gedaan, of ook alleen maar het klimaat, dat wij dagelijks inademen. En omdat wij zo leven en denken, geloven en niet geloven, daarom kunnen wij niet meer met het oude reformatorische belijden uit de voeten. Want in die oude gereformeerde belijdenisgeschriften gaat het om de vraag: hoe krijg ik een genadig God? Maar dat is een vraag, die de moderne mens niet meer kent en dus ook niet meer stelt. Zijn aanvechtingen gaan over de vraag: is er een God, of is God een illusie, een projektie. Zo nee, hoe is Hij dan, en hoe kun je Hem kennen en ervaren?*<sup>1</sup>

Boer antwoord hierop: 'U met uw moderne vraag naar het Godsbestaan en de ervaring hiervan heeft in het licht van die Bijbel geen enkel recht van bestaan.' Volgens Boer was Thomas Aquinas as spekulatiewe skolastikus ook met die Godsvraag as 'n vraag na die bestaan van God besig. In die kader van die Skrif en van die reformatoriese belydenis gaan dit om 'n ander vraag: '...niet of God er is, maar hoe krijg ik een genadig God?' Dit is die grondvraag wat God self aan die orde stel. 'Wie voor God staat, blijft alleen de schreeuw om genade over.' Volgens Boer is hierdie vraag steeds aktueel:

*...we staan voor God niet als mensen van de 20ste eeuw, maar als goddelozen en vijanden...want bij de vele veranderingen, waaraan wij allen onderworpen zijn, verandert de ontmoeting met de levende God niet. Deze situasie, naamlik die schuldige mens tegeover die levende God is beslissend tot aan die wederkomst van Christus...in die ontmoeting met God krijgt niemand een aparte behandeling. Daar...staat niet die antieke mens, ook niet die reformatoriese mens, ook niet die moderne, gehavende mens, maar die mens, die zondaar,*

---

<sup>1</sup> Graafland, C. 1991, *Gereformeerden op soek na God, Godsverduistering in het licht van die Gereformeerde Spiritualiteit*, Kampen: De Groot Goudraan, 103. Die gesprekstitel lui 'Gedachtenwisseling over posisie en probleme van die gereformeerde Bond in die Hervormde Kerk (Gravenhage 1956) Dis 'n gesprek wat ewe goed vandag nog sou kon plaasvind. Ek gebruik dit as voorbeeld om aan te toon dat dit in ons probleemstelling nie bloot gaan om akademiese vrae nie, maar om die wese van die kerk.

*de goddeloze...wie voor de God van de Bijbel staat, schreeuwt om genade en ontvang genade. En waar zo de vaderen het Woord van God hebben gehoord, willen ook wij in deze tijd staan, met hetzelfde geloof.*<sup>2</sup>

Ons sien hier twee teenoorstaande standpunte. Volgens Berkhof kan ons nie meer terug na die tyd van die Reformasie nie. Die moderne mens het ander vrae. Boer aan die ander kant, erken die veranderinge as veranderinge op antropologiese vlak. Die eintlike vrae lê volgens hom op 'n dieper teologiese vlak en dit bly vandag nog dieselfde.

So kan ons aansluit by die gedagte van 'n skeiding tussen rasionaliteit en ervaring. Die stelling kan gemaak word dat intellektuele aannames sedert die Verligting ook sy invloed in die teologie gehad het<sup>3</sup>. Vanuit 'n teologiese gesigspunt kom dit na vore in 'n bepaalde ongemak met begrippe soos 'ervaring', 'praktyk', en 'toepassing' wat skynbaar te veel neig na 'n onkritiese subjektivisme. Aan die ander kant staan mense wat nie teologies geskool is nie, skepties oor die teologie. Teologie word geassosieer met 'n soort dogmatisme wat verslaaf, droë rasionalisme wat geen ruimte laat vir ervaring nie. Dit gaan saam met 'n tydsgees waarin die Christelike geloof in die Weste moet oorleef in 'n baie onsekere intellektuele klimaat. Waar ons in die verlede aan die hand van duidelik geformuleerde sekerhede ons geloof beoefen het, het sake drasties verander. Mense is tevrede om met 'n baie vae Godsbegrip saam te leef.<sup>4</sup> Spiritualiteit word vandag nie meer gesien as die logiese uitvloeisel van belangrike teologiese leerstukke nie. Daar het 'n soort leerstellige vakuum ontstaan binne en buite die kerk, waarvolgens ou gevestigde waarhede nie sonder meer aanvaar word nie. Sommige teoretici meen dat dit nie meer moontlik is om met 'n koherente geloofsstelsel na vandag se mens te kom nie. Spiritualiteit het 'n privaat aangeleentheid geword. Die begrip wat ook dikwels na vore kom as beskrywing van die huidige denkklimaat is die 'Postmodernisme'.<sup>5</sup>

In hierdie onsekere denkklimaat word dit al hoe moeiliker om 'n duidelike antwoord te gee op die vraag wat gereformeerde presies is. Graafland:

*Primair gaat het om het objectieve gegeven, dat gereformeerde vroomheid wijst op die gestalte van de spiritualiteit, die met verstand, hart en handen leeft uit het geloofsgoed van*

---

<sup>2</sup> op cit 105.

<sup>3</sup> Sheldrake is van mening dat die manier van dink, wat uitgesluit het op 'n skeiding tussen teologie en ervaring 'n gevolg is van die na-Reformasie, na-Verligting skeiding tussen die 'heilige' en die 'sekulêre'. Die skeiding kan gesien word in sowel die liberale geloofskant (openbare sekulariteit gekombineer met private godsdienstigheid) as die fundamentalistiese kant (verwerping van die wereld as sondig en boos). Sheldrake, P 1998. *Spirituality and Theology. Christian Living and the doctrine of God*. Darton, Longman & Todd: London, 3 ev.

<sup>4</sup> Die leerstuk van die drie-eenheid dien as voorbeeld.

<sup>5</sup> Sheldrake in sy paragraaf wat handel oor Post-modernisme maak die stelling: 'contemporary Western intellectual enquiry is often fascinated with 'the sacred'. Some Christian observers see in postmodernism the potential to free religion from notions of respectability determined on purely rational grounds. Because postmodernism at best is thoroughly contextual, it can cope more easily than modernity with the distinctive wisdom of particular traditions. Thus Post-modernity allows Christianity to be itself in a way that modernity never could.' (op cit 11)

*de Reformatie. Dat geloof word beheersd door de drie z.g. sola's: sola Scriptura, sola gratia en sola fide. Dat beteken in die eerste plaats, dat gereformeerde vroomheid bybelse vroomheid wil zijn. Een vroomheid, die altijd aan de Schrift gerelateerd is en moet worden. Daar ligt dan ook de diepste grond van haar pretentie van enige ware en absoluut noodsaaklik te kennen vroomheid. Want de bron waaruit zij put, de grond waaruit zij opkomt, is niets minder dan Gods eigen Woord, waarin God zichzelf heeft bekend gemaakt en zich noch bekend maakt, zich noch aan mense doet ervaren. Alleen die vroomheid, die daaruit voortkomt, is die ware vroomheid. Omgekeerd geldt dan natuurlik ook, dat elke vroomheid of spiritualiteit die uit deze bron niet of niet alleen voortkomt, geen ware vroomheid of spiritualiteit is. Die absoluteitheid zit er duidelik in.*<sup>6</sup>

Hier kom egter 'n belangrike kwalifikasie by, iets wat hierdie stelling kan weerspreek. Die gereformeerde gelowige wil getrou wees aan die Skrif, maar dan op die wyse waarop die Skrif vertolk is in die gereformeerde belydenis. Hierdie belydenis is te vind in die gereformeerde belydenisskrifte maar is ook verbonde aan die hele gereformeerde tradisie waarin hierdie belydenis oorgelewer, toegepas en vertolk is. Hier dink ons dus nie net aan die Bybel nie, ons dink ook aan die Reformasie van die 16 de eeu, die nadere Reformasie, asook die gereformeerde Piëtisme van die 18de en 19de eeu. Ons dink aan die gereformeerde ortodoksie en die invloed van die modernisme. Gereformeerde spiritualiteit vertoon hiervolgens 'n baie gevarieerde beeld.<sup>7</sup> In die beantwoording van die vraag na 'gereformeerde wees' kan die invloed van die moderne denke op die Protestantse teologie nie onderskat word nie. Met die oog op ons studie is dit belangrik om verder hierop in te gaan. Dis nodig dat deeglik kennis geneem sal word van verskuiwings wat intree reeds in die tyd van die na-reformatoriese ortodoksie.

Rossouw toon die verskuiwing wat intree oortuigend aan. Die na-reformatoriese ortodoksie kan beskryf word as: '*n metodies-sistematiese ontvouing van die grondstellings van die reformatiese protes. Van 'n meer slaafse bewerking en verdediging van die oorgelewerde teologiese erfenis.*'<sup>8</sup> Vir die praktyk van die teologie het dit beteken dat die swaartepunt verskuif van Skrifeksegese na dogmatiek. In die proses het 'n skeiding ontstaan tussen hart en verstand vanweë 'n oorbeklemtoning van formeel gnoseologiese en metodologiese probleme. Die belangrikste faktor wat hiertoe aanleiding gee is die hewige polemie met die Rooms-Katolieke kerk. Hierdie

---

<sup>6</sup> Graafland 1991: 98-99.

<sup>7</sup> Graafland verwys na die werke van G. Dekker en J. Peters, *Gereformeerden in meervoud. Een onderzoek naar levensbeskouing en waarden van de verschillende gereformeerde stromingen*, Kampen, 1989, 56, ev. Bg. in aansluiting ook by die boek: *Ruimte, Om op adem te komen, Bezinning over spiritualiteit*, red. A. Jelsma, H. Juch, Kampen, 1987.

<sup>8</sup> Tekenend hiervan die uitgebreide *prolegomena* van dogmatiese leerboeke sedert die tweede helfte van 16de eeu; die sentrale opgawe word die begroning van die teologie as wetenskap. Rossouw, H W 1963, *Klaarheid en interpretasie, Enkele probleemhistoriese gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Skrif*. Proefskrif, Jacob van Kampen: Amsterdam, 271.

verweer moes op 'n wetenskaplike wyse gevoer word. Dit kom daarop neer dat die teologie ingevoeg is binne 'n algemene wetenskapsleer. Hierdie wetenskapsleer is gestempel deur die Aristoteliaanse wetenskapsbegrip wat 'n herlewing beleef gedurende die 2de helfte van die 16de eeu. Kenmerkend van hierdie wetenskapsbegrip is die klem op logika en metafisika.<sup>9</sup> Aristoteles sou die metode verskaf vir die begroning van die reformatoriese erfenis. Die ironie is dat juis dit wat bedoel is as voortsetting van die reformatoriese erfenis tot sekere aksentverskuiwings aanleiding gee. Dit behels strukturele en inhoudelike wysigings.<sup>10</sup> Volgens hierdie kennisleer is ware objektiewe kennis begripsmatige kennis. Wetenskaplike kennis berus op empirie, maar is meer as bloot registrasie van wat waargeneem is. Dit gaan oor 'n verwerking tot algemene begrippe, want alleen sulke algemeen geldige begrippe het aanspraak op wetenskaplike kennis teenoor bloot kontingente mening. Waarop dit neerkom is: hoe kan my kennis van 'n gegewe grootheid geformuleer word so dat dit algemeen geldig en dus logies noodsaaklik is? Die antwoord word gesoek in die logiese metode van die aristotelisme. Deel van hierdie metode is: dit moet ontdaan wees van die toevallige en konkrete en die koherensie in die geheel van kennis moet aangetoon word. Dit geskied deur middel van 'n diskursiewe proses van sillogistiese redenering volgens die wetmatighede van die logiese denke. Dit gaan uit van laaste premisse wat, self nie op empiriese waarneming berus nie, maar noodwendig waar is. Van daar kan verder geredeneer word en samehange aangetoon word.

Die ortodokse teologie sluit hierby aan en verdedig met klem die unieke aard van die teologie as kennis gegrond op openbaring. Tog meen Rossouw<sup>11</sup> neem dit nie weg dat die 'denkmodus' waarin die taak van die teologie uiteengesit is, wesenlik bepaal is deur die struktuur en die eise van 'n algemene wetenskapsteorie en *nie* deur die struktuur en eise van die Openbaringsgwaarheid self nie. Die probleemstelling waarvan daar uitgegaan is, was nie die vraag na 'n teologiese wetenskaplikheid nie, maar was die vraag na die wetenskaplikheid van die teologie. Ten spyte van alle afgrensing en nadere kwalifisering het die formuleringstaak, soos dit opgevat is deur die aristoteliëskolastiese wetenskapsteorie, dié sentrale opdrag van die teologie as wetenskap geword. Die bedoeling agter alles was steeds 'n bewuste strewing om die boodskap van die hervormers voort te sit. Maar die vorm waarin dit gegiet is, deur middel van die aristoteliaanse wetenskapsbegrip, het 'n strydige gedagtestruktuur opgeneem waarin dit uiteindelik om die teoretiese gaan. In die proses word die gereformeerde teoloog al hoe meer 'n onbetrokke vryblywende toeskouer en kom daar skeiding tussen rasionaliteit en ervaring.

---

<sup>9</sup> Melancton het wat dit betref 'n groot invloed uitgeoefen. Aristoteles het dié gesaghebbende naam geword op die terrein van akademiese studie; Aristoteles studie word bevorder as deel van die program *ad-fontes*. (op cit 273)

<sup>10</sup> op cit 276.

<sup>11</sup> op cit 280.

Hierdie eensydige gerigtheid op die kennisaspek van die evangelie lei uiteindelik tot 'n herinstel van 'n kerklike leersisteen as waarborg van die behoud van die reformatoriese erfenis. Rossouw stel dit as volg: *'Die Skrif is bevra oor die waarheid wat dit onderrig, maar die kategorieë waarin hierdie vraagstelling geskied het, het dit onmoontlik gemaak om die dimensies van belofte en vervulling – waardeur die waarheid van die Skrif gekwalifiseer is as 'n heilshistoriese-eskatologiese waarheid – by hierdie vraagstelling in berekening te bring.'*<sup>12</sup> Die effek op die dogmatiese leerdenke is dat dit gepaard gaan met 'n verlies aan sy dienende funksie ten opsigte van die kerklike verkondiging sowel as 'n verlies aan toeganklikheid. Dit word 'n in sigself rustende ortodoksie wat ten alle koste verdedig moes word. Die stryd om die suiwere *doctrina*, vir die hervormers 'n stryd om die heerskappy van Gods lewende Woord in en oor sy kerk, word 'n stryd om die regsinnige leer as 'n doel in sigself. Pogings om aan die spekulatiewe 'gnosis' te ontkom deur 'n beklemtoning van die praktiese karakter van die teologiese wetenskap weerspreek nie hierdie uitspraak nie.<sup>13</sup> Die dogmatiese besinning word 'n doel op sigself waar alles neerkom op die regte definisies. Dit gaan saam met 'n toenemende versplintering van die Openbaringswaarheid in onderskeie losstaande teologiese temas. Dit raak veral ook die gebruik van die Skrif. Die Skrif word gebruik as bewysvoeringsbron wat die rol en die funksie van die Skrif vereng tot sy algemeen geldige logiese betekenis. Die allesoorheersende behoefte was aan 'n suiwere formulering van die objektiewe leerinhoud van die Openbaring. Dit beteken dogmatiese besinning is meer en meer onderwerp aan die ideaal van rasonele kennis.<sup>14</sup> So word die dogmatiese bearbeiding en uitbouing van die kerklike leersisteen dié sentrale taak van die teologie; alles draai om die suiwer en regsinnige leer. Die persoonlike heilstoeëning word 'n sekondêre probleem ná die formulering van die objektiewe Openbaringswaarheid in die regsinnige leer van die kerk. Die verselfstandiging van die suiwer leer tot 'n doel in sigself laat 'n kloof ontstaan tussen waarheidskennis (rasionalisme) en heilstoeëning (ervaring). Dit word nie net in die geloofsbegrip<sup>15</sup> van die dogmatiese teologie gereflekteer nie, maar het ook in die historiese gang van die kerklike lewe teenstelling opgeroep, waarin die heerskappy van die

---

<sup>12</sup> Rossouw, verwys na Reid: 'The element of knowledge (notitia), always recognised as present in faith, now attains an importance hitherto denied it,' Reid J K S 1957. *The authority of Scripture*, 40. London. (op cit 288)

<sup>13</sup> Wanneer Luther ware teologie *theologia practica* noem 'gaan dit nie om die praktiese *doel* van 'n insig self teoreties-intellektuele kennis nie, maar dan gaan dit om die eksistensiële aard van die teologiese kennis self. Dit geld ook vir Calvin. (ibid)

<sup>14</sup> Dit beteken die harmonisering van logies teenstrydige uitsprake en die vorming van sg. *legitimae (bonae) consequentiae* uit gegewe leerinhoude (op cit 290 n 47); die soeke na 'n sentrale leerstuk waaruit die leersisteen as 'n samehangende geheel ontvou kon word. Hierdie verskuiwings het reeds by Melancthon na vore begin tree. Rossouw, verwys na Heppé wat wys op die verskuiwing in die verskillende uitgawes van sy *Loci Communes*. (op cit 291)

<sup>15</sup> Hier word spesifiek verwys na die op splitsing van die geloof in *notitia*, *assensus* en *fiducia* op grond van die Aristoteliese psigologie. In ooreenstemming met die antwoord of die primaat aan die wil of verstand of gevoel toegeken word, word die wese van geloof gesoek in of die intellek, of die wil. Telkens word die gevoel gesien as 'n bykomende gebeure waarin die heil persoonlik toegeëien word. (op cit 294 n 60)

teoretiese interesse sig gewreek het.<sup>16</sup> Die ‘verselfstandigde kennis aspek’ verstar tot ‘n skolastiese bedryf wat al hoe meer vervreemd raak van die konkrete geloofslewe in die kerk.

Die vanselfsprekende reaksie sou weer die aksent lê op praktiese vroomheid. Tot ‘n werklike integrasie van regsinnigheid en kerlike of ook semi-kerklike en anti-kerklike vroomheid kon dit egter nooit kom nie.<sup>17</sup>

Rossouw meen die ortodoksie het met sy intellektualisme kragte wakker gemaak wat gelei het tot sy eie ondergang. *‘Die skoolse regsinnigheid het met sy krampagtige besorgdheid om die suiwer leer al hoe meer vervreemd geraak van die religieuse lewe in die kerk, juis omdat dit geen voedsel kon bied vir die konkrete geloofslewe van elke dag nie. ‘n Onheilsame kloof is geslaan tussen leer en lewe, tussen geloofsteorie en geloofspraktyk, ‘n kloof wat al hoe dieper geraak het namate die ortodoksie meer en meer ‘n doel in sigself geword het.’*<sup>18</sup>

Kragtiger was egter die magte wat die ortodoksie van binne bedreig het, die grondslae waarop die ortodoksie self berus: die opkoms van die outonome individu wat homself in sy rede vry voel van enige bindinge.<sup>19</sup> Momente in hierdie ontwikkeling is die emansipasie van alle tradisionele gesag; die gepaardgaande opkoms van die historiese bewussyn; die bewussyn van die distansie tot die verlede en ongenoegsaamheid van die verbygaande geskiedenis. Die waarheid wat die outonome rede self kan vasstel staan voorop. ‘n Nuwe wetenskapsideaal kom na vore. Dit behels: wetenskaplike kennis is kennis wat die mens vanuit sy eie vermoëns as seker kan verifieer. Teenoor die skoolse gesag tree die empiriese ondersoek; teenoor analise van oorgelewerde gegewendhede tree die selfstandige kritiese navorsing; teenoor die dogmatiese aanvaarding, tree die metodiese twyfel; teenoor die erkenning en die toestemming van tradisionele data tree die eis van *voraussetzungslose* neutraliteit.<sup>20</sup> Dit bring ongekende moontlikhede vir die natuurwetenskap. Die historiese wetenskap ontstaan ook naas die natuurwetenskap om deur die historiese kritiese metode die mens te bevry van die geskiedenis. Die doel van hierdie wetenskap word die verifikasie van wat werklik gebeur het; die maatstaf word die wetenskaplik rationeel kontroleerbare.

Die invloed van hierdie moderne denke met sy klem op die ‘subjek’ het ook ‘n invloed op die teologie wat nie onderskat moet word nie. Smit stel dit as volg: *‘Die antropologiese vraag word sentraal in die teologie, omdat gevra word na die (menslike) moontlikheid en beperkinge om die*

---

<sup>16</sup> op cit 294-5.

<sup>17</sup> Die vorm van hierdie aksent is gestempel deur die teenpool waarmee alle teoretiese objektiewe dialekties verbind is, nl. deur ‘n subjektiewe innerlikheidskultus. As voorbeeld verwys ons na die latere Piëtisme met die konventikelwese en die beweging van die nadere-Reformasie. Voetius kombineer skoolse regsinnigheid met praktiese vroomheid. Rossouw verwys na sy rede te Utrecht in 1634: *De pietate cum scientia coniugenda.*

<sup>18</sup> op cit 350.

<sup>19</sup> op cit 351.

<sup>20</sup> Rossouw verwys na die bekende stryd tussen Voetius en Descartes. (op cit 351)

waarheid toe te sien.<sup>21</sup> Die moontlikheid tot verstaan word hiervolgens nie meer ‘n voorvraag nie, maar word die eintlike tema van die ganse teologiese besinning. ‘Die hermeneutiek word nou die alomvattende teologiese dissipline. Die oorsaak is geleë in die feit dat die mens homself as mondig en outonoom begin sien het en daarmee as die kriterium van alle waarheid.’<sup>22</sup> Hierdie opgaaf kan op filosofiese en teologiese gebied op verskillende wyses aangepak word.<sup>23</sup>

Veral in Protestantse teologie is verskeie weë gevolg wat aansluit by die antropologiese uitgangspunt en tog die konsekwensies van volslae subjektiewe probeer temper het.

‘n Voor die hand liggende moontlikheid is om die terrein van die Christelike geloof te soek in een of ander vorm van ervaring. Dit vind in die 18de eeu uiting in die bloeiende Piëtisme. Smit van mening: ‘Ook in die piëtistiese gedaante gaan dit om die moderne mens wat homself ontdek het en ernstig opneem as laaste perspektief en finale waarheidskriterium...[N]ie die eenmalige heilshandeling is van belang nie maar die vraag of Christus in die hart van die gelowige gebore is. Die innerlike vroomheidsbeleving word gemaak tot die bron en waarborg van die waarheid en sodoende word die geloof veilig gestel in ‘n mistieke ruimte van die ‘allerindividualistiese’ ervaring.’<sup>24</sup>

Dit geld ook die teologie van Schleiermacher in die 19 de eeu. Hy word deur sommige die grondlegger van die Protestantse apologetiek genoem.<sup>25</sup> Schleiermacher sien ervaring nie bloot as vroomheidsbeleving van die individu nie, maar as ‘gevoel van totale afhanklikheid’, sien hy dit as die wese van religie en as eksistensiaal van menswees. Dit wat Schleiermacher weergee met die begrip ‘gevoel’ of *feeling* is nie slegs ‘n subjektiewe emosie nie, maar die impak van die werklikheid as geheel op die mens in die diepste van sy wese waardeur die onderskeid subjek en

<sup>21</sup> Smit verwys na Thielicke wat die sg. ‘moderne’ teologie tipeer as almal variante van ‘n ‘Cartesianischen Theologie’. Volgens hom is Descartes ‘der Initiator aller jener bewegungen, die vom Ich als dem Subject der Erfahrung und des Verstehens ausgehen.’ Aangehaal uit *Der Evangelische Glaube I*, 18; As kenmerk van so ‘n teologie noem hy die ‘hervorragendes Interesse am Adressaten der Botschaft.’ Smit, D J 1979, *Teologie as Antropologie?*, proefskrif, Universiteit van Stellenbosch, 22.

<sup>22</sup> op cit 190.

<sup>23</sup> Rosenthal onderskei drie wyses waarop dit filosofies gedoen is. 1) Wat die subjek-objek vraagstelling aanvaar en dit van binne wil deurdink. Hieronder groepeer hy die eksistensialisme, die ‘Ich-Du’ filosofie, die eksistensialisme en die hermeneutiek van Gadamer. 2) wat die vraagstelling van die subjek-objek skema wil afwys deur middel van ‘n tendens tot objektivering; daaronder – positivisme, analitiese filosofie en strukturalistiese denke; 3) ‘n rigting wat die verhouding tussen subjek en objek op logiese wyse nuut wil interpreteer. In die Duitse Idealisme van veral Hegel, kom die konsentrasie op die subjek tot volle ontplooiing. ‘Denke en ‘syn’ val volkome saam. Die ganse wêreld en die geskiedenis is slegs maar die ontplooiing van die absolute gees.’ Rosenthal, KI 1970. *Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Denkens als philosophisches und theologisches Problem*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 83-85.

<sup>24</sup> Barth se beoordeling. ‘In its basic form, in so to speak the original Pietist, it is *individualism*. (114) ‘The real birth of Christ is in our hearts; his real saving death is that which we see accomplished in ourselves, that which we have to accomplish ourselves; his real resurrection is his triumph in us as those who believe in him. Accordingly, original Pietism can be and often was a revival of much earlier historical mysticism.’ (115) Barth wys ook daarop dat die sg. ‘woordelike inspirasieler’ van die ortodoksie ook hier tuis hoort. Barth, K 1972. *Protestant theology in the nineteenth century*. London: SCM, 114-115.

<sup>25</sup> Schleiermacher interpretasies is te vinde in Barth, K. *Protestant theology in the nineteenth century*; volgens Tillich se interpretasie is Schleiermacher die vader van die moderne Protestantisme. Tillich, P 1967. *Perspectives on 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Protestant Theology*. London.

objek te bowe gegaan word. In plaas van ‘gevoel’ praat hy ook van ‘n intuïsie van die werklikheid’ en beskou dit as vergoddeliking wat ‘n ervaring van die goddelike beteken; dit wat bokant subjek en objek is, wat die grond van menswees is.<sup>26</sup> Hiervolgens is die geloofswerklikheid nie die objektiewe werklikheid van die ortodoksie wat in ‘n sisteem van waarhede uiteengesit word nie, maar die subjektiewe werklikheid van die geloofservaring. Die waarheid van die Christendom kan nie bewys word nie. Dit beteken dat hy enige aanspraak op absoluutheid moet prysgee. Hy kan wel die ervaring beskryf en aantoon dat dit die hoogste vorm van religie is. Vanuit die gevoel van volstreekte afhanklikheid word gesoek na ‘n laaste singewende werklikheid en uitgaande van menslike vrae soos verwoord in die filosofie en literatuur moet die teologie sy ‘ewige waarheid’ herinterpreteer. Hiervolgens is waarheid histories bepaald en moet telkens opnuut verwoord word. In Schleiermacher se tyd is dit die nood van leegheid en sinloosheid wat die ruimte vir die teologie bied en waarby die teologie moes aansluit<sup>27</sup>

‘n Ander vorm van ervaringsdenke wat poog om die gevare van ‘n absolute objek-subjek skema te vermy in aansluiting by die eksistensialisme is die denke van Kierkegaard. Sy uitgangspunt is die Lessingvraag of die mens ‘n absolute saligheid kan bou op die historiese feit van die Christus gebeurde? Kierkegaard reageer teen ‘n siening wat objektiewe waarheid gelykstel aan objektiwiteit soos die waarheid van die wiskunde en wetenskap. Daar is ook sprake van ‘n subjektiewe waarheid. Volgens hom meet Schleiermacher en Hegel geloof steeds te veel aan die objektiewe waarheid. ‘n Derde element moet bykom: geloof is om passievol geïnteresseerd te wees in iets wat nie deur die rede ‘n gegewe is nie. Geloof vra ‘n beslissing sonder redelike gronde; ‘n beslissing wat eksistensiële noodsaaklik is. Kierkegaard se motief is ook apologeties om die verband tussen geloof en rede duidelik te maak. Hy vind dit deur grense te stel aan die objektiewe denke. Nadenke oor subjektiwiteit; die essensie van die self, wys daarop dat ‘n daad wat die objektiewe denke oorskry die mees innerlike natuur kan blootlê. Hierdie daad is die geloofsprong.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> ‘Schleiermacher represents what I call the great synthesis in theological realm ...[the deepest philosophical thoughts are completely identical with the most intimate religious feeling.’ (Tillich 1967: 92) ‘The principle of identity in contrast to the principle of duality gave Schleiermacher the possibility of creating a new understanding of religion. (op cit 95) Tillich beskryf die probleem van immanensie en transendensie as die deurlopende motief van die teologie en geesteswetenskap. Volgens hom vorm Schleiermacher se werk die groot sintese op teologiese terrein; hy meen Schleiermacher fouteer deur die begrip ‘gevoel’ te gebruik. ‘But “feeling” in Schleiermacher should not really be understood as subjective emotion. Rather, it is the impact of the universe upon us in the depths of our being which transcends subject and object... [T]herefore, instead of speaking of feeling, he could also speak of intuition of the universe, and this intuition he could describe as divination. This term is derived, of course, from “divine” and means awareness of the divine immediately... [H]e made the great mistake of calling this feeling.’ (op cit 96 - 97)

<sup>27</sup> Smit 1979:296.

<sup>28</sup> ‘Reflection on the essence of the self, the subjectivity, shows, that only an act which goes beyond objective thought can reveal man’s innermost nature; his relation source of his existence. Such an act is faith, it originates from the depths of the self which lie beyond any objectification. Thus faith, instead of being pre-reflective, is seen



Bultmann sluit ook sterk aan by Kierkegaard en Heidegger. Vir Bultmann gaan dit uiteindelik daarom dat die mens sal kom tot 'n radikale beslissing wat 'n totale nuwe verstaan van homself en die wêreld meebring, vandaar sy program van ontmitologisering. Die 'mite' of verouderde inkleding van die Bybel vloei voort uit die feit dat op 'n objektiverende wyse gepraat is van 'n eksistensiële gebeurtenis; oor die ewige asof dit tydelik is. Hierdie 'objektiewe' gegewenhede is vir die ware geloofsbelissing 'n struikelblok en moet verwyder word. Ons moet daarom agter die *Selbstverständnis* van die teks invra sodat die eie *Selbstverständnis*'aangespreek en gekorrigeer kan word. Dit gaan uiteindelik nie oor die 'wat' van die Bybelse boodskap nie, maar die 'dat'. Die teologie hou hom nie besig met die ondersoekende, besittende wete nie, maar met die wilsvraag. Teologie moet eksistenieel-kerugmatiese teologie wees en nie 'n sogenaamde *realtheologie* nie. Hiermee bedoel hy teologie hou hom nie met die bewysbaarheid van historiese feite besig nie, maar met die boodskap van 'n teks. Bultmann self meen sy posisie is nie volslae subjektiwisme nie, slegs die afwysing van 'n valse objektiwisme. Hy stem Heidegger toe dat die mees tipiese kenmerk van die moderne tyd die subjek-objek denke is, maar voeg by dat die Christendom die transendensie nie kan prysgee nie. Die Christelike geloof handel oor 'n openbaring en bedoel daarmee God se handeling as 'n gebeurte wat die objektiverende denke van die rede te bowe gaan; 'n gebeurte wat as openbaring nie 'n 'leer' meedeel nie maar wel die menslike eksistensie raak en die mens leer, of beter die mens in staat stel om homself te sien as gedra deur die transendentale mag van God.<sup>29</sup>

In 'n beoordeling van hierdie neiging in die teologie haal ons Kuitert aan:

*De oplossing van de existensie-theologie is, dat de Geschiedenis – in de zin van: historie – niet het veld is waarop God zich openbaart en verstaan wordt. Dat veld is veeleer het terrein van de existentie, de 'Geschichte' van onze eigen menswording die zich actueel*

---

to be beyond reason ... This analysis of faith forces reason to acknowledge that faith ... proceeds from a more profound reflection on reality than reason.' Dupre, L 1964. *Kierkegaard as Theologian*. London: Sheed and Ward, 143-144.

<sup>29</sup> Golwitzer oordeel dat Bultmann 'n tussenposisie inneem tussen openbaringsteologie en filosofie. Gollwitzer H 1968. *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München. In sy opstel 'Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?' maak Bultmann die stelling die enigste moontlike 'Reden von Gott' bestaan in 'Reden von uns'. Op grond daarvan vra Golwitzer: 'Die Frage ist also, ob ein Verbot solche Rede von Gott, die Gott selbst zum Gegenstand hat, nicht zu einem Verlust des behaupteten realen Gegenübers führt, zu einem Gebrauch des Wortes "Gott", das nur noch mythologisch und also auflösbare, ersetzbare und letztlich *entbehrliche* Chiffre für eine bestimmte Weise menschliches Existieren oder in der Sprache früherer Theologie, für menschliche "Gemütszustände" und menschliches "Erlebnis" ist.] (op cit 20) 'Es fragt sich, ob bei solcher Identifizierung von Begegnung und Verstehen überhaupt die *Person* des Anderen in ihrem Eigen-Sein noch begegnen kann – oder nur in ihrem Funktionsein...[D]iesen Pragmatismus des Denkens von Interesse des Menschen her läßt keinen Platz für die Wichtigkeit der Frage nach Gottes selbst, nach Gottes eigenen Interesse, nach Gottes eigene Wirklichkeit "an sich"... reduziert ihn auf diejenigen Aussagen, die das menschliche Interesse betreffen, er verfügt von vornherein darüber, wofür der Glaube sich zu interessieren hat, statt dies dem auf das Mut hörenden Glauben selbst zu überlassen...[D]as zeigt sich daran, daß Bultmann sich gerne darauf beschränkt zu sagen, daß im Glauben den Mensch sich selbst neu versteht.' (op cit 24-25) Das ist aber nur richtig, wenn in gleichen Maße gesagt wird, daß in Glauben den Mensch auch Gott neu versteht und daß ihm die Offenbarung insofern "etwas Neues" bringt, als er Gott vorher nicht als den, der Gott ist, gekannt hat, nun aber mit Gott selbst konfrontiert wird.' (op cit 25)

*voltrekt...[O]m het met aan Lessing ontleende woorden te zeggen: Openbaring is wat zichzelf bewijst als 'Geist und Kraft' voor de vormgeving van mijn mens-zijn. Praktisch betekent dat de existentiële theologie tracht het probleem dat met het opkomend historisch denken gegeven is, te boven te komen door een radicale uitweg. Zij slaat de geschiedenis als historie over om sich te concentreren op de geschiedenis als 'geschichte', op het heden van de existentie de openbaring in haar eigen mens-zijn registreert. Openbaring, waarheid is wat wij vandaag ervaren, zó ervaren, dat wij het waarmaken met ons doen... [W]anneer de teologie...afziet van de waarheid die ook buiten het belijdende, resp. waarmakende subject om waarheid zou zijn, omdat haar waarheid betrokken is op een werkelijkheid die ook buiten de actuele ervaringen daarvan 'werkt', dreigt zij tot een interessant aspect van de antropologie te worden...[M]et de fundering van haar wetenschappelijkheid in de antropologie, heeft zij zichzelf als theologie opgeheven.<sup>30</sup>*

Smit maak oor hierdie denkriktigting die gevolgtrekking:

*Die subjek-objek-denkskema word as uitgangspunt aanvaar, maar as ontoereikend beskou om die ganse werklikheid te vat. Vanuit die subjek word dus getrag, hetsy wysgerig, hetsy teologies, om die verengde beskouing van redelikheid (as objektiverend denke) te verruim ten einde ruimte te laat vir die transendensie. Die transendensie kan egter nie op objektiverende wyse gedink word nie. Die resultaat is dat die transendensie op een of ander wyse in die menslike ervaring gegee moet wees. Die subjek word dus self tot waarheidskriterium, indien daar van waarheid en verifikasie sprake is. Heel dikwels vertoon die denke universalistiese trekke. Teologies gesien beteken dit 'n konsentrasie op die voorvrae. Teologie word antropologie, maar nie met die bedoeling om die teologie daarmee te kort te doen nie, dog wel om die enigste moontlikheid te ontwikkel waarop die teologie hoegenaamd sinvol en legitiem kan funksioneer.<sup>31</sup>*

Barth sowel as Tillich is van mening dat die teologiese stryd in die 18de eeu 'n stryd was tussen 'n naturalistiese teologie en rasionalistiese teologie aan die een kant teenoor 'n bonatuurlike teologie. Die belangrike punt word gemaak: in hierdie stryd was die piëtisme en rasionalisme aan dieselfde kant want albei neem hulle uitgangspunt vanuit die subjek. Die gemeenskaplikheid in

---

<sup>30</sup> Kuitert, H. M. 1968, *Die realiteit van het geloof over anti-metafisiese tendens in de huidige theologiese ontwikkeling*, 73. 3de druk. Kok: Kampen. In 'n latere werk *Wat heet geloven?* verdedig hy die voordeel van 'n antropologiese inset, soos hy dit noem 'een antropologiese vloertje' (74) Dis geensins verraad aan die teologie nie. Hy kritiseer Barth skerp in die verband. (100, 108 ev.) Die verskil met bogenoemde is dat Kuitert in aansluiting by Pannenberg 'n antropologiese inset wil instel uitgaande van die totale menslike ervaringswêreld, dit is die geskiedenis as geskiedenis en die religie. Dus nie in dieselfde sin 'n subjektivistiese uitgangspunt as byvoorbeeld Rahner nie. Kuitert se kritiek blyk eerder gemik te wees teen die subjektivistiese individualistiese denke.

<sup>31</sup> '... hinter und über der philosophischen Dynamik (steht) ein anderes Anliegen: die (wenn auch verhüllte) Intuition des Absoluten seins beim Mystiker. Alle Philosophie ist letztlich Vorhof, weiter, bewegter Zugang dazu.' Smit haal Von Balthasar aan oor die filosofie van Marechal. Balthasar, *Glaubtaft ist nur Liebe*, 26, voetnoot 1. (Smit 1979:312.

beide gevalle is die mistiek.<sup>32</sup> Rasionalisme het ook mistieke wortels want dit ontwikkel ook vanuit die mistieke ervaring van die sogenaamde ‘innerlike lig’ of die ‘innerlike waarheid’ van elke mens. So word beide mistisisme en rasionalisme begrond in menslike subjektiwiteit.

Pogings is ook aangewend om gereformeerde spiritualiteit weer na waarde te ag in die lig van eietydse kritiek.<sup>33</sup> Verskeie standpunte word gestel. König stel die volgende voor:

*As openbaring deur ervaring gekom het, is ervaring ook vandag nog wesenlik in ons godsdiens...[D]it kan beteken dat spiritualiteit belangriker as leer is, en dat bepaalde stromings in die vernuwingsbeweging wat nie leersuiwerheid insluit onder die onontbeerlike eienskappe van ‘n groeiende gemeente nie, dit reg het. Ons weet uit die praktyk dat kerke wat die vinnigste groei nie daardie met die suiwerste leer is nie, maar eerder die kerke met die hartlikste gesindheid en die spiritualiteit wat mense die meeste inspireer.*<sup>34</sup>

McGrath wys op die belangrike rol wat ervaring moet speel. Die kerk vra ‘n teologie wat relevant en tog Christelik is. Hy meen die situasie van vandag is nie uniek nie. In die vroeë moderne tyd was daar ook ‘n situasie waarin ‘n suiwer uiterlike verstaan van die evangelie irrelevant geraak het.<sup>35</sup> Die situasie vandag is dieselfde. Hy stel dit as volg: *‘Instead, faith must be made relevant and real to the private experiential world of individuals. The subjective reality of faith became a popular issue, as it never had before.’*<sup>36</sup> In die behoefte van hulle tyd het die hervormers ‘n lewensbelangrike faset van die evangelie herontdek.<sup>37</sup> In die moderne tyd wys die

---

<sup>32</sup> Volgens Tillich is dit een van die mees belangrike insigte ten einde die ontwikkeling van die Protestantisme sedert die Reformasie te verstaan. (Tillich 1967:19)

<sup>33</sup> Verwys na Schilder waarin die gereformeerde leer verwyd word daarvan dat dit mense depressief maak. Sy wys veral op die sondeleer en die uitverkiesingsleer. ‘Ik ben altijd bang dat ik fouten maak.’ Schilder, A 1988. *Hulpeloos maar schuldig: het verband tussen gereformeerde paradox en depressie*. 13. Kampen: Kok Die wyse waarop die gereformeerde tradisie soms verdedig word is om die ‘skerp kante bietjie af te veil.’ Die vraag is egter of dit regtig is wat die Kategismus of Calvyn geleer het?

<sup>34</sup> König, A. 2002, *Ek glo die Bybel – ondanks al die vrae*. Lux Verbi.BM, Wellington. Tavad beweert dat die teenstelling tussen Skrif en tradisie teen die laat-Middeleeue ontwikkel en nie kenmerkend is van die teologie by die vaders en in die hoë Middeleeue nie. ‘For the central truth, or mystery, of the Christian faith is primarily not a matter of words, and therefore ultimately of ideas or concepts, but a matter of fact, or reality. The heart of the Christian mystery is the fact of God made man, God with us, in Christ; even his words, are secondary to the reality of what he accomplished. To be a Christian is not simply to believe something, to learn something, but to *be* something, to experience something. The role of the Church, then, is not simply as the contingent vehicle – in history – of the Christian message, but as the community, through belonging to which we come into touch with the Christian mystery.’ Louth haal aan Tavad, G 1959. *Holy Writ and Holy Church*. London, 74. (Louth 1983: 74) Die vraag is of hier nie tog weer ‘n teenstelling getref word tussen die ‘Woord’ en ‘ervaring’ nie?

<sup>35</sup> Erasmus se *‘Handbook of the Christian Soldier’* is hiervan ‘n goeie voorbeeld. Daarin word die belangrikheid van ‘n *geïnternaliseerde* verstaan van die Christelike geloof beklemtoon.

<sup>36</sup> Mc Grath, A E 1994. *Spirituality In An Age Of Change Rediscovering the Spirit of the Reformers*, 191. Zondervan: Grand Rapids.

<sup>37</sup> ‘The need to make the Christian faith relevant to individuals, aware of their own subjectivity, was a central feature of Reformation spirituality. To fail to make the gospel real to such people was potentially to write a theological suicide note.’ (ibid)

beweging bekend as die eksistensialisme ons op die noodsaak om die evangelie in verband te bring met die ervaringswêreld van individue.<sup>38</sup>

In hierdie gesprek tussen rasionaliteit en ervaring lewer die teoloog Karl Rahner 'n belangrike bydrae.<sup>39</sup> Ten spyte van die kritiek op sy benadering, spel Rahner vir ons baie duidelik sekere belangrike sake uit waarvan ons moet kennis neem. Ons kan dit as volg probeer verwoord: Rahner wys ons op die belang van gebed vir die teologie. In gebed vind hy 'n raakpunt tussen rasionaliteit en ervaring; dit wat juis in ons moderne tyd geskei geraak het.<sup>40</sup> In gebed en in die herontdek van gebed as algemene menslike verskynsel bring hy ons terselfdertyd by die vraag na die logika van die geloof. Alle teologiese nadenke begin en eindig volgens Rahner in gebed.<sup>41</sup>

Schäfer maak in sy artikel '*Gott und Gebet*' die opmerking dat alhoewel filosowe en teoloë hulle die laaste honderd en vyftig jaar beywer om 'n 'persoonlike' God te bewys, dit sonder veel vrug is op die vlak van persoonlike vroomheid. Sy gevolgtrekking is dat die maatstaf vir die geloof nie geleë is op die vlak van die rasonele nie, maar wel op die vlak van die ervaring.<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Kierkegaard se woorde: 'an appropriation process of the most passionate inwardness' (*Unscientific Postscript*). 'To fail to ground the gospel in the individual world of experiences is to risk compromising the future of the church itself.' (op cit 192)

<sup>39</sup> Karl Rahner is gebore in Freiburg in Breisgau op 4 Maart 1904. Hy begin sy Jesuïete opleiding by die Noord Duitse Provinsie van die 'Society of Jesus' op 20 April 1922. Na sy 'noviceship' en een jaar van filosofiese studies te Feldkirch, Oostenryk word hy gestuur na Berchmanskollege te Pullach, vir twee verder jare van filosofiese opleiding. In 1929 gaan hy na Valkenburg, Holland vir vier jaar teologiese opleiding. Na sy derde jaar teologie word hy deur kardinaal Faulhaber in die St. Michaels Kerk in München georden. Na die voltooiing van sy Jesuïete opleiding word hy deur sy superieur gestuur vir 'n gevorderde graad in die filosofie aan die Universiteit van Freiburg. Gedurende sy studies aan die Jesuïete skool te Pullach maak Rahner 'n intensiewe studie van Kant en Maréchal. (McCool, G.A, 1975 : XIII). Hy sit sy studie van Kant en Thomas voort aan die Universiteit van Freiburg. Hy word uiteindelik nie 'n professionele filosoof soos sy klasmaat J.B. Metz nie. Transendentale Thomisme het ook nie algemene aanvaarding onder die Thomiste geniet nie. Etienne Gilson 'n leidende Thomis staan redelike krities daarteenoor. Rahner se eie mentor Martin Honecker keur dan ook in 1936 sy dissertasie af. Dieselfde dissertasie word in 1939 gepubliseer onder die titel *Geist in Welt* (McCool, G.A, 1975 : xviii) en die 15 lesings wat hy in 1937 in Salzburg lewer oor die fundering van 'n godsdiensfilosofie verskyn in boekvorm onder die titel *Hörer des Wortes*. Rahner begin sy loopbaan as professor in die teologie aan die Jesuïete teologiese fakulteit te Innsbruck in 1938. Sy innoverende en sistematiese gees manifesteer dadelik in sy nuwe skema vir 'n dogmatiese teologie. (*Theological Investigations, vol. I p 20 - 37*) en sy beplande reeks artikels oor teologiese temas wat jare later by Herder verskyn as *Quaestiones Disputatae*. In 1939 word die Jesuïete fakulteit deur die Nazi's gesluit en Rahner moes die stad verlaat. Vanaf 1939 - 1944 hou Rahner homself besig met pastorale werk en lesings in Wenen en ook ander stede. Na 'n jaar se pastorale werk, hervat hy sy pos as professor in 1945, eers te Pullach en later Innsbruck met die heropening van die fakulteit in 1948. Eers in 1964 keer hy terug na sy geboorteland, Duitsland, eers aan die Universiteit van München en laastens, die Universiteit van Münster.

<sup>40</sup> Bauerdick beoordeel Rahner se teologie as teologie tussen die moderne tyd en die postmodernisme. Hy praat van: '*Vom aufgeklärten Bewußtsein zur verklärten Bewußtlosigkeit*.' Bauerdick, R 1986. 'Transzendente Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts: die mystische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne.' in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 33 band. 100 Jahrgang. Freiburg: Paulusverlag, 292. 'Karl Rahner hat sich im Gegensatz zu den vielen "wissenschaftlichen" Theologen nie gescheut, das zu sagen, was er sah.' (op cit 300)

<sup>41</sup> Die ervaring van God in gebed (asook in ander situasies en aktiwiteite) is een van die basiese dinge wat Rahner se spiritualiteit en teologie verbind. Marmion, D 1998. *A Spirituality of everyday faith: a Theological investigation of the notion of spirituality in K. Rahner*. Louvain: Peters Press, 97.

<sup>42</sup> 'Wohl werden Gedanke und Gefühl immer auch in Wechselwirkung stehen, indem beide einander durchdringen, hemmen oder fördern. Erwägt man aber, mit welchem Scharfsinn, mit wie viel guten stichhaltigen Gründen Philosophen und Theologen der letzten 150 Jahre die Persönlichkeit Gottes bewiesen haben, und vergleiche damit die spärlichen Früchte, die mit diesem Gedanken auf dem Acker der Frömmigkeit schließlich erzielt worden sind, dann

Hierin vind Rahner aansluiting by 'n baie ou Christelike spreuk: '*lex credendi lex orandi*' of te wel soos dit oorspronklik geformuleer is '*legem credendi lex statuat supplicandi*'.<sup>43</sup> Dit impliseer 'n eenheid tussen geloof en gebed. Hierdie eenheid is ook deur ander moderne skrywers beklemtoon. Kasper verwoord hierdie eenheid as volg: '*Der Theologe wird nur dann sachgerecht von Gott reden können, wenn er auch immer wieder mit Gott und zu Gott zu reden versucht. Das Gebet ist unabdingbar mit dem Vollzug wahrer Theologie verbunden. Sie muß in der Liturgie verankert sein und immer wieder zur Doxologie werden.*'<sup>44</sup> Häring: '*Our life is authentically Christian to the extent that we know Christ and listen to his word with a readiness to respond with our whole being. Christian life needs prayer: the integration of faith and life.*'<sup>45</sup>

Ons kan by Ebeling aansluit wat sê dat daar vanuit 'n hernude belangstelling in gebed, opnuut die Godsvraag en die vraag na die uniek Christelike, gestel word. '*Das Phänomen des Gebets wird somit zum hermeneutischen Schlüssel der Gotteslehre*' en daarmee saam '*Vom Gebet her stellt sich heute die Frage sehr scharf, was es um das wesenhaft Christliche sei.*'<sup>46</sup>

Gaan dit in die Christelike teologie om God soos geopenbaar in die Ou en Nuwe Testament, kan gebed nie 'n religieuse handeling naas ander wees nie, maar gaan dit om die konsentrasiepunt van die hele Godsverhouding.<sup>47</sup> Met alle nadruk kan gesê word dat gebed die hart van alle teologie is.<sup>48</sup> Die Christelike teologie kan per definisie nie anders met God te make hê as in gebed nie.<sup>49</sup>

werden wir uns schwerlich verhehlen können, daß der letzte Maßstab für Wahrheiten dieser Art nicht im Verstand, sondern in der unmittelbaren Erfahrung liegt... [D]enn nicht heilige Lehren, und seien sie noch so würdigen Ursprungs, bestimmen allein das Gottesbild, sondern das, was davon in die Erfahrung eingegangen ist.' Schäfer, R 1968, *Gott und Gebet*. Z Thk Jg. 65. 121 en 128.

<sup>43</sup> Wethmar, C.J. 1988, 'Godsleer en gebed' in die bundel '*n Woord op sy tyd*, red. Wethmar, C.J en Vos, C.J.A. 1988, NG kerkboekhandel, 217 ev. vir die latynse spreuk verwys hy na Migne, J P (ed), *Patrologia Latina*, 51, 205-212.

<sup>44</sup> Menegoz se stelling bly belangrik. Daarvolgens word die waarde van elke teologie en dogmatiek en godsdiensfilosofie daaraan gemeet wat dit oor gebed te sê het. Kasper verwys na: Menegoz, F 1925. *Problème de la Priere*. Paris, 530. Kasper, W 1988. Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in *Handbuch der Fundamental-Theologie*, 4. hg Walter Kern ea. Freiburg: Herder, 275.

<sup>45</sup> Häring, B 1975. *Prayer: the integration of faith and life*, 1. Fides: Indiana.

<sup>46</sup> Ebeling, G 1979. *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, I. Mohr: Tübingen, 193. en Ebeling, G 1967. *Wort und Glaube* III. Mohr: Tübingen, 421.

<sup>47</sup> 'In der traditionellen Gestalt der Dogmatik stellt die lehre von Gebet denjenigen Punkt dar, in dem die christliche Glaubenslehre einerseits mit dem Weltwirklichkeit im Ganzen, andererseits mit allen Weisen des Gottesverständnisses verknüpft ist.' (Ebeling 1979:209)

<sup>48</sup> 'Die Tatsache gibt sehr zu denken, daß im Unterschied zu vielen religiösen Riten, die durch das Christentum eliminiert worden sind, das Gebet, dieses religiöse Urphänomen, nicht nur rezipiert, sondern geradezu in das Zentrum gerückt ist, so daß erst von christlichen Glauben her deutlich wird, daß das Gebet nicht ein religiösen Akt neben andern ist, sondern daß sich in ihm das Ganze des Gottesverhältnisses konzentriert.' (op cit 208) 'Yet it has to be emphatically affirmed that the very heart of theology is prayer.' Häring, B 1975. *Prayer: the integration of faith and life*. Fides: Indiana, 131. Ook die latere Barth: 'Der erste und grundlegende Akt theologischer Arbeit der dann in der Art eines anhaltenden Grundton auch in dem folgenden weitergehen wird, ist das *Gebet*. Und so besagt die Regel. *Ora et labora* – wenn es von Theologie geht!' Barth, K 1985. *Einführung in die evangelische Theologie*. 3 aufl. Theologische Verlag: Zürich, 176. Ook die Lutherse dogmatikus E. Schlink stel onder die opskrif die 'Grundformen der theologischen Aussage', die gebed as die eerste. 'Das Gebet ist die Antwort auf das Evangelium in der Anrede des Göttlichen Du. In dieser Antwort wird die Heilstat, die durch das Evangelium verkündigt wird

Teologie is as wetenskap alleen moontlik as (Teo)logie van die biddende geloof. Daarom is gebed die toets vir geloof en die teologie van gebed die toets vir elke teologie. Die vraag wat gebed aan die teologie stel, is of die God van die teologie God is wat in 'n werklike verhouding tot die mens staan of bloot 'n naamlose Absolute.<sup>50</sup> Ons kan ook die stelling waag dat teologie in 'n Christelike sin tot gebed sal lei. Die vraag is dus hoe lyk 'n teologie wat tot gebed lei?<sup>51</sup>

Juis gebed blyk 'n verwaarloosde tema in die Protestantse teologie te wees. Teenoor die aanvang van die gereformeerde Christendom waar Luther en Calvyn uitgestaan het as bidders, is gebed 'n afgeskepte tema in die Protestantse teologie.<sup>52</sup> Geen moderne Protestantse dogmatiek bevat 'n hoofstuk waarin die grondvrae rondom gebed indringend bespreek word nie.<sup>53</sup> Alhoewel Luther en Calvyn 'n sentrale plek aan gebed in hulle teologie gee, hou Zwingli hom oorwegend besig met misbruike rondom gebed en Melanchton kom eers in die 2de oplaag van sy *Loci communes* by gebed. Reeds by Melanchton ontbreek die sentrale plek wat gebed by Luther in geneem het. Eers aan die einde van sy teologie (Hfs 29) kry gebed 'n ietwat toevallige plek. Luther kon sy eie geloof en teologie saamvat as niks anders as 'denn eyttel gepet.'<sup>54</sup> Hierdie sentrale waarheid vind

und geschieht, vom Glaubenden als ihm geschehen und als für ihm in Kraft stehend ergriffen und in Anspruch genommen.' Schlink, E 1961. *Der kommende Christus und die kirchliche Traditionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 25.

<sup>49</sup> 'So besteht nicht der leiseste Zweifel darüber, daß das Gebet das Herz und der Mittelpunkt aller Religion ist.' Heiler, F 1969. *Das Gebet: eine religiös geschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. 5th ed. München: Reinhardt Verlag, 2. Dogmaties uitgedruk – 'Das sind nur Ansätze zu einer Lehre vom Gebet. Sie lassen wohl immerhin so viel ahnen, daß darin wie ein Brennglas alle Linien christlicher Lehre und christliches Lebens sich Vereinen.' (Ebeling 1975:427)

<sup>50</sup> 'Theologie ist gerade als Wissenschaft nur möglich auf Grund eines schon vorausgesetzten lebendigen Verhältnisses zu Gott Sie ist nur möglich als Theo-logie des betenden Glaubens' Ott, H 1958. *Theologie als Gebet und als Wissenschaft*, in ThZ 14, 122.

<sup>51</sup> Schäfer praat van twee leerstukke wat in 'n krisis is; die Godsleer en die gebedsleer en hy meen die rede lê nie primêr in die Godsleer nie, maar in die leer oor die gebed. '... und dieser Grund wiederum ist nicht primär in der lehre von Gott, sondern in der Lehre vom Gebet zu suchen.' (Schäfer 1868: 122)

<sup>52</sup> Scholl verwys na O, Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, 2 bande, Neukirchen 1955; in die geheel van 2000 bladsye neem verwysings na gebed 1 bladsy in beslag. In Hepp/Bizer, se *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, 1958, 2de uitgawe word gee geen plek gewy aan die *locus oratione* nie. Tot dusver ontbreek 'n dogmengeskiedenis van die Christelike (veral protestantse) gebed. Scholl, H. 1968, *Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin*, Zwingli Verlag Zürich, 9. Doekes verwys in sy artikel na Berkhof se stelling. 'In the study of the faith prayer is a neglected theme...[W]here prayer is neglected, it could be a sign (though this is not absolutely certain) that either man's freedom or God's power is underrated; the first is the case in predestinarian-marked Reformed Scholasticism, the second in 19th century modernism and 20th-century Existentialism. Prayer becomes an integral theme only in a study of the faith which follows the structure of the covenant.' Berkhof, H 1979 *Christian faith*, tr. S. Woudstra, WB Eerdmans: Grand Rapids, 495. Doekes, L 1979. 'Het gebed in de gereformeerde dogmatiek na Calvijn', in 'De Biddende Kerk, red Trimp, C. Groningen: De Vuurbaak. Douma meen dat die verwaarloosing verband hou met 'n groter aksent op die Christelike lewe in reaksie op die vroomheid van die binnekamer; tekenend van 'n dualisme tussen lewe en geloof. Douma J 1979. 'Gebed en ascetiek', in 'De Biddende Kerk, red C. Trimp. De Vuurbaak: Groningen. Ook Benckert, H 1955. Das Gebet als Gegenstand der Dogmatik, in *Evang Theol Des* 1955, 541 ev.

<sup>53</sup> Wainwright maak in sy werk *Doxology* die stelling dat spiritualiteit veral in die resente tyd baie meer aandag in die Rooms-Katolieke teologie gekry het. Wainwright, G 1980. *Doxology, A systematic theology*. London: Epworth Press, 219.

<sup>54</sup> Sien WA 8,360,29. Vir Luther vgl. Damerau; Pelkonen; vir Calvyn sien Inst III, 20, 1959; Zwingli, CR 90, 851 ev.; Melanchton, CR 21, 536-542.

egter weinig aanklank in die dogmatiese leer van latere tye.<sup>55</sup> Müller sê die wesenlike trinitariese gebed het in die westerse tradisie weinig aandag gekry.<sup>56</sup>

In skerp kontras hierteenoor merk ons 'n oplewing ten opsigte van spiritualiteit en mistiek in die westerse wêreld.<sup>57</sup> Mense vra opnuut na 'n rede wat die werklikheid oopsluit. Die mees uiteenlopende groepe gebruik deesdae die woord 'spiritualiteit' en raak entoesiasies daaroor. Dit hang saam met die feit dat die saak waaroor dit in spiritualiteit gaan weer belangrik begin word het.<sup>58</sup> Ons sou in die verband ook kon wys op die westerse wêreld se toenemende belangstelling in die mistieke. Dit kan deels toegeskryf kan word aan 'n teenreaksie van die moderne mens op die 'verwetenskapliking' en 'vertegnitising' van die lewe en die vervlakking wat dit

---

<sup>55</sup> Dogmatiese standaardwerke soos H. Schmidt *Die Dogmatik der evangelisch-lutherschen Kirche* (hg. H. G. Pöhlmann, Gütersloh, 1979 bevat geen paragraaf oor gebed nie; so ook H. Heppe/E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Neukirchen 1958) waar 'gebed' ontbreek in die saakregister. Uitsonderings is te vinde by Schleiermacher waar die leer van die gebed tuis kom onder sy ekklesiologie; en G. Ebeling wat sy Godsleer in 'n eksplisiete leer oor die gebed inbed; waar die gebed in 'n seker sin as 'n Godsbewys voorgestel word. (Dogmatik I, 192 ev.) Schlatter se stelling dat dit in die Christelike gebed om die innigste verhouding van mens en God gaan is dus nie in die dogmatiek gerealiseer nie. (vgl. Schlatter, A 1911. *Das Christlichen dogma*, 226) As uitsondering op die reël kan verwys word na Barth. Hy behandel die gebedstema in KD III/3, 271 ev. veral 301 ev; KD III, 4. 95 ev. KD IV/3, 1011 ev. Hy maak gebed wel tot 'n dogmatiese tema: in verband met die voorsienigheid (KD III, 3, par. 49,4), in verband met die etiek (KD III, 4, par. 53,3) as onderafdeling onder 'The order of the community' (KD IV,2, 704 ev.) en laastens as deel van die bediening aan die wêreld (KD IV,3, 882-884)

<sup>56</sup> In die plek daarvan kom by Schleiermacher en Ritschl 'n metafisiese Godsidee of soos by Barth 'n verengde Christologiese beklemtoning na vore. (KD, III/3, 312) of gebed word uitsluitlik vanuit 'n moderne verstaan van die Godsvraag (soos die 'God-is-dood' teologie) beskou. Müller, G. 1984, Dogmatische Probleme gewärtiger Gebetstheologie. in: *Theologische realenzyklopädie*, band XII, Walter de Gruyter, Berlyn, 88.

<sup>57</sup> 'Paradoxically, a widespread decline in traditional religious practice in the West runs parallel with an ever increasing hunger for spirituality. The question at the forefront of most of the great spiritual classics used to be 'What or who is God?' Nowadays the characteristic question of the contemporary spiritual seeker is more likely to be 'Who am I?' (Sheldrake 1989:5)

<sup>58</sup> Spiritualiteit is 'n begrip wat baie moeilik gedefinieer kan word. Deur die loop van die eeue het dit heelwat betekenis veranderinge ondergaan. Jonker, praat van 'n moderne begrip. 'In die algemeen kan egter gesê word dat dit na die geestelike lewe van die mens in sy verhouding tot God verwys (vgl. Die Engels: spiritual life)' (Jonker, WD 1989. 'Die eie aard van die gereformeerde spiritualiteit', in *NGTT*, 30 Julie, 288. Eintlik 'n nuwe woord vir 'n ou saak; vroeër vroomheid, godvresendheid, godsvrug genoem. In die NAV weergegee met toewyding of diens; 'n weergawe van Grieks *eusebeia* in die N.T. vertaal met godvresendheid of eerbied vir God; 'n aanduiding van 'n spesifieke manier van lewe wat voortvloei uit die geloof; die Latynse ekwivalent is *pietas*, as eerbied van God en die lewe wat daarby pas. Sou ook weergegee kon word met *religio*, diens aan God. *Religio* dui egter meer die verskynsel van godsdienstigheid aan; terwyl *pietas* meer die innerlike ingesteldheid aandui. Sou ook weergegee kon word met die Germaanse woord 'vroomheid'. Die moderne begrip spiritualiteit verwys na vroomheid in hierdie sin, dit wil sê na die belewingskant of ervaringskant van die religie, of nog breër gestel, na die subjektiewe kant van die religie. Ons sou dit ook kon weergee met geloofsbeleving, geloofservaring, geloofsbeoefening en geloofspraktyk. In verskillende groepe word die woord vandag gebruik as sinoniem vir ander begrippe soos toewyding ('devotion'), aanbidding, mistiek, innerlikheid, vroomheid, godsdienstigheid of somer die Christelike of geestelike lewe as geheel. Opvallend is egter die wyse waarop die uitdrukking, in 'n nie tegniese sin die afgelope tyd wêreldwyd gewild geraak het. Die mees uiteenlopende groepe gebruik deesdae die woord en raak entoesiasies daaroor. Dit hang saam met die feit dat die saak waaroor dit in spiritualiteit gaan weer belangrik begin word. Smit haal verskillende skrywers as vertrekpunt aan om die betekenis van spiritualiteit te probeer afrens. Ruhbach praat van 'die vormgewing van die geloof in die alledaagse lewe', Wainwright beskryf dit as 'die kombinasie van gebed en lewe', Wakefield: 'die manier waarop gebed 'n invloed uitoefen op mense se houding, gedrag en lewenstyl', Seitz vat dit saam onder drie aspekte: te wete 'die verhouding tot God, die vormgewing van die geloof en die verhouding tot die wêreld. Saamgevat in die woorde van Luther sou ons kan sê dit gaan om die lewe *coram Deo*, voor die aangesig van die lewende God in die wêreld. Smit, D J 1989. 'Kan spiritualiteit beskryf word?' in *NGTT*, deel XXX, nr.1, Jan, 85 ev.

meegebring het.<sup>59</sup> Binne hierdie klimaat is dit nie vreemd dat ons 'n oplewing ervaar van Christelike bewegings wat mense die geleentheid bied om tot mistieke ervarings van hulle geloof te kom nie. Die charismatiese beweging is hiervan 'n voorbeeld.<sup>60</sup>

Vanuit die belangstelling in spiritualiteit, die mistieke en die klem op ervaring word die vraag na die unieke van die Christelike gebed juis sterker.<sup>61</sup> In die lig hiervan kan ons as gelowiges die gereformeerde tradisie tans nie anders as om ons eie gebedsteologie en praktyk aan kritiese beoordeling te onderwerp nie.<sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> Jonker verwys na Hartvelt wat praat van 'n ervaringshonger wat die moderne mens kenmerk; 'n soeke na 'n beleving wat dieper as die oppervlakte gaan; 'n beleving wat die mens tot aan die grense van die werklikheid bring. Jonker, W D 1985. 'Die verhouding tussen Christelike geloof en mistiek.' 417. in *NGTT*, XXVI. Nr. 4, Sept verwys na Hartvelt, G. 1978, 'Ijle Balans' in *G T T*, 31 ev. Dis nie maklik om die mistiek te beoordeel nie want die beoordeling sal afhang van die betrokke definisie wat van die mistiek gegee word. As 'n baie algemene definisie sou mistiek gedefinieer kon word as die begeerte na die bereiking en ervaring van 'n intieme eenheid met God of met die 'goddelike'. Wanneer verskeie definisies van nader bekyk word kan onderskei word tussen meer historiese tegniese definisies en definisies waarin daar 'n onderskeid getref word tussen verskillende vorme van mistiek. Jonker haal aan Wahrig se definisie in sy 'Deutsches Wörterbuch' mistiek as 'Form religiösen Erlebnis, in der nach vorbereitender Askese durch Versenkung oder Ekstase innige Verbindung mit dem Göttlichen gesucht wird.' as 'n definisie in die historiese tegniese sin. Die term word egter ook in wyer betekenis gebruik. F. Melzer onderskei tussen 'n persoonsgerigte en 'n persoonsontkennende mistiek; hy wys op die radikale verskille en tog kan albei mistiek genoem word; 'Sind sie auch im Letzten geschieden, im Vorletzten haben sie gemeinsam. Dass sie als Letztes nicht anerkennen können eine Doktrin (das wäre das intellektuelle Missverständnis der Religion) noch eine bestimmtes Tun (das moralische Missverständnis) noch eine Kundgebung des Gefühls im Kultus (das ästhetische oder sentimentale Missverständnis). Beide ist gemeinsam, dass der Fromme selber einen Weg zu gehen, dass er Erfahrungen zu machen hat. Lehren, Taten, Kulte erwachsen erst aus einem bestimmten Ereignis in der Mitte seines Wesens, in seinem Herzen' Melzer, F 1962. 'Mystik II, Religionsgeschichtlich' in *Ev Kirchenlexikon* (2de druk), 1480/1. II, Göttingen. (Jonker 1985:409)

<sup>60</sup> 'the four movements which are most likely to dictate the shape of a future Christianity: Roman Catholicism, Pentacostalism, evangelicalism and Eastern Orthodoxy. Mainline Protestantism seems very unlikely to survive the next century in the west, at least in its present form...[W]hat is most likely to determine whether a Protestant congregation survives in the west throughout the twenty-first century is not whether it is Anglican, Methodist or Presbyterian, but whether it is evangelical or charismatic.' McGrath, A E 2002, *The future of Christianity*, Blackwell: Oxford, 99.

<sup>61</sup> Verskeie skrywers beklemtoon die spesifiek Christelike van gebed. By Schleiermacher kry ons naas sekere voorbehoude die volgende definisie: '... sind wir uns bewußt, daß wir als Christen uns hierin doch eines besonderen Vorzuges erfreuen. Denn wie wir durch Christum zur Erkenntnisß des Vaters in einem höheren Sinne gelangt und aus seinem Geiste aufs Neue geboren, auch gerne als durch ihn Erlöste in einem engeren Sinne in der Gemeinschaft des himmlischen Vaters stehn'. (Predigten, IV 1844, 357) en Ritschl: 'Die Anrufung Gottes als unseres Vaters durch Jesus Christus unterscheidet die christliche Religion von allen übrigen, einschließlich der des A.T.' (Unterricht in der christlichen Religion [1875], 1966 [TKTG 3] 79. By Ritschl word die onderskeid NT en OT uitgelig. OT en NT kom egter saam in die 'Ons Vader' gebed wat ontspring vanuit die OT Joodse tradisie en vandaar dié Christelike gebed geword het. Ook by Kähler is die deur Christus bemiddelde kinskapsverhouding tot God die sentrum van Christelike gebed. 'Demgemäß findet die Kindschaft ihren kennzeichnenden Ausdruck an dem Freimut des Gebetes, welchen der Sohnesgeist anregt und unter den Schwankungen des Seelenlebens erhält'. (Müller 1984:87). Ook H-M Barth wys ook op die trinitariese grondstruktuur as die unieke van die Christelike gebed. Die trinitariese gebedsverstaan breek die teistiese skema op. Die geloof in Jesus Christus laat hom nie binne die alternatief Theïsme of Atheïsme verreken nie. 'Ein unbefangenes, unreflektiertes Reden von Gott, als ob er 'jemand' oder gar 'etwas' wäre, wird dem Anliegen des christlichen Glaubens nicht gerecht. Gott läßt sich nicht auf die einfachen Nenner von 'Sein' oder 'Nichtsein', von 'Personalität' oder 'A-Personalität' bringen.' Barth, H-M 1981. *Wohin – Woher mein ruf? Zur Theologie des Bittgebets*, 116. Chr Kaiser Verlag.

<sup>62</sup> Spiritualiteit of vroomheid is 'n algemeen menslike verskynsel. Religiositeit, mistiek, askese en allerlei vorme van geloofsbeleving kom ook voor buite die grense van die Christendom. Selfs Christene het die Bybel vanuit hierdie algemene religiositeit gelees. Telkemale is daar dan ook hewige verset teen sulke vreemde alhoewel diep godsdienstige en deurliefde beïnvloeding van die evangelie. Smit (1989:87) verwys na Luther se protes; veral ook Barth se kritiek op godsdienstigheid as 'n natuurlik aangebore talent. Barth oor spiritualiteit in die par. 'Die vryheid voor God' in *KD III/4*, 51-127; besonderlik ook in sy *The Christian life*.



## 2 RAHNER SE VOORSTEL: GEBED STEL DIE VRAAG NA DIE LOGIKA VAN DIE GELOOF

Om die belang van ervaring in Rahner se teologie te onderstreep begin ons by sy bekende stelling oor die Christen van die toekoms: *'The Christian of the future will be a mystic or he or she will not exist at all.'* Uit die onmiddellike konteks blyk Rahner se bedoeling duideliker:

*If by mysticism we mean, not singular parapsychological phenomena, but a genuine experience of God emerging from the heart of our existence, this statement is very true and its truth and importance will become still clearer in the spirituality of the future ... [P]ossession of the Spirit is not something of which we are made factually aware merely by pedagogic indoctrination as a reality beyond our existential awareness, but is experienced inwardly... [T]he solitary Christian makes the experience of God and his liberating grace in silent prayer, in the final decision of conscience, unrewarded by anyone, in the unlimited hope which no longer cling to any particular calculable assurance, in the radical disappointment of life and in the powerlessness of death.*<sup>63</sup>

In hierdie stelling oor die Christen van die toekoms wys Rahner op die belangrikheid van ervaring. Tog is Rahner se bedoeling nie een of ander mistieke ervaring nie, maar die unieke ervaring van menswees.<sup>64</sup> Rahner koppel, soos ons nog sal sien, mistieke ervaring aan die konkreet menslike ervaring. Eintlik gaan dit om 'n heel spesifieke ervaring: die aanvaarding van die geheimenis van die mens. Die bedoeling met teologie is om dit vir elke mens moontlik te maak om hierdie ervaring te hê.<sup>65</sup>

Hierdie unieke ervaring is volgens Rahner reeds gebed. Daarom kan hy ook sê teologie ontstaan uit gebed en lei terug na gebed; gebed is die raakpunt tussen rasionaliteit en ervaring.<sup>66</sup> Rahner

---

<sup>63</sup> Egan, H 1980. 'The Devout Christian of the future will... be a mystic': *Mysticism and Karl Rahner's theology*, in: *Theology and discovery: Essays in honour of Karl Rahner*, ed. W. J. Kelly. Milwaukee: Marquette Univ Press, 139-58. Sien ook sy artikel 'The spirituality of the future' in Rahner, 1983g. *The practice of faith: a Handbook of contemporary spirituality*, New York: Crossroad, 18-28.

<sup>64</sup> 'We ask ourselves where and how the right concept of God is really to be found?... [Y]ou all know that the transcendental relatedness of man's whole intellectual existence in knowing and loving, in the experience of dread and fear in face of death and so on, is one of the most essential basic features of human existence.' (op cit 62) 'All that man has then to say of this God can never be more than a pointer to this primitive experience of God. If someone says that this is mysticism, then it is in fact mysticism and then this very factor of mysticism belongs to God.' (op cit 64)

<sup>65</sup> Metz noem Rahner se teologie 'n 'mystische Biografie eines Christenmensch heute.' Metz, J B 1974. Karl Rahner – ein theologisches Leben,' in *Stimmen der Zeit*, 192, 308.

<sup>66</sup> 'Sensitive areas in the relationship theology and spirituality include instruction on praying and the practice of prayer. The great theologians were frequently great teachers of prayer as well. The names of Augustine, Thomas Aquinas, and Bonaventure prove this, as does a glance at Martin Luther, Karl Barth and Dietrich Bonhoefer. Therefore it seems useful to view Rahner's work in this way...[E]ven in his early years it was clear that for Rahner prayer was hardly a secondary topic. 'Why we need to Pray' was the title of his first essay, written over sixty years ago while he was in his twenties. Alongside the exacting philosophical works *Spirit in the World* and *Hearers of the*

meen juis dit wat vir baie die sterkste argument *teen* geloof is naamlik ervaring, kan vanuit die ervaring in gebed die sterkste argument *vir* die geloof wees. Verder, vanuit gebed as algemeen menslike verskynsel, verkry geloof egter ‘n eie logika. Hoe beskryf Rahner dit?

Die argument vir die geloof begin nie van buite die mens nie, maar begin by menswees self. Die ‘rede’ wat die werklikheid oopsluit is nie vreemd aan die mens nie; hy ontdek dit in homself. Voor enige teologiese behandeling van gebed, stel Rahner voor ‘n inwyding of ‘mistagogie’ in ‘n mens se eie persoonlike ervaring van menswees; ‘n ervaring wat grens aan die geheimenis van God. Die mens moet bewus gemaak word van hierdie realiteit wat teenwoordig is, wat nie van buite geïndoktrineer kan word nie.<sup>67</sup>

## **2.1 Gebed as ‘Grundakt’ van menswees**

Reeds die bewuswees van hierdie geheimenis, is gebed. Gebed is daarom nie ‘n oefening wat van buite die mens opgelê word as ‘n plig nie; dis ‘n realisering van ‘n verhouding wat reeds bestaan. Gebed is deel van die struktuur van menswees. Daarom praat Rahner van gebed as *Grundakt* van menswees. Om dit nog duideliker te stel: die term *Grundakt* verwys na sekere daade van menswees waarin die heelheid en eenheid van menswees te vinde is; dis ook daade wat enige nadenke voorafgaan, met ander woorde daade waarin rasionaliteit en ervaring nie geskei kan word nie.<sup>68</sup>

As *Grundakt* beteken dit dat gebed eers reg verstaan word in die beoefening daarvan. Dit beteken verder dat gebed nie een daad van menswees naas ander is nie, maar dié daad waarin die mens homself verwesenlik. Dis dié daad waarin die mens aan die geheimenis van die lewe, aan God

*Word stand the prayers arising from a profoundly religious experience, of Encounters with Silence, his first book in fact. In 1949, writing under the pseudonym A. Trescher (his mother’s maiden name), Rahner published a series of highly personal meditations entitled Heilige Stunde und Passionsandacht...[T]o the question ‘Do you pray?’ Rahner once replied: ‘I hope that I pray. You see, whenever I actually notice, in all the big and little moments of my life, how close I am to that unutterable, holy, and loving mystery that we call God, and whenever I place myself there, dealing with this mystery, as it were, in confidence, hope, and love, whenever I accept this mystery, then I pray – and I hope that I do.’* Lehman se woorde in die inleiding tot Rahner, K 1986, *Prayers for a Lifetime*, ed. A. Raffelt, T. & T. Clarke: Edinburgh, xi.

<sup>67</sup> ‘there should be an attempt at an initiation (*eine Mystagogie*), into one’s personal experience of an enduring, if mostly anonymous, transcendence of human existence in its wholeness ... reaching into that mystery which we call God and whose reality cannot merely be indoctrinated from outside, but is always experienced by us in our present life mysteriously, implicitly, and silently.’ Rahner K. 1970b, *Opportunities for faith: Elements of a Modern Spirituality*, trans. Quinn E, London: SPCK, 59.

<sup>68</sup> ‘Es gibt Wirklichkeiten im menschlichen Leben, die weil sie dass *eine Ganze* des Menschen betreffen und aktualisieren, nicht von einem Punkt außerhalb ihre aufgebaut und verstanden werden können.’ Rahner, K 1979a. ‘Beten als Grundakt’ in *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 350. ‘Beten ist nicht eine Handlung, die der Mensch neben vielen, anderen auch noch vollzieht ... und die so bloß an der Peripherie, an der Oberfläche (statt im Kern) seines Wesens “passieren” würde. Beten ist vielmehr ein “Grundakt”, eine Tat, an welcher der Mensch als Ganzer, mit Herz und Seele, in vollmenschlichen Einsatz beteiligt ist.’ Fischer, K P 1986. *Gotteserfahrung: Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und der Theologie der Befreiung*. Mainz: Matthias-Grünewald Verlag, 75.

grens. Dis die daad waarin die ‘meer as’ van die mens se bestaan na vore kom; dit wat eintlik nooit onder woorde gebring kan word nie.<sup>69</sup>

Rahner praat ook van die ‘oopmaak van die hart’. Die ‘hart’ is simbool van die sentrum van menswees. Dit is die ontmoetingsplek tussen mens en God. In ‘n daad van aanvaarding of oorgawe, ervaar die mens God se nabyheid.<sup>70</sup>

Daar waar die mens homself as ‘geheimenis’ aanneem, daar is reeds sprake van gebed. Juis hier in die aanvaarding van menswees, ervaar die mens die geheimenis van sy bestaan en waar hy dit aanneem vind gebed reeds plaas. Rahner sien gebed as die ‘gebeure’ van die oorspronklike ervaring met God self. Vandaar Rahner se definisie: gebed ‘*ist das Ereignis der Erfahrung Gottes selbst.*’<sup>71</sup> In ‘n tyd soos vandag waar die woord God sy betekenis verloor het, waar dit lyk of God nêrens te vinde is nie, word gebed die plek waar die mens God weer ontmoet.<sup>72</sup>

Hierdie siening van gebed het implikasies vir ons siening van God. Dit beteken God is nie ‘n objek’ naas ander ‘objekte’ nie; ons kan God nie tuis bring binne ons sisteem van denke en ervaringe nie; God is die onbegryplike grond van alles.<sup>73</sup> Dit het ook implikasies vir ons siening van genade, soos later breedvoerig verduidelik word. Rahner beweeg weg van ‘n ‘entitiewe’ siening van genade. Dit beteken genade is nie die een of ander hanteerbare identiteit los van menswees nie. God is orals teenwoordig in sy genade, ook in die mens self.<sup>74</sup>

Teen die beswaar dat gebed so blote monoloog word, wil Rahner gebed steeds as ‘n dialogiese gebeure verstaan. Daarvolgens is God beide die oorsprong van gebed *en* die een tot wie gebed gerig is. Hierdie dialogiese gebeure verstaan hy in lyn met sy siening van die verhouding God en

---

<sup>69</sup> ‘Wo der Mensch an das Geheimnis grenzt.’ Weereens spreek hieruit ‘n grondoortuiging van Rahner: ‘Kein Mensch kann das Ganze seines Lebens, seiner Grundentscheidung voll zu einer ausdrücklichen Aussage bringen. Er lebt immer aus mehr, als er sich selbst und anderen reflex sagen kan. ‘Ein brief von Karl Rahner,’ in Fischer, K 1974. Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg: Herder, 404.

<sup>70</sup> ‘Das erste: er muss standhalten und sich ergeben ... das zweite, das du in deiner Verzweigung tun sollst: merken, dass Er da ist, wissen, dass Er bei dir ist ... und dann kommt das dritte und vierte von selbst. Dann kommt von selbst die Ruhe. Die Stille, die nicht mehr flieht. Das vertrauen, das nicht mehr fürchtet. Die Sicherheit, die keine Versicherung mehr braucht.’ Raner, K 1968. ‘Die Öffnung des Herzens,’ in *Von der Not und dem Segen des Gebetes*. Herder, 16-19.

<sup>71</sup> ‘Gebet ist das Ereignis der Erfahrung Gottes selbst, im ursprünglichen und alles tragenden Sinn von Erfahrung.’ Rahner, K 1974a. *Wagnis des Christen, Geistliche Texte*. Freiburg: Herder, 70 ev.

<sup>72</sup> ‘Gott ist nicht mehr der selbstverständliche Ausgangspunkt, der Wesen und Notwendigkeit des Gebets wie von außen verständlich machen würde. Das Gebet selbst muss sich – und in sich Gott – uns nahebringen und rechtfertigen.’ (Rahner 1979a:351)

<sup>73</sup> ‘Do we observe that God really is ineffable, incomprehensible, that He can nowhere be pinned down as it were, that He does not occupy a particular place within the co-ordinated system of our concepts and our experiences ... that our prayer is never anything like a human confrontation of wills in which one finally gives way to the other? Do we observe that we possess God, so to speak, only in silent adoration of the ineffable, sacred, incomprehensible mystery?’ (Rahner, 1970b:65)

<sup>74</sup> ‘We do not merely go, so to speak, loaded with God’s grace from the liturgy back into a godless world. We come from a world filled with God into a sphere in which what is otherwise covered up, what can be suppressed, what is not clear, what is often for that reason not radically accepted, reaches complete self-awareness.’ (Rahner, 1970b: 71)

skepping. In kort kom dit daarop neer dat die skeppingsmag van God sodanig is, dat Hy werklik 'n vrye 'onafhanklike-afhanklike' kan skep.<sup>75</sup> Dit kom neer op die volgende: hoe meer die mens van God afhanklik is, hoe meer ontdek hy die vryheid om homself te wees. Die dialogiese karakter van hierdie proses het ook tot gevolg dat die mens wat in vryheid homself aanvaar, ook toenemend sy afhanklikheid van God ontdek. Rahner werk hierdie dialogiese karakter van gebed verder uit.

## **2.2 Gebed as woord van God**

Rahner beklemtoon die feit dat God hierdie dialogiese gebeure inisieer. Alle menslike aanroep in gebed, is antwoordende aanroep.<sup>76</sup> Belangrik vir Rahner is dat hierdie 'woord' wat gebed as dialogiese gebeure inisieer, nie los staan van die mens se ervaring nie. Dis nie 'n woord wat los van sy bestaan as mens tot die mens kom nie. Dis nie 'n woord waarin God 'iets' meedeel in die sin van 'n besondere deur God bewerkte openbaring nie.<sup>77</sup> Hierdie oorspronklike woord van God wat die dialogiese verhouding tussen God en mens blywend konstitueer is nie een of ander mededeling nie; hierdie woord is die mens self in sy eenheid as mens blywend gerig op die onbegryplike geheimenis wat ons God noem.<sup>78</sup> Wat God eenmaal uitspreek is die mens self. Wat die mens hoor wanneer God hom aanspreek is nie iets naas homself nie maar homself as deur God gesproke woord.<sup>79</sup> Hierdie woord dui verder nie op die abstrakte algemene wese van die mens nie, maar op die 'selfgawe' van God wat elke mens in sy unieke eenmaligheid uitspreek.<sup>80</sup> (Later meer oor die begrip 'selfmededeling' van God) Dit bring Rahner by sy definisie van die mens as 'n wesenlik dialogiese wese.<sup>81</sup> Dit word ook uitgedruk in die woorde van die gebed: 'I

---

<sup>75</sup> Die skeppingsmag van God bestaan daarin dat Hy 'wirklich ein freies Anderes vor sich und auf sich hin schaffen kann.' God het die mens so geskep dat hy 'mit seinem Grund 'verhandeln' kann', en tegelyk weet dat dit God se werk is. (Rahner 1974a:72)

<sup>76</sup> 'Anrede an Gott ... (ist) eine antwortende Anrede' (Rahner 1974a:73)

<sup>77</sup> '... nicht ein Wort, das zusätzlich oder als Einzelnes neben anderen Erfahrungsgegenständen sich kategorial punktförmig innerhalb unseres Bewußtseins ereignet.' (Rahner 1974a:91) Nie 'n woord waarin God 'iets' meedeel in die sin 'daß ein bestimmter einzelner, kategorialer Bewußtseinsinhalt neben vielen anderen in einer besonderen und ausgezeichneten Weise als unmittelbar von Gott bewirkt und in dieser besonderen Bewirktheit erfaßt' word. (Rahner 1974a:90)

<sup>78</sup> 'God's most original word to us in our free uniqueness is not a word arising momentarily and categorically in addition to or separate from other objects of experience within a wider area of our consciousness, but is we ourselves as integral, total entities and in our reference to the incomprehensible mystery we call God, the word of God which we ourselves are and which as such is spoken to us.' 'Is Prayer Dialogue with God?' in Rahner, K 1975a. *Christians at the Crossroads*, London: Burns and Oates, 66.

<sup>79</sup> '... wir selbst in der Einheit, Ganzheit und Verwiesenheit auf das unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen.' (Rahner 1974a:91) 'Was Gott uns zunächst einmal sagt, sind wir selber ...' (Rahner 1974a:90) In die tweegesprek met God hoor die mens 'nicht etwas zusätzlich zu sich als einem in seiner toten Faktizität schon zugesagte Wort' (Rahner 1974a:92) 'sondern sich selbst als das zugesagte Wort' (Rahner 1974a:92)

<sup>80</sup> 'This is not an ordinary gift; it is rather the self-gift of God of Himself to each and every one of us in our own unique situation. We can not only say 'we', but each one must also say: 'I' am here ...' Rahner, K 1976b, *Spiritual Exercises*. London: Sheed and Ward, 17.

<sup>81</sup> 'We are rooted in God, in the unknown-incomprehensible, we are rooted in the abyss of the absolute, in the abyss of God's freedom, and by accepting this we are what we ought to be. If we don't accept it lovingly, this would still

*am the one who belongs not to himself, but to You.*<sup>82</sup> Die mens wat homself as woord van God hoor is dus geen outonome mens op homself alleen aangewese nie, maar ontvang sy ware outonomie in die antwoord op die woord van selftoesegging deur God.

God se selftoesegging is nie iets wat volg op die oorspronklike woord van God nie; dit vorm deel van die een woord van God. Die woord wat die mens self is as woord wat deur God gespreek is en die woord waarmee God Homself aan die mens toesê asook die woord waarmee die mens hierdie toesegging aanneem in geloof hoop en liefde; dit druk die dialogiese verhouding tussen God en mens uit.

Hierdie selftoesegging van God aan die mens, is nie iets wat die mens van bewus word sonder die ervaring van die dialogiese verhouding in gebed nie. *‘Im Gebet erfahren wir uns selber als die von Gott Gesagten.’*<sup>83</sup> Met ander woorde die mens ervaar sy eintlike wese as woord van God nie in selfanalise of introspeksie nie, maar in die eksistensiële *Grundakt* van gebed.

Rahner gee ook ‘n Pneumatologiese en Christologiese begroning aan die analise van die mens as oorspronklike woord van God.<sup>84</sup> Die mens ervaar sy bestaan as woord van God<sup>85</sup> deur die werking van die Gees waardeur God self die innerlike bepalende faktor van die mens word.<sup>86</sup> Deur hierdie gawe van die Gees, deur die ontvang van die goddelike ‘syn’ in genade, deel die mens in die goddelike natuur. Rahner formuleer dit in samehang met die pneumatologiese begroning van gebed as *‘Gott ist in uns.’*<sup>87</sup>

Daar God deur die werking van sy Gees die binneste wese van menswees uitmaak, moet die mens in geloof op hierdie woord antwoord en tot ‘n dialogiese verhouding met God instem, anders is God bloot aanwesig. Hy word eers ‘my’ God wanneer ek instem tot die gesprek wat God reeds begin het.<sup>88</sup> Ook hierdie ‘ja’ as antwoord van die mens geskied deur die genade van die Heilige Gees. Belangrik is dat God se woord van genade nie onbeantwoord gelaat word nie. Ek moet uit vrye keuse en gelowig my woord spreek sodat ek sy woord hoor.<sup>89</sup> Die gawe van die Heilige Gees is dus betrokke by die gawe van die konkrete individuele bestaan asook by die gelowige aanname van die woord van God.

permeate our existence, but then as the volcanic, destructive eruption of what we are.’ Rahner, K 1973b. *Meditations on Priestly Life*, tr. Quinn, E. London: Sheed and Ward, 23.

<sup>82</sup> Rahner 1986:11.

<sup>83</sup> Rahner 1974a:90.

<sup>84</sup> Stolina, R 1996. *Die Theologie Karl Rahners: inkarnatorische Spiritualität. Menschwerdung Gottes und Gebet*. Innsbrucker theologischen Studien, bd. 46. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 178.

<sup>85</sup> ‘Existenz als Wort Gottes’ (Rahner 1974a:92)

<sup>86</sup> ‘Of course, the concrete Person to Whom we are essentially related is the living God – the only unconditioned spirit, Who gives us our existence in the act of calling us and relating us to himself.’ (Rahner 1976b:130) ‘durch den gnadenhaften Besitz des göttlichen Seins und Lebens’ is die mens ‘teilhaftig der göttlichen Natur.’ Rahner, K. 1968b, *Von der Not und dem Segen des Gebetes*. Freiburg: Herder, 34.

<sup>87</sup> *ibid.*

<sup>88</sup> ‘... er ist mein nur, wenn ich im Glauben ja sage’ (Rahner 1968b:37)

<sup>89</sup> ‘Vielmehr gilt: Ich muß mein Wort sagen, damit ich sein Wort höre, mein Wort bedingungslos und gläubig’ (*ibid*)

Dit gaan egter om die Gees van Christus. Daarom is daar 'n eenheid tussen die twee wyses van God se selfgawe. Dit gaan om die Gees van die Vader en die Seun. Die Gees maak Christus die innerlike beginsel van ons seunskap. Die genade waaraan die Gees die mens deel gee is die genade van Christus. Volgens Rahner beteken dit nie 'n metafisiese verstande vergoddeliking van die mens nie, wel 'n gelykvormig word aan Christus.<sup>90</sup>

Daar is dus 'n trinitariese agtergrond aan die selfmededeling van God. Deur die gawe van sy Gees leef Christus in ons, soos die gebed sê: *'It is no longer we who live, but You Who lives in us. We no longer belong to ourselves, we belong to You.'*<sup>91</sup> Verder geskied hierdie inwoning van Christus deur die Gees in die geloof; en die Gees vorm die lewe van die gelowige meer en meer volgens die lewe van die vleesgeworde Woord van die Vader.<sup>92</sup> So bewerk Christus deur die inwoning van sy Gees die gelykvormigheid aan Hom en word Hy die norm van ons lewe; Rahner praat ook van die Christosentrisme van die menslike bestaan.<sup>93</sup> Christus staan sentraal as die ware mens.<sup>94</sup> In die lewe met Christus word die menslike bestaan verwerklik; word die mens eers regtig mens as gawe van God wat in gemeenskap met God lewe. Die mens ontvang sy individuele bestaan as geskenk van God. Dit kan ook anders gestel word: wanneer Christus in sy genade deur sy Gees in die lewe van die mens kom en die mens die gelykvormigheid aan Christus soek, gaan die lewe van Christus oor in die lewe van die individuele mens en so kan van 'n parallel tussen Christus se lewe en die lewe van die Christen gepraat word. Dit is veral van toepassing op die kruisgebeure.<sup>95</sup> Rahner praat van die kruis as *'das innerste Existential'* van die menslike bestaan.<sup>96</sup> Hy praat ook van 'n 'perichorese' tussen Christus en die Christen se lewe. Nie net word die Christen se lewe gevorm in gelykvormigheid aan Christus nie, maar Christus lewe sy lewe in die lewe van die Christen. Die Christen mag met ander woorde sy konkrete individuele lewe sien as deelname aan die lewe van Christus, as voortsetting van Christus se lewe.

---

<sup>90</sup> 'Grace, which is an existential injection of the one graced into the inner life of God, is not just any kind of divinisation of man with its own metaphysical justification. ... It is a concrete assimilation to Christ and a participation in His life. ... In fact, the whole world including the life of every human being is really affected and determined by His human existence.' (Rahner 1976b:115) 'Thus this life of our Lord that is always necessarily affecting us is seeking a free response that will affirm that life and become one with it so that the grace that is revealed in Him might truly become ours.' (ibid)

<sup>91</sup> Rahner 1986:71.

<sup>92</sup> 'Christus lebt durch den Glauben im Heiligen Geist in den Glaubenden' Die Gees 'gestaltet das Leben des Glaubenden in aller Wahrheit und Wirklichkeit immer mehr gleich dem Leben und Schicksal des menschgeworden Wortes des Vaters' Rahner, K 1990, *Das große Kirchenjahr: Geistliche Texte*. Hg. A. Raffelt. Freiburg: Herder, 19.

<sup>93</sup> 'The christosentrism of all reality.' (Rahner 1973b:73)

<sup>94</sup> Sien hoe die gedagte in Rahner se Christologie uitgebou word.

<sup>95</sup> 'Was so allgemein von der parallele des Christus – und des Christentums gilt, das gilt vor allem auch von den Ereignis, das im Mittelpunkt des irdischen Lebens Jesus steht vom Kreuz.' Rahner, K 1964a. 'Eucharistie und leiden' in *Schriften zur Theologie* III. Einsiedeln: Benziger Verlag, 196.

<sup>96</sup> Rahner 1973b:235.

Onafskeidbaar aan hierdie genade is die opdrag aan die mens om Christus wat in hom leef konkreet en eksistensiëel na te volg. Hierdie navolging in geloof, liefde en hoop is die lewens (ant)woord van die mens; die dialogiese instemming en die aanvaarding van die woord van God; die woord wat die mens self is.<sup>97</sup>

Die mens ontdek sy eintlike wese as oorspronklike woord van God wanneer hy instem tot die dialogiese verhouding wat God begin het en daarop antwoord. Eers nou meen Rahner word duidelik wat met gebed as tweegesprek bedoel word.

## **2.3 Gebed as (ant)woord van die mens**

Ook die gebedsantwoord op die spreke van God is vrye genade. In lyn met Rahner se siening van die verhouding tussen Skepper en skepsel, beteken dit egter dat die mens self moet antwoord. Rahner se siening van die verhouding tussen Skepper en skepsel bestaan daaruit dat waar die nabyheid van God toeneem, die selfstandigheid van die mens in gelyke mate toeneem. God is geen konkurrent van menslike vryheid nie; God is die waarborg vir menslike vryheid.

### **2.3.1 Die (ant)woord as gebed van die lewe**

Grondliggend bestaan hierdie antwoord van die mens in die aanvaarding van die eie konkrete lewe as lewe deur God; as lewe in God en as lewe met God as einddoel.<sup>98</sup> Hierin het gebed sy oorspronklike betekenis: gebed is die aanvaarding van menswees as ‘n geskenk van God. Dit beteken die aanvaarding van die mens se eie konkrete historiese bestaan wat insluit ook die mens se bestaan in vryheid en verantwoordelikheid. Daarom kan Rahner die volgende stelling maak: ‘Bemagtiging tot selfaanvaarding en bemagtiging tot gebed is identies.’<sup>99</sup>

Hierdie aanname van eie bestaan<sup>100</sup> geskied nie eenmalig nie, maar voortdurend nuut in die konkreet eksistensiële van die lewe. Hierdie selfaanvaarding staan nooit los van die aanvaarding van die *Dasein* as gawe van God, as lewe in God en lewe tot God gerig’ nie. Dit beteken aanvaarding van die mens self as geskenk van God en oorgawe aan God in geloof hoop en liefde. Beide aspekte van aanvaarding en oorgawe is onafskeidbaar. Hierdie ‘gebed van die lewe’ realiseer in die gewoon alledaagse bestaan van ‘n mens.<sup>101</sup>

---

<sup>97</sup> ‘To a life as personal love for him, to knowing and willing that his life should be extended to us as the entelechy of our life. His Spirit (in the theological sense of the word) who shaped this life of his, should encroach on us, We should follow him as master, as Lord, as the beloved, as the one who is faithfully imitated, as him whose life, destiny, mission and death we have to share.’ Rahner 1973b: 67.

<sup>98</sup> ... von Gott her, in Gott und auf hin.’ Rahner, K 1969. Thesen zum Thema: Glaube und Gebet, in *GuL* 42, 183.

<sup>99</sup> ‘Ermöglichung zum Selbstsein und Ermächtigt-Sein zum Gebet sind ... identisch.’ Rahner, K 1983. Von Mut und der Gnade, sich auf das Ganze einzulassen, 13. in: *GuL* 56.

<sup>100</sup> Rahner gebruik die begrip *Dasein*.

<sup>101</sup> ‘Beziehung des Lebensvollzugs auf Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe’ (Rahner 1969:180)

Waar God in sy woord tot die mens nie 'iets' gee nie maar Homself, behels gebed ook nie in die eerste plek woorde of gedagtes nie, maar die mens se oorgawe van homself.<sup>102</sup> Eers in oorgawe aan God word die mens wat hy veronderstel is om te wees, mens in vryheid, vertrou en geloof. Die 'gebed van die lewe' is volgens Rahner die mees oorspronklike vervulling van menswees.<sup>103</sup> Juis hierdie gebed bring die dialogiese struktuur van menswees na vore en realiseer hierdie verhouding ook op eksistensiële wyse.

Rahner wys daarop dat die antwoord van die mens se kant slegs moontlik is op grond van die liefde van God soos dit gestalte vind in Christus. Hy stel dit ook andersom: waar die aanvaarding van menslike *Dasein* werklik geskied, is dit in navolging van die aanvaarding van die menslike *dasein* deur die 'Logos'. In sy menswording maak God Homself bekend as 'draende middelpunt' van die mens. Dit het tot gevolg dat die mens sy eie menswees werklik kan aanvaar.<sup>104</sup> Die enigste alternatief is menswees in die besef van leegte en nietigheid, met as 'draende middelpunt' die dood.<sup>105</sup> Of die mens sterf in vertwyfeling, of in 'n radikale geloof. Hierdie radikale geloof stel Rahner gelyk aan die troos in die naam van Jesus van Nasaret.<sup>106</sup> In aanvaarding van eie menswees aanvaar die mens dat God hom aanvaar, aangeneem en verlos het.<sup>107</sup> So verwerklik die mens wat hy in sy diepste wese reeds is. Die navolging van Christus behels die aanvaarding van eie menslike *dasein*. Christus maak hierdie aanvaarding moontlik, maar ook tot opdrag van die mens. In hierdie aanvaarding antwoord die mens op God se woord en word self deur die Vader en die Seun aangeneem. In wese gaan dit vir Rahner hier om

---

<sup>102</sup> 'After all, I'm not supposed to be praying just words or thoughts or will-acts, but myself – I should be putting my 'self' into my prayer.' (Rahner 1986:22) Hierdie antwoord van die mens noem Rahner ook 'Das Gebet der Liebe' (Rahner 1968b:42-49) 'Er sagt sich selbst, indem er sich Gott übergibt, sich an Ihn wegliebt ...' (Rahner 1968b:46) 'der Mensch der Freiheit, des Vertrauens, des Glaubens und der Unendlichkeit' (Rahner 1968b:15)

<sup>103</sup> '... die ursprünglichste Vollzug des Subjekts.' (Rahner 1983a:13) ... die 'Höhepunkt seines Existenzvollzugs' (Rahner 1969:183)

<sup>104</sup> 'man really only becomes lovable when the happy ending of his life is guaranteed, when God establishes the beginning of this end by inserting His own blessedness into human life to carry it along.' Rahner, K 1976b, *Spiritual Exercises*. London: Sheed and Ward, 148.

<sup>105</sup> 'Der Tod als Sterben beginnt ja schon am Anfang des Lebens, durchwaltet als Existential des ganzen Leben.' Rahner, K 1978f. 'Nachfolge des Gekreuzigten', in: *Schriften zur Theologie* XIII. Einsiedeln: Benziger Verlag, 193.

<sup>106</sup> '... letzter Verzweiflung und Sinnlosigkeit entrissen, erfüllt vom ewigen Leben Gottes selbst.' (op cit 199) '...in der Kraft des Kreuzes' is 'die Dämonen des Weltschmerz, der Verzweiflung und des Überdrusses gefesselt.' (III, 74) Die volgende gebed druk dit uit: 'Lord, look upon me, see my misery. To whom should I flee, if not to You? How could I tolerate myself, but for the thought that You can tolerate me, but for the knowledge that You were still my friend?...[Y]ou have had mercy on me, Holy God. Your Son has given His Body for me. This is why I can call upon Your mercy. He has tasted death, which is the wages of sin (Rom 6:23) This is why I need not despair in the sinful darkness of my live...[T]hrough Him who was crucified, all is changed: darkness into light, death into life, weakness into strength, emptiness and loneliness into fullness and closeness to You.' (Rahner 1986: 7-8)

<sup>107</sup> 'Man as person is precisely the one who has to deal with his own nature, who in his being present to himself, his *reditio completa ad seipsum* (Aquinas), and in his freedom actively disposes not of just anything, but himself: in both, man is that one who is placed before himself and asked how he will come to terms with himself.' ... In the light of this, imitation of Christ then means first and last the acceptance of our own human existence ... (78 ev.) Looking to Jesus, we have really only one thing to do: to accept ourselves. Then we shall have assumed what God has assumed, taken up, redeemed, declared definitive. Therein we have found God himself in his blessed incomprehensibility.' (Rahner 1973b:85)



navolging van Christus en bevestiging van sy menswording. So geskied ‘n heilvolle *perichorese* tussen Christus en die lewe van ‘n Christen, waar die mens gerig op Christus se eie menswees in liefde en geloof aanvaar en so deelneem aan die goddelike lewe.

Rahner beklemtoon baie duidelik, God se aanname van die konkrete menslike *Dasein* beteken dat die mens dieselfde sal doen; dat hy sy eie menswees aanvaar te midde van die alledaagse, die liggaamlike, die geslagtelikheid, die verganklike, te midde van die saamwees met medemense, as deel van die natuur en deel van die geskiedenis. Jesus leer ons om werklik ons eie unieke menswees te aanvaar.<sup>108</sup>

Rahner werk hierdie unieke navolging van Christus verder uit. Dit bestaan uit die navolging nie die nabootsing van Christus nie, en hy lig twee kenmerke uit: Die aanvaarding van eie individuele menswees<sup>109</sup> en die gedagte van sterwe met Christus in navolging van die kruis. Wat die tweede aspek betref moet daar ‘n unieke inhoudelike aan Christus navolging wees wat vir alle Christene geld. Dit beteken ons deelname aan Christus se dood verander ons eie lewe as proses van sterwe en maak dit ‘n sterwe in die liefde van God.<sup>110</sup> Rahner kan ook vanuit die perspektief van die opstanding sê, deur Jesus se sterwe in sy opstanding heen word ons dood geheilig, verlos. In gemeenskap met die dood en opstanding van Christus verkry ons dood ‘n ander karakter wat beteken dat die Christen sy dood aanvaardend tegemoet mag gaan. Konkreet beteken navolging van die gekruisigde om in die lewe reeds geloof en hoop in te oefen.<sup>111</sup> Navolging van die gekruisigde Christus het dus allermens te make met ‘n asketiese soeke na lyding ter wille van lyding; dit gaan wel daarvoor dat ons lyding en dood in sy lyding en dood opgeneem en oorwin is. Dit beteken nie dat die harde werklikhede van die dood ons gespaar word nie. Juis ervaringe wat grens aan die dood, kan in navolging van Christus ervaringe van die draende geborgde liefde van God word.<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> ‘The first thing we should learn from Jesus is to be real men!’ (Rahner 1976b:121)

<sup>109</sup> ‘The true following of Christ, therefore, which is a life with Him, consist in allowing the inner structure of His life to work itself out in new and different personal situations. (Rahner 1976b:119)

<sup>110</sup> ‘Der Christ, jeder Christ und zu alle Zeiten, folgt Jesus in der Konkretheit seines Lebens nach, indem er mit ihm stirbt; Nachfolge Jesu hat ihre letzte Wahrheit und Wirklichkeit und Allgemeingültigkeit in der Nachfolge des Gekreuzigten.’ (Rahner, K 1978d. ‘Transzendenzerfahrung aus katolisch-dogmatischer Sicht,’ in: *Schriften zur Theologie* XIII. Einsiedeln: Benziger Verlag, 192. vgl. Ook Rahner, K 1976a, *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg: Herder, 388-390) ‘The following of Christ is the following of the Crucified.’ (Rahner 1976b:133) ‘Uns wird alles genommen und wir uns auch selber; wir alle Fallen, jeder für sich allein in den finsternen Abgrund, in dem es keine Wege mehr gibt’ (Rahner 1978d:198) ‘The voluntary step toward the cross’ (Rahner 1973b: 70 ev.)

<sup>111</sup> ‘Vor der Auferstehung Jesu war ... der endgültige Ausgang der Weltgeschichte als Heil in der Geschichte selber nicht greifbar. Das Drama der Weltgeschichte auch als Ganzer war noch offen und ambivalent. Seit der Auferstehung ist das anders; in ihr ist die Peripetie des Dramas der Weltgeschichte zum Guten, zum ewigen Heil schon geschehen.’ (Rahner 1978d:202) Aandeel aan die dood van Jesus verkry ons deur die navolging van Jesus in ‘Glauben an ihm und seine Gnade.’ (op cit 201) ‘kurz: Nachfolge des Gekreuzigten heißt, den Glauben und die Hoffnung einzuüben, “in denen der Tod als Ankunft des ewigen Lebens angenommen wird” (op cit 203), was freilich wiederum nur in der Gnade Christi möglich ist.’

<sup>112</sup> ‘We are sheltered in God and in his love, and our ignorance and incapacity to keep going are happily and peacefully dissolved in the love of God.’ (Rahner 1973b: 256)

### 2.3.2 Die uitdruklike gebed

Die dialogiese bestaan van die mens soos dit na vore kom in God se woord aan die mens en die mens se antwoord in die ‘gebed van die lewe’ moet tot uitdrukking kom. Soos Rahner dit stel: dit moet ‘tematies’ word en bewustelik aangeneem word.<sup>113</sup> Alleen so is gebed werklik *Grundakt* van menswees; gebed as uiting van menswees in die kern van sy bestaan. Rahner begin deur die hele menslike lewe ‘n gebed, ‘n heilige liturgie te noem. Net so belangrik is egter dat wat in die hart van die mens leef, tot uiting sal kom. Soos God in sy selfmededeling werklik mens word, so moet die verhouding wat reeds tussen God en mens bestaan tematies word. Dit moet tot uitdrukking kom.

Met ‘tematies’ bedoel Rahner onder andere dat die verhouding tot uitdrukking kom in persoonlike gebed. Rahner bedoel beide die privaat persoonlike vrye gebed sowel as openbare, liturgiese gebed.

Voor Rahner by die bespreking van gebed as versoeke tot God kom, lig hy eers die hoogste vorm van die uitdruklike gebed uit: Dit is wanneer die mens daartoe kom om God as persoonlike ‘U’ aan te spreek.<sup>114</sup> In hierdie aanspreek van God, word die wese van menswees bewaarheid as die wese wat in ‘n persoonlike ‘ek – U’ verhouding tot God mag staan.<sup>115</sup> In en deur hierdie aanroep van God inkarneer God se ewige liefde in die mens. Die eindige en radikaal van God afhanklike mens is as unieke mens geroep om God se ‘vennoot’ te wees.

In die daad van oorgawe, in die aanspreek van God as persoonlike ‘U’, kom die mens tot eintlike selfaanvaarding as persoon, opgeneem in die oneindige liefde tussen die goddelike Persone. Eers in die aanvaarding van die self as gawe van God en die gelowige oorgawe aan God as dialogiese handeling kan die mens tot die aanspreek van God as persoonlike ‘U’ kom.

Die geheim is nie alleen daarin geleë dat die eindige mens die onbegryplike Skepper aanspreek nie, maar wel dat die mens in hierdie daad van volkome oorgawe sy eie hoogste waarde en outonomie as mens ontvang.

God se Gees werk in gemeenskap met die gees van die mens; God se Gees word deel van die intiemste deel van die mens.<sup>116</sup> Rahner praat van die Heilige Gees as die *Prinzip des Betens*.<sup>117</sup> Dit beteken die Heilige Gees bid wanneer die mens bid en gee so ‘n oneindige reikwydte aan die gebed. Tog is dit die mens self wat bid want die bede van die Heilige Gees ontnem die mens nie van die plig en verantwoordelikheid om self te bid nie. So word die ware geheim van gebed

---

<sup>113</sup> Rahner 1974a:92.

<sup>114</sup> Konkret ‘zu ihm “Du” zu sagen.’ Rahner, K 1966d. ‘Vom Offensein für den je größeren Gott: Zur Sinndeutung des Wahlspruches “Ad maiorem Dei gloriam,”’ in *Schriften zur Theologie*, VII. Benzinger Verlag: Zürich, 32-53. ‘geschenke und von Gott her eröffnete höchste Möglichkeit des Menschen’ (Rahner 1974a:, 74)

<sup>115</sup> Rahner 1974a:73

<sup>116</sup> Rahner 1968b:37-41.

<sup>117</sup> ‘Moreover, the Spirit is introduced as the principle of prayer.’ (Rahner 1976b:256)

ontsluit. Dit sou ook as volg gestel kon word: Die Heilige Gees bid in ons en met ons en vir ons: dis die Heilige Gees wat in ons bid, ons woorde is maar ‘n eggo van sy bede; die Heilige Gees bid met ons, dis werklik ons woorde wat God bereik; die Heilige Gees bid vir ons, Hy tree vir ons in, sodat ons leë woorde gevul word met sy versugtinge.<sup>118</sup>

Op grond van hierdie werking van God se ‘helper Gees’ in ons, praat Rahner van ‘n wonder wat alle metafisika te bowe gaan en alleen begryp kan word in die ervaring daarvan.<sup>119</sup> Wie dit waag, ervaar die wonder van gebed. Rahner waarsku teen die gevaar dat hierdie ‘waagstuk’ om die een of ander rede nie onderneem word nie. Dit is juis deel van die onbegryplike wonder van gebed dat God as persoonlike God aangespreek mag word. Wie nie die ‘waagstuk’ aangaan nie, dink volgens Rahner, steeds te menslik van God; so bly God steeds onderworpe aan ‘n menslike metafisika.<sup>120</sup>

Hy beklemtoon die plig tot gebed en sien juis daarin die bedoeling van God se wending tot die mens.<sup>121</sup> Daarom is Rahner se eie voortdurende gebed, ‘n gebed om genade om biddende mens te wees. Sonder gebed is daar geen sprake van gemeenskap met God nie.<sup>122</sup>

### **2.3.3 Gebed as gebedsversoek**

Die begroning van gebed as ‘n soort inkarnasie van God en mens kom baie sterk na vore wanneer Rahner gebed as gebedsversoek behandel.<sup>123</sup> Rahner erken die kritiek teen hierdie vorm van gebed. Aan die een kant die teologiese kritiek dat gebed as gebedsversoeke nie genoegsaam rekening hou met die alwetendheid, die voorsienigheid en onveranderlikheid van God nie. Ook laat die moderne mens nie ruimte vir ‘n wonderbaarlike ingrype deur God in die gang van die natuur nie.<sup>124</sup> Andersyds kom die felste kritiek op die eksistensiële vlak vanuit die belewenis van mense wat sê ons bid, maar God antwoord nie.<sup>125</sup>

Rahner antwoord op beide vorme van kritiek deur te wys op Jesus Christus.<sup>126</sup> Hy is die antwoord op ‘n teologie wat abstrak dink oor God se soewereiniteit. Saam met die vraag of ons

<sup>118</sup> ‘... in uns ..., mit uns und für uns betet’ (Rahner 1968b:41) Hy spreek werklik in ons en ons woorde is eintlik net ‘das letzte echo’ (Rahner 1968b:38) Wanneer ons bid ‘sprechen ... Ihm sein Wort nach’ (Rahner 1968b:41)

<sup>119</sup> ‘... ein unbegreifliches, alle ... Metaphysik sprengendes Wunder, dessen Möglichkeit nur erfasst wird, wenn seine Wirklichkeit gewagt wird’. Rahner, K. 1983e, ‘Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute’, in. *Schriften zur Theologie* XV, 384. Einsiedeln: Benziger Verlag.

<sup>120</sup> ‘... selber zur Unsagbarkeit Gottes ..., die leere Formalität bliebe, nochmals eurer Metaphysik Untertan, wenn und wo sie nicht mit dieser ihrer Neigung zu uns erfahren würde’ (ibid.)

<sup>121</sup> ‘... die Vollendung der Hingabe an die Neigung Gottes zu uns’ (ibid.)

<sup>122</sup> ‘Give us just one gift: the grace to pray truly and to become daily more. When we pray, we are and remain in fellowship with You ...’ (Rahner 1986:126) Verder, ‘Bete im Alltag! ... Bete persönlich! ... Bete regelmäßig! ... lerne das Beten! Es ist eine Gnade. Aber es ist auch eine Sache des guten Willens, eine Kunst, die geübt und erprobt sein will’ (Rahner 1968b:68 ev)

<sup>123</sup> Stolina 1996:200.

<sup>124</sup> Rahner 1974a:76.

<sup>125</sup> ‘... alle bitteren und verzweifelten Herzen’ ‘die vereinigten Nationen aller Unglücklichen’ (Rahner 1968b:76)

<sup>126</sup> Rahner 1968b:87.

as Christene werklik glo in die almag van God, voeg Rahner die vraag: is ons regtig ernstig oor die feit dat die ewige Woord van God vlees geword het? As dit waar is, dien ons ‘n menslike God en moet dit wat op aarde gebeur vir Hom werklik saakmaak.<sup>127</sup> Gebed as gebedsversoek is moontlik omdat ons doodgewoon menslike behoeftes in pas is met ‘n God wat mens geword het.<sup>128</sup>

In sy antwoord op die eksistensiële klag in verband met onbeantwoorde gebede, wys Rahner op die betekenis van Jesus se sterwe en navolging van Christus. Christus word self tot bedelaar in die wêreld; Hyself roep in nood tot God en sy gebed word nie regstreeks beantwoord nie. So word ons nood en die vraag van onbeantwoorde gebede opgeneem in sy lyding, word deel van sy lyding en verseker ons dat ons nie alleen is met ons onbeantwoorde gebede nie.<sup>129</sup>

Rahner erken dat hy nie al die antwoorde op gebedsvrae kan gee of hoef te gee nie. Die sin van gebed lê in die beoefening daarvan, nie daarin dat al ons vrae beantwoord word nie.<sup>130</sup> Buite die gelowige oorgawe aan God in die beoefening van gebed is daar geen bewys vir die sinvolheid van gebed nie. So lui een van sy gebede:

*‘... The prayer that You require of me must be ultimately just a patient waiting for You, a silent standing by until You, who are ever present in the inmost centre of my being, open the gate to me from within. In this way I shall be able to enter into myself, into the hidden sanctuary of my own being.’<sup>131</sup>*

In gebed ervaar die mens die nabyheid van God, nie as ‘n werklikheid van buite die mens nie, maar op ‘n geheimnisvolle wyse deel van die menslike werklikheid. So vind ons in gebed ‘woorde’ wat die werklikheid oopsluit. Rahner vind ook aansluiting by Jesus se gebed in Getsemane. Daarin kom na vore dit wat vir elke mens die belangrikste is: die bede om selfbehoud en die bede van oorgawe.<sup>132</sup> Beide bedes veronderstel ‘n ingesteldheid van geloof en hoop. Hierdie ingesteldheid maak dit volgens Rahner moontlik dat die mens se saak en God se

---

<sup>127</sup> ‘Glauben wir Christen an die Macht des Gebetes? An die Macht auch auf diese Erde und nicht nur in den Himmeln Gottes?’ Daarmee saam: ‘Im Ernst: Glauben wir an das Fleisch des ewigen Wortes Gottes oder nicht? (III, 249) As ons ja antwoord: ‘Wenn ja, dann muss der wahre Gott sehr menschlich fühlen können und die Erde und das, was da geschieht, nicht ganz so unwichtig sein’ (III, 249)

<sup>128</sup> ‘Ein solch anthropomorphes Gebet zu Gott kann und darf es gibt, da Gott selbst in Ewigkeit *auch* antropomorph ist!’ (Stolina 1996:203)

<sup>129</sup> ‘... die Antwort, die Er gibt, indem Er selbst zum Bettler in dieser Welt wurde, indem Er Fleisch wurde und den Schrei der Not aus seinem eigenen zerquälten Herzen aufsteigen ließ – in das trostlose Schweigen des fernen Gottes’ (Rahner 1968b:86) Rahner verwys na Hebr 5:7 ‘Das ewige Wort des göttlichen Jubels ist zeitlicher Schrei der menschlicher Not geworden und hat so unter uns gewohnt. Das ist unsere Antwort auf die Anklage gegen das Bittgebet’ (Rahner 1968b:87)

<sup>130</sup> ‘Willst du sie verstehen, bete, bitte, weine’ (Rahner 1968b:91)

<sup>131</sup> Rahner, ‘God of my Prayer,’ *Encounters with Silence*, 24.

<sup>132</sup> ‘... die Angst vor der irdischen Not, das Verlangen nach irdischer Bewahrung, ... ein Schrei vitalster Selbstbehauptung, unmittelbarsten Lebensdranges, ein ganz ursprünglicher, menschlicher Notschrei’ (Rahner 1968b:88 ev.)

saak ontmoet.<sup>133</sup> In gebed vind daar dus 'n geheimnisvolle ontmoeting van teenoorstaandes plaas.<sup>134</sup> Juis in die ontmoeting van hierdie teenoorstaandes verkry gebed sy waarde; word dit ware gebed en nie alleen die projeksie van eie lewensnood in die leegte of 'n versoek om een of ander magiese beïnvloeding deur God nie. Die ontmoeting van teenoorstaandes geskied in die oorgawe aan die wil van God. Aan hierdie oorgawe word die belofte van gebedsverhoring gekoppel. Gebedsverhoring geskied nie wanneer God konkreet beantwoord aan die gebedsverzoek nie, dit geskied daarin dat God die bidder self aanvaar. Hier verenig hoogste moed en hoogste deemoed by die mens. In die aanroep van God verkry die mens deel aan die vryheid van 'n kind van God. Behorende aan God word hy bevry van alle ander magte oor sy lewe, ook sy eie wil wat in stryd mag wees met God se wil.<sup>135</sup> In hierdie situasie van *indifference* word die navolging van Christus uiteindelik voltrek. Rahner gebruik die begrip *indifference* om uitdrukking te gee aan die gedagte van gebed wat losmaak of bevry. So word die mens in en deur gebed wat hy bedoel is om in vryheid te wees.<sup>136</sup>

Uitdruklike gebed is die 'tematies' word van die oorspronklike dialogiese verhouding tussen mens en God; 'n heenwysing na 'n eie genade-ervaring met God. Dit is die ervaring waarna Rahner uiteindelik verwys in die behandeling van die oefeninge van Ignatius van Loyola.

---

<sup>133</sup> 'Einheit des Widerstehendsten' (Rahner 1968b:88) (Stolina 1996:207)

<sup>134</sup> Stolina 1996:206, 'göttlich und menschlich ... in einem' (Rahner 1968b:89); ook in die 'Ons Vader' gebed vind hierdie eenword van menslike en goddelike plaas.

<sup>135</sup> '... keiner Einzelmacht in seinem Dasein mehr Untertan' is nie (Rahner 1974a:77 ev.) Rahner beskryf hierdie vryheid in 'n aanhaling wat baie aan Rom 8 herinner. ( Rahner 1974a:78)

<sup>136</sup> '... betend im wirklichen Gebet ... seine Freiheit, die Einzige letzte und Ganze, seine Freiheit auch nochmals dem gegenüber, was er selbst ... will' (ibid)