

4 BEOORDELING VAN RAHNER SE VOORSTEL

Ons sou kon beweer dat kritiese opmerkings steeds op 'n rasionele vlak gevoer word en dat dit nie die eintlike bedoeling van Rahner se voorstel raak nie. Rahner wys op die eenheid tussen rasionaliteit en ervaring wat hy aantref in ervaringsmatige bronne en gebed, en wat in die teologie met 'n sterk rasionele klem verwaarloos word. Rahner wys daarop dat geloof nie geskei kan word van die ervaring van menswees nie. Rahner gee aan die begrip ervaring, ten spyte van sy donker kant, ook 'n positiewe geloofskant. Die genade van God is die ander kant van die mens se ervaring van die niks; die mens wat homself aanvaar vind daarin ook die groot Geheimenis.

Ons het dus nog nie klaar gespeel met Rahner as ons kritiek lewer op sy basiese vertrekpunte nie. Tog wil ons aandui dat die vertrekpunt van enige teologie 'n bepalende rol speel.

In die oefeninge van Ignatius, verwys Rahner na die 'eksperiment van die troos'.⁴⁶¹ Hierdie 'troos' vind hy in 'meer as' die toepassing van Christelike beginsels in 'n spesifieke situasie of 'n geval van 'n onkontroleerbare mistisisme.⁴⁶² Dit gaan vir Rahner om 'n 'beweging van die gees' wat bo alle twyfel deur God self bewerk is.⁴⁶³ Die kriterium of dit deur God gewerk is noem Rahner 'n *Urkriterium* met 'n *Urevidenz*, soos dit na vore kom in die 'onmiddellikheid van die liefde' en van die 'troos sonder oorsaak', '*Trostes ohne Ursache*'.

Hierdie 'eksperiment' bestaan uit 'n poging om 'n sintese te probeer vind tussen die 'deur God bewerkte innerlike ingesteldheid' en 'n bepaalde objek van keuse.⁴⁶⁴ Rahner beklemtoon die feit dat die bedoelde sintese nie 'n kwessie van rasionele oorweging is nie, maar dat dit gaan om 'n direkte leiding deur God ten opsigte van 'n bepaalde keuse. In die *ervaring* van die antwoord is die mens dus geheel ontvanger. Belangrik is dat God in die 'ervaring' van die sintese die enigste oorsaak is; dit is die wese van die belewenis.⁴⁶⁵ As gevra word na 'n nadere omskrywing, beskryf Rahner weereens 'n 'transendentale ervaring'. Volgens Rahner is Ignatius se bedoeling om hierdie 'ervaring' van menslike transendensie 'tematies' te maak. Dit wat onbewustelik altyd

⁴⁶¹ Die woord '*Eksperiment*' is 'n benaming wat Rahner ontleen aan die Latyn *per experimentiam*, (Ex. Spir. 167 in verwysing na die 2de 'Wahlzeit', vgl. Rahner 1965c:140)

⁴⁶² op cit 89 ev.

⁴⁶³ '... etwas, was er (der Mensch) in seinem Bewußtsein entdeckt, als eine höchst persönliche Einwirkung Gottes anzuerkennen' (op cit 105) 'Bewegtheit des Geistes ...', die in Ehrer reinen Gottgewirktheit über allen Zweifel erhaben ist' (op cit 113)

⁴⁶⁴ 'Menschen selbst vorzunehmenden Versuch einer synthese zwischen seiner erfahrungsmäßig eingenommen innersten und sicher gottgewirkten Urhaltung einerseits und einem bestimmten Objekt, dessen In-Fragen-Kommen für eine solche Wahleinscheidung zunächst einmal von außen vorgegeben war' (op cit 139)

⁴⁶⁵ 'Zeit der *experiencia* im eigentliche Sinn: die Zeit des prüfenden Erfahrens' God self "ohne Vermittlung" und "ohne Ursache" gegeben und wir nicht durch den Gegenstand der Wahl verstellt' Rahner, K 1975j. 'Eine Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamental Theologie' in *Schriften zur Theologie*, XII. Zürich: Benzinger Verlag, 206. Waarom hierdie 'ervaring' God se werk is en 'n sekerheid in homself besit? Volgens Rahner bied die oefeninge van Ignatius nie hierop uitgewerkte antwoorde nie. Hierdie 'ervaring' van God is nie gelykstaande aan enige begripsmatige gedagte oor God nie. Hierdie 'ervaring' moet juis 'n gegewendheid wees wat nie na iets anders herleibaar maar alleen vanuit homself begrondend is. Dit maak die wesenlike van hierdie 'ervaring' uit. Volgens Rahner bedoel Ignatius hier 'n 'ervaring' van transendensie. (Rahner 1965c:125)

by elke mens teenwoordig is, moet bewustelik gemaak word deur middel van die ‘oefeninge’. Rahner aanvaar dat hierdie ‘transendentale ervaring’ reeds gedra word deur die ‘bonatuurlike genade’ en dus gerig is op die drie-enige God.⁴⁶⁶ Uiteindelik gaan dit nie om ‘n sekere tegniek nie, maar om uitdrukking te gee aan dit wat gebeur wanneer mense in hulle alledaagse lewe besluite neem. Die ‘meer’ van die Christelike geloof is uiteindelik nie ‘n ‘meer’ aan kennis of ‘n beter fundering van die lewe nie, maar ‘n keuse om die self oor te gee aan die soewereine wil van God; dit is die bedoeling met die oefeninge van Ignatius.⁴⁶⁷

As ons dus vra wat verstaan Rahner onder ‘ervaring’, blyk daar nie ‘n eenvoudige antwoord te wees nie. Dit gaan daaroor dat die teologie sy vertrekpunt sal neem by die moderne mens se verstaan van homself; die moderne mens wat vra na sin; die moderne mens wat vrede wil maak met homself en die wêreld waarin hy hom bevind. Volgens Rahner sluit die Christelike boodskap aan by hierdie ‘ervaring’. Die belangrike punt wat Rahner maak is dat die Christelike boodskap nie te skei is van hierdie soeke van die mens na sin en vrede met homself nie. Die groot doel van die Christelike geloof moet wees om die mens te help om vrede te maak met homself en daarin ook met die groot Misterie.

‘n Teologie wat hierdie proses ondersoek, moet bedag wees op ‘n baie komplekse proses. ‘n Volledige teologiese rekenskap sal rasionaliteit en ervaring moet integreer, wat Rahner dan ook poog om te doen. In ons ondersoek tot sover, het ons hierdie verskillende aspekte onderskei: Die weg van die filosofie; die weg van die Christologie en die eie weg van die genade.

Volgens Rahner moet daar in die ‘ervaring’ van Ignatius ‘n koherensie bestaan tussen die drie aspekte.⁴⁶⁸ In die Christologie word ‘n sentrale eienskap van die konstitusie van die wêreld uitgelig: die feit dat die wêreld geskep is om dit vir God moontlik te maak om Homself aan die wêreld mee te deel. Daaruit spruit die gedagte dat die bedoeling met die mens is, om hierdie liefdesgeheim van God met die wêreld moontlik te maak.⁴⁶⁹ Volgens Rahner bestaan die

⁴⁶⁶ Die begrip ‘transendensie’ by Rahner kry in verskillende kontekste verskillende beklemtonings. In ‘n meer filosofiese konteks verwys dit na dit wat teenwoordig is in die mens om enige handeling moontlik te maak. In ‘n meer teologiese konteks verwys dit na voorwaardes in die mens in ‘n begenadigde wêreld. In die Ignatiaanse oefeninge gaan dit om momente waarin hierdie laasgenoemde betekenis van ‘transendensie’, ‘tematies’ word. (Endean 2001:15)

⁴⁶⁷ ‘to abandon oneself all the more decisively to the sovereign will of God’s mystery.’ Rahner, K 1978a. ‘Missions’, in: *Sacramentum Mundi*, 4. Bangalore: Theological Publications, 80.

⁴⁶⁸ ‘Der Mensch trifft seine Entscheidung aus dem Gefühl der Kongruenz oder Inkongruenz des Wahlgegenstandes zu seiner “Grunderfahrung”, seinem “Grundgefühl über sich selbst” (Rahner 1965c:144) heraus, wählt aus dem Empfinden heraus, ob etwas ‘zu ihm paßt’ oder nicht’ (Rahner 1965c:145). ‘n Mens tref hierdie proses van kongruensie telkens aan waar Rahner die oefeninge van Ignatius bespreek. Sien sy *Spiritual Exercises*. (Rahner, 1976b)

⁴⁶⁹ ‘For this purpose, God really does need humanity, because the finite human person, such as God became, is essentially oriented to his or her other, his or her human companions. Therefore, the whole human race is in this sense centered, from the beginning, on the Son of Man, in so far as he is the core of its meaning. From the beginning, the human race is the ‘filling out (*pleroma*) of Christ.’ Hierdie is ‘n vroeër werk oor die oefeninge wat dateer uit 1954/5. (Rahner 1976b:114)

werklikheid in verhoudinge. Die wêreld behoort aan God, nie alleen omdat Hy die Skepper is nie, maar omdat die werklikheid van die skepping sy eie ‘omgewing’ is.⁴⁷⁰ Rahner erken dat dit moeilik filosofies verantwoord kan word. Die punt wat hy wil maak is dat Christus die menslike natuur wesenlik beïnvloed. Elke mens se verhouding met Christus is uniek; sommige mense roep Christus eksplisiet religieus aan, ander nie. Die kerk se taak is om elke mens op ‘n unieke wyse in aanraking met die liefde van God te bring. Omdat die werklikheid in verhoudinge bestaan, raak dit wat in elke mens se lewe gebeur ook Christus en God; alleen so kan Christus tot volkome menswees kom. Daar is dus sprake van ‘n wedersydse beïnvloeding tussen mens en God.⁴⁷¹ Deur elke individuele mens se respons, al is dit hoe onvolmaak, realiseer Christus sy eie potensiaal. Dit is juis die bedoeling van die Ignatiese keuse om ‘n eie unieke weg in aansluiting by Christus te soek en te vind.⁴⁷² Die verantwoordelikheid tot hierdie keuse is ononderhandelbaar elke mens se verantwoordelikheid. Christus se bestaan op aarde gaan dus nie alleen om ‘n boodskap vir alle tye nie, maar om ‘n uitnodiging, *Anrede*, tot elke mens waarin elke mens se reaksie deel vorm van die oorspronklike Christusgebeure.⁴⁷³ So vorm verwysings na Christus, alhoewel dit afneem in sy latere behandeling van die Ignatiese keuse, deel van die proses van Ignatiese oefeninge.

Rahner se meer filosofiese uitleg kan ons in verband bring met die Ignatiese spreuk ‘*ad maiorem dei gloriam*’. Hiervolgens gee Rahner ‘n eie interpretasie aan Ignatius in lyn met die breuk tussen die denke van die Middeleeue en die aanbreek van die tyd van die Verligting; die tyd van die individu voor God.⁴⁷⁴ Rahner beskou dit as die begin van ‘n proses waarin die individu homself losmaak, permanent gerig tot iets groter. Volgens Rahner is dit wat Ignatius aanmoedig; daar word gefokus op menslike transendensie. Die spreuk ‘*ad maiorem Dei gloriam*’

⁴⁷⁰ *Substantielle Bestimmung*; Rahner, K 1964c. ‘Zur Theologie des Symbols’ in: *Schriften zur Theologie* IV. Einsiedeln: Benziger Verlag, 275-311.

⁴⁷¹ ‘If human persons are to find their own existence, they need those who are human with them genuinely to be other, to be different, i.e. precisely not clones (*Doppelgänger*). Human beings find their own perfection only in the otherness of those who are human with them, an otherness acknowledged, affirmed and sheerly loved. This applies also to Christ, indeed especially so. We must say also of him: through the Word made human loving human beings as others and because they are others, he too attains the fullness of his nature.’ (Rahner 1976b:118)

⁴⁷² ‘in him, just as he is, quite concretely, so that love alone, not reason with its distinctions (*die scheidende Vernunft*), can say how the disciple who follows him should also imitate him’. Rahner, 1978e, ‘Ignatius of Loyola Speaks to a Modern Jesuit’, in *Ignatius of Loyola*, ed Paul Imhof, tr Ockenden, R. London: Collins, 11-38.

⁴⁷³ ‘what God did in Christ must be intrinsically and from the outset simultaneous with the ‘later’ person.’ Die beginsel berus reeds op Rahner se doktorsale tesis *E latere Christi*, wat handel oor die ontstaan van die kerk uit die deurboorde sy van Christus. As dit legitiem is om die Skrif tipologies te lees, beteken dit dat die gebeure in die lewe van Christus ‘n verlossende uitwerking mag hê, bo en behalwe die eksemplariese betekenis daarvan. (Edean 2001: 120)

⁴⁷⁴ Rahner verwys hierna in die konteks van ‘n uitdaging aan sy lesers om die uitdagings van vandag aan te spreek. Hierin word Ignatius as ‘n profeet voorgehou van die sekularisasie proses wat die kerk vandag nog nie aangespreek het nie. Vandag is die tyd van die individu voor God. Rahner, K. 1984b. ‘Ignatius von Loyola: Zur Aktualität des Heiligen’, in: *Geist und Leben*, 57, Würzburg: Ecker, 338-9.

word dus gerealiseer in die proses van die mens wat bewustelik tot homself kom.⁴⁷⁵ In die proses gaan dit oor 'n baie groter mate van selfbeswussyn as in die verlede. Die besondere wyse waarop die individu sy lewe leef word gestel in die lig van iets groter waardeur hy losgemaak word van die bestaande. Daar word na 'n punt beweeg waar die individu bewustelik 'n lewensbepalende keuse maak; in die maak van die keuses, gaan dit oor meer as rasionele oorwegings. In elke keuse is daar 'n geopenheid tot iets groter. Hierdie 'ervaring' druk hy uit met behulp van die Ignatiaanse begrip van *indifference*.⁴⁷⁶ Die troos of *consolation* waarvan Ignatius praat wat voortspruit uit die keuse, gaan juis om die *indifference* en vryheid, wat 'n 'ervaringsmatige' realisering van menslike identiteit is. Soos ons reeds gesien het in Rahner se teologie van die dood, word hierdie 'beweging' tussen 'transendensie' en 'afhanklikheid' geradikaliseer in die dood.⁴⁷⁷ Die bedoeling met die oefeninge is om die mens in 'n moeisame proses bewus te maak van die transendensie tot God as 'n onvermydelike voorwaarde wat menslike optrede in die wêreld moontlik maak.⁴⁷⁸

Rahner onderskei verder 'n 'bonatuurlike' genade dimensie in die oefeninge van Ignatius. In 'n artikel waarin hy die oefeninge van Ignatius breedvoerig bespreek, weerspreek Rahner sy eie vertrekpunte.⁴⁷⁹ Aanvanklik ontken Rahner dat God ingryp in die orde van sekondêre oorsake; tog is dit juis wat in die oefeninge van Ignatius gebeur. Rahner beklemtoon die feit dat God self ervaar word.⁴⁸⁰ Ons het reeds verwys daarna dat Rahner in sy teologie van genade fokus op 'n mistieke, liefdevolle kontak tussen God en die mens. Hierdie kennis kan onderskei word van die 'aanskoue' van God, '*beatific vision*', en ook van 'n meer indirekte ken van God deur skeppingsmiddele.⁴⁸¹ Hierdie 'ken' van God sluit aan by Rahner se behandeling van die drie wyses van Ignatiaanse keuse, waarin hy die klem laat val op die tweede as normatief, die eerste

⁴⁷⁵ Rahner, K 1966c. 'om Offensein für den je größeren Gott: Zur Sinndeutung des Wahlspruches "ad maiorem Dei gloriam"', in: *Schriften zur Theologie* VII, Einsiedeln: Benziger Verlag, 45.

⁴⁷⁶ 'Wherever we know the finite as finite, the good as provisional good, the individual as something which need not be, wherever we tell the tiny truth of an affirmative statement in the power which comes from the affirmation of absolute truth, whenever we are free, then we are in fact saying: 'there is present in the depths of our being as its ground an indifference with regard to what is finite and individual – an indifference which, if we do not become indifferent, we are denying, and are thus acting destructively against the grain of our existence.' (Rahner 1973b:31)

⁴⁷⁷ Wanneer Ignatius die derde keuse 'tyd' behandel stel hy juis die situasie voor van die laaste oomblik van lewe; hoe sal dit die keuses raak wat ons nou moet maak? (Endean 2001:126)

⁴⁷⁸ 'Es handelt sich um ein Thematischwerden ... der Transzendenz als solcher und übernatürlicher und darin Gottes als das woraufhin dieses Vorgriffes.' (Rahner 1965c:129)

⁴⁷⁹ die uitgewerkte stuk waarna verwys word is: 'Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius v. Loyola', in *Das Dynamische in der Kirche*. (Rahner 1965c:74 – 148)

⁴⁸⁰ Aanvanklik word die teenwoordigheid van God voorgestel as iets wat in verband staan met die *Vorgriff*. (sien *Hörer des Wortes*) Dit beteken iets wat alleen na vore tree in en deur die gerigtheid op eindige realiteite. In hierdie meer uitgewerkte gedeelte praat Rahner van 'n ander wyse van teenwoordigheid wanneer die Ignatiaanse keuse voltrek word, God self is teenwoordig. ' (Rahner 1965c:129)

⁴⁸¹ ons verwys na die par. In die studie onder die opskrif: 'Gebed as deelname aan die mistiek van die goddelike liefde in die wêreld.'

as buitengewoon en die derde as ‘deffisiënt’.⁴⁸² Die ‘ervaring’ waarop die keuse van Ignatius berus, is toeganklik vir elke mens en tog is dit nie van iets anders afleibaar nie. Tog, op grond van die genadewerking van God is hierdie weg van kennis meer as ‘n deduktiewe proses. Rahner gebruik die term ‘*consolation without preceding cause*’, om te beklemtoon dat God alleen die bron van die ‘troos’ is.⁴⁸³ Dit skep die indruk dat Rahner hierdie kernervaring beskryf asof die ‘kategoriale’ afwesig is; dat die kernervaring ‘n soort uitsondering is op sy algemene metafisika en teologie van genade en dat hier tog sprake is van een of ander buitengewone ‘ervaring’.⁴⁸⁴

‘n Sentrale probleem is die verhouding tussen die ‘transendentale’ en ‘kategoriale’ in Rahner se denke. In sy 1972 dokument oor Ignatiaanse keuse is daar sprake van ‘n definitiewe objek van keuse. Tog sê hy in dieselfde artikel wanneer die ‘ervaring’ bespreek word, is God in persoon aanwesig, sonder bemiddeling en sonder oorsaak.⁴⁸⁵ In sy 1978 ‘testament’ herhaal Rahner sekere stellings omtrent die ‘onmiddellike’ sekerheid van die ‘ervaring’. Hiervolgens is daar een ‘ervaring’ wat sonder twyfel ‘die ervaring van God’ is: ‘...*have you never actually been startled by the fact that, in my Autobiography, I said that my mysticism had given me such a certainty in my faith that it would remain unshaken even were there is no Holy Scripture?*’⁴⁸⁶ Die vraag kan gevra word of Rahner daarop aanspraak maak dat ‘n sekere bevoorregte ‘ervaring’ fundamenteel aan teologiese kennis kan wees en uiteindelik funksioneer as kriterium van ander ‘ervaring’?⁴⁸⁷ In aansluiting hierby wys Endean daarop dat Rahner se ‘geestelik testament’ ‘n paradoksale teks

⁴⁸² Ignatius stel drie ‘keuse tye’ voor: ‘Three times for making – in any one of them – sound and good election: *The first time* is when God our Lord so moves and attracts the will that without doubting or being able to doubt, such a devout soul follows what is shown; just as St Paul and St Matthew did in following Christ our Lord. *The second*, when enough clarity and knowledge is acquired through the experience of consolations and desolations, and by the experience of discrimination of various spirits. *The third time* is quiet, considering first what the human person is born for, that is, to praise God our Lord and save their soul; and, desiring this, one chooses as a means a life or state within the limits of the Church for the purpose of being helped in the service of one’s Lord and the salvation of one’s soul. I said ‘quiet time’ – when the soul is not agitated by various spirits and uses its natural powers freely and peacefully.’ (Endean 2001:102)

⁴⁸³ In Rahner se interpretasie van Ignatius maak hy die onderskeid tussen God as outeur van die ‘natuur’ en van ‘genade’. God se instrumentele ‘kausaliteit’ in die skepping en God se formele ‘kausaliteit’ in sy goddelike selfgawe. Laasgenoemde is ‘direk’ en ‘onbemiddeld’ in die sin dat God se genade konstituerend is vir die self. In hierdie sin hoef geen skepsel God se genade te bemiddel nie. Daar is ‘n nie-verwysende kontak tussen die self en God. Die status van die effektiewe oorsaak, natuurlik of bonatuurlik, is irrelevant tot die ‘intrinsieke getuienis’ van die ‘ervaring’ self. (Rahner 1965c:128)

⁴⁸⁴ Rahner se beskrywing van die ‘consolation without cause’ as ‘the pure, objectless brightness of one’s whole existence being taken up – a taking up that is consoled and surpasses anything that can be pointed to – into the love of God ... consolation with cause, by contrast, is the experience of being consoled in connection with a definite object of a categorical kind.’ (Rahner, K 1965c:119)

⁴⁸⁵ ‘... nicht durch den Gegenstand der Wahl verstellt.’ Rahner, 1972: ‘Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie.’ (Rahner 1975j:206)

⁴⁸⁶ Rahner, 1978, 12, 374.

⁴⁸⁷ Verskeie kommentatore verstaan Rahner so op hierdie punt. Egan: ‘consolation without preceding cause’ ... ‘This central, core, touchstone experience cannot deceive and cannot in itself be measured; it is itself the measure and the standard of all other experiences, hence, the one movement among various movements of ‘spirits’ which carries, within itself its own indubitable evidence ... and can serve as the Ignatian first principle in supernatural logic, because ... (it) ... is the becoming-thematic of supernaturally elevated transcendence, pure openness to God, and nothing else. It is essentially a consolation ‘without conceptual object in the actual, concretely personal, radical love of God.’ Egan, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*, 15. (Endean 200:139-140)

is. Dit word voorgestel as ‘n samevatting van sy teologie en tog relatiewe dit teologie aan eie ervaring.⁴⁸⁸ In ‘n sekere sin hou bogenoemde vraag verband met Rahner se, soos hy self toegee, voor-filosofiese beskrywings waarna ons reeds verwys het. Daar is heelwat kritiek uitgespreek op hierdie voor-filosofiese beskrywing van Rahner.⁴⁸⁹

In ‘n sekere sin kom ‘ervaring’ te staan teenoor rasionaliteit. In aansluiting by sy teologie van natuur en genade wys Rahner daarop dat dit wat in die alledaagse lewe deel vorm van die kennis en keuses wat die mens maak, in ‘n mistieke lewensgeskiedenis ‘n betekenis van sy eie kry. Deur dit wat bekend staan as die Heilige Gees, genade, die bonatuurlike deugde van geloof, hoop en liefde, word die transdiesie van die mens geradikaliseer tot op die punt om God self te nader.⁴⁹⁰ In een van sy eerste gepubliseerde werke wat handel oor gebed en hoe gebed dit moontlik maak om die Skepper ‘aan te raak’, verwys Rahner in die kantlyn na die ‘oefeninge’ van Ignatius.⁴⁹¹ Die gedagtes in sy 1978 testament sluit hierby aan. Die ‘onmiddellike’ ervaring gaan oor iets mistiek, *tacit*, meer ervaringsmatig as rasioneel van aard.⁴⁹² So kom *Erfahrung* te staan teenoor *Erkenntnis*. Hier is sprake van ‘n direkte kontak tussen God en mens; ‘n kontak

⁴⁸⁸ Ignatius herinner sy moderne dissipel daaraan dat hy reeds ‘oefeninge’ gegee het voordat hy teologie studeer het; verder is sy verwysings na Ignatius se eie teks baie skraal. In ‘n Kersfees homilie oor die ‘oefeninge’ wys hy daarop dat die Ignatiaanse oefeninge parallelle aandui tussen die Christologie van Chalcedon en ‘n meer algemene Christelike antropologie. As ons leef volgens Ignatius se leringe ‘vind ons God in die eenvoudigste banaliteite van elke dag sonder om ‘n slaaf daarvan te word’. In ons kom daar ook ‘n eenheid tussen die goddelike en die menslike groei ‘sonder vermenging en sonder skeiding’. Deur die eindige, kategoriale ervaar ons onself as transendent, as gerig op God. Rahner, K 1975g. ‘Weihnacht im Licht der Exerziten’, *Schriften zur Theologie*, XII. Zürich: Benzinger Verlag, 329-334.

⁴⁸⁹ Smit wys op kritiek op hierdie voor-filosofiese beskrywing, ook vanuit Rooms-Katolieke filosofie oor die regmatigheid van die gebruik van die transendentale metode. Andere wys weer op die gebrek aan die dimensie van intersubjektiviteit en persoonsgerigtheid by Rahner se behandeling. (1979:15 n 77) Greiner is van mening dat ‘n kritiese analise van Rahner se transendentale metode self nodig is. In die eerste deel van die werk wys hy die voor filosofiese wyse waarop Rahner die transendentale metode aanwend af. Volgens hom gaan dit nie om ‘n metode nie, maar ‘n ganse perspektief op die werklikheid. In sy tweede deel oor die teologiese deurvoering oordeel hy dat Rahner vanwee sy lokalisering van transdiesie in die subjek en nie in die geskiedenis nie, nie slaag in sy doel nie. Greiner, F 1978. *Die Menschlichkeit der Offenbarung: der transendentale Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner*, München: Kaiser. Saam met hierdie voorfilosofiese beskrywing is daar ‘n sekere vaagheid. Dis opmerklik dat Rahner die metode doelbewus nie finaal probeer omskryf nie. ‘Wenn “transzendental” die Reflexion auf die Bedingungen konkreter Existenz genannt wird, dan würde ich das, was ich in der Theologie betreibe, transzendental nennen: Wenn jemand sagt, das ist eine Ausweitung des Begriffs oder eine Veränderung, die mit dem historischen Ursprung dieses Begriffs wenig zu tun hat, dann würde ich allerdings meinen: Gut, nennt das Kind eben anders.’ (*Zur Lage*, 36)

⁴⁹⁰ Rahner praat hier van ‘n direkte ‘ervaring’ met God – ‘and in this grace – “from within” – God is experienced, imagelessly (*bildlos*)’ ‘Mystik – Weg des Glaubens zu Gott’, in *Horizonte der Religiosität*, 11-24. (Edean 2001:16)

⁴⁹¹ Rahner mag ook die gedagte van ‘geestelike aanraking’ gekoppel het aan Ignatius. In die 1548 weergawe van die oefeninge praat Ignatius van ‘soek en aanraak’ van die Skepper. Rahner laat die ‘soek’ weg. Wat Rahner fassineer is die gedagte van ‘aanraak’ sonder die ‘soek’. Dis ook die gedagte wat hy in die 1978 testament beklemtoon. In die ‘donker ervaring’ word God subjek en objek van die ‘ervaring’. (op cit 29)

⁴⁹² Louth verwys i.v.m. die ‘*tacit*’ dimensie van kennis na die werk van Polanyi. Ons kry by hom ‘n analise wat die oorvereenvoudigde idee dat die metode van die natuurwetenskappe die enigste weg na kennis is bevestig. Hy verwys na die *tacit* dimensie van kennis. Hierin gaan dit vir Polanyi om die misterieuse van ons betrokkenheid met die werklikheid. In ons betrokkenheid by die werklikheid bring ons ‘n verstaanshorison met ons saam en dit is *tacit*. Dit hou verband met ‘ervaring’ en kan nie altyd presies verduidelik word nie. (Louth 1983:59)

waartoe ons menslike bewussyn 'n sekere toegang het, maar eintlik is dit baie onduidelik.⁴⁹³ In 'n latere onderhoud bevestig Rahner dan ook dat die eenvoudige diep teologie van Ignatius in sy 'oefeninge' dit duidelik maak dat daar iets soos 'n 'ervaring van genade' moontlik is.⁴⁹⁴

Die gevolg van hierdie siening is dat 'openbaring' beskou word as iets wat altyd voortgaan en dat die uitstaande besonderhede van die openbaring onvoorstelbaar is. God se selfmedeling kan so kompleks en divers voorkom as wat die mens self is. In sy aanvanklike studie van Bonaventura, Evagrius en Gregorius van Nissa word hierdie 'direkte ervaring' van God as 'n uitsonderlike gebeure gesien; in sy latere 'geestelike testament' vermeng Rahner die begrippe mistiek en genade. Die 'onmiddellike ervaring' met God, is nie beperk tot sekere uitverkorenes nie, dit is 'n moontlikheid vir elke mens. Goddelike openbaring is hiervolgens oneffektief as dit nie verbind word met die genade wat deel is van die mens nie.⁴⁹⁵ Goddelike openbaring is dus altyd 'n gebeure in die menslike bewussyn, met die gevolg dat enige teologie wat fokus op die amptelike Woord in beginsel onvolledig is. Rahner slaan dus 'n heel nuwe weg in waarvolgens spirituele of mistieke kategorieë sentraal word in die teologie; teologie hou hom besig met die voortgaande selfopenbaring van God. Dit beteken dat dogmatiese teologie as uiteensetting van die universele struktuur van genade, 'n sekondêre plek inneem as blote abstraksie van die onvoltooide lewende werklikheid. Teologie kan voorwaardes vir 'n moontlike selfopenbaring aandui; teologie kan hierdie selfopenbaring nooit volledig vervat nie; hierdie openbaring bly oop vir nuwe ontdekkings.⁴⁹⁶ Daarom word die Christendom, volgens Rahner, beter verteenwoordig of voorgestel in die 'oefeninge' van Ignatius as deur enige sistematiese teologie.

Die vraag is in watter sin kan 'ervaring' teologiese stellings begrond? Rahner maak baie duidelike stellings in verband met geloof en 'ervaring': *'Naturally, the situation is not such that we first have the experience: Aha, everything is going just fine! – so that we are then led to believe. Instead, somehow or other this faith and this experience mutually determine each other. Only the believer can have this experience – and because he has it, he believes.'*⁴⁹⁷ Tog wanneer hy die 'ervaring' beskryf in die 'oefeninge' van Ignatius is die inhoud van die geloof sekondêr.⁴⁹⁸

⁴⁹³ Endean wys op die verband met die siening van Johannes van die kruis; 'In this loving awareness the soul receives God's communication passively, just as a person, without doing anything but keeping their eyes open, receives light passively. This reception of the light infused supernaturally into the soul is passive knowing. It is affirmed that the person does nothing, not because they fail to understand, but because they understand by dint of no effort other than the reception of what is bestowed. *The ascent of Mount Carmel*, II.XV, 2. (Endean, 2001:30)

⁴⁹⁴ Volgens Rahner se beoordeling staan Ignatius dus saam met Luther en Calvyn aan die begin van die Christelike moderne tyd wat die basis van die Christendom sien as 'n mistieke 'ervaring' met God. 'as one of the great figures at the beginning of Christian modernity...one of those great people who see the actual basis of Christian existence in a mystical experience of God.' Rahner, *Glaube in winterlicher Zeit*, 29. (Endean 2001: 30)

⁴⁹⁵ Rahner 1983e:379.

⁴⁹⁶ Die Duits 'eine Erfahrung machen' suggereer ook samewerking in die proses.

⁴⁹⁷ Rahner 1976b:248-9.

⁴⁹⁸ Carr wys op die konflik tussen Rahner en Küng en sê 'While he asserts that experience is a singularly important part of contemporary theology, he is not clear as to its meaning. Is the Christian revelation an interpretation of

Eicher, wat 'n belangrike werk oor Rahner se filosofiese teologie skryf, wys op die gevare van 'n sekere hantering van die ervaringsbegrip. Aan die een kant bestaan dit in die opheffing van sistematiese teologiese nadenke ter wille van verhare oor 'ervaring' en andersyds 'n toenemende verwarring ten opsigte van begrippe soos 'meditasie', 'mistisisme', 'ervaring van transendensie', 'transendentale ervaring' en 'geestelike aktiwiteit'.⁴⁹⁹ Die feit dat Rahner se teologie voortspruit uit sy 'ervaring' met God, mag aanleiding gee tot 'n siening dat sy teologie op een of ander private openbaring berus; 'n teologiese konsep wat uit 'n 'gebedservaring' spruit, maak dit nie immuun teen kritiek nie, veral as dit gaan om die waarheid van die Christelike geloof.

Eindig Rahner se beskouing van 'ervaring' nie in die mistiek nie? Rahner self praat van 'n *'reductio in Mysteriorum'*.⁵⁰⁰ Daarmee bedoel hy dat 'n teologie wat nie die dimensie van die misterie ken nie, faal in sy eintlike taak.⁵⁰¹ Rahner se oogmerk is om die heilsbetekenis van die misterie-begrip te herwin. Hy herlei die misterie begrip na die een fundamentele geheimenis as heilsgeheimenis, die geheimenis van die mens self wat na vore kom in die menslike 'ervaring' van transendensie of oorskryding van die eindige. Die winspunt van Rahner se teologie is dat hy die eksistensiële en soteriologiese karakter van die geheimenis wil herwin.⁵⁰² Die probleem, volgens Smit, is dat hy steeds die misterie-begrip oriënteer aan 'n 'synskader' en nie 'n heilshistoriese kader nie.⁵⁰³

Die vraag is of die 'Godservaring' hoegenaamd rasionaliseerbaar is? Kan dit met ander woorde uit 'n religieuse konteks gehaal en op filosofiese wyse veralgemeen en toeganklik gemaak word?⁵⁰⁴ Kan die 'syn' sonder meer met God gelyk gestel word? Molnar meen dat ons nooit die geloof met behulp van die rede of 'ervaring' kan verklaar nie. Ons kan alleen 'n uiteensetting gee van die Een in wie ons glo. Dit beteken 'n basiese keuse tussen die objek van die filosofie, die 'syn' in die algemeen; en teologiese nadenke, die drie-enige God wat enige filosofiese

experience or its transformation?... [C]hristian revelation is not merely an interpretation of experience but is 'already and always' its transformation. Whether human experience is authentic, it is already anonymously Christian.' Daarom is 'ervaring' 'n egte bron vir die teologie naas die Openbaring. 'Each would be the corrective of the other.' (Carr 1973:375-6)

⁴⁹⁹ Eicher vra 'Was wird in der 'transzendentalen Erfahrungen' eigentlich erfahren? Etwa Gott selbst? Sy laaste sin is 'Die Hermeneutik des Subjekts verdrängt die Hermeneutik des Textes, die transzendente Erfahrung den Schmerz der Geschichte.' Eicher, P 1977. 'Erfahren und Denken' in *Theologische Quartalschrift*, 157, 142-3.

⁵⁰⁰ Sien Rahner se derde artikel oor 'Reflections on Methodology in Theology.' (Rahner 1974b:101-114)

⁵⁰¹ ons verwys na twee artikels: 'The Concept of Mystery in Catholic Theology,' (Rahner 1966b) en 'Hiddenness of God' (Rahner 1979g)

⁵⁰² 'Man könnte dieses Denken als konkrete Spekulation charakterisieren. In dieser Einheit von existentieller Phänomenologie, transzendental fundierter Spekulation und Rückbeziehung auf das konkret Erlebte scheint uns die Stärke des Denkens K. Rahners zu liegen ... [D]iese ist wohl der Grund der methodischen Fruchtbarkeit und Schärfe dieses Denken, aber auch die Wurzel der Schwierigkeit ...' Muck, O 1964. *Apriori, Evidenz und Erfahrung*, in 'Gott in Welt': Festgabe für Karl Rahner, red. Metz, J.B. 96. Freiburg: Herder.

⁵⁰³ 'Die spanning wat die Nuwe Testamentiese misterie begrip beheers is nie die 'gnoseologiese' teenstelling tussen rasonale insig en intellektuele ontoeganklikheid nie, veeleer die 'heilshistoriese' spanning tussen die "tans" van sy spreke en die "eenmaal" van sy koms.' (Rossouw 1963:95)

⁵⁰⁴ Lehman, K 1970. 'Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger' in: *Heidegger*, red Pöggeler, O. Berlin, 156.

nadenke te bowe gaan. Hy meen Rahner poog om die vryheid van God se openbaring te probeer handhaaf, tog trek hy 'n streep daardeur omdat hy nie bereid is om hierdie basiese keuse te maak nie. Hy toon dit aan met verwysing na Rahner se teologie van die simbool. Rahner se teologie van die simbool is gebaseer op die aanname dat Christene God direk kan ken deur nadenkend besig wees met hulle 'ervaring'. Dit is gebaseer op sy filosofiese aanname van die simboliese aard van die werklikheid. Molnar meen egter dat hierdie filosofiese aanname die vryheid van God kompromitteer. Die onderskeid tussen 'transendentale' en 'kategoriale' openbaring los nie die probleem van sy metodologiese aanname op nie. Die gedagte dat die teken en die saak in 'n noodwendige relasie staan, lei daartoe dat openbaring en genade 'n wesenskenmerk van die mens se transendensie word. Dit maak uiteindelik 'n uitwendige Openbaringswoord oorbodig, want dit is reeds deel van menswees. 'Transendentale openbaring' is net ander woorde vir direkte Godskennis. Die begrip 'kwasi-formele kausaliteit', waarmee Rahner 'n 'bemiddelde onmiddellikheid' beskryf om die vryheid van God te bewaar, kom neer op 'n wedersydse beïnvloeding van mens en God, want die simbool vorm deel van die saak.⁵⁰⁵

Die feit dat God gedefinieer word as heilige Geheimenis, soos Rahner dit doen, laat nie reg geskied aan die vryheid van God nie. God word beperk tot 'n spesifieke dimensie van menswees, naamlik die naamlose begrensing van menslike eindigheid. Alhoewel God dus as *Unverfügbar* gedefinieer word, is Hy 'n noodwendige gegewe in die bestaan van die mens. Trouens die implikasie van hierdie definisie, wat juis bedoel is om God se vryheid te bewaar, is dat Hy Homself nie op 'n ander wyse kan openbaar nie.⁵⁰⁶

Die probleem is om aan te toon dat die transendensie of God werklik 'n 'Ander' is, 'n 'Teenoor'. Die slotsom waartoe 'n mens by Rahner kom, is: In laaste instansie bly die beoordelaar steeds die menslike subjek.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Molnar, P.D. 1985, Can we know God directly? Rahner's solution from experience, in *Theological studies*, 46, 228 ev. Molnar verwys na die artikel 'Philosophy and Theology – are they compatible? A comparison of Barth, Moltman and Panenberg with Rahner,' *Thought* 53 (1978) 27-54, wat tot hierdie gevolgtrekking kom en meen Rahner se transendentale Thomisme is eintlik 'n poging om teologie te reduseer tot filosofie.

⁵⁰⁶ Volgens Smit geld hierdie besware Rahner se formulering van die *bonatuurlike eksistensiaal*, asook sy *triniteitsleer*. Schellevis oordeel met 'n beroep op Barth, Jüngel, Heppel en Bavinck dat 'n volledige identifisering van die ekonomiese en immanente Triniteit eweneens die vryheid van God bedreig. Smit verwys na Schellevis, *De Betekenis van Jesus' mensheid*, 74 ev. (Smit 1979:317)

⁵⁰⁷ 'Die filosofiese transendensie kan geen egte transendensie wees nie, want dit bly deel van hierdie werklikheid. Die God van die filosofie bly steeds 'n subjek-objek-begrip, al is dit hoe verdun, subtiel, abstrak en teen die eie bedoeling in. In wese bly alle wysgerige teologie altyd kosmologie en antropologie. Die mens skep 'n God na sy beeld en gelykenis of na die beeld van die wereld. (Smit 1979:305). Veral Heidegger het aangetoon dat die wysgerige denke maar 'n afgeleide kenmodus is en dat die ganse werklikheid nie so in sig kom nie. Die vraag is egter waarmee word dit vervang? By Rahner word dit byvoorbeeld vervang deur 'n dieperliggende redelikheid, 'n 'transendentale' openbaring, 'n mistieke 'ervaring'. By dit alles bly die laaste beoordelaar, die subjek. 'Der Mensch sucht in einem ihm ungesichert Erscheinenden leben nach Halt und damit nach Sicherheit und einen tragfähigen Grund. Je problematischer der aus der christlichen Tradition angebotene Halt im dreieinigen Gott der biblischen Verkündigung wird, umso stärker wird die Tendenz, den Halt und Grund im Subjekt zu suchen. Das Objekt erscheint als das, was für den Raum des Subjektes festgestellt wird, indem es überschaubar gemacht wird, und damit

Uiteindelik is die subjektivistiese teologie, veral die teologie wat uitgaan van die menslike eksistensie, nie in staat om die geskiedenis as geskiedenis ernstig op te neem nie.⁵⁰⁸ In die teologie gaan dit nie net om tydlose waarhede nie, maar kontingente historiese ervarings. *‘Die ‘transendentale’ denke moet dus nie alleen die mens blootlê as die subjek wat wesenlik op van ‘buite-komende-waarhede’ gerig is nie, maar as die subjek wat vir die verwesenliking op die vrye geskiedenis aangewese is.’*⁵⁰⁹ Hoe hanteer Rahner hierdie vrye geskiedenis?⁵¹⁰

für das Subjekt die Gefährlichkeit des Unberechenbaren, in die Welt des Subjektes Einbrechenden verliert ... Besonders Th Adorno hat auf die Tendenz der Auflösung der Nicht-Identität von Subjekt und Objekt im idealistischen Denken hingewiesen. Das Identitätsdenken duldet nichts Fremdes, sondern trachtet danach, alle Nicht-Identität zu überwinden. Dieses Denken nimmt dafür in Kauf, daß es sein Eigenen gefangener wird, indem es sich schließlich in allem nur noch selbst begegnet.’ (Rosenthal 1970:81) Dit is ook Hoye se kritiek. ‘Wenn man, wie Rahner, Sein als “Erkennbarkeit” definiert, dann versteht es sich von selbst, daß man den Vorwurf geradezu erwarten muß, man erliege einer idealistischen Auffassung von Wirklichkeit.’ Hoye, W J 1979. *Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses: Eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners*. Düsseldorf: Patmos, 29. Hy verwys na Rahner se definisie van materie ‘als Moment an geist’ (ibid). Die slotsom waartoe hy kom in verband met Rahner se Godsbeskouing. Ons sit eintlik met ‘n dubbelslagtigheid. ‘Soll Gott einen Platz in der Wirklichkeit haben, so bleibt Rahner nichts übrig, als ihn diejenige Wirklichkeit zu nennen, deren “ontologischer Differenz” in “absoluter Identität” kulminiert. Mit anderen Worten, Rahners ‘Gott’ kann nicht anderes als die Aristotelische $\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ $\nu\acute{o}\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$ sein. Wenn ferner, ‘Sein’ als Erkennbarkeit verstanden wird, dann kann Gott, wenn es ihn gibt, nicht anderes sein als “der absoluten Geist”... es handelt sich dabei in Wirklichkeit nicht um Gott, sondern bestenfalls um ein eigentümliches Geschöpf Gottes ... [W]as dieses Unendliche ist, bleibt nämlich letztlich offen, vieldeutig, ambivalent; es ist vieler Auslegungen fähig.’ (op cit 56)

⁵⁰⁸ Durand sien dit as ‘n strukturele gebrek van die subjek-objek denke. Durand, J J F. 1976, *Die lewende God*, Pretoria: NGKB. Dit is ook Greiner se beoordeling van Rahner. Rahner se denke kom uiteindelik neer op ‘n transendentalisering van die selfmededeling van God, wat as ‘n oorspronklike transendentiaal-religieuse apriori geïnterpreteer word. ‘Will man daher das ureigenste Anliegen der theologischen Bemühungen Rahners aufnehmen, so gilt es, in konstruktiv-kritischen Auseinandersetzung mit der transendentaltheologischen Fragestellung deren ‘Eigentlichste(s)’ einzuholen und es mit der Wende zu dem göttlichen Offenbarungsgeschehen als Geschichte in angemessener Weise zu verbinden.’ Greiner, F. 1978, *Die Menschlichkeit der Offenbarung*. München: Herder, 297-8. ‘Die geschichtliche Kundgabe Gottes bleibt dem Vollzug der menschlichen Subjektivität gegenüber letztlich äußerlich. Die Folge ist ein Ruckzug in die Innerlichkeit menschlicher Existenz. Die ausdrückliche Konstruktion eines transzendental-religiösen Apriori ist nicht mehr imstande, den Widerfahrnischarakter religiöser Erfahrung, d.h. das Ergriffensein des Menschen durch die göttliche Heilzuwendung zu explizieren.’ (op cit 296) Lehman in die inleiding tot Rechenschaft des Glaubens, is van mening dat die verhouding tussen transendentaliteit en geskiedenis, die moeilike vraag in die geskiedenis nog nêrens bevredigend opgelos is nie. ‘Es ist klar, daß hinter diesem Problem die alte platonische Differenz von Realität und Idee, die auf verwandeltem Boden, damit zusammenhängende neuzeitliche Problematik von Historie und Rationalität sowie das schwierige Verhältnis von ‘historische’ und ‘theologische’ Methode steht. Die seit mehr als 200 Jahren schon virulente Frage ist im Grunde bis heute nicht bewältigt, ja vermutlich noch nicht einmal richtig gestellt. Angesichts dieser Problemstellung darf man sich nicht wundern, dass auch das Denken Rahners an dieser Stelle in letzte Aporien kommt. Wer ihn an diesem Punkt tadelt, muss um den Tiefgang dieser Frage wissen.’ Lehman, K 1979. Einführung. in: Rechenschaft des Glaubens, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 50-1, voetnoot 13. Volgens Berkouwer kan daar geen middeleg bestaan tussen idealisme en historiese Christendom nie. ‘Tertium non datur’ tussen idealisme en historisch Christendom.’ Berkouwer, G C 1953, *Het werk van Christus*. Kampen: Kok, 53. ‘Tijdloos idealisme, dat gediskontant staar teenover belangrike historiese voortgang en beslissing, zal nooit de betekenis van opstanding en hemelvaart kunnen verstaan,...’ (op cit 227) ‘Daarby valt het op, dat Calvijn niet zoekt te komen tot een rationele en speculatieve synthese, maar sich bewust blijft van het ‘ineffabili modo’ en begint te wijzen op het Geestesgetuigenis in die schrift...[D]aarin gaat het hem niet om een oplossing van het abstracte probleem van de tijd en de ewigheid, maar hij weet van die eeuwige God, die Zelf in de geschiedenis de weg baant tot de volle verzoening en die dit doet in Christus, die de schuld wegdraagt en zó de Openbaring is - in de geschiedenis - van Gods gerechtigheid en barmhartigheid beide. (op cit 297-298)

⁵⁰⁹ Smit 1979:24.

⁵¹⁰ Rahner maak die volgende stellings: ‘Die transendentale Fragestellung bedeutet auch keine Abwertung der Geschichte und der Erfahrung des Faktischen und transzendental Unableitbaren.’ (Rahner 1970a:99) Rahner erken die gevaar in die transendentale denke om ‘das Apriorische als das allein Wichtige zu deuten, die Geschichte nicht zu erleiden und zu tun, sondern sie theoretisch oder Ästhetisch unterfangen zu wollen und so zu neutralisieren.’ (op

Volgens Ebeling is dit veral wat Luther in die Rooms-Katolieke teologie afwys. Die skolastiek bou teologiese stellings oor die mens wat berus op voorafgestelde definisies en nie op die gebeure wat plaasgevind het tussen God en mens nie. Die hele struktuur van skolastiese teologie staan op hierdie aanname wat nooit bevraagteken word nie.⁵¹¹

Rahner se benadering het 'n winspunt. Die wins is dat dit 'n verstaanshorison skep vir die boodskap van die evangelie; die menslike vraag word oopgehou.⁵¹² Die probleem is egter dat Rahner verder gaan, die teologie word 'mistagogie'; die teologie het geen ander taak as om hierdie vraag oop te hou nie.⁵¹³ Dit beteken Rahner plaas geloofsuitsprake binne 'n ontologies-antropologiese raamwerk, met die gevolg dat die teologie, en veral die openbaringsbegrip, opgaan in sy hermeneutiese funksie. Die enigste taak van die teologie is om die oorspronklike 'ervaring' van menswees duideliker aan die lig te bring; om die mens te help om sy menswees beter te verstaan en te aanvaar.⁵¹⁴ Teologie word 'mistagogie' waarin die openbaring van die Skrif slegs funksioneer as vertrekpunt vir die outonome rede wat self sy eie weg vind.⁵¹⁵

cit 100) Die vraag is egter of Rahner vanuit sy vertrekpunt reg kan laat geskied aan Gods openbaring in die geskiedenis?

⁵¹¹ 'Scholasticism ... build up its theological statements about man on the basis of a definition of man assumed in advance and not derived from the event that takes place between God and man...[I]n its traditional form, this definition is that man is a rational animal, and implicit in this is that he is an animal who possesses free will. The structure of scholastic theology is such that its not possible to shake this assumption, which is never questioned... [B]ut what is the situation if man is only able to speak of God at all in such a way that he, man ceases to be a natural and unquestioned assumption of theology, concerning whose freedom there is no doubt? Who is God, if man cannot remain content with defining himself by comparison with the animals, but makes God the one from whom the whole determination of man's being, the whole definition of man is derived?' Ebeling, G 1972. *Luther, An introduction to his thought*. Tr. Wilson R A. London: Collins, 224-225.

⁵¹² Browarzik beskryf die waarde van die transendentale teologie. Hy vergelyk Barth en Rahner en toon aan dat albei benaderings 'n plek het. Eersgenoemde behandel meer die verstaansvraag en laasgenoemde meer die sekerheidsvraag. Browarzik, U 1970. *Glauben und Denken*. Berlin: verlag Walter de Gruyter.

⁵¹³ Stock toon dit oortuigend aan in die denke van Rahner. Hy wys dat die Bybel en ook Luther en Käseman 'n sekere algemene godsbegrip veronderstel. As agtergrond vir die verkondiging moet God 'als Genus – und Prädikatsbegriff' 'n sekere algemene erkenning geniet. Tog maak die verskil tussen die vrae 'Was ist Gott?' en 'Wer ist Gott' juis 'n belydenis moontlik. Anders as in die taal van die Christelike belydenisse word die twee vrae by Rahner deur dieselfde een transendentale analise beantwoord. 'personale Eindeutigkeit gewinnt das Wort erst dadurch daß in Bekenntnis ein Name genannt und diese namentliche genannte Wirklichkeit als "mein Gott", "unser Gott", als einzig wahrer Gott, identifiziert und von allem anderen, was sonst Gott heißt, unterschieden wird ... [D]er vorhergehende sprachliche Sachverhalt ist festzuhalten in der Differenz der Fragen "Was ist Gott?" und "Wer ist Gott?" Die Differenz dieser Fragen macht Bekenntnisse überhaupt möglich und nötig.' Stock, A 1971. *Kurzformeln des Glaubens: zur Untersuchung des Christlichen bei Karel Rahner*, 17. Zürich: Benziger. Die unter scheidend Christliche ist konkret, fragt den Namen Jesus Christus und die Farne der Geschichte des Alten und Neuen Testaments ... [D]ie "Absolutheit" des Christentums ist nicht die offene oder anonym verborgene Herrschaft eines Absoluten, sondern die Herrschaft des Gekreuzigten, die nicht anders zu erweisen ist als im Dienst der Seinen.' (op cit 80-81)

⁵¹⁴ Smit 1979:325 ev.

⁵¹⁵ Boer verwys na Miskotte se beoordeling van die 'natuurlike teologie'. 'Zo maakt Miskotte expliciet wat bij Barh meer impliciet is: de strijd tegen de 'natuurlijke theologie' is geen strijd tegen 'God in de natuur'. 'Natuurlijke theologie' is daarin verkeerd dat het de NAAM aan de natuur onderwerpt, of beter: aan wat 'natuurlijk', vanselfsprekend is, niet daarin dat de NAAM en de natuur met elkaar in nauw verband worden gebracht, ja zelfs niet daarin dat zij spreekt van een 'natuurlijke Godskennis'. Want die bestaat zowaar als het rijk komt en het Woord is vleesgeworden. De Openbaring is niet de vijand van de natuur, maar weerspreekt de fatale gedachte dat natuur is gelijk 'lot' en het Messiaanse verlangen op z'n best een ideaal dat de werkelijkheid te boven gaat in plaats van een gegronde verwachting dat de werkelijkheid het oord is waar de NAAM openbaar wordt.' (Boer 1991: 221-2)

Dit het sekere konsekwensies: Ten opsigte van die Christologie, beteken hierdie benadering dat baie sterk gefokus word op die heilsbetekenis van Christus se koms. Die probleem is egter dat die soteriologiese gehalte telkens in die ‘synsverbinding’ tussen God en mens gevind word. Daarom word die aandag gevestig op die menswording eerder as op die ‘vleeswording’. Die implikasies is onder andere dat dit verhinder dat skuld van die mens werklik ernstig geneem word. Die tema ‘sonde en skuld’ vorm ‘n onderafdeling as voorafkennis vir die eintlik Christelike boodskap. Die konsekwensies is dat ‘n *theologica crucis* ontbreek. Rahner se poging om met behulp van ‘n teologie van die dood, die sin van Jesus se kruisdood transendentiaal uit te lê, laat nie reg geskied aan die Bybelse verkondiging nie.⁵¹⁶

Dit het konsekwensies vir die ‘regverdigingsleer’. ‘n Meer optimistiese beskouing van die menslike natuur lei tot ‘n verskil in die siening van genade. Dit gee aanleiding tot die *analogia entis*, waarvolgens dit vir die mens moontlik is om God vanuit die ‘syn’ te leer ken.⁵¹⁷

Die verlossing van die mens word vanuit die *visio Dei* gesien en daarom speel die gedagte van die vergoddeliking van die mens ‘n besondere rol, waarin dit ten diepste gaan om ‘n ‘synsdeelagtigheid’. Dit gaan om natuur teenoor bowenatuur, wat gelyk gestel word aan genade en nie om genade teenoor sonde nie. Daarom word genade as ‘n ‘eksistensiaal’ aan die mens meegedeel. Weereens word vanuit ‘n ontologiese denkwêreld gedink wat tot sekere konsekwensies lei. Alhoewel Rahner juis poog om die genade in meer persoonlike terme te dui, meen Smit dat dit nie genoegsaam is om die persoonlike slegs aan die kant van die mens te dink

⁵¹⁶ Noordmans: ‘Vleeswording is hier eigenlijk een veel beter woord dan menswording...[B]ij de Vleeswording is er wel reden om te waarschuwen, dat de tegenstelling niet te zeer verzacht mag worden. Dit kan licht geshieden als men liever gaat spreken van menswording en in verband daarmee dan allerlei gevolgtrekkingen maakt, die met de prediking van het Koninkrijk niets te maken hebben. Zo, als men zegt dat de mensheid door de menswording is geëerd...[W]anneer de Inkarnatie ... op deze wijze tot een harmonische intrede van God in het mensenleven wordt gemaakt; als men de dissonanten niet meer hoort, die optreden als de Zone Gods de menselijke natuur aanneemt, dan gaat dit stuk voor de prediking verloren. Het wordt dan een schema ...een beginsel ...of een richtlijn...[I]n die Bijbel en in die Credo is echter de Vleeswording de grondvorm voor het kruislijden...[E]en regelrechte voortzetting van die Inkarnatie, hetzij in die heiligen, hetzij in het instituut der Kerk of in het Avondmaal, of in die liturgie of ook in die cultuur, bestaat er niet. Evenmin als van het kruislijden van Christus. De enige wijze, waarop zij de kerk en het geloof ten goede kan komen, is bij wijze van nuttigheid of bate...[D]e ontvangenis en geboorte van Jezus zijn geen misterie, dat wij in ons bestaan kunnen horen ritselen en dat wij door mystische contemplatie of diepe bespiegeling op het spoor zouden moeten komen. Christus is geopenbaard in het vlees, niet in ons maar voor ons. En het enige middel, waardoor wij daarvan “nuttigheid” kunnen hebben, is de prediking...’ Noordmans, O. *Het koninkrijk der hemelen*. Nijkerk: G F Callenbach, 120-1. ‘Daarom is Z. XV de beste commentaar op Z. XIV. De vereniging van de Zone Gods met onze menselijke natuur vormt den *Middelaar*, die niet gekomen is om ons te eren, maar om ons te redden (op cit 132-133). Smit wys hier weer op die verskillende interesse. Die Rooms-Katolieke teologie is primer geïnteresseerd in die synsproblematiek. Die reformasie is primer geïnteresseerd in die verhoudingsproblematiek tussen die heilige God en die skuldige mens en aanvaar die synsraamwerk as ‘n vanselfsprekende gegewendheid wat nie in die primêre blikveld van die teologie kan kom sonder om die modus van die teologie te bedreig nie. (Smit 1979:341) Iemand soos Von Balthasar wat ook vanuit ‘n persoonlike verhouding wil dink, merk die gebrek aan ‘n kruisteologie by Rahner. ‘There is lacking here a theology of the Cross that Rahner has not yet given us.’ Balthasar von, H 1987. *The moment of Christian witness*. San Francisco: Ignatius Press, 108-109.

⁵¹⁷ Berkhouwer vat die verskille so saam: Dit hang nie soseer af van saaklike keuses (genade, ens.) nie, as met die uiteenlopende kaders waarbinne dieselfde sake na vore kom nie. Berkhouwer, C G 1955. *Conflict met Rome*, Kampen: Kok.

nie, want die moderne mens se vrae sentreer juis om die persoonlike van God.⁵¹⁸ Daarom is daar vandag ‘n probleem met gebed. Rahner beklemtoon dat die genade persoonlik voorgestel moet word, nie as iets wat ‘ingegiet’ word nie, daarom stel hy die genade voor as ‘n ‘transendentale eksistensiaal’ van menswees. Sy begrip is egter ver van ‘n verhoudingsbegrip.’⁵¹⁹

Daar is ook konsekwensies vir die geloofsbegrip. Die winspunt is dat Rahner die geloofsbegrip losmaak van ‘n rasonale aanvaarding van waarhede op grond van formele gesag; in die geloof gaan dit om ‘n eksistensiële daad wat die ganse mens se bestaan op die spel plaas. Tog bly die geloof vanuit die mistiek ‘transendentale ervaring’ steeds ‘n immanent-antropologiese moontlikheid beskryf vanuit neutrale menswees. Hieruit volg vanselfsprekend die leer van die anonieme Christendom.’⁵²⁰

Daar is ook konsekwensies vir die gebed. Smit maak hieroor die belangrike stelling: *‘Enige weg vanuit die subjek na die transendente kan maar net eindig by die mistiek, woordlose swyg en wag.’*⁵²¹

*‘The prayer that You require of me
must be ultimately just a patient waiting for You,
a silent standing by until You,
who are ever present in the inmost centre of my being,
open the gate to me from within.
In this way I shall be able to enter into myself,
into the hidden sanctuary of my own being.’*⁵²²

Wat duidelik blyk uit Rahner se gebed is die eksistensiële diepte van ‘ervaring’ en tog mis mens ‘n kontekstuele betrokkenheid van die bidder. Die historiese konteks van die bidder self speel nie regtig ‘n wesenlike rol nie maar vervaag in ‘n soort algemeen-geldigheid.’⁵²³

⁵¹⁸ Verwys na Ott se standpunt oor God as persoonlike God in: Ott, H 1971. *Reality and Faith*. London: Lutterworth Press. Verwys ook na Eicher se beoordeling. ‘Dort wo Rahners Größe legt, findet sich auch seine Grenze.’ (Eicher 1970:415) ‘Rahner ist so sehr darum besorgt, das personale Bewusstsein, die Subjektivität des Menschen gegenüber jedem Objektivismus der Anthropologie zu betonen, das dieser Aspekt in der zentralen Linie seines Denkens, in der Bestimmung des Menschen von der Seinsfrage her, zu sehr betont wird.’ (op cit 495)

⁵¹⁹ Sien die kritiek van Van der Heijden. Van der Heijden, B 1969. *Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln: Johannes Verlag.

⁵²⁰ Smit meen die kader waarbinne die reformatoriese geloofsbegrip funksioneer nl. die korrelasie geloof en openbaring werk hier nie. Die verskille word duidelik uit die leerstuk van die heilsekerheid. Reformatories gesien berus die leer van die heilsekerheid nie op enige immanent menslike moontlikhede nie, ook nie ‘n oorgawe aan ‘n woordlose mistieke ‘ervaring’ nie, maar op die betroubare beloftes van God geopenbaar in die verkondigde evangelie. Daarteen beteken ‘n transendentale genade ‘ervaring’ en hoopvolle oorgawe aan ‘n naamlose swygende, donker heilsekerheid. (Smit 1979:346)

⁵²¹ die ‘Tendenz der Auflösung der Nicht-Identität von Ich und nich-Ich, Subject und Object.’ (Rosenthal 1970:81) Heidegger het die probleem veral later ingesien deur die mens te sien as wagtend en swygens voor die ‘Nichts’. Die subjek is daarvolgens nie heersend of sinkonstituerend nie, maar sin verwagend. ‘Die duidelike probleem by Heidegger is egter dat die ‘syn’ in so ‘n denke nie aan die woord kan kom nie, maar gevange bly binne die swygende raamwerk van die subjek. Enige weg vanuit die subjek na die transendente kan maar net eindig by die mistiek, woordlose swyg en wag.’ (Smit 1979:317)

⁵²² ‘God of my Prayer,’ (Rahner 1984a:24)

In plaas van gebed as antwoord op die Woord van God, kom 'n 'mistagogie' as voorwaarde waaraan die bidder moet voldoen om toegang tot God te hê; die gevolg is dat gebed uiteindelik selfgesprek word of stil word.⁵²⁴

Nog 'n metafisiese Godsidee, nog 'n suiwer etiese Godsvoorstelling kan gebed as die realiseringsmedium van 'n lewende Godsverhouding duidelik maak. Daarom kry ons by Luther 'n ander toegangsweg. *'Die erste (sc. Lere), das man ja fur allen dinge balde zu Gott lauffe und schreye ynn der not zy yhm und klages yhm. Denn das kan Gott nicht lassen, er mus helfen den der do schreyet und rufft.'*⁵²⁵ Hier word nie eers die metafisiese gronde en voorwaardes gestel waaraan voldoen moet word voordat tot gebed oorgegaan mag word nie; die menslike situasie word direk in gebed voor God gebring.

Ons stem saam met Müller se stelling dat juis die *'weltanschauliche Bedingungen der Möglichkeiten von Gebet'* die 'sondeval' van vele moderne gebedsteologie is.⁵²⁶ Daarin word onbewustelik die *'iustificatio impii'* verloën en word die gebed van voorveronderstellings afhanklik gemaak, wat die bidder denkend moet vervul voordat hy die goddelike gebod tot gebed kan nakom. Tussen die mens in sy eksistensiële situasie en God se uitnodiging en beloftes, tree 'n skeiding wat die mens self opgerig het. Die mens poog om hierdie skeiding te oorbrug en waar hy nie daarin slaag nie, verloor gebed sy sin.⁵²⁷ Daarmee is gebed losgemaak van sy teologiese verankering en bloot gekonsentreer op die *'Geheimnis der Erfahrung selbst'*⁵²⁸ Met sodanige gebedsverstaan kan die religieuse gemeenskap en die mens met sy alledaagse node nie saamleef nie. Die gevolg is dat gebed as kollektiewe godsdienstige verskynsel geen ander ruimte het as om op illusionêre situasies te fikseer nie.⁵²⁹ Daarmee is egter die horison van werklike bestemming van Godskant op die weg van anamnetiese sekerheid op grond van sy heilshandeling verlaat. In die plek van die Heilige Gees kom selfgesprek. Alles wat beslissend en heilsaam vir die mens is moet hy nou vir homself sê en dit gebed noem.

Ebeling se gedagtes sluit hierby aan. Hy bestem die relasie tussen gebed en die Godsvraag so dat die gebed nie een religieuse daad naas ander is nie, maar dat daarin die Godsverhouding

⁵²³ Anders as Calvin se gebede wat spreek van 'n kontekstualiteit soos dit veral in sy klem op voorbedding na vore kom.

⁵²⁴ 'Das letztlich namenlose Geheimnis Gottes bei Rahner kann man nur anschweigen. Nicht umsonst heißt ein bekanntes, schönes, ansprechendes und tiefes kleines Buch Rahners über das Gebet *Worte ins Schweigen.*' Kasper, W 1982. *Der Gott Jesu Christi.* Mainz. (Fischer 1986:82-83)

⁵²⁵ (WA 19, 222, 9-11)

⁵²⁶ Müller 1984:89.

⁵²⁷ Bernet, W 1970. *Gebet.* Stuttgart: Kreuz verlag, 162.

⁵²⁸ 'Im Horizont der Erfahrung dagegen ist es nicht ein persönlicher Gegenüber, sondern das Geheimnis der Erfahrung selbst, das den den Menschen um der dem Geheimnis innewohnenden Rationalität willen zur Reflexion, zu einer Besinnung nötigt, die ich beten, nenne' (op cit 141)

⁵²⁹ op cit 140.

gekonsentreerd is.⁵³⁰ Hy meen die moderne gebedskrisis gaan hand aan hand met die Godsvraag (vgl. Schäfer) en is begrond in 'n toenemende 'metafisiese' opvatting van die Godsïdee en in besonder 'n 'etisering' daarvan.⁵³¹

Molnar maak die volgende opmerking: *'Ultimately, the problem here is that one must make a choice between the object of philosophical reflection, i. e., being in general, and theological reflection, i.e., the triune God in whom we believe and who transcends any such reflection.'*⁵³²

'n Teologie as 'mistagogie' is volgens Rahner nie 'n teologie wat sy vertrekpunt neem in een of ander mistieke 'ervaring' nie. Alhoewel Rahner gebruik maak van mistieke begrippe uit die tradisie van die mistici, voer hy hierdie 'ervaring' telkens terug na die 'ervaring' van die moderne mens in sy soeke na sin en betekenis. Volgens Rahner is die bedoeling van die teologie om hierby aan te sluit. Deur die oefening van Ignatius kan die moderne mens gehelp word om die geheimenis van sy bestaan te vind en vrede te maak met homself.

Die vraag is of Rahner, in sy kritiek op 'n moderne rasionaliteit, nie steeds gevange bly binne eie menslike subjektiwiteit nie? Ek is van mening dat dit uiteindelik gaan om 'n subjektiewe 'ervaring'; 'n persoonlike waarheid wat in sigself geldig is en deur niemand bevraagteken mag word nie. Rahner se siening van die logika van die geloof eindig in die mistiek.⁵³³

⁵³⁰ 'daß das Gebet nicht ein religiöser Akt neben andern ist, sondern daß sich in ihm das Ganze des Gottesverhältnisses konzentriert' (Ebeling 1979:208) '... wäre Gott nicht, wäre das Gebet sinnlos' (op cit 213)

⁵³¹ As voorbeeld kan ook gewys word op Ritschl. 'bereits eine gewichtige Umwandlung in der Gebetsauffassung aufweisen läßt, in den Sinne nämlich, daß das Gebet ... seinen transzendenten Bezug auf Gott einzubüßen beginnt und statt dessen zu einem Mittel der Bewußtseinerhellung, sprich Bewußtmachung der Aufgabe im Reich Gottes wird.' (Asseburg, 57)

⁵³² Molnar 1985:229.

⁵³³ Schäfer maak die opmerking 'In jedem christlichen Gebet, das die Anrede gebraucht, wird das mystische Moment als ein aufgehobenes gegenwärtig sein. Deshalb wird die Aufgabe nicht lauten, das mystische Gebet zu verbannen, sondern es zu vertiefen.' (Schäfer 1968:125) Hy maak ook die volgende stelling: 'Das Gebet *muß* immer wieder, wenn es wahr sein soll, vom egoistischen Wunsch ausgehen. Aber es bleibt nicht dabei stehen.' (op cit 127) Greiner: 'Will man daher das ureigenste Anliegen der theologischen Bemühungen Rahners aufnehmen, so gelt es, in konstruktiv-kritischer Auseinandersetzung mit der transzendental-theologischen Fragestellung deren 'Eigentlichste(s)' einzuhoben und es mit der Wende zu dem göttliche Offenbarungsgeschehen als Geschichte in angemessener Weise zu verbinden.' (Greiner 1978:297-8) 'Die geschichtliche Kundgabe Gottes bleibt dem Vollzug der menschliche Subjektivität gegenüber letztlich äußerlich. Die Folge ist ein Ruckzug in die Innerlichkeit menschlicher Existenz. Die ausdrückliche Konstruktion eines transzendental-religiösen Apriori ist nicht mehr imstande, den Widerfahrnischarakter religiöser Erfahrung, d.h. Ergriffensein des Menschen durch die göttliche Heilszuwendung zu explizieren. (op cit 296)

5 CALVYN SE VOORSTEL: DIE LOGIKA VAN DIE GELOOF STEL DIE VRAAG NA GEBED

5.1 Die vraag na 'n Protestantse alternatief

Rahner wys ons op die logika van die geloof, wat in gebed as algemeen menslike verskynsel na vore kom, as 'n eenheid tussen rasionaliteit en ervaring. Geloof is nie te skei van die ervaring van menswees nie. Soos reeds gesê, sluit Rahner hiermee aan by 'n baie ou Christelike tradisie soos verwoord in die spreuk: *lex credendi lex orandi*.

Dat dit nie vanselfsprekend is dat die gereformeerde teologie werklik 'n alternatief bied nie, kan baie duidelik geïllustreer word aan die hand van 'n vergelyking tussen Barth en Rahner.

Die eintlike probleem met die moderne teologie vind Barth in die feit dat die inhoud en bestaan van die openbaring 'n probleem geword het, terwyl die impulse van die nuwere denke as probleemloos gewaardeer word.⁵³⁴ In plaas daarvan wil Barth 'n teologie van die Woord beoefen waarin God aan die woord kom, wat die mens se werklikheids- en verstaansmoontlikhede van meet af bepaal.

Oënskynlik staan Barth en Rahner se standpunte teenoor mekaar.⁵³⁵ Dit kom by Barth na vore in die geloofsbeskouing, *quae* teenoor *qua*; Woordverkondiging teenoor innerlike ervaring; God as subjek teenoor die menslike subjek; die afwysing van enige begronding, prolegomena en natuurlike teologie. Tog moet nie gemeen word dat Barth se posisie in alle detail dié van die tradisionele reformatoriese Woordteologie is nie. In Berkouwer se beoordeling van die dialektiese teologie in sy proefskrif, gee hy die sleutel tot die dialektiese teologie weer met die woorde: '*Gott ist im Himmel und der Mensch auf Erden*.'⁵³⁶ Volgens Barth is die grens tussen God en mens deur die subjektivistiese teologie opgehef. Daarteen kom Barth in verset; God openbaar Homself in vrye subjektiwiteit. Hierdie subjektiwiteit is blywend en kan nooit opgehef word nie. Volgens Berkouwer het hierdie vryheid egter 'n besondere karakter; dit word verstaan as '*exclusieve actualiteit*'. Hierdie standpunt van Barth berus volgens Berkouwer op 'n fundamentele misverstand, aangesien die vryheid van God hierdeur juis gerelativeer word. Die

⁵³⁴ 'Der Mensch der modernen Theologie sei, statt auf Gotteserkenntnis, auf sich selber zurückgeworfen worden ... [E]s konnte sich hier sehr wohl um eine leere Gedankenbewegung handeln! Darin nämlich, wenn der Mensch in der Bewegung, die er für Erkenntnis Gottes hält, ... in Wirklichkeit gar nicht mit Gott, sondern nur mit sich selbst beschäftigt wäre, mit der Verabsolutierung seines eigenen Wesens und seins ... [M]ann konnte auch sagen: es handelt sich, von dieser Seite gesehen, gar nicht um die Wirkliche, die theologische, sondern um eine scheinbare Gotteserkenntnis.' Barth, K 1958. *Kirchliche Dogmatik*. II/1. 'Die Lehre von Gott'. 76-7. Zollikon: Evangelische Verlag.

⁵³⁵ Smit 1979:355.

⁵³⁶ Barth, *Römerbrief*.

ontkenning van 'n gegewe direkte openbaring is niks anders as die ontkenning van die vryheid van God om sodanige openbaring te skenk nie.⁵³⁷ Berkouwer se kritiek op Barth kom daarop neer dat die korrelasie tussen geloof en openbaring ontbreek. Wat Barth wel oor die geloof van die mens sê, val uiteindelik buite hierdie korrelasie, soos by Rahner. Daarom kan Barth standpunte stel wat met Rahner s'n korreleer. Dit kom na vore in die feit dat die vereniging van verbond en skepping oorheers in Barth se dogmatiek ten koste van sy oorspronklike aksent op die Woord.⁵³⁸ Die uiteinde daarvan is die 'ontiese' en gevolglik universalistiese trekke in Barth se Christologie en antropologie. Die antropologie kry 'n plek binne die Godsleer sodat die mens geskep word as realiseringsmoontlikheid vir die Triniteit. Hierdie proses word ook uitgebrei tot die ganse werklikheid en geskiedenis. Die geskiedenis word heilsgeskiedenis; die skepping funksioneel binne die verlossing; ongeloof word 'n synsonmoontlikheid. Via die Christologie kom die natuurlike teologie weer binne. So blyk 'n reformatoriese teologie langs die weg van Barth ook nie bevredigend te wees nie.

Dis duidelik dat die Reformasie ook te make gehad het met 'n diep geestelike ervaring. Jonker maak die volgende opmerking: '*...dat die reformasie gebore is uit 'n diep geestelike ervaring en nie in die eerste plek 'n teologiese beweging was nie, maar 'n nuwe vorm van spiritualiteit wat homself verstaan het as 'n suiwerder vorm van lewe voor die aangesig van God.*'⁵³⁹

Vanaf Luther se worsteling om vrede te vind voor die aangesig van 'n toornige God, ervaar feitlik al die Reformatore die ontdekking van die genade van God as 'n soort bekering. Dit beteken nie dat alle bande met ander Christelike tradisies en vroomheidstipes verbreek is nie.⁵⁴⁰ Ons sou eerder kon sê, ter wille van vroomheid is alles in werking gestel, ook leerstellinge suiwerheid. So is Calvyn se teologiese werk gerig op die bevordering van ware Godsvrug.⁵⁴¹ Vir Calvyn is daar geen sprake van 'n ware geloof sonder vroomheid nie. Groot dele van die *Institusie* word gewy aan sake van praktiese vroomheid. Veral gebed neem 'n belangrike plek in

⁵³⁷ 'De mensch kan de openbaring nooit "bezitten" en er over beschikken. Aan deze actualistische beschouwing van de vrijmacht Gods en van de predestinatie ligt o.i. een groot misvatting ten grondslag, n.l. deze, dat de vrijheid Gods in het geven van Zijn openbaring niet absoluut word erkend, maar juis relatief word gemacht. De ontkenning van een "gegeven", directe openbaring is niet anders dan een ontkenning van de vrijheid Gods ... n.l. om zulk een openbaring te schenken.' Berkouwer, G C 1932. *Geloof en openbaring in de nieuwere Duitse theologie*. Utrecht: Kemink en zoon, 214. 'Die polariteit tussen geloofs-subjek en goddelike openbaring wil Barth laat val buite die empiriese menslike subjek. 'Realgrund en Erkenntnisgrund zijn in de acte des geloofs niet te onderscheiden. Het subject der geloofskennis ligt volstrekt buiten het empirische subject. Het is de Heilige Geest Zelf, die spreekt en hoort. De cirkel wordt gesloten. God kan alleen door God gekend worden.' (op cit 215 en 221) 'Die 'aktualistiese' Godsgedagte lei tot 'n aktualistiese openbaring met as subjektiewe korrelaat 'n 'aktualistiese' geloof.' (Smit 1979: 357)

⁵³⁸ op cit 362.

⁵³⁹ Jonker 1989:292.

⁵⁴⁰ Jonker verwys na die invloed van die Patres, Augustinus, die Middeleeue, die Rooms-Katolieke kerk, die mistiek en met name die *devotio moderna*. (ibid)

⁵⁴¹ Leith, J H 1984. *John Calvin – The Christian life*. New York. Harper and Row, vii-xv.

Calvyn se teologie in. Hierdie gees deurtrek sy kommentare, preke en briewe.⁵⁴² Vanuit die teologie van Calvyn is dit feitlik onvermydelik dat aandag gegee sou word aan die sogenaamde ‘bevindelike vroomheid’, soos dit later na vore kom in die tyd van die nadere Reformasie.⁵⁴³

Naas die dorre ortodoksie groei daar van vroeg af, veral onder invloed van Bucer, ‘n meer gevoelsmatige vroomheid.⁵⁴⁴ Vanuit hierdie oorwegings en op grond van die Skrif, meen Jonker, dat daar ‘n mistieke element, ‘n ervaringselement, of soos die Nederlanders sê, ‘n ‘bevindelike’ element in ons geloofsbeleving moet wees.⁵⁴⁵ Die geskiedenis van die puriteinse en die gereformeerde geloofsbeleving bevestig dat wanneer die element van die geloofservaring en die verborge omgang met God nie in die kerklike vroomheid tot sy reg kom nie, dit aanleiding gee tot sulke bewegings soos die Reveil, die Nadere Reformasie, die Piëtisme en die heiligheidsbewegings van die negentiende de eeu.

Ons sou daarom ook ‘n tipiese ‘gereformeerde ervaring’ kon beskryf. Smit stel byvoorbeeld sekere kriteria voor aan die hand waarvan verskillende spiritualiteite met mekaar vergelyk sou kon word, alhoewel in hierdie voorstelling altyd rekening gehou word met ontwikkelinge.⁵⁴⁶

Tog is daar nog altyd in die gereformeerde vroomheid ‘n sekere terughoudendheid teenoor ervaring en veral die mistieke.⁵⁴⁷ Smit lig dit ook verder uit in sy beskrywing van gereformeerde spiritualiteit.⁵⁴⁸ Daar word selfs gemaak teen die gevare van ‘n ervaringsgodsdienste.⁵⁴⁹

⁵⁴² Hierdie klimaat kry ons dan ook later by die Heidelbergse Kategismus.

⁵⁴³ Jonker, verwys na A. A. van Ruler, 1971, ‘De bevinding’, in *Theologische Werk III*, Nijkerk. Callenbach, 44-46. (Jonker 1989:292)

⁵⁴⁴ hier verwys ons na die Puritanisme; die gedagte van die praxis pietatis in die tyd van Dordt en die konventikel vroomheid in die tyd daarna; dit vloei oor in die Nadere Reformasie en latere Reveil.

⁵⁴⁵ Jonker 1985:416; Paulus in Rom 6 en Gal 2; Paulus ken ook ervarings met Christus en in die Gees (2 Kor. 12, 1 Kor 14)

⁵⁴⁶ Daar is die breë Reformasie; die leringe en lewe van Calvyn, die belydenisskrifte van die 16de en 17de eeu; daar is ook die gereformeerde ortodoksie; nader aan huis in Suid Afrika sou ook rekening gehou moet word met invloede van die Nederduitse variasie van die gereformeerde tradisie, die Skots piëtisme en die puritanisme. (Smit 1989:85)

⁵⁴⁷ Smit verwys ook na hierdie ‘terughoudendheid’. Van buite sou die indruk kon bestaan dat gereformeerdes eintlik nie vroom mense is nie want dit gaan hoofsaaklik om dogma. Van buite lyk dit dan asof hierdie dogmas tot blote verdediging van suiwer leer aanleiding gee; daar is weinig sprake van ‘n vreugde wat diegene ken wat ‘n duidelike ervaring van ‘n bewustelike oorgang uit die duisternis na die lig; dit gee aanleiding daartoe dat gereformeerdes konserwatief en wetties in leer en moraal word, stug en onwillig om oor eie geestelike ervarings te praat; formeel in godsdiensoefeninge, gebede en liederen en sonder om uiting te gee aan godsdienstige emosie en blydschap in die geloof.’ (ibid)

⁵⁴⁸ Wat godsdienstige handeling betref staan twee elemente sentraal naamlik die erediens en huisgodsdienste. Hier het die klem veral geval op die Bybel en gebed. Vanuit die sentraliteit van die Bybel val die klem veral op die prediking. Die Bybel stempel verder die liturgie, musiek, en houding teenoor kuns; vandaar ook klem op Bybelstudie in al sy vorme, in teologie, in die kategismus en persoonlik. Gebed geskied meestal as vrye gebed waarin skuld-belydenis en betuiging van afhanklikheid ‘n groot rol speel, asook dank vir genade, krag en hulp. Dit laat val die klem op lering wat dikwels ‘n soort intellektuele klem kry, maar ook die uitleg van die wet en navolging en gehoorsaamheid veral as getrouheid in die alledaagse roeping ‘n belangrike plek inneem. Die uitsonderlike is dat van mistiek en aanverwante innerlike oefeninge hier weinig sprake is. Die gereformeerde Christen leef van die hoor van die Woord, die ernstige besinning daarvoor en die gehoorsame uitlewing daarvan. Die uitlewing hiervan geskied nie in die afgesonderdheid van die klooster of in spesifiek religieuse sfere nie (prosessies, kleding, rites, pelgrimstogte, ordes, ens.), eerder te midde van die konkrete, alledaagse lewe. Die genade staan nie teenoor die natuur of skepping nie, maar teenoor die sonde wat te midde van die goeie skepping oorwin en bestry moet word.

Indien daar wel sprake is van ‘n mistieke element, vind die reformatore aansluiting by die sogenaamde ‘Christusmistiek’.⁵⁵⁰

In sy reeks oor die geskiedenis van Christelike spiritualiteit, toon Bouyer aan dat die mistiek vir die Protestantisme die mees onaanvaarbare element in die Katolisisme is.⁵⁵¹ Om hierdie punt te illustreër staan ons kortliks stil by Luther. Dit is bekend dat Luther homself verwant gevoel het aan die mistici; dat hy nie alleen deur Tauler beïnvloed is nie, maar ook ‘n uitgawe van die mistieke werkie *Theologia Deutsch* versorg het en die lees daarvan aanbeveel het.⁵⁵² Teenoor ‘n teologie van ‘heerlikheid’, soos verteenwoordig in die Rooms-Katolieke teologie, stel Luther ‘n teologie van die kruis voor.⁵⁵³ Die skolastiese teologie beoefen ‘n teologie van ‘heerlikheid’ omdat dit poog om ‘n menslike weg na God aan te bied; Luther verwerp enige sodanige weg.⁵⁵⁴ Vanuit die mens is geen weg moontlik na God nie. Die skolastiese teologie handhaaf nie alleen ‘n kenteoretiese optimisme nie, maar ook ‘n sedelik-morele optimisme. Daarenteen vind Luther in die gekruisigde Christus die ware teologie en kennis van God.⁵⁵⁵ So beskryf hy dan die geloof as stellige sekerheid en vaste vertroue; ‘n innige verhouding met Jesus Christus. Die kennis van Christus alleen is kennis tot behoud. Dit gaan om die mens voor God. Die mens kan alleen voor God staan as hy by die kruis staan, daar leer hy homself en God ken. God openbaar Homself in die kruisgebeure; daar waar Christus van alle heerlikheid ontdaan is. Soos Paulus, kan Luther hierdie ergernis van die kruisgebeure nie versag of aanvaarbaar voorstel nie. Hierdie kruisopenbaring vra nie soseer insig van die mens nie, eerder bekering en bereidheid om die self te kruisig. Die kruis word so die enigste weg waardeur ons God leer ken; die weg wat ander weë van sedelike ideale en menslike optimisme toemaak. Hierdie is ‘n weg van ootmoed, aanvegting,

Ook kerkgang draai rondom die hoor van die Woord en nie sakramentele of mistieke belewenisse van onuitspreeklike godservaring nie. (ibid)

⁵⁴⁹ ‘Tog moet gemaan word dat die ‘mistieke’ element in die Christelike geloof maklik kan ontspoor wanneer die ervaringselement en veral die verlange na ekstatische beleving van direkte eenheid met God ‘n bedreiging word vir die verhouding tussen geloof en Woord. Die ervaringselement word dan die deurslaggewende en word gesoek as ‘n doel in sigself, dikwels met die gebruik maak van ‘n bepaalde metode om hierdie eenwording met God te bereik.’ (Jonker 1985:417)

⁵⁵⁰ Sien die invloed op Calvin se leer van heiliging; die hoofsaak is die selfverloëning voor God en die mense (*Institusie* III, 7)

⁵⁵¹ Hy verwys na Barth, Ebeling, Nygren en Brunner en sê: ‘For all of them, mysticism in Christianity is an essentially Catholic fact, and they would be ready to affirm that it was the element in Catholicism that justified Protestant opposition more than any other. The reason they give is always the same: Mysticism is an essentially pagan element in religion, foreign to the Bible and irreconcilable with the Gospel’ Bouyer stem nie hiermee saam nie en wys dit af as misverstande. Bouyer, L 1969. *A history of Christian spirituality*. Vol. III. London, 57.

⁵⁵² Veral drie dinge het Luther met die mistiek gedeel: die protes teen starre formalisme in die kerklike vroomheid; die negatiewe element van die ontkenning van die self en goeie werke; en die aksent op die ervaringsaspek. (Jonker 1985:414)

⁵⁵³ Verwys na sy vroeë voorlesings oor die psalms en veral sy die bekende Heidelberg dispuut. Spijker, W van’t 1983. *Luther, belofte en ervaring*. Goes: Oosterbaan & le Cointre, 142.

⁵⁵⁴ Wat Luther ontdek in die evangelie noem hy teologie van die kruis. Luther vra: waar vind ek God? nie een of ander teorie oor God nie; hierop vind hy geen antwoord in sy monnike vroomheid nie. Hy vind God eers in Christus, in sy kruis en sy lyding. (ibid)

⁵⁵⁵ Kragtig geformuleer in sy kommentaar op Ps 5:12 ‘Het kruis alleen is onze theologie’ (op cit 143)

verootmoediging, nederigheid en van algehele afhanklik wees van God se genade.⁵⁵⁶ Luther se teologie van die kruis, staan lynreg teenoor 'n mistieke filosofiese weg.⁵⁵⁷

Luther vind sterk aansluiting by Tauler in sy beskrywing van aanvegtinge en tog is daar ook verskille.⁵⁵⁸ Waar die mens by Tauler 'n innerlike ontwikkeling meemaak wat hom ontvanklik maak vir die heil en die regverdiging, lê die grond van ons heil vir Luther in die beloftes van God soos vervat in sy Woord. By Tauler vind Luther 'n goeie beskrywing van die mens se angste en aanvegting; die weg daaruit is vir Luther, anders as die weg van die mistiek, die weg van die Woord. In die mistiek vervaag die heil wat 'buite ons' in Christus plaasgevind het tot 'n gebeure waarvan die heilsbetekenis 'vir ons' sy betekenis verloor.

Aanvanklik bring Luther se monnike-ideaal hom tot 'n beklemtoning van '*humilitas*', ootmoed of nederigheid; hy maak egter die ontdekking dat verootmoediging geen ware vrede bring nie.⁵⁵⁹

Van vroeg af het Christus 'n sentrale plek in die teologie van Luther. Luther vind Christus in die lees van die Ou Testament en veral die Psalms. In die lees van die Psalms ervaar Luther die lyding van Christus as deelname aan sy eie lyding; Christus se ervaring word Luther se eie ervaring, dit word 'n soort heilsweg. Hier word ervaring 'n teken van werklike deelname aan die heil; om God vanuit sy 'donker kant', die kruis, te leer ken. Luther word byna 'n 'ervaringsteoloog'. Die vraag is egter: waarheen lei die lyding; waar is die bevryding? Juis sy ervarings in die klooster, bring hom in vertwyfeling. Sy monnike-vroomheid was juis 'n soeke na 'n ervaring, op grond waarvan hy sou kon sê: ek glo.⁵⁶⁰

Heilsekerheid vind Luther op 'n ander wyse: sekerheid kom van God, as 'n belofte! Luther formuleer dit met die woorde '*extra nos*'. Dit beteken die heil vind ons buite onself, in Christus, *pro nobis*.

Deur die geloof, op grond van die Woord, woon Christus in ons. Die Woord onthul die wese van die mens in sy sondige selfverheerliking; die werklikheid wat die mistiek versluier. So kom Luther dan tot die uitspraak dat God nooit anders met die mens handel as deur sy beloftewoord

⁵⁵⁶ Althaus se woorde: 'het behoort tot de diepste dingen van Luthers theologie, dat hij de innerlijke verwantschap, ja de identiteit van het religieuze intellectualisme en van het moralisme heeft ingezien en tegenover beide het kruis heeft gesteld.' (op cit 144)

⁵⁵⁷ Luther bestry die stelling van die Paryse teoloë – 'wat waar is in die filosofie, is ook waar in die teologie'. Volgens hom is daar 'n dubbele forum: 'n politieke en teologiese; God oordeel heel anders as die wêreld. 'Alle woorden word nieuw, wanneer ze uit de filosofie worden overgebracht naar de theologie' (op cit 145)

⁵⁵⁸ Verwys na 'De theologia deutsch' 'n mistieke geskrif afkomstig van die Rynlandse Godsvriende; ook vind Luther aansluiting by die preke van Johannes Tauler wat handel oor ervaring van aanvegtinge; dit wat vir die skolastiek onbekend is. (Jonker 1985:416)

⁵⁵⁹ By Gerson is nederigheid iets verdienstelik; by die mistiek is selfontkenning 'n fase op die weg van self realisering.

⁵⁶⁰ Tekens hiervan sien ons in Luther se vroeë psalm kommentaar (1513 – 1515) Luther gebruik begrippe ontleen aan die gevoel en allerlei emosies staan voorop. Luther herken sy eie ervarings in die Psalms; eie ervarings is juis belangrik in die uitleg van die Skrif. (Spijker 1983:144 ev.)

nie; en dat die mens nie anders met God kan handel as deur geloof in sy beloftes nie.⁵⁶¹ Die deurbraak in Luther se teologie kom na vore waar sy teologie, ‘n teologie van die Woord word.⁵⁶²

Luther stel daarom besondere eise aan die teologie. Hy maak die beoefening van die teologie afhanklik van gebed, meditasie en aanvegting; juis omdat die Skrif, vir Luther, ‘n woord bevat soos geen ander boek nie.

Dit bring ons by die mees radikale afwysing van ervaring as bron van heilsekerheid: ‘geloof alleen!’ In sy uitleg van die Romeine brief, beklemtoon Luther, die geloof bou op God se beloftes alleen, nie op ervaring nie.⁵⁶³

Dit is dus baie duidelik dat Luther geen ‘ervaringsteoloog’ is nie. Die heil rus nie in die mens se beleving of bevinding nie. Tog is die geloof, al gaan dit teen ons ervaring in, nooit sonder ervaring nie.⁵⁶⁴ Geloof berus op die Woord van God; geloof moet egter tuiskom in ons menslike ervaring.⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Spijker meen egter dat daar ook van ‘n einde van die teologie van die kruis by Luther gepraat kan word. Dat Luther voor 1517 in volstrek mistieke bane beweeg en na 1517 steeds meer die klem lê op Gods beloftes soos dit in die Woord na ons kom. Die beloftes berus in die heilsfeite van Christus, in sy lyde, sy sterwe en opstanding. (op cit 147)

⁵⁶² op cit 148.

⁵⁶³ Op sy kragtigste word die *extra nos* uitgedruk in Luther se woord teenoor Erasmus: God het my saligheid buite my wil geplaas in ‘syne’. Buite my wil. Dit is tegelyk buite al my ervarings in sy wil wat ons ken uit sy beloftes. (op cit 196) McGrath verwys na Luther se teologie van die kruis as hy opmerk: ‘Doctrine interprets experience; experience can never be allowed to be an authoritative source of truth in itself.’ Weereens bied die kruis ‘n eksterne verwysingspunt waaraan ons ons ervarings kan meet. By die kruis was die ervaring God is afwesig, en tog werp die opstanding die lig op die verborge aanwesigheid van God. God was nie soos Hy ervaar is, afwesig nie, maar agter alles en ten spyte van die kruis aan die werk. So wys die opstanding vir Luther hoe onbetroubaar die oordeel van ervaring kan wees. Dit beteken ons moet geleer word hoe God regtig is. (McGrath 1994:192)

⁵⁶⁴ ‘Het is niet genoeg dat Hij ons geschapen, bereid en verlost heeft, wanneer wij ook niet ervaren en gevoelen zouden ... daarom, ofskoon het werk van de verlossing op zichzelf volbracht is, zo kan het niettemin niet helpen of van nut zijn, tenzij men het gelooft en in het hart ook zo gevoelt.’ Spijker haal aan H.M. Müller *Erfahrung en Glaube bei Luther*, 4 ev. (Spijker 1983:197)

⁵⁶⁵ ‘Want een christelijk leven bestaat geheel en al in de oefening en ervaring van deze dingen.’ (ibid) Daar is ‘n voortdurende teenstelling aanwesig tussen leer en lewe; geloof en geloofsbeslissing; en tog kan die een die ander nie mis nie.

6 GELOOF EN DIE ERVARING VAN GOD SE GOEDHEID

6.1 Gereformeerde ervaring in aansluiting by Calvyn

Ons het reeds gesê dat daar vir Calvyn geen sprake van 'n ware geloof sonder vroomheid is nie. Calvyn se teologiese werk is gerig op die bevordering van ware Godsvrug.⁵⁶⁶ Waar begin dit? Ons sou kon sê dit begin by die basiese Bybelse grondtoetsing dat die mens te doen het met 'n lewende God.⁵⁶⁷ Behalwe die vertroue, wat die besef van Gods soewereiniteit by die gelowige werk soos ook ervaar in sy verkiesing, ontdek die mens dat hy/sy nie aan hom/haarself behoort nie. God kom eerste, voor alles, ook voor die mens. Die mens is geskep volgens die beeld van God. Calvyn bring dit ook in verband met God se orde. Die eer van God is selfs belangriker as die mens se eie verlossing. Calvyn sien die bedoeling van die geskiedenis saamgevat in *solī Deo gloria*.⁵⁶⁸ Die gelowige se lewe draai dus nie om eie verlossing nie; God is nie net 'n middel tot 'n doel, naamlik die verlossing van die mens nie; God verlos die mens juis van 'n sondige selfgerigtheid. Die gelowige leef om God te eer; om aan God sy regmatige plek te gee. Eintlik is dit nie die mens wat God eer nie, maar God wat Homself verheerlik in getrouheid aan sy kinders. Met behulp van die begrip 'orde' vestig Calvyn die soewereiniteit van God as sentrum en oorsprong van ware spiritualiteit.

Hieruit vloei voort 'n verskeidenheid implikasies. Een daarvan is die praktiese of vroomheidskarakter van alle Godskennis.

Calvyn gebruik as subtitel van die eerste uitgawe van sy *Institusie: 'totam fere pietatis Summam*,⁵⁶⁹ en begin met sy beroemde beskrywing van die eksistensiële aard van egte kennis van God.⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ 'His signet ring depicted a heart lying in an open hand. His motto' was: "My heart I offer as though slain in sacrifice to God." Barth, K 1955b. *The Theology of John Calvin*. Michigan: W B Eerdmans, 117 n 50. (Barth verwys na Calvyn se brief aan Farel gedateer 10/24/1540)

⁵⁶⁷ Barth se stelling 'The Biblical presupposition that man has to do with the living God is through and through the vital nerve of Calvin's instruction on the Christian religion.' (Smit 1988:187)

⁵⁶⁸ 'Dit is nou 'n belangrike onderwerp – dat ons aan God gewy is en aan Hom toegesê is om hierna niks te dink, te sê, te beplan of te doen behalwe as dit tot sy heerlikheid strek nie.' Calvyn, J. *Institusie van die Christelike godsdiens*, vert Simpson, H W. III, 7, 1. Potchefstroom: CJBF, 883. Hierna afgekort as *Inst*.

⁵⁶⁹ Die *Institusie* van 1536 'n *libellus* genoem, se titel bladsy lui: '*Christianae Religionis Institutio*'. 'n Treffende byvoeging tot die titel (deur die uitgewer of deur Calvyn self?) stel die inhoud van die boekie as volg: '*Containing almost the whole sum of piety and everything it is necessary to know in the doctrine of salvation, a work very well worth reading by all those who love piety and very recently published.*' Die woord '*Institutio*' wat in Latyn 'instruksie' beteken, kan ook vertaal word met 'handleiding, of 'opsomming' soos die uitgewer dit voorstel, *totam fere pietatis Summam*. Met ander woorde 'n boek wat handel oor die hoof elemente van die Christelike godsdiens. Die belangrike woorde is *summam pietatis*. 'Johannes Calvini Opera quae supersunt omnia' in G Baum, E Cunitz en E Reus (red), *Corpus Reformatorum*, Braunschweig en Berlyn, 1863. Hierna afgekort C.O. (Richard 1974: 97) Dit druk die bedoeling met die *Institusie* uit soos ook bevestig deur die eerste woorde aan koning Fransis I: '*My bedoeling was slegs om enkele grondbeginsels oor te lewer (rudimenta), sodat mense wat deur 'n mate van*

Hierdie gedagtes kom ook na vore in sy Psalmkommentaar. In die inleiding tot sy Psalm kommentaar waarin Calvyn na sy bekering verwys, staan: *'Having therefore received some taste and knowledge of true piety I was suddenly fired with such a great desire to advance that even though I did not forsake the other studies entirely I nonetheless worked at them more slackly.'*⁵⁷¹

Hieruit vloei voort die praktiese aard van die belydenis van God se voorsienigheid. Hierdie aanwesigheid van die lewende God sien Calvyn veral in terme van God se mag en wil. Hiermee korreleer in die eerste plek by die mens 'n besef van skuld, nietigheid, afhanklikheid en nood. En die lewenshouding wat hierby pas is die van nederigheid, afhanklikheid en dankbaarheid.⁵⁷²

Hiermee korreleer in die tweede plek die ervaring dat die lewende God sy wil bekend maak, wat roep om gehoorsame diens en navolging. Die religieuse motief wat op die voorgrond tree is die eer van God of *solī Deo gloria*. Dit beheers en dryf die gereformeerde lewe. God word primêr verheerlik deur 'n gedissiplineerde lewe ingerig volgens God se Woord en wet. Alle afgodery word fel afgewys; van beelde in die kerk tot by die verabsoluttering van die staatsgesag. Die *Institusie* eindig dan ook met die woord *'impietas'*, as 'n herinnering aan die woord uit die boek Handelingte dat Christene God meer gehoorsaam moet wees as menslike owerhede.

Die gereformeerde siening van Christus hang hiermee saam. Tussen die heilige en magtige God en die sondige en afhanklike mens is 'n Middelaar nodig. Hiermee tree talle aspekte van die Christusgebeure soos die inkarnasie, die lewe van Jesus, die wondere, die epifanie, en die wederkoms, wat in ander tradisies 'n belangrike rol speel, op die agtergrond. Die kruis en opstanding word in nouste verband gesien as dié sentrale heilsgebeure.

Hoe kry die mens deel aan hierdie heilsgebeure? Hier vind ons Calvyn se idee van die mistieke vereniging met Christus. Alhoewel dit misties klink geskied hierdie vereniging volgens Calvyn deur die hoor en gelowige gehoorsaam wees en nie langs die weg van mistieke kontemplasie of innerlike ervaring nie. Hierdie 'mistieke' vereniging sluit trouens die *'mortificatio'* en *'vivificatio'* in as deel van 'n nimmereindigende proses van heiliging. Die hele Christelike lewe is deel van hierdie proses van vereniging met Christus.⁵⁷³

belangstelling in die godsdiens geraak word (studio religionis), daardeur tot die waaragtige geloof op gelei kon word (ad veram pietatem). (Inst. I:89)

⁵⁷⁰ Die eerste hoofstuk van die *Institusie* (1536) begin met: 'One might say that the whole of sacred doctrine (summa fere sacrae doctrinae) consists of these two parts: knowledge of God and of ourselves (cognitione Dei ac nostri).' C.O. I, 27. (Richard 1974:98)

⁵⁷¹ *Preface to Commentary on Psalms.*

⁵⁷² Volgens Battles is hierdie twee elemente, te wete die erkenning van eie skuld, afhanklikheid en nood en daarmee saam die erkenning van God se mag en die toe-eiening daarvan die wesenlike kenmerk van Calvyn se gebede. Battles, F L 1978. *The piety of John Calvin. An Anthology illustrative of the spirituality of the reformer of Geneva.* Michigan: Baker Books.

⁵⁷³ Die gedagte van geestelike groei vorm 'n baie belangrik deel van Calvyn se siening van spiritualiteit. Geestelike groei is alleen moontlik 'in Christus' (*insitio in Christum*) waar regverdigmaking en heiligmaking mekaar ontmoet. Die proses van heiligmaking is nie moontlik sonder voorafgaande vereniging met Christus nie. Dit is die noodsaaklike voorwaarde vir die Christelike lewe. Calvyn druk hierdie eenheid of gemeenskap sterk uit as hy praat

Wat onder ‘mistieke’ vereniging verstaan moet word, word duidelik wanneer gelet word op ‘n derde gereformeerde grondtoertuiging te wete dat die lewende God met ons handel deur die Heilige Gees. Calvin word nie verniet bestempel as die teoloog van die Heilige Gees nie.⁵⁷⁴ Die Heilige Gees is die lewende band tussen die hemelse Christus en almal wat met Hom verenig is. Die Heilige Gees lyf ons deur die geloof in Christus in. Die Heilige Gees het ook ‘n ekklesiologiese funksie. Die gelowiges word ook aan mekaar as lede van die liggaam van Christus verbind. Deur die werking van die Heilige Gees word die kerk die ‘locus’ van heiligmaking. Dat God teenwoordig is deur sy Heilige Gees stempel ook die siening van die sakramente, die kerk, die Skrif en elke aspek van die Christelike lewe. Dit beteken die werking van die Heilige Gees is nie geleë in onmiddellike mistieke ervarings nie, maar word gesien as ‘n proses van lewensheiliging wat geskied in ‘n gehoorsame antwoord op die Woord van God. Die term gereformeerd dui dan ook oorspronklik aan ‘gereformeerd volgens die eise en voorskrifte van die Woord.’ Juis omdat die Heilige Gees deur die Woord spreek, kry die prediking, liturgie, sakramente en kategese ‘n meer rasonale karakter. Heiligmaking kry ‘n belangrike plek in Calvin se teologie.⁵⁷⁵ Calvin sien die proses van heiligmaking vanuit sy Christologiese en Pneumatologiese klem, as die herstel van die beeld van God in die mens. Die gedagte van ‘beeld van God’ sluit aan by die gedagte van God se ‘orde’. Hierdie ‘orde’ beskou hy nie as ‘n statiese gegewe nie, maar as iets wat dinamies uitgewerk word deur die mens se antwoord op die genade van God.⁵⁷⁶

van ‘n mistieke eenheid. ‘Op ons beurt word van ons gesê dat ons in Hom ingelyf word en dat ons ons met Hom bekleed. Soos ek trouens gesê het, gaan alles wat syne is, ons niks aan nie, totdat ons met Hom saamgroeï.’ (Inst. III, 1, 1, 700) ‘Ons verwag ons saligheid trouens juis van Hom, nie omdat Hy in die verte aan ons geopenbaar is nie maar omdat ons in sy liggaam ingelyf is en Hy ons nie alleen deelgenote in al seënige maak nie maar ook deel van Homself.’ (Inst. III, 2, 24: 740). ‘Ons stel dus die band tussen Hoof en ledemate, die inwoning van Christus in ons hart; kortom: die mistieke heilige eenwording (Latin, *mystica*) op die hoogste vlak sodat Christus ons eiendom word en Hy ons deelgenote maak in die gawes waarmee Hy toegerus is.’ (Inst. III, 11, 10: 941) Hy gebruik ook die beeld van die huwelik. Nie ‘n eenheid in panteïstiese terme nie, nie ‘n eenheid van substansie nie, wel ‘n gemeenskap op die diepste vlak.

⁵⁷⁴ ‘Its effect, at all events, has been to constitute Calvin pre-eminently “the theologian of the Holy Spirit.”’ Warfield, B B 1974. *Calvin and Augustine*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing, 484. Ook Krusche, W 1957. *Das wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁵⁷⁵ ‘It was Luther’s doctrine of the justification of the sinner that had previously led to a denial of any spirituality in the doctrine of the reformation’. (Richard 1974:105) In die lig van hierdie stelling is dit belangrik dat Calvin ‘n definitiewe onderskeid tref tussen regverdigmaking en heiligmaking. ‘Waarom word ons dan deur die geloof geregverdig? Omdat ons Christus se geregtigheid deur die geloof aangryp en deur die geregtigheid alleen met God versoen word. Jy kan hierdie geregtigheid trouens nie aangryp sonder om terselfdertyd ook die heiligmaking aan te gryp nie. Want Hy is tot geregtigheid, wysheid, heiligmaking en verlossing ons gegee. (1 Kor. 1:13) Christus maak niemand dus geregverdig sonder om hom terselfdertyd heilig te maak nie. Hierdie weldade is tewens met ‘n ewige en onskeibare band aan mekaar verbind sodat Hy diegene verlos wat Hy met sy wysheid verlig; dat Hy diegene regverdig maak wat Hy verlos; dat Hy diegene wat Hy regverdig maak, ook heilig maak.’ (Inst. III, 16, 1: 1014) Regverdigmaking en heiligmaking is die tweevoudige vrugte van die geloof. ‘Christ lives in us in two ways. The one life consists governing us by His Spirit and directing all our actions, the other in making us partakers of his righteousness, so while we can do nothing of ourselves, we are accepted in the sight of God.’ (Com. Gal. 2:20)

⁵⁷⁶ Calvin se gedagte van ‘beeld van God’ en ‘orde’ is wisselsterme. Die gedagte van orde is wesenlik in Calvin se denke en spiritualiteit. (Richard 1974:112)

'*Pietas*' of vroomheid, die hoofbegrip in Calvyn se spiritualiteit, beteken om jou plek te ken binne die 'orde' van God.⁵⁷⁷ Om jou plek binne God se 'orde' te ken en te vervul beteken om in afhanklikheid van God, in gehoorsaamheid en geloof te leef en weg te draai van selfgerigtheid in dankbaarheid teenoor God.⁵⁷⁸ Binne die trinitariese struktuur van sy spiritualiteit gee Calvyn voorrang aan God die Vader. Heiligmaking is die herstel van die 'orde' soos God dit bedoel het. In hierdie verband beskryf Calvyn die Christelike lewe onder twee noemers: vroomheid as ingesteldheid teenoor God en geregtigheid, dit is liefde teenoor die naaste.⁵⁷⁹ Vroomheid as houding of ingesteldheid teenoor God staan voorop. God moet altyd ons eerste belang wees; die diens aan God is die basis van ons hele lewe en die inspirasie van ons diens aan ons naaste. Die mens se hoofdoel is om sy Skepper te verheerlik.⁵⁸⁰ Die regte gesindheid van die mens is afhanklikheid van God, uitgedruk in diens en aanbidding. Die mens wat op homself vertrou vernietig die orde van God en verplaas die eer na homself, wat niks anders is as afgodediens.⁵⁸¹ Calvyn definieer 'heiligheid' in terme van die regte houding teenoor God.⁵⁸² Calvyn vind aanknoping by die Ou Testamentiese gedagte van 'heiligheid'. Heiligheid beteken 'n oorgawe van liggaam en siel; toewyding beteken om afgesonder te word vir God.⁵⁸³ In '*pietas*' is die hoofsaak die aanbidding van God in gees want God is Gees. Dit gaan oor 'n innerlike oortuiging wat belangriker is as uitwendige seremonies. Ware aanbidding kom na vore in gehoorsaamheid;

⁵⁷⁷ Calvyn gebruik die begrip *pietas* teenoor die begrip *devotio* wat aanvanklik gebruik is vir 'toewyding aan God'. Gedurende die laat Middeleeue ontstaan daar 'n neiging om godsdiens en toewyding meer te konkretiseer en verwys die woord veral in die meervoud na pelgrimsplekke, beelde en heiliges. Dit wat bedoel is as hulpmiddel word 'n doel in sigself. So kry die woord *devotio* 'n negatiewe betekenis. (op cit 87) Wanneer Gerson soek na 'n woord om sy fokus op die innerlike geestelike lewe teenoor die leë spekulasie van die geleerdes van sy dag te verwoord, vind hy dit in die woord *pietas*. (op cit 88 ev) Hy sien dit as 'n woord wat van Augustinus en Bonaventura kom, in 'n sekere sin teenoor Aquinas. Hy praat van *doctrina et vita pietatis*. Die *doctrina secundum pietatem* wat affektief, innerlik, en geestelik is. Sy pogings om *devotio* tot *pietas* te hervorm is egter geïsoleerd.

⁵⁷⁸ 'a pious person is one who has taken his place within God' s order.' ... 'To take one's place within God's order means to depend on God alone in obedience and belief in God's goodness and solicitude, in movement away from oneself and toward God, and in gratitude.' (op cit:114)

⁵⁷⁹ 'Piety and justice express the two tables of the law; therefore of these two attitudes the wholeness of life is constituted.' (Com. Luk. 2:25)

⁵⁸⁰ 'Die belangrikste hiervan is dat ons siel ten volle met die liefde vir God vervul moet word. Daaruit vloei onmiddellik die liefde tot die naaste voort.' (Inst. II.8.51:554)

⁵⁸¹ Hierdie houding word ook in die Geneefse Kategismus van 1541 verwoord: 'Wat is die wyse waarop Hy na behore vereer moet word? Dit is as ons vertroue ten volle in Hom gevestig is; as ons ons beywer om Hom met ons hele lewe te dien deur aan sy wil gehoorsaam te wees; as ons Hom aanroep so dikwels as wat nood druk; as ons ons saligheid en alle goed wat nagejaag kan word, in Hom soek; as ons Hom te slotte in hart en mond as Skepper van alle goeie dinge erken.' Calvyn, J 1981. *Calvyn se Kategismus*. vert. Simpson, H W. Potschefstroom: Teologiese Publikasies, 6. Voortaan afgekort: *Kat*.

⁵⁸² 'that purity which lies in being devoted to the service of God Holiness lies in the worship of God. I am rather inclined to consider holiness as referring to the first table and righteousness to the second table ... Plato lays down the distinction correctly, that holiness lies in the worship of God, and that the other part, righteousness, bears a reference to men ...' (Com. Ef. 4:24)

⁵⁸³ 'Hence in order that you may sanctify yourself to God aright, you must dedicate both body and soul entirely to Him. (Com. 2 Kor 7:1) Toewyding beteken vir Calvyn 'afgesonder word'. Die Heilige Gees sonder ons af vir God. 'The word, sanctification, signifies choice and separation. This takes place in us when we are regenerated by the Spirit to newness of life, that we may serve God and not the world. While by nature we be unholy, the Spirit consecrates us to God.' (Com. 1Kor 1:2) Toewyding moet in die O.T. sin verstaan word. Die heiligheid van die Here moet gereflekteer word in die heiligheid van sy volk. (Lev 19:2)

om God se Woord te gehoorsaam is beter as offerandes.⁵⁸⁴ Ware aanbidding vloei voort uit die ware kennis van God.⁵⁸⁵ Die hele gedagte van *'pietas'* word beheers deur die kennis van God. *'Pietas'* is die vrug van die kennis van God en ware selfkennis.⁵⁸⁶ *'Pietas'* korreleer met die twee aspekte waarin God reg geken word: God as Heer en God as Vader. Daarom beteken ware *'pietas'* aanbidding, gehoorsaamheid en liefde. *'Pietas'* kan ook uitgedruk word as eerbied vervul met liefde.⁵⁸⁷ *'Pietas'* is verbondenheid. Die aanbidding en gehoorsaamheid waarvoor dit gaan is 'n gehoorsaamheid wat in vryheid gegee word. Dit gaan om 'n spiritualiteit wat na vore kom vanuit 'n kinderlike verhouding tot God as hemelse Vader. Daarom is Calvyn radikaal gekant teen 'n spiritualiteit gebaseer op goeie werke.⁵⁸⁸ Alhoewel Calvyn se gedagte van *'pietas'* teosentries van aard is, impliseer dit ook 'n beweging na die naaste. Ons verhouding tot God bestaan nie sonder hierdie uitdrukking van liefde aan die naaste nie.⁵⁸⁹ Die uiterlike teken van liefde vir God kom na vore in ons liefde vir ander. Die eerste tafel van die wet vra van ons, ons algehele toewyding aan God, vandaar vloei voort ons liefde teenoor ander.⁵⁹⁰ Alhoewel die egtheid van *'pietas'* nie in uiterlike dinge geleë is nie, erken Calvyn die noodsaak van middele ter wille van ons swakheid.⁵⁹¹ In gebed word die uiterlike en innerlike dimensies van die lewe

⁵⁸⁴ 'The worship of God is said to consist in the spirit, because it is nothing else than that inward faith of the heart which produces prayer and next, purity of conscience and self-denial that we may be dedicated to obedience of God as holy sacrifices.' (Com. Joh 4:23) Allerlei seremonies is maar net byvoegsels. 'By the word worship we must understand not only outward ceremony but also according to the figure synecdoche, a holy desire to yield reverence and obedience.' (Com. Ps. 45:10) 'The main part of true and right worship is to hear God speaking and to regard obedience of more account than offerings and sacrifices.' (Com. Jer 7:21-24)

⁵⁸⁵ 'You worship what you know not, we worship what we know. This is a sentence worthy of being remembered, and teaches that we ought not to attempt anything in religion rashly or at random; because unless there be knowledge, it is not God that we worship but a phantom or idol.' (Com. Joh 4:23)

⁵⁸⁶ 'Onder 'godsvrug' *'pietas'* verstaan ek eerbied tesame met liefde vir God wat die kennis van sy seëninge tot stand bring.' (Inst. I, 2, 1:118)

⁵⁸⁷ 'Want solank mense nie voel dat hy alles aan God verskuldig is, dat hy deur sy vaderlike sorg gekoester word en dat Hy die Skepper van alle goeie dinge is, sodat hy niks buite Hom moet soek nie, sal hy hom nooit in vrywillige eerbiedsbetoon aan Hom onderwerp nie, sal hy homself nooit waaragtig en van harte geheel aan Hom gee nie' (ibid)

⁵⁸⁸ '*Pietas* is not a mercenary relation of *do ut des*, nor is it a form of *werkheiligheit*.' (Richard 1974:120)

⁵⁸⁹ 'Piety expresses our relationship to God, in love for our fellowmen. Indeed it cannot exist without this expression.' Hy haal aan: 'Piety of God, acknowledged, ranks higher than love of his brothers; and therefore the observance of the first table is more valuable in the sight of God than the observance of the second. For as God is invisible, so piety is a thing hidden from the eyes of men; and, though the manifestation of it was the purpose for which ceremonies were appointed, they are not certain proofs of its existence. It frequently happens that none are more zealous and regular in observing ceremonies than hypocrites. God therefore chooses to make trial of our love for Himself by that love of our brother, which He enjoins us to cultivate.' (Com. Gal 5:14)

⁵⁹⁰ 'Maar omdat iemand die liefde met moeite in alle dinge bewaar as hy God nie opreg vrees nie, word 'n bewys van sy godsvrug ook uit sy naasteliefde geput.' (Inst. II, 8, 53:555) In hierdie verband kan Calvyn sê alle volmaaktheid is geleë in barmhartigheid. 'Die apostel stel die volkome volmaaktheid van die heiliges dus nie sonder rede in die liefde nie.' (ibid) 'n Christen se lewe bestaan nie net daaruit om sy eie siel te red nie, maar dissipelskap. 'We are called by the Lord under this condition, that everyone should strive to lead others to the truth, to restore the wandering to the right way, to extend a helping hand to the fallen, to win over those that are without.' (Com. Heb 10:24) 'A true Christian will not be content with walking by himself in the right way but will try to draw the whole world into the same way.' (Serm. on Job. 4:1-6)

⁵⁹¹ Com. Ps.27:4. verder: 'For God wishes first of all for inward worship, and afterwards for outward profession. The principal altar for the worship of God ought to be situated in our minds, for God is worshipped spiritually by faith prayer and other acts of piety. It is also necessary to ad outward profession, not only that we may exercise

voor God gekombineer. Die hoof uitdrukingsvorm van ‘n mens wat God reg ken en homself reg ken, is gebed.⁵⁹²

Van hier kom die klem op die wet en die klem op ‘die derde gebruik van die wet’, naamlik as reël van dankbaarheid. Daarom die klem op die etiek, gehoorsaamheid, roeping, dissipline en orde in die persoonlike en gemeentelike lewe. Ook die uitverkiesing uit genade, is ‘n verkiesing tot heiligmaking. Ook die verbond plaas die mens in die rol van ‘n verantwoordelike voor God. Kortom: ‘n Calvinis is ‘n morele aktivis, iemand met ‘n morele visie, omdat Gods eer bo alles en almal gestel moet word.’⁵⁹³ Daarom speel die beskrywing van die Christelike lewe ‘n groot rol in die *Institusie*. Dit word in etiese terme beskryf as navolging. Hierdie navolging bestaan uit ‘*mortificatio*’ en ‘*vivificatio*’. Begrippe soos boetedoening en wedergeboorte word as sinonieme gebruik vir ‘n voortdurende proses van vernuwing. In hierdie groeiproses is nie sprake van volmaaktheid nie, slegs van gehoorsaamheid. Ook die ‘*meditatio vitae aeternae*’ vorm geen mistieke doel in sigself as ‘n wêreldontvlugting nie, slegs ‘n middel om in hierdie wêreld as Christen te leef. Daarom is Calvin se persoonlike *motto* die van ‘n brandende hart as offer aan God, ‘n simbool van algehele toewyding; dit geld ook die kerk soos uitgedruk in die spreuk: ‘*Ecclesia reformata semper reformanda*’. En hierdie heiliging moet vanuit ‘n gereformeerde vroomheid ook in die samelewing geskied.⁵⁹⁴

Hieruit blyk dat die skuldmotief nie regtig so prominent is in Calvin se spiritualiteit nie.⁵⁹⁵ Sekere tipiese gereformeerde oortuigings word meer verstaanbaar. Smit verwys na: die teokratiese ideaal; die koninkryksidee; die klem op die heerskappy van Christus oor die hele lewe; die belang van die alledaagse roeping en ‘n lewe voor God soos die Ou Testamentiese gelowiges.⁵⁹⁶ Om Calvin se keuse verder te belig is dit belangrik om hom te verstaan as mens van sy tyd.

ourselves in God’s worship, but offer ourselves wholly to Him, and bend before Him both bodily and mentally.’ (*Com. Dan.*, 3:2-7)

⁵⁹² ‘The principal exercise which the children of God have is to pray; for this way they give a true proof of their faith.’ (*Serm. on 1 Tim. 2:1-2*)

⁵⁹³ Smit 1988:189.

⁵⁹⁴ Smit verwys hierna as die mees unieke bydrae van die Calvinisme. (op cit 190)

⁵⁹⁵ Pannenberg se skerp kritiek op die skuld motief raak die Lutherse gestaltes van die Reformasie; tog kan die invloed van die subjektivisme en die piëtisme, die nadere Reformasie; die Metodisme (in die NG tradisie) ook ‘n bydrae gelewer het tot ‘n oorbeklemtoning.

⁵⁹⁶ Hier duik ook gevare op. Dink aan dinge soos ongeduld by gereformeerdes, verwaandheid, selfversekerdheid en selfgeregtigheid. (Smit 1988:190)

6.2 Calvyn as mens van sy tyd

Dis belangrik om Calvyn te verstaan in die konteks van sy tyd.⁵⁹⁷ Twee belangrike invloede kom van 'n beweging bekend as die *Devotio Moderna* en die Franse humanisme. Beide hierdie bewegings staan krities teenoor die 16de eeuse Rooms-Katolieke skolastiek.⁵⁹⁸

Die Devotio Moderna

Die beweging bekend as die *Devotio Moderna* het in 'n sekere sin aspekte van Middeleeuse spiritualiteit voortgesit en so 'n kanaal gevorm waardeur invloede van Augustinus, Bernard van Clairvaux en die Fransiskane deurgedra is na die moderne tyd. Van die belangrikste verteenwoordigers van hierdie beweging is Geert Groote en Thomas a Kempis.⁵⁹⁹

In 1523 begin Calvyn sy studies aan die Kollege van Montaigue in Parys, sterk onder die invloed van die *Devotio Moderna*.⁶⁰⁰ Die *Devotio Moderna* kan gesien word as 'n reaksie teen die veruiterliking in die godsdiens en bygeloof. Daar is teruggekeer na die basiese van die geestelike lewe, met 'n klem op liefde, 'n eenvoudige navolging van Christus en die beoefening van nederigheid. Asketiese waardes het ook voorrang geniet. Geestelike oefeninge het bestaan uit meditasie, selfondersoek, liggaamlike mortifikasie en beoefening van barmhartigheid. Daar is ook 'n belangrike klem geplaas op die innerlike, daarom is stilte belangrik. 'n Gedagte wat sterk beklemtoon is, is dat alles teruggevoer is na God as enigste soewereine oorsaak. God is soewerein en sy soewereiniteit word gehandhaaf deur die handhawing van die orde (*ordo*) wat Hy ingestel het.⁶⁰¹ Hierdie absolute soewereiniteit van God lei die mens tot aanbidding en selfprysgawe in diens aan God.

Die geskiedenis het aangetoon dat die *Devotio Moderna* 'n oorgang spiritualiteit was. Die klem op 'n direkte omgang met God het gelei tot 'n vorm van individualisme geskeie van kerklike

⁵⁹⁷ Bouwsma is van mening dat verskeie ontwikkelinge Calvyn se teologie beïnvloed het. Bouwsma, W J 1992. 'Calvin and the renaissance crisis of knowing', in *Articles on Calvin and Calvinism: The organizational structure of Calvin's theology*; red Gamble, R.C. New York: Garland Publishing, 190 ev.

⁵⁹⁸ Surtz noem 4 aanklagte van die humaniste teen die skolastiek: 'Its adulterations of the true teachings of Christ, its cold, barren intellectuality, and its inability to make the student and teacher better men.' Surtz, E L 1950. 'Oxford Reformers and Scholasticism,' *Studies in Philosophy* XLVII 4, 547-556. Hulle beskuldig die skolastiek van 'impiety' omdat hulle die Christelike boodskap op dieselfde manier manipuleer as die profane wetenskappe met hulle objekte maak, hulle alle kontak met die persoon van Christus verloor het en vervang het met 'n stelsel van abstrakte konsepte; die misterie van die geloof ontken en in die plek daarvan bloot meer kennis daarvoor versamel. (Richard 1974:136)

⁵⁹⁹ Onder leiding van Geert Groote (1340-1384) ontstaan die 'Brothers of the Common Life'. Dit vorm 'n vrye beweging waarby sogenaamde leke ook kon aansluit. Hierdie beweging lê homself veral toe op 'innerlike vroomheid'. Thomas a Kempis (1380 – 1471) is een van die belangrikste verteenwoordigers van die sogenaamde *Devotio Moderna*. *De Imitatione Christi* is sy klassieke werk oor spiritualiteit.

⁶⁰⁰ Montaigue is deur Standonck hervorm. Die biblioteek deur hom tot stand gebring bestaan grootliks uit mistiese geskryfte deur Groote en sy volgelinge. Richard verwys na M. Godet, *La congregation de Montaigu (1490-1580)*, Parys, 1912. (Richard 1974:122)

⁶⁰¹ Die gedagte van die orde, speel 'n belangrike rol in die hele teologie van die Middeleeue, vanaf Augustinus, tot Thomas van Aquinas. Soos reeds gesien is dit ook 'n belangrike gedagte in Calvyn se teologie. Dit blyk duidelik uit sy siening rondom die uitverkiesing, heiligheid en die eer van God.

aanbidding en deelname aan die sakramente.⁶⁰² Die afwysende houding jeens die intellektuele lewe het gelei tot 'n verdere verwydering tussen spiritualiteit en teologie.

Dis juis in Calvyn se klem op suiwere aanbidding waarin daar dan ook 'n verskil met hierdie beweging na vore kom. Hierin gaan dit vir Calvyn om 'n absolute teenkating teen alle vorme van afgodery. Om aan enigiets anders die eer te gee wat God toekom is valse godsdiens. Suiwer aanbidding is die enigste wapen teen bygeloof. Ware aanbidding kan nie gedegradeer word tot uiterlike pligpleging nie.⁶⁰³ Om enige misverstande te voorkom vervang Calvyn daarom die term 'devotio' met 'pietas'. Die begrip 'devotio' het 'n negatiewe betekenis gekry toe die klem begin val het op uiterlike dinge. In die begrip 'pietas' sien Calvyn 'n verinnerliking van die geloof en 'n oplossing teen bygelowigheid. Want egte 'pietas' is onderwerping aan die wil van God en 'n aanvaarding van sy openbaring. Afgodery bestaan volgens Calvyn ook daarin dat eie dade tot dade van geregtigheid verhef word. Ware aanbidding lei nooit tot 'werk-heiligheid' nie, soos die geval was by die *Devotio Moderna*.

Calvyn beskou selfverloëning nie as 'n negatiewe saak nie, maar as 'n positiewe houding teenoor God en andere. Selfverloëning beklemtoon die gedagte van 'sonder verdienste'. Selfverloëning vind om een rede plaas: die Here se Naam word daardeur groot gemaak.⁶⁰⁴

Calvyn breek weg van 'n klooster-tipe spiritualiteit.⁶⁰⁵ Spiritualiteit is diens aan God in die wêreld; die oorwinning van die wêreld tot eer van God.⁶⁰⁶ Calvyn se siening van die verdorwenheid van die mens lei nie tot 'n wêreldontvlugting nie. Sy teologie word in balans gehou deur sy heilshistories-eskatologiese Skrifdenke. Vanuit sy skeppingsleer kan alle middele in diens van God gebruik word; daarby pas 'n houding van afhanklikheid en dankbaarheid. Vanuit die eskatologie is die gelowige altyd bewus van die tydelikheid van alle dinge.

⁶⁰² Teen die laaste deel van die 15de eeu is daar ook 'n beweging na 'n meer metodiese benadering ten opsigte van die geestelike lewe. Oefeninge word ontwikkel as 'n soort geestelike gimnastiek om produktiewe meditasie aan te help. 'The purpose of these exercises was to help the soul fold back upon itself, defend its own inferiority and develop a personal religious and spiritual life.' 'A science of meditation came into being with its own rules and principles, which if regularly and systematically observed, was eminently calculated to strengthen in each individual habits of self-control and perseverance in the struggle for virtue. Italy, Spain and Germany felt the impact of this northern spiritual influence which brought order and staying power, as well as a new devotional warmth (*Innerlichkeit*), into spirituality. (Richards 1994:30)

⁶⁰³ 'dat Hy van sy eer beroof word en dat sy diens geskend word as alles wat eie aan sy Godheid is, nie in die enige God gevestig is nie.' (*Inst. I, 12, 1: 207*)

⁶⁰⁴ 'en die dinge te soek bloot omdat dit Hom behaag.' (*Inst. III, 7, 2: 885*)

⁶⁰⁵ Die *Imitatio Christi* het eintlik aansluiting gevind by 'n monnikke spiritualiteit. Dit word 'n plaasvervanger vir die klooster lewe van afsondering as 'Derde ordes' en 'n poging om lewe buite die klooster volgens die patroon van die klooster te lewe. In Thomas a Kempis (1380 – 1471) se *De Imitatione Christi* kom die gedagte van geestelike stryd sterk na vore. Christus word veral die model van self opoffering. Self verloëning en nederigheid is die hoogste deug. Geleerdheid word telkens in 'n negatiewe lig gesien. Ware kennis van God en van die mens is 'n geskenk van God. Die *Imitatio* haal baie aan uit die Bybel en niks uit ander bronne nie. Die sterwe van die self is nie swaar nie, maar moontlik in liefde. Liefde is die dinamika van die geestelike lewe. In dit alles val die klem sterk op persoonlike vroomheid, die innerlike lewe van die Gees en direkte gemeenskap met God. Die kerk as instituut speel feitlik geen rol nie.

⁶⁰⁶ Richard gebruik die term 'inner-worldly ascetism' om Calvyn se spiritualiteit te beskryf. 'His ideal was not withdrawal from the world, but the conquest of the world for the glory of God.' (op cit 126)

Calvyn sluit aan by die *Devotia Moderna* in sy klem op 'n persoonlike spiritualiteit. 'Pietas' gaan oor 'n verhouding met God, gegrond in sy uitverkiesing en genade; dit impliseer toewyding aan 'n persoonlike God en nie 'n objek of plek nie; God verwerklik sy eie teenwoordigheid.⁶⁰⁷ Daarmee saam ontwikkel Calvyn 'n teologie van die kerk. Hy beklemtoon dat heiligmaking in die kerk plaasvind; daarom sluit hy aan by die gedagte van die kerk as moeder vir die gelowiges.⁶⁰⁸ Calvyn slaag daarin om die subjektivisme van die Anabaptisme te vermy. Volgens Richard doen hy dit met behulp van 'n 'kennisleer' wat 'n basis bied vir sy individualistiese spiritualiteit sowel as 'n radikale reformasie van die kerk.⁶⁰⁹

Die beweging bekend as die Franse humaniste

Die reaksie van die *Devotio Moderna* was ani-intellektueel. Geen poging is aangewend om teologie en spiritualiteit te verenig nie. 'n Beweging waarin wel pogings aangewend is om dit te doen, staan bekend as die beweging van die Franse Humanisme.

Die aanbreek van die Renaissance bring groot veranderinge. Tradisionele idees word bevraagteken.⁶¹⁰ In die plek van die skolastiese beklemtoning van die begripsmatige dimensie van waarheid om die gaping tussen konsep en objek te oorbrug, maar wat tot abstrakte teologie aanleiding gee, poog die humaniste om die gaping te oorbrug deur ervaring en deur die woord. Empiriese kennis verkry 'n belangrike plek. Menslike kennis word gedefinieer as nuttige kennis.⁶¹¹ Jean de Valdes beskryf Christenskap as 'n saak van ervaring en nie van wetenskap nie.⁶¹² Die kerklike tradisie verskaf nie 'n eerstehandse ervaring nie, bloot 'n sekondêre idee.

⁶⁰⁷ 'A pan sacramental view of the world is thus directly opposed to Calvin's thought. Man stands in the presence of God in isolation and without intermediaries. *Pietas* is for Calvin an intimate relationship with God *solus cum solo*, set apart from any communal religiousness.' (op cit 127)

⁶⁰⁸ 'Omdat ek my egter voorgeneem het om nou oor die sigbare kerk te praat, moet ons net uit die enkele woord moeder leer hoe nodig, ja, hoe noodsaaklik dit is dat ons haar moet leer ken. Daar is trouens geen ander toetreding tot die lewe tensy die kerk ons in haar skoot ontvang, aan ons geboorte skenk, ons aan haar borste voed en ons onder haar beskerming en leiding bewaak totdat ons ons sterflike vlees afgelê het en soos die engele is nie.' *Inst.* IV,1,4, 1271. Ons heiligmaking staan nie los van die gemeenskaplike gebede van die lede van die liggaam van Christus nie. (*Com. Ps.*20:10) 'Christians "cannot but be united together in brotherly love and mutually impart their blessings to each other.' (*Com. I Cor.* 12:12)

⁶⁰⁹ Richard beskryf die individualisme van die *Devotio Moderna* en die van die Franse humaniste as 'n 'limited individualism'. Al hierdie skrywers beklemtoon die belang van religieuse gevoel, tog vrees hulle subjektivisme en 'n omvergooi van die kerklike hiërargie. Erasmus aanvaar ten volle die gesag van die kerk. Die *docta pietas*, die *philosophia Christi*, die geestelike oefening, alles moes getoets word deur die sigbare kerk en ondergeskik wees aan sy gesag. Vir Calvyn was daar nie sodanige ondergeskik stel nie. Die oorspronklikheid van Calvyn se individualisme berus op sy nuwe kennisleer. Daardeur oorbrug hy die gaping wat by die *Devotio Moderna* bestaan tussen kennis en spiritualiteit. (Richard 1974:128)

⁶¹⁰ Bouwsma verwys na 'n 'kenniskrisis'. Reeds vanaf Abelardus en Anselmus so vroeg as die 12 de eeu word 'n tradisionele idee van kennis bevraagteken. Hierdie tradisionele idee sou beskryf kon word in die volgende aanhaling: 'its assurance that the human mind is capable of knowing what exists as it really is – as God might know it, so to speak.' (Bouwsma 1992:190 ev)

⁶¹¹ Vives: 'all our studies should be applied to the necessities of live, to the benefit of body and soul, to the cultivation and increase of piety;' Vives, 1948 *De disciplinis*, in *Obras Completas*. Madrid, 614. (op cit 234)

⁶¹² 'I have stated for this reason: that having regarded the matter of Christianity not as a science, but as an experience I have endeavoured to make this truth intelligible to individuals by numerous illustrations. But they are incapable of understanding these Christian truths who are inexperienced in Christian subjects.' Valdes, J de 1838. *Alfabeto cristiano*. ed. Croce B. 317. Bari. (Richard 1974:140)

Persoonlike ervaring word die norm vir die beoordeling van die tradisie. Geloof is nie gegrond op die gesag van die kerk of die gesag van die Skrif, wat teenstrydighede bevat nie, wel op die ervaring van die Gees. Selfkennis word gebou op ‘ervaringsmatige’ kennis.⁶¹³

Ons maak opnuut kennis met Ignatius van Loyola, ‘n tydgenoot van Calvyn. Ignatius beklemtoon baie sterk die ervaringsmatige aard van ons kennis van God. Volgens hom is niks sekerder as ervaringskennis nie; tog kan hierdie ervaring moeilik onder woorde gebring word.⁶¹⁴

Ten spyte daarvan dat die ervaringsmatige aard van kennis deur die humaniste onderstreep is, is die hoogste gesag nog steeds aan die kerk toevertrou; ‘n kerk-bemiddelde teologie wat geneig is om ‘n konseptuele geloofsuitdrukking te beklemtoon bo ‘n persoonlike ervaring met God.

Hiervan is Erasmus ‘n goeie voorbeeld. Teenoor die teologie van die Middeleeuse ‘*Summa*’ en ‘*Sententiae*’, stel hy die eenvoudige evangeliese leer, toeganklik vir almal; nie net diegene wat opgelei is in die metodes van die skolastiese logika nie. Weer val die klem op die innerlike lewe teenoor uiterlike pligpleginge. Erasmus beklemtoon die persoonlike dimensie van die Christelike lewe. Herhalend kom die frase voor in die ‘*Enchiridion*’ ‘ken jouself’.⁶¹⁵

Dit is ook belangrik om kennis te neem van die denke van John Major. As Nominalis tref hy onderskeid tussen intuïtiewe kennis en abstrakte kennis. Abstrakte kennis as kennis wat wil verstaan, is gebou op intuïtiewe kennis as kennis wat sintuiglik ervaar is. Volgens hierdie epistemologie is sekere kennis dus sintuiglik verifieerbaar. Op die vraag of God direk geken word of deur abstrakte kennis, antwoord hy dat intuïtiewe kennis van God moontlik is want God praat met ons; ons kennis van God is afhanklik van gehoor. Major sien teologie as ‘n wetenskap wat self sy eerste beginsels bepaal. Hierdie beginsels is te vinde in die Skrif, die primêre bron van die teologie.⁶¹⁶

⁶¹³ Die verligting van die Heilige Gees is nodig om die oorspronklike ervaring van die Bybelse skrywer te laat herleef. By de Valdes vervang die innerlike woord van die Heilige Gees die uiterlike woord. ‘So I learn from scripture and so I inwardly feel, and that to such a degree that I might have ventured to confess it even without the scripture.’ Valdes, J de 1856. ‘La epistola de San Pablo a los Romanos i la I a los Corintios (Rom. 5, 14) in *Reformistas antiguos espanoles* T. x-xi. Madrid. (op cit 141)

⁶¹⁴ Van Ignatius die volgende stelling: ‘I beheld, sensed within myself and penetrated in spirit all the mysteries of the Christian faith.’ *Fontes* II, 123, “Vidi, sensi et intellexi omnia fidei Christianae mysteria.” (op cit 142)

⁶¹⁵ Die volgende sin som sy benadering tot teologie en vroomheid op: ‘This kind of philosophy, that is, the philosophy of Christ, which lies in the state of the mind more truly than in syllogism, is a way of live rather than disputation, inspiration rather than erudition, transformation more than reason. To be learned falls to the lot of but a few, but there is no one who cannot be pious; I may add this boldly, no one who cannot be a theologian.’ Holborn, H ed 1933. *Enchiridien, Paraclesis, Methodus, Apologia*. I. Munich, 144. (op cit 66)

⁶¹⁶ Richard verwys na ‘n ‘intuïtiewe ouditiewe kennis’, of *intuitiva auditio*. (op cit 144)