

### 3 GELOOF EN DIE AANVAARDING VAN MENSWEES

Wat die mens nodig het is 'n inwyding of 'mistagogie' in 'n eie genade-ervaring. Die bedoeling van God se selfmededeling in sy Seun en deur die werking van die Gees, word 'n werklikheid in gebed. Dit is die direkte ervaring tussen mens en God, wat volgens Rahner ook as 'n ervaring van liefde beskryf kan word.<sup>137</sup> Deur hierdie daad wend God Homself volledig in liefde tot die mens en neem die ganse menslike persoon in liefde aan. Die mens op sy beurt wend homself tot God in 'n radikale liefde en oorgawe. Gebed word so daad van geloof en hoop gedra deur die liefde van God se selfgawe. Volgens Rahner maak dit die eintlike religieuse daad uit.<sup>138</sup> Die direkte ervaring van God se liefde is die grond van gebed in sy verskillende uitdrukkingsvorme. In gebed word die liefde van God tematies in die sin dat die troosvolle liefde van God ervaar word.<sup>139</sup>

Rahner ontwikkel sy verstaan van hierdie direkte Godservaring op verskeie wyses. Na my mening kan ons praat van drie verskillende weë wat na die werklikheid van die een unieke genade-ervaring lei. Ons kan die volgende drie weë of komponente onderskei, al kan dit nie geskei word nie. Hierdie drie komponente is telkens teenwoordig wanneer die mens 'n lewensbeslissende keuse maak en in die oefeninge van Ignatius word dit net bewustelik of 'tematies' voltrek. Ons onderskei:

1. Die weg van die metafisika in aansluiting by die antropologie.
2. Die weg van die teologie in aansluiting by die Christologie.
3. Rahner se genadeleer in aansluiting by die Ignatiaanse mistiek.

In die eintlike genade ervaring kom hierdie drie weë of komponente bymekaar. In die logika van die geloof moet ons met al drie aspekte rekening hou.

#### **3.1 Die weg van die metafisika**

Die uniek Christelike ervaring gaan vir Rahner aanvanklik nie om een of ander mistieke ervaring nie, maar om die unieke ervaring van menswees. Vanuit die nadenke oor die ervaring, kritiseer Rahner 'n modernistiese denkwysse. Rahner wys ons op die logika van die geloof.

---

<sup>137</sup> 'It is a question really of direct love' (Rahner 1973b:268)

<sup>138</sup> '... es verwirklicht also das Wesen des religiösen Aktes schlechthin' Lexikon für Theologie und Kirche IV, 1957-1967. s v Gebet, Afk. LThK. Ook stel Rahner die vraag 'Wie geschieht die Öffnung des Herzens?' ... 'im Gebet zu Gott, und nur im Gebet.' (Rahner 1968b:16)

<sup>139</sup> Gebed beskou hy as: 'that mysterious procedure by which a person lets him or herself go into the ultimate mystery of his or her existence as such, trustingly, explicitly, thematically.' Rahner, K. 1975. *Christians at the Crossroads*. London: Burns and Oates, 49.

### 3.1.1 Die vraag na die logika van die geloof

Rahner se benadering het tot baie misverstande aanleiding gegee.<sup>140</sup> Teenoor die misverstande dat Rahner meer filosoof as teoloog is, maak hyself die volgende stellings:

*‘Ich will einfach ein ganz normaler Christ sein und hoffe ..., dass dies mir ein ganz klein wenig gelingt und mein Heil für Zeit und Ewigkeit bewirkt. Ich will ein ganz normaler Priester der katholischen Kirche sein ... [J]edenfalls will ich auf diese Weise anderen Menschen dienen, auch Christ zu sein.’ en ‘Ich habe mich immer als einen System immanenten Theologe gefühlt und wollte nie etwas anderes sein.’<sup>141</sup>*

Rahner praat van ‘n *‘neues Genus literarium’* waarmee hy verwys na ‘n nuwe studieveld.<sup>142</sup> Deel van Rahner se teologiese projek is om intellektueel rekenskap te gee van die geloof in aansluiting by Anselmus se *fides quaerens intellectum*.<sup>143</sup> Daarom lei die onderskrif van sy *Grundkurs des Glaubens: ‘Einführung in den Begriff des Christentums.’* Van die begin af is rekenskap gee van die geloof deel van die Rooms-Katolieke teologie. Die Rooms-Katolieke teologie neem sy vertrekpunt in die feit dat die heil histories verwerklik is en daarom is ‘n rasonele element inherent deel van geloof. Rahner se projek sluit dan ook aan by pogings tot vernuwing van die Rooms-Katolieke teologie wat sou uitloop op die tweede Vatikaanse konsilie.<sup>144</sup> Rahner sluit by die skolastiese teologie van sy tyd aan, maar wil dit van binne af vernuwe.<sup>145</sup> In vroeër tye was

<sup>140</sup> As voorbeeld van hierdie misverstande kan verwys word na die konflik in verband met sy filosofiese dissertasie. *Geist in Welt* handel oor ‘n interpretasie van Thomas van Aquino. Sedert die pouslike dekreet van 1879 is Aquinas beskou as dié outoriteit in die kerk. (Verwys na *Aeterni Patris*; in: Denzinger, *Einchiridion*, Nr. 3140) Rahner interpreteer Aquinas op ‘n unieke wyse. Hierdie interpretasie word nie deur Honecker in Freiburg aanvaar nie. Daarop sit Rahner sy teologiese opleiding voort in Innsbruck en promoveer met sy studie oor die patristiek onder die titel: *‘E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi der Zweiten Adam.’* – ‘n tipologiese interpretasie van Joh 19:34. H Vorgrimler se interpretasie in die inleiding tot *Wagnis Theologie*: ‘Deine Theologie ist die Theologie mystischer Gotteserfahrung, und es hätte sie gründlich missverstanden, wer ihr einen ‘transzendental-philosophischen Ansatz’ zuschreiben wollte’. (Rahner 1974a:13) Eicher daarteenoor interpreteer Rahner meer vanuit sy filosofiese vertrekpunt. Eicher, P 1970. *Die Anthropologische Wende: Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg: Universitätsverlag.

<sup>141</sup> Kasper, W 1979. Theologie in einer Zeit des Umbruchs in *Theologische Quartalschrift*, 159, München: Erichewel Verlag, 265. ‘Er war ein Mann der Kirche und ein Mann der kritischen Auseinandersetzung mit ihr.’ Klinger, E 1994. *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken, zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg: Echter, 13.

<sup>142</sup> ‘Ich behaupte: es ist ein neues Genus litterarium am Kommen weil es kommen muß, das weder Wissenschaft theologischer oder philosophischer Art ist, noch Dichtung, noch die Vulgarisation von Theologie oder Philosophie als Wissenschaft, sondern ja, was? (Eicher 1970:x)

<sup>143</sup> ‘Man muss auch heute in der Theologie *denken*. Rahner, K 1983c. Eine Theologie, mit der wir leben können, in. *Schriften zur Theologie XV*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 115 ev.

<sup>144</sup> Carr beskryf die een en ‘n half, wat die tweede Vatikaanse konsilie voorafgaan, ten spyte van kreatiwiteit van sistematiese teologie veral te Tübingen, as: ‘... static, ahistoric. Theological manuals emphasized objective, external propositions as the truths of revelation and little attempted to deal with problems of concrete experience and history in relation to these eternal truths of faith.’ Carr, A. 1973. Theology and Experience in the Thought of Karl Rahner, in: *The Journal of Religion*, vol. 53, 360. Wat die vernuwingbewegings betref verwys ons hier na die Rooms-Katolieke Tübingen skool en kardinaal Newman in 19de eeu en die Bybel teologiese, liturgiese en pastorale vernuwing bewegings van die vorige eeu, asook die ‘nouvelle theologie’ in Frankryk wat ‘n beweging verteenwoordig terug na die hoog skolastiek en patristiese tradisie. (Kasper 1988:242 ev.)

<sup>145</sup> ‘dab ich gewibermaben die innere Virulenz und die innere Dynamik, die in der Schulteologie steck, herauszuzüren versuchte ... [D]ie Schulteologie bietet in sich selbst so viele Probleme und so viel Dynamik, um sie

dit makliker om hierdie taak te vervul.<sup>146</sup> Vandag is die situasie heel anders. Daarom beskryf Rahner die teologies-wetenskaplike situasie van sy dag as 'n situasie van 'gnoseologieser Konkupiszenz', 'n situasie van wetenskaplike verwarring en verdeeldheid wat ook op die terrein van die teologie neerslag vind.<sup>147</sup> Ons leef in 'n situasie waarin woorde oor God onverstaanbaar geword het en waarin geloof nie meer vanselfsprekend is nie. In so 'n situasie moet weg beweeg word van 'n tydlose teologiese sisteem. Dit beteken daar moet krities omgegaan word met die teologiese tradisie en soos Rahner voorstel, teruggekeer word na die ware bron.<sup>148</sup>

Dit bring ons by die begrip 'teologiese redelikheid'. Dit beteken dat die teologie homself op 'n ander manier sal verwoord as in die verlede. Teologiese redelikheid beteken vir Rahner dat die teologie aansluiting sal probeer vind by moderne ontwikkelinge in die filosofie sedert Descartes en Kant. Teologie moet veral rekening hou met die menslike aspek van alle kennis. Teologiese redelikheid gaan dus nie net oor die rasonale komponent van kennis nie, dit hou veral verband met die begrip 'menslikheid' of 'egtheid'. Daarom staan teologie as wetenskap nie teenoor dinge soos vroomheid en geloof nie. Rahner meen juis dat in 'n teologiese redelikheid wat eg menslik is, aangetoon sal kan word dat geloof 'n keuse behels wat sin aan die lewe gee. Teologie werk met 'n redelikheid wat verder strek as dit wat volgens die metode van die natuurwetenskappe as

an ihr selbst weiterentwickeln zu können und dann auch in einem qualitativen Sprung so sehr sie selbst zu überbieten, daß man auch als ganz simpler Schulteologie erheblich weiterkommen kann.' Lehman: 'Nichts hast Rahner mehr als sterilen und hochtrabend daherfahrenden "Positivismus". Aber die tieferen Impulse positivistischen "Denkens" sind bei ihm durchaus wirksam: unerbittliche Konfrontation mit der Wirklichkeit, Sensibilität für einem erreichten Theologischen "fortschritt" (gleich wie dieser immer begrifflich zum Ausdruck kommt) und die schöpferische bewahrung des Erreichten.' 'Nichts wirklich erkämpfen geht der Kirche wieder verloren. Aber nichts erspart den Theologen die sofortige Weiterarbeit. Was nur aufgespeigert, was nur tradiert wird ohne neue, eigene Anstrengung (und zwar ab avo, aus dem Offenbarungsursprung), fault wie das Manna.' Rahner, K 1954. 'Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik', in: *Schriften zur Theologie* I. Einsiedeln: Benziger Verlag, 19.

<sup>146</sup> Anders as in die tyd van Aquinas wat in staat was om die geheel van goddelike kennis saam te vat in sy *Summa Theologica* as absolute geldige waarheid. Selfs Rahner se leermeester Christaan Pesch kon dit nie probeer vermag in sy *Theologia Dogmatica*.

<sup>147</sup> 'Der Mensch kann also gewißermaßen in seinem sittlichen Haushalt keinen wirklichen Frieden und keine echte Integrität, keine völlige Strukturierung seines Lebens erreichen. Immer ist und bleibt er der Eine und der Andere.' - 1975k. 'Glaubensgründung heute' in *Schriften zur Theologie*, XII. Zürich: Benziger Verlag, 19. In die inleiding tot sy *Grundkurs* stel hy dit as volg: 'Heute haben wir also nicht nur einen innerdisziplinären Zerfall der Theologie, wir haben nicht nur einen Pluralismus der Philosophien, der nicht mehr vom Einzelnen aufgearbeitet werden kann, sondern es kommt noch dazu, daß die Philosophien gar nicht mehr die einzigen für die Theologie bedeutsamen Selbstinterpretationen des Menschen liefern, sondern daß wir heute als Theologen notwendigerweise in einer durch die Philosophie nicht mehr vermitteln Dialog mit den pluralistischen Wissenschaften historischer, soziologischer und naturwissenschaftlicher Art stehen müssen. Diese Wissenschaften beugen sich gar nicht mehr dem Anspruch der Philosophie, philosophisch vermittelt, philosophisch geklärt zu sein oder auch nur geklärt werden zu können. Daraus erhellt die Schwierigkeit einer wissenschaftlichen Theologie. Sie ist selber eine unübersehbare Menge von Einzelwissenschaften geworden; sie muß im Kontakt mit so und so vielen Philosophien stehen, um in diesem unmittelbaren Sinne wissenschaftlich sein zu können; sie muß aber auch Verbindung haben mit dem Wissenschaften, die sich nicht mehr philosophisch interpretieren lassen.' (Rahner 1976a: 19-20)s Metz verwoord die Rooms-Katolieke teologie van sy dag as volg: 'weithin geprägt von einem tief greifenden Schisma zwischen Lehre und Leben, zwischen theologischem System und religiöser Erfahrung, zwischen Doxographie und Biographie, zwischen Dogmatik und Mystik.' Hy sien Rahner se bydrae juis daarin dat hy poog om in die uitwerk van sy teologie hierdie skeiding te oorbrug. Hy beskryf Rahner se dogmatiek as 'n 'lebensgeschichtliche Dogmatik'. Metz, J B 1974. Karl Rahner – ein theologisches Leben, in *Stimmen der Zeit* 192, 307,311.

<sup>148</sup> Klinger 1994:56 en 57.

waar bewys kan word. Dis 'n redelikheid wat die dimensie van die geheimenis ernstig opneem en wat ook 'n ware kritiese bydrae ten opsigte van die wetenskapsbeoefening kan lewer.

Hierin gaan Rahner verder as Kant. Hy meen deel van die menslike aspek van alle kennis is ook die grens van alle kennis, dit grens aan die geheimenis. Vir Rahner is dit juis die geheimenis wat al ons kennis moontlik maak. Rahner beklemtoon hierdie 'omvattende en ondeurdringbare geheimenis'.<sup>149</sup>

Teologiese redelikheid beklemtoon dus dat die Christelike geloof nie klinkklare antwoorde het nie. Die Christelike geloof maak bewus van die werklikheid van God as misterie en die sin van die lewe as hoopvolle oorgawe aan die Misterie.<sup>150</sup> Rahner kan dit nie genoeg beklemtoon nie: die ware denksisteem is die wete dat die mens nie alleenlik te make het met kennis waaroor hy beheer uitoefen nie, maar te doen het met die absolute Geheimenis; nie net as 'n oorgeblewe res van kennis wat nog verwerp en beheers moet word nie, maar as die eintlike doel van alle kennis. Teologiese redelikheid behels dat die mens homself oorgee aan hierdie Geheimenis. God kan nie gedefinieer word in 'n natuurwetenskaplike formule nie. Ons denke oor God is net waar as dit berus op 'n oorspronklike ervaring van 'gedra' word deur God.<sup>151</sup>

Juis dit wat in die tradisionele skolastiek geskei geraak het, moet weer tot 'n eenheid kom. Tradisioneel word onderskeid getref tussen teologies-wetenskaplik spreke oor God en biddende spreke tot God. Hierdie sake kan nie geskei word sonder dat albei skade ly nie.<sup>152</sup> Daarom moet die teologie ware nuwe woorde vind; woorde wat heel, woorde wat die lewe oopmaak. Rahner se standpunt is dat hierdie woorde nie vreemd is aan menswees nie.<sup>153</sup> Dit sluit aan by die gedagte van 'n woord wat die werklikheid ontsluit.

---

<sup>149</sup> 'unfaßbare und undurchdringliche Geheimnis' Rahner, K 1967c. Intellektuelle redlichkeit und Glaube, in: *Glaubst du an Gott?* 41 ev. München: Verlag Ars Sacra. 'Das Christentum ist nicht die Religion, die "Gott" in die Rechnung des menschlichen Daseins als einen bekannten Posten einsetzt, damit die Rechnung aufgehe; vielmehr ist es die Religion, die den Menschen in die Unbegreiflichkeit einsetzt, welche sein Dasein umfaßt und durchdringt und ihn hindert, in gedanklicher Konstruktion zu meinen, es gebe eine errechenbare Formel des Daseins, mit der man dieses durchschauen und meistern könnte: das hieße an einen Götzen glauben.' (Rahner 1967c:49)

<sup>150</sup> 'Der Christ hat weniger als jeder andere "letzter" Antworten, die er mit einem "jetzt ist die Sache klar" quittieren dürfte. Seinem Gott kann er nicht als *einem* und durchschauen Posten in die Rechnung seines Lebens einsetzen, sondern nur *als* das unbegreifliche Geheimnis annehmen, schweigend und anbetend, und *dieses* als Anfang und Ende seiner Hoffnung und so als sein Einziges Endgültiges und alles umfassendes Heil. (Rahner 1974a:30)

<sup>151</sup> Rahner, K 1979d. 'Gott ist kein naturwissenschaftliche Formel'. in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 145.

<sup>152</sup> Rahner, K 1982b. *Im Gespräch*, bd. 1, hg. Imhof, P en Biallowons, H. München: Kösel, 224.

<sup>153</sup> 'Es gibt Worte, die abgrenzen, und isolieren. Es gibt aber auch Worte, die ein einzelnes Ding durchscheinend machen auf die Unendlichkeit aller Wirklichkeit hin. Sie sind wie Muscheln, in denen das Meer der Unendlichkeit tönt, so klein sie auch sein Mögen. Sie erhellen *uns*, nicht wir sie. Sie haben Macht über uns, weil sie Geschenke Gottes sind – nicht Gemächte der Menschen, wenn sie vielleicht auch durch Menschen zu uns kämen. Die einem Worte sind deutlich, weil sie geheimnislos flach sind. Sie genügen dem Kopf. Man bemächtigt sich durch sie der Dinge. Die andern Worte mögen dunkel sein, weil sie das überhelle Geheimnis der Dinge rufen. Sie steigen aus dem Herzen auf und erklingen in Hymnen. Sie tun die Tore auf zu großen Werken, und sie Entscheiden über Ewigkeiten. Diese Worte, die dem Herzen entspringen, die sich unser bemächtigen, die beschwörend einen – die rühmenden, geschenkten Worte möchte ich Urworte nennen. Die Übrige könnte man die verfertigten, Technischen, die

So 'n teologie kan nie in isolasie bedryf word nie. Rahner gebruik die term 'ekstrinsisme'. Teologie is nie besig met 'n werklikheid wat van buite die mens kom, vreemd aan menswees nie. Die eintlike terrein van die teologie is te vinde in die alledaagse lewe. Daar vind die teologie ervaringswerklikhede wat eg menslik is en alle nadenke en teologie voorafgaan. Daarom staan Rahner krities teenoor enige skeiding tussen die geestelike en alledaagse.<sup>154</sup> Dit word ook bevestig deur die titels van sy twee filosofiese werke '*Geist in Welt*' en '*Hörer des Wortes*'. Die mens is 'gees in die wêreld'. Teologie is nie besig met allerlei kennis inhoude vreemd aan menswees nie. Teologie gaan om 'n menslike gesprek wat gehoor en verstaan kan word; 'n gesprek waarin uitsprake oor God gemaak word teen die agtergrond van die mens en uitsprake oor die mens teen die agtergrond van God. Teologie word nooit los van die vraende mens beoefen nie. Die mens het egter ook die vrae van die teologie nodig.<sup>155</sup> Dit beteken dat teologie baie aktueel word. So word teologie 'n ontdekking van eie én vreemde 'syn' en daarom 'n eksistensiële noodwendige bedryf.<sup>156</sup> 'n Teologie op die vlak van menslike ervaring kan nie in 'n teologiese of filosofiese sisteem vasgevang word nie. Rahner verwys daarom na die teologie as *überwissenschaftlich*. Daarmee ontken hy nie die belang van die verskillende bestaande teologiese dissiplines nie; hy meen egter dat dit in die teologie gaan om 'n teologie wat 'meer as' wetenskaplik is; 'n nadenke wat die eksistensiële menslike ook betrek.<sup>157</sup> Dit is 'n teologie wat oop is vir kritiese vrae, die vrae wat wesenlik is vir die voortbestaan van die Christendom.<sup>158</sup> Dit gaan eintlik om 'n sisteem van die 'nie-sistematiseerbare'.<sup>159</sup> Rahner neem daarom standpunt in teen 'n dogmatiese positiewisme asook 'n biblisisme. Die gevaar is dat hierdie benaderings die

---

Nutz Worte heißen.' Rahner, K 1979c. Urworte in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Herder: Freiburg, 97 ev.

<sup>154</sup> 'Die Abspaltung des Erhabenen vom Alltäglichen, der Hoheit von Niedrigkeit heißt in der Theologie Extrinsizismus. Er meint eine wechselseitige Entfremdung von Natur und Gnade, von Körper und Geist, von Gott und Welt, von Kirche und Gesellschaft. Er steht für ein gespaltenes Leben und Denken.' (Klinger 1994:21)

<sup>155</sup> 'Ist im ersten und ursprünglichen Sinn nicht ein System von durch menschliches Denken konstituierten gültigen Sätzen, sondern die Gesamtheit der von Gott selbst an den Menschen, obzwar in menschlicher Sprache, gerichteten göttlichen Rede' Rahner, K 1963a. *Hörer des Wortes*. Munich: Kösel, 21.

<sup>156</sup> 'Sie ist eine existentielle Notwendigkeit.' (Klinger 1994:24)

<sup>157</sup> Rahner 1983c:108.

<sup>158</sup> Vra soos: wat behels openbaring? Wat is die verhouding tussen die wêreldgodsdienste en 'n spesifieke openbaringsgodsdienste? Hoe kan 'n mens in 'n sekulêre-positivistiese-skeptiese wêreld oor God praat? Wat word met die woord 'God' bedoel? Hoe is dit moontlik om in die alledaagse lewe 'n ontmoeting met God te kan hê? Hoe is dit moontlik dat die onbegryplike grote God 1000 de ligjare verwyder van ons klein planeet, mens kon word? Wat word regtig met die menswording van God bedoel? Hoe kan gebeure van 2000 jaar gelede enige betekenis in 'n mens se eie bestaan vandag hê? Hoe Jesus se opstanding meer is as net 'n mite en wat 'n mens eerlik onder die opstanding moet verstaan? Hoe kan die moderne verstaan van die mens in die lig van evolusie en insigte vanuit die psigoanalise geïntegreer word met die Christelike verstaan van die mens as wese wat in vryheid eie keuses maak? Wat beteken 'n eindoordeel? Is dit nodig vir 'n mens om deel van die kerk te wees om volledig mens te wees. (Rahner 1983c:104)

<sup>159</sup> 'Also mit andern Worten: Das System ist das System des Unsystematisierbaren.' Rahner, K 1983f. *Im Gespräch*, bd. 2, hg. Imhof, P. Biallowons, H. Kösel: München, 59.

historisiteit, aard en werklike waarheidsgehalte van leeruitsprake sowel as die eksistensiële en totale karakter van die teologie ontken.<sup>160</sup>

Hy spreek ook kritiek uit teen 'n selfstandige Bybelse teologie. 'n Bybelse teologie oorskry sy grense as dit poog om Bybelse gegewens in aanraking te probeer bring met die mens van vandag en sy wêreldbeskouing.<sup>161</sup> Die boodskap word gehoor deur mense wat reeds kennend betrokke is. Teologie staan nooit los van menslike interpretasie nie. Hierdie interpretasie is reeds teologie en noodwendig filosofie.

Dit beteken in die teologie moet gedink word, radikaal en metodies, in 'n denke wat die ganse mens raak. Die korrekte verhouding tussen teologie en filosofie is dus nie die waarvolgens een of ander sisteem heerskappy voer nie maar die waarin die lewende mens met sy totaliteit van ervarings en oortuigings op 'n radikale en metodiese wyse ernstig geneem word. Daarom soek Rahner die oplossing in 'n nuwe teologiese metode waarin daar ín die teologie gefilosofeer word.<sup>162</sup>

Rahner stel daarom voor 'n tipe teologiese nadenke op 'n 'eerste vlak'. Hy meen die teologiese wetenskap het vir die meeste te ingewikkeld en gespesialiseerd geraak. Tog meen Rahner 'n mens kan steeds vandag 'n Christen wees met intellektuele eerlikheid.<sup>163</sup>

### **3.1.2 Die antropologiese wending in die teologie**

Teologie kan nie anders as om 'transendentale teologie' te wees nie.<sup>164</sup> Die term 'transendentiaal' is afkomstig van die transendentale filosofie. In die algemeen verwys die term na die unieke vorm wat die filosofie aanneem sedert Descartes en nog duideliker in die filosofie van Kant en

---

<sup>160</sup> Rahner het daarom 'n afkeer aan 'n dogmatiese positiewisme asook biblisisme. Die gevaar van die dogmatiese positiewisme sien hy in die poging om die dogmatiek te beperk tot 'die Verwaltung, Systematisierung und – eventuell – retrospektive dogmengeschiedliche Verständlichmachung der lehramtliche Aufgaben mithilfe der in diesen selbst gegebenen begriffe, Vorstellungsmodelle, Verständnis- und Fragehorizonte allein.' Rahner, K 1967b. 'Philosophie und Philosophieren in der Theologie', in: *Schriften zur Theologie VIII*, 69 ev. Benziger Verlag: Einsiedeln Zürich, Köln, 69.

<sup>161</sup> Artikel oor die verhouding eksegeese en dogmatiek: - 1968a. 'Exegese und Dogmatik' in: *Schriften Zur Theologie*, V. Einsiedeln: Benziger Verlag, 82-111.

<sup>162</sup> Uiteindelik gaan dit in die verhouding tussen teologie en filosofie om die groter vraag na die verhouding tussen natuur en genade. (Smit 1979:11)

<sup>163</sup> Rahner 1976:21.

<sup>164</sup> Ons sou hierdie wending in die teologie alreeds kon terugvoer na Duns Scotus wat die vraag stel '*Quod sit praxis?*' waardeur hy die teologie eensydig as praktiese wetenskap bestem. Die geloofsleer sou al hoe meer in die toekoms eensydig in sy relevansie vir die mens uiteengesit word. (Kasper verwys na Duns Scotus, In Sent., prol. p.4 q.2 ad 1.) Kasper onderskei drie gestaltes waar binne die relevantheidsvraag in ons tyd na vore gekom het 1) in die Rooms-Katolieke teologie veral met die tweede Vatikaanse konsilie; daarby aansluitend verskeie ontwerpe van 'n transendentale teologie waarvan die van Rahner een is. 2) Die eksistensiële teologie (waar God as 'n soort medemenslikheid gesien word) in aansluiting by die probleme met die teoretiese rede -. (H. Braun); 3) die politieke teologie en teologie van die bevryding. Die Sitz im Leben word die gemeenskap in reaksie weer op die terugtrek in die persoonlike- en private sfeer. (Kasper 1988:246) Smit onderskei drie redes: 'n Geestes-historiese-, 'n teologiese- en die apologetiese. Wat die apologeties of hermeneutiese rede betref, oordeel Rahner dat teologiese uitsprake onverstaanbaar is sonder 'n transendentale blootlegging van die sin daarvan. (Smit 1979:26)

die Duitse Idealisme.<sup>165</sup> Volgens Rahner is daar geen algemeen aanvaarde definisie van die transendentale filosofie nie en hoef die teologie nie so 'n definisie te ontwikkel nie. Daarom is sy beskrywing baie eenvoudig en voor-filosofies. Wat dit behels, is dat gevra word na die voorwaarde vir die moontlikheid van kennis van 'n bepaalde saak in die kennende subjek self.<sup>166</sup> Hiermee vind 'n paradigma skuif in die teologie plaas. Die grondliggende insigte in die filosofie sedert Kant word ernstig opgeneem. Hiervolgens is alle waarheid, ook geloofswaarheid, menslik geïnterpreteerde waarheid. Daarmee word eintlik 'n streep getrek deur alle objektiewe tydlose waarhede.<sup>167</sup>

Rahner is van mening dat hierdie wending as Christelik aanvaar moet word, want dit sluit immers aan by die eintlike van die Christelike boodskap wat handel oor die heil van die mens.<sup>168</sup> So beoordeel Rahner selfs die 16de eeuse beweging van die Reformasie in die lig van hierdie wending. Hy sien tekens daarvan in Luther se worsteling met persoonlike heilsekerheid; die begin van 'n proses waarin die institusionele kerk in 'n groot mate gerelativeer sou word.<sup>169</sup> Selfs waar die waarheid van 'n Christelike geloof aanvaar word, bly hierdie waarheid van die subjek

<sup>165</sup> Sien Rahner, K. 1970a, 'Überlegungen zur Methode der Theologie', in *Schriften zur Theologie*, IX. Benzinger Verlag: Zürich, 96-97. Alfaro haal aan: 'Das Feld der Philosophie... läßt sich auf folgenden Fragen bringen: Was kann ich wissen?...Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch?... [I]m Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.' (Alfaro haal aan I. Kant, Logik. In: ders., Werke (Akademieausg.) IX 25) Alfaro, J 1984. 'Die Frage nach dem menschen und die Gottesfrage.' in *Glaube im Prozess*. Freiburg: Herder, 460. Van belang is die omwenteling in die subjek-objek skema. Smit: 'Die objek, wat altyd as iets gegewe beskou is en gedien het as uitgangspunt van alle denke, word vervang deur die denkende subjek. Die mens word die middelpunt, waarop alles betrokke is en van waaruit alles geken word. (Smit 1979:290-1) Masterson: 'Descartes inaugurated the reign of the principle of immanence which has dominated the evolution of modern philosophy... [H]ence the only access which there is to being is through the cogito's excogitation of himself.' Masterson, P 1973. *Atheism and Alienation*. Dublin: Cahill, 9. Losinger beskryf dit as volg: 'in an age of unimpeded critique of metaphysics, the new centre of things is human consciousness assuring itself of itself. Along with several other inquiries and themes now of the same rank, the theological question of God henceforth circles around this new centre like a satellite. The new *fundamentum inconcussum* [unshaken foundation] of the system of thinking is called 'the subject' and the manner of thinking 'autonomy'.' Losinger, A 2000. *The Anthropological turn*. tr Dahlstrom, D O. New York: Fordham University Press.

<sup>166</sup> Rahner 1970a:98.

<sup>167</sup> 'Rahner vollzieht eine kopernikanische Wende, er treibt Theologie vom Menschen her und aus Menschen hin.' So maak Rahner erns met grondliggende insigte uit die filosofie sedert Kant, Fichte, Hegel en Heidegger nl. 'daß wir alle Wahrheit, auch alle Glaubenswahrheit nicht anders besitzen denn als von uns erkannte, angeeignete und interpretierte Wahrheit. Auch Gottes Wort fällt nicht unvermittelt, sozusagen senkrecht vom Himmel; wir haben es nur "in, mit und unter" uns gehört, verstandenem, geglaubtem und bezeugtem Wort von Menschen...[W]issenschaftstheoretisch formuliert: Er hat einem Paradigmawechsel vollzogen und eine epochal neue Gestalt von Theologie inauguriert.' (Kasper, 1979:266,267)

<sup>168</sup> 'Der eigentliche Ansatz einer Transzendentaltheologie ist genuin theologisch.' Rahner, K 1972a. 'Über künftige Wege der Theologie', in: *Schriften zur Theologie* X. Einsiedeln: Benziger Verlag, 55. 'Es wird nicht Beliebigen geoffenbart und in der Theologie bedacht, sondern das, was das Heil der Menschen meint.' Rahner, K 1967f. Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie in: *Mysterium Salutis* II Einsiedeln: Benziger Verlag, 409. Sien ook Rahner, K 1965b. 'Philosophie und Theologie' in: *Schriften zur Theologie* VI. Einsiedeln: Benziger Verlag, 101.

<sup>169</sup> Ignatius 'n tydgenoot van Calvyn en geestelike vader van Rahner het 'n bekende frase: 'dink met die kerk'. *sentire cum ecclesia*; (gebaseer op die 1548 Latynse weergawe van *Exx*, n. 352) Anders as in die tyd van die Middeleeue waarin die individu sy plek gevind het in die geheel van die kerk moet die individu nou self sy plek bepaal en eers dan aanpas by die lering van die kerk. 'Although ecclesial Christianity is somehow normative, it remains radically secondary to the immediate touch of God.' Endean, P 2001. *Karl Rahner and the Ignatian Spirituality*, Oxford Theological Monographs. New York: Oxford University Press, 145.

van krag. Sels as 'n lid van die kerk bly die subjek die primêre gegewe waarop sekerheid gebou word.<sup>170</sup> Die punt is dat die ganse werklikheid vanuit die gesigspunt van die menslike subjek waargeneem word.

Dit stel nuwe uitdagings aan die teologie. Die tyd van 'n teologie wat steun op 'n objektiewe waarheid het uitgedien geraak. Dit doen egter nie afbreuk aan die feit dat die geloofsbeslissing ook vandag met intellektuele redelikheid geneem kan word nie. Teologie moet vandag daarmee rekening hou dat geloof meer is as 'n praktiese toepassing van 'n stel objektiewe geloofswaarhede.<sup>171</sup> Die teologie stel steeds die Godsvraag. Die vraag moet egter op 'n radikaal ander wyse beantwoord word. Vroeër is God beskou as 'n 'objek' binne die objektiewe werklikheid. Vandag is daar nie meer plek vir so 'n 'n primitiewe beskouing van God nie. Daar word verwys na die 'de-sakralisering' van die natuurlike of objektiewe wêreld. 'n Objektiewe siening van die werklikheid kan nie meer die impetus verskaf vir die ervaring met God nie. Die impetus moet van elders kom. Dit kom volgens Rahner, vanuit die mens self.<sup>172</sup> Enige kenakte waarin die mens betrokke is staan nooit los van die mens en sy eie ervaring nie.<sup>173</sup> So staan kennis van God nooit los van eie ervaring met God nie. Dit lei daartoe dat die sterkste argument teen geloof, naamlik eie ervaring, juis die plek word waar geloof in God ontsluit word. Rahner neem dit daarom ook as vertrekpunt van sy eie teologie.<sup>174</sup> Die Christelike boodskap is juis dat die aanvaarding van die menslike geheimenis saam gaan met die ervaring van God se genade. Hierdie argument vanuit die ervaring bevry die teologie van beskuldigings dat die geloof in die God-mens Jesus Christus met blote mitologie te doen het.

Wat nodig is, is 'n nuwe teologiese metode. Volgens die metode word gevra na die voorwaardes vir die moontlikheid van kennis van 'n bepaalde saak, in die kennende subjek self. Soos Rahner dit stel: *'Erkenntnis bringt nun einmal nicht nur das Erkannte, sondern auch den Erkennenden ins Spiel, ist nicht nur von den Eigentümlichkeiten des Gegenstandes, sondern auch von der Wesenstruktur des erkennenden Subjekts abhängig.'*<sup>175</sup> Dit lei tot die volgende belangrike insig.

---

<sup>170</sup> Rahner, K 1975b. 'Moderne Frömmigkeit und Exertienenerfahrung', in: *Schriften zur Theologie* XII. Einsiedeln: Benziger Verlag, 178.

<sup>171</sup> 'Darum ist alle Orthopraxie (aber so auch alles Konkrete, Gelebte glaube) nie die bloße Exekution der Reflex ausgesagten, Satzhaft vergegenständliche ... auch für das christliche Leben und Glauben. Die reflektierte und reflektierende Theologie holt nie den Leben vollzogenen Glauben ein.' (Fischer 1974:404)

<sup>172</sup> 'Die Frage nach Gott im Zusammenhang der Frage nach dem Menschen zu stellen ist voll und ganz gerechtfertigt. Wenn es die Frage nach Gott gibt, dann ist sie wohl nirgendwo anders als im Menschen zu finden; denn allein der Mensch ist in der Lage zu fragen ... [D]ie Frage nach Gott (vorausgesetzt, daß es sie gibt) geht vielmehr von der Selbst- und Welterfahrung des Menschen und somit von der Sinnfrage aus, die mit dieser Doppelerfahrung untrennbar verbunden ist.' (Alfaro 1984:460)

<sup>173</sup> 'Das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die *transzendentale Erfahrung*.' (Rahner, K 1976a:31)

<sup>174</sup> Van Rahner is gesê hy praat soos iemand wat self ervaar het waarvan sy gebede en teologie praat. In sy latere jare beklemtoon hy dat sy lewe en werk nie van mekaar geskei kan word nie. (Metz 1974:305-314)

<sup>175</sup> Rahner 1970a:98.



Wesenlik gaan dit om 'n wedersydse beïnvloeding van die kennende subjek en die objek van kennis.<sup>176</sup> Die transendentale vraag bly dus nie 'n sekondêre vraag nadat die voorwerp reeds op 'n oorspronklike 'aposterioriese' wyse ervaar is nie; in die transendentale vraag word die kennis van die oorspronklike voorwerp eers weselik.<sup>177</sup> Volgens Rahner sal die teologie van die toekoms 'n transendentale teologie moet wees. Hy meen die kerklike teologie van sy dag het nog nie genoegsaam hiervan kennis geneem nie. Die bedoeling van transendentale teologie is daarom om die Geheimenis van God en die ervaring van menswees as 'n eenheid te beskou. Rationele oorwegings is nie vandag genoegsaam om tot geloofskeuse te kom nie. Wat nodig is, is 'n ervaring wat die werklikheid ontsluit en die geloofskeuse moontlik maak. Kortliks gaan ons in die volgende paragraaf let op die vroegste ontwikkeling in verband met die vraag na 'n teologiese metode.

### **3.1.3 Die vraag na 'n teologiese metode**

Die vraag na 'n teologiese metode sluit aan by Aristoteles. Volgens Aristoteles gaan dit in wetenskapsbeoefening nie alleen om kennis van 'n onderwerp nie; dit gaan ook om die regte weg of '*meth – odos*'.<sup>178</sup> Wetenskapsbeoefening is 'n bewustelike nadenke oor die weg waarlangs die waarheid gevind word. In die teologie begin hierdie bewuste nadenke eers in die tyd van die hoë Middeleeue waar die teologie homself bewustelike as wetenskap begin afgrens teenoor ander wetenskappe. Hierdie bewustelike nadenke word eers teen die tyd van die Verligting in die kontak met die wetenskaplike metode van die ander wetenskappe op 'n meer sistematiese wyse gedoen. Die belangrikste element in die vasstelling van 'n latere teologiese metode was egter reeds teenwoordig in die eerste drie eeue van die Christendom. Dit kom daarop neer dat die Christelike *gnosis* berus op die oorgelewerde geloof van die kerk.<sup>179</sup> Teologie is in die eerste plek beskou as nadenke oor die Woord van God wat verkondig is en die Skrif was die grondliggende bron vir die kerk.<sup>180</sup> Die vroegste teologiese metode ontwikkel daarom ook uit die

---

<sup>176</sup> 'Gegenseitige Beziehungsverhältnis und das gegenseitige Bedingungsverhältnis.' (ibid)

<sup>177</sup> Smit 1979:18.

<sup>178</sup> 'Wissenschaft ist auf sich selbst reflektierendes Wissen; sie ist ein Wissen, das über sich selbst und seine Gründe Rechenschaft gibt. Solche Wissenschaft setzt Methode voraus.' (Kasper (1988: 250) verwys na Aristoteles, Met. I 1, 981 a/b.) Volgens Gadamer gaan waarheid en metode saam. In die geesteswetenskappe gee dit aanleiding tot kritiek op die allesoorheersende klem op die metode van die natuurwetenskappe. Dis een van die standpunte wat Louth na vore bring. Louth, A 1983. *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford: Clarendon Press.

<sup>179</sup> Dit word vasgestel in die stryd teen die gnostiek. Augustinus stel die bekende formule vas: '*Intellige ut credas, crede ut intellegas*' Kasper verwys na Augustinus, Sermo 43,7,9: PL 38, 258; hy beroep hom op Jes 7:9 waarvan die vertaling van die LXX lui: 'Nisi credideritis, non intelligetis.' Dit bied die basis van die latere belangrike skolastieke beginsel soos geformuleer deur Anselmus van Canterbury '*fides quaerens intellectum*' (Kasper verwys na Anselmus van Canterbury, Proslogion, proem. (ed. F.S. Schmidt) 70.) Dit gee aanleiding tot 'n latere onderskeid in die teologie tussen positiewe teologie, die geloof van die kerk waarop die teologie berus en spekulatiewe teologie wat diepere geestelike bestudering van hierdie geloof behels. (Kasper 1988:251)

<sup>180</sup> Teologie staan in die tyd van die vaders en Middeleeue bekend as Skrifuitleg – '*sacra pagina*' of '*sacra scriptura*'. (ibid)

vroegste wyse van Skrifuitleg bekend as die tipologiese Skrifuitleg.<sup>181</sup> Grondliggend aan die tipologiese Skrifuitleg is die gedagte van die analogie van die geloof. Die gedagte dat afsonderlike heilswaarhede met mekaar in verband staan en mekaar wedersyds verhelder. Hierdie analogieleer word egter spoedig verder uitgebou. Ook in die buite Bybelse wêreld is na beelde en gelykenisse gesoek om heilsgheimenisse beter en dieper te verstaan. So ontstaan die teologiese skolastiek.

Die latere skolastiek vind aansluiting by die ‘argumentatiewe slotrede’ in aansluiting by die Aristoteliaanse wetenskapsverstaan.<sup>182</sup> Die ‘leer van die analogie’ was aanvanklik die instrument in die verstaan van die Skrif. Dit word egter mettertyd meer as dit; dit word ‘n instrument wat die simboliese aard van die ganse werklikheid na vore bring. Die uitgangspunt is elke saak staan in verband met die geheel van die werklikheid. Onderliggend hieraan lê ‘n eenheidsbeskouing van die werklikheid waarin sowel die verskeidenheid as die eenheid van die werklikheid behoue bly. So stel die analogie ‘n beginsel vir die verstaan van die werklikheid daar. Die alledaagse, ook menslike taal, kan so die draer van goddelike openbaring word. Dit beteken ook dat die openbaringsgetuie in die Skrif en tradisie as simbole, beelde en metafore van ‘n ander werklikheid verstaan moet word; die werklikheid God en sy finale selfopenbaring in Jesus Christus, dié beeld en werklike simbool vir God. Deur middel van analogie as denkmodel word die gevaar van ‘n blote teologiese positiwisme, waar dit bloot gaan om feite wat in ‘n sekere skema gedruk word, vermy. Ruimte word gelaat vir die sorgvuldige historiese interpretasie van die teks, ruimte word ook gelaat om vanuit die inherente dinamika van die teologiese materiaal die sistematiese samehang bloot te lê waarin alles teruggevoer kan word na die een geheimenis van God: Jesus Christus waarin die eskatologiese sin van die werklikheid opgesluit lê.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> Die tipologiese Skrifuitleg gaan uit van die letterlike betekenis van die teks. Dit aanvaar met ander woorde die historisiteit van die gebeure waarna die teks verwys. Dit verstaan die teks egter nie net volgens die letter nie, ook volgens die Gees. (2 Kor 3:6 ev.) So word Adam tot ‘n tipe van Christus (Rom 5:14), Israel tot tipe van die kerk (1 Kor 10:6), die heilsbedeling tans ‘n afbeelding van die hemelse wat kom (Hebr 8:5). So word die Ou Testament ‘n heenwysing na die Nuwe Testament en die Nuwe Testament ‘n heenwysing na die hemelse Jerusalem. Die tipologiese uitleg verstaan so die Ou Testament en die Nuwe Testament as ‘n eenheid en lê dit as heenwysing na Christus uit (allegoriese lees.) Die Christus geheimenis ontsluit op sy beurt weer aan die Christen die sin van Christenskap in navolging van Christus (moralistiese lees). Uiteindelik rig die teks die leser op die eskatologiese voleinding van alle dinge (anagogiese lees). Hierdie viervoudige lees en verstaan van die Skrif is later in versvorm gegiet en lui: ‘Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia.’ Hierdie leer vind ‘n klassieke samevatting by Thomas van Aquinas. (Kasper, 1988: 252)

<sup>182</sup> Dit kom na vore in die werk van Abelardus en Anselmus maar veral by Albert die Grote en Thomas van Aquino. Vir Aquinas word die teologie primêr ‘n ‘konklusie wetenskap’. Hierdie ‘konklusies’ bedoel nie om weg te voer van die geloof nie. Die bedoeling is om die samehang van die verskillende geloofsuitsprake met die fundamentele geloofsbedenings aan te toon en daarmee saam die inherente logika, struktuur en verstaanbaarheid van die geloof aan te dui. So blyk die metode van die analogie ook grondliggend te wees aan die teologiese metode van Thomas van Aquino. (Kasper, 1988: 252-253)

<sup>183</sup> Kasper 1988:252.

Veranderinge wat intree in die tyd van die Verligting vra egter om 'n nuwe metode.<sup>184</sup> In die neo-skolastiek kom die verskillende *loci* van die teologie in 'n streng skeiding te staan, ondergeskik gestel aan die kerklike leeramp. Die teologie gaan uit van die *norma proxima*, dit is die gesaghebbende uitsprake van die leeramp; Skrif en tradisie word blote *normae remotae* wat die uitsprake van die leeramp dien en bevestig. Konsilies, kerkvaders en teoloë word blote betuigingsvorme van die tradisie. Eksegese, dogmen-, kerk- en teologie geskiedenis word hulp wetenskappe by die dogmatiek. Die praktiese teologie word 'n aanhangsel van die Dogmatiek en moraalteologie. Daarmee word die hoog skolastiese *quaestiones* die neo-Skolastiese tesse.<sup>185</sup> Dit alles het bitter min beteken vir die bevordering van die geloof, maar lei tot allerlei onverbode teologiese menings. Hierdie vasstelling van teologie in grondliggende *aksiomas* en dogmas moet in samehang met die denke van die Verligting gesien word. Hierdie rasonele bewuswording bied aan die een kant groter vryheid en meer ruimte vir teologiese diskussie, maar andersyds voer die neo skolastiese metode tot 'n verstarring in die teologie. Verder lei die eensydige klem op die leeramp dat die teologie vervreem raak van die lewende patristiese en skolastiese tradisie.

Met die moderne tyd na die *Aufklärung* kom 'n nuwere 'historiese metode' na vore en bring radikale veranderinge in die verstaan van die teologie. Ons het reeds verwys na die paradigma skuif. Dit raak veral die verstaan van die Skrif in die sin dat die Skrif meer en meer verstaan word soos enige ander boek. Die bestaande teologiese hermeneutiek is ondergeskik gestel aan 'n algemene aanvaarde hermeneutiek.<sup>186</sup> Die gevolge hiervan was dat die dogmatiek, veral in die kader van die neo-skolastiek, nog meer geïsoleerd en op die verdediging raak. Tot openlike konflik kom dit aan Rooms-Katolieke kant in die beweging bekend as die Modernisme aan die begin van die twintigste eeu. Die beweging word 'n poging om geloof en historiese studie te versoen. Die veroordeling deur Rome belemmer egter enige konstruktiewe gesprek. Eers later sou pous Pius XII en uiteindelik die tweede Vatikaanse konsilie ruimte laat vir die historiese denke in eksegese en teologie.<sup>187</sup> Rahner het 'n groot invloed gehad in hierdie verandering.

---

<sup>184</sup> Ons verwys na verwickelinge in die laat Middeleeue, die kritiek van die humaniste en Luther se heftige kritiek. Kasper (1988:254) verwys na die werk van Melchior Cano – 'De locis theologicis' (1563) wat voortbou op die prinsiepeleer van die Middeleeue, veral die van Thomas van Aquinas; en tog ook beïnvloed word deur die nuwe humanistiese gees van 'terug na die bronne'. Sy indeling in teologiese dissiplines is nog baie oop en soepel. Eers in die neo skolastiek word die verskillende loci strenger geskei en ondergeskik gestel aan die kerklike leeramp.

<sup>185</sup> Kenmerkend daarvan is die klassieke driedeling: 1. vasstelling van die geloof soos deur die leeramp bepaald; 2. die begroning daarvan deur Skrif en tradisie; en 3. spekulatiewe argumentering m.b.v. konklusies. (ibid)

<sup>186</sup> So kom dit aan Protestantse kant aan die kant van die Piëtisme en gedurende die *Aufklärung* tot 'n eie, van die Dogmatiek onafhanklike Bybelse teologie en 'n eie selfstandige historiese navorsing. (Rahner 1988:225)

<sup>187</sup> Kasper verwys na Pius, XII., *Divino afflante spiritu*: DS 3825-3831; DV, bes. 12.23. (Kasper 1988:255)

Op sy beurt sou hierdie wending verdere gevolge vir die teologie inhou. Dit lei tot verdere spesialisasie en verdeling in verskillende dissiplines binne die teologie.<sup>188</sup> Die eenheid van teologie en metodiek is opgebreek met teologie wat meer en meer staat maak op algemene metodes vir wetenskaplike aanvaarbaarheid. Dit stel die unieke karakter van die teologie in gevaar. Volgens Kasper dreig die teologie wat bekend was as ‘*sacra doctrina*’ om te verval in ‘n *‘profana scientia*’.<sup>189</sup>

Die vraag is waarop moet die teologie bou? Op die gegewens van historiese rekonstruksie of op die oorgelewerde leer en Skrifinterpretasie? Die ‘metode vraag’ word daarom die vraag na die fundamente van kerk en teologie. Rahner sluit hierby aan.

### **3.1.4 Die transendentiaal-antropologiese metode**

Deur middel van sy ‘transendentiaal-antropologiese metode’ poog Rahner om ‘n bydrae te lewer. Die uitgangspunt is dat inhoud en metode saamgaan. Die teologiese metode moet teologies bepaald wees.<sup>190</sup>

Volgens Rahner beklemtoon die Christendom beide die immanensie en transendensie van God. Daar is altyd die neiging tot polarisasie in die teologie. Rahner meen dit moet gaan gaan om begrippe wat in relasie verstaan moet word. Die uitdaging van ‘n nuwe teologiese metode is om juis reg te laat geskied aan beide die transendensie en die immanensie. Die oplossing lê egter nie alleen in nuwe teologiese begrippe nie, maar in ‘n nuwe metode waardeur die eenheid, en nie die verskille, tussen God en mens beklemtoon word.<sup>191</sup> Die bedoeling is juis om aan te toon hoe die mees objektiewe geloofskwessies tegelyk die mees subjektiewe is.

Rahner neem sy vertrekpunt in die mens as vraag. Rahner stel as volg: *‘The transcendental subject, even in the boundlessness of his own transcendentality, ultimately apprehends himself as a question. For he always experiences himself in this transcendentality of his as open, as of himself an empty question, as that which refers beyond and outside of himself to that which he*

---

<sup>188</sup> Onderskeid is getref tussen skolastiese en positiewe teologie, tussen dogmatiek en moraal teologie, dogmatiek en apologetiek, ook fundamenteel teologie. ‘n Meer onafhanklike pastoraal teologie het tot stand gekom, waaronder die Homiliek, Kategetiek en Liturgiek sorteer. (ibid)

<sup>189</sup> Ibid.

<sup>190</sup> Teenoor Feuerbach se stelling dat die teologie antropologie is, is Rahner se oogmerk dat die teologiese metode teologies bepaald moet wees. Hazelton, R 1979. Transcendence and theological method in: *Science and revelation, an Approach to Christian Philosophy*, ed. Patterson, B E. Nashville: Broadman Press, 49.

<sup>191</sup> Hy gee drie redes: 1) Enige vraag oor enige saak veronderstel ook die vraer. In teologie gaan dit nie bloot om verlossingskennis van God se kant geopenbaar los van die verlossingsgerigtheid van die mens nie. (teenoor Barth) 2) Teologie moet baie meer van die begin af besig wees met die realisering van die werklikhede van die geloof. Realisering van die geloof is nie net ‘after thoughts’ nie, dis onlosmaaklik deel van die saak self. 3) Die tradisionele manier oortuig nie, omdat geloof vreemd bly aan die lewe self.

*himself is not.*<sup>192</sup> Die mens is meer as die som van sy analiseerbare elemente. Dit mens beleef homself as subjek georiënteer aan die totaliteit.

Die bedoeling van die transendentiaal-antropologiese metode is om aan te toon dat hierdie ‘meer as’ van menswees bestaan, en om dit wat ‘nie-tematies’ altyd gegewe is in menswees, ‘tematies’ te maak.

Kenmerkend van Rahner se metode is om telkens terug te keer na menslike grondervarings (*Grunderfahrungen*). Dis ervarings soos liefde, persoonlike verantwoordelikheid, die ervaring van die dood of eensaamheid. Hierin ervaar die mens dat sy lewe aan die onbegryplike misterie grens. Reeds in hierdie transendentale ervaring is daar volgens Rahner ‘n ‘nie-tematiese’ kennis van God aanwesig. Hy stel dit as volg:

*‘Nichts weiß der Mensch in der letzten Tiefe genauer, als daß sein wissen, d.h. das, was man im Alltag so nennt, nur eine kleine Insel in einem unendlichen Ozean des Undurchfahrenen ist, eine schwimmende Insel, die uns vertrauter sein mag als dieser Ozean, aber im Letzten getragen und nur so tragend ist, so daß die existenzielle Frage an den Erkennenden die ist, ob er die kleine Insel seines so genannten Wissens oder das Meer des unendlichen Geheimnisses mehr liebt; ob ihm das kleine Licht, mit dem er diese Insel ableuchtet – man nennt es Wissenschaft -, ein ewiges Licht sein soll, das ihm (das wäre die Hölle) ewig leuchtet ... [U]nd nur dort, wo man sich der Frage nach dem Fragen, dem Denken des Denkens, dem Raum der Erkenntnis und nicht nur dem in dieser Transzendenz kategorial raumzeitlich Erfassten zuwendet, ist man eben am Beginn, ein Homo religiosus zu werden.*<sup>193</sup>

Daar is altyd spanning tussen hierdie oorspronklike ervaring en pogings om dit te verwoord. Die taak van die teologie is nie om hierdie ervaring met behulp van begrippe te bemeester nie, maar wel om teologiese begrippe terug te herlei na hierdie grondervaring van menswees. Dit gaan nie om ‘n vreemde realiteit aan menswees van buite op te dring nie, maar ‘n bewusmaak van ‘n realiteit, wel verborge, maar altyd deel van menswees.<sup>194</sup>

Die ‘transendentiaal-antropologiese metode’ poog dus om aan te sluit by die soeke van die mens maar tog ook getrou te bly aan die Christelike boodskap.

---

<sup>192</sup> Rahner, K 1974b, ‘Reflections on Methodology in Theology,’ in: *Theological Investigations*. 11, tr. Bourke, D. London: Darton, Longman & Todd, 88. Aansluitend hierby word sy transendentale metode ook beskryf as ‘n metode van vra. Weger, K-H 1978. *Karl Rahner: Eine Einführung in seine Theologische denken*. Freiburg im Breisgau, . 27.

<sup>193</sup> Rahner 1976a:33-34.

<sup>194</sup> ‘und wir sollten umgekehrt immer wieder zeigen, daß all diese theologische Begrifflichkeit nicht die Sache selber dem menschen von außen zur Gegebenheit bringt, sondern daß sie vielmehr die Aussage dessen ist, was schon ursprünglicher in der Tiefe des Daseins arfahren und erlebt wird.’ (Rahner, K 1976a:28)

Vir die teologie beteken dit meer as gebruik maak van begrippe afgelei uit die antropologie. Dit gaan om 'n nuwe teologiese metode wat uitgaan van die veronderstelling dat beide eintlik met dieselfde saak besig is; antropologie en teologie is met dieselfde saak besig. Nog die mens, nog God kan die een sonder die ander reg verstaan word. Vir die teologie beteken dit 'n wegbeweg van polariserende denke en 'n herontdek van 'n mensliker wêreld. Dit het tot gevolg dat die ganse dogmatiese teologie in transendentiaal-antropologiese terme herinterpreteer sal word. Rahner sien dus 'die vraag wat menswees is', as die voorwaarde vir die hoor van die Christelike antwoord. Die 'vraag' skep die moontlikheid om die antwoord waarlik te hoor en alleen die antwoord bring die vraag van menswees tot selfverwesenliking.<sup>195</sup>

Wat is die bedoeling met hierdie 'metode'? Vir Rahner gaan dit om 'n terugkeer na die eintlike saak van die teologie. Om uiting te gee aan dit wat weens ons wetenskaplike voorveronderstellings nie gehoor en gesê word nie; om uiting te gee aan die feit dat die mens self gedra en in liefde geken word.<sup>196</sup>

Hierdie 'metode' bevraagteken moderne rasionaliteit.<sup>197</sup> Dit gaan om God wat altyd groter is as enige denksisteem. Hierdie God bring die denke in beweging, in 'n oneindige soeke sonder om in wanhoop en vertwyfeling te eindig.<sup>198</sup>

### 3.1.4.1 'n Eie definisie van wetenskap

In 'n artikel wat handel oor die sinvraag, bevraagteken Rahner die moderne kennisideaal.<sup>199</sup> Die ideaal wat juis daarin geleë is dat die mens deur middel van sy rede wil heers en beheers. Volgens hierdie kennisideaal staan sin en geheimenis radikaal teenoor mekaar. Rahner konfronteer hierdie ideaal met die sentrale Christelike begrip, van die onbegryplikheid van God. Vanuit die gedagte van die onbegryplikheid van God blyk dit dat kennis meer is as om te beheer

---

<sup>195</sup> 'Diese Frage, die der Mensch *ist* und nicht nur *hat* muß als Bedingung der Möglichkeit für das Hören der christlichen Antwort betrachtet werden ... [D]ie Frage schafft die bedingung des wirklichen Hörens, und die Antwort bringt die Frage erst zu ihrer reflexen Selbstgegebenheit. Diese Zirkel ist wesentlich und soll im Grundkurs nicht aufgelöst, sonder als solcher bedacht werden.' (Rahner 1976a: 22-23)

<sup>196</sup> 'Urworte ist im eigentliche Sinn die Darstellung der Sache selbst. Es signalisiert nicht bloß etwas, dessen Verhältnis zum Hörenden nicht geändert würde; es redet nicht bloß über" ein Verhältnis des Genanten zum Hörenden. Es bringt die beagte Wirklichkeit her, es macht sie "präsent" es vergegenwärtigt und stellt dar.' Waar so 'n woord gespreek word gebeur iets. Die saak self bereik die hoorder. Meer nog: Nie net het die kenner 'n greep op dit wat hy ken deur die woord nie, 'Das Gewußte selbst ergreift der Wissende – und Liebenden – durch das Wort. Durch das Wort rückt das Gewußte in den Daseinsraum des Menschen ein, und dieser Einzug ist eine Erfüllung der Wirklichkeit des Gewußten selbst.' Om dus geken te wees is die eintlike saak. Veral om te weet dat ek deur God en sy liefde geken word. '... denn die Wirklichkeit selbst ist, im Masse ihres seins Erkennen und Erkenntwerden in Einheit. Alle Wirklichkeit seufzen nach ihrer Enthüllung.' Die vervulling vind die mens as persoon in die 'Austausch des Wortes der Liebe, das gegenseitig geschenkt wird.' (Rahner 1979c:99-100)

<sup>197</sup> Lehman bring die bedoeling van Rahner se teologiese metode baie duidelik na vore. Hy skryf: '*Karl Rahner ist kein Rationalist ... [A] ch in der inneren Unendlichkeit begreift sich das denkende Subjekt als eine Frage, die in ihrer Endlichkeit auf anderes verwiesen wird, was es selbst nicht ist.*' (Lehman 1979:28)

<sup>198</sup> 'Der 'Deus semper maior' im Denken dieses Theologen schafft die Bereitschaft für die Unendlichkeit der Suche, ohne dass sich diese in Verzweiflung oder Pessimismus Aufzulösen braucht.' (Rahner 1966c:32-53)

<sup>199</sup> In Rahner, K 1967. *Glaubst du an Gott?* München: Verlag Ars Sacra, 112-127.

en in beheer te wil wees. Kennis is ook om ‘gegryp’ te wees deur die objek van kennis; deur die geheimenis agter alle kennis.

Dit gee ‘n nuwe perspektief op die vraag na sin. Dit beteken die God van eintlike sinsvervulling is die God wat menslike berekeninge te bowe gaan. Dis nie ‘n God wat in diens staan van menslike wense en verlangens nie. God is ook nie ‘n laaste faktor wat ons berekeninge moet laat klop nie. Sin is juis te vinde in die aanvaarding van die misterie en die feit dat die geheimenis nie ‘n afgrond is nie, maar blywende draende Geheimenis, die liefde self; Sin is om gedra te word deur die Liefde self.

Rahner kom met ‘n eie kennisleer. Hiervolgens behels kennis nie in die eerste plek die vermoë om die onbegryplike te verstaan nie, maar die vermoë om ‘oorweldig te word deur die ‘geheimenis’.<sup>200</sup>

Rahner munt dan ook eie oorspronklike terme om belangrike beklemtonings van sy teologiese metode uit te druk.<sup>201</sup> In die proses maak hy van filosofiese begrippe gebruik om sy unieke genadeleer uit te werk.

#### 3.1.4.2 Aansluiting by asook eie interpretasie van Kant

Rahner sluit aan by grondliggende insigte uit die filosofie sedert Kant en waardeur hierdie ontwikkelinge as wesenlik Christelik. Hy neem dit dan ook as sy vertrekpunt. Hierdie vertrekpunt behels dat alle waarheid, ook geloofswaarheid, alleen bestaan as menslik geïnterpreteerde waarheid.<sup>202</sup>

In sy ‘*Kritik der reinen Vernunft*’ poog Kant om die voorwaardes vir die moontlikheid van kennis vas te stel. Wat stel die kennende subjek in staat om oordele te vel, veral waar die oordele meer behels as blote kopiëring van sintuiglike waarneming? Kant toon aan dat die objekte by ons kennis moet inpas.<sup>203</sup> Kennis behels dus beide ‘n passiewe waarneming van objekte en ‘n subjektiewe bydrae van die kenner. Hierdie subjektiewe element is nie bloot resultaat van ervaring en persepsies nie, maar bestaan alreeds in die menslike persoon. Dit word die *apriori*

---

<sup>200</sup> ‘Die Vernunft muss ursprünglicher gerade als die Vermögen des Unbegreiflichen verstanden werden, als Vermögen des Ergriffenwerdens durch das immer Unbewältigbare, ursprünglich nicht als Vermögen des Begreifens, das bewältigt und Untertan macht.’ (121)

<sup>201</sup> Ons verwys na die begrippe: ‘bonatuurlike formele objek’, ‘quasi-formele kausaliteit’ en ‘bonatuurlike eksistensiaal. Hierdie begrippe word verder bespreek onder die par. ‘Genade as “ervaringsmatige” werklikheid’.

<sup>202</sup> Kasper vat dit as volg saam: ‘daß wir alle Wahrheit, auch alle Glaubenswahrheit nicht anders besitzen denn als von uns erkannte, angeeignete und interpretierte Wahrheit. Auch Gottes Wort fällt nicht unvermittelt, sozusagen senkrecht vom Himmel; wir haben es nur “in, mit und unter” von uns gehörtem, verstandenem, geglaubtem und bezeugtem Wort von Menschen. ’ .... ‘Wissenschaftstheoretisch formuliert: Er hat einem Paradigmawechsel vollzogen und eine epochal neue Gestalt von Theologie inauguriert.’ (Kasper 1979: 267)

<sup>203</sup> ‘... understanding has rules which I must presuppose as being in me prior to objects being given to me, and therefore as a priori. They find expression in a priori concepts to which all objects of experience necessary conform and with which they must agree.’ Kant, I. *Critique of Pure Reason*, B, xvii, f, aangehaal in: Sheehan, T 1978. *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*. Ohio: Univ. Press, 24.

van menslike kennis genoem. Dit beteken ons kan nooit kennis van 'n saak in sigself hê nie, maar alleen kennis in terme van ons relasie tot die saak. Met ander woorde wanneer ons waarneem, neem ons altyd waar met behulp van die kategorieë van suiwer menslike rede. Dit stel die rede daar as die voorwaarde vir die moontlikheid om enige objek te ken. Die menslike rede bevat die beginsels waardeur ons 'apriories' kan ken. Vir hierdie wyse van ken gebruik Kant die term 'transendentiaal'.<sup>204</sup> Hierdie benadering maak wetenskaplike kennis moontlik. Dit wat menslike rede as wetenskaplik stempel is sy vooraf relasie tot sy objekte. Om menslik verstaanbaar te wees vra dat 'n verstaanbare struktuur aan kennis gegee word, voor die sintuiglike ervaring daarvan. Die geweldige implikasies vir die teologie is dat daar binne die grense van die teoretiese denke nie meer plek is vir iets soos die metafisika nie. Hiermee bring Kant 'n finale skeiding tussen kennis of wete en geloof. Metafisika en geloof is egter wel nog van praktiese waarde en verkry daarom plek onder die 'praktiese rede'.

Rahner gee egter na intensiewe bestudering van die Belgiese Jesuïete filosoof-teoloog Marechal, 'n verdere eie interpretasie aan Kant se verstaan van die begrip 'transendentiaal'.<sup>205</sup>

Hierin vind hy ook aansluiting by Heidegger. Heidegger vra in sy eerste periode in sy werk '*Sein und Zeit*' opnuut die vraag van die metafisika, die vraag na die 'syn' van die 'synde'. Vir die onderskeid tussen 'syn' en 'synde' gebruik hy die term 'ontologiese differensie'. Hy is van mening dat die westerse metafisika hierdie 'ontologiese differensie' verduister het, met ander woorde die vraag na die 'syn' van die 'synde' laat vaar het. Hy onderskei drie stadia in die ontwikkelingsproses: 1. In die Griekse tyd waar die alles begrondende 'synde' gesien is as die kosmos; 2. die Middeleeue – die transendente God; en 3. die moderne tyd sedert Descartes, waar die menslike subjek die middelpunt word. Heidegger vra opnuut die vraag na die 'syn' van die 'synde'. Hierdie vraag kan alleen in 'n transendentale ondersoek gevra word. Dit beteken die mens is die vertrekpunt om die vraag te beantwoord. Nie as subjek teenoor 'n objek nie, maar as

---

<sup>204</sup> 'I entitle *transcendental* all knowledge which is occupied not so much with objects as with the mode of our knowledge of objects insofar as the mode of knowledge is to be possible *a priori*.' (Kant, I. *Critique of Pure reason*, B 25, aangehaal in: Sheehan 1978: 22)

<sup>205</sup> Gedurende sy studies aan die Jesuïete skool te Pullach maak Rahner 'n intensiewe studie van Kant en Maréchal. Joseph Maréchal, professor aan die Jesuïete fakulteit van filosofie te Leuven, word algemeen beskou as die vader van Transendentale Thomisme. Marechal se *Le Point de depart de la metaphysique*, en veral die vyfde volume, *Le Thomisme devant la philosophie critique*, het 'n groot invloed uitgeoefen op mede Jesuïete in België, Frankryk en Duitsland gedurende die twee wêreldoorloë. Maréchal se hooftesis is dat indien Kant se transendentale nadenke oor menslike kennis konsekwent toegepas word, dit aanleiding gee tot metafisiese realisme en nie kritiese idealisme nie soos Kant foutiewelik gemeen het nie. Kant was nie in staat om homself los te maak van kritiese idealisme nie want hy het in gebreke gebly om raak te sien dat die dinamisme van die menslike rede een van die a priori voorwaardes is vir die moontlikheid van die *spekulatiewe intellek* se objektiewe kennis. (McCool, G A 1975. *A Rahner reader*. London, xiii.) Een van die basiese vertrepunte in Maréchal se *Le Point de depart de la metaphysique* is dat die metafisika van kennis 'n integrale deel van die algemene metafisika van eindige en oneindige dinge is. Die basiese struktuur van die een is afhanklik van die basiese struktuur van die ander. (op cit xv.) Maréchal het geglo dat die transendentale metode uitgebrei kan word en toegepas kan word as 'n begronding van 'n algemene metafisika wat in vorm en inhoud sou aansluit by die metafisika van Thomas van Aquinas. (op cit xvi.) Hierdie taak is oorgelaat aan sy opvolgers wat bekend geword het as Transendentale Thomiste.



*Dasein*. Dit is as die ‘synde’ wat die oord is waar hierdie vraag homself aanmeld. Die ‘syn’ van *Dasein* is eksistensie en eksistensie is verstaan en uitleg van die sin van die ‘syn’. Vasgevang in ‘n subjek-objekdenke bly die mens bestaan in ‘n ondergeskikte bestaanswyse. Hy praat van ‘n denke in *Vorhandenheit*. Die mens poog om op hierdie manier in beheer te bly van die objekte. Daar is veral ‘n ander weg om toegang te kry tot die werklikheid en dis die terrein van die eksistensie. By Heidegger kom daar egter ‘n verdere wending. Reeds in ‘*Sein und Zeit*’ vind ons die gedagte van *Gründen-wollen*, en Heidegger sien dit as die diepste rede vir die subjek-objekdenke. Hy meen hierdie skema word eers oorwin in die ontmoeting met die ‘*Nichts*’, waar die mens die tendens om te wil ‘begrand’ teenoor die ervaring van die ‘niks’ laat vaar en as sinneloos opgee; waar die mens die ‘niks’ as die onbegryplike draende grond self ervaar. In hierdie ervaring beleef die mens ‘n bevryding van alle geobjektiveerde gode, sowel van die metafisika as van die Christendom. Dit beteken uiteindelik die mens kan geen direkte verhouding tot die ‘syn’ hê nie. Die enigste gepaste houding is een van swyg en vra.<sup>206</sup>

Rahner gee ‘n eie interpretasie aan Kant se verstaan van ‘transendentaal.’ Twee reaksies is moontlik op grond van Kant se analise. Aan die een kant kan dit lei tot ‘n verwerping van die Christelike waarheid as ‘n waarheid vreemd aan menslike ervaringsveld. Aan die ander kant open Kant tog die deur met die begrensing van die teoretiese rede om die Christelike geloof te verdedig as behorende tot ‘n ander orde as die wetenskappe.<sup>207</sup>

Rahner sluit aan by Heidegger en gee die begrip ‘transendentaal’ ook ‘n vertikale dimensie. Daarvolgens hou die begrip transendentaal ook die moontlikheid in van metafisiese kennis. In hierdie konteks verwys die begrip transendentaal na dit wat tot die noodsaaklike struktuur van menswees behoort as die vermoë om die blote objekte van kennis te transendeer.<sup>208</sup> Rahner voeg by, ook vertikaal te transendeer. Die konkrete ervaringswerklikheid kan nie genoegsaam rekenskap gee van die menslike persoon in sy totaliteit nie. Die transendentaliteit van die menslike persoon sien hy as ‘n geopenheid vir wat hy die misterie noem. Hierdie misterie kan

---

<sup>206</sup> Smit 1979:301–2.

<sup>207</sup> ‘Met hierdie erkenning tuimel die grondslae van die tradisionele metafisika wat in die geloof ook wetenskaplike waarheid gesien het en dit wou inpas in een omvattende waarheidsstelsel. Die aandag word verskuif van die geobjektiveerde na die subjektiewe, vanaf die *quae* na die *qua*.’ (op cit 292)

<sup>208</sup> Sommige teoloë gebruik dit as ‘n sinoniem vir God as uitdrukking vir die ‘oneindige kwalitatiewe andersheid teenoor dit wat immanent is. In die sielkunde word die term ‘self transendensie’ gebruik vir die dinamiese potensiaal van die self. Iets van die oorspronklike betekenis van ‘iets te bowe gaan’ teenoor die betekenis in die filosofie wat dui op iets wat nie te bowe gegaan kan word nie. Daar is ook ‘n meer skolastiese siening waarvolgens sekere ‘transendentale’ kategorieë soos waarheid, eenheid, bestaan en goedheid ook te make het met die immanente. Dit is dinge wat realiteite is in die denke en tog gaan dit die denke te bowe. ‘Only the transcendent can be genuinely immanent, and immanence is the signal of transcendence.’ (Hazelton 1976:53)

volgens Rahner egter nie die groot ‘niks’ wees nie. Hierdie misterie is die groter werklikheid waarsonder menswees nie moontlik is nie.<sup>209</sup>

### 3.1.4.3 ‘Geist in Welt’ en ‘Hörer des Wortes’

Die basis vir Rahner se nuwe teologiese metode word gelê in sy twee filosofiese werke ‘*Geist in Welt*’ en ‘*Hörer des Wortes*’. Die stelling wat Rahner maak is dat daar ‘n voorafbepaalde verhouding tussen die menslike rede en die grond van die werklikheid bestaan. Rahner se argument is uit en uit formeel. Niks van die inhoud waarna die mens soek en die wyse hoe hy daarby uitkom word gegee nie. Dis soos koue formules waarin ‘n groot misterie ontvou, waarvan die inhoud die woorde van die Christelike tradisie nodig het.<sup>210</sup>

#### ‘Geist in Welt’

In ‘*Geist in Welt*’<sup>211</sup> vind ons ‘n kennismetafisika gebaseer op Aquinas se uitdrukking ‘*conversio ad phantasma*’. In dié werk poog Rahner om in aansluiting by Thomas Aquinas<sup>212</sup> weg te beweeg van die neo-skolastiek en erns te maak met die vroeë gestel deur die filosofie sedert Kant.<sup>213</sup>

Die hoofgedagte is dat die mens die ‘synde’ is wat die ‘syn’ ken. Die mens as ‘gees’ het die vermoë om die ‘syn’ agter die ‘synde’ te ken. Die mens is egter gees in die ‘wêreld’. Dit beteken die ‘wêreld’ is die enigste oord waardeur hierdie kennis aan die mens bemiddel word. Die enigste weg om die ‘syn’ te ken is dus deur ‘n *conversio ad phantasma*. Die direkte ervaring van God is afhanklik van betrokkenheid in die wêreld. Metafisiese kennis moet gekoppel bly aan die *imaginatio*, as die een grond wat dit moontlik maak. Daar is geen ‘*self-authenticating metaphysical intuition*’ nie.<sup>214</sup> Rahner wil dus sy teologiese aansprake grond in ervaring en nie

<sup>209</sup> Weger stel dit as volg: ‘Die Transzendentalität des Menschen meint bei Rahner also immer auch die Offenheit des Menschen auf das, was er “das Geheimnis” nennt. Die Transzendenz menschlicher Geistigkeit ist das Woher (als Ermöglichungsgrund) und das woraufhin (Ziel) des gelebten Menschseins selbst, ist, was das Menschsein erst ermöglicht. Es ist weiter das, was auch unabhängig vom Menschen existiert; das, woran der Mensch teilhat und worauf er verwiesen ist und was er dennoch nie “hat”. Das “wovonher” der Menschlichen wie das “woraufhin” kann nach Rahner nicht einfach das Leere, das Nichts, das Nicht-Seiende oder nur Projektion des menschlichen Geistes sein, der keine objektive Wirklichkeit entspricht. Die Transzendenz (für Rahner nur ein anderer, “ursprünglicherer” Name für Gott) ist Wirklichkeit, und transzendentes Subjekt ist der Mensch nur, weil es diese Transzendenz gibt.’ (Weger 1978:31)

<sup>210</sup> Endean 2001:53.

<sup>211</sup> Rahner voltooi die werk in 1936, bedoel as doktorske proefskrif in die filosofie. Martin Honecker (‘n verteenwoordiger van die Neuskolastiek) aanvaar dit nie as ‘n getroue Thomas interpretasie is nie, maar ‘n selfstandige ontwikkeling van ‘n transendentiaal-antropologiese ontologie. Rahner, K 1957. *Geist in Welt: Zur Metaphysik des Endlichen Erkenntnis bei Thomas Aquin*, Munich: Kösel.

<sup>212</sup> Thomas van Aquino is veral sedert die pouslike dekreet in 1879 beskou as dié outoriteit. Rahner deel hierdie agting. Hy lees Aquinas egter anders. Volgens Rahner se transendentale interpretasie van Aquinas, begin die antropologiese wending al met hom (*Aeterni Patris*; in: Denzinger, *Einchiridion*, Nr. 3140)

<sup>213</sup> Sien die Inleiding tot die 2de uitgawe van *Geist in Welt*.

<sup>214</sup> *Spirit in the World*, 28, *Geist in Welt* 13.

blote filosofie nie. Dit maak 'n uiteensetting nodig van hoe die mens, beperk tot die sigbare, eindige, gerig is op die metafisiese werklikheid.<sup>215</sup>

Hoe loop die argument? Die mens ken en ervaar homself alleen deur die sintuiglike ervarings wat hy maak.<sup>216</sup> Hoe ken hy hierdie 'syndes' in hulle uniekheid en andersheid? Deur onderskeidende oordele waardeur hulle unieke 'wat-heid' begryp word. Dit gebeur deur 'n breër horison waarteen die unieke 'dat-heid' van die 'syndes' afgegrens word. Hierdie breër horison kan in die wêreld van die 'syndes' steeds verder uitgeskuif word. Daar is egter 'n laaste horison wat self nie gedefinieer of uitgeskuif kan word nie, want dit sou weer 'n verdere horison veronderstel. Hierdie horison is mee gegee in elke kenakte maar kan self nie geobjektiveer of direk geken word nie. In elke kenakte in die sintuiglike wêreld vind die mens dus homself en die absolute 'syn'. In elke konseptuele *Griff*, is die 'nie-tematiseerbare' *Vorgriff* aanwesig as voorwaarde. Daar is dus 'n oriëntasie wat die 'dinge' oorskry en tog word die mens alleen bewus van hierdie oriëntasie in die besig wees met die 'dinge'. Hierdie nie-tematiese horison van elke menslike kendaad word die sleutel tot die transendentiaal-antropologiese metafisika.<sup>217</sup>

Die implikasies hiervan is: Die mens ken die 'syn' alleen deur betrokkenheid by die 'syndes' en, die 'syn' wat altyd 'nie-tematies' aanwesig is in elke kendaad, kan self nie direk geken word nie.

### 'Hörer des Wortes'

Rahner gaan verder en toon aan op watter wyse sy metafisiese antropologie gekoppel kan word aan die God van 'n vrye openbaring. Dit werk hy verder uit in *Hörer des Wortes*. *Hörer des Wortes* is 'n godsdienswysgerige werk wat bedoel om 'n fundamenteaalteologiese antropologie daar te stel of soos Rahner dit stel '*die Ontologie der potentia oboedentialis für die freie Offenbarung Gottes*.'<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Endean 2001:55.

<sup>216</sup> 'Denn so viel nur ist sicher, der Mensch ist vor dem Sein im Ganzen, insofern er sich in der Welt vorfindet. ... [Er] haust auf der Erde, uns es ist ihm nicht vergünt, diesen Ort mit einem Himmlischen nach Gutdünken zu vertauschen. Selbst Thomas' Theologie ist nicht Flucht von diesem Ort, sondern hören des Wortes Gottes in der Enge dieser Welt und in der verrinnenden Kürze irdische Stunde... [U]nd selbst wenn der Mensch diesen Ort all seines Fragens fliehen wollte – durch Mystik oder Selbstmord oder sonst auf eine Weise – und so an einen anderen Ort eines Selbstverständnisses gelangen könnte, er hätte doch auf Erde begonnen. Damit zeigt sich aber, daß es für Thomas nur ein Wissen gibt, in dem der Mensch er selber ist: ein wissendes Bei-der-Welt-Sein. In diesem allein ist der Mensch vor das Sein in Ganzen berufen. Von diesem Ort aus treibt er das Geschäft seiner Metaphysik.' (Rahner 1957:76)

<sup>217</sup> Dit word later in twee rigtings uitgebou. Eerstens verbreed Rahner die opvatting van die gees om nie net kenaktes nie, maar die wil, die ganse mens in al sy aktiwiteite in te sluit. In die tweede uitgawe van *Hörer des Wortes* probeer Metz met toestemming van Rahner 'den (thomistischen) Begriff der gegenstandswelt auf den ursprünglicher Begriff einer (personalen) Mitwelt hin zu überholen' (Rahner 1963a:11) Die wêreld van medemens is die eintlike wêreld en 'Gegenstandserkenntnis' is slegs hiervan afgelei. Dus die mens is 'Wesen der Transzendenz' in al sy ervarings, 'das Wesen eines unendlichen Horizontes'. (Rahner 1976a:42) Later word die mens ook die wese met die absolute toekoms, wanneer Metz daarvoor aandag vra.

<sup>218</sup> Rahner 1963a:34.

Die vraag is hoe skakel die ervaring van menswees met die openbaring van God? Rahner wil in 'n analise van die mens aandui dat die mens wesenlik gerig is op 'n moontlike openbaring.<sup>219</sup>

Hoe loop die argument? Daar is 'n dubbele taak: 1) om soos in *Geist in Welt* die wese van die mens uit te lig; en 2) om aan te toon dat die mens tegelyk 'n historiese wese is; eers as transendensie in sy geskiedenis tot openbaring kom het die openbaring in die geskiedenis iets met menswees te doen.

Rahner grens sy voorstel af teenoor 'n Protestantse godsdiensfilosofie wat twee basiese rigtings inslaan. Aan die een kant is daar 'n rigting wat die Woord interpreteer as objektivering van reeds bestaande religieuse ervaring;<sup>220</sup> aan die ander kant word die Woord gesien as afwysing van alles wat eindig en menslik is.<sup>221</sup> Rahner is van mening dat beide rigtings Openbaring steeds sien in korrelasie met 'n sekere mensbeskouing. In eersgenoemde geval het ons te make met 'n positiewe korrelasie, want openbaring is 'n vervulling van die sin van menswees. In laasgenoemde geval is dit 'n negatiewe korrelasie want God is die krisis vir alles wat menslik is. Hierteenoor wil Rahner aantoon dat God meer openbaar as blote objektiewe bevestiging van wat reeds subjektief in menslike ervaring aanwesig is; en net so belangrik, dat die mens wesenlik oop is vir so 'n openbaring, sonder dat die openbaring bloot saamval met hierdie openheid.<sup>222</sup>

Ten opsigte van skeptiese vrae oor die noodsaak van 'n fundamenteel teologiese begronding antwoord Rahner dat teologie sonder metafisika 'positiwisties-fideïsties' word, uitgelewer word aan 'n onkritiese alledaagse filosofie. Die teoloog moet met ander woorde sy eie denke krities bekyk.<sup>223</sup>

Die argument loop kortliks as volg: Die mens vra die vraag na die 'syn'. Die mens beoefen dus metafisika, al word die vraag nie uitdruklik so gestel of formeel beantwoord nie. In sy alledaagse doen en late is hy reeds besig om 'n antwoord op hierdie vraag te gee.

Die mens vra vrae en elke vraag veronderstel eintlik 'n sekere mate van voorkennis. Met die vraag na die 'syn' is dit anders. Al wat die mens het is die vraag. En al wat daarvan afgelei kan

---

<sup>219</sup> Rahner poog om 'n middeveg te handhaaf tussen die siening van die mens as 'n passiewe entiteit t.o.v. God se selfkommunikasie en die gedagte dat daar 'n natuurlike ontvanklikheid vir die genade in die mens is. Hier kan verwys word na die *Nouvelle theologie* in Frankryk na die 2de wêreldoorlog, wat nuut kyk na die verhouding natuur en genade. Henri de Lubac met sy gedagte van *desiderium naturale* in aansluiting by Aquinas, huldig die standpunt dat die mens meer is as 'n blote statiese natuur, die menslike subjek is meer dinamies. Soos Rahner huldig hy die standpunt dat die begeerte na God 'n wesenlike deel van menswees uitmaak. Rahner was nie on-simaptiek teenoor de Lubac se standpunt nie. Hy gaan egter dieper in op hierdie gegewene in die mens om die Woord van God te hoor. *Hörer des Wortes* handel juis om die *a priori* voorwaardes van die moontlikheid in die mens om God te hoor.

<sup>220</sup> Sy dit as 'Werterlebnis, als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit, als Erfahrung der "geschichtlichen" Existenz als je neue und grundsätzlich unobjektivierbare Gerufenheit in die Entscheidung (Rahner, 1963a:38)

<sup>221</sup> So sal God "zum dialektisch notwendige Korrelat des radikal Ungöttlichen des Menschen wird und im Grunde nichts "geoffenbart" werden kann als die Krisis Gottes über alles Endliche.' (ibid)

<sup>222</sup> Rahner, 1963a:38-39.

<sup>223</sup> op cit 39-40.

word is dat dit die mens is wat die vraag na die ‘syn’ vra. Die vraag na die ‘syn’ en die vraag na menswees gaan dus onlosmaaklik saam.

Rahner gaan verder en analiseer die sinsvraag. Volgens hom het die vraag drie aspekte: 1. die feit dat na die ‘syn’ gevra word veronderstel tog ‘n voorkennis; 2. die feit dat gevra word veronderstel dat die ‘syn’ nie bekend is nie; en 3 dat gevra word na die ‘syn’ in onderskeid van die ‘syndes’.<sup>224</sup>

In antwoord op die eerste vraag: Die vraag na die ‘syn’ veronderstel dat die ‘syn’ kenbaar is. Rahner sluit aan by sy argument in *Geist in Welt*. Die wese van die ‘syn’ is: ‘*Erkennen und Erkenntnis in einer ursprünglicher Einheit*’. Hy gebruik ook begrippe soos ‘*Bei-sich-sein*’ of die *Gelichtetheit* of *Subjektivität* of *Seinsverständnis*, uitdrukkings wat die kenbaarheid van die ‘syn’ uitdruk.<sup>225</sup> Teenoor die moontlike beswaar van panteïsme wys Rahner ook op die vraagbaarheid van die ‘syn’. Daarmee saam het alle ‘syndes’ nie op gelyke wyse deel in die kenbaarheid van die ‘syn’ nie.<sup>226</sup> Die slotsom waartoe Rahner kom in verband met die eerste aspek van die sinsvraag is: die mens is gees; die mens is die wese van absolute openheid tot die ‘syn’.<sup>227</sup>

Die tweede deel van die sinsvraag sluit aan by die gedagte dat na die ‘syn’ gevra word. Hoekom is openbaring nodig indien die ‘syn’ reeds geken word. Rahner onderstreep die ‘ontologiese differensie’ tussen ‘syn’ en ‘synde’. In elke daad van die menslike kenhandeling maak die mens ‘n *Vorgriff* op iets meer, op ‘n laaste omvattende horison. Wat is hierdie horison teenwoordig in elke ken handeling? Rahner oordeel dit kan nie ‘niks’ wees nie; dit kan nie ‘eindig’ wees nie; dit moet die absolute ‘syn’, God self wees. Daar is ‘n ‘ontologiese differensie’ tussen die ‘syn’ en die mens as ‘synde’. Daarom is dit nodig dat die ‘syn’ geopenbaar word.<sup>228</sup>

Die derde aspek van die sinsvraag fokus op hierdie ‘differensie’ en vra na die oord van ‘n moontlike openbaring. Rahner meen van God se kant kan die openbaring op twee moontlike maniere geskied. Of as ‘n voorstelling van die onbekende in homself; of deur gebruik te maak van middele of ‘n plaasvervangende teken. Daar God Homself nie direk openbaar nie, moet Hy van middele gebruik maak. Van die mens se kant gesien kan die oord van ‘n moontlike openbaring nie by voorbaat tot een of ander deel van menswees beperk wees nie. Dit moet daarom die mens self wees.<sup>229</sup> ‘n Analise van die mens wys daarop dat hy ‘*endliche Geist*’ of

<sup>224</sup> In aansluiting by Heidegger se begrip van die ‘ontologiese differensie’.

<sup>225</sup> Rahner, 1963a:49.

<sup>226</sup> nie op dieselfde wyse ‘*Bei-sich-sein*’ is nie; hy verduidelik dit ook aan die hand van die ‘Analogie der Seinshabe, (Rahner, 1963a:59)

<sup>227</sup> op cit 77.

<sup>228</sup> Smit wys hier op ‘n diepgaande probleem met Rahner se argument. Hy vra of die ‘syn’ sonder meer aan God gelyk gestel kan word? (1979:69, voetnoot 333)

<sup>229</sup> Rahner, 1963a:125-6.

‘*geschichtliches Wesen*’ is. Daarom is die oord van ‘n moontlike openbaring wat van God se kant altyd bemiddel is noodwendig die ‘*Geschichte des Menschen*’<sup>230</sup> Die historiese ervaring van menswees blyk dus die oord van ‘n moontlike openbaring te wees. Rahner stel dit so: ‘*Ausgang zu Gott nur in einen Eingang in die Welt.*’<sup>231</sup>

Geformuleer in die terme van ‘n metafisiese antropologie kom Rahner tot die slotsom: ‘*Der Mensch ist das Seiende von hinnehmender, je für Geschichte eröffneter Geistigkeit, das in und als Freiheit vor dem freien Gott einer möglicher Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte (und als deren höchste Aktualisierung) “im Wort” sich ereignet.*’<sup>232</sup> So gee Rahner na sy studie van Marechal aan Kant se transendentale analise ‘n vertikale dimensie. Die begrip transendentiaal beteken ook die moontlikheid van metafisiese kennis van God.

In ‘n artikel wat uit dieselfde tyd dateer formuleer Rahner: ‘*So müßt an sich alle Metaphysikenden in der ewig wachen Bereitßchaft des menschen, hinauszulauschen, ob dieser ferne, schweigende Er vielleicht sprechen will, in der bereitßchaft zur vielleicht möglichen Möglichkeit einer Offenbarung.*’<sup>233</sup> Oor die moontlikheid van ‘n openbaring het Rahner uitsluitel gekry; oor die werklikheid daarvan, bly die vraag oop. Wel kan die kritiese vraag gevra word of die beoefening van ‘n metafisiese antropologie nie die einde van die metafisika beteken nie?<sup>234</sup> Die vraag is of Rahner genoegsaam rekening hou met die unieke ‘meer as’ van die Christelike openbaring? Hier is dit van belang dat ons kortliks kyk na Rahner se siening van die verhouding tussen teologie en filosofie.

### **3.1.5 Die vraag na die verhouding tussen teologie en filosofie**

Juis omdat dit in die teologie sowel as in die filosofie om ‘n universele aanspraak gaan, albei vra na die waarheid in ‘n omvattende sin, mag die teologie homself nie terugtrek in ‘n soort teologiese positiwisme nie, maar moet erns gemaak word met die vrae wat die filosofie stel.<sup>235</sup>

Die vraag na die verhouding tussen teologie en filosofie kom ‘n lang pad. Die antieke filosofie het tot stand gekom uit die kritiese transformasie van die mitiese teologie. Later het die Christelike teologie homself as wetenskap afgegrens van die antieke filosofie. Ook eers in sy

<sup>230</sup> op cit 126.

<sup>231</sup> op cit 152.

<sup>232</sup> op cit 173.

<sup>233</sup> Rahner, K 1964b. ‘Die Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit’, in: *Schriften zur Theologie* III. Einsiedeln: Benziger Verlag, 329 – 349.

<sup>234</sup> Rahner beklemtoon telkens dat net die moontlikheid en nie die werklikheid van ‘n openbaring transendentiaal aangetoon kan word. ‘Die feit dát die godservaring (vanweë die gehemeniskarakter daarvan) nie geformaliseer is nie ... kan geformaliseer word.’ En, ‘die mens kan deur hierdie analise blootgelê word as die wese wat wesenlik gerig is op so ‘n moontlike openbaring.’ (Smit 1979:77)

<sup>235</sup> Die wedersydse verhouding is moeilik te verwoord. Beide maak aanspraak op ‘Grundwissenschaft, d.h. die wissenschaftlich – Methodische und reflex vollzogene Erhellung des Daseins überhaupt und im Ganzen zu sein und somit den Anspruch auf Universalität zu haben.’ Rahner, K 1972c. ‘Philosophie und Theologie’ in: *Herders Theologisches Taschenlexikon*. Freiburg im Breisgau, 37.

afgrensing teenoor die teologie vind die filosofie homself as wêreldse wysheid. Die nuwetydse filosofie ontstaan dan ook in die emansipasie proses van die teologie. Sedert die Verligting sou die filosofie homself grotendeels as ateïsties of agnosties teenoor die teologie beskou.<sup>236</sup>

Vir Rahner is die vasstelling van die eenheid in onderskeid van kardinale belang. Rahner sluit aan by die gedagte dat die eenheid of uniekheid van die teologie eers na vore kom in 'n vasstelling van die verhouding teologie en filosofie. Anders as die gangbare siening dat Teologie berus op openbaring en filosofie op menslike rede, neem Rahner sy vertrekpunt in die eenheid in onderskeid. Rahner beklemtoon dus die eenheid.

Hy beantwoord die vraag na die verhouding teologie en filosofie deur aan te sluit by die vraag na die verhouding natuur en genade. Wesenlik gaan dit om Rahner se siening van genade. Genade is volgens hom geen 'saak' of 'ding' nie; genade is altyd deel van 'n mens se bestaan as geestelike wese. Formeel onderskei die teologie tussen natuur en genade om die genade karakter te beklemtoon. Genade is slegs 'n werklikheid as deel van die ervaringswêreld van die mens. Genade kan dus nooit geskei word van die konkrete menswees nie.<sup>237</sup>

Dit geld ook die verhouding tussen teologie of openbaring en filosofie. Daar bestaan nie 'n suiwer teologie los van die filosofie nie; netso geen suiwer filosofie los van die teologie nie, want daar is nie sprake van 'n suiwer natuur los van die genade nie.<sup>238</sup>

Daar is dus ook nie iets soos suiwer openbaring nie. Openbaring is as 'dit wat gehoor is' en 'dit wat geglo word' altyd reeds deel van die menslike ervaringswerklikheid want die openbaring geskied aan 'n subjek wat reeds kennend betrokke is. Ook die filosofie het dus 'n positiewe bydrae te lewer ten opsigte van die openbaringsgebeure.<sup>239</sup> Rahner meen die filosofie kan 'n positiewe bydrae lewer omdat God skeep met die oog op die bekendmaking van sy genade. Die natuur is dus nie buite die genade om iets sinloos en boos nie. God het die natuur geskep en daarmee saam die waarheid van die filosofie, juis ter wille van die waarheid van sy selfmededeling. Juis op grond van die waarheid van die filosofie word die genade karakter van die openbaring duidelik.<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup> Kasper 1988:261-2.

<sup>237</sup> 'Die Vollzug der Gnade ist notwendig Vollzug der natürlichen Person.' Rahner, K 1965b. 'Philosophie und Theologie' in: *Schriften zur Theologie* VI. Einsiedeln: Benziger Verlag, 93.

<sup>238</sup> Die filosoferende mens is gevolglik: 'immer wirksam unter einem theologische Apriori'; dit is die van 'n 'transzendentale Bestimmung auf die Unmittelbarkeit Gottes hin.' Rahner, K 1972b. 'Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie' 70-88. in: *Schriften zur Theologie* X. Einsiedeln: Benziger Verlag, 71-72. Elders stel hy dit nog sterker: 'In jeder Philosophie wird schon unvermeidlich, unthematisch Theologie getrieben.' (Rahner 1965b:100)

<sup>239</sup> '... daß Offenbarungserkenntnis auch Funktion der Philosophie ist.' (op cit 95)

<sup>240</sup> 'Was wir Offenbarung nennen, ist also nicht etwas Zusätzliches, was der Geistnatur und ihrem Selbstverständnis als einfach in sich Ruhendes und selbstverständlich vorausgesetzt ist, sondern die *sich* die Offenbarung *selbst* voraussetzt und dazu freisetzt, *damit* Offenbarung sein könne, was sie ist: Gnade als personale, freie Selbstmitteilung Gottes.' (op cit 96)

Die eenheid in onderskeid blyk duidelik wanneer Rahner die onderskeid tussen algemene en besondere openbaring bespreek. Rahner meen wie glo in die algemene heilswil van God teenoor alle mense, kan nie anders as om die heilsgeskiedenis as ineengevleg met die algemene geskiedenis te sien nie. Omdat die heil ‘Thomisties’ gesien, altyd ‘n bonatuurlike element bevat kan ons iets soos ‘n algemene openbaringsgeskiedenis aanvaar. Rahner meen dit wat ons ken as openbaring of openbaringsgeskiedenis is bloot ‘n ‘tematisering’ van God se algemene genade openbaring in die geskiedenis.<sup>241</sup>

Dit beteken dat die filosofie soos Rahner dit stel, wat op duisendvoudige maniere die ‘afgrond’ van menswees verwoord, eintlik ‘n ‘afgrond’ verwoord wat reeds deur God oorbrug is. Filosofie beoefen eintlik op ‘n ‘nie-tematiese’ wyse teologie. Juis daarom vind Rahner aansluiting by die antropologiese wending en meen dat dit wesenlik Christelik is.<sup>242</sup>

Die eenheid in onderskeid kom verder na vore in Rahner se onderskeid tussen transendentale en aposterioriese Godskennis. Soos dit na vore gekom het in *Geist in Welt* en *Hörer des Wortes* is die mens in elke kenhandeling reeds gerig op ‘n oneindige horison van kennis. Die mens is ‘n transendentale wese, maar deel hiervan is dat die mens alleen in sy gerigtheid op die eindige ‘synde’ bewus is van die ‘syn’. Die transendentale ervaring voltrek altyd in die ervaring binne die wêreld. Dit staan nooit los van menslike begrippe en denke nie. Dit is die aposterioriese deel van elke kenhandeling. Rahner pas dit vervolgens ook toe op die begripsmatige kennis waarvan ons praat as ons van teologie praat. Dit vorm ‘n noodwendige nadenke wat volg op die basiese transendentale gerigtheid van die mens. Dit kan nooit gelyk gestel word aan die oorspronklike ervaring nie. Rahner meen die aposterioriese element word vervals as die transendentale element buite rekening gelaat word. Die ‘nie-tematiese’ Godskennis is dit waaruit die ‘tematiese’ Godskennis na vore kom. Die ‘tematiese’ Godskennis is alleen verstaanbaar as uitdrukking van die ‘nie-tematiese’. Dit hef egter nie die kategoriale aard van alle Godskennis op nie. Rahner formuleer as volg: ‘*Jede ausdrückliche Gotteserkenntnis in Religion und Metaphysik ist so in dem, was sie meint, darum auch immer nur verständlich und echt vollziehbar, wenn alle Worte, die wir dabei machen, Verweise auf die unthematische Erfahrung unserer Verwiesenheit in das unsagbare Geheimnis hinein sind.*’<sup>243</sup>

---

<sup>241</sup> ‘Ist es so, dann ist das, was wir gewöhnlich Offenbarung und Offenbarungsgeschichte nennen, in Wirklichkeit die begrifflich-gegenständliche, satzhafte, unter der Kontrolle Gottes Geschehende, von ihm durch seine Zeugen und Wunder vollzogene *Thematisierung* der allgemeinen gnadenhaften Offenbarung und deren Geschichte, nicht aber die erste, ursprünglichste und allgemeine bzw. erst langsam allgemein werdende Offenbarungsgeschichte, der nur die so genannte *natürliche* Offenbarungsgeschichte gegenübergestellt werden könnte. Es gibt vielmehr eine der Menschheitsgeschichte und also der ganzen Religionsgeschichte koexistente Offenbarungsgeschichte, wenn anders es einen allgemeinen, übernatürlichen Heilswillen Gottes gibt.’ (op cit 98)

<sup>242</sup> ‘Eine unphilosophische Theologie wäre eine schlechte Theologie. Und eine Theologie, die schlecht ist, kann ihren notwendigen Dienst für die Verkündigung der Offenbarung nicht leisten.’ (op cit 101)

<sup>243</sup> Rahner 1976a:63.



Tog tref Rahner ‘n onderskeid tussen teologie en filosofie. Om God te ken en om die werklikheid te ken lê nie op dieselfde vlak nie. Die verskil lê nie soseer op die vlak van die openbaring nie as dat dit gaan om ‘n ander vlak van kennis. Die ken van God lê op die vlak van die ervaring van ‘n geheimenis van geken te wees, eerder as om te ken. Rahner stel dit so: *‘Der Begriff “Gott” ist nicht ein Ergreifen Gottes, durch das der Mensch sich des Geheimnisses bemächtigt, sondern ein Sich-ergreifen-Lassen von einem anwesenden und sich immer entziehenden Geheimnis. Dieses Geheimnis bleibt Geheimnis, auch wenn es sich dem Menschen eröffnet und so allererst den Menschen als Subjekt dauernd begründet.’*<sup>244</sup> In die skolastiese teologie word onderskeid getref tussen natuurlike Godskennis en openbaringskennis. Vir Rahner gaan dit nie om hierdie onderskeid nie, dit gaan om ‘n eenheid van al hierdie kenwyses in die konkrete bestaan van elke mens. Daar is altyd die element van ‘denke oor’, daar is veral die element van die oorspronklike ervaring wat nooit in sy geheel deur die denke vas te vang is nie. Hierdie oorspronklike ervaring is volgens Rahner meer as die sogenaamde natuurlike Godskennis, want reeds in die oorspronklike ervaring is aanwesig wat die teologie ‘genade’ noem.<sup>245</sup>

Dit beteken in ‘transendentale Godskennis’ gaan dit juis nie om die verowering van die objek van kennis nie. Egte subjektiwiteit het vir Rahner eerder die betekenis van ‘gehoor gee’ in plaas van ‘beheers’ of ‘beskik’. Egte subjektiwiteit kom juis na vore wanneer die mens hom oorgee aan die geheimenis.<sup>246</sup> Rahner praat daarom van die *woraufhin* van menslike transendensie. Rahner beskryf daarom ook die verhouding tussen die menslike transendensie en die *woraufhin* waarop dit gerig is as ‘n verhouding van woord en antwoord.<sup>247</sup>

Hoe kan hierdie *woraufhin* van die oorspronklike ervaring beskryf word? Dit vra ‘n naam wat die oorspronklike ervaring na vore sal roep.<sup>248</sup> Rahner stel die begrip ‘heilige Geheimenis’ voor. Die begrip ‘Geheimenis’ is ‘n aanduiding van ‘n gegewe wat afgrens en benoem sonder om self afgegrens of benoem te kan word.<sup>249</sup>

---

<sup>244</sup> *ibid.*

<sup>245</sup> op cit 67.

<sup>246</sup> ‘Subjektivität ist immer schon vom ersten Ansatz her die Hörende, die nicht Verfügende, die durch das Geheimnis überwältigt, durch das Geheimnis eröffnete Transzendenz. Inmitten ihrer absoluten Unbegrenztheit erfährt sich diese Transzendenz als die leere, als die bloß Formale, als durch Endlichkeit notwendig zu sich selbst vermittelte. Also als endliche Unendlichkeit.’ (*ibid*)

<sup>247</sup> Diese Einheit kann nun auf verschiedene Weise beschrieben werden, weil sie – das Erste und Letzte – nur hilflos durch das Zweite und bedingte ausgesagt werden kann, durch das Zweite und Bedingte, das das Erste nicht wirklich umgreift. Man kann immer nur von der Transzendenz sprechen, indem man über ihr *woraufhin* redet, und man kann dieses *woraufhin* immer nur verständlich machen in seiner Eigenart, indem man von der Eigentümlichkeit der Transzendenz als solcher spricht.’ (op cit 68)

<sup>248</sup> Die name wat tradisioneel gegee is is name soos ‘syn’, ‘grond’, ‘laaste oorsaak’, selfs die naam ‘God’ skiet te kort want die naam moet ‘n beskrywing en ‘n ervaring in een wees.

<sup>249</sup> Met hierdie benaming poog Rahner om sy voorstel af te grens van ‘n dualisme asook ‘n panteïsme. God se andersheid word nie dualisties verstaan nie. Die onderskeid tussen ‘God’ en skepping word juis bepaal deur ‘God’ self wat die grootste mate van eenheid tot stand bring. Die onderskeid is dus anders as tussen kategoriale objekte.

Alhoewel hierdie begrippe-onderskeid baie formeel mag wees, is dit vir Rahner baie belangrik om te beklemtoon dat God geen ‘synde’ naas ander ‘syndes’ is nie.<sup>250</sup> Daarmee saam wil Rahner ‘n ‘ontologisme’ vermy deur te beklemtoon dat die transendensie nie in die mens self ervaar kan word nie. Die ervaring van transendensie is altyd ‘voorwaarde vir die moontlikheid’ van kategoriale kennis. Ons het God alleen as *woraufhin* van die transendensie wat na vore kom in die ontmoeting met die konkrete werklikheid. Daarom verkies hy die begrip ‘heilige Geheimenis’ vir die benaming van hierdie *woraufhin*. Wanneer Rahner van die transendensie praat is dit nie alleen die voorwaarde vir die moontlikheid van kennis nie, maar ook van vryheid. En daarom voeg hy die term *heilige by*.<sup>251</sup>

Deur middel van hierdie onderskeidinge wil Rahner die eenheid in onderskeid tussen Godskennis en kennis van die mens beklemtoon. Ons Godskennis kom nie as iets vreemds van buite ons menslike ervaring nie; tegelyk behels Godskennis ook ‘n meer as mensekennis. Daarom verkies Rahner om na God te verwys as heilige Geheimenis.

Die belangrike vraag is of hierdie begrippe blote konstruksie van die denke is of verwys na ‘n bestaande werklikheid? Rahner beklemtoon die *woraufhin* dra die begrip en nie andersom nie.<sup>252</sup> Kenmerkend van ons spreke oor God is ‘n dialektiese spreke, want dit is ‘n poging om die oorspronklike transendentale ervaring te verwoord. Ons begrippe volg altyd op ons ervarings en is kategoriaal begrens. Rahner praat ook van ons ‘analogiese’ spreke oor God. Dit beteken nie net ons gebruik beperkte begrippe om God te beskryf nie. Om op analogiese wyse te praat beteken dat die mens in ‘n analogiese verhouding tot God staan. Die mens is altyd swewend tussen sy menslik kategoriale bestaan en die heilige Geheimenis.<sup>253</sup>

### **3.2 Die weg van die Christologie**

Wanneer Rahner by die Christelike geloofswaarhede kom, stel hy ‘n subjektiewe rangorde van waarhede voor, naas die gebruiklike objektiewe rangorde.<sup>254</sup> Die Christelike boodskap moet

---

<sup>250</sup> Dit is waarop die Godsvoorstellings van die Ateïsme en ‘n alledaagse ‘teïsme’ berus. ‘Ontologie ist jenes geheimnisvolle Ereignis, in dem die ersten Maßstäbe als die selbst Ummessbaren sich selber zeigen und der Mensch sich als der gemessene weiß.’ (op cit 73) ‘In dem Augenblick, wo das Subjekt mit Hilfe seiner formalen Logik und Ontologie dieses Namenlose bestimmen würde, geschehe dieses selbst wiederum durch den vorgriff auf dasjenige, was bestimm werden soll.’ (ibid )

<sup>251</sup> op cit 64.

<sup>252</sup> ‘Im Akt der Transzendenz wird die Wirklichkeit des woraufhin notwendig bejaht, weil in eben diesem Akt und nur in ihm überhaupt erfahren wird, was Wirklichkeit ist.’ (op cit 76)

<sup>253</sup> ‘Wir selber – so könnte man sagen – existieren analog durch unser Gründen im heiligen Geheimnis, das sich uns immer entzieht, indem es uns selber immer konstituiert durch sein Aufgehen und durch sein Uns-selber-Einweisen in die konkreten, uns begegnenden Einzelwirklichkeiten kategorialer Art innerhalb des Raumes unserer Erfahrung, die dann umgekehrt wiederum die Vermittlung, der Absprungspunkt für unser Wissen um Gott sind.’ (op cit 81)

<sup>254</sup> Hierin sluit hy aan by die 2de Vatikaanse konsilie se versoek om ‘n rangorde van belangrike Christelike waarhede. As voorbeeld van ‘n objektiewe rangorde sou ons kon verwys na die *Apostolicum*.

oorgedra word op ‘n wyse dat die nie voorkom as ‘n klomp mites van ‘n verbygaande era nie.’<sup>255</sup>

Dit beteken geloofsbegronding moet aansluit by die ervaring van die mens.

Rahner beoog hiermee geen subjektiewe reduksie van geloofswaarhede nie. Wel van belang is dat net antwoorde op werklike vrae van die mens hom interesseer. Slegs die mens wat eerlik met sy vrae omgaan is gereed om die antwoord van die Christelike boodskap te hoor. Dit lei tot die ontdekking dat die menslike vraag en die Christelike antwoord, ook soos dit in tradisionele teologie terme gegiet is, eintlik een en dieselfde is.<sup>256</sup>

‘*Grundkurs des Glaubens*’ begin daarom met die volgende temas:

### **3.2.1 Die hoorders van die boodskap**

In ‘n meditasie getitel ‘*Hörer des Wortes*’ sê Rahner, voor die Woord gehoor kan word moet gevra word na die hoorders van die Woord. Daar is sekere voorvereistes voor die Woord reg gehoor kan word. In die woorde van die evangelie moet ‘meer’ gesê word. Die woorde van die evangelie moet woorde wees wat die hart van die mens raak, woorde wat heel en tot eenheid bring. Uiteindelik moet dit woorde wees waarin die vleesgeworde Woord gehoor word.<sup>257</sup>

Daar is vir Rahner ‘n onophefbare sirkel tussen die verstaanshorison van menswees en die inhoud van die Christelike boodskap. Die boodskap van die Christelike geloof roep die mens voor die waarheid van sy eie menswees.

Rahner verstaan die mens eerstens as unieke persoon. Hierdie unieke persoon verduidelik hy aan die hand van die beskrywing van die ‘transendentaliteit’ van menswees. Die ‘transendentaliteit’ van menswees beteken dat menswees ‘n konkrete ervaring behels wat nie deur die wetenskap volledig verklaar kan word nie. Hierdie konkrete gegewe van menswees kan maklik misgekyk of verdring word. Die mens is met ander woorde meer as enige eindige sisteem. Menswees deel in sy konkreetheid terselfdertyd in ‘n oneindige ‘Geheimenis’. Rahner se definisie lui:

*‘Der Mensch ist der Unableitbare, nicht aus anderen verfügbaren Elementen adäquat Herstellbare; er ist derjenige, der sich selbst immer schon überantwortet ist. Wenn er sich nun erklärt, auseinander legt, sich in die Pluralität seiner Herkunft zurückstößt, setzt er sich noch einmal als das Subjekt, das dieses tut und in diesem Tun sich als das unaufhebbar Frühere und Ursprünglichere erfährt.’*<sup>258</sup>

---

<sup>255</sup> Rahner, K 1983d. ‘Hierarchie der Wahrheiten’, in *Schriften zur Theologie* XV. Einsiedeln: Benziger Verlag, 168.

<sup>256</sup> Seckler wys op die sentrale bedoeling van Rahner met sy *Grundkurs* naamlik ‘... Das Ganze von seiner Wurzelhaften Einheit her erstmals ergreifen.’ Seckler, M 1984. *Das eine Ganze und die Theologie*, in: Glaube in Prozess, hg. Klinger, E. und Wittstadt, K. Herder: Freiburg, 830.

<sup>257</sup> Rahner 1979e:101 ev.

<sup>258</sup> Rahner 1976a:42.

In aansluiting by sy argument in *‘Hörer des Wortes’* verduidelik Rahner die ‘transendentaliteit’ van menswees as sy gerigtheid op die oneindige horison in elke kenaksie. Tegelyk word die mens in sy gerigtheid op die oneindige horison gekonfronteer met homself.<sup>259</sup> Hierdie gerigtheid grens die mens af as persoon, as ‘n wese wat besef dat hyself van elders kom. Daarom is hy ‘n wese wat homself bevraagteken as ontvanger van ‘syn’ en nie die absolute ‘syn’ nie. In hierdie ervaring van gekonfronteer word met homself, moet die mens homself verantwoord. Teologies kan dit ook ‘n ervaring van ‘genade’ genoem word. Hierdie ervaring is nie een ervaring onder ander nie, maar dié ervaring van menswees wat elke ander ervaring voorafgaan en moontlik maak. Dis die geheime bestanddeel van menswees wat enige nadenke voorafgaan.

Hierdie geheime bestanddeel bestaan verder daarin dat die mens die wese is wat in vryheid en verantwoording handel. Hierdie vryheid behels meer as net die keuses wat elke dag gemaak word. Rahner praat van ‘n ‘transendentaal–aprioriese’ ervaring van vryheid teenwoordig in elke kenakte en elke wilshandeling.<sup>260</sup> Die mens maak in elke handeling ‘n dieper keuse wat sy vryheid as mens raak. Hierdie vryheid as subjek word op grond van die liggaamlike aard van menswees deur keuses in die konkrete werklikheid beïnvloed. In sy vryheid kom die mens as subjek na vore; word sy subjek-wees telkens bevestig. Eintlike vryheid kom daar na vore waar die mens homself as subjek aanvaar.<sup>261</sup> Tog selfs in ontkenning handel die mens steeds vanuit die vryheid. Vryheid raak dus die hele mens; die mens as subjek wat ken, wat handel, is altyd subjek in verantwoording; geroep om in elke keuse sy eie subjek-wees in die wêreld te aanvaar. Hierby sluit die Christelike verstaan van heil aan. Waar die mens in kennis en handeling homself as subjek aanvaar, ervaar hy ware vryheid en dit wat in Christelike terme onder ‘heil’ verstaan word.

Die geheime bestanddeel van menswees bestaan ook daarin dat die mens die wese is ‘oor wie reeds beskik is’. In onderskeid van die absolute ‘syn’ kan die mens nie oor alles beskik nie. Iets van die diep misterie van menswees is die feit dat hy ‘n wese is tussen eindigheid en oneindigheid.<sup>262</sup> In soverre die mens tot nadenke kom, bly hy vir homself ten diepste ‘n

---

<sup>259</sup> ‘Der vorgriff konstituiert Person’ (op cit 45)

<sup>260</sup> Rahner praat van ‘n ‘letzte sich selbst Überantworttheit der Person, nicht nur im Erkennen, also nicht nur als Selbstbewusstsein, sondern als Selbsttat.’ (op cit 47)

<sup>261</sup> ‘Dort, wo Freiheit wirklich begriffen wird, ist sie nicht das Vermögen, dieses oder jenes zu können, sondern das Vermögen, über sich selbst zu entscheiden und sich selbst zu tun.’ (op cit 49)

<sup>262</sup> ‘Damit kommt er aber in die ganz eigentümliche Situation, die gerade das Wesen des Menschen auszeichnet: Insofern er seine geschichtliche Bedingtheit als solche erfährt, ist er schon in einem gewissen Sinne über sie hinaus und kann sie trotzdem nicht eigentlich verlassen. Dieses Gestelltsein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit macht den Menschen aus und zeigt noch einmal dadurch, dass sich der Mensch gerade in seiner unendlichen Transzendenz, in seiner Freiheit als der sich Auferlegte und geschichtlich Bedingte erfährt.’ (op cit 53) ‘Der Mensch ist in einem letzten, unausweichlichen Sinne auch als der Tätige immer noch der Leidende, und seine Selbsterfahrung bietet ihm immer schon in einer nicht mehr gegenständlich adäquat analysierbaren Einheit die synthese von vorgegebener Möglichkeit der Freiheit und freier Selbstverfügung, von Eigener und Fremden, von Tat und Leiden, von Wissen und Tun.’ (ibid)

onbekende. Hy ervaar sy eintlike menswees eers wanneer hy tot 'n bewuste aanvaarding van hierdie 'geworpenheid' kom.<sup>263</sup>

Rahner noem hierdie unieke ervaring van menswees 'die ervaring van transendentaliteit'. In hierdie ervaring staan die mens voor die 'absolute Geheimenis' wat ons God noem.

Rahner meen selfs as ons hierdie 'Geheimenis' God noem, kan ons nie van elders as van hierdie aanvaarding van die menslike persoon weet wat met 'God' bedoel word nie. Hier word antropologie en teologie soos Rahner dit stel, een. Die mens weet eksplisiet, ervaringsmatig eers wat met God bedoel word wanneer hy sy eie subjektiwiteit bewustelik aanneem.<sup>264</sup>

Dit kan ook andersom gestel word: Alleen in sy gekonfronteer wees met die oneindige werklikheid van God ontdek die mens sy ware self. Hierdie argument kom na vore in 'n meditasie oor die woord 'God'. In die woord God word die mens gekonfronteer met die ganse werklikheid. Vandag is dit steeds 'n woord wat die mens konfronteer met die naamlose; dit wat altyd teenwoordig is en tog misken kan word.<sup>265</sup> Hierdie woord is vandag steeds nodig omdat dit die mens blywend konfronteer met die grond van alles, die 'absolute Geheimenis'. In hierdie konfrontasie ontdek die mens sy menswees.<sup>266</sup> Belangrik is dat hierdie woord 'God' nie 'n menslike skepping is soos ander woorde nie. Dit kom na die mens as 'n vraag waarop hy 'n antwoord moet gee.<sup>267</sup> Rahner meen al mag die woord 'God' in onbruik verval, kan die werklikheid waarna die woord verwys nooit verdwyn nie. Sonder sy aanvaarding van hierdie werklikheid is ware menswees onmoontlik.

### **3.2.2 Die tradisionele Christelike geloofswaarhede**

Bogenoemde filosofies geformuleerde waarheid het die tradisionele Christelike boodskap nodig om daaraan inhoud te gee. Dis nodig dat die Christelike geloofswaarhede so verstaan word dat dit die mens tot selfinsig lei; teologie kom nie met nuwe waarhede nie.<sup>268</sup> Die uniek Christelike

---

<sup>263</sup> 'Er kommt zu seiner eigentliche Wahrheit gerade dadurch, dass er diese Unverfügtheit seiner eigenen Wirklichkeit als gewusste Gelassen aushält und annimmt.' (ibid)

<sup>264</sup> 'Hier wird Theologie und Anthropologie notwendigerweise eines. Der Mensch weiß Explicit nur, was mit "Gott" gemeint ist, insofern er diese seine Transzendentalität über alles gegenständlich angebbbar hinaus vor sich kommen lässt, annimmt und reflektierend objektiviert, was mit dieser Transzendentalität schon immer gesetzt ist.' (op cit)

<sup>265</sup> ... die 'Unsagbare', die 'Namenlose', der nicht in die benannte Welt als ein Moment an ihr einrückt; das Schweigende, das immer da ist und doch immer übersehen, überhört und – weil es alles im einen und Ganzen sagt – als Sinnloses übergangen werden kann, das, was eigentlich kein Wort mehr hat, weil jedes Wort nur immerhalb eines Feldes von Wörtern Grenze, Eigenklang uns so verständlich Sinn bekommt.' (op cit 56)

<sup>266</sup> 'Aber eigentlich existiert der Mensch nur als Mensch, wo er wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende und verneinte Frage "Gott" sagt.' (op cit 58)

<sup>267</sup> Rahner stel dit so: '... wir hören erleidend das Wort "Gott"' (op cit 60); 'es ist unsere Geschichte und macht unsere Geschichte.' (ibid)

<sup>268</sup> '... und wir sollten umgekehrt immer wieder zeigen, daß all diese theologische Begrifflichkeit nicht die Sache selber dem Menschen von außen zur Gegebenheit bringt, sondern daß sie vielmehr die Aussage dessen ist, was schon ursprünglicher in der Tiefe des Daseins erfahren und erlebt wird.' (Rahner 1976a:28)

boodskap handel nie oor allerlei leerinhoude omtrent Christus, die Drie-eenheid of die kerk nie. Die bedoeling met al die leerinhoude is om die oorspronklike ervaring aan die lig te bring.

Die teologie sou hierdie ervaring ook op ander maniere kon verwoord. Rahner poog dus om tradisionele geloofswaarhede terug te herlei na die oorspronklike ervaring. So behandel hy byvoorbeeld die tema van sonde en skuld. Alhoewel dit 'n sentrale tema in die Christelike geloof is, meen Rahner dat hierdie tema vandag versigtig hanteer moet word. Sonde en skuld raak nie alleen die mens se verhouding met God nie, dit raak die wese van menswees. Dit gaan vir die mens nie alleenlik oor eie sonde en skuld nie, maar veral oor die ellende van die mensdom. Daarom soek vandag se mens nie meer, soos in die tyd van Luther, regverdiging voor God nie, maar eis juis dat God homself regverdig. Hoe raak sonde en skuld die wese van menswees?

Rahner sluit aan by sy antropologiese analise. Die mens is 'n wese wat in vryheid keuses maak; ten diepste die keuse vir die aanvaarding van eie bestaan voor God; in elke keuse wat die mens maak word hierdie eintlike keuse voltrek. Hierdie keuse behels terselfdertyd die aanvaarding van eie 'syn' en terselfdertyd die grond van die 'syn', God self. In elke keuse aanvaar of verwerp die mens die grond van sy bestaan. Die ironie is dat die mens God kan verwerp, terwyl die keuse wat die mens het juis deur God beskik is; so 'n keuse gaan dus eintlik teen die grein van menswees in. Of die mens reeds hierdie radikale keuse teen die grond van sy bestaan gemaak het, is nie sonder meer duidelik nie. Daar moet egter altyd met hierdie moontlikheid rekening gehou word. In die keuses wat die mens maak, kom die keuse vir of teen God altyd ter sprake.<sup>269</sup> In sy analise beskryf Rahner die moontlikheid van sonde, of hy egter met die werklikheid van sonde rekening hou word bevraagteken.

Die kern van die Christelike boodskap vat Rahner saam onder die volgende: 'die mens as die gebeure van die vrye vergewende 'selfmededeling' van God.'<sup>270</sup> Wanneer hy die teologiese begrip 'selfmededeling' gebruik, verbind Rahner dit dadelik aan die mens. Daarmee wil hy sterk beklemtoon dat die *woraufhin* van menslike transendensie nie 'n veraf verborge werklikheid bly nie, maar dat God Homself aan die mens gee. Deur middel van die begrip 'selfmededeling' vul hy sy filosofiese transendensieleer met tradisioneel teologiese inhoud. In sy filosofiese uiteensetting het hy die mens as wese beskryf wat absoluut onderskeie en tog absoluut afhanklik van God is. Nou beskryf hy die mens as gebeure aan wie God Homself meedeel en steeds God bly. Met die begrip 'selfmededeling' dui Rahner aan dat God nie 'iets' selfs nie 'n 'woord' meedeel nie, maar dat God Homself meedeel; soveel so dat selfs sprake kan wees van 'n vergoddeliking van die mens. Hierdie siening lei Rahner dan ook af van God se skeppingsdoel en

---

<sup>269</sup> 'Freiheit ist das Ereignis des Ewigen, dem wir freilich, weil wir selber die sich in Freiheit noch Ereignenden sind, nicht von außen zuschauen beiwohnen; sondern im Erleiden der Vielfältigkeit der Zeitlichkeit tun wir dieses Ereignis der Freiheit, bilden wir die Ewigkeit, die wir selber sind und werden.' (op cit 103)

<sup>270</sup> 'Der Mensch als Ereignis der freien, vergehenden Selbstmitteilung Gottes.' (op cit 122)

die uiteindelijke salige visie op God.<sup>271</sup> In sy ‘selfmededeling’ raak God menswees, daarom praat Rahner van die mens as ‘gebeure’; dit beteken dat die ‘selfmededeling’ van God nie om ‘n blote leerstuk gaan nie, maar om ‘n ‘gebeure’ wat die mens wesenlik raak.<sup>272</sup> Die sin van God se ‘selfmededeling’ is nie te vind in iets buitengewoon aan menswees nie, maar het ten doel die vervulling van menswees. Die bedoeling is dat die mens homself met die ‘Geheimenis’ sal inlaat. Rahner gebruik ook die ontologiese term ‘bonatuurlike eksistensiaal’. Die begrip ‘eksistensiaal’ dui daarop dat dit gaan om ‘n gebeure wat nie vreemd aan menswees is nie; die begrip ‘bonatuurlik’ sê dat die genade nie aan menswees verskuldig is nie.

Dit wil sê die ‘selfmededeling’ van God is nie bloot ‘n aanbod aan die mens nie; dit is ook teenwoordig as die voorwaarde vir die aanvaardig. Rahner praat ook van die ‘bonatuurlik verhoogde ‘transendentaliteit’ van die mens. Die ‘selfaanbod’ van God is ‘n deel van die ‘transendentaliteit’ van die mens. Hierdie ‘selfmededeling’ dra al die eienskappe van menslike ‘transendentaliteit’. Dit beteken dat die transendentale beweging van die gees van die mens in kennis en vryheid, gerig op die ‘absolute Geheimenis’, deur God self in sy ‘selfmededeling’ gedra word, sodat hierdie beweging sy *woraufhin* en *wovonher* nie in ‘n ‘heilige Geheimenis’ as ewige verre, altyd onbereikbare het nie, maar in ‘n God van nabyheid en *Unmittelbarkeit*.<sup>273</sup> Hierdie genadige ‘selfmededeling’ van God as modifikasie van die transendensie, staan nie los van die grondstruktuur van menswees nie. Dis ‘n modaliteit van die oorspronklike ‘nietematiese’ subjek. Dit kan wel eers in ‘n latere nadenke bewustelik ‘getematiseer’ word. Daarom kan dit ook misgekyk of verdring word. Dis moeilik om hierdie genadige ‘selfmededeling’ van God as modifikasie van die transendensie te skei van die grondstrukture van menswees. Die absolute onbegrensdeheid van die natuurlike menslike gees is reeds hierop gerig. Deur middel van die Christelike openbaringsgeskiedenis kan die mens gehelp word om die ‘selfmededeling’ van God in sy eie ervaring raak te sien en ook die moed te hê om sy eie ervaring te interpreteer. Saamgevat: waar die mens homself inlaat met die transendentale ervaring van die ‘heilige Geheimenis’, maak hy die ontdekking dat hierdie ‘Geheimenis’ nie bloot die oneindige verre horison en afwysende oordeel oor sy *Um und Mitwelt* is nie, maar die ‘bergende’ nabyheid, die *Heimat* van die liefde wat Homself meedeel. Hierdie ervaring wat die mens individueel en kollektief het, beteken dan dat die mens gedefinieer word as die gebeure van die absolute en radikale ‘selfmededeling’ van God. Rahner meen hierdie ervaring kan in filosofiese-teologiese terme verstaanbaar gemaak word, maar hoef nie eksplisiet religieus te wees nie.

---

<sup>271</sup> Es handelt sich also um eine *seinshafte* Selbstmitteilung Gottes.’ (op cit 122)

<sup>272</sup> Rahner beklemtoon hierdie gedagte later wanneer hy by die uitwerk van sy Christologie kom.

<sup>273</sup> op cit 135.

Ten opsigte van die verstaan van die Triniteitsleer meen Rahner dat die leerstuk vir vandag se mens problematies raak en aanleiding kan gee tot misverstande. Veral waar dit aanleiding gee tot 'n spekulاسie oor God se Triniteit insigself.<sup>274</sup> Rahner stel as uitgangspunt voor dat die 'openbaringshistoriese' Triniteit terselfdertyd die 'immanente' Triniteit is. Dit wil sê God se 'selfmededeling' in sy skepping deur genade en heerlikheid is ook hoe God werklik in sy wese is. Dit sê van die heilsekonomeiese aspekte soos geopenbaar in die Ou en Nuwe Testament: God verskyn nie bemiddeld tot die mens as een of ander numineuse mag nie; God self verskyn aan die mens. In sy verskyning het die mens met God self te doen. In soverre God as heil deel van die kern van menswees word, noem ons Hom 'Heilige Gees'. In soverre hierdie selfde God konkreet in ons menslike geskiedenis verskyn het, noem ons Hom *Logos* of Seun. In soverre hierdie selfde God wat as Gees en *Logos* na die mens kom, en die onuitspreekbare, heilige 'Geheimenis' en grond en oorsprong is, noem ons Hom die een ware God die Vader. In soverre God as Vader, Seun en Heilige Gees God is, beklemtoon ons die eenheid van die een goddelike wese. In soverre ons beklemtoon hoedanig God teenoor ons optree, tref ons die onderskeid tussen die Vader, die Seun en die Heilige Gees.

God wend Homself tot ons in sy diepste wese.<sup>275</sup> Daarom is die Triniteitsleer nie blote woordspel nie maar 'n uitspraak wat nie vermy kan word nie. Daarin word saamgevat dat God self as blywende 'heilige Geheimenis' en grond van menslike Dasein, nie alleen 'n verre God is nie, maar die God van absolute nabyheid in ware 'selfmededeling' en deel in die geestelike dieptes van ons bestaan asook die konkrete liggaamlikheid.<sup>276</sup>

Die vraag is nou indien dit in die Christendom om 'n verhouding tussen God en mens gaan wat nie anders as in transendentale terme beskryf kan word nie, waarom is iets soos 'n heils- en openbaringsgeskiedenis nodig?

Rahner meen vanuit 'n antropologiese hoek gesien staan hierdie twee aspekte nie teenoor mekaar nie. Die mens voltrek sy 'transidentaliteit' altyd as 'n gebeure en daarom as geskiedenis.

Die mens realiseer sy 'transidentaliteit' altyd *geschichtlich*. Die mens realiseer nie alleen sy 'transidentaliteit' in die geskiedenis nie, maar kom ook tot 'n bewustelike verstaan daarvan deur middel van die geskiedenis. Wesenlik deel van menslike 'transidentaliteit' is dus iets soos heilsgeskiedenis en heilsopenbaring. Hierdie heilsgeskiedenis is egter nooit geskeie van die

---

<sup>274</sup> Hy verwys ook na die sg. 'psychologischen Trinitätslehre' sedert Augustinus. Rahner se probleem hiermee is dat: 'Die psychologische Trinitätslehre überspringt die heilsökonomische Erfahrung der Trinität zugunsten einer fast gnostisch anmutende Spekulation darüber, wie es im inneren Gottes zugehe, und vergißt damit eigentlich, daß das Antlitz Gottes, wie es uns in der hier gemeinte Selbstmitteilung zugewandt ist, in der Dreifaltigkeit dieser Zugewandetheit gerade das *An-sich* Gottes selber ist, wenn anders die göttliche Selbstmitteilung in Gnade und Glorie wirklich die Mitteilung Gottes an sich selbst für uns ist.' (op cit 139)

<sup>275</sup> 'In der ökonomischen heils- und offenbarungsgeschichtlichen Trinität haben wir schon die immanente Trinität an sich selbst erfahren.' (op cit 142)

<sup>276</sup> op cit 142.



algemene geskiedenis nie. Daar waar die mens die wesenlike van menswees ervaar vind reeds heilsgeskiedenis plaas en daar waar die mens leer om sy eie ‘transendentaliteit’ as mens te aanvaar vind heilsopenbaring plaas. Ons kan praat van ‘heil’ en ‘openbaring’, want waar die mens gekonfronteer word met die wesenlike van menswees is God reeds aan die werk.

Heilsgeskiedenis is dus ‘ko-eksistent’ met algemene wêreldgeskiedenis, al is dit nie identies daarmee nie, want daar is volgens Rahner ook iets soos ‘n ‘onheilsgeskiedenis’.<sup>277</sup>

Op die beswaar dat Rahner hierin toegee aan ‘n sogenaamde natuurlike openbaring, antwoord hy: in dit wat bekend staan as die sogenaamde natuurlike openbaring is God reeds aan die werk. Sonder God se algemene genadewerking in elke mens se lewe sou menswees immers onmoontlik wees. Hiermee beklemtoon Rahner die gedagte dat die heil bedoel is vir alle mense. Die heil geld as aanbod vir alle mense; ook buite ‘n eksplisiet Bybelse religieuse konteks.<sup>278</sup> Die belangrike is egter dat die heil bewustelik aanvaar sal word. Rahner sê ‘n heilswerking is nie moontlik sonder die geloof van die mens nie. Daar is in die gedagte van Christelike heil en openbaring ook iets wat buite die vermoë van menswees omgaan. Wanneer Rahner verduidelik dat die heil ook bewustelik aanvaar moet word gaan dit oor ‘meer as’ ‘n kennisname of ‘n begrip van waarhede; dit gaan oor ‘n gebeure waarin die mens tot homself kom.<sup>279</sup> Hierdie ervaring hoef nie in eksplisiet religieuse terme gegiet te word nie; die belangrike is wel dat dit konkrete gestalte sal aanneem.<sup>280</sup>

Daar is dus iets soos ‘n noodwendige gestalte gee aan die transendentale ervaring en daarmee saam ‘n noodwendige ‘selfuitleg’ van die bonatuurlike transendentale ervaring. Hierdie gestalte gee geskied nie in die eerste plek in ‘n geformuleerde antropologie of selfs teologie nie, maar wel in die lewende ervarings van mense, in en deur die geskiedenis wat mense maak. Nadenke is altyd sekondêr tot die lewende geskiedenis van mense.

Hierdie geskiedenis is egter op sy beurt wesenlik gerig op ‘n besondere ‘selfuitleg’. Daar is ‘n geneigdheid in die geskiedenis tot ‘n hoogste en omvattende ‘selfuitleg’ en daarmee saam ‘n eksplisiet religieuse ‘selfuitleg’ van die Godservaring.<sup>281</sup> Daar is ‘n strewe na ‘n suiwere uitleg van die transendentale ervaring en daarom handhaaf Rahner die onderskeid tussen ‘n besondere amptelike openbaring en heilsgeskiedenis, naas ‘n meer algemene openbaring en heilsgeskiedenis. Die uitsonderingsposisie is daarin geleë dat ook vir andere ‘n suiwer

---

<sup>277</sup> ‘Die Weltgeschichte bedeutet also Heilsgeschichte.’ (op cit 148)

<sup>278</sup> Die konsekwensie hiervan is dat die heil wat verwesenlik word in en deur ‘n vrye daad van die mens ook buite ‘n eksplisiet Ou Testamentiese en Nuwe Testamentiese geskiedenis om kan geskied. (op cit 155 ev.)

<sup>279</sup> So beskryf hy juis die geskiedenis van Israel as ‘n proses van ‘tot homself kom’.

<sup>280</sup> Hy praat van ‘n ‘nie-tematiese’ ervaring met God waar ook met God te doen is. Veral vandag is dit nie nodig dat alle mens met die enger historiese Woord openbaring in kontak moet kom om tot geloof te kom nie. ‘n Heilswerking is egter onmoontlik sonder geloof. (op cit 157)

<sup>281</sup> Rahner gebruik ook die term ‘wesensreinheit’ van openbaring. (op cit 158)

konkretisering van eie Godservaring gebied word. Hierdie suiwere konkretisering hou volgens Rahner verband met 'n oerervaring wat voortleef veral in die getuienis van die Bybelse profete.<sup>282</sup> Hierdie ervaring sou ook in die breë geskiedenis van die mensdom verwoord kon word, maar omdat dit nie beskikbaar is nie, is ons baie afhanklik van die Bybelse geskrifte. Wat uit hierdie geskrifte na vore tree, is dat daar 'n begin aan die heilsgeskiedenis is en 'n vervulling is, wat sy aanvang neem in die verhaal van Jesus Christus.

In die verhaal van Jesus Christus gaan dit oor die 'volheid van die tyd'.<sup>283</sup> Die verhaal van Jesus Christus is volgens Rahner 'n ontmoeting tussen die algemene geskiedenis van die mensdom en die heilsgeskiedenis. Dit gaan saam met 'n fase in die algemene geskiedenis waarin die mensdom tot homself begin kom.

Alhoewel God Homself dus reeds van vroeg af in elke mens en volk se lewe openbaar, bly die vraag steeds of God 'n verre of nabye God is? In die oorspronklike ervaring bly die vraag in 'n seker sin onbeantwoord. Daarom is 'n 'eintlike' openbaring nodig naas die 'natuurlike' openbaring. Ook hierdie sogenaamde 'eintlike' openbaring geskied nooit los van dit wat reeds in die gawe van menswees gegee is nie. Ons het reeds daarna verwys toe ons oor Rahner se gebedsbeskouing gepraat het waarin die mens beskryf word as die oorspronklike woord van God. Daarom kan Rahner ook wanneer hy die 'eintlike' openbaring beskryf onderskei tussen 'n transendentale en kategoriale moment. Die mens is geskep om God se woord van liefde te hoor en daarop te antwoord in geloof, hoop en liefde. Die 'selfmededeling' van God beteken God gee Homself as 'n vervulling van 'n ingeskape gerigtheid wat reeds aanwesig is in elke mens.<sup>284</sup> Deel van die transendentale gerigtheid is egter altyd 'n kategoriale of historiese moment. Die transendentale is altyd kategoriaal bemiddel, sonder om daarmee identies te wees. Menslike ervaringe bemiddel dus God se openbaring. Daarom mag daar vanuit 'n transendentale vertrekpunt van God se openbaring gepraat word. 'Transendentaliteit' word in die geskiedenis van mense voltrek en hierdie geskiedenis staan onder God se leiding. Dit geld in die geskiedenis van alle volkere; tog is daar 'n hoogtepunt in die geskiedenis wat Rahner sien in die gebeure van die menswording van die *Logos*. In die menswording van die *Logos* sien Rahner 'n eenmalige onherhaalbare hoogtepunt. Dit wat net sporadies in 'gelukkige' oomblikke van die algemene geskiedenis gebeur, gebeur radikaal in die lewe van Jesus van Nasaret. Dit sien Rahner in die éénwoord van God se 'selfgawe' in die *Logos*; in die wyse van sy 'selfmededeling' in die menslike werklikheid van die lewe van Jesus van Nasaret, 'ineen' met die ontvangs deur Jesus as begenadigde mens. In Jesus kom die genadige 'selfmededeling' van God en die konkrete

---

<sup>282</sup> Juis daarom het ons in die verhale van Genesis met meer as mites te doen. Dit verwoord 'n werklike oer ervaring tussen mens en God.

<sup>283</sup> 'Fülle der Zeit' (op cit 173)

<sup>284</sup> Rahner verwys na 'die absolute vraag wat die mens is', word deur God as die 'absolute antwoord' vervul.

‘selfuitleg’ in die dimensie van die konkrete tasbare liggaamlike tot ‘n eenheid en hoogtepunt. Ons kan sê alles wat tot hiertoe oor die mens as ‘gebeure van die genade selfmededeling’ gesê is, word in Jesus ‘n werklikheid. So word Jesus Christus dié tasbare verwysingspunt van God se genadige ‘selfmededeling’ aan die mens in die geskiedenis. Daarom tref Rahner die onderskeid tussen ‘n amptelike openbaringsgeskiedenis en ‘n ruimer algemene openbaringsgeskiedenis.

### **3.2.3 'n Transendentale Christologie**

Die vraag is of die Christologie iets uniek bydrae tot die argument? Is die gebeure rondom Jesus van Nasaret werklik onontbeerlik ten opsigte van die mens as ‘gebeure van die genadige selfmedeling van God’? Rahner meen dit is wel die geval.

Rahner poog om die uniekheid van die historiese gebeure rondom Jesus van Nasaret met sy transendentale vertrekpunt te versoen.

Dit kan alleen slaag vanuit verskillende benaderings tot die tradisionele kerklike dogma. In plaas van te begin met ‘n sogenaamde *Deszendenz* Christologie of Christologie van ‘bo’; stel hy as aanvullend ‘n *Aszendenz* Christologie of Christologie van ‘onder’ voor. Hierdie benadering maak teologiese begrippe soos ‘menswording van God’ en ‘inkarnasie’ die eindpunt en nie die beginpunt van die argument nie.

Vanuit die ‘weg van onder’ moet daar eerstens gekyk word na die voorveronderstellings wat nodig is om die unieke boodskap van Jesus Christus te hoor. Tweedens moet gekyk word na die historiese komponente van die gebeure rondom Jesus se dood en opstanding.

Rahner meen dis nodig om aan te sluit by ons moderne voorveronderstellings soos bepaal deur ‘n evolusionistiese wêreldbeeld. Hy meen die Christelike boodskap van die *Logos* wat vlees word, kan baie goed aansluit by ‘n evolusionistiese wêreldbeeld wat ‘n eenheid aanvaar tussen gees en materie en tussen natuur gebeure en geskiedenis. Vanuit die gedagte van die eenheid tussen materie en gees, sien Rahner reeds in die mens die tekens van ‘n deurbraak in die proses van ‘bewustelik tot homself kom’; van die gees in die materie deur middel van ‘selftransendensie’. Hierdie proses bereik ‘n vervulling in en deur die ‘selfmededeling’ van God. Die ‘hipostatiese eenheid’ in Christus is die aanvang en waarborg dat hierdie ‘selftransendensie’ reeds ‘n werklikheid is. Dis die laaste fase in ‘n proses wat reeds by die skepping begin het. Die waarheid van die Christelike geloof is in hierdie verband ‘n oproep om die ‘Geheimenis’ te aanvaar en nie vas te hou aan ‘n oorsigtelike klaarheid wat beperk is tot ‘n klein deel van die mensdom nie.’<sup>285</sup>

Rahner sien ook in die Bybels Christelike skeppingsgedagte ‘n klem op die wesenlike eenheid

---

<sup>285</sup> ‘Die Klarheit und Endgültigkeit der christlichen Wahrheit ist die unerbittliche Überantwortung des Menschen in das Geheimnis hinein und nicht die Klarheit der Übersichtlichkeit über ein Teilmoment des Menschen und seiner Welt.’ (op cit 183)

tussen gees en materie. Ook die voleinding raak gees én materie. Ook ontwikkelinge in die natuurwetenskappe bevestig hierdie groter eenheid. Volgens Rahner weet die natuurwetenskappe baie van materie, maar min van ‘materie in sigself’. Hier kan die Natuurwetenskappe by die Geesteswetenskappe leer: alleen in die mens kom ‘n eenheid van natuur en gees na vore.<sup>286</sup> Die mens is ‘gees’ vanuit die eenheid in soverre hy homself aanvaar; dit geskied alleen in die aanvaarding van sy afhanklikheid van die grond van sy bestaan, God. Hierdie proses voltrek nie deur een of ander wetenskaplike metode van beheersing nie, maar deur middel van ‘n proses van deurgronding. ‘n Mens sou kon sê deur ‘n proses van betrokke raak by ‘n groter doel en plan.<sup>287</sup> In die liefdevolle aanvaarding deur die ‘Geheimenis’ ervaar die mens wat dit beteken om ‘gees’ te wees. Hierdie proses geskied nooit los van die konkreet menslike nie, wat Rahner weergee met die begrip ‘materie’. Rahner maak ook gebruik van die begrip *werden* of ‘wording’ om te verwys na ‘n proses van wording wat in die materie plaasvind. Daar is ‘n proses van ‘selftransendensie’ in die werklikheid aan die gang; ‘n proses wat alleen verklaarbaar is uit ‘n bron van ‘synsvolheid’, nie vanuit die ‘niks’ nie. Daar is ‘n inherente krag in die geskapene aan die werk en tog kan hierdie inherente krag ook onderskei word van die geskapene.

Hierdie redenasie beteken dat die werklikheid eintlik een geheel vorm in ‘n proses van wording. Hierdie proses verloop vanaf ‘materie’ tot lewe en ‘mens word’ en uiteindelik die ‘transendensie’ van die mens tot die absolute werklikheid van die oneindige ‘Geheimenis’. Hierdie einddoel is reeds Christologies geopenbaar. En dit word teologies uitgedruk in terme van die ‘onsterflikheid van die siel’ en die opstanding. Die vervulling van die ganse kosmos vind plaas in die ‘selfmededeling’ van God. God het geskep met die doel om Homself aan die skepping te gee. Dit ervaar die mens slegs gedeeltelik. Rahner meen die natuurwetenskappe sluit hierby aan. Die wetenskappe bevestig die bestaan van ‘n onuitspreekbare ‘Geheimenis’ wat die hele kosmos deurdring. Die Christelike boodskap vind hierby aansluiting en sê dat die mens eers tot homself kom wanneer hy hom aan hierdie ‘Geheimenis’ oorgee.

Hoe pas Christus in hierdie wêreldbeeld? As God se ‘selfmededeling’ die doel van die skepping is, is die vraag: hoe vind hierdie ‘selfmededeling’ plaas? Rahner wys daarop dat daar van die begin af ‘n proses van vrye kommunikasie tussen vrye subjekte bestaan. Die ‘selfmededeling’ van God geskied nie los van hierdie proses nie. Die ‘selfmededeling’ geskied as deel van ‘n proses van vrye aanvaarding deur vrye subjekte.<sup>288</sup> Vervolgens kom Rahner by ‘n historiese persoon wat die begin aandui van die absolute ‘selfmededeling’ van God. Hy gebruik die benaming ‘absolute heilbringer’. Dit is nodig dat hierdie persoon aan sekere vereistes voldoen.

<sup>286</sup> Hy gebruik spesifiek die begrip ‘gees’ om sy denke af te skei van ‘n Platoniese tweedeling.

<sup>287</sup> Rahner gebruik die term ‘Sich-selbst-Genommenwerdens’ in die oneindige Geheimenis.

<sup>288</sup> ‘Selbstmitteilung Gottes ist also Mitteilung an Freiheit und Interkommunikation der Pluralen Subjekte. (op cit 193)

Hy moet die absolute toesegging van God aan die geestelike skepping in sy geheel en die aanname van die ‘selfmededeling’ in een wees. Daarsonder kan hierdie keerpunt in die geskiedenis nie bereik word nie. Hierdie waarheid word bevestig deur die kerklike leer van die ‘hipostatiese eenheid’.

Die ‘absolute heilbringer’ moet aan die een kant ‘n historiese moment van die heishandeling van God aan die wêreld wees. Hy moet deel vorm van die geskiedenis van die kosmos self.<sup>289</sup> Juis die aanvaarding van hierdie ‘stuk’ materieel-geestelike wêreld werklikheid deur die *Logos* vind aansluiting by die moderne wêreldbeeld en is daarom die hoogtepunt in die dinamika waarin God se Woord die ‘self-transendensie’ van die wêreld in sy geheel dra. Hierdie proses begin reeds by die skepping. Reeds die skepping was ‘n aanvangsmoment in die proses van die ‘wêreldwording’ van God in sy materie geworde *Logos*. God skep dus met die oog op sy menswording. Die ‘inkarnasie’ sê uiteindelik die *Logos* word volledig mens met alles wat dit inhou.<sup>290</sup>

Daar is egter ook ‘n ander dimensie aan die ‘heilbringer’. Hy moet die onherroeplikheid en onveranderlikheid van die ‘selfmededeling’ van God verteenwoordig. Dit is wat volgens Rahner geïmpliseer word met die begrip ‘hipostatiese’ eenheid. Hoe moet ons vanuit menslike transendensie die gedagte van die ‘hipostatiese’ eenheid verstaan? Die bedoeling hiermee is om aan te toon dat die Godmens nie as ‘vreemde’ van buite ons bestaan kom nie, maar integraal deel daarvan is.<sup>291</sup> Deur middel van die begrip ‘hipostatiese’ eenheid word die gedagte uitgedruk dat in Jesus se mensheid, tot stand kom wat vir elke mens geld: die direkte aanskoue van God. Al is die ‘hipostatiese’ eenheid ‘n eenmalige gebeure vorm dit reeds deel van die begenadiging van die geestelike skepping as geheel. Dit vorm die historiese tasbare punt van hierdie begenadiging. In Christus geskied die ‘selfmededeling’ van God reeds in beginsel aan alle mense. Dit beteken nie dat alle mense reeds deel aan die ‘hipostatiese’ eenheid nie; dit beteken wel dat God Homself aan alle mense wil meedeel. Die onderskeid tussen die ‘hipostatiese’ eenheid en God se ‘selfmededeling’ aan alle mense lê nie in die genadewerking nie, maar in die feit dat Jesus die toesegging van God aan die mens is, waarvan die mens die ontvanger is. Die ‘hipostatiese’

---

<sup>289</sup> ‘Er darf nicht einfach Gott als der Welt Handelnde selbst sein, er muß ein Stück des Kosmos sein, ein Moment an seiner Geschichte, und zwar in deren Höhenpunkt.’ (op cit 196)

<sup>290</sup> Rahner verwys na Gal. 4:4. Weselik aan die getuienis van die Skrif is die belydenis van die vleeswording van God (‘Materiellwording’). Hierdie is juis ‘n uniek Christelike standpunt teenoor die dwaling van die gnostiek. Hierdie dwaling is gebaseer op ‘n streng skeiding tussen die goddelike en die aardse sfere. (op cit 196)

<sup>291</sup> ‘Die Annahme und ‘Einigung’ hat den Charakter einer Selbstmitteilung Gottes. Es wird in dieser Selbstmitteilung eine menschliche Wirklichkeit angenommen, damit dem Angenommenen, der Menschheit (zunächst Christi) die Wirklichkeit Gottes mitgeteilt werde. Aber eben diese Mitteilung, die durch die Annahme bezweckt wird, ist die Mitteilung durch das, was wir Gnade und Glorie nennen, und eben sie ist allen zugedacht.’ (op cit 201)

eenheid druk uit: in Jesus neem God die aanvaarding van God se genadetoesegging in Homself op.<sup>292</sup>

Rahner beklemtoon dat 'n verhouding met Christus belangrik is; 'n verhouding wat die teologie vooraf gaan. Hierdie verhouding word werklik deur die geloof; die geloof dat in die verhouding tot Jesus Christus die 'heilsgeheimenis' aanwesig is; die geloof wat daarin bestaan dat hierdie toesegging finaal is. Dit is waaroor die Christendom eintlik gaan. Daarom gebruik Rahner die term 'absolute heilbringer'. Belangrik vir Rahner is dat die legitimasie van hierdie verhouding tot Christus geskied nie iewers van buite die mens nie, maar vanuit die verhouding tot Christus self.<sup>293</sup> Die belangrike is dat die wonder van hierdie gebeure tot elke mens sal deurdring.

Vandaar die noodsaak van 'n transendentale Christologie.<sup>294</sup> Rahner meen dis belangrik in 'n tyd waarin tradisioneel teologiese uitsprake maklik mitologies misverstaan word. 'n Belangrike voorveronderstelling van hierdie benadering is dat die transendentiaal-noodwendige en die kontingent-historiese altyd saamgaan. Die transendentale het as inherente voorwaarde altyd die kontingent-historiese. Die bedoeling is dat die boodskap by mense sal tuiskom. 'n Transendentale Christologie se vertrekpunt is dus die ervarings van menswees.<sup>295</sup> Kort saamgevat kan hierdie ervaring antropologies as volg beskryf word: 1. Die mens is as wese gerig op die groter 'Geheimenis' in elke wils- en vryheidsdaad; 2. die mens reik in hoop uit na hierdie 'Geheimenis', nie bloot as grond van alle menslike aksies nie, maar as vervulling van eie menswees; 3. hierdie 'selfgawe' korreleer met die eenheid van 'transidentaliteit' en historiesiteit van die mens en is daarom self historiese bemiddel; 4. in hoop soek die mens in die geskiedenis na die 'selfgawe' van God; 5. die kategorialiteit van hierdie 'selfgawe' kan alleen 'n mens wees wat in die dood 'n wêreldse toekoms prysgee en God se aanvaarding ervaar. Dit word bedoel met die 'absolute heilbringer'.

Die transendentale teologie vind aansluiting by hierdie hoop op 'n 'absolute heilbringer' en verduidelik die betekenis van Christus daarvolgens. Die gedagte van 'n 'absolute heilbringer' moet verder gekoppel word aan die gedagte van die mensgeworde *Logos*. Voor ons kyk na die historiese gegewe in verband met Jesus van Nasaret staan Rahner eers stil by die gedagte van die menswording van God.<sup>296</sup>

---

<sup>292</sup> Rahner vat dit as volg saam: 'In dieser menschlichen Möglichkeit Jesu ist der absolute Heilswille Gottes, das absolute Ereignis der Selbstmitteilung Gottes an uns mit ihrer Annahme als von Gott selber bewirkte eine Wirklichkeit Gottes selbst, unvermischt, aber auch untrennbar und darum unwiderruflich. Aber diese Aussage ist gerade die Zusage der Gnade der Selbstmitteilung Gottes an uns.' (op cit 202)

<sup>293</sup> op cit 204.

<sup>294</sup> op cit 206 ev.

<sup>295</sup> Rahner praat ook van 'n wederkerige verhouding tussen 'Theo-logie' en 'Christo-logie'; die onsekere moment van elke ervaring is die basis van die ervaring met God self. Hierdie ervaring bied vir Rahner reeds 'n verifikasiepunt vir die verifikasieprobleem in die Christologie. (op cit 208)

<sup>296</sup> op cit 211.

Wat bedoel die Christendom met die ‘menswording’ van God? Alhoewel ons kennis dra van die menswording van God, is dit nodig dat ons vra na die relevansie daarvan. Rahner meen die geheim van die Christelike geloof lê hierin opgesluit. Die geheim van die kerk is die voortsetting van hierdie geheim van Christus.<sup>297</sup> Die waarheid van die geloof kan alleen behoue bly indien die teologie, teologie oor Jesus Christus beoefen.<sup>298</sup>

Ook in die vraag na die betekenis van die ‘menswording van God’ moet rekening gehou word met ‘n transendentale antropologie.

Reeds in die proloog van die Johannes evangelie word gemeld dat die Woord van God vlees, dit is waarlik mens, geword het. Volgens Rahner is dit belangrik om te onderskei watter persoon van God mens word.<sup>299</sup> Hier word spesifiek verwys na die Woord waardeur God die wêreld aan die begin geskep het en aangesluit by die gedagte dat die wêreld nie bloot iets afsonderlik van God is nie, maar deel word van sy werklikheid. Dit beteken ons moet die predikaat en die subjek van hierdie sin nouer aan mekaar koppel. Met ander woorde ons verstaan menswording eers wanneer ons ‘Woord’ van God verstaan en ons verstaan ‘Woord’ van God eers korrek wanneer ons menswording verstaan.<sup>300</sup>

God het *mens* geword. Om die subjek te verstaan moet ons die predikaat verstaan. Wat word met ‘mens’ bedoel? Rahner meen selfs dit is in ‘n wetenskaplike tyd nie vanselfsprekend nie. Rahner se definisie lui dan as volg: ‘die tot homself gekome nie-definieerbare.’<sup>301</sup> Die mens is in sy wese ‘n geheimenis, nie omdat hy die oneindige volheid van ‘Geheimenis’ in homself is nie, maar in sy wese gerig is op die ‘Geheimenis’. Hierdie gerigtheid van die mens kom net tot vervulling wanneer hy hom inlaat en aangegryp word deur die ‘Geheimenis’. Eintlik is dit waaroor dit in die gewone bestaan van die mens in elke daad van kennis en vryheid gaan; die aanvaarding of die afwysing van die ‘Geheimenis’.<sup>302</sup> Die ‘Geheimenis’ is dus meer as die nog nie onthulde van die werklikheid. Dit sou ‘n negatiewe beskrywing van die ‘Geheimenis’ wees. Rahner kies vir ‘n positiewe beskrywing. Dit gaan oor die positiewe horison wat al ons begrip van dinge moontlik maak. Die ‘Geheimenis’ is dus nie iets voorlopig, iets wat oorwin moet word, nie. Dit is die

---

<sup>297</sup> ‘Hier ist ja die Mitte der Wirklichkeit, aus der wir Christen leben, die wir glauben. Das Geheimnis der göttlichen Trinität ist uns hier allein offen, und hier allein ist uns das Geheimnis unserer Teilnahme an der göttlichen Natur endgültig und geschichtlich greifbar zugesprochen.’ Das Geheimnis der Kirche ist nur die Weiterung des Geheimnisses Christi.’ (op cit 212)

<sup>298</sup> ‘Denn auch hier gilt, dass die Vergangenheit nur hat, wer sie als eigene Gegenwart erwirbt.’ (ibid)

<sup>299</sup> Rahner gaan hierin terug op ‘n ou tradisie sedert Augustinus en die griekse patristiek. (op cit 213)

<sup>300</sup> ‘Wenn ist nämlich in Sinn und Wesen gerade des Wortes Gottes enthalten ist, daß es – und nur es allein – dasjenige sei, das eine menschliche Geschichte beginnt und beginnen kann, falls überhaupt Gott sich die Welt so aneignet, daß diese Welt nicht nur sein von ihm abgesetzten Werk, sondern seine ihm eigene Wirklichkeit wird, dann könnte es ja sein, daß man nur versteht, was Menschwerdung ist, wenn man weiß, was gerade ‘Wort’ Gottes ist, und daß man nur genügend versteht, was Wort Gottes ist, wenn man weiß, was Menschwerdung ist.’ (op cit 213-4)

<sup>301</sup> ‘Er ist so können man durchaus “definieren”, die zu sich selbst gekommene undefinierbarkeit.’ (op cit 215)

<sup>302</sup> ‘Die Annahme oder Ablehnung des Geheimnisses, das wir als die arme Verwiesenheit auf das Geheimnisses der Fülle sind, macht unsere Existenz aus.’ (ibid)

blywende horison wat menslike bestaan moontlik en sinvol maak. Ook in die uiteindelijke ‘aanskoue’, bly die ‘Geheimenis’. In hierdie proses van oorgawe aan die ‘Geheimenis’, neem God die menslike natuur aan as sy eie. So kom menswees tot vervulling as wese wat homself voltrek in voortdurende oorgawe aan die ‘Geheimenis’. Dit is wat gebeur wanneer die Woord vlees word. In die geval van die menswording van God is dit die eenmalige hoogste geval van die vervulling van die menslike werklikheid.<sup>303</sup>

Die vraag word gevra hoe kan die ‘Onveranderlike iets anders word’? Rahner staan steeds stil by Johannes 1:14. Hier staan die filosofie en die teologie voor ‘n groot probleem. Rahner meen ons kan nie anders as om te sê God ‘word’ nie. Hy formuleer dit so: *‘Der an sich selbst Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein.’*<sup>304</sup> Met hierdie formulering poog hy om reg te laat geskied aan beide die onveranderlikheid en die veranderlike. Hier gebeur nie alleen iets met die mens Jesus nie; hierdie gebeure raak God self. Rahner meen hier moet die ontologie homself oriënteer aan die boodskap van die geloof. Hierin vind Rahner ‘n analogie met die Triniteitsleer waar daar sprake is van ‘n eenheid maar ook drieheid. So ook is dit gesteld met die begrip ‘onveranderlik’ en tegelyk ‘word’; ‘Homself wees en tegelyk in ‘ruimte en tyd’ wees. Hierdie uitdrukking, die ‘Onveranderlike iets anders word’, druk volgens Rahner nie God se beperktheid uit nie, maar juis sy ‘Geheimenis’.

‘Die ‘Woord’ word mens. Rahner keer terug na die vraag waarom juis die ‘Woord’ of *Logos* mens word? Hiermee meen hy, word beklemtoon dat die immanente self uitspraak van God in sy ewige volheid die voorrede is van sy selfuitspraak in ruimte en tyd. Deur middel van die onderskeid tussen die mens en die *Logos* en die gedagte dat daar ook mense sou wees al het die *Logos* nie mens geword nie, wil Rahner die gedagte van die inkarnasie as vrye daad van God behou. Tog meen hy die moontlikheid dat daar mense is, is gegrond in die groter moontlikheid van God wat Homself in die *Logos*, wat skepsel word, uitspreek. Wanneer die *Logos* mens word, is sy mensheid nie iets wat Hy ‘voorgegee’ het nie (*Vorgegebene*), maar dit wat word en in wese ontstaan en bestaan wanneer en in soverre God Homself in die *Logos* uitspreek. Hiërdie mens is as mens in sy selfuiting, die selfuiting van God wat Homself juis as liefde openbaar wanneer Hy die majesteit van sy liefde verberg en mens word. Die ‘*Logos*’ word nie mens om bloot iets oor God te sê nie. God Openbaar Homself, nie net in Jesus se woorde nie, maar in sy menswees. Dat daar ook ander mense is wat nie die selfuiting van God is nie, staan nie in die weg van hiërdie selfuiting van God nie. Rahner stel dit so: die *was* is by Hom wat die ‘self-uitende’ *Logos* is en by ons dieselfde. Dat hierdie *was* by Hom tot uiting kom en by ons nie, maak die andersheid uit.

---

<sup>303</sup> ‘Die Menschwerdung Gottes ist von daher gesehen der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch ist, indem er sich waggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen.’ (op cit 216)

<sup>304</sup> op cit 218.



Dat dit by Hom tot uiting kom, uitgespreek word, beteken vir ons verlossing. Daarom kan die mens gedefinieer word as die skepsel wat ontstaan wanneer die selfuiting van God, sy Woord, in die leegte van die godlose niks, liefdevol uitgespreek word. Hy stel dit ook as volg: wanneer God ‘nie-God’ wil wees, ontstaan die mens. Daarmee is die mens nie verklaar nie, maar ingevoer in die altyd teenwoordige ‘Geheimenis’; ‘n ‘Geheimenis’, want hy het deel aan die oneindige ‘Geheimenis’ of God, soos wat die vraag deel is van die antwoord. en die vraag alleenlik deur die moontlikheid van ‘n antwoord bestaan. Dit word vir die mens konkreet herkenbaar deur die erkenning van die mensgeworde *Logos*. In Hom herken ons die vraag wat die mens is, maar die vraag wat tegelyk in historiese tasbaarheid beantwoord is deur God self. So meen Rahner word die Christologiese dogma van die inkarnasie verstaanbaar. Rahner stel dit as volg:

*‘Wenn Gott selbst Mensch ist und es in Ewigkeit bleibt, wenn alle Theologie darum in Ewigkeit Anthropologie bleibt, wenn es dem Menschen verwehrt ist, gering von sich zu denken, da er dann ja gering von Gott dächte, und wenn dieser Gott das unaufhebbare Geheimnis bleibt, dann ist der Mensch in Ewigkeit das ausgesagte Geheimnis Gottes, das in Ewigkeit am Geheimnis seines Grundes teilhat.’*<sup>305</sup>

Wat word verder bedoel met ‘inkarnasie’? Dit dui op die eenheid van die historiese verskynende vraag wat die mens is en die antwoord wat God is. Die verskyning van ‘n vraag, wat as vraag na God tegelyk die verskyning van die antwoord is. Daarom maak Rahner die gevolgtrekking dat die Christologie die aanvang en einde van die antropologie is. Hierdie antropologie is in sy radikale verwerkliking teologie. Die teologie wat God uitspreek deurdat Hy sy Woord as ons vlees in die leegte van die goddelike uitspreek. Dit is die teologie wat ons leer beoefen wanneer ons God nie sonder die mens Jesus Christus en die mens in die algemeen vind nie.<sup>306</sup> Vanuit die Ou Testament sou gesê kon word dat God in die hemel en ons op die aarde is. Van die God wat ons in Christus leer ken het moet ons sê dat Hy daar is waar ons is en alleen daar te vinde is. Wanneer ons daarmee saam sê dat Hy die Oneindige bly, dan is daarmee nie gesê dat Hy dit nie ook is nie, wat ons wel sê is dat die eindige self ‘n oneindige dimensie besit. Hiervolgens stel Rahner die *axioma* van die verhouding God en skepping. *‘... dass nämlich die Nähe und die Ferne, die Verfügtheit und die Selbstmacht der Kreatur nicht im Umgekehrten, sondern im selben Maße wachsen.’*<sup>307</sup> Daarom is Christus op ‘n radikale wyse mens en sy mensheid die *selbstmächtigste*, die vryste, nie ten spyte van nie, maar omdat Hy die aangenome selfuiting van God is. Rahner neem standpunt in teen ‘n mistieke Christologie waar die mensheid bloot as kled van die godheid voorgestel sou word.

<sup>305</sup> op cit 223.

<sup>306</sup> ‘... die Theologie, die dann wir selber glaubend treiben, wenn wir nicht meinen, wir können vorbei am Menschen Christus uns somit am Menschen überhaupt Gott finden.’ (ibid)

<sup>307</sup> op cit 224.

### **3.2.4 Die vraag na die historiese Jesus**

‘n Tweede komponent van ‘n transendentale Christologie is die vraag na die historiese Jesus. Die spesifieke vraag wat Rahner stel is: wat is die verhouding tussen die transendentale vraagstelling en die historiese Jesus?

Tot hiertoe het dit in die transendentale vraagstelling oor die idee van ‘n ‘God-mens’ gegaan; die vraag is hoe hierdie ‘idee’ konkrete gestalte aangeneem het? ‘n Transendentale Christologie spruit voort uit ‘n Christologie wat meer is as ‘n blote idee. Die beslissende Christologiese vraag is nie die vraag na die moontlikheid van ‘n idee nie, maar wel of hierdie ‘selfgawe’ van God werklik histories plaasgevind het.<sup>308</sup>

Die vraag met ander woorde is: is die historiese Jesus die Christus van die geloof? Alreeds moet besef word dat hierdie vraag nie heeltemal objektief gevra word nie; dit word reeds vanuit ‘n subjektiewe geloof in Jesus gevra. Tog mag hierdie subjektiewe geloof vra na sy objektiewe gronde. Eintlik word die gelowige nie deur die begripsmatige uiteensetting van die geloofsgrond oortuig nie; wel is dit die wyse waarop die gelowige homself moet verantwoord. Deur ‘n uiteensetting van die geloofsgrond maak hy die geloof sy eie.<sup>309</sup>

Wat duidelik is, is dat die historisiteit van die gebeure rondom Jesus vir die geloof ononderhandelbaar is, al is dit vanuit ‘n geloofsoortuiging.<sup>310</sup> Hierdie klem op die historisiteit bring egter al die problematiek rondom verre historiese gebeure na vore. In hierdie besondere geval soveel te meer omdat dit nie hier gaan om normale gebeure wat orals in die mens geskiedenis aangetref kan word nie, maar gebeure wat die heil van die mensdom aangaan. Die vraag is hoe kan die mens sy heil bou op onsekere historiese gegewens?

Rahner meen dat dit wel moontlik is. Dit vind elke dag plaas. Vrae in verband met die historiese Jesus, hoef dus nie absolute geloof in Jesus as ‘heilbringer’ te kortwiek nie.

Rahner maak vervolgens twee stellings: 1. Die geloof wat in Jesus die ‘absolute heilbringer’ sien, kan nie ongeïnteresseerd wees in die historiese Jesus nie. Die feit dat ons met ‘n geloofsprentjie oor Jesus sit, beteken nie dat ons niks van die historiese Jesus weet nie. 2. Hierdie Jesus behoort die Jesus van die geloof nie te weerspreek nie. Teenoor die mening dat ons nie agter die Bybel skrywers om terug kan vra na ‘n historiese Jesus nie, meen Rahner dat geloof homself nie kan losmaak van historiese vrae nie. Hy werk daarom met die onderskeid tussen ‘geloofsgronde’ en

<sup>308</sup> ‘- in diesem konkreten Menschen – habe sich das ereignet, was wir bisher nur als eine Idee betrachtet haben.’ (op cit 226)

<sup>309</sup> ‘Denn das, was mit der Gnade des Glaubens als unbedingter Voraussetzung des Glaubens und Glaubenskönnens gemeint ist, bedeutet auch, daß ein letztlich nicht adäquat reflektierbares Moment der synthetisierung für den Glauben notwendig ist, damit jene Einheit zustande kommt, in der subjektive Glaubenswilligkeit den objektiven Grund des Glaubens sieht und so eben dieser objektive Grund die aufzuwendende Glaubenswilligkeit des Subjekts rechtfertigt.’ (op cit 229)

<sup>310</sup> ‘Wir hätten also bloß die Wahl, diesen Glauben der ersten Zeugen ohne weitere Fragen mitzuvollsehen oder ihn abzulehnen.’ (op cit 234)

die ‘voorwerp’ van die geloof.<sup>311</sup> Jesus is die ‘voorwerp’ van geloof, dis egter ook belangrik om ‘n van Hom onderskeie ‘geloofsgrond’ te vind. Oor die algemeen vind Christene hierdie geloofsgrond in die wonderwerke en opstanding van Jesus. Tog word selfs hierdie geloofsgronde alleen in die geloof aanvaar. Rahner meen dis nie net die historiese ‘feite’ wat die geloof begrond nie, dis ook die ervaring van die Gees. Heilsgeskiedenis is historiese gebeure en tog ook onderskeie daarvan in die sin dat hierdie geskiedenis nie bloot ‘histories’ is in die sin dat dit vir ‘n neutraal profane historiese kennis verstaanbaar is nie. Rahner tref daarom ‘n onderskeid tussen *Geschichtlich* en *historisch*. *Geschichtlich* het meer te doen met geskiedenis wat verstaan word binne ‘n eksistensiële betrokke geloofshouding. Ons het hier te doen met ‘n samehang tussen geloofsbegrondende historiese gebeure en geloof. Rahner meen dit is waar van die geloof van die eerste getuiers.<sup>312</sup> Daarom speel ook ons geloof vandag, soos die geloof van die eerste getuiers, ‘n belangrike rol as geloofsbegronding. Eintlik is daar eers van heilskennis sprake vanuit ‘n geloofsverbondenheid.<sup>313</sup> Heilskennis gaan om kennis wat altyd die mens as geheel raak. Eintlik werk die algemene geskiedenis ook so, die mens is altyd subjek betrokke by die geskiedenis. Tog hef hierdie insigte nie die plig tot geloofsbegronding op nie. Rahner gaan daarom voort om sekere minimum historiese vereistes te stel.<sup>314</sup> Belangrike historiese feite is: 1) dat Jesus Homself sien as eskatologiese profeet; 2) dat hierdie aansprake begrond word deur sy opstanding. Wat die saak in verband met die konkrete empiriese gestalte van die lewe van Jesus betref, vat Rahner die navorsing saam en meen dat daar werklik sprake was van ‘n egte menslike selfbewussyn by Jesus.<sup>315</sup> Getuienis wat hierdie punt ondersteun is die hele kwessie van die ‘nabye verwagting’. Enige gewone mens in Jesus se situasie sou dieselfde verwagtinge koester. Dit bevestig sy menslikheid. Vir Jesus gaan dit baie duidelik nie om homself nie, maar om die Ryk van God en daarin om die heil vir die mens. Daar is verder ‘n baie noue verband tussen Jesus se persoon en sy boodskap. Sy boodskap word uitgedra deur sy hele bediening, nie net deur sy dood en opstanding nie. Daarin is die uniekheid van Jesus geleë. Jesus beleef ‘n unieke Godsverhouding wat eksemplaries is vir andere. Dis ook belangrik om te vra hoe die ‘voor-Pase’ Jesus, sy eie dood verstaan het.<sup>316</sup> Wat waar is, is dat Jesus sy dood bewustelik tegemoet gaan.

---

<sup>311</sup> die opskrif van die betrokke gedeelte is: ‘*Zum Verhältnis von Glaubensgegenstand und Glaubensgrund.*’ (op cit 235)

<sup>312</sup> ‘Auch diese erreichen das wirklich glaubensbegründende Heilsgeschichte nur im Glauben.’ (op cit 238)

<sup>313</sup> ‘Heilserkenntnis ist nur im Glaubensengagement möglich.’ (op cit 239)

<sup>314</sup> ‘*Die fundamental-theologisch zu erreichenden geschichtlichen Minimalvoraussetzung für eine orthodoxe Christologie.*’ (op cit 243)

<sup>315</sup> ‘Die menschliches Selbstbewußtsein stand Gott in kreatürlicher Abständigkeit, frei, gehorsam, anbetend gegenüber wie jedes andere menschliche Bewußtsein.’ (op cit 246)

<sup>316</sup> ‘Der voröstliche Jesus ging frei seinem Tod entgegen und wertete ihn ...’ (ibid)

Verder neem wonders ook 'n wesentliche plek in die lewe van Jesus in.<sup>317</sup> Dit kan nie sonder meer uit die lewe van Jesus geëlimineer word nie. Dit is belangrik dat gevra word na die betekenis daarvan vir ons. 'n Belangrike vraag is die vraag na die verhouding tussen die wonders en die eintlike wonder van die opstanding; want vir die gelowiges 'na-Pase' neem die opstanding 'n unieke plek in. Rahner verduidelik as volg: hy meen dis belangrik dat wonders gesien word as *semeia* of 'tekens'. As 'tekens' was dit veral gerig tot die spesifieke mense van 'n spesifieke tyd. Ons probleem met die aanvaarding van wonders vandag spruit voort uit die feit dat ons daaraan dink in die sin van die opheffing van natuurwette. Rahner meen egter dat selfs 'n moderne wêreldbeskouing plek kan maak vir wonders. Veral as die werklikheid onbegrens beskou word, kan wonders gesien word as die deurbraak van 'n ander dimensie. Vanuit sy beskouings in verband met die verhouding Skepper en skepping, kan Rahner ruimte vind vir wonders. Dit beteken: God skep nie bloot 'n skepping in onderskeid van Homself, met eie wette en strukture nie; God maak Homself in sy vrye bonatuurlike 'selfmededeling' tot die laaste en hoogste dinamiek van die wêreld en die geskiedenis. Die skepping is dus van begin af bedoel as moment van God se 'selfmededeling'. Die wette van die natuur en die geskiedenis is dus momente van die genade, as deel van God se 'selfmededeling', as deel van die groter openbaringsgeskiedenis. Daar is dus ook in teologiese sin sprake van 'n 'wonder' waar die mens ontvanklik is vir die 'Geheimenis' van God asook waar die konkrete konfigurasie van gebeure sodanig is dat 'n goddelike 'selfmededeling' daaraan gekoppel kan word. 'n Wonder is daarom nie bloot 'n bonatuurlike gebeurtenis in 'n neutrale wêreld nie, maar 'n oproep in die eenmaligheid van die konkrete situasie van 'n spesifieke individu. Wat belangrik is, is dat die mens 'n geopenheid daarvoor sal hê. Hierdie geopenheid bestaan in die besef dat die bestaan nie voldoende deur algemene wetmatigheid bepaal en opgelos kan word nie.

Die vraag na die wonders is dus die vraag na die tekenkarakter van hierdie gebeure, gerig op Jesus se lewe as geheel. Dit word nog duideliker by dié eintlike wonder, die wonder van die opstanding. Nog meer as by die ander wonders gaan dit in die opstanding om 'n eenheid van heilsteken en heilswerklikheid.

As dit gaan oor die betekenis van Jesus se dood en opstanding, begin Rahner by die Christologie van die eerste volgelinge.<sup>318</sup> Dit vorm die oorspronklike ervaring. Hy vra dus terug agter die eksplisiet Nuwe Testamentiese Christologie. Belangrike voorveronderstelling is dat ons die dood en opstanding as eenheid moet verstaan. Eers so word die soteriologiese betekenis van Jesus se opstanding duidelik. Ons vind nie sin in die opstanding deur die herleef van 'n fisies-liggaamlike

---

<sup>317</sup> 'Es kann hier vorausgesetzt werden, daß eine historische Kritik diese Machttaten Jesu im Ganzen nicht einfach als spätere Dichtungen aus dem Leben Jesu eliminieren kann.' (op cit 252)

<sup>318</sup> 'Man lernt die Blüte aus der Wurzel kennen und umgekehrt.' (op cit 261)

opstanding nie.<sup>319</sup> Dit gaan in die opstanding om die voleinding. Eers so beteken die opstanding heil. Daarom beteken die opstanding nie alleen die voortgaan van die saak van Jesus nie; dit beteken die oorwinning van sy saak. Dit bevestig: Hy is die ‘absolute heilbringer’. Hierdie geloof in ‘n ‘absolute heilbringer’ is vir Rahner wesenlik deel van die geloof in die opstanding; is inherent deel van die opstanding. In hierdie sin kan wel gesê word: Jesus het in die geloof van sy volgelinge opgestaan. Wat behels hierdie geloof? Dis die geloof as goddelik bewerkte bevryding oor alle magte van eindigheid, skuld en dood, in Jesus geopenbaar is.<sup>320</sup>

In aansluiting hierby verwys Rahner na die transendentale opstandingshoop as verstaanshorison vir die opstanding van Jesus. Elke mens besit reeds ‘n hoop op ‘n eie opstanding. Hierdie transendentale opstandingshoop vorm die verstaanshorison vir die geloofservaring van die opstanding van Jesus.<sup>321</sup> Hierdie opstandingshoop in die mens soek sy eie historiese bemiddeling. Alles in die mens roep uit om voleinding ten spyte van die ervaring van die dood.<sup>322</sup> In elke regte keuse wat die mens maak, beleef hy alreeds iets van die ewigheid.<sup>323</sup> Rahner bevestig verder dat beide hierdie opstandingshoop en die opstanding van Christus bepalend vir ons geloof is.<sup>324</sup> Die geloof in die opstanding as eenmalige gebeure is ‘n feit.<sup>325</sup> Vir hierdie feit van die geloof bly ons afhanklik van die getuies wat die Here ‘gesien’ het. Volgens Rahner aanvaar ons egter nie die feit bloot op grond van ander se getuienis nie. Dit sou neerkom op ‘n profane model. Ons is in dieselfde posisie as die eerste getuies, want ons besit self ‘n opstandingsgeloof.

*Man erfährt glaubend und seine eigene ‘Auferstehung’ hoffend deinen Mut, über dem Tod zu stehen, und zwar im Blick auf den im apostolischen Zeugnis vor uns tretenden Auferstandenen. Und in diesem (frei vollzogenen) Mut bezeugt sich der Auferstandene selbst als lebendig in der geglückten und nicht auflösbaren Korrespondenz zwischen*

---

<sup>319</sup> ‘Wir verfehlen von vornherein den Sinn von ‘Auferstehung’ im allgemeinen und auch bei Jesus, wenn wir uns ursprünglich an der Vorstellung einer Wiederbelebung eines physisch-materiellen Leibes orientieren.’ (op cit 262)

<sup>320</sup> ‘In diesem Sinn kann man ruhig und muß man sagen, daß Jesus in den Glauben seiner Jünger hinein aufersteht. Aber dieser Glaube, in den Jesus hinein aufersteht, ist nicht eigentlich und direkt der Glaube an diese Auferstehung, sondern der jener Glaube, der sich als göttlich gewirkte Befreiheit über alle Mächte der Endlichkeit, der Schuld und des Todes weiß und sich hierfür dadurch ermächtigt weiß, daß diese Freiheit sich in Jesus selbst ereignet hat und für uns offenbar geworden ist.’ (op cit 263)

<sup>321</sup> ‘Diese transzendentaler Auferstehungshoffnung ist der Verständnishorizont für die Glaubenserfahrung der Auferstehung Jesu.’ (op cit 264)

<sup>322</sup> ‘Zeit wird Irrsinn, wenn sie sich nicht vollenden kann.’ (op cit 266)

<sup>323</sup> ‘Wer einmal eine sittlich gute Entscheidung auf Leben und Tod getroffen hat, radikal und unverfüßt, so daß daraus absolut nichts für ihn herauspringt als die angenommene Güte dieser Entscheidung selbst, der hat darin schon jene Ewigkeit erfahren, die wir hier meinen.’ (op cit 267)

<sup>324</sup> ‘Wenn wir so die Sache betrachten, müssen wir sagen: Die vom Wesen des Menschen her erreichbare transzendente Erwartungserfahrung der eigenen Auferstehung ist der Verständnishorizont, innerhalb dessen so etwas wie eine Auferstehung Jesu überhaupt nur erwartet und erfahren werden kann. Natürlich bedingen sich diese beiden Momente unserer Existenz, die transzendente Erwartungserfahrung der eigenen Auferstehung und die heilsgeschichtliche Glaubenserfahrung von der Auferstehung Jesu, gegenseitig.’ (op cit 269)

<sup>325</sup> ‘Den Glauben an die Auferstehung Jesu gibt es. Und zwar als einmaliges Faktum.’ (ibid)

*transzendentaler Auferstehungshoffnung und der kategorial-realen Gegebenheit solcher Auferstehung. In dieser Zirkel trägt sich beides gegenseitig und bezeugt sich uns als wahr.*<sup>326</sup>

Hiermee loën ons nie die apostoliese getuienis nie.

Rahner meen dat die apostoliese getuienis moeilik harmonieerbaar is.<sup>327</sup> Uniek aan die ervarings is dat dit telkens van ‘buite’ kom en nie soos ander bekende visionêre belewenisse van ‘binne’ nie. Die gekruisigde word as gered ervaar. Volgens Rahner stel dit ‘n ervaring *sui generis* voor. Wanneer ons vanuit ‘n sogenaamde ‘objektiewe’ siening van wat histories is dink, sou ons die opstanding nie as historiese feit kon sien nie, want ons het alleen te make met die subjektiewe getuienis van die volgelinge. Wanneer ons alleen die subjektiewe getuienis van die volgelinge as histories bewysbaar beskou, meen Rahner moet ons ten minste erns maak met hierdie getuienis. In die lig van ons beoordeling van hulle getuienis, kom ons eie keuse vir of teen geloof aan die lig.

Wat is eintlik met die opstanding van Jesus ervaar, geglo en betuig?<sup>328</sup> Volgens Rahner ,in die eerste plek nie ‘n metafisiese God–Seunskap nie. Vir die Nuwe Testamentiese getuies is die opstanding ‘n verdere moment in die lewe en werk van Jesus en nie net die bevestiging van ‘n reeds bestaande waarheid nie. Hiermee word betuig dat *hierdie* Jesus met sy *konkrete* aanspraak en geskiedenis as blywend geldig deur God aanvaar is. Dis ‘n bevestiging van sy aanspraak van ‘n nabye God, wat Hy aankondig as die Koninkryk van God wat reeds gekom het; en wat die mense voor ‘n keuse stel of hulle dit wil aanvaar of nie. Die Opstanding bevestig Jesus as die ‘absolute heilbringer’.<sup>329</sup>

Rahner verwys ook na Jesus se godsdienstige radikalisme. In die plek van godsdienstige ‘kategorialiteite’ soos die wet, die sabbat en die tempel stel Hy ‘n God van nabyheid. Dit is wat die vroeë kerk oor Jesus wou verwoord deur middel van die begrippe soos: Hy is die ‘Seun van God’ en die ‘Woord van God’ in ‘n sin wat die latere gedagtes van ‘n pre-eksistente *Logos* voorafgaan.<sup>330</sup>

Rahner meen dat die klassieke Christologie hierdie eenmaligheid van die verhouding tussen God en Jesus korrek uitdruk. Tog meen hy ander uitdrukkingsvorme is ook nodig. Die belangrike is dat nuwere formulerings die eenmaligheid van Christus beklemtoon. Daarin sien Rahner die

<sup>326</sup> op cit 270.

<sup>327</sup> ‘Es kann dabei ruhig zugegeben werden, daß sich die auf den ersten Blick für uns als historisch Details der Auferstehungs- bzw. Erscheinungsereignisse bietenden Berichte nicht restlos harmonisieren lassen, ...’ (op cit 271)

<sup>328</sup> ‘.. ist die ‘ursprüngliche’ Theologie der Auferstehung zu artikulieren, d.h. die Frage zu beantworten, was eigentlich mit der Auferstehung dieses Jesus erfahren, bezeugt und geglaubt wird.’ (op cit 273)

<sup>329</sup> ‘Die Bestätigung und Annahme des Anspruchs Jesu als des absoluten Heilsbringers.’ (op cit 274)

<sup>330</sup> ‘Man mag die Einmaligkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch ausdrücken, wie man will. Die klassisch-kirchliche Christologie ist *eine* solche Weise, vielleicht die Deutlichste und gemeinkirchlich am leichtesten handhabbare, und in dem, was sie sagen will und sagt, auch wahr.’ (op cit 275)

basis vir die ontwikkeling van ‘n *Aszendentzchristologie* waarin sy aanspraak op ons tot uitdrukking kan kom. ‘n Christologie van ‘essensie’ hoef dus nie teenoor ‘n ‘funksionele’ Christologie te staan nie. Rahner meen sy benadering tot die Christologie bied ‘n oplossing vir die verifikasie probleem van die Christologie, want daarin verenig ‘n transendentale ervaring en ‘n historiese gegewe.

In die lig van die opstanding kry die dood van Jesus ‘n nuwe betekenis. Veral in latere Nuwe Testamentiese geskrifte word daarvoor uitgebrei. Jesus se dood kry ‘n verlossende, sonde delgende betekenis. Nie net word Jesus se dood die bekendmaking van God se heilswil nie, dit word ook die oorsaak van ons heil. Rahner staan krities teenoor die hele soenoffer gedagte; veral die gedagte dat God deur middel van ‘n offer verander sou kon word. Rahner vra of die ‘voor-Pase’ Jesus self sy dood spesifiek só sou verstaan het? Moet ons nie eerder die soteriologiese sin van sy dood vanuit die opstanding verstaan nie?<sup>331</sup>

Rahner verstaan die soteriologiese sin van Jesus se dood in die lig van die gedagte van die eenheid van die menslike geslag.<sup>332</sup> Dit beteken die geskiedenis van een mens het konsekwensies vir almal. Toegepas op Jesus se dood en opstanding beteken dit: deur sy dood neem Jesus God se toesegging aan die mens aan en deur sy opstanding aanvaar God hierdie aanname. Rahner beklemtoon baie sterk dat die soteriologiese betekenis van sy dood nie los te sien is van sy opstanding nie. Daarvolgens neem die latere Nuwe Testamentiese soteriologie eintlik ‘n sekondêre plek in.

Wat is dan die sin van latere Christologiese formulerings?<sup>333</sup> Volgens Rahner is latere Christologiese formulerings nadenke oor die oorspronklike ervaring van Jesus se volgelinge. In navolging hiervan, volg die amptelike kerklike Christologie ‘n *Deszendentz* Christologie, waardeur gepoog word om die grond uitspraak ‘God se *Logos* het mens geword’ verder uit te bou. Hierdie latere Christologie neem die klassieke Triniteitsleer as vertrekpunt. In die proses beïnvloed die leerstukke van die ‘hipostatiese’ eenheid en die Triniteitsleer mekaar. Rahner is van mening dat dit meer vir die Christologie vandag sou beteken as die gedagte van die ‘hipostatiese’ eenheid verder uitgebou kon word; veral in lyn met die leer van die *communicatio idiomatum*. Die gedagte wat hy wil beklemtoon is dat dit wat van die een natuur geld ook vir die ander waar is.<sup>334</sup>

---

<sup>331</sup> Rahner staan krities teenoor die verstaan van Jesus se dood as soenoffer. Hy vra ‘ob ein genügendes Verständnis der Heilsbedeutung des Todes Jesu von der Auferstehung Jesu erzielt werden kann, das sowohl Sinn als auch Grenzen der soteriologischen Aussagen über den Tod Jesu verständlich macht.’ (op cit 277)

<sup>332</sup> ‘... daß die menschliche Geschichte *eine* ist, daß das Geschick des einen für den anderen Bedeutung hat.’ (op cit 278)

<sup>333</sup> ‘... daß die “späte” neutestamentliche Christologie, die die ursprüngliche Erfahrung der Jünger mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen schon theologisch reflektiert’ (op cit 279)

<sup>334</sup> Rahner praat van die ‘Unbestimmtheit des Einheitspunktes in der hypostatische Union.’ (op cit 285)

Wanneer dit gaan oor 'n soteriologie vir vandag, in aansluiting by die Christologie, is Rahner van mening dat die soteriologie nie veel verder ontwikkel het as die uitsprake wat in die Nuwe Testament gevind word nie. Sedert Anselmus het die soenoffer-idee soos verder uitgewerk in sy teorie van satisfaksie tot vandag inslag gevind. Die belangrike sin van die klassieke Christologie lê volgens hom daarin dat verhinder is dat Jesus as net nog 'n profeet beskou is. Hy sien dit dan ook as kritiese norm vir ander formuleringe vandag. Die beperkinge van die klassieke Christologie sien hy in die feit van die verskillende verstaanshorisonne van 'toe' en 'nou'. 'Toe' het 'n mitologiese verstaanshorison gegeld en daarom is aanklank gevind by 'n *Descendenz-inkarnasie* leer. Rahner se probleem met hierdie tipe formulering, soos byvoorbeeld die formulering: 'Jesus is God', is juis dat dit tot 'n monofisitiese misverstaan kan aanleiding gee. In die leer van die *communicatio idiomatum* gaan dit om 'n unieke eenheid. Ten diepste gaan dit om 'n geheimenisvolle eenheid tussen twee onderskeie nature. Die gevaar is dat moderne mense hierdie uitdrukkingsvorme mitologies kan misverstaan. Die gedagte van die 'eenheid' in die klassieke Christologie is volgens Rahner te formeel en nie genoegsaam uitgewerk om die soteriologiese betekenis van Christus na behore na vore te bring nie. As dit gaan oor die ontwerp van 'n soteriologie vir vandag, meen Rahner moet Christologiese begrippe nuut interpreteer word vanuit die Nuwe Testament. Daar moet 'n groter eenheid bestaan tussen fundamenteel-teologiese en dogmatiese Christologie.<sup>335</sup> Rahner bedoel hiermee dat ervaring prioriteit moet geniet bo 'denke oor'. Die Christologie moet ernstiger by die mens van vandag aansluit as 'n mens wat selfs 'n 'ja' tot Christus kan uitspreek al bly 'n uitdruklike geformuleerde 'ja' uitstaande.

Rahner stel daarom 'n 'soekende' Christologie voor. So 'n Christologie sluit aan by wat Rahner die drie appèlle noem. Dit berus daarop dat die mens in aanvaarding van eie *Dasein* reeds iets soos 'n 'soekende' Christologie beoefen. Rahner wys op die appèl van die naasteliefde; die appèl van die bereidheid om te sterf en die appèl van die hoop.

Wat die appèl van naasteliefde betref: deur middel van 'n daad van onvoorwaardelike liefde teenoor 'n ander, gaan dit reeds om 'n implisiete geloof en liefde tot Christus.<sup>336</sup> In hierdie liefde wat onvoorwaardelik op die ander gerig is, is reeds sprake van dit wat met God bedoel word.<sup>337</sup>

---

<sup>335</sup> *Heil und Glaube* als totales Geschehen des einen und ganzen Menschen können von vornherein gar nicht adäquat durch bloße Reflexion (im Stil einer regionalen Wissenschaft) *aufgebaut werden*, weil grundsätzlich die Reflexion den unreflektierten Daseinsvollzug nicht adäquat einholen kann und der Mensch nie bloß aus seiner Reflexion lebt.' (op cit 287)

<sup>336</sup> 'that through radical and unconditional love of another, a person makes an implicit act of faith and love in Christ.' Rahner, K 1979h. 'The One Christ and the Universality of Salvation,' in: *Theological Investigations* 16, tr Quinn E, London: Darton, Longman & Todd, 222.

<sup>337</sup> 'Wenn diese Liebe den Menschen wirklich radikal und ohne Vorbehalt an den Anderen wagt, ... dann ist darin inwendig und vielleicht namenlos – aber wirklich – das erfahren, was mit "Gott" eigentlich gemeint ist; auch dann



Hierdie absolute, onvoorwaardelike liefde het God as grond daarvan.<sup>338</sup> Eintlik gaan dit in die liefde tot die naaste daarvoor om ‘n ander persoon, met die absolute liefde van God, lief te hê. Hierdie ‘ander’ is eintlik Christus, die God–mens, wie se deelname aan die menslike geslag hierdie liefde moontlik maak.<sup>339</sup> Geloof in Christus kom dus reeds na vore in die daad van absolute onvoorwaardelike liefde tot die naaste. In hierdie liefde word Christus as grond van die liefde bevestig en is implisiet ‘n soekende Christologie aanwesig.<sup>340</sup>

In aansluiting by die appèl van die ‘bereidwilligheid om te sterf’, meen Rahner dat die kategoriale aspek van die sterwe van Christus te veel klem gekry het. Dit beteken dat vanuit die teorie van die ‘genoegdoening’ van Christus se sterwe vir ons, die dood van Christus bloot as eksterne oorsaak van die mens se verlossing gesien word. Rahner ontwikkel ‘n ‘teologie van die dood’ wat beter inskakel by die struktuur van menswees.<sup>341</sup> Hiervolgens word die proses van sterwe of dood gesien as die gebeure wat die ganse lewe van die mens raak, verder gesien as die een daad waarin die mens as vrye wese oor homself beskik.<sup>342</sup> Die dood vra ‘n keuse van elke mens en openbaar terselfdertyd die radikale magteloosheid van die mens; so word die dialektiek van menswees geopenbaar. Hierdie dialektiek kan nie op een of ander abstrakte wyse opgelos word nie. Dit kan alleen in navolging van Christus opgelos word; deur voortdurend saam met Hom te sterwe.<sup>343</sup> Hierdie navolging van Christus, as dit waaroor Christelike spiritualiteit moet gaan, beteken vandag, anders as nabootsing van allerlei asketiese praktyke soos vas, armoede en martelaarskap, ‘n konkrete deelname aan Christus se dood. Die dood is iets wat die hele mens raak. Die eintlike misterie van die dood lê in die gedagte van vrywillige prysgawe aan die

ist darin “Gott” schon erreicht, ...’ Rahner, K 1982a. ‘Unbedingte Liebe’, in: *Praxis des Glaubens: geistliches Lesebuch*. Zürich: Benziger Wien, 208.

<sup>338</sup> ‘Aber die Liebe, deren Absolutheit erfahren wird (wenn sie auch nicht von ihr selbst her, sondern eben nur im Anblick ihrer radikalen Einheit mit der Liebe Gottes durch Jesus Christus ganz zu sich selber kommt), will mehr als nur eine ihr transzendent bleibende göttliche ‘Garantie’: Sie will eine Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, in der die Nächstenliebe – wenn eventuell auch bloß unthematisch – Gottesliebe und so erst ganz absolut ist.’ (Rahner 1976a:289)

<sup>339</sup> ‘whose existence within the single totality of the human race makes possible absolute love of another person.’ (Rahner 1979h:223)

<sup>340</sup> ‘Der “Akt”, in dem Christus geglaubt wird, ist gegeben in dem Akt der unbedingte Liebe zum Nächsten, denn in diesem wird Er als Grund dieser Liebe mitbejaht; eine solches Radikales vertrauen liebt nämlich – suchend oder schon explizit findend – im Menschen einen Menschen mit (will sie absolute und *menschliche* Liebe zugleich sein), der die Radikalität solcher Liebe annehmen, tragen und als dem Menschen schlechthin gegenüberlegitimieren kann, ohne daß sie ein sich selbst und den Menschen zerstörendes Abenteuer wird. Rahner, K 1968c. *Ich Glaube an Jesus Christus*. Einsiedeln: Benziger, 25.

<sup>341</sup> Vgl Rahner, ‘Dying with Christ,’ in Rahner, K 1965d. ‘On the Theology of Death’, in *Quaestiones Disputatae 2*, New York: Herder and Herder 64-88.

<sup>342</sup> ‘Der Tod ist die eine, das ganze Leben durchwaltende Tat, in der der Mensch als Wesen der Freiheit über sich als Ganzen verfügt, und zwar so, daß diese Verfügung die Annahme der absoluten Verfügtheit in der radikalen Ohnmacht ist (bzw. sein soll), die im Tod erscheint und erlitten wird.’ (Rahner 1976a:290)

<sup>343</sup> ‘the Christian, every Christian at all times, follows Jesus by dying with him; following Jesus has its ultimate truth and reality and universality in die following of the Crucified.’ Rahner, K 1983b. ‘Following the Crucified,’ in: *Theological Investigations 18*, vert. E. Quinn, London: Darton, Longman & Todd, 160.

liefdevolle misterie God.<sup>344</sup> Die dood is dus ‘n eksistensiële handeling van oorgawe aan God; ‘n daad van oorgawe wat reg deur die lewe geskied, in die keuses wat ‘n individu maak. In elke keuse gaan dit reeds om die groot keuse wat wag by die dood.<sup>345</sup> So word die eintlike inhoud van liefde tot God en liefde tot die naaste openbaar as ‘oorgawe’. So kom elke mens se dood en Christus se dood bymekaar.<sup>346</sup> Die troos is dat Jesus ons dood saam met ons ervaar. En tog kry Jesus se dood eers betekenis in die lig van sy opstanding. In Jesus se opstanding word hierdie menslike werklikheid aanvaar, juis vanweë sy oorgawe aan God.<sup>347</sup> Elke mens deel in sy dood wanneer hy homself oorgee in liefde en in hoop aan die onbegryplike God. Hieruit, meen Rahner, kan ‘n spiritualiteit van hoop na vore kom.<sup>348</sup>

Wat die appèl van die hoop betref, sluit Rahner aan by die gedagte van hoop op die toekoms.<sup>349</sup> In die mens se gang die toekoms in, is hy altyd besig om ‘n versoening te probeer vind tussen die verlede en die toekoms. Die vraag is of die ewige einddoel van menswees alleen ‘n ewige onbereikbare doel bly en of dit as absolute toekoms die bereikbare einddoel is? Hoop is wanneer’n bereikbare einddoel die mens in die hede in beweging bring. Dit is wat die Christelike hoop in die inkarnasie en opstanding van Christus sien; die onherroeplike koms van God as die absolute toekoms van die wêreld en die geskiedenis.

Om op te som: hoe sal ‘n ‘transendentale’ Christologie of Christologie van ‘onder’ daaruit sien? Rahner skets die breë riglyne waaraan so ‘n Christologie moet voldoen. Voorop staan die mens as wese gerig op die nabyheid van God. Hierdie mens kan homself alleen histories verwerklik. Daarom moet hierdie gerigtheid van die mens ook historiese verskyning vind. Dit beteken die

---

<sup>344</sup> op cit 164.

<sup>345</sup> ‘But these individual decisions are elements of one’s life’s decision only insofar as ... there occurs in them an assent or a refusal to that infinite horizon and objective of freedom which alone makes possible freedom in the proper sense in regard to the subject and its individual objects and in the final understanding is known as God...[T]he innermost structure of every real decision of freedom insofar as it is an internal factor in human death as an existential act, makes itself clearly felt in what we experiences empirically as death.’ Rahner, (op cit 163-4)

<sup>346</sup> ‘Jesus surrendered himself in his death unconditionally to the absolute mystery that he called his father, into whose hands he committed his existence, when in the night of his death and God-forsakenness he was deprived of everything that is otherwise regarded as the content of a human existence: life, honour, acceptance, ... In the concreteness of his death it becomes only too clear that everything fell away from him, even the perceptible security of God’s love, and in this trackless dark there prevailed silently only mystery that in itself and in its freedom has no name and to which he nevertheless calmly surrendered himself as to eternal love and not to the hell of futility. In that sense his death is the same as ours, ...’ (op cit 165)

<sup>347</sup> ‘is completed and made effective: the incomprehensible God finally accepted this human reality as redeemed, precisely because the latter was surrendered unsupported and unreservedly into the incomprehensibility of God himself.’ Rahner, ‘Following the Crucified,’ (op cit 167)

<sup>348</sup> ‘We must attend to and repeat the words which he uttered, so expressive of the most horrible and the most wonderful aspects of death: ‘My God, my God, why has thou forsaken me? ; ‘Father, into thy hands I commend my Spirit’. On each side of him, to the right and to the left – with terrifying symbolism – two others hung in death. Two men, cursing death, because they could not understand it. But who could? Still, one of them look at Christ. What he saw was enough to make his own death comprehensible to him.’ (Rahner 1965d:87)

<sup>349</sup> ‘Der Mensch hofft, er geht, planend und zugleich sich ins Unvorhersehbare aussetzend, seiner Zukunft entgegen.’ (Rahner 1976a: 290)

mens moet in die dimensie van die historiese hierdie toesegging van God soek en verwag.<sup>350</sup> Vandaar kom die begrip ‘absolute heilsgebeure’ of ‘absolute heilsbringer’ ter sprake. Rahner sien die ‘absolute heilsgebeure’ en ‘absolute heilbringer’ as twee aspekte van een saak. Waaroor dit gaan is ‘n historiese ‘persoonsmatige’ gebeure, waarin die mens homself in al sy dimensies van menswees bevestig ervaar deur God se onherroeplike toesegging. Dit berus op die voorveronderstelling dat Jesus van Nasaret Homself as hierdie ‘absolute heilbringer’ sien en dat Hy dit werklik is.

Die kerk druk die gedagte van die absolute heilsgebeure en ‘absolute heilbringer’ uit deur middel van die leerstuk van die ‘inkarnasie’ en die ‘hipostatische eenheid’.<sup>351</sup> Hierdie leer moet nie monofisities of mitologies misverstaan word nie. Die *uniekheid* van die *realen* openbaringsdaad van God aan die wêreld moet duidelik wees. Hierdie daad het nie net ‘n ‘saakmatige’ karakter nie, dit het ‘n ontologiese persoonlike karakter. Rahner bedoel hiermee: ‘*d.h. sie muß als kreatürliche Wirklichkeit von Bei-sich-Sein, Wort und somit sich selber habender Bezogenheit auf Gott existieren.*’<sup>352</sup> Rahner meen dis noodsaaklik dat naas ‘n ‘ontiese’ Christologie wat met begrippe soos ‘natuur’, ‘hipostase’ ensovoorts werk, daar ook ‘n ontologiese Christologie beoefen word waar die begrippe aan ontologiese werklikhede ontleen word en aan die oorspronklike eenheid van ‘syn’ en bewussyn.<sup>353</sup>

Rahner vra aandag vir ‘n persoonlike verhouding met Jesus Christus.<sup>354</sup> Hy is van mening dat dit ‘n tema is wat in die deursnee dogmatiek nagelaat word en wat oorgelaat word aan die leer oor die geestelike lewe en die Christelike mistiek. In die Christelike geloof meen Rahner gaan dit wesenlik om ‘n eksistensiële saak. Dit kan ook ‘n persoonlike verhouding met Jesus Christus genoem word. Rahner beweeg versigtig wanneer hy hierdie kwessie aanroer; want hy meen daar kan ook iets soos ‘n ‘anonieme Christendom’ wees, waar ‘n persoon in gehoorsaamheid aan sy begenadigde gerigtheid tot God leef, naas ‘n ‘eksplisiete Christendom’ waarin daar sprake is van ‘n bewuste verhouding tot Jesus Christus. Tussen hierdie twee pole van ‘n ‘anonieme Christendom’ en ‘n eksplisiete verhouding tot Jesus Christus is daar oorgange want, meen Rahner, eintlik is ‘n mens altyd ‘n Christen in wording.’<sup>355</sup> Uiteindelik gaan dit nie net om

---

<sup>350</sup> ‘Da der Mensch – zweitens – sein letztes Wesen nur geschichtlich erfahren und verwirklichen kann, muß diese Hinordnung ihre geschichtliche Erscheinung finden und muß der Mensch in dieser geschichtlichen Dimension die Zusage Gottes erwarten und suchen.’ (op cit 291)

<sup>351</sup> ‘... vorausgesetzt, daß jener Begriff radikal zu ende gedacht wird und daß dieser Begriff nicht monophysitisch-mythologisch mißverstanden wird und man sich der Eigenart einer ‘realen’ Offenbarungstat Gottes an der Welt klar ist.’ (op cit 293)

<sup>352</sup> *ibid.*

<sup>353</sup> Rahner praat van die ‘*orthodoxe Möglichkeit einer ‘Bewußtseinschristologie.*’ (op cit 295)

<sup>354</sup> Rahner praat van ‘Die Notwendigkeit einer ‘existenziellen’ Christologie.’ (op cit 298)

<sup>355</sup> ‘Man ist immer Christ, um es zu werden, und eben dies gilt auch von dem, was wir die persönliche Beziehung in Glaube, Hoffnung und Liebe auf Jesus Christus hin nennen.’ (op cit 299)

presiese objektiewe formuleringe van geloof nie, maar om die eintlike waarheid en werklikheid van die Christelike lewe.

As gevra word na die konkrete verhouding met Jesus Christus, gee hy 'n samevatting van die geloof. Daarin bevestig hy die werklikheid van 'n individueel konkrete verhouding met Jesus Christus.<sup>356</sup> Dit kan teologies van 'onder' of van 'bo' verduidelik word. Van 'bo' in dit wat die Christelike geloof van Jesus glo in terme van 'absolute heilbringer', maar ook van 'onder' deur 'n verduideliking van die eenheid van naasteliefde en Godsliefde.<sup>357</sup> In werklikheid meen Rahner is dit alles nog te abstrak en kan wat met 'n konkrete verhouding met Jesus Christus bedoel word alleen realiseer in die waagmoed om Jesus persoonlike lief te hê; in die moed as genade ontvang om te glo dat 'in die Naam van Jesus' nie bloot net 'n abstrakte idee van 'n oneindige God geleë is nie.<sup>358</sup> Uiteindelik bestaan die Christelike lewe nie uit die nakom van algemene norme deur die kerk vasgestel nie, maar in die aanroep van die God wat alles te bowe gaan. Dit wat bemiddel word deur die konkrete ontmoeting met Jesus Christus, in 'n mistiek van liefde, wat altyd eenmalig en onafleibaar is en voltrek word in die gemeenskap van gelowige geliefdes, die kerk.<sup>359</sup>

### **3.2.5 Jesus Christus in die nie-christelike godsdienste**

Wat beteken dit konkreet as gesê word dat Jesus Christus ook in nie-christelike godsdienste teenwoordig is?<sup>360</sup> Rahner verwys eerstens na 'n 'teenwoordigheid' van Christus in die ganse heilsgeskiedenis teenoor alle mense, want die Christendom glo in Jesus as die heil vir alle mense. Christus is ook daar teenwoordig waar mense van goeie wil religieus of selfs nie uitdruklik religieus besig is nie. Rahner gaan uit van 'n tweërlei veronderstelling: eerstens is daar 'n algemene, bonatuurlike heilswil van God werksaam wat gepaard gaan met 'n bonatuurlike openbaringsgeloof in die ganse geskiedenis. Hierna is reeds verwys toe Rahner die kwessie van

<sup>356</sup> 'Daß es so ein je einmaliges Verhältnis des einzelnen zu Jesus Christus geben kann und gibt, ...' (op cit 300)

<sup>357</sup> '... ist die Nächstenliebe nicht bloß ein Gebot, das erfüllt, werden muß, wenn der Mensch in einem heilbringenden Verhältnis zu Gott stehen will, sondern der Vollzug des Christentums schlechthin, vorausgesetzt, daß diese Nächstenliebe zu ihren eigenen vollen Wesen sich entfaltet hat und ihren Grund und ihren geheimnisvollen Mitpartner ausdrücklich annimmt, nämlich Gott selbst, ...' (op cit 301)

<sup>358</sup> 'Wirklich verstanden kann das Gesagte nur von dem werden, der es versucht und wagt, Jesus wirklich persönlich zu lieben durch Schrift und Sakrament und Feier seines Todes hindurch, durch das Leben in der Gemeinde seiner Gläubigen; der es wagt, ihm persönlich zu begegnen ...' (op cit 302)

<sup>359</sup> 'Aber es ist mit dem Gesagten doch wenigstens darauf aufmerksam gemacht, daß das christliche Leben nicht bloß Erfüllung allgemeiner Normen ist, die von der amtlichen Kirche verkündigt werden, sondern darin und darüber hinaus der je einmalige Anruf Gottes, der aber vermittelt ist durch die konkret liebende Begegnung mit Jesus in einer Mystik der Liebe, die immer ganz einmalig und unableitbar ist und dennoch sich vollzieht in der Gemeinschaft der glaubend Liebenden, die Kirche heißt, weil darin, in ihrem Evangelium, in ihrem Kerygma, das über alle Belehrung hinaus auf das unvertauschbare Herz des Einzelnen zielt, in Sakrament und in der Feier des Todes des Herrn, aber auch im einsamen Gebet und in der letzten Gewissens Entscheidung Jesus als der Christus und in ihm sich Gott unmittelbar geben.' (op cit 303)

<sup>360</sup> 'Zunächst ist zu betonen, daß es sich hier um eine dogmatische, nicht um eine religionsgeschichtliche oder religionsphänomenologische Überlegungen handelt.' (op cit 304)

die heils- en openbaringsgeskiedenis behandel het. Tweedens waar daar sprake is van geloof, hoop en liefde by mense van ‘n nie-Christelike godsdiens mag hierdie godsdiens nie by voorbaat negatief afgeskryf word nie.

Rahner meen Christus is teenwoordig selfs in die nie-Christelike godsdienste deur die werking van sy Gees as die Gees wat van die Vader en die Seun uitgaan.<sup>361</sup>

Daarom meen Rahner is iets soos ‘n ‘anonieme geloof’ en ‘anonieme Christendom’ moontlik.<sup>362</sup> Rahner verwys in hierdie verband na ‘soekende *memoria*’ wat teenwoordig is in elke geloof; ‘soekende *memoria*’ wat uiteindelik by die ‘absolute heilbringer’ uitkom. Die mens ervaar in sy ‘transendentaliteit’ as gees en vryheid altyd sy gerigtheid tot die ‘Geheimenis’ wat ons God noem. Die vorm waarin elke mens hierdie gerigtheid giet, mag religieus of selfs nie-religieus wees. Die belangrike is dat hierdie *memoria* die mens help om homself en God te vind.<sup>363</sup>

### **3.2.6 Die kern van die Christelike geloof**

Ons kan sê dat daar by Rahner ‘n vereenvoudiging van die Christelike leerinhoud plaasvind in die konsentrasie op die een waarheid.<sup>364</sup> Rahner is van mening dat die belang van geloof vir die moderne mens duidelik sal word wanneer hy kennis maak met die kern van die Christelike geloof. Hierdie Christelike geloof is in sy lewende kern nie ‘n gekompliseerde leer wat niks met ons konkrete lewenservaring te doen het nie; dis eerder heel eenvoudig, en as dit begryp of as deel van menslike ervaring geag word, nie uit die lewe verdring kan word nie.<sup>365</sup> Volgens Rahner kan ons ons nie eenvoudig beroep op die ‘geopenbaardheid’ van hierdie geloofsinhoude nie. Ons moet die sin daarvan vir vandag se mens duidelik maak. Meer nog, ons moet aantoon hoedat die lewende kern van die geloof reeds deel uitmaak van elke mens se lewe.

Rahner vat die kern van die geloof vir vandag as volg saam:

---

<sup>361</sup> ‘Und dieser ist der Geist, der vom Vater und vom Sohn ausgeht, ...’ (op cit 303)

<sup>362</sup> ‘There can exist an “anonymous faith” which carries with it an intrinsic dynamism and therefore an obligation to find full realization in explicit faith, but which is nonetheless sufficient for salvation even if a person does not achieve this fulfilment during their lifetime, as long as they are not to blame for this.’ Rahner, K 1979f. ‘Anonymous and Explicit Faith, in: *Theological Investigations* 16, tr Quinn, E. London: Darton, Longman & Todd, 54.

<sup>363</sup> ‘... daß sie den Menschen zu sich selbst als zu dem über sich als einen und Ganzen in Freiheit Verfügenden vermittelt.’ (Rahner 1976a:311)

<sup>364</sup> Rahner is lief vir kort kernagtige samevattings van die geloof. Die gedagte van konsentrasie op die eintlike sake van die geloof is belangrik in die teologie van Rahner. ‘Seine Methode, die als Methode, wie er selber sagt, sehr vieles Martin Heidegger verdankt, ist die der Konzentration der Vielfalt auf ganz wenige Grundgedanken, ... auf Schlüsselbegriffe oder noch besser auf Schlüsselbegriffe. *Der Grundgedanke dieser Theologie oder das Schlüsselbegriff* ist, nachlesbar bei Rahner selber, die Erfahrung Gottes.’ Vorgrimler, H 1994. ‘Gotteserfahrung im Alltag: Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik,’ *Karl Rahner in Erinnerung*, ed Raffelt, A. Freiburger Akademieschriften, 8, Düsseldorf: Patmos, 102.

<sup>365</sup> ‘Dieser christliche Glaube ist in seinem eigentlichen und lebendigen Kern nicht eine komplizierte Menge von schwierigen und dunklen Sätzen, deren Inhalt in unserer konkreten Lebenserfahrung gar nicht aufweisbar ist, sondern etwas ganz Einfaches, das, wenn wir es wirklich begriffen und erfahren haben, eigentlich gar nicht aus unserem Leben ausgeschieden oder fortgedacht werden kann. Diese Einfache kann dann in eine Völszahl von einzelnen Glaubenssätzen auseinander entfaltet werden. ... Rahner, K. 1974a, *Worin besteht der lebendige Kern des christlichen Glaubens?* In: *Wagnis des Christen, Geistliche Texte*, Verlag Herder, Freiburg.

*‘Wir, die glauben, wissen dass wir es unausweichlich mit dem unbegreiflichen Geheimnis unseres Lebens zu tun haben, das wir Gott nennen, mit dem Geheimnis, das unauflöslich und schweigend auch dann und noch umfasst, unsere Hoffnung und unsere Liebe auch dann noch anruft, wenn wir in der Praxis des Lebens uns um es kümmern oder es sogar theoretisch leugnen. Wir die glauben, sind davon überzeugt, dass dieses unbegreifliche Geheimnis, das wir Gott nennen, sich uns im Leben, Sterben und ewig Lebendigsein Jesu von Nazareth endgültig und vergebend zugesagt hat, als Inhalt und ewige Gültigkeit unseres eigenen Lebens, das nicht untergeht. Wir die glauben, bilden in diesem Bekenntnis zu Gott in Jesus Christus die Gemeinde der Glaubenden, die Kirche, die diese Botschaft von Gott in Jesus Christus aller Welt zu ihrem Heil bezeugt.’<sup>366</sup>*

Hier volg ‘n kort verklaring van hierdie kern geloofsbelijdenis; wat die eerste stelling betref: Die menslike bestaan is volgens Rahner omgewe van ‘n onbeskryflike ‘Geheimenis’, wat ons God noem. Ons kan hierdie ‘Geheimenis’ ontken, tog is dit daar. Hierdie ‘Geheimenis’ is sonder naam, onbegryplik. Die mens kan dit nie met sy begrip probeer vaspen nie. Ook nie die wetenskap kan hierdie ‘Geheimenis’ beheers nie. Hierdie ‘Geheimenis’ kom na vore eers wanneer die mens aanbiddend daarvoor buig. Al staan die wetenskap skepties teenoor die ‘Geheimenis’, laat die gelowige hom in met die ‘Geheimenis’, vlug nie weg nie, weet dat hierdie skynbare afgrond die enigste grond is waarop gebou kan word; roep die ‘Geheimenis’ aan, maak dit die sentrum van die lewe; roep die ‘Geheimenis’ aan as God en antwoord gelowig op die vraag wat die ‘Geheimenis’ aan die mens stel.

Ten opsigte van die tweede stelling, meen Rahner dis belangrik dat gevra word na die verhouding tussen die ‘absolute Geheimenis’ en die mens. Mag die mens die ‘Geheimenis’ ooit nader? Rahner noem hierdie moontlikheid *‘höchste Möglichkeit allen Menschen geboten’*<sup>367</sup> Hierdie vraag is deur die een mens Jesus Christus beantwoord. Op grond van Jesus Christus mag die mens daarop reken dat die ‘Geheimenis’ naby gekom het. Tog is selfs hierdie antwoord nie ‘n antwoord op al ons vrae nie; dit is wel ‘n versekering van die nabyheid van God, die *‘bergende Geheimnis Gottes’*.<sup>368</sup> Ten opsigte van die derde stelling meen Rahner die antwoord van God in Christus is nie ‘n privaat aangeleentheid nie, maar is bedoel vir die ganse mensdom. Hierdie antwoord skep gemeenskap, dit skep die kerk.

---

<sup>366</sup> op cit 42-43.

<sup>367</sup> op cit 45.

<sup>368</sup> op cit 47.

### 3.3 Die weg van 'n 'eie genade ervaring'

Bauerdick beoordeel Rahner se teologie as ‘... keine “transzendente” Theologie, sondern eine dialektische Theologie mystischer Gotteserfahrung.’<sup>369</sup> Veral teen die einde van sy lewe beklemtoon Rahner die invloed van Ignatius van Loyola.<sup>370</sup> Reeds in sy vroeë geskryfte keer hy telkens terug na die vroeë kerkvaders wat hy as sy werklike leermeesters beskou.<sup>371</sup> In 1939 publiseer hy *Aszese und Mystik*, ‘n werk wat handel oor die askese en mistiek in die patristiese tyd.<sup>372</sup> Hierdie vroeëre publikasies gaan die publikasie van sy meer filosofiese werke vooraf. Dit gaan saam met ‘n herwaardering en belangstelling in Ignatius; veral ook sy gebedsteologie soos uitgewerk in sy ‘Oefeninge’. Rahner en sy broer, Hugo Rahner, lewer ‘n groot bydrae ten opsigte van ‘n nuwe belangstelling in Ignatius en die oorspronklike bronne van Jesuïete spiritualiteit. Hoe sou ons die invloed van Ignatius van Loyola op Rahner kon beskryf? Ons verwys na Rahner se woorde in sy geestelike testament na aanleiding van Ignatius.

*‘Ich habe Gott erfahren, den Namenlosen und Unergründlichen, Schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir. Ich habe Gott erfahren auch und vor allem jenseits aller bildhaften Imagination. Ihn, der, wenn er so von sich aus in Gnade nahekommmt, gar nicht mit etwas anderem verwechselt werden kann.’*<sup>373</sup>

Dit sluit aan by die stelling van Rahner waarna ons reeds in die inleiding van die studie verwys het: ‘... *The Christian of the future will be a mystic or he or she will not exist at all*’<sup>374</sup>

<sup>369</sup> Bauerdick stel ‘n ‘dualistiese Philosophie des Bekannten versus dialektische Theologie des Erkennens.’ (1986:303) Hy meen daarom praat Rahner van ‘transzendente Erfahrung’.

<sup>370</sup> Rahner antwoord positief op die vraag of die spiritualiteit van Ignatius die eenheidselement in sy lewe is. Rahner 1983e:212. Hierdie mening word versterk deur die werke van Lehman en Fischer (Der Mensch als Geheimnis); Sien ook die inleiding deur Neufeld tot SzT XII met die subtitel tot hierdie vol. ‘Theologie als Erfahrung des Geistes’ waar nie bloot die stelling gemaak word dat teologie berus op die werk van die Heilige Gees nie, maar dat egte teologie te make het met die heel spesifieke ‘ervaring’ waartoe Ignatius se ‘oefeninge’ mense wou skool. Endean ondersoek in sy studie die verhouding tussen Rahner se teologie en die geestelike tradisie van Ignatius. Hy maak melding van ‘n versoek aan Rahner deur Frentz (reeds teen 1936) om ‘n dogmatiese teologie oor die ‘geestelike oefeninge’ van Ignatius daar te stel. Van hierdie studie het niks tereg gekom nie. Endean oordeel dat ‘n klassieke dogmatiek van die ‘oefeninge’ eintlik ‘n kontradiksie sou wees. Om reg te laat geskied aan die ‘oefeninge’ sou beteken ‘n vernuwing van die hele teologie, fundamenteel, dogmaties en prakties. Dis waaroor Rahner se teologie dan ook volgens hom gaan. (Endean 2001:3)

<sup>371</sup> ‘The “Spiritual Senses” according to Origen,’ en ‘The Doctrine of the “Spiritual Senses” in the Middle Ages,’ *TI* 16: 81-134. Dit is belangrik om daarop te let dat ook sy doktorsstudie primêr ‘n studie van die bronne is. Ons verwys na K. Rahner, *E Latere Christi: Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus Seite Christi des zweite Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34*. Ongepubliseerde tesis, verdedig Des. 1936.

<sup>372</sup> Rahner, K Viller, M 1998. *Aszese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriss*, 2de uitg. Freiburg: Herder. In die voorwoord erken Rahner dat die studie van asketiek en mistisisme feitlik ‘n aparte studieveld geword het. (Rahner praat van *Geisteswissenschaft*. Belangrik is egter dat die geestelike onderrig van die kerk nie bloot ‘n saak van vrome toewyding kan wees nie. Dit vra ook kritiese en wetenskaplike nadenke. Saam met *Geist In Welt* vorm dit van Rahner se omvangrykste vroeë werke. Interessant is dat albei saam verskyn, maar anders as *Aszese und Mystik* is *Geist in Welt* in 1957 herdruk. Volgens Karl Heinz Neufeld in sy inleiding tot die 2de uitgawe van *Geist in Welt* het dit daartoe bygedra dat Rahner meer filosofies vanuit *Geist in Welt* geïnterpreteer is en dat die meer geestelike herkoms van sy teologie verwaarloos is.

<sup>373</sup> Rahner 1983e:374.

<sup>374</sup> Rahner 1981:149-150.

Hierdie mistieke idioom blyk baie duidelik uit die volgende gebed:

*'Thanks be to your mercy you infinite God, that I don't just know about you with concepts and words, but have experienced you, lived you, suffered you. Because the first and last experience of my life is you. Yes, really you yourself, not the concept of you, not your name which we give you ... you have spoken your word through my being through and through, the word which was before all things, more real than they, and in which all reality and all life stays in being. This word, in which alone there is life, has become, through your action, God of grace, my experience.'*<sup>375</sup>

Wat duidelik blyk uit hierdie stellings is dat Rahner die unieke van die Christelike geloof nie koppel aan tradisionele geloofswaarhede nie. Rahner sê in soveel woorde: dit wat die Christelike geloof leer, het ekself ervaar; en hierdie 'ervaring' is van wesenlike belang vir die voortbestaan van die Christendom in die toekoms.<sup>376</sup> Dit in kort wat Rahner verstaan onder die invloed van Ignatius van Loyola.

### **3.3.1 Die mistiek van die alledaagse**

Wat bedoel Rahner met die term 'mistiek'? Die moderne mens se probleem met die sin van die lewe hou verband met die feit dat hy 'n probleem het met die 'donker kant van sy ervaring'. Die gedagte van die mens as vraag sluit hierby aan. Wat nodig is, meen Rahner, is 'n 'ervaring', 'n wete, dat hy reeds deur God aanvaar is, soos dit in die verhouding tot God ook na vore kom. Dis nie moontlik om God te ken los van die 'ervaring' van reeds deur God 'geken te wees' nie.<sup>377</sup> Dit is volgens Rahner die weg wat Christus kom aanwys het. Dis die eintlike boodskap van die Christelike geloof. Die Christen neem hierdie mistieke aard van die lewe waar, leef dit uit en put krag daariut. Hierdie 'mistieke gestalte' van die lewe is nie iets wat van buite die mens geïndoktrineer kan word nie. Uit hierdie 'oorspronklike ervaring' moet die Christen van vandag lewe. Alleen as dit van 'binne' ervaar is kan teologiese indoktrinasie van 'buite', vanuit die Skrif en die kerkleer, geloofwaardig en van eksistensiële betekenis wees.<sup>378</sup> Christene is dus mense wat leef uit hierdie 'ervaring', en van die waarde daarvan getuig.

Deur te fokus op die *absolute Geheimnis* word die kerklike tradisie en oorgelewerde leer in 'n sekere sin téénoor die lewe en 'ervaring' gestel. Die kerklike leer en tradisie gaan bloot oor die lewe, dis nie die lewe sêlf nie. Daarom meen Rahner kan nuwe ervaring, ou formulering te bowe gaan. Die egte lewe kom nie uit 'formulerings' na vore nie; 'formulerings' spruit voort uit

<sup>375</sup> 'God of Knowledge' in Rahner, K 1984. *Encounters with silence*, tr. Demske, M. Reinbek: Rowohlt Verlag, 30-31.

<sup>376</sup> Rahner verbind Ignatius met die gedagte van die '*unmittelbare Gotteserfahrung*'.

<sup>377</sup> Klinger, 1994:58.

<sup>378</sup> Rahner, K 1980. 'Zur Theologie und Spiritualität der Pharrseelsorge' in: *Schriften zur Theologie XIV*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 162.



lewende ‘ervaring’. Ons leer God nie primêr ken deur gedagtes en woorde oor God nie, maar deur ervaring. Kennis van God het ‘n eksistensiële basis.<sup>379</sup>

Dis Rahner se bedoeling om ‘n eie weergawe van mistiek te ontwikkel. Reeds hierbo is verwys na die noue relasie tussen die teologie van Rahner en die geestelike tradisie van Ignatius. In die inleiding tot ‘*Schriften zur Theologie*’ XII met die subtitel ‘*Theologie als Erfahrung des Geistes*’ word die stelling gemaak dat teologie berus op die ‘ervaring’ van die Heilige Gees, meer spesifiek die ‘ervaring’ waartoe Ignatius se ‘oefeninge’ mense wou skool.<sup>380</sup> Die bedoeling van die oefeninge is om die individu te help om die wil van God in sy eie lewe te vind. Eintlik gaan dit vir Rahner in aansluiting by Ignatius nie net oor ‘n ander teologiese kursus of praktiese meditasie tegnieke nie; dit gaan om ‘n unieke teologie. In die woorde van Rahner se voorstelling van Ignatius, gaan dit om die Skepper en skepsel wat op ‘n direkte wyse ontmoet.<sup>381</sup> Dis die ‘ervaring’ waartoe die ‘oefeninge’ wil skool. Volgens Rahner is hierdie ‘ervaring’ dieper en meer radikaal as die ‘ervaring’ soos bemiddel deur die kerk. Dit is die ‘ervaring’ wat die Christendom nodig het om te oorleef in ‘n gesekulariseerde en pluralistiese samelewing.<sup>382</sup> Volgens Rahner gaan dit om ‘n nuwe beskouing van genade en ‘n nuwe beskouing van die mens. Die Ignatius wat Rahner voorstel beklemtoon die nuttheid van sy bediening. Die uniekheid van hierdie mistiek kom na vore in ‘n artikel oor die mistiek van die alledaagse en die ‘ervaring van die Gees’.<sup>383</sup>

Rahner sê dat die Skrif ons baie leer oor die Heilige Gees. Die vraag is egter wat is ons eie ‘ervaring’ met die Gees? Hy gaan voort en verwys na ‘ervaring’ in die alledaagse lewe wat geheel en al uniek is; gewoon alledaagse ‘ervaring’ en tog ‘nie-tematiseerbaar’. Hy praat van die ‘oer-ervaring’ van die subjek met homself. Rahner vra: Is daar ‘n ‘ervaring’ wat die getuienis

---

<sup>379</sup> Ons het reeds stil gestaan by die begrip ‘transendensie’ en hoe Rahner dit in sy kennisleer uitgewerk het. Dit behels die gedagte dat die menslike persoon dinamies gerig is op die oneindige in sy besig wees met die dinge in die wêreld. In sy besig wees is hy tegelyk bewus van die feit dat hy die ‘dinge’ transendeer. Die ‘ervaring’ van die oneindige vind nie direk plaas nie, alleen in en deur algemeen menslike ervarings. ‘n Direkte gevolg van hierdie standpunt is egter dat God nooit deur die mens direk as objek geken word nie. Hy bly die oneindige horison waarteen die mens alles ken. Hierdie insig in die beperktheid van menslike kennis word reeds in van Rahner se vroegste gebede verwoord. ‘Only knowledge gained through experience, the fruit of living and suffering, fills the heart with the wisdom of love, instead of crushing it with the disappointment of boredom and final oblivion. It is not the results of our own speculation, but the golden harvest of what we have lived through, that has power to enrich the heart and nourish the spirit. Rahner, ‘God of Knowledge,’ (Rahner 1984:30)

<sup>380</sup> Neufeld in die inleiding tot Rahner, K 1975. *Schriften zur Theologie*, XII, Zürich: Benzinger Verlag, 8.

<sup>381</sup> ‘Ich habe Gott erfahren, den Namenlosen und Unergründlichen, Schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir. Ich habe Gott erfahren auch und vor allem jenseits aller bildhaften Imagination. Ihn, der, wenn er so von sich aus in Gnade nahekomm, gar nicht mit etwas anderem verwechselt werden kann.’ (374) ... ‘ich bin Gott begegnet; ich habe ihn selbst erfahren. Ich konnte auch damals schon unterscheiden zwischen Gott an sich und den Worte, den Bildern, den begrenzten Einzelerfahrungen, die an Gott in irgendeiner Weise hinweisen. (375) ‘Gott selbst. Gott selbst habe ich erfahren, nicht menschliche Worte über ihn.’ (Rahner 1983e:373-375)

<sup>382</sup> verwys na die stelling oor ‘die Christen van die toekoms’

<sup>383</sup> Rahner, K 1979b. *Mystik des Alltags und Erfahrung des Heiligen Geistes* in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 255 ev. Sien ook Rahner, K 1978g. ‘Erfahrung des Heiligen Geistes,’ in: *Schriften zur Theologie* XIII. Einsiedeln: Benziger Verlag, 226-251.

van die Skrif oor die inwoning van die Gees in ons bevestig? In antwoord hierop, word gewoonlik na buitengewone verskynsels verwys, ‘ervarings’ van die mistici waarmee gewone mense nie kan identifiseer nie. Wanneer hierdie kern ‘ervaring’ beskryf word blyk dit dat dit om ‘n basiese ‘ervaring’ van Christen- en menswees gaan.<sup>384</sup> Dit is wel ‘n ‘ervaring’ wat maklik ontken kan word en daarom is ‘n mens nie altyd daarvan bewus nie. Rahner poog dan om sy stellings te begrond deur middel van die ‘transendentale’ struktuur van menswees. Soos reeds behandel in ‘n vorige deel is die mens in ‘kenhandelinge’ en ‘vryheidshandelinge’ altyd gerig op die enkele besondere voorwerp van kennis of handeling, sowel as die groter horison.<sup>385</sup> Rahner meen hierdie ‘transendentale ervaring’ van menswees wat deel is van die mens se alledaagse bestaan kan reeds ‘mistiek’ genoem word. Dit beteken die mens beoefen reeds onbewustelik in sy alledaagse lewe mistiek. In hierdie ‘naamlose’, ‘weglose’, ruimte van menslike bestaan, is ‘Hy’ reeds aanwesig wat ons ‘God’ noem; nie as nog ‘n werklikheid naas ander nie, maar as die omvattende grond en voorveronderstelling van menslike ‘ervaring’.

Die ‘transendentale ervaring’ is dus reeds ‘Godservaring’ midde in die alledaagse. Hierdie onbegrensde beweging van die gees gerig op God, besit egter ook ‘n radikaliteit wat beteken dat God nie bloot die veraf onbekende bly nie, maar dat Hy Homself op ‘n direkte wyse die einddoel van hierdie transendentale gerigtheid maak. Hierdie gerigtheid kan ook met die begrip hoop in ‘n teologiese sin uitgedruk word. Teologies gesien word hierdie gerigtheid deur God moontlik gemaak en dit word uitgedruk in die begrip ‘genade’. Eksistensiële kry die mens deel aan hierdie gerigtheid wanneer hy homself oorgee aan die werking van die Gees. Rahner stel dan ook hierdie transendentale ervaring waarin God altyd aanwesig is, gelyk aan die ‘ervaring van die Heilige Gees’. Hy begrond dit vanuit die oortuiging dat God se heilswil gerig is tot alle mense. Soos reeds gesê is hierdie ‘ervaring’ deel van die gewone alledaagse ‘ervaring’. Besondere positiewe ‘ervarings’, maar veral sekere negatiewe ‘grenservarings’ bring hierdie ‘ervaring’ duideliker aan die lig.

Op die vraag of dit hier om ‘n mistiek van die alledaagse gaan, wat niks met Jesus Christus te doen het nie, meen Rahner Christene moet ontdek dat die God van Jesus Christus die heil vir alle mense beoog en sy genade as bevryding in die onbegryplike geheimenis aan alle mense bied; selfs daar waar mense nie eksplisiet met die Christelike boodskap en kerk te doene kry nie. Reeds in die gedagte van die deur die genade van God ‘geradikaliseerde transendente ervaring’

---

<sup>384</sup> ‘the real basic phenomenon of mystical experience of transcendence is present as innermost sustaining ground (even though unnoticed) in the simple act of Christian living in faith, hope and love.’ ‘Everyday mysticism’ in Rahner 1983g:69.

<sup>385</sup> Rahner gebruik die beeld van die klein eiland in die oneindige see van naamlose geheimenisse wat duideliker word hoe meer die mens se kennis uitbrei. Die begrippe wat gebruik word om hierdie oneindige see te beskryf is nog nie die oorspronklike ‘ervaring’ nie, maar blote tekens wat die mens daaraan herinner. Die mens sou hierdie ‘ervaring’ kon verdring; dan handel hy egter teen sy eie wese in. (Rahner 1979b:255 ev.)

kom daar iets na vore van wat bedoel word met gedagte van die ‘dood van Christus’. Dat dit selfs eksplisiet na vore kom is nie so belangrik nie, want die werklike ‘ervaring’ is in eintlike sin nie ‘n saak van die teoretiese rede nie, maar ‘n saak wat elke mens op ‘n konkrete eksistensiële vlak raak. Dit is reeds teenwoordig daar waar dit gaan om ‘n ‘sterwe’ in die onbegryplikheid van God. So is die ‘ervaring’ van die Gees en deelname aan die sterwe van Christus in wese identies. Rahner meen hierdie ‘sterwe’ is net moontlik deur die genade van Christus in die geloof.

Hierdie ‘ervaring’ is nie die gevolg van enige meditasie tegnieke nie. Dit vorm deel van die materiaal van die gewoon alledaagse. Rahner verwys dikwels na ‘n verskeidenheid ‘ervaringe’ om sy punt te staaf.

Hierdie benadering tot die ‘mistieke’ maak die streng godsdienstige vraag eintlike ‘n tweederangse vraag.

As die vraag dus gaan oor wat is ‘charismaties’ wys Rahner op die soek en vind van God se wil in die alledaagse. ‘n Mens tree ‘charismaties’ op wanneer daar ‘n sintese plaasvind tussen die oorspronklike ‘ervaring’ van die Gees en ‘n bepaalde lewenskeuse. Rahner meen hierdie keuse word nie bepaal deur rasonale oorwegings of ‘n praktiese toepassing van ‘n Christelike etiek nie, maar gaan dit te bowe. So ‘n handeling is nie net volgens algemeen aanvaarde rede of norme korrek nie, maar ook ‘charismaties’ korrek. Hierdie ‘ervaring’ is volgens Rahner die eintlike van die Christelike lewe.<sup>386</sup> Hierdie siening van die mistieke het implikasies vir Rahner se siening van genade.

### **3.3.2 Genade as ‘ervaringsmatige’ werklikheid**

Dis belangrik om by Rahner se definisie van ‘ervaring’ stil te staan. Rahner gebruik dikwels die term ‘ervaring’ sonder om dit presies te definieer. Daarmee saam gebruik hy die woord dikwels in verbinding met ander begrippe, soos: *Gotteserfahrung*, *Transzendenzerfahrung*, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, *Erfahrung der Gnade*, *Mystische Erfahrung*, *Enthusiastische Erfahrung*. Die naaste wat ons kom aan ‘n definisie is te vinde in sy *Kleines Theologisches Wörterbuch: ‘Religiöse Erfahrung als innere Selbstüberzeugung der übernatürlichen Wirklichkeit (Gnade) ist dem Menschen bzw. der Menschheit in ihrer Glaubensgeschichte nur zusammen mit einer gegenständlich begrifflichen Reflexion möglich.’*<sup>387</sup>

‘Ervaring’ is dus ‘n begrip wat baie moeilik beskryfbaar is.<sup>388</sup> Daar is geen duidelike onderskeid tussen God se genade werking in ons en ons ‘begripsmatige’ interpretasie nie. Aan die eenkant

<sup>386</sup> Rahner 1978g:226 ev.

<sup>387</sup> Rahner, K en Vorgrimler, H 1981. *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 13de uitgawe, Freiburg: Herder, 108.

<sup>388</sup> Bauerdick oordeel positief i.v.m. Rahner se beskrywing van die transendentale ervaring. Met die term ‘transendentale Erfahrung’ poog Rahner om aan te dui die: ‘Struktur des erkennenden Geistes nicht statisch, sondern dynamisch-prozeßhaft zu verstehen.’ (1986:304)

gaan dit oor die ‘ervaring’ van die gewone objekte van kennis; hou hierdie manier waarop ons objekte ervaar en ken verband met ons kennis en ‘ervaring van God’. Andersyds is ons kennis en ‘ervaring’ van God ‘a-tipies’, dit wil sê dit kan nie saam gegroepeer word met ons ‘ervaring’ en kennis van gewone objekte nie. Treffend is dat Rahner soms praat van ‘ervaring’ in die enkelvoud en dan weer van ‘ervarings’ in die meervoud.<sup>389</sup> Daar is van die begin af ‘n sekere dubbelsinnigheid in Rahner se gebruik van die term. Kommentatore verwys na die onderskeid wat Rahner tref tussen die ‘transendentale’ en ‘kategoriale’ dimensie van ‘ervaring’. Die ‘transendentale’ verwys na ‘n diepte dimensie in menslike ‘ervaring’, wat dieper strek as die dimensie van die denke, wat kategoriaal genoem word.<sup>390</sup> Tog is ‘ervaringsmatige’ en ‘begripsmatige’ kennis in ‘n noue relasie. In hierdie relasie is ‘ervaringsmatige’ kennis logies vooraf, nie noodwendig kronologies nie. In hierdie sin praat Rahner van ‘ervaringsmatige’ kennis as ‘n *a priori* vorm van kennis. Hy ontken nie die rol van ‘begripsmatige’ kennis nie, maar soos hy dit stel: *‘the struggle for conscious knowledge, objectified and explicitated in conscious terms, constitutes only a modest and secondary part of life.’*<sup>391</sup> Rahner beklemtoon verder dat hierdie ‘dynamic force’ binne die persoon ook as genade ervaar kan word, wat insluit: *‘the powerful hope of achieving a state of ultimate proximity and immediacy to that goal towards which it is tending.’*<sup>392</sup> Die volgende stelling is van groot belang: *‘Religious experience in the strict sense, for Rahner, is that which constitutes faith, and insofar as it does so, embraces at once the metaphysical, moral and existential experience of being and existence, and the experience of God’s self – attestation (Selbstbezeugung) in the occurrence of revelation, in which the fact of a divine self-attestation announces itself to the ‘conscience’.*<sup>393</sup>

Hiermee koppel Rahner die mistieke nie net met die alledaagse werklikheid nie, maar ook met die genade-werklikheid van God. Die resultaat is God se genade-werklikheid is nie die resultaat van ‘n lewenslange stryd om heiligmaking of intellektuele insig nie, dit gaan dit te bowe. Dit geskied ook nie as ‘n rare ekstatiese belewenis nie, maar is te vinde in die gewoon alledaagse,

---

<sup>389</sup> Marmion interpreteer dit as dat ons ‘ervaring’ van God nie gegee word as ‘n bykomende ‘ervaring’ nie, maar as verborge in elke menslike ‘ervaring’. ‘If experience is a way of knowing, then whatever we discover about experiential knowledge in general, will help illuminate the dynamics of our experience of God. Rahner further maintains that the dynamics of our experience of God are comparable (but not identical) to what happens in typical human experience such as joy, faithfulness, trust and love.’ (Marmion 1998:112)

<sup>390</sup> ‘One always experiences more of oneself at the non-thematic and non-reflexive levels in the ultimate and fundamental living of one’s life than one knows about oneself by reflecting upon oneself whether scientifically or (mainly) in one’s private ideas.’ Rahner, K 1975f. ‘Experience of Self and Experience of God,’ in: *Theological Investigations* 13, tr. Bourke D, London: Darton, Longman & Todd, 123.

<sup>391</sup> op cit 124.

<sup>392</sup> Rahner, K 1974c. ‘The Experience of God Today’, in: *Theological Investigations* 11, tr. Bourke, D. London: Darton, Longman & Todd, 153.

<sup>393</sup> Marmion 1998:45 n 11.

midde in die nietigste ‘ervarings’ van menswees.<sup>394</sup> Wat Rahner tot uitdrukking wil bring is genade is deel van die alledaagse menslike ‘ervaring’.

‘n Implikasie hiervan is dat die werke van die mistici, hoe onduidelik of eenvoudig ook al, ‘n bron vir die teologie kan wees. Hierdie tekste vorm nie verslae van buitengewone ‘ervarings’ nie, maar is interpretasies van die gewoon alledaagse menslike ervaring.

Ten spyte van sentrale plek wat ‘genade’ in Rahner se teologie het, bied hy geen sistematiese uiteensetting daarvan nie. Dit kan te wyte wees aan Rahner se teologiese oogmerk. Indien genade korreleer met menslike ‘ervaring’, beteken dit genade is so onsistematiseerbaar as die mens self.

In nabetraging bring Rahner telkens die teenstelling na vore tussen sy siening van genade en die binne sy tradisie, soos oorgelewer deur sy eie leermeester Hermann Lange. Volgens Rahner neem Lange standpunt in teen die gedagte van ‘n ‘ervaring van genade’. Lange verdedig ‘n soort ‘*sanctifying, entative (seinshafte) grace*’, waarvolgens genade ‘*absolut bewußtseinsjenseitig*’ is. Volgens hierdie tradisie is dit alleen moontlik om hierdie genade te ken deur die eksterne openbaring van die heilige Skrif.<sup>395</sup> Hier teenoor neem Rahner standpunt in, met begrippe ontleen aan Marechal. Daar is iets soos ‘n ‘ervaring’ van genade, al is dit moeilik te definieer. Rahner poog om dit tegnies uit te druk met behulp van die terme ‘bonatuurlike *a priori* formele objek’.<sup>396</sup>

Dit wat die Christendom voorstel as die goddelike teenwoordigheid in Jesus, geld op die een of ander wyse vir elke mens.<sup>397</sup> Die realiteit van genade het implikasies vir ons verstaan van die mens.<sup>398</sup>

---

<sup>394</sup> As voorbeeld hiervan verwys Rahner na sy eie doop en maak die opmerking: ‘Du hast mich ergriffen, nicht ich habe dich begriffen’ in: ‘God of knowledge’ (Rahner 1984:30-31)

<sup>395</sup> Volgens Rahner is daar in die Jesuïete tradisie te veel gemaak van ‘n skeiding tussen natuur en genade.

<sup>396</sup> Die neo-skolastiese filosofie onderskei tussen die materiële en formele objek van kennis. Die objek waarop die kennis gerig is en die gesigspunt van die kenner. Volgens Rahner is die formele objek nie iets wat teenoor ons staan in kennis nie, maar ‘n realiteit van die bewus’syn’: hy praat van ‘the conscious, accompanying *a priori* horizon. Everything which is apprehended as an actual object over against the knower, through the apprehending of individual objects given *a posteriori*, is known under this horizon.’ Rahner, K 1963b. Nature and Grace and other Essays, trans Wharton, D. London: Sheed and Ward, 178. Volgens Rahner het Lange en sy voorgangers genade bloot gesien as die objektiewe transformasie van die materiële objek van kennis, sonder om die kenner daarby te betrek. Genade word ‘n werklikheid in ons, sonder om ons bewus’syn’ te raak. Die genade bly eintlik ekstrasiesiek aan die mens.

<sup>397</sup> In sy *De gratia Christi* gee Rahner 4 redes: 1. die gedagte dat die bonatuurlike van ‘n daad buite die bewussyn geleë is is ‘n kontradiksie; as genade ‘n verandering in die mens te weeg bring, moet dit bewustelik wees; 2. as werklikheid en bewussyn saam gaan maak dit geen sin om genade te sien as die verhoging van menslike bewussyn na ‘n hoër vlak nie; 3. alleen Rahner se hipotese laat reg geskied aan die skriftuurlike en patristiese getuienis aangaande die invloed van die genade en 4. die argumente teen Rahner soos voorgestaan deur Lange berus op ‘n gebrekkige kennisleer. So ‘n kennis leer wat berus op die gedagte dat deur nadenke die objektiewe kennis van ‘n objek in sigself moontlik is. Daarteenoor sien Rahner die geestelike aanraking as ‘donker’. Dit is geen saak wat objektief onder begrip gebring kan word nie. Endean (2001:39) verwys na ‘De gratia Christi’ 1938, 1st edn. Innsbruck: unpublished lecture codex.

<sup>398</sup> Endean stel dit as volg: ‘in grace, God’s own self is the principle of human mental acts. What Christianity has regularly proclaimed about the divine presence in Jesus must also in some way apply to any graced creature.’ (Endean 2001:38)

Vandaar kom Rahner en herformuleer die verhouding Skepper en skepsel, deur gebruik te maak van die begrip ‘kwasi-formele-kausaliteit’. Deur middel van hierdie term, poog Rahner om ‘n konflik binne die teologiese tradisie by te lê. Aan die een kant is daar die positiewe ‘ervaringsmatige’ bronne wat klem lê op ‘n ‘ervaring’ tussen Skepper en skepsel, aan die ander kant die teologiese tradisie wat die onderskeid tussen Skepper en skepsel beklemtoon. Rahner se oplossing is om ‘n alternatiewe teologies-filosofiese siening van die verhouding Skepper en skepsel te formuleer en die tegniese term daarvoor is ‘*quasi-formele-kausaliteit*’. Daarmee wil hy die eenheid wat in ‘ervaringsmatige’ bronne na vore kom en in die teologie gemis word, uitdruk. Daarvolgens kom die mistieke gedagte van ‘geestelike aanraking’, voor as ‘ongeskape genade’; God self is werksaam in ons deur ‘kwasi-formele-kausaliteit’.<sup>399</sup> Hierdie genade dien as voorwaarde vir ‘geskape’ genade. Teologie maak volgens Rahner nie genoegsaam ruimte vir ‘positiewe’ geestelike bronne nie.

Die universele aspek van genade druk Rahner uit met behulp van die term ‘bonatuurlike eksistensiaal’. Dit druk uit dat die direkte ‘ervaring van God’ en van ‘genade’ nie net tot beskikking is van elke mens nie, maar ook werksaam is in elke mens: ‘Genade omring elke mens as ‘n onontwykbare *setting*’. In Rahner se genade-teologie speel die begrip ‘bonatuurlike eksistensiaal’ ‘n belangrik rol. God se bedoeling met die mens is om Homself aan die mens te kommunikeer. Daarom maak Hy ‘n wese met wie Hy kan kommunikeer. Dit beteken ook ‘n wese wat sy liefde kan ontvang. Hierdie wese het geen reg op hierdie genade nie, tog is hierdie genade altyd teenwoordig as ‘n aanbod. Hierdie genade is daarom nie bloot ‘n ‘gedagte’ nie, maar is ‘n ‘eksistensiaal’ van elke mens.<sup>400</sup> Rahner handhaaf die standpunt dat daar in die mens ‘n vermoë is wat hom in staat stel om God se selfkommunikasie te ontvang. Hierdie vermoë is dit wat die mees unieke van menswees is; dit waartoe die mens bestem is. Hierdie term verwys verder na meer as ‘n geopenheid by die mens.<sup>401</sup> Dit gaan om ‘n ontvanklikheid, in Rahner se

---

<sup>399</sup> Endean verwys na ‘n artikel deur Zahlauer wat die term herlei na Rahner se vroegste werk ‘Warum uns das Beten nützt,’ waar Rahner verwys na God wat Homself gee aan sy skepping en sy (beklemtoning oorspronklik) siel vul met krag en genade. ‘His’ is nie bloot aanduiding van eienaarskap nie, maar van ‘n ontologiese eenheid. Zahlauer, A 1996. *Karl Rahner und sein ‘produktives Vorbild’ Ignatius von Loyola*, Innsbruck: Tyrolia, 89-90. (Endean 2001:45 n 37)

<sup>400</sup> ‘the supernatural call made to the person by God’s grace is given not simply ontically, but also ontologically. In other words, it is present not only in the order of a person’s being, but also in some form in their consciousness, which it determines in some way.’ Weger, K-H 1980. *Karl Rahner: An Introduction to his Theology*, New York: Seabury Press, 108.

<sup>401</sup> Die term ‘bonatuurlike eksistensiaal’ sluit aan by Rahner se gebruik van die term ‘*Vorgriff*’ wat handel oor die bewuste open van die horison wat die kennis van ‘n spesifieke objek moontlik maak. ‘a *capacity* (“Vermögen”) of dynamic self-movement of the spirit, given *a priori* with human nature.’ ‘n Beweging waarin die besondere objek van kennis nie alleen verstaan word in sy ‘dit-wees’ nie, maar in sy begrensing en verband tot die volle geheel van moontlike objekte. Daarom is die *Vorgriff* gerig tot die oneindige, wat Rahner met ‘God’ gelykstel. Die mens het ‘n ‘*potentia obediensialis*’ om ‘n Woord van God te hoor. Hy gee aan die term van de Lubac wat deur die kerk afgekeur is, ‘n nuwe inhoud. Meer as ‘n pasiewe menslike ontvanklikheid is die ‘... obediensialis potency is a dynamism, in itself not absolute, but conditioned, a dynamism now enhanced by the capacity to strive towards a

woorde: ‘n *‘ontological modification’* en *‘existential determination’* van die mens.<sup>402</sup> Hierin vind ons die kern van Rahner se verstaan van die verhouding tussen natuur en genade. Vanweë hierdie ‘eksistensiaal’ staan geen mens neutraal ten opsigte van God nie.<sup>403</sup>

Met behulp van bogenoemde begrippe, wil Rahner juis beklemtoon dat dit in ‘genade’ nie bloot gaan om die objektiewe transformasie van kennis wat die mens oor beskik nie, maar dat die genade die mens self raak. Genade kan nie ‘n werklikheid in ons lewens wees en ons nie raak nie; so sou genade ‘ekstrinsiek’ bly.

Hiërdie verstaan van genade het verreikende implikasies. Dit het implikasies vir die mensbeskouing soos reeds aangetoon en uitgewerk in Rahner se meer filosofiese werke.<sup>404</sup>

Die aanspraak dat die goddelike openbaring altyd ‘n gebeurde in die menslike bewussyn is beteken dat enige teologie wat op die eksterne Woord fokus onvoltooid is. God se genade moet altyd beskou word as ‘n vrye interaksie tussen die eksterne Woord en die inwonende goddelike teenwoordigheid.

Dit gee aanleiding tot ‘n ander beskouing van die mistieke element in die geloof. In aansluiting by Rahner se stelling van die Christen van die toekoms wat ‘n mistikus sal wees, gaan dit nie om besondere bonatuurlike belewenisse nie, maar om soos Rahner dit stel: *‘a genuine experience of God emerging from the very heart of our existence’*. Hierdie stelling sou as ‘n sosiologiese waarneming gesien kon word in ‘n moderne kultuur waarin God nie meer as vanselfsprekend aanvaar word nie; eintlik moet dit meer radikaal verstaan word. Rahner se bedoeling is: daar is nie sprake van genade wat nie ervaar word nie. ‘Ervaring’ word die bron en oorsprong van enige Christelike toewyding.<sup>405</sup> Om terug te keer na Ignatius van Loyola, Rahner sien Ignatius dikwels

strictly supernatural goal: the vision of God. For this enhancement he introduced in 1950 the term *supernatural existential*.’ (Endean 2001:46-49)

<sup>402</sup> ‘antedecently to justification by grace, received sacramentally or extra-sacramentally, man is already subject to the universal salvific will of God, he *is* already redeemed and absolutely obliged to tend to his supernatural end. This ‘situation’ is not merely an external one; it is ineluctably and inalienably precedent to man’s free action, and determines that action; it does not exist only in God’s thoughts and intentions, but is a real modification of man, indeed to his nature by God’s grace and therefore supernatural, but in fact never lacking in the real order.’ Rahner, K & Vorgrimler, H 1981. *Dictionary of Theology*, tr Strachan, R. et al New York: Crossroad, 163-164. ‘That man is really effected by the permanent offer of grace is not something which happens only now and again. It is a permanent and inescapable human situation. This state of affairs can be briefly labelled “supernatural existential”’ Rahner, K 1978b. ‘Supernatural existential’, in: *Sacramentum Mundi*, 2. Bangalore: Theological Publications, 306.

<sup>403</sup> ‘Thus one must have a real potency (“Potenz”) for it (this Love which is Godself)...[T]his potency is what is inmost and most authentic in one, the centre and root of what one is absolutely. One must have it always...must...always remain what one was created as: the burning longing for Godself in the immediacy of God’s threefold life. The capacity for the God of Self-bestowing personal Love is the central and abiding *existential* of the human person as he or she really is.’ Rahner, K 1965a. ‘Concerning the Relationship between Nature and Grace, in: *Theological Investigations* 1 tr Quinn, E. London: Darton, Longman & Todd, 311-312.

<sup>404</sup> Sien *‘Geist in Welt’*.

<sup>405</sup> Rahner, K 1981. ‘The Spirituality of the Church of the Future,’ in: *Theological Investigations* 20, 149-50. tr Quinn, E. London: Darton, Longman & Todd, 149.

as die kerklike verteenwoordiger van die groot denkers van die Verligting.<sup>406</sup> Ignatius lei volgens hom die proses in van die ‘Verligting’ van die kerk. Dit behels die gedagte dat die ‘ervaring van God’, wat in ‘n nuwe realistiese metafisika op die periferie lê, na die sentrum verskuif. Om teologie en spiritualiteit op die wyse te integreer beteken nie ‘n oorgawe aan ‘n soort ‘anti-intellektualisme’ nie; dit beteken wel om die teologiese taak sy regte plek te gee; gerig op God se voortgaande selfopenbaring in menslike ‘ervaring’.

### **3.3.3 Gebed as deelname aan die mistiek van die goddelike liefde in die wêreld**

Om terug te keer tot ons tema, gebed as raakpunt tussen rasionaliteit en ervaring, kom alles uiteindelik vir Rahner neer op die belangrikheid van ‘n direkte ‘Godservaring’ in die eenheid van die liefde<sup>407</sup>. Rahner beklemtoon die uniekheid van hierdie ‘ervaring’.<sup>408</sup> Hy beskryf dit in die volgende woorde: *‘Ich bin Gott begegnet ich habe ihn selbst erfahren, Ich konnte ... schon unterscheiden zwischen Gott an sich und den Worten, den Bildern, den begrenzten Einzelerfahrungen, die auf Gott in irgendeiner Weise hinweisen.’*<sup>409</sup> Hierdie ‘Godservaring’ het ‘n bewyskrag *sui generis*. *‘Ich habe Gott erfahren ... jenseits aller bildhaften Imagination. Ihn, der, wenn er so von sich aus in Gnade nahekomm, gar nicht mit etwas anderem verwechselt werden kann’*<sup>410</sup> Hierdie ‘Godservaring’ is ‘on-middelklik’ in ‘n ontologiese sin. Dit gaan suiwer om ‘n ‘direkte ervaring’ sonder enige bemiddeling.<sup>411</sup> Dit is die ‘ervaring’ wat Ignatius in sy oefeninge *‘Trost ohne vorausgehende Ursache’* noem.<sup>412</sup> ‘Sonder oorsaak’ of *ohne Ursache* of

---

<sup>406</sup> ‘n Interessante blik op wat die ‘Verligting’ behels vind ons in die volgende aanhaling uit Boer wat hy by Kant vind. ‘Verlichtung is de uittocht van de mens uit de onmondigheid waaraan hij zelf schuldig is. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. De mens is zelf schuldig aan deze onmondigheid wanneer de oorzaak ervan niet aan een gebrek aan verstand ligt maar aan een gebrek aan besluitvaardigheid en moed om zich er zonder de leiding van een ander van te bedienen. Sapare aude! Heb de moed je van je eigen verstand te bedienen! Is dus het parool van de Verlichting.’ Boer, D 1991. *Protest tegen een verkeerde wereld*. Publivorm: Voorburg, 25. Hy verwys na Kant, I 1971, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), in: *Werke in zehn Bände* (hrsg. v. W. Weischedel) Bd. 9, Darmstadt.

<sup>407</sup> ‘Only in love can I find You, my God. In love the gates of my soul spring open, allowing me to breathe a new air of freedom and forget my own petty self.’ (Rahner 1986:13) om ‘n ‘unmittelbare Gotteserfahrung im eigentlichen Sinn des Wortes’ (Rahner, K 1975h. ‘Die lehre von dem “geistlichen Sinnen” im Mittelalter.’ In *Schriften zur Theologie*, XII. Zürich: Benzinger Verlag, 154.

<sup>408</sup> ‘... ohne jedes erkannte Erkenntnismittel’ (ibid) en duidelik onderskeie van ‘n ‘ervaring’ van God ‘im Mittel der Gnadenwirkungen’ (op cit 153)

<sup>409</sup> Rahner 1983e:375.

<sup>410</sup> op cit 374.

<sup>411</sup> Ek gebruik ‘on-middelklik’ in ‘n dubbele sin van ‘direk’ en ‘sonder eksterne middels’ as ‘n poging om Rahner se ‘unmittelbar’ weer te gee. ‘unmittelbar im Eigentlichen, Ontologischen sinn’ (Rahner 1975h:153) Nie bloot ‘n ‘psychologischen Eindruck einer tatsächlich doch nur mittelbaren Eindruck einer tatsächlich doch nur mittelbaren Gotteserkenntnis’ (op cit 155)

<sup>412</sup> Rahner, K 1975i. ‘Glauben zwischen Rationalität und Emotionalität.’ in *Schriften zur Theologie*, XII, Zürich: Benzinger Verlag, 93.



*sine causa*, verstaan Rahner as ‘sonder aanwysbare bemiddeling’, ‘*Gegenstandlosigkeit*’<sup>413</sup> Dit handel om ‘n suiwer goddelike troos waarin God self teenwoordig is.<sup>414</sup> Die ‘ervaring’ van hierdie troos beskryf Rahner as ‘n eksistensiële kernervaring waardeur die kern van die gees in die sentrum kom en ‘tematies’ word.<sup>415</sup> Dit is ‘n werklike, direkte, ‘*Wahrnehmung*’ van onbetwyfelbare sekerheid, waarin die troos homself bewys as deur God bewerk.<sup>416</sup> Die direkte ‘Godservaring’ en die ‘trooservaring’ is nie twee onderskeie fenomene nie, maar identies;<sup>417</sup> dit is die ‘ervaring’ van die opneem van die ganse bestaan in die liefde van God, sodat ook gepraat kan word van die evidensie van die liefde.<sup>418</sup> Rahner verwoord hierdie troos ook met ander woorde ontleen aan Ignatius – vrede, vreugde en rus; ook as moed en krag, vrolikheid en innerlike warmte<sup>419</sup> Beslissend in hierdie ‘ervaring’ is nie die faktisiteit daarvan nie, maar dat dit van God bewerkte oorsprong is.<sup>420</sup>

In hierdie ‘ervaring’ gaan dit om ‘n God bewerkte troos wat moeilik verwoordbaar is. Dit raak die wesensgrond van die mens en is die gebeure van dialogiese vryheid tussen God en mens in die liefde. In hierdie dinamiek van die liefde ontvang die mens homself geheel en al uit God en gee homself oor in volkome oorgawe.<sup>421</sup> Die geloof bly geloof en word ook in die direkte godservaring nie aanskou nie, daarom tref Rahner onderskeid tussn die ervaring van die liefde in die geloof, waarin God werklik as God erbaar word, en die ontmoeting van aangesig tot aangesig in die *visio beata*. Die onmiddellike ‘liefdeservaring’ bly vrye gawe van God.

Kenmerkend van die direkte ‘Godservaring’ is dat dit nie bewerk word deur middel van die intellek nie.<sup>422</sup> Die vraag is egter hoe is so ‘n ‘ervaring’, wat die mens in sy wese raak, moontlik sonder die intellek? Rahner gebruik mistieke terme en verwys na die oorsprong van alle menslike

<sup>413</sup> In voetnoot 56, brei Stolina verder op Rahner se Ignatius interpretasie uit. Hy sien die bedoeling dat ‘*Gegenstandlosigkeit*’ positief beteken dit gaan om God en God alleen. (Stolina 1996:217) ‘*der gegenstandlose Trost in der existentiell radikalen Liebe zu Gott*’ (Rahner, K 1958. ‘*Das Dynamische in der Kirche*’ in *Questiones Disputatae*, 5, 116. Freiburg. 116) ‘eine “gegenstandlose” Erfahrung Gottes in der totalen Erfasstheit durch seine Liebe’ (op cit 117) ‘die rein Offenheit für Gott, die namenlose, gegenstandlose Erfahrung der Liebe von dem über alles Einzelne, Angebbare und Unterscheidbare erhabenen Gott, von Gott als Gott,... das Gezogensein der ganzen Person mit dem Grund ihres Daseins in die Liebe über jedes bestimmte, abgrenzbare Objekt hinaus in die Unendlichkeit Gottes als Gottes selbst’ (ibid) Oor hierdie bedoeling kan sekere kritiese vrae gevra word, sien die bespreking later.

<sup>414</sup> ‘Gott als er selber rein gegeben ist (und sonst nichts) und diejenige Bewegung, in der die Seele “ganz” zur Liebe Gottes als Gottes der göttlichen Majestät gezogen ist’ (op cit 125)

<sup>415</sup> ‘... der Kern der geistigen Person als solcher selbst in seiner innersten Mitte ins Spiel kommt und zwar ausdrücklich, thematisch erlebt’ (op cit 134)

<sup>416</sup> ‘... unüberbietbarer und unwiderstehlicher Evidenz’ (ibid 134) ‘an sich selbst ... als gottgewirkt aus’ (op cit 123)

<sup>417</sup> ibid

<sup>418</sup> ‘... des getrösteten, jedes Angebbare übersteigenden Sichgenommenseins des ganzen Daseins in die Liebe Gottes hinein’ (op cit 119) Hier word ook gepraat van die ‘Evidenz der Liebe’.

<sup>419</sup> ‘Friede, Freude, Ruhe’ (op cit 130) ook as ‘Sticken, Mut, Kraft’ (op cit 131) ‘Fröhlichkeit, innere Wonne, innere Wärme und Beglücktheit’ (op cit 141)

<sup>420</sup> Vir ‘n verdere beskrywing sien ‘*Das Dynamische in der Kirche*’ (Rahner 1958)

<sup>421</sup> ‘Unbedingter indifferenter Offenheit’ (Stolina 1996:221)

<sup>422</sup> ... bei absoluter Unbetheiligkeit des Intellekts vor sich geht’ (Rahner 1958:117)

vermoëns as oord van die kontak met God. In die terminologie van Bonaventura verwys hy daarna as ‘apex’, ‘Seelenspitze, Seelengrund.’<sup>423</sup> In meer teologiese werke gebruik hy terme soos ‘Person’, ‘Wesen’ en ‘Herz’ sowel as meer beskrywende begrippe soos ‘Mitte’, ‘Grund’, ‘Kern’ en ‘Tiefe’. Die ‘apex’, of kern van die mens verenig in homself eienskappe wat later ‘na buite’ verdeel word as die vermoëns van die intellek en die wil.<sup>424</sup> Volgens Rahner het die ‘apex’ ‘n groter verwandskap met die wil as met die intellek.<sup>425</sup> Hierdie ‘ervaring’ of ‘Affekt’ bestaan in die ‘Ekstase der Liebe’, waarin die ‘on-middellike’ liefdesvereniging met God gewee is.

‘n Voorveronderstelling vir hierdie liefde tot God, is God se ‘selfmededeling’ wat hierdie liefde moontlik maak en dra. Rahner noem God se liefde ‘skeppingsmagtig’ wat die liefdesantwoord van die mens na vore roep. Hy beskryf hierdie gebeure as volg: *‘It is a question really of direct love as it is understood in the New Testament, of that seizure by the Holy Spirit which is not merely liberation from sin but also liberation from the aeons of this world, even in so far as they are good, even from the aeons of the law. All this is surpassed in this immediacy of love of the creator for the creature.’*<sup>426</sup>

Die ‘oord’ van hierdie ‘selfmededeling’ van God in die Gees is die wesenskonstituerende ‘apex’. Hier woon God alleen; die mens kan self nie hierdie kern bereik nie.<sup>427</sup> Rahner verwoord dit in een van sy gebede.<sup>428</sup> God se skeppingsmagtige liefde verwek die mens se liefdesantwoord; dit vind plaas waar die mens sy dialogiese bestaan gelowig en hoopvol aanvaar.<sup>429</sup> In die ekstase van die liefde vergeet die mens homself.<sup>430</sup> Deurdat die mens sy middelpunt nie meer in homself

<sup>423</sup> Rahner 1975h:158-163.

<sup>424</sup> ‘... die sich erst weiter nach “außen” in zwei verschiedene Fakultäten entfalten’ (op cit 161)

<sup>425</sup> Verwys na die ‘Rede vom apex affectus.’ (op cit 160)

<sup>426</sup> Rahner 1973b:268. Wat met liefde verstaan word word duidelik in die oefeninge van Ignatius van Loyola in sy geheel.

<sup>427</sup> ‘Hier wohnt Gott ganz ausschließlich, so dass sonst niemand diese höchste Spitze des Geistes, das tiefste Innere berühren kann’ (Rahner 1975h:159) Ook vir die mens is hierdie diepste kamer van menswees gesluit. ‘I don’t have the strength even to budge the heavy gates of this sanctuary – I stand helpless and feeble before the ultimate mystery of myself, a mystery which lies buried, immovable and unapproachable, in depths beyond the reach of my ordinary freedom.’ (Rahner 1986:23 ev.)

<sup>428</sup> ‘if I were just able to give You in prayer the only thing You want: not my thoughts and feelings and resolutions, but myself. But that’s just what I am unable to do, because in the superficiality of the ordinary routine into which my life is cast, I am a stranger even to myself. And how can I see You, O distant God, how can I give myself up to You, when I haven’t even been able as yet to find myself?... God beveel egter nie iets onmoontlik nie. ‘I believe that You have given me the order to pray and that I can carry it out with Your grace. And since that’s so, 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 center 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, ...’ (Rahner 1986:24). ‘In love all the powers of my soul flow out toward You, wanting never more to return, but to lose themselves completely in You, since by Your love You are the inmost center of my heart, closer to me than I am to myself.’ (Rahner 1986:13)

<sup>429</sup> ‘I am referred to God’ (Rahner 1973b:22)

<sup>430</sup> ‘God Himself forces you to get out, even if it is night, even if it can be endured only in an ecstasy of love that submits with blissful courage to God’s incomprehensibility.’ (Rahner 1973b:22)

vind nie, maar in God, vind hy eers homself.<sup>431</sup> Hierdie geheimnisvolle liefdesvereniging kom treffend tot uitdrukking in een van Rahner se gebede:

*‘God of my life, Incomprehensible, be my life. God of my faith, who lead me into Your darkness – God of my love, who turn Your darkness into the sweet light of my life, be now the God of hope, so that You will one day be the God of my life, the life of eternal love.’*<sup>432</sup>

Daarom noem Rahner die liefde, nes gebed, ‘n *Grundakt* van menswees. Soos gebed is ook die liefde nie maklik definieerbaar nie; dit handel oor die realisering van ware menswees; dit word alleen geken in die beoefening daarvan. As die grootste Christelike gebod behels liefde tot God, liefde met jou hele hart. Die hart is vir Rahner die simbool van die wese van die mens; in die liefde gaan dit om ‘n nadenke oor die wese van menswees.<sup>433</sup> Dit gaan hier om ‘n integrasie van alle aspekte van menswees en hierdie integrasie is net moontlik in die liefde. Daarom is die liefde ‘n *Grundakt* van menswees.<sup>434</sup>

In aansluiting hierby wys Stolina op die ‘inkarnatoriese’ struktuur van die genade by Rahner.<sup>435</sup> Dit beteken dat die mens in die absolute selfoorgawe aan God tot sy ware identiteit en outonomie kom.<sup>436</sup> Wat behels die ‘inkarnatoriese’ struktuur van die genade? Die klem val wel op die onmiddellike liefdesverhouding tussen mens en God; hierdie verhouding word egter nie gerealiseer sonder Christus nie, sonder die Gees en die gelowige aanvaarding daarvan nie. Verder word die mens nie in die onmiddellike liefdesverhouding verteer nie, veeleer in sy positiewe unieke eindigheid bekragtig.<sup>437</sup> Die ‘onmiddellikheid’ tot God is reeds bemiddel deur die eerste en oorspronklike woord van God, die woord wat die mens self is.<sup>438</sup> Die ‘onmiddellike’ liefdesverhouding tot God geskied nie los van die individuele persoonlikheid van die mens nie. Die ‘onmiddellikheid’ van die mens tot God soos dit ook na vore kom in geloof, hoop en liefde impliseer ‘n bepaalde verhouding tot die wêreld.<sup>439</sup> Hierdie verhouding tot die

<sup>431</sup> vgl. Lexicon für Theologie und Kirche IV, 1960. 1038 ev.

<sup>432</sup> Rahner 1986:14.

<sup>433</sup> Sien ‘Das Gebet der Liebe,’ in: Rahner 1968b:42-59, en ‘The “Commandment” of Love in Relation to Other Commandments,’ in: Rahner 1966a:439-459.

<sup>434</sup> ‘Welches ist der Tat, durch die allein der ganze Mensch sich *recht* in die wahre Ewigkeit hinüberschwingt? Der Antwort liegt nahe: die Tat der Liebe zu Gott.’ Rahner, K 1979f. Liebe als Grundakt des Menschen in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg von Lehman, K und Raffelt, A Freiburg:Herder, 56.

<sup>435</sup> Stolina 1996:225. ‘Die Gnade ... hat immer und überall eine inkarnatorische Struktur’ Rahner, K 1978c. ‘Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht’, in: *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln: Benziger Verlag, 319.

<sup>436</sup> ‘Durch die ekstatische Vereinigung’ mag die mens in die geslote ‘Innerste seines Geistes eintreten’; bereik ‘hier wirklich das Höchste seiner Seele’. ‘Der liebende “Aufstieg” zu Gott ist somit zugleich die “Rückkehr des Menschen in sein Inneres, ein Aufstieg zum Höchsten seiner Seele”’ (Rahner 1975h:159) Stolina meen so lank dit werklik om ‘n liefdesvereniging gaan, moontlik gemaak en gedra deur die skeppingsmatige liefde van God is die gevaar van ‘n staties-substans ontologiese misverstaan daarmee heen. (1996:226)

<sup>437</sup> ‘... positiven und guten Endlichkeit gerade vollendet und endgültig bestätigt.’ (Rahner 1978d:214)

<sup>438</sup> ‘... vermittelt durch seine ihm von Gott in dessen Selbstmitteilung “zugesprochene” Wesenheit und Personalität, die sich in der konkreten geschichtlichen Existenz vollziehen.’ (Stolina 1996:227)

<sup>439</sup> ‘Ternär der göttlichen Tugenden’ (Rahner 1978c:312)

wêreld word gekenmerk deur 'n absolute vryheid van die wereld en van die self, soos uitgedruk in die term *Indifferenz*; tegelyk 'n radikale wending tot die wêreld in navolging van die koms van God.<sup>440</sup> Die houding van die Christen is dus nie die van 'n asketiese wêreldontvlugting nie, maar vanuit sy vryheid in God word hy deelnemer aan God se 'selfmededeling' aan die wêreld. God openbaar Homself immers in sy 'selfmededeling' as die eintlike doel en dinamika van die wêreld.<sup>441</sup> Hierdie 'wending' geskied in die normale vervulling van elke dag se pligte.<sup>442</sup>

Die 'onmiddellikheid' van God word in die derde plek bemiddel deur skeppingsmatige werklikhede; waardeur die Inkarnasie van die *Logos* eintlik voortgesit word. As voorbeelde noem Rahner die kerk, die sakramente en die verkondigde woord.<sup>443</sup> Bogenoemde middele is vir Rahner nie bloot '*Momente einer nachträglichen Reflexion*' waarsonder die onmiddellike 'Godservaring' sou kon klaarkom nie; veel meer is dit inherente en bepalende momente tot hierdie verhouding met God self.<sup>444</sup>

Die 'onmiddellikheid' van die liefde tussen God en mens word gebeur in die gebed in sy omvattende sin. Die gebed word uitdrukkingsvorm van die liefde soos dit lui in die volgende gebed: '*You are waiting to be found in love, and that which is the heart and soul of true love of You, prayer. ... Lord, teach me to pray and to love You. Then I shall forget my own wretchedness on account of You...*'<sup>445</sup>

Die uniekheid van Ignatius se mistiek is al beskryf as 'n mistiek van 'vreugde in die wêreld'. Volgens Rahner lê die uniekheid nie in die doen van sekere oefeninge, of 'n bepaalde gedagte of 'n besondere 'weg' nie, maar in 'n ingesteldheid teenoor alle gedagtes, alle weë; die ingesteldheid dat God altyd groter is soos uitgedruk in die spreuk '*ad maiorem Dei gloriam*'.<sup>446</sup> Hierdie ingesteldheid gee aanleiding tot 'n *indiferencia* teenoor alle dinge (wêreldvlug) maar tegelyk ook die gedagte van 'God vind in alle dinge' (wêreldvreugde). Waar die mens homself aan die God 'groter' as die wêreld oorgee, word hy bereid om hierdie God te gehoorsaam in sy sending na die wêreld. In *indifferente* openheid aan God, kom die mens vanaf God terug na die wêreld.<sup>447</sup>

---

<sup>440</sup> '... vollzieht sein Weltverhältnis in Tat und Leiden von Gott selbst her' (op cit 315)

<sup>441</sup> *ibid.*

<sup>442</sup> '... die geschichtliche und konkrete Weltaufgabe des Menschen ... *die Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes*' (*ibid*)

<sup>443</sup> '... die Kirche, das Sakrament und das verkündigte Wort' (Rahner, K 1978d:214)

<sup>444</sup> '... vielmehr innere und konstitutive Momente für dieses heilschaffende Verhältnis zu Gott selbst' (*ibid*)

<sup>445</sup> Rahner 1986:114.

<sup>446</sup> 'n Frase wat dikwels in Ignatiaanse geskrifte voorkom. (Endean 2001:123)

<sup>447</sup> '... von Gott zur Welt' Rahner 1964b:334.

### **3.3.4 Die 'eie weg van genade' in aansluiting by die logika van die eksistensiële kennis**

Die logika van die geloof behels volgens Rahner dat die mens God se individuele imperatief vir sy lewe hoor:

*'Gott kann und will mit seinem Geschöpf unmittelbar handeln; daß er geschieht, kann der Mensch wirklich erfahren; er kann die souveräne Verfügung der Freiheit Gottes ... ergreifen, die nicht mehr durch sachgemäßes Raisonement von unten her als Gebot menschlicher Vernünftigkeit (weder philosophisch noch theologisch noch "existentiell") errechnet werden, kann'*<sup>448</sup>

Die mens kan op 'n direkte wyse die leiding van God in sy lewe ervaar. Hierdie leiding is nie af te lei van die algemene reëls van menslike logika of die leer van die geloof nie. Dit hou ook nie verband met die analise van 'n situasie nie. Dit kom neer op 'n soort indiwiduele inspirasie.<sup>449</sup>

Deur die oefeninge van Ignatius word 'n gelowige gelei om God se individuele imperatief vir sy lewe te hoor. Elke indiwidu ontdek op 'n konkrete wyse wat navolging van Christus beteken. Hierdie 'ontdek' beteken 'n 'eie individuele onoordraagbare keuse'.<sup>450</sup> Dit vorm net so deel van die oorgawe aan God. Die *Indifferenz* in die oorgawe aan God, moet opgevolg word deur 'n God gerigte *Nicht-Indifferenz*.<sup>451</sup> Rahner verwys in hierdie verband na die Ignatiaanse uitdrukking 'om God in alle dinge te soek', '*Gott-in-allen-Dingen-Suchen*'. Konkreet beteken dit dat God ook in die wêreld te soek is, oral waar Hy Hom wil laat vind.<sup>452</sup> Dit kom neer op die navolging van die goddelike liefde vir die wêreld in Christus Jesus.<sup>453</sup> Eers in hierdie navolging, waarin die mens hom radikaal tot die wêreld wend, neem hy die liefde van God werklik aan. Daar is dus ook 'n radikale eenheid tussen Godsliefde en naasteliefde.<sup>454</sup> Eers in die navolging van die koms van God na die wêreld, kom die ware liefde vir die wêreld, die liefde wat die wêreld saam met God liefhet, tevoorskyn. Die liefde tot God bly die eintlike grond van die liefde tot die naaste,

---

<sup>448</sup> Rahner 1983e:376.

<sup>449</sup> '... nicht einfach erkennbar ... durch rationale Überlegungen der gläubigen Vernunft aus den allgemeinen Maximen der Vernunft und des Glaubens einerseits und deren Anwendung auf eine bestimmte, ebenso rational diskursiv analysierte Situation andererseits' (Rahner 1958:83) eerder 'einer Art individueller "Inspiration"' (op cit 92)

<sup>450</sup> 'We should not try to push this responsibility off onto someone else' (Rahner, K 1976b: 119) Onder die opskrif: 'Transcendence Becoming Thematic' verwys Endean na Rahner se optredes in Vienna in die 1940's en sy preek gedurende 'n mis. Rahner wys op die belang van 'n persoonlike keuse. Elkeen moet *self* uitmaak wat dit beteken om 'n Jesuïet in die 20ste eeu te wees. Ons kan nie onself terugtrek en ons bloot besig hou met wat reeds voorheen gedink en gesê is nie. Dit was die bedoeling met die oefeninge. Dit gaan oor 'n 'epistemology of practical reason'. (Endean 2001:99 ev.)

<sup>451</sup> Stolina 1996:230.

<sup>452</sup> '... ihn immer dort zu suchen, wo er sich je und je finden lassen will' (Rahner 1964b:346)

<sup>453</sup> 'is a sharing of the divine love for the world in Jesus Christ.' (Rahner 1973b:272)

<sup>454</sup> Rahner 1964b:345-348; Rahner 1983e:380-384.

want dis ‘n liefde wat onvoorwaardelik en vry is;<sup>455</sup> dis ‘n onselfsugtige liefde want dit is gerig op God, sy wêreld en sy mense. In hierdie navolging van die liefde van God word die teenstellings tussen mistieke wêreldontvlugting en profetiese aksie in die wêreld opgehef. Navolging van Christus behels daarom *contemplativus in actione*<sup>456</sup> *Contemplatio* verstaan as ‘n toewyding of ‘n ‘soeke’ na God alleen, *Anhangen an ... Gott*; en *actio* as die vervulling van ‘n roeping in die wêreld.<sup>457</sup> Rahner sluit aan by die stelling van Klemens van Alexandrië dat die Christelike lewe gestempel word as ‘wêrelds’ en ‘bo-wêrelds’ ineen.<sup>458</sup> ‘Bo-wêrelds’ want die middelpunt en einddoel van die Christen is die God wat die wêreld te bowe gaan; die Christen leef uit en deur Hom alleen. ‘Wêrelds’, want die Christen leef in die wêreld, werkend, dienend en liefhebbend; die Christen wy homself volkome aan sy roeping in die wêreld.<sup>459</sup> Beide gaan saam, in die sin dat daar ‘n beweging is na God toe en terug na die wêreld. Hierdie liefde in die liefdevolle oorgawe aan God is uiteindelik ‘n opofferende liefde vir die wêreld in die eenheid van *contemplatio* en *actio*. Eers so is die Christelike lewe *überweltlich* en *weltlich* en is die liefde wêrklik. Dit beteken die tweegesprek tussen God en mens is ‘n tweegesprek in liefde waarin die naaste en die hele skepping betrokke is. Hierdie direkte ‘ervaring’ met God openbaar volgens Rahner imperatiewe wat geen ander bronne openbaar nie. Hy wys daarom op ‘n literatuur wat oorspronklik is as die teologie en wat as bron vir die teologie kan dien. ‘n Voorbeeld hiervan vind hy in die ‘oefeninge’ van Ignatius. Hierdie literatuur is ‘oorspronklik’ in die sin dat dit verwoord wat die teologie nie verwoord nie, naamlik ‘n individuele waarheid op die terrein van menswees, wat bokant enige waarheid uitstaan en wat ‘n positiewe, eenmalige unieke inhoud besit.<sup>460</sup>

---

<sup>455</sup> ‘... die die Welt mit Gott liebt und so erst ewig aufgehen löst’ soos die ‘wahre Nächstenliebe’ (Rahner 1983e:382) Die liefde tot God is ‘der letzte Grund für eine Liebe zum Nächsten, die unbedingt sein, und doch frei bleiben kann’ (op cit 383)

<sup>456</sup> Hierdie dialektiek kom voor in die middeleeuse begrippe – *via contemplativa en via activa*. Die eerste volgeling van Ignatius gebruik die spreuk *in actione contemplativus*. Rahner, K 1967a. ‘Die Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit’, in *Schriften zur Theologie*, III. Zürich: Benzinger Verlag, 329, 346 en 364.

<sup>457</sup> op cit 346.

<sup>458</sup> ‘Κόσμος και υπερκόσμος’, ‘Weltlich und überweltlich und beides zumal’ (op cit 347)

<sup>459</sup> ‘... geht auf in der Aufgabe der Stunde’ (op cit 348)

<sup>460</sup> Endean 2001:96.