

SKEPPING EN EKOLOGIE. 'N SISTEMATIESE ONDERSOEK NA DIE
TEOLOGIESE VERSTAAN VAN DIE WERKLIKHEID

deur

JOHAN BUITENDAG

Voorgeleë ter vervulling van 'n deel van
die vereistes vir die graad

DOCTOR DIVINITATIS

In die Fakulteit Teologie (Afdeling A)
Universiteit van Pretoria
PRETORIA

OKTOBER 1985



1362249

PROMOTOR - PROF DR B J ENGELBRECHT

VOORWOORD

Graag wil ek by die voltooiing van die proefskrif 'n woord van dank en waardering laat uitgaan teenoor die persone en instansies wat aandeel in hierdie studie gehad het.

Teenoor my promotor, *Prof dr B J Engelbrecht*, wil ek besondere dank betuig. Nie alleen omdat hy my die eer aangedoen het om as promotor van die proefskrif op te tree nie, maar ook omdat hy my gedurigdeur met sy besondere kennis, suiwere insig en warm persoonlikheid met raad en daad bedien het. Selfs gedurende my buitelandse studie, het hy by wyse van korrespondensie in noue voeling gebly.

Prof dr Friedrich Mildenerger, hoof van die Departement Sistematiese Teologie aan die Universiteit van Erlangen-Nürnberg, verdien my innige dank. Sy merkwaardige werk-ywer en belesenheid, asook sy wetenskaplike eerlikheid, het my blywend beïndruk. Hy het vir my 'n nuwe wêreld oopgemaak. In sy gasvryheid, medemenslikheid en ook vriendskap het ek onverdiende guns ontvang. Die feit dat ek as gas lank by hom aan huis kon woon, hy my 'n amptelike privaatsleutel van die universiteit se teologiese boekery asook van sy kantoor laat bekom het, die kere wat hy en sy gade my en my gesin gasvry ontvang het, is alles herinneringe wat lewenslange dankbaarheid sal oproep. Prof Mildenerger het hom ook bereid verklaar om as eksaminator van die proefskrif op te tree. Dat die taal hiervan vir hom net 'n geringe struikelblok is, dui nie net op sy geniale vermoëns nie, maar ook op sy lofwaardige welwillendheid.

Prof dr J P Oberholzer en *prof dr G M M Pelsner* het my in die Ou en Nuwe Testamentiese vakke ingelei en ook vergun om by hulle die byvakke vir die doktorale eksamen af te lê. Allernoodsaaklike uitgangspunte vir wetenskaplike Skrifomgang en vir Dogmatiek-beoefening, het ek by hulle geleer.

Die volgende professore het vormende invloed op my as student in die teologie gehad: *prof dr F J van Zyl*, *prof dr A D Pont* en wyle *prof dr J J de Wet*. Gedurende my propedeutiese studie dink ek veral terug aan

name soos *prof dr J A Loader, prof dr J P Louw, prof dr W C van Wyk* en *prof dr P S Dreyer*. 'n Besondere woord van dank ook aan *prof dr A König* wat my die eer aangedoen het om vir twee jaar deelydse dosent aan die Universiteit van Suid-Afrika te kon wees. Nuwe perspektiewe is daardeur vir my geopen.

My opregte waardering gaan ook uit na die *H E Algemene Kommissie van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika* wat my die vergunning gebied het om voltyds navorsing te kon doen.

In die besonder wil ek my dank teenoor my *ouers, familie en vriende* laat uitgaan. Hulle belangstelling, onderskraging en gebede het my deur die studie heen gedra.

My vrou, *Engela* en my seun, *Adriaan*, het waarskynlik die meeste opgeoffer en daarom ook die grootste enkele bydra gelewer om by hierdie punt uit te kom. Die liefde en kameraadskap van ons huwelik was die krag in die eensaamheid van die studeerkamer en van Europa.

Voor die *Drieënige God*, wat my hiertoe in staat gestel het en in sy genade gedra het, buig ek in aanbidding en dankbaarheid. Midde in die versmorende benouenis waarin die mens hom vanweë die ekologiese krisis bevind, kan ook ons soos 'n Jona in die engte van die vis se buik, net op God vertrou:

"Terwyl ek 'n loflied sing,
wil ek aan U 'n offer bring

Hulp kom van die Here af.

Toe beveel die Here die vis, en hy het vir Jona
op die vasteland uitgespoeg" (2 vers 9 v).

INHOUDSOPGAWE

	Bladsy
1. DIE PROBLEEM. EKOLOGIESE KRISIS EN TEOLOGIESE RELEVANSIE	1
2. DIE FISIKO-TEOLOGIESE MODEL VAN K. HEIM	16
2.1 <u>Die Werklike Kopula tussen Geloof en Rede</u>	16
2.1.1 Sekularisme en 'n Statiese Wêreldbeeld	16
2.1.2 'n Dinamiese Werklikheid en 'n Nuwe Apologetiek	20
2.2 <u>Die Ontmaskering van die Moderne Afgode</u>	25
2.2.1 Die Denkmootlikheid van 'n Statische Wêreldbeeld en die Natuurwetenskaplike Likwidasië van Alle Absoluta	27
2.2.1.1 Die Absolute Objek	27
2.2.1.2 Die Absolute Tyd-Ruimte	29
2.2.1.3 Die Absolute Determinasie	31
2.3 <u>Die Redelike Geloof aan 'n Sintese tussen God en Wêreld</u>	33
2.3.1 Die Denkmootlikheid van 'n Dinamiese Wêreldbeeld en Filosofiese Daarstelling van die Werklikheid	33
2.3.1.1 Die Relasionale Karakter van die Syn	33
2.3.1.2 Die Perspektiewiese Middelpunt as Wêreldmiddelpunt	39
2.3.1.3 Polariteit as Tydsmodus	46
2.3.2 Die Geloof aan die Goddelike Dimensie en Teologiese Inkleding van die Werklikheid	50
2.3.2.1 Die Kosmiese Stryd en die oerskuld van die Mens	50
2.3.2.2 Die Kosmiese Oorwinning in en deur Jesus Christus	57
2.3.2.3 Geloof aan die Bopolêre Ruimte van God	61
2.4 <u>Waardering: Skeppingsgeloof as <i>Polariteitsintese</i></u>	69

3.	DIE EKSISTENS-TEOLOGIESE MODEL VAN F. GOGARTEN	74
3.1	<u>Sekularisasie as Produk van die Christelike Geloof</u>	74
3.1.1	Die Ontgoding van die wêreld	78
3.1.1.1	Die Wêreld voor Christus	78
3.1.1.2	Die Wêreld na Christus	80
3.1.2	Die Historisering van die Wêreld	84
3.1.2.1	Plek en Taak van die Rede: Geskiedenis	84
3.1.2.2	Plek en Taak van die Geloof: Eskatologie	88
3.2	<u>Mondige Seunskap as Gawe en Eis</u>	91
3.2.1	Die Wesensantwoord aan die Vader	91
3.2.1.1	Die Woord van God	91
3.2.1.2	Die Antwoord van die Mens	100
3.2.1.2.1	Mondige Seunskap	100
3.2.1.2.2	Verbeurde Seunskap	105
3.2.2	Die Eksistensiële Antwoord aan die Skepper	108
3.2.2.1	Erfenis	108
3.2.2.2	Vryheid	111
3.3	<u>Waardering: Skeppingsgeloof as <i>Selfbewussyn</i></u>	113
4.	DIE ONTO-TEOLOGIESE MODEL VAN K. BARTH	120
4.1	<u>Die Syn van God as Grond en Analogie vir die Skepping</u>	120
4.1.1	Die Werklikheid van God, die Skepper	120
4.1.2	Die Verwerkliking van die Skepping	127
4.1.2.1	Skepping as Weldaad	128
4.1.2.2	Skeppingsleer is Geloofsleer	131
4.1.2.3	Selfstandigheid van die Skepping	136
4.2	<u>Die Skepping as die Weg na die Verbond</u>	138
4.2.1	Die Skepping mik op die Verbondgeskiedenis	138

	Bladsy
4.2.2	Die Skepping van die Formele Aspek van die Verbond 141
4.2.3	Die Skepping van die Materiële Aspek van die Verbond 149
4.2.3.1	Regstegniese Bepalings van die Verbond 149
4.2.3.2	Duale Verbondsgenoot: Man en sy Vrou 154
4.2.3.3	Skepping van die Man en sy Vrou as prefigurasië van die Verhouding Jesus Christus en sy Kerk 157
4.3	<u>Die Verbond as die Doel van die Skepping</u> 160
4.3.1	Die Mens Jesus as dié Verbondsgenoot 160
4.3.1.1	Mens as Sentrum van die Kosmos 160
4.3.1.2	Noëtiese Bron vir Kennis van die Werklike Mens 164
4.3.1.3	Ontologiese Bestemming van die Mens 166
4.3.2	Versoening as Vervulling van die Verbond 172
4.3.2.1	Elevasie van die Mens 172
4.3.2.2	Relasionele Verhouding tussen God en Jesus 174
4.4	<u>Waardering: Skeppingsgeloof as <i>Godskennis</i></u> 176
5.	DIE ESKATO-TEOLOGIESE MODEL VAN J. MOLTANN 186
5.1	<u>Die Toekoms as Paradigma van die Transensie. Die Intensie van God om Sy Skepping Tuiste van Rus te maak</u> 186
5.1.1	'n Historiese Werklikheid en die Eskatologiese Toekoms 186
5.1.1.1	Lyding: Die Kreet na Vryheid 186
5.1.1.2	Belofte en Wêreld 195
5.1.2	Die Godskoninkryk van Heerlikheid 210
5.2	<u>Die Skeppinge in die Wêreld. Die Tendens van Kreatiewe Verandering van die Skepper en die Skepping</u> 213
5.2.1	Die Interne Grond van die Wêreldproses: <i>Die Kruis</i> 213

5.2.1.1	Triniteit as Hermeneutiese Prinsipe vir die Werklikheid	213
5.2.1.2	Lyding van die Vader	218
5.2.1.3	Lyding van die Seun	219
5.2.1.4	Aktiwiteit van die Gees	225
5.2.2	Die Eksterne Grond van die Kruis: <i>Die Wêreldproses</i>	228
5.2.2.1	Identiteit en Relevansie van die Geloof	228
5.2.2.2	'n Christelike Hermeneutiek van Bevryding	235
5.3	<u>Die Skepping van die Wêreld. Die Potensie van die Skepping as Oop Sisteem</u>	241
5.3.1	Die Skepper van Hemel en Aarde	241
5.3.1.1	<i>Creatio ex Amore</i>	241
5.3.1.2	<i>Creatio in Nihilo</i>	245
5.3.2	Die Eksentrisiteit van die Skepping	248
5.3.2.1	Tyd en Ruimte van die Skepping	248
5.3.2.2	Skepping as Oop Sisteem	252
5.3.3	Die Mens in die Skepping	254
5.3.3.1	<i>Imago Mundi</i>	254
5.3.3.2	<i>Imago Dei</i>	256
5.3.3.3	<i>Imago Societatis</i>	258
5.4	<u>Waardering: Skeppingsgeloof as Werklikheidsgenese</u>	260
6.	DIE ETICO-TEOLOGIESE MODEL VAN G. ALTNER	270
6.1	<u>Die Situasië van die Verantwoordelikheid: Geskiedenis en Natuur</u>	270
6.1.1	Die Universele Krisis ten koste van en vanweë die Mens	270
6.1.1.1	Oorlewing: Krisis en Uitdaging	270
6.1.1.2	Ongehoorsaamheid: Krisis agter die Krisis	278
6.1.2	Die Grammatika van die Skepping	286

(v)

		Bladsy
6.1.2.1	Ewolusie as Teken van 'n Oop Toekoms	286
6.1.2.2	Verhouding van Mens en Nie-mens: 'n Organiese Solidariteit	291
6.1.3	Die Skepping van die Lewe	301
6.2	<u>Die Teologie van die Verantwoordelikheid:</u> <u>Christologie, Eskatologie en Etiek</u>	305
6.2.1	Die Plaasvervangende Lyding van Christus	305
6.2.1.1	Versegging van Enige Vorm van Magsaanspraak	305
6.2.1.2	Kosmiese Versoening en Eskatologiese Toekoms	307
6.2.2	Die Profiel van 'n Eko-etiek: Tussen Grootheidswaan en Wêreldvlug	311
6.2.2.1	Geloofvolle Eerbied vir die Lewe	311
6.2.2.2	Liefdevolle Lydingskap vir die Geheel	315
6.2.2.3	Hoopvolle Verwagting op 'n Eskatologiese Eenheid	319
6.2.2.4	'n Nuwe Verantwoordelikheid en 'n Program van Aksie	325
6.3	<u>Waardering: Skeppingsgeloof as <i>Skeppings-</i> <i>verantwoordelikheid</i></u>	332
7.	TUSSEN 'n DUALISME EN 'n MONISME: OP WEG NA 'n TEOLOGIE VAN DIE NATUUR	338
8.	BRONNE GERAADPLEEG	354
9.	SAMEVATTING	371
10.	SUMMARY	373

HOOFSTUK 1

DIE PROBLEEM EKOLOGIESE KRISIS EN TEOLOGIESE RELEVANSIE

Eksponensiële akkumulاسie van die mensdomaanwas asook van tegnokratiese industrialisasie, *gepaardgaande* met 'n snelle afname in die wêreld se voedselvoorrade en natuurlike hulpbronreserwes, het by uitstek die fisiese bedreiging van ons dag geword. Die *Massachusetts Institute of Technology* het hierdie tendense dan ook rekenkundig ontleed en bereken dat die kurwes wat die aanvraag en aanbod hiervan grafies voorstel, nie lank na die volgende eeuwenteling nie hulle grusame kruispunt gaan bereik:

"Wenn die gegenwärtige Zunahme der Weltbevölkerung, der Industrialisierung, der Umweltverschmutzung, der Nahrungsmittelproduktion und der Ausbeutung von natürlichen Rohstoffen unverändert anhält, werden die absoluten Wachstumsgrenzen auf der Erde im Laufe der nächsten hundert Jahre erreicht" (Meadows, Meadows & Zahn 1972: 17).

Wat die haglikheid van hierdie situasie egter des te erger maak, is die feit dat die mēns bewustelik of onbewustelik, hierdie proses uitermate versnel. Kreeb beskryf die mens dan ook as die grootste enkele ekologiese faktor in die wêreld (1979: 8 e.v.). Die mees verdoemende getuienis vir hierdie stelling lê in die feite rondom die omgewingsbesoedeling. Vergiftiging van die aarde se bodem en atmosfeer, asook 'n toenemende antropogene erosie lei daartoe dat binne die volgende twee dekades, om maar 'n enkele voorbeeld te noem, tussen 15 en 20% van die wêreld se plant- en diersoorte - dit is gelyk aan ongeveer 500 000 spesies - totaal vernietig sal word en ... "Die Menschheit hat sie auf dem Gewissen" (Altner *et al* 1984: 7). Charles

Birch het tydens die Wêreldraad van Kerke se konferensie in 1975 te Nairobi, dan ook na die wêreld verwys as 'n tweede *Titanic* wat hom op 'n selfvernietigingsvaart bevind.

Dit word vandag allerwêë aanvaar dat 'n bepaalde natuuringesteldheid ten grondslag van die menslike aandeel in hierdie krisis lê. Navorsers is dit ook almal eens dat René Descartes (1596-1650), die geestelike vader is van 'n sodanige kwantifiserende werklikheidsverstaan deur 'n vergoddelikte mens (Mildenberger 1981: 20, Steck 1978: 32, Meyer-Abich 1979:141 e.v., 193 v *et passim*, Müller 1972: 274, Moltmann 1985: 41 *et passim*, Friedrich 1982: 29 e.v., Schrey 1955: 49, e.a.). Die volgende argumente uit Descartes se *Meditationes de prima philosophia* is in hierdie verband van belang (1967: 21 e.v.). Descartes was op soek na die archimediese wêreldmiddelpunt wat alles wat daaruit voortvloei, se sekerheid sou waarborg. Maar alvorens dit gevind kon word, moes opruimingswerk eers gedoen word deurdat die eeue-oue gebou van sintuiglike waarneming eers gesloop moes word. Die aangewese metode hiervoor was die volstrekke twyfel. Die inisiatief om tot die waarheid deur te dring gaan dus nie van die wêreld af uit nie, maar vanuit die mens self. Dit moet nie so verstaan word dat die waarheid in die mens se lyflike wêreldbetrokkenheid geleë is nie, maar in die eensaamheid van sy bewussyn: *cogito ergo sum*. Dit is beslis nie die resultaat van die denke oor die syn nie, maar die onmiddellike selfkennis van die bewussyn wat die denke nie kan negeer nie. Dit is die pad na binne, want na buite is alles skyn. Hieruit volg dus die sekerheid dat dit alles waar is, wat ek as baie helder en duidelik onderskeie *begryp*. So kan die mens aan 'n al hoe volmaakter waarheid (= godheid) partisipeer. Kennis van die self, die onbegrensde gees, is dus in dieselfde onmiddellikheid ook kennis van die godheid. 'n Mistiese verinnerliking ontstaan nou hieruit. Tog moet daarop gelet word dat hierdie verinnerliking nie subjektief by Descartes verstaan moet word nie. Die waarheid is méêr as die partisipasie daaraan, aangesien dit objektief beleef moet word. Daarom moet die waarheid juis kwantifiseerbaar wees. In soverre iets dus matematies verrek kan word, is dit waar en heet dit *res extensa*. Aangesien dit nou alleen sekerheid by grasia van die denke, die *res cogitans*, verkry, is die taak van die subjek om alle kwaliteite te kwantifiseer. 'n Besliste dualisme van

subjek en objek, gees en natuur, meerdere en mindere, word hieruit gebore. In sy toewending tot die wêreld, word die gees van die mens die draer van die natuurlike lig, vir wie se rasionaliteit geen geheim onoplosbaar is nie. Omdat die individuele denke die waarheid nie resloos omvat nie, het ons hier eerder met 'n kollektief van denke en dinge te doen wat dan voer tot die *abstrakte dualisme* van gees en natuur (Mildenberger 1981: 23).

Verstaan ons nou die vyf tendense van die *Massachusetts Institute of Technology* as die kwantitatiewe gevolge van bogenoemde werklikheids-verstaan, kan ons ook drie kwalitatiewe gevolge hier aanstip. Die kwantifiseringsbenadering van die moderne subjektiwiteit het gelei tot 'n "splytende blik" (Meyer-Abich 1979: 40), wat die ganse werklikheid atomiseer. Dit raak die subjektiwiteit, die objektiwiteit en die verbinding daartussen. A.M.K. Müller het veel gewag gemaak van die feit dat die hele probleem van die moderne subjektiwiteit, dié van waarneming is:

"Der Ausgangspunkt der *Präparierten Zeit* war indessen bereits, dasz die Überlebenskrise, in welche die Menschheit in diesen Jahrzehnten unwiderruflich eintritt, eine Wahrnehmungskrise ist" (1978: 9).

Die mens het nie net wêreldvreemd geword nie, maar ook identiteitsloos. Omdat "das Subjekt ... ein Spezialfall des Objekts" is (Müller 1972: 184) beteken dit dat die mens homself eers in *ervaring* met 'n ander is (Link 1976: 313 e.v.). Die verlies wat, hy gevolglik ly, is dié van liefde, sinlikheid en skoonheid (Meyer-Abich 1977: 14). Ons sou vryheidsverlies hierby kon voeg. Fichte, wat op die Kartesiaanse abstrakte dualisme voortgebou het, moes reeds agterkom dat sy ideaal - *Die Welt musz mir werden, was mir mein Leib ist* - onmoontlik is (Mildenberger 1981: 33 e.v.). Vanweë die feit dat die mens geen vis-à-vis het nie, sê Gogarten, ly die moderne mens 'n eksistensieverkraling (*Verkündigung*, 485). Die tweede gevolg van die splytende blik is die reduksie in die verstaan van die omvang van die objek. Verdelling, isolasie, rubrisering, katalogisering, is die manifestasies van sodanige partikuliere denke (Steck 1978: 32). Die geheel is

altd meer as die somtotaal van die dele. Wölfel wys op die belangrikste implikasie van hierdie reduksie wanneer hy sê dat God hierdeur rekenkundig uitgesluit word:

"Und so geschieht es, dasz aus dem anfänglich nur methodischen 'etsi Deus non daretur' der modernen Wissenschaftsentfaltung ein schlichtes 'Deus non datur' geworden ist - zumindest erscheint die Hypothese 'Gott' als überflüssig" (1981: 14).

Die derde gevolg is die van die verbinding tussen subjek en objek, naamlik die dekontekstualisering van die werklikheid, met ander woorde, 'n abstrakte opvatting van tyd wat 'n verlies aan geskiedmatigheid tussen subjek en objek inhou. Alles word gereduseer tot tydlose strukture (Müller 1972: 266 e.v. *et passim*). Die tyd word abstrak gesien, met die gevolg dat elke unikum sover moontlik uitgedrywe word. Hier is net die algemene en universele van belang. 'n Universele subjektiwiteit met 'n ewe universele objektiwiteit ontstaan dus los van mekaar. Hierdie dwarsnitlike tydloosheid van die eksperiment het ook die toekoms geostraseer: "Der Mensch vernichtet nicht nur seine Umwelt, sondern gleichzeitig auch seine eigene Existenz und Zukunft" (Friedrich 1982: 32). Omdat ons hier met 'n abstrakte mens binne 'n tydlose raamwerk te doen het, kan ons ook aan die ander kantaanvaar dat ons nie hier van verantwoordelikheid in die ware sin van die woord kan praat nie. Alhoewel die mens tog 'n persoonlike verantwoordelikheid in die geïndustrialiseerde wêreld het, bly dit altd partikulier. Wie is verantwoordelik vir die ekologiese krisis? Die mens. Maar wie is hierdie mens? Tog nie die individu nie - nee, hierdie mens is so abstrak dat sy verantwoordelikheid totaal hol is. Juis hierdie hoë "abstraksie-niveau", sê Daecke, is die Achilleshiel van 'n eko-etiek (1974b: 565).

Die abstrakte dualisme van gees en natuur kan ons nou formuleer as die innerlike van die mens teenoor sy uiterlike. Die krisis van ons tyd is dat hierdie innerlike in spanning met sy uiterlike geraak het. Hierdie spanning laat hom sowel individueel as kollektief uitdruk. Moltmann noem die verhouding van die mens met sy liggaam, die interne

sy van die uiterlike krisis van die moderne industriegemeenskap: "Die Entfremdung des Menschen von seiner leiblichen Existenz musz also als die Innenseite der ökologischen Auszenkrise der modernen Industriegesellschaft angesehen werden" (Schöpfung, 62). Mildenberger sien die individuele krisis as *stres* en die kollektiewe as die *ekologiese krisis* (1980/1: 91; vergelyk ook Müller 1972: 239). Fichte se uitspraak word hiermee dus omgedraai: die wêreld moet nie vir my word soos wat my liggaam vir my is nie, maar my liggaam hêl geword wat die wêreld vir my is: bedreiging. Verstaan ons ekologie teen sy etimologiese agtergrond van die "leer van die huis" of dan "huishoudkunde" in sy breë betekenis, beseft mens dat die krisis wat die mensheid bedreig, inderdaad as patologiese druk aan eie lyf ervaar word. Wölfel wys daarop dat die moderne wêreldbeeld met sy subjek-objek-dualisme, die mens 'n vierde siekte bygevoeg het: dit was Freud wat gesê het dat Kopernikus die mens 'n kosmologiese siekte gegee het; Darwin weer het die biologiese bygevoeg; Freud se byvoeging van die psigologiese - dat ek nie meer heer in my eie huis is nie - word vierdens oorgeskryf in 'n transpsigologiese betekenis en die kubernetiese siekte genoem, wat dus wil sê, dat mense "niet anders können, als wozu man schon vorprogrammiert ist" (1981: 16 v). Die abstrakte dualisme tussen subjek en objek nivelleer die individuele subjek sodanig, dat hy objek word. Tussen subjek en objek het daar iets van 'n derde ingekom, wat ook die eintlike subjek is. Dit is die krisis agter die krisis, die angs van die moderne mens. Die moderne mens vra homself nou af, of hy nog in hierdie wêreld inpas, of die natuur waaruit hy stam, hom nog verdra. Hy wantrou sowel homself as die natuur wanneer hy die gevolge van sy dade van 'n uitgebuite natuur en 'n afgeremde liggaam ervaar.

Wetenskapsbeoefening en geloof staan ook nie geïsoleerd van mekaar nie. Otto Weber verklaar dan ook: "Aus der Verkündigung von der Geschaffenheit und Relativität aller Dinge heraus ist die Entstehung der abendländische Wissenschaft möglich geworden" (1972: 538). Geen wonder dan ook dat die skuld van die ekologiese krisis in 'n mindere of meerdere mate, teen die adres van die Christelike geloof bestel word nie. Meeste navorsers meen dat die Amerikaanse historikus, Lynn White, eerste hierdie verband tussen die Christelike geloof en die

ekologiese krisis gelê het (Meyer-Abich (Hrsg.) 1979: 174, 262, Altner 1974: 55 e.a.). White het die grond vir 'n "orthodoxen christlichen Arroganz gegenüber der Natur" in die kultuuropdrag van Genesis 1 vers 28 gelees: "Wees vrugbaar, word baie, bewoon die aarde en bewerk dit. Heers oor die vis in die see, oor die voëls in die lug, oor al die diere van die aarde, ook oor die diere wat op die aarde kruip". Maar dit was, te midde van vele ander, Carl Amery wat hierdie tese met krag ontwikkel het. In 1972 verskyn sy boek *Das Ende der Vorsehung* met die berugte subtitel: *Die gnadenlosen Folgen des Christentums*. Die skuld soek Amery veral by die Joods-Christelike tradisie van die skeppingsgeloof (1972: 16 v). As beeld van God het die mens volle mandaat tot absolute heerskappy ontvang: "Rohstoffe, Flora, Fauna sind ein Arsenal, über das er frei verfügt, sind Jagdterrain und Ernteacker" (1972: 18). Uit die sondeval van die mens, sê Amery, het ook God geleer dat die mens nou eenmaal op 'n pad van destruksie is, en sô het God die mens aanvaar en hom heil beloof tesame met 'n kollektiewe ónsterflikheid. Van die anderkant het die Christendom die natuur gesekulariseer en geprofaniseer en so 'n gewisse skeiding tussen God en wêreld, Skepper en skepping verskans. Dit het tot 'n Manichese dualisme gevoer waar die begrip van die duiwel gevolglik ingevoer is ten einde die mens self van enige kwaad te verontskuldig: "... jüdisch-christliche Gottesvorstellung hat wenig mit dem Anstaunen von Weltformeln und fast alles mit dem Trocknen von Tränen zu tun" (1972: 28). Op hierdie wyse het die Christen Pan doodgemaak en die wêreld getransendeer met die waan dat daar altyd "vir sy toekoms gesorg word" (1972: 193 v). Onder andere John Cobb sluit hierby aan en sê dat die Christelike verwerping van die stoflike gelei het tot 'n dualisme tussen mens en natuur (1979: 145 e.v.). Dit lei daartoe dat God deïsties gedink word, en die mens 'n nuwe vertroue ontwikkel dat alles goed móët gaan (1979: 156). En so is voortgevaar op hierdie noot.

Die teologie se antwoord op hierdie beskuldiging het egter nie agterweë gebly nie. Van die bekendste reaksies was die van Steck, Lohfink, Westermann, Liedke, Krolzik e.a. Altner het die reaksie miskien die beste geformuleer deur te sê dat die ekologiese krisis die gevolge van die *ongehoorsaamheidsgeskiedenis* van Genesis 1 vers 28 is (Abgrund, 32 *et passim*). Steck sê dan ook dat die kultuuropdrag van die mens 'n

"notwendig und uneingeschränkt positiv gewertete Regelung" (1978: 81) is, en primêr op die voedselversorging van die mens gerig is (1978: 81). Lohfink dink in dieselfde rigting, en sien drie perspektiewe in hierdie verband raak (1977: 156 e.v.). Die ewebeeld wat die mens van God het, karakteriseer die opdrag en word nooit aan heerskappy gekoppel nie. Trouens, selfs die werke van die mens se hande kan deel van hierdie beeld wees - Moses ontvang die plan vir die heiligdom wat die volk in die woestyn fisies moet oprig direk van God, en daarmee saam die belofte dat God daarin sal woon: "Dieses Heiligtum ist gewissermaßen die letzte Vollendung der gesamten Schöpfung Gottes" (1977: 160). Tweedens gaan dit vir Lohfink in die woorde "Wees vrugbaar, word baie, bewoon die aarde en bewerk dit", eerder om seën as om 'n opdrag. Gesien in die konteks, sê hy, het ons hier nie met 'n tydlose aangeleentheid te doen nie, maar met die ontstaangeskiedenis van die volke. Soos wat die mens eers lāter diere kon eet (Genesis 9) en die aanvanklike voedselgebod dus situasiegebonde was, geld dieselfde vir die menslike voortplanting. Eksodus 1 vers 7 word dus die pendant van hierdie faset van Genesis 1 vers 28: "Die Israëliete was vrugbaar en het vermeerder. Hulle het baie geword, so baie dat die land vol was van hulle". Met hierdie punt het die vermeerderingseën sy doel bereik. Derdens wys Lohfink daarop dat die woorde *kābaš* en *rādāh* slegs buite verband harde en brutale betekenis het. Binne die Bybelse konteks hang dit saam met die getalvermeerdering, en dit gaan dan om die inbesitname van die hele wêreld. Die betekenis word dus situêel vasgelê deur dit met die oog op die volk Israel, te verstaan. Die pendant hiervan is dan Josua 18 vers 1 - "Die land was nou onderwerp". Lohfink sien die *rādāh* as uitdrukking van 'n "krygstoestand" tussen mens en dier vanweë die sonde. Dit is geen skeppingsordering nie, want eers Genesis 9 beskrywe die negatiewe van diē verhouding. Ons kan 'n vierde perspektief byvoeg in die woorde van Genesis 1 vers 31: "Toe het God gekyk na alles wat Hy gemaak het, en dit was baie goed." Westermann meen dat die skepping hiermee deur God nie net as geskik vir sy doel verklaar is nie, maar ook as mooi (1974: 63). Hiermee kry die skepping ewige sin en waarde.

Maar om die *dominium terrae* -beskuldiging afdoende te hanteer, verg nie net 'n eksegese van Genesis 1 vers 28 nie. Afgesien daarvan dat

die mens se optrede teenoor die natuur nie net in die eerste hoofstuk van die Bybel ter sprake kom nie, is die appèl van die ekologiese krisis tot die teologie om behalwe die mens se eksistensie in die natuur, ook sy essensie met die natuur, te beskrywe. Die beskuldiging raak immers nie net die etiek van die Christendom nie, maar ook sy dogmatiek. Odil Steck sien daarom 'n omvattende begrip van die werklikheid as noodsaaklik, en vra na 'n perspektief om mens en nie-mens wesenlik te verbind:

"Eine Sicht, in der sich der Mensch nicht mehr nur ausserhalb der Natur sieht, sondern *zusammen* mit anderen Lebewesen *innerhalb* ihrer, als Mitbetroffener im Vorgang eines Weltgeschehens elementarer Lebensbedingungen für alles Lebendige, in dem sich ihm wie anderen Lebewesen eine Umwelt konstitutiver, natürlicher Daseinsbedingungen ereignet?" (1978: 39).

Die vraag na die plek van die nie-mens is 'n verwaarloosde tema in die skeppingsleer. Tradisioneel is alte maklik by die mens halt geroep. Karl Barth byvoorbeeld, verklaar lapidêr: "Die theologische Lehre vom Geschöpf ist aber praktisch Anthropologie: die Lehre vom Menschen" (KD III/2, 2). Heinrich Ott sien dan ook in hierdie *status quo* 'n groot agterstand van die Christendom by die vreemde godsdienste van die wêreld (1981: 167 v). Hendricus Berkhof weer, wys daarop dat die geloofsleer normaalweg na die skeppingsrelasie tussen God en wêreld vra, in soverre dit betekenis het vir ons kennis van God, maar nie vir ons kennis van die wêreld nie (1973: 164). Hy wys byvoorbeeld ook op die voortgaande reduksie van die skeppingsleer: allerlei mededeling oor sterre en diere, engele en mense, liggaam en siel, ontstaan van die siel, ensovoorts, het plek gemaak vir 'n belydenis van die verhouding wat die Vader van Jesus Christus as Skepper met ons wêreld het (1973: 168). Ook Lochman redeneer vanaf hierdie punt verder deur as uitgangspunt te stel dat die *creatio activa*, die soewereine skeppingsdaad van God, nie teenoor die *creatio passiva*, die geskape wêreld, te staan kom nie - "Im Gegenteil: beides wird im biblischen Schöpfungsglauben untrennbar verbunden" (Buri, Lochmann & Ott 1976: 26). √ Daar moet met ander woorde nie net bely word dat God hemel en aarde geskape

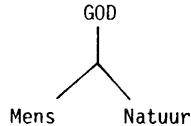
het nie, maar ook moet na die resultaat van die skeppingsdaad gevra word. Die verhouding tussen mens en nie-mens is nog nie volledig beskryf as bloot die gemeenskaplike oorsprong bely word nie. Vanuit die *creatio passiva* moet ewe-eens na hierdie vraag gevra word. Dit beteken natuurlik dat nie anders na hierdie verhouding gekyk kan word as *coram Deo* nie. Die verhouding word dus deur die Skeppergod kwalitatief vasgelê. Die mens as verantwoordelike, sedelike en historiese wese word 'n appèl deur die openbaring van God opgelê. Hy is die ontvanger van 'n boodskap. Maar hierdie eksisterende mens is aan die ander kant onder meer ook 'n natuurwese. En wat is nou die ontologiese verhouding tussen mens en natuur?

Maar agter hierdie vraag doem 'n ander, meer fundamentele aksent op, naamlik: Wat is die verhouding tussen Góð en die resultaat van sy skeppingsdaad, die natuur? Dat ons met hierdie vraag by die hart van die skeppingsleer, én van ons probleem, uitgekom het, is duidelik. Dransfeld formuleer hierdie problematiek as volg:

"Er wird auf die Frage nach dem Wesen der Schöpfung nur Antwort geben können, wenn es ihm gelingt, zwei Fragen, die die theologisch-philosophische Spekulation letzthin noch offengelassen hat, zu beantworten: Wie ist es möglich, dasz Gott in jedem Teile des erschaffenen Seins und wieder in jedem Teile des Teiles sein kann und dennoch Gott und Welt voneinander absolut unterschied sind? Anders gefragt: was hat. es mit der Immanenz und mit der Transzendenz Gottes auf sich? (1952: 4).

Die wesenlike van die vraag wat dus hier gevra word, is *die vraag na die werklikheid*. Hoe moet die werklikheid verstaan word sodat dit sowel die onsigbare as die sigbare omvat? Wat word met die werklikheid-as-geheel bedoel? Die gelowige kyk met "ander oë" na die werklikheid, en "sien" méér as die ongelowige raak - maar die vraag, en dit is die kruks, hoe geskied hierdie verbinding? Deur die vrae so te formuleer, plaas ons die aksent dan eerder op die geskape skepping as op die aktiewe skepping, alhoewel dit natuurlik steeds teen die agter-

grond van die skeppingsdaad verstaan word. Die belydenis van die Christen is dan dat die werklikheid as volg daar uitsien:



Ons het reeds gesien dat die moderne denke nie die werklikheid in terme van hierdie trias wil sien nie, maar wel dualisties in terme van die subjek teenoor die objek, dus $S + O$, oftewel innerlike teenoor uiterlike. Sodanige denke kan egter nooit by die geheel van die werklikheid uitkom nie omdat dit nóg 'n selfstandige plek vir die transendente God laat, nóg daarin slaag om die kennende subjek van die gekende objek te verabsoluteer; mens is immers nie net gees nie. Solank die teologie dan ook hierdie abstrakte dualisme, in hoeveel aversie of diskreetheid ookal, koester, dra ook hy inderdaad blaam vir die ekologiese krisis met al sy gevolge en implikasies. Dit beteken eenvoudig dat sou 'n teologie binne 'n subtiele $S + O$ -raster gebetonneer wees, sy aanspraak op openbaringswaarhede ten diepste ongeloofwaardig word: of dit vervlugtig misties, of dit word redelike kennis onder die vaandel van openbaring. Die ontologiese binding in die werklikheid is in elk geval dan gekonsipieer deur 'n gnoseologiese of metafisiese premiese.

Eers moet net vlugtig kennis geneem word van die werklikheidsverstaan van die tradisionele metafisika. Mildenerger meen dan dat dit geen probleem gehad het om die geheel van die werklikheid voor te stel nie (1981: 17 v en 1983: 105). Die wêreld is toe primêr as voorwerp van die Goddelike intellek opgeneem. Aan hierdie gekonstitueerde waarheid kon ook die menslike intellek partisipeer. Mildenerger verwys na Tomas Aquinas se *Questiones de Veritate*:

"Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinate per intellectum divinum ... Secundum autem

*adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera,
in quantum nata est de se formare veram aestimationem"*
(q.1. a 2c).

Die *adaequatio* aan die skeppende kennis van God maak die wêreld waar, veral ten opsigte van die geheel wat as die *res* in die menslike rede betrek word. Wat die wêreld is, word eers geweet as geweet word wat God is:

GOD
↓ ↑
res
↓ ↑
mens

Die prys vir hierdie verstaan van die geheel van die werklikheid, is egter te hoog: 'n dualisme tussen die innerlike en uiterlike word nie oorkom nie omdat daar 'n direkte verbinding, deur die dinge heen, tussen Gees en gees bestaan; sodanige ontologiese konsep is gedekontekstualiseer omdat waarheid en goedheid daarvolgens nie in die tyd bestaan nie; 'en veels te min word van die ontologiese aantasting van die kreatuur vanweë die sonde, gemaak.

Uitgaande van die tetiese veronderstelling dat die verhouding tussen God, mens en natuur die geheel van die werklikheid omskryf, word die taak dan nou in hierdie studie opgeneem om na te gaan hoedanig hierdie verhouding in die protestantse teologie van ons dag uitgewerk word. Dit word nie soseer gedoen om skuldig of onskuldig vanuit 'n dogmatiese hoekpunt op die aanklag teen die Christendom, te pleit nie, maar eerder om aan te toon dat vanweë die ekologiese krisis, die teologie voor 'n uitdaging te staan gekom het om die werklikheid opnuut te omskryf. Hierdie taak is natuurlik nie nuut nie - dis veel ouer as die ekologiese krisis, ja, so oud as die dogmatiek self. Wat wel nuut is, is die toenemende blootlegging van 'n dualisme wat sy wortels in die moderne wêreldbeeld terugvind, en wat hom *steeds* op een of ander

manier in die werklikheidsverstaan van die teologie skuilhou. ✓ En solank 'n innerlike teenoor 'n uiterlike op een of ander wyse sou manifesteer, het ons met twee pole in ons werklikheidsverstaan te doen, wat dus die geheel dualisties verstaan.

Ten einde die werklikheidsverstaan van die protestantse teologie nou na te gaan, is bepaalde hoofrigtings geïdentifiseer wat in hierdie eeu 'n tendensieuse karakter dra. Vyf sodanige strominge word ontleed as synde verteenwoordigend van die hedendaagse teologie ten opsigte van die vraag na sy werklikheidsverstaan, te wete:

- Die dialogiese stroming wat 'n bewustelike gesprek tussen geloof en rede wil voer, omdat gemeen word dat die werklikheid alleen in komplementariteit bestaan en verstaan word. Alhoewel die gesprek uiteraard evangeliserende motiewe dra, is die veronderstelling dat dit ook die werklikheidsverstaan van die Christengelowige sal aanvul. Ons noem hierdie model die *fisika-teologiese model* omdat die eksponent wat gekies is, die gesprek via die filosofie met die fisika voer.
- Die noëtiese stroming wat 'n bewustelike terugtrekking in die self is waar die Godsontmoeting plaasvind en waarna daar dan na die natuur terug beweeg word. Dit is noëties omdat die persoonlike oortuiging van die Christen hom tussen God en wêreld plaas en dus so die geheel van die werklikheid belewe. Ons noem hierdie model die *eksistens-teologiese model*.
- Die ontiese stroming wat as gevolg van sy geloof in Christus, die eintlike werklikheid voor hom ontsluit sien, en in 'n esoteriese wêreld inbeweeg wat vir oningewydes totaal versluierd is. Dit is 'n werklikheid wat toegang tot die geheimenisse van God het. Ons noem hierdie model die *onto-teologiese model*.
- Die ideologiese stroming wat van bepaalde redelike insigte gebruik maak om 'n werklikheid te konsipieer wat prolepties aanwesig is, en in felle kontras met die ellende van hierdie wêreld staan. Ons noem hierdie model die *eskato-teologiese model*.

- Die etiese stroming wat 'n geweldige appèl op die verantwoordelikheid van die mens plaas om die voorhande werklikheid te respekteer by wyse van 'n preskriptiewe lewenstyl en 'n optimistiese toekomsthoop. Ons noem hierdie model die *etico-teologiese model*.

Vir elke model is een eksponent gekies. By die keuse hiervan was die vraag ook nie watter teoloog die beste verteenwoordiger van 'n bepaalde stroming is nie, maar wel of so teoloog 'n *verteenwoordigende eksponent* van 'n bepaalde stroming is. Aangesien 'n teologiese stroming ook altyd die resultaat is van 'n bepaalde teoloog (of teoloë) se aanvanklike impuls, is dit ook verstaanbaar dat ons nie hier met waterdigte afgrensing te doen het nie. Trouens, by die keuse van eksponente het faktore meegewerk wat absolute afgrensing eerder belemmer, naamlik: dit moet protestantse teoloë van hierdie eeu wees; dit moet leidinggewende teoloë wees; en dit moet teoloë wees wat in meerdere of mindere mate bewustelik met die onderhawige problematiek omgaan. Slegs prysgawe van een of meer van hierdie kriteria sou enige vorm van oorvleueling kon vermy. Die keuse van teoloë is respektiewelik die volgende:

- *Karl Heim* (1874-1958). Professor in dogmatiek te Münster en later te Tübingen.
- *Friedrich Gogarten* (1887-1967). Professor in dogmatiek te Göttingen. Na sy ontwikkeling vanaf die dialektiese teologie, deur die ordeningsteologiese fase heen, word 'n totaál nuwe Gogarten nā die oorlogsjare ontmoet (Kretzer 1957: 8). Alle publikasies vōor hierdie laaste epog word buite rekening gelaat.
- *Karl Barth* (1886-1968). Professor in dogmatiek te Münster, Bonn en Basel. Ook Barth laat hom as die jongere en die ouere ken (Macquarrie 1981: 321). Alhoewel geen eksplisiete keuse hier-tussen gemaak word nie, lê die klem nietemin op die jongere Barth vanweë die feit dat sy skeppingsleer uit die raad van God geïnterpreteer word.

- *Jürgen Moltmann* (1926-). Professor in dogmatiek te Tübingen.
- *Günter Altner* (1936-). Professor in dogmatiek te Koblenz, Rheinland-Pfalz en ook gepromoveerde en voormalige hoogleraar in die biologie.

Die struktuur van hierdie navorsing is sodanig saamgestel dat bepaalde teoloë se werk *qua* verteenwoordigend van genoemde tendense, onderskeidelik en sistematies, daargestel word. Die bedoeling was deurgaans om die teoloog sêlf aan die woord te stel - daarvan getuig die nie-motiverende aanhalings. Die feit dat die weergawe in die derde persoon geskied, gee erkenning aan die feit dat geen outeur anders as geïnterpreteerd voorgestel kan word nie. Tog is daar doelbewus daarvan weerhou om sekondêre literatuur aan die woord te stel. Omdat die wortels van die gepostuleerde probleem verspreid in die ontologie en antropologie lê, moet wyd oor die geskifte van 'n teoloog gelees word. Alhoewel die onderhawige problematiek sy *locus* in die skeppingsleer vind (Ott 1981: 156), lê almal ook nie eweveel klem op 'n prolegomena nie, en word die veld van studie dus moeilik definieerbaar. Hierdie verskillende faktore word gerespekteer deurdat die aanbieding sodanig gedoen word dat die breë strekking van 'n bepaalde teoloog steeds daarin teruggevind word. Onmiddellik na die eksponering van die teologie van 'n bepaalde teoloog, word daar telkens na 'n waardering oorgegaan wat sekere kritiese aspekte na vore bring. Vanweë relevansie en ruimte word eerder op die negatiewe as op die positiewe gekonsentreer, sonder die bedoeling dat positiewe aspekte ontbreek - die kriterium vir die outeurseleksie is immers "aanvaarbare teoloë binne die reformatoriese tradisie".

Hoofstuk sewe gee 'n sinoptiese weergawe van die kritiek deur dit op 'n gemeenskaplike noemer te plaas. Die konklusie van hierdie navorsing is egter geen eindpunt nie, maar 'n beginpunt soos die titel van die betrokke hoofstuk ook aandui. Dit eindig by geen indikatief nie, maar by 'n imperatief, en sluit aan by die reformatoriese tradisie van *ecclesia reformata semper reformanda*. Daarom is die werkswyse wat hier gevolg word, ook nie dié van die kunstenaar wat uit ongevormde

klei 'n beeld boetseer nie, maar dié van die beeldhouer wat klip wegkap om by 'n beeld te eindig.

Die bibliografie wat agter verskyn, het by sekere titels 'n verwysing na die wyse waarop dit gesiteer word. Dit geld egter net vir sekere werke van bogenoemde outeurs vanweë die verwysingsfrekwensie daarvan. Die feit dat 'n sleutelwoord telkens uit die titel van sodanige werke gebruik word, behoort ook die taak van die leser van hierdie verhandeling te vergemaklik. In alle ander gevalle is die Harvard-metode soos uiteengesit in die ortografiese riglyne van die *Hervormde Teologiese Studies* 41/2, 325-336, gebruik.

HOOFSTUK 2

DIE FISIKO-TEOLOGIESE MODEL VAN K. HEIM

2.1 Die Werklike Kopula tussen Geloof en Rede

2.1.1 Sekularisme en 'n Statiese Wêreldbeeld

Heim sien die vertrekpunt van sy teologiese aktiwiteit die nood van die moderne mens - 'n mens wat totaal God-loos geword het (GuD I, 173). Hierdie God-lose mens van die moderne tyd is die sekularistiese mens. Die betekenis van die begrip van sekularisme het met die tyd ook verander. In die agtiende eeu het mense nog na die regverdigbaarheid van God se daede in die geskiedenis gevra. Sedert die negentiende eeu vra die mense nie meer hierdie vraag nie; trouens, hulle het opgehou om enige vrae hoegenaamd oor die optrede of selfs bestaan van God te vra (GuD IV, 15). Die soeke na wat byvoorbeeld 'n Luther gehad het om 'n genadige God te vind (GuD II, 12), het iets van die verlede geword. Heim meen dat die rede daarin geleë is dat die mens geen antwoorde op hierdie vrae van hom gevind het nie en het toe opgehou om enige vrae verder te vra. Daarom is die antwoorde wat die Christelike apologetiek verskaf niksseggend (GuD IV, 16). Die wêreld en die toekoms kom ook nie donker en onheilspellend vir hierdie sekularistiese mens voor nie - inteendeel, alles is vir hom helder en deursigtig. Die betekenisverandering van die begrip sekularisme lê dus daarin dat die modernistiese mens nie meer die sin van die lewe soek in die nastreef en vervulling van transendente ideale nie, maar die sin van die lewe soek hy in hierdie wêreld se stryd om te oorleef; dit gaan om 'n "Mobilmachung und Kriegsbereitschaft des ganzen Menschen" (GuD IV, 23). Hierdie sekularistiese denke is ook wyer en nader as wat die kerk dalk altyd sal wil besef. Dit neem by die dag toe en die kerk verloor sy

rol in die samelewing soos 'n skip wat besig is om te sink (GuD IV, 24) en die lidmate van die kerk dra hierdie onrus in hulle boesem saam (GuD II, 12). Die kerk bly spook met 'n uitgediende werklikheidsverstaan wat die kerk en wêreld se gesprek lankal in 'n *selfgesprek* binne die mure van die kerk gemaak het (GuD IV, 25).

'n Nuwe werklikheidsverstaan moet die mens en sy wêreld wel deeglik ken. En hiermee begin Heim ook sý apologetiek. Dit is eie aan die mens dat hy sekere aksioma's in sy lewe aanvaar (GuD II, 14). Wanneer hy rekenkundig redeneer, is daar basiese grondstellings; beoordeel hy die optrede van ander, put hy uit 'n bepaalde waardesisteem. En daarom meen Heim het Luther die mens reg gedefinieer met die stelling dat die mens 'n wese is met 'n hart, 'n verstand en 'n verbeelding en dat dit gesamentlik sy menswees konstitueer (GuD II, 14). So het die mens - elke mens - per definisie 'n bepaalde vertrouensvoorwerp waaruit en waarvoor hy lewe. Hiersonder kan hy nie lewe, dink of handel nie. Dit is sy god: "Worauf du nun, sage ich, dein Herz hängt und verlässest, dasz ist eigentlich dein Gott" (Luther). En hierdie vertrouensvoorwerp is of God of 'n god; of dit is 'n norm wat van buite na die mens toe kom of dit is 'n norm wat deur homself geponeer is. Die probleem egter wanneer die mens sy norm binne homself soek of vanuit homself dink, is dat hy in 'n ewige spiraal beland: elke outoriteit roep voortdurend 'n hoër outoriteit op (GuD II, 21). Die rede hiervoor is dat die werklikheid *sui generis* as grondbeginsel, die *wet van die polariteit* het (GuD II, 23). Rus en onrus bestaan by grasia van mekaar en die een kan net in terme van die ander beskryf en herken word. Weselik is dit een en dieselfde saak, maar die polariteitsbeginsel hef die indifferensietoestand op en aktiveer hierdie nimmereindigende dialektiese proses. En dit is die stryd van die mens: sy bestaan is die ewige ossillasie tussen hierdie twee pole, die pendule-beweging hiertussen (GuD II, 27). Uit hierdie stryd kan die mens hom nou eenmaal nie self bevry nie: "Es sind krampfhaft Anstrengungen unseres Ich, über den eigenen Schatten zu springen und sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf zu ziehen" (GuD II, 33). Sekularisme is dan nou daardie pogings van die mens om hierdie stryd self te stry met beginsels wat hy self daargestel het.

Hierdie stryd wat die mens met eie beginsels stry, manifesteer op twee verskillende terreine. Die eerste is die van die *relativisme*. Hier vertrou die mens homself toe aan die gang en verloop van die lewe en word deur 'n breë stroom meegesleur (GuD II, 59). Dit is egter 'n sandfondament, "Er hat nicht die Kraft, mich in Stunden der Versuchung, in denen ich in Gefahr bin, feig oder unrein zu werden, über Wasser zu halten" (GuD IV, 205). Niks bestaan absoluut nie en die mens beweeg fatalisties van stasie tot stasie sonder dat daar ooit halt geroep word. Die tweede is die van die *positivisme*. Anders as Comte wat onder positivisme die radikale uitsluiting van enige vorm van metafisika verstaan het, is dit vir Heim die geloof - of liever die blygeloof - aan 'n bepaalde *positum* (GuD IV, 209). Hierdie is die nihilisme in die ergste graad (GuD IV, 260). Hier word ek bewustelik deur 'n mens-geponeerde norm gelei. Dit kan selfs 'n bepaalde program inhou en die sin van die lewe word die uitlewing aan die verwerkliking daarvan. Hierdie vaste absolute, kan ook 'n persoon van enige tyd wees (GuD II, 60) of dit kan ook - en dit is die mees algemene - 'n vorm van materialisme wees (GuD I, 173). Die relativis sê dat hy in hierdie polêre verhouding van die werklikheid ewenwel met 'n ander omgeruil kan word, 'terwyl die positivis weer sê dat sy plek en posisie in die werklikheid onveranderlik is (GuD IV, 235). Albei gaan egter van die polariteitsverhouding af uit (GuD IV, 209).

Heim identifiseer drie *posita* wat deur die sekularisme aangehang word, maar deur die fisika as bygeloof ontmasker is. As 'n "genadige katastrofe" het die moderne fisika die een na die ander afgod tot 'n val gebring:

"Offenbar darin, dasz in einer 'Götzendämmerung' groszen Ausmaszes eines um das andere dieser Absoluta, die jahrhundertelang als unumstöslich galten, zusammenstürzten, und zwar nicht durch irgendeine theoretische Reflexion, wie man sie auch schon früher in Zeiten des radikalen Relativismus und Skeptizismus angestellt hatte, sondern durch experimentell feststellbare Erfahrungstatsachen, die nicht geleugnet werden konnten, obwohl sie den dogmatischen Voraussetzungen,

mit denen das menschliche Denken bisher in die Natur herankam, auf der ganzen Linie widersprachen, und obwohl die Experimente, auf denen sie beruhen, völlig unerwartet kamen" (GuD V, 25).*

Hierdie drie valse absoluta is dan die absolute *materie*, die absolute *tyd-ruimte* en die absolute *determinisme*. Egte materialisme sê dat niks bestaan buiten atome in 'n leë ruimte nie - die res is blote menings. Slegs atome behou hulle geometriese beskrywings ongeag hulle verbindings. Daarom word ook gemeen dat dit ongeskape en oneindig is: "Sie waren von Ewigkeit und können nicht vernichtet werden" (GuD V, 30). Die tyd en ruimte as omvattende koördinaatsisteem met die archimediese wêreldmiddelpunt waaraan die mens homself oriënteer, is die tweede sekularistiese absolutum. Die natuurlike hunkering van die mens om geanker te wees, het eventueel meegebring dat die wêreldbeeld van Kepler, Galilei en Kopernikus ook uiteindelik vir die kerk van destyds aanvaarbaar was - hierdie wêreldbeeld vertrek immers steeds vanaf 'n vastepunt (GuD V, 69). Derdens het die determinisme die geslotenheid van alle gebeure gepredestineer. Kousaliteitswette van die natuurwetenskap is op die geskiedenis oorgedra en die toekoms het die verlengstuk van die verlede geword.

Heim sien die sekularisme dus duidelik as 'n omvattende beeld van die werklikheid (GuD IV, 260). En tog, meen hy, is dit duidelik dat die mens self die gevoel het dat hy nie resloos hierdeur verklaar word nie (GuD I, 174). Onbewustelik maak die modernistiese mens steeds van twee kasboeke gebruik - in die een is die mens die produk en in die ander is hy weer die produsent. Die mens het agtergekom dat hy nie net liggaam is nie en nie volledig objektiveerbaar kan wees nie. Sy liggaam is maar net 'n deel van sy self; wat wel verobjektiveer kan word, is bloot 'n sediment van sy nië-voorwerplike ek (GuD I, 178).

Die wêreldbeeld van die sekularisme is vir Heim dus 'n *statiese beeld* (GuD I, 179). Hierin is selfs die mens weinig minder as ge-animeerde materie. Aangesien hierdie vaste en onveranderlike grond uiteindelik bewys is as self relatief, kan ons van verabsoluterings binne die relativistiese reeks praat. Die feit dat dit mênsgeponeerd is, maak dit radikale God-loosheid:

"Ich bin der Herr dein Gott, du sollst keine Götter neben mir haben, oder allgemeiner, universaler ausgedrückt: Ich bin das Absolute, du sollst kein Absolutum neben mir haben. Es gibt im letzten Grunde nur zwei Arten von Menschen, zweierlei Standpunkte, zweierlei Überzeugungen, die gegeneinander stehen. Die einen, für die es ein Absolutum gibt, und die andern, die nur relative Wert und Wirklichkeit kennen. Gegenüber diesem letzten Entweder-Oder sind alle andern Gegensätze sekundär. Gegenüber diesem einen Urgegensatz, sind alle übrigen Meinungsverschiedenheiten nur von relativer Bedeutung" (GuD V, 27).

2.1.2 'n Dinamiese Werklikheid en 'n Nuwe Apologetiek

Heim meen hierdie omvattende wêreldbeeld moet daarom slegs met 'n ander ewe of meer omvattende wêreldbeeld vervang word. Die Christelike geloof se gesprek moet dus,

"genau so wie das Weltbild des Säkularismus die ganze Wirklichkeit der Welt, wie wir sie heute sehen, von den Spiralnebeln an bis zu den Elektronen, in sich schlieszt" (GuD IV, 26).

En hiermee is Heim se holistiese benadering gebore. 'n Onverskillige terugtrekking van die Christelike geloof kan nie anders as 'n òngeloofwaardige ghattobestaan verstaan word nie (GuD IV, 30). Daarom gaan dit vir Heim om die geloofwaardigheid van die Christelike geloof binne hierdie moderne wêreld: As God wel Góð is, moet die kerk se blik op die geheel van die universum gerig wees: "Gott ist ja der allgegenwärtige Schöpfer und Herr, der die Rotation der Milchstrassen genau so lenkt wie das Kreisen der Elektronen im Inneren des Atoms" (GuD IV, 30). Daarom is die tragiek van sy dag dat die teologie volgens hom, esoteries bedryf is; dit is immers waarom dit volgens hom aan 'n universiteit 'n leerstoel darf beklee: ook die ander wetenskaplike dissiplines moet by die teologie se ondersoek kan baat (GuD IV, 27).

Heim plaas dus 'n geweldige hoë premie op die intellektuele gewete van die gelowige (LaG, 19) en verafsku 'n houding waar "koppe in die sand gesteeke word en gelate gewag word dat die storm moet oorwaai", wanneer die rede bepaalde geloofsoortuigings bevraagteken (LaG, 28). Die *denkmoontlikheid* van die gelowige durf nooit verontagsaam word nie. Daarom het die titel van Heim se hoofwerk, *Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart*, wat in ses volumes tussen 1931 en 1952 verskyn het, reeds die pretensie om 'n werklikheidsverstaan daar te stel wat nōg aan die akosmiese teologie van sy tyd, nōg aan die skeptisisme van die rede, mank gaan. Die titel kon wat hom betref het, dus ewenwel ook "Wissenschaft vom Ganzen" (GuD Ia, 16) of ook "Wissenschaft vom Letzten" (GuD Ia, 19) gewees het. Die teikengroep van sy geskifte kan ook niemand minder wees as diegene wat hulle op die brug tussen kerk en wêreld bevind nie (GuD II, 6). Die gesprek kan dus nie gevoer word deur enkele dogmatiese *loci*, byvoorbeeld die protologie of die eskatologie, in aanklank met korrelerende ervaringswetenskaplike teorieë te bring nie. Nee, die filosofie vorm die waardevolle tussen-ganger vir die gesprek. Daar waar die koppelwoord *en* tussen geloof en rede ernstig bedoel word, daar is die filosofie (GuL, 458). Kortom: die taak van die teologie, die taak wat Heim meen en opneem, is om "das Weltganze in eine Formel zu fassen" (GuL, 14).

Heim bedoel geensins om die bevindinge van die natuurwetenskap te populariseer nie. Nee, hy wil aantoon dat die rede en die geloof sââm die werklikheid beskrywe en die een kan nie sonder die ander funksioneer nie. Dit gaan nie hier om alternatiewe nie, maar om komplemente. Die een se *terminus ad quem* is die ander se *terminus a quo* (GuD VI, 70). Daar bestaan 'n hermeneutiese wisselwerking hiertussen en die een word deur die ander aangevul soos die negatief van 'n foto deur sy positief. Die natuurwetenskap moet besef dat die werklikheid wat as objek bestudeer word, beperk en begrens is, want die oomblik wanneer dit nie gebeur nie, kan daar nie 'n ânderkant wees waar die hierdie-kant nie strek nie; dit bring dan natuurlik 'n "woningnood vir God" (D.F. Strausz) teweeg (GuD I, 40). Die brandende uitdaging van die teologie is om 'n werklikheidsverstaan daar te stel waarin God in die wêreld 'n plek kan vind sonder dat Hy daarmee panteïsties vereenselwig of deïsties daaruit geannuleer word:

"Die zentrale Frage der Gegenwart ist die Frage nach der Möglichkeit der ganzen Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die Frage, ob es überhaupt einen Sinn hat, von der immanenten Welt eine transzendente Sphäre abzugrenzen, in der dann Gott oder ein unpersönliches x als Bewohner untergebracht werden kann" (GuD I, 47).

Hierdie is die voorvrae, die prolegomena, wat ter sake is (GuD IV, 32). Daar moet dus 'n uitgangspunt verkry word wat nie bloot met gunstige konjunktore die ongunstige konjektore vul nie (GuD IV, 33). Heim soek na 'n terrein wat buite die natuurwetenskap lê en nie deur die metodiek daarvan ooit agterhaal kan word nie. Dit moet dus buite die natuurwetenskap lê, maar binne die wêreld (GuD IV, 35). Die gesprek met die natuurwetenskap moet dus 'n dimensie aantoon wat nie net die önobjektiveerbare ek bevat nie, maar ook die teenwoordigheid van God. 'n Dimensie moet ontbloot word waar die uitgeslote derde moontlikheid van polariteit wêl bestaan en 'n sintese daarstel wat die spanning oplos. Dit wat die mens in sekularisme nastreef om self te ontwikkel, maar nooit in kan slaag nie, moet aangetoon word as synde Góds werklikheid: "Nur dadurch, dasz eine Synthese entsteht, in der beides zur Erfüllung kommt, sowohl das, was der Relativismus, wie das, was der Positivismus vergeblich erstrebt hat" (GuD IV, 210).

Alleen so kan 'n dinamiese wêreldbeeld ontstaan as antwoord op die nood en stryd van die mens (GuD I, 179). Die werklikheid word dan nie meer beskou as bestaande uit statiese objekte nie, maar as 'n groeiproses wat gedurig ontwikkel. Sels die piramide voor my word skielik as 'n organisme gesien wat enige oomblik kan verander; die "dooie" rotsblok voor my is die openbaring van geweldige krag, 'n dinamiese aksie wat alle verwerping daarteen tot nou toe kon weerstaan het (GuD I, 180). Meteens besef die mens dat "die tote Es-Welt nur der sekundäre Niederschlag der Wirklichkeit ist, deren primäre Urform wir als Kampf des Willens mit dem Willen erleben" (GuD I, 182). Fisika en psigologie is dan nie meer twee losstaande terreine nie, maar bloot twee blikrigtings in een en dieselfde proses; 'n nuwe eenheid versmelt uit die ek-jy-dit-wêreld (GuD I, 55). 'n Werklikheid wat polidimensionaal is,

word die ware en eintlike werklikheid wat die gansheid en geheel omvat. Dit gaan in 'n dinamiese wêreldbeeld dus om die moontlikheid van 'n groter wêreld as dit wat met die mikroskoop of teleskoop waargeneem kan word:

"Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, dasz sich auch der Körperraum einem noch umfassenderen Raum einordnet und dasz er innerhalb dieses höheren Ganzen mit anderen Körperräumen, die auf gleicher Stufe stehen, in ein dimensionales Koordinationsverhältnis tritt" (GuD I, 75).

Die natuurwetenskaplike begrip *ruimte* of dimensie word die uitgangspunt vir die dinamiese werklikheid. 'n Bewegende punt bewerk 'n lyn, 'n bewegende lyn 'n vierkant, en 'n bewegende vierkant bewerk 'n kubus. Waarom moet hier dan halt geroep word, vra Heim. Kan die kubus nie ook met sy agt hoeke skuif na 'n vierde dimensie met sestien hoeke nie? Waarom kan daar nie so voortgegaan word nie? (GuD IV, 147). Polariteit word hiermee wiskundig opgehef deur die byvoeging van 'n meerdere dimensie.

Heim stel hierdie insig van hom as 'n teorie bekend en nie as feite nie; dis 'n *denkmoontlikheid* en nie 'n denknoodwendigheid nie. 'n Bopolêre dimensie word nie empiries ontsluit nie. En dis presies hier waar die geloof die rede kompleeteer: dit gaan om 'n geloofswaarheid (GuD IV, 265), maar dan altyd om 'n *redelike geloofswaarheid*. Feit is egter dat God nie uit die natuur bewys kan word nie: "Hieraus ergibt sich, dasz uns kein Mittel zur Verfügung steht, das unendliche Gefängnis des polaren Raums aufzubrechen und den überpolaren Raum zu erschlieszen" (GuD IV, 270). 'n *Analogia entis* is vir Heim uitgesluit (GuD IV, 183). Heim is hoogstens bereid om van 'n impuls (*Anlass*) in die empiriese wêreld te praat, wat die mens na God kân, maar nie môët, lei nie - "der Erfolg (ist) völlig unberechenbar" (GuD IV, 273).

Hoe word hierdie sintese dan vir ons ontsluit? Dit is goed om op Heim se agtergrond te let wanneer hierdie vraag beantwoord word. Wanneer

Heim op sy oudag na sy lewe terugskou in *Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten*, lê hy getuienis af van sy bekering na aanleiding van 'n preek van Elias Schrenk, 'n swabiese piëtistiese predikant, oor Jesaja 43 vers 18 e.v. - "Maar moenie net aan die vroeëre dinge dink en by die verlede stilstaan nie. \Kyk, Ek gaan iets nuuts doen, dit staan op die punt om te gebeur ..." Hy sê, "Das war der schöpferische Neubeginn meines inneren Lebens" (*Erinnerungen*, 33). Dit gaan vir Heim dus om 'n sprong, 'n *beslissing* wat geneem moet word:

"Nur auf diesem Weg über das Gewissen, nicht durch Verständnisgründe und auch nicht durch Gefühlsbewegungen, wird uns die Gewisheit eines überpolaren Raumes geschenkt, in dem Gott allgegenwärtig um uns ist" (GuD V, 167).

Elke mens word opgeroep om hierdie persoonlike beslissing te maak (GuD V, 196). Daarom praat Heim van geloof en *denke* en nie van geloof en kennis nie; 'n denkmootlikheid is nog nie denknoodwendigheid nie. Heim se apologetiek moet dus enersyds verstaan word dat dit om die breek met die verlede gaan. Die eerste Gebod is vir hom die uitgangspunt (GuD V, 27) en daarom moet alle afgode eers ontmasker word. So meen hy moet ons ook die bedoeling van Romeine 1 verse 18 e.v. en Handeling 17 vers 23 verstaan (GuD V, 19 v). God is die Absolutum en jy mag geen ander absolutum naas Hom hê nie. Heim se apologetiek het hoegenaamd nie enige stryd met die rede probeer ontkom nie - al was dit ook ten koste van gevestigde gelowe van die Christendom. Hy het eerder gemeen dat dit wat nie die kritiek van die rede kan weerstaan nie, ook nie die moeite werd is om te handhaaf nie (*Erinnerungen*, 253). Juis daarom meen hy is die tradisionele apologetiek ook uitgedien. Die *via causalitatis* lei nie na God toe nie, maar altyd na 'n selfgeponeerde absolutum (GuD V, 21). In hierdie eerste fase waar dit om die afbreek en die wegbreek gaan, speel die natuurwetenskap die deurslaggewende rol omdat dit die afgode altyd ontmasker en so die ruimte vir God aandui (GuD V, 17). Die tweede stap, andersyds, van Heim se apologetiek is dan die beslissing vir die toekoms in God. 'n Oop toekoms waaraan ook êk deel, word nou my deel: "Ich musz also in meinem kleinen Teil darüber mitentscheiden, wie die Welt im nächsten Augenblick aussehen soll" (GuD IV, 201). So word ek 'n toekoms mens en

hoe meer ek my subjektivisme versaak, hoe werkliker word hierdie nuwe wêreld (LaG, 148).

Heim het geen ander motief as juis 'n *evangeliserende* nie. Aan die einde van sy hoofwerk stel hy in terugskouing

"Das Ziel des ganzen Werkes war von Anfang an, die Botschaft von der Erlösermacht Christi zu bezeugen einer Welt gegenüber, die diese Botschaft in weiten Kreisen ablehnt und bekämpft" (GuD VI, 173).

Hy skryf geen dogmatiek in die tradisionele sin van die woord nie; hy wil 'n Christelike wêreldbeeld daarstel en om hierdie totale werklikheidsverstaan daar te stel, is geloof gelyk aan skeppingsgeloof en skeppingsgeloof weer is die werklikheid:

"Es wird sich zeigen, dasz der Schöpfungsglaube die überpolare Synthese ist, in der auch auf diesem Gebiet das Entweder-Oder zwischen Relativismus und Positivismus überwunden ist" (GuD IV, 233).

2.2 Die Ontmaskering van die Moderne Afgode

Weinig teoloë het hulle in die natuurwetenskap so verdiep as juis Karl Heim. Einstein was so beïndruk met sy insig en kennis oor die relativiteitsteorieë, dat hy by geleentheid glo gesê het dat Heim een van die drie mense ter wêreld is wat sy teorieë in hulle volle konsekwensie begryp (Timm 1968: 41). Hierdie betrokkenheid met die natuurwetenskap van Heim was, soos gesien is, evangeliserend van aard en ter wille van die moderne mens, wou hy die geloof daarom *denkend* ontvou (GuD II, 77).

Sy ganse lewe, geloof en teologie adem 'n bepaalde tweeslagtigheid. Die tyd vorm die onderskeid - die *reeds* en die *nog nie*. Alvorens daar sprake van opregte Godsgeloof kan wees, moet daar eers voorwerk gedoen word; en hierdie werk doen die fisika:

"Überall da, wo der Geist der modernen Naturwissenschaft und Technik hinkommt, verschwinden ja die mythologischen Vorstellungen von Göttern und Dämonen ganz von selbst, die für das primitive Denken die Naturvorgänge als Wirkungen von Göttern und unsichtbaren Geistern erscheinen lassen" (GuD II, 41).

Sy teologie word eers waardeer wanneer hierdie fase waarmee hy soveel bemoeienis gemaak het, saam met Heim deurloop word. Trouens, die groot bydrae wat Heim vir die teologie gemaak het, naamlik die dinamiese verstaan van die werklikheid, ontleen hy juis aan die fisika. Begrippe soos relatiwiteit, dinamiek, polariteit, komplementariteit en ruspunt vorm die rugstring van Heim se denke en teologie.

Heim het gedurende sy lewe belangrike ontwikkelings van die fisika meegemaak. Die negentiende eeu is afgesluit met 'n volslae materialisme. Drie stadiums van wetenskaplike ontwikkeling het ook vir hom die drie stadiums van sy geskifte geword. In 1895 het die natuurwetenskaplike Wilhelm Ostwald sy lesing, *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus*, wat die era van die termodinamika ingelui het, voorgedra (Timm 1968: 51). Dit het aan Heim die impuls verskaf om sy *Weltbild der Zukunft* die lig te laat sien. Hierin het hy van 'n toekomst gedroom waar filosofie, natuurwetenskap en teologie op 'n rasionale wyse soos konvergerende strale ineen sou vloei. Die tweede fase van hierdie eeu se ontwikkeling in sowel die fisika as by Heim se teologie, was Einstein se besondere (1905) en algemene (1916) relatiwiteitsteorie (Timm 1968: 65 v). Heim se *Glaubensgewisheit* (1916 tot 1923) korrespondeer met hierdie fase. Die derde fase weer, staan in die fisika as die Kopenhaagse interpretasie van die kwantumteorie bekend (Timm 1968: 69). Heim se hoofwerk korrespondeer hiermee wanneer hy mense siteer soos Niels Bohr, Werner Heisenberg, Louis de Broglie, Pascal Jordan en C.F. von Weizsäcker. By hulle vind Heim die realisering van sy droom; wat in 1904 "*Weltbild der Zukunft*" was, word in 1931 "*Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart*". Heim wy band vyf van laasgenoemde werk in die geheel aan hierdie *Wandlung im Naturwissenschaftlichen Weltbild* en bied 'n geïntegreerde weergawe van die drie stadiums. Ons volg sy argument uiters kursories in

hierdie poging van hom om 'n dinamiese werklikheidsverstaan daar te stel.

2.2.1 Die Denkönmoontlikheid van 'n Statiese Wêreldbeeld en die Natuurwetenskaplike Likwidasië van alle Absoluta

2.2.1.1 Die Absolute Objek

Ten spyte van die fisika se termodinamiese siening, was drie fasette van die materie aan die begin van hierdie eeu onopgelos: eerstens dat alle stof uit oneindig klein en ewe oneindig veel en vinnig bewegende materiële partikels bestaan; dat drywende energie bestaan wat alle beweging voortplant; en dat objekte selfstandig kan bestaan (GuD V, 37 e.v.).

Max Planck het ontdek dat 'n atoom altyd 'n konstante hoeveelheid energie intermitterend afgee. Die merkwaardige van sy ontdekking is dat indien mens die energiehoeveelheid wat met hierdie intermitterende uitstraling afgegee word bepaal, en indien mens die frekwensie waarin die tyd realiseer meet, kan die energiehoeveelheid (erg) en energiegel (sek) varieer, maar die produk sal altyd dieselfde erg-sek wees. Dit staan bekend as die *werkingskwantum* h . Dit geld vir enige ligbron soos waterstof, kalsium en andere. Die produk h is altyd 6623×10^{-30} erg-sek. Van belang vir Heim is dat daar nou skielik 'n materielose "atoom" te voorskyn getree het wat 'n segetog teen die materialisme begin het. Die werkingskwantum h is natuurlik nie 'n atoom soos, of naas, die ander nie. Die belangrikheid is dat daar hiermee 'n materielose konstante gevind is! Selfs wanneer 'n ligstraal van Sirius na 'n reis van 80 miljoen kilometer deur die retina van my oog dring, kan dit alleen in die vorm van hierdie h geskied.

Die tweede probleem van die materialisme is deur Niels Bohr, 'n Deen, opgelos toe hy die werkingskwantum h in die atoomkompleks in

berekening gebring het. Die elektron, het hy bevind, beweeg slegs in vaste kwantumbane. Die tweede baan van byvoorbeeld 'n waterstofatoom, het vier keer die eerste se deursnit, die derde baan nege keer, ensovoorts. Indien daar nou 'n aksie van buite sou toetree, byvoorbeeld die katode, spring die elektron na 'n volgende baan, maar val byna onmiddellik weer terug. Energie word vrygestel en ontsnap van die atoom in die vorm van lig. Dit staan bekend as elektromagnetiese straling. Die energie word dus in lig opgelos en dit beteken relativisering daarvan.

Maar eers die derde stap sou materie finaal vervlugtig. Die indruk op hierdie stadium was dat die elektron nie-waarneembaar van een baan na 'n ander spring, maar na alle waarskynlikheid tog tyd-ruimtelik. Die sogenaamde kwantumeganika het die atoomfisika finaal van alle kettings van 'n meganistiese beeld bevry. Atome is nie meer substansieel onveranderlik beskou nie, maar daar is agtergekom dat dit bepaal word deur 'n wisselwerking van energie. Die substratum het dus in energie oorgegaan. Dit word prakties ge-illustreer deur 'n atoomkernverdeling waar die 235 gewigseenhede van die atoomkern verminder na 224; die orige 11 het suiwer energie geword. Hieruit lees Heim nou net een beginsel: "Die Welt ist nicht, sie geschieht" (GuD V, 41).

Steeds in fokus met 'n statiese wêreldbeeld en die gevolglike absolute objek van die materialisme, het die gedagte bly voortbestaan dat al is alles dan energie, dit in elk geval objektief is en dus subjekloos bestaan. Eksperimente met 'n spesiale fotografiese skerm het egter getoon dat die lig van die elektrone wat as energie vrygestel word, soms as golwe en soms as korpuskels waargeneem word. Einstein het hieruit geformuleer dat alle lig wat die frekwensie r het, bestaan uit die energiekorpuskel $h \times r$; hierdie energiekorpuskels word ligkwantums of fotone genoem. Dit het bevestig dat fotone ook golwend *en/of* korpuskulêr voortgeplant kan word. Die ontdekking is toe gemaak dat λ bei moontlikhede waar is, maar dan nie sonder dat 'n eksterne faktor bygebring word nie, naamlik die van 'n subjek. Die subjek wat waarneem, het ongelooflike invloed op die verskyningsvorm van die objek! Die korpuskel, is bevind, bestaan net wanneer dit waargeneem word. Afhangende van die posisie van waarneming, bepaal die subjek dus die

gestalte van die objek. Die subjek maak nou albei bogenoemde moontlikhede waar en die begrip komplementariteit word toegepas. Hierdie was vir Heim die finale nekslag van enige vorm van materialistiese bygeloof - 'n objektiewe werklikheid kan mos nie oomblik vir oomblik sommer net in die niet verdwyn nie, roep hy uit. Hiermee vind hy dan die grond vir sy tese van reeds 1904 dat alles alleen maar net verhoudings is wat polêr teenoor mekaar staan en dat die pole net by grasie van mekaar bestaan (W, 33).

2.2.1.2 Die Absolute Tyd-Ruimte

Die feit dat energie in lig omgesit word, het die gedagte laat ontstaan dat die drywende krag in die heelal eter is en dat dit dan die konstante basis van alle syn is. Die ganse ruimte word dan die ruspunt. Twee ontdekkings het egter hierdie gedagte laat sneuwel. Eerstens is besef dat materie nie iets oneindig en weerstandloos kan voortplant nie. Lig sal dus iewers tot stilstand móët kom. Andersyds is besef dat aangesien die aarde beweeg, die gepostuleerde eterstof na voor moet verdig (wet van addisie) en na agter moet verdun (wet van subtraksie). Lig sal dus verskillende snelhede in dieselfde en teenoorgestelde rigtings van die beweging van die aarde moet hê. Eksperimente het getoon dat dit nié so is nie (GuD V, 69 e.v.).

Dit het tot die idee gelei dat die spoed van lig dan die konstante in die heelal kan wees: 299792,5 kilometer per sekonde. Alles word dan hieraan geyk. Dit hef in 'n sekere sin selfs ruimte op, want afstand word in terme van tyd uitgedruk. So ontstaan die absolute tyd. Einstein het met sy relatiwiteitsteorie aangetoon dat absolute gelyktydigheid onmoontlik is. Tydtempo bestaan net vanweë waarneembare subjekte:

"Die 'objektive Welt', die von verschiedenen bewussten Wesen in ganz verschiedenen Tempo erlebt wird, also die Welt, wie sie an sich wäre, wenn wir von allen bewussten Wesen absehen könnten, hat überhaupt kein Zeittempo" (GuD V, 93).

Die perspektiwiese middelpunt bepaal tydtempo dus geheel-en-al. So is tydtempo totaal anders vir 'n passasier op 'n bewegende trein as vir 'n toeskouer buite wat na mekaar se bewegende objekte - byvoorbeeld op-en af-bewegende balle - met dieselfde tydtempo kyk. Alle beweging is relatief tot die waarnemer - of dit nou die lengte van 'n tydsnit is, byvoorbeeld die tyd wat 'n trein tussen Berlyn en Hamburg neem, of dit nou die lengte van 'n ruimtelinie is, byvoorbeeld die lengte van 'n bewegende zeppelin en of dit nou die rigting van 'n reguit lyn is, byvoorbeeld die rigting wat 'n ligstraal vanaf 'n ster na die aarde toe flits.

Die laaste dooie punt wat gerelativeer moes word, was nog die idee van Newton dat daar 'n stilstaande en 'n (vaste) bewegende punt in 'n leë ruimte is; dit het hy geïllustreer met die posisie wat water inneem wanneer dit in 'n oop emmer geswaai word - in teenstelling tot die rusposisie verplaas dit altyd sentrifugaal. Daar is toe bevind dat inersie en gravitasie wesenlik in 'n ekwivalente verhouding tot mekaar staan en daarom kon die inersieposisie nie meer as 'n ruspunt beskou word nie. Hierdie insig kon bereik word omdat die besondere relatiwiteitsteorie, Galilei se gelykmatigheid en reguitlynigheid as teenoorstaande sisteme, nou as gelykwaardige referensiesisteme beskou het. Referensiesisteme is dus nie net die wat reguitlynig en gelykmatig teenoor mekaar beweeg nie, maar ook die met wentelbewegings en met toenemende snelheid. Op die wyse ontstaan nou totaal nuwe beelde van die werklikheid. Teoreties is dit dus moontlik om relasionele referensiesisteme in mekaar om te reken, mits die versnelling ten opsigte van mekaar en die verhoudingskurwe daarvan bekend is. Dit beteken dan dat 'n reguit lyn nié noodwendig die kortste afstand tussen twee gegewe punte is nie. Net so kan die somtotaal van 'n driehoek se hoeke dan ook meer as 180° wees. Vanweë die feit dat die subjek relasioneel betrek is, is die alternatiewe altyd eksklusiewe moontlikhede en daarom komplementêr.

Die algemene relatiwiteitsteorie wil nou nie net die tydruimtelike beelde wat vanweë wisselende referensiesisteme ontstaan, relativeer nie, maar ook die wêreldbeeld van die onderskeie subjekte. 'n Wêreld-

beeld word nou 'n wêreldaspek en hierdie procédê geskied oor die ganse werklikheid:

"Diese Räume sind, wenn wir sie im Sinne der Kantischen Philosophie deuten, zu Anschauungsformen geworden, die potentiell als objektive Möglichkeiten in der Wirklichkeit enthalten sind" (GuD V, 112).

In hierdie sin is tyd-ruimtelike beelde onskheidbaar een met materie wat slegs realiseer wanneer daar bewuste subjekte betrokke is.

2.2.1.3 Die Absolute Determinasie

Die intensie wat die natuurwetenskap aan sigself voorgehou het, het die afgelope eeu verander. Waar dit eers die verlede probeer beskryf het, het dit nou die poging geword om die toekoms te beskryf. Alle gebeure is as gepredestineerd beskou. Hume het die beginsel neergelê vir die noodwendige B uit die gegewe A. Kant het hierop voortgebou met sy transendentale deduksie van aanskouingsvorme en verstandskategorieë. 'n *Ding an sich* kan slegs bestaan as voorwerp van ervaring mits dit van ruimte en tyd as koördinaatasse gebruik maak en daar verstandskategorieë van substansie en kousaliteit bestaan. Slegs so kan 'n waargenome voorwerp omgesit word in 'n gedagte-voorwerp. Aprioriese kennis is so moontlik. Die kousaliteit bepaal die gebeure van die toekoms en die tyd-ruimte was die konstantes waar die natuur die onbekende faktor x was (GuD V, 130 e.v.).

Hierdie siening het egter verander. Die euklidiese geometrie het 'n ervaringswetenskap geword en die verstandskategorieë en kousaliteit het in die slag gebly. Alles word omgedraai en vanaf die wêreld af word per natuurwet gevolgtrekkings gemaak. En die resultaat? Bygeloof! - "Sie ist ein Glaube, ein Glaube in demselben Sinn, in dem wir den ursprünglichen Materialismus einen religiösen Glauben genannt haben" (GuD V, 133).

In die fisika is hierdie determinisme as volg uitgewerk. Die materie is beskou as bestaande uit korpuskels wat vergelyk kan word met korrels waarvan die uitgebreidheid onbeduidend is. Die struktuur hiervan binne die euklidiese ruimte, was volkome evident: dit beweeg binne die ruimte volgens matematis-formuleerbare wette soos inersie, gravitasie en ander elektrofisikaliese beginsels. Onder hierdie voorwaardes was die ganse toekomstige ontwikkeling vasgelê, mits mens die aard van elke korpuskel, die lading en die snelheidsrigting ($m \times v$) nā genoeg kan bepaal. Hieruit is die universele determinisme afgelei: "Nichts wäre mehr ungewisz für ihn, und das Zukünftige wie Vergangene wäre gegenwärtig vor seinen Augen" (GuD V, 135 v).

Die sogenaamde onbepaalbaarheidsrelasie wat ontstaan het uit die formulering van die werkingskwantum h van Max Planck, die atoommodel van Rutherford en die bevindings van Niels Bohr, het die determinisme opgehef. Die resultaat is duidelik: "Die Materie ist nicht, die Materie geschieht" (GuD V, 136). Posisie en snelheid van die elektron kan nooit gelyktydig bepaal word nie. Die volstreekte eksklusiwiteit op enige oomblik vanweë die subjek se betrokkenheid, het die *Entweder-Oder*-skema sy wetmatigheid verleen. Voeg hierby die wete dat die spronge van die elektrone van een baan na 'n ander, altyd willekeurig geskied en so-ook die beweging van die losgelate fotone, besef mens dat die kwantumteorie enige vorm van determinisme elimineer.

Hierdeur het Heim duidelik die weg vir die geloof in die ware God gebaan. Die komplementariteit dui onmiskenbaar daarop dat die polariteit nié alleen en selfstandig kan bestaan nie. Die spanning van hierdie *aiōn* is die smartkreet na die opheffing daarvan deur die bōpolariteit van God, "... wo wir allein Ruhe finden" (GuD V, 67). Die nuwe objektiwiteit ontstaan nou op die ruïnes van die ptolomeïse wêreldbeeld en die werklikheid van God vervang die archimediese wêreldmiddelpunt. Die onpeilbare ewige ruspunt van die almagtige God, bo enige polariteit of referensiesistees, is die "plek" waarvandaan daar oor my plek hier op aarde beslis word. Dit is in die ontoeganklike lig. En vir my bly daar nou een saak oor - om daarvoor te *beslis*. Die fisika het enige absolutum ōnmoontlik gemaak en ek moet die sprong nou waag na die ewige God; slegs dāār lê sekerheid en rus.

Deur my gewete heen ontvang ek die bopolêre ruimte van God waar Hy alomteenwoordig is (GuD V, 167). Die toekoms is oōp, wesenlik oop, want dit is Gōd se toekoms en niemand of niks anders s'n nie.

2.3 Die Redelike Geloof aan 'n Sintese tussen God en Wêreld

2.3.1 Die Denkmootlikheid van 'n Dinamiese Wêreldbeeld en Filosofiese Daarstelling van die Werklikheid

2.3.1.1 Die Relasionale Karakter van die Syn

In hierdie afdeling nā die natuurwetenskaplike uiteensetting van 'n wêreldbeeld, maar vōōr die teologiese eksposisie, vind ons die raakvlak daartussen: *die filosofie*. Hier vind ons die kader vir die gesprek tussen die rede en die geloof. En dit is hier waar Heim die dualisme tussen subjek en objek wil oorkom. Die mens is nou eenmaal ontologies in die wêreld ingebed en kan hom nie daarvan distilleer nie (GuD I, 55). Om die mens los van die wêreld te wil maak, meen Heim, is soos om van 'n maankrater buite die maan te praat (W, 20). Net so min as wat 'n objek op sigself kan bestaan (Kant), kan 'n subjek op sigself bestaan. Die mens stam nie uit 'n ander sfeer as juis die fisiese wêreld nie en daarom is mens as mikrokosmos in die makrokosmos, fatalisties één daarmee. Die mens *is* wêreld: "Dasein ist in der Welt sein" (GuD II, 150); "Dasein ist Zeitsein" (GuD I, 124). Heim wil nou die begrip *ruimte* as uitdrukking van die fisika ontplooi as synde die potensialiteit van hierdie ontologiese brug tussen rede en geloof:

"Zwischen Glaube und Naturwissenschaft kann heute nur dann eine Brücke des gegenseitigen Verständnisses geschlagen werden, wenn es möglich ist, den Begriff des

Raumes, der in der heutigen Physik eine zentrale Bedeutung erlangt hat, in einem höheren Sinn auf das Weltbild des Glaubens zu übertragen" (GuD IV, 141 v).

Met hierdie begrip van ruimte, wat Heim ook sferie of soms dimensies noem, bedoel hy dus nie die ruimte in die euklidiese wiskunde nie, "Es ergibt sich vielmehr erst aus der astronomischen und physikalischen Beobachtung" (GuD IV, 143). Aangesien ons hier met geen konkrete ruimte te doen het nie, is dit ook nie meetbaar, aanskoulik of voorstelbaar nie. Dit is 'n filosofiese grootheid. Hiermee is reeds gesê dat die ruimte nie suiwer in die objekte-wêreld geleë is nie; dit is ook nie suiwer in die gedagte van die denkende subjek nie, maar in die *verhouding* hiertussen (GuD IV, 148). Dit is soos twee pole wat verbind en 'n elektriese kragveld tot gevolg het. En alleen in hierdie ganse subjek:objek-verhouding kan die ruimte gefundeer word (GuD IV, 150). Tweedens is 'n ruimte of dimensie ook oneindig, 'n kontinuum. Die feit dat daar nie-euklidies gedink word, maak verskeie geometrieë moontlik: 'n reguit lyn deur 'n gegewe punt het nie net twee rigtings nie (W, 70); die somtotaal van die hoeke van 'n driehoek kan meer as 180° wees, en 'n reguit lyn word nie meer gedefinieer as die kortste afstand tussen twee punte nie, maar die vraag is eerder watter lyn is die meëste reguit (GuD IV, 144 e.v.). 'n Tydpunt is vir Heim twee lyne wat mekaar kruis, terwyl 'n ruimtepunt die gevolg is van 'n derde kontinuum wat daardeur beweeg. Ruimte ontstaan dus wanneer tydpunte wissel en daar kan nou gesê word dat "Der Raum ist eine Zeit zweiten Grades" (W, 77). Die derde dimensie van die kubus is in wese bloot net die verhouding tussen een- en tweedimensionaliteit en word altyd deur die tyd gekonstitueer (W, 77). Wanneer 'n kubus sy sýaansig na die waarnemende subjek wend, is die bo- en onderkant daarvan in een punt saamgetrek en word slegs 'n vierkant waargeneem, want "ein Kantenpaar ist in die unsichtbare Zeitlichkeit hinabgesunken ..." (W, 78). Hierdie oënskynlike vermindering van dimensies kan ewenwel omgedraai word en dimensies kan daarby veronderstel word, sonder dat dit natuurlik waargeneem hoef te word. Die tyd bepaal hierdie moontlikheid. In ons objektiveerbare wêreld neem ons dimensionaliteit waar as lyne, vlakke en kubusse, terwyl dit onaanskoulik respektiewelik bestaan as die ek, die jy en die ons-wêreld (W, 90 e.v.).

Ten einde die polidimensionaliteit van die werklikheid te beskryf, is dit nodig om die *grense* tussen dimensies te definieer. Eerstens is dimensionale afgrensing geen inhoudelike aangeleentheid nie. Laasgenoemde vind plaas wanneer byvoorbeeld twee perde in dieselfde stal van mekaar onderskei kan word en dus geskei en begrens is (GuD I, 50 e.v.). Dimensionale afgrensing is altyd relatief en moet paradoksaal uitgedruk word (GuD I, 65). Tweedens kom eenheid en verskeidenheid tussen ruimtes nie tot stand omdat grëse gedeel word soos die geval met inhoudelike afgrensing nie, maar omdat twee kontinuums op dieselfde inhoud betrekking het. Twee aspekte van een en dieselfde werklikheid word dus onderskei soos twee fotografe wat vanuit verskillende perspektiewe dieselfde dom fotografeer. Slegs een aspek is op 'n gegewe oomblik vir 'n fotograaf moontlik en waar. Aangesien twee kontinuums 'n *contradictio in terminis* is - een oneindigheid duld nie nog 'n oneindigheid nie - het ons hier met een en dieselfde werklikheid te doen, alhoewel die eenheid ònwaarneembaar is:

"Alle Räume stehen zueinander, weil sie unendlich sind, in einem exklusiven Entweder-Oder=Verhältnis. Aber alle Räume müssen, eben weil sie unendlich sind, den Anspruch erheben, eine und dieselbe Wirklichkeit darzustellen" (GuD I, 72).

Derdens het ruimtes 'n unieke struktuur en deelverhouding. Dit kan vergelyk word met die oneindige reguit lyn (eendimensionaliteit) wat aan 'n oneindige plat vlak (tweedimensionaliteit) partisipeer om die kubus (driedimensionaliteit) tot gevolg te hê. So bestaan daar dimensionale koördinasie wanneer kontinuums naasmekaar is en dimensionale subordinasie wanneer kontinuums inmekaar is. Vanweë die feit dat ons hier met kontinuums te doen het, raak dit nie mekaar nie, maar ontmoet dit. Die snypunt 0 behoort dus ten volle aan kontinuum AB, ewe as aan kontinuum CD. Aangesien die rigting van die kontinuums verskil, het elkeen ook 'n unieke aspek van die snypunt, alhoewel dit die algehele waarheid van 0 is (GuD I, 77). Hierdie snypunt is konstitutief vir ruimte as synde die deelaspek van 'n omvattender ruimte. Laastens word hierdie ruimte nie deur empiriese kennis blootgelê nie. Sintuiglike waarneming dien alleen die beskrywing van inhoude. Soos die rykdom en

skoonheid van 'n skildery meer is as die somtotaal van enkelvoudige verfstrepe, so is die dimensionale kennis geheel en al los van waarneming. Ruimte is 'n aprioriese kategorie (GuD I, 82). Kennis bestaan nou ook van dit wat nie objektiveer kan word nie. Heim verduidelik dit aan die hand van elektrisiteit of gravitasie wat werklik bestaan, maar wat net aan die uitwerking geken kan word (GuD I, 135).

Hieruit is dit nou duidelik dat Heim met sy ruimte-begrip, of dan dimensionale kategorieë, die weg wil baan vir die sogenaamde onsielike werklikheid wat ook die vierde dimensie kan heet, maar verkieslik as die "binnewêreldse transendensie" bekend staan (GuD I, 83). So hef elke verdere dimensie die vorige een se polariteit op en hierdie dimensie word dan die mōontlikheid van die "ōnmoontlike derde" van twee pole (GuD IV, 164):

"Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, dasz sich auch der Körperraum einem noch umfassenderen Raum einordnet und dasz er innerhalb dieses höheren Ganzen mit anderen Körperräumen, die auf gleicher Stufe stehen, in ein dimensionales Koordinationsverhältnis tritt" (GuD I, 75).

Hierdie logiese vermoede word ook bevestig wanneer die dimensionale ontmoeting tussen die ek en die jy in oënskou geneem word. Die beeld wat ek vanuit my perspektiewiese gesigspunt het, word skielik versteur wanneer ek beseft dat ek nie die enigste êk is nie. 'n Tweede ek wat ewe onskiedbaar en onomruilbaar aan sy gesigspunt gebind is, maak sy opwagting, en 'n wêreld met twee middelpunte ontstaan dan! (GuD IV, 57). En dit is presies die rede vir die ònvrede; daarom beleef ek jou as 'n konkurrent, juis omdat jy ook 'n ek is. Daarom is 'n sowel-as onmoontlik en doem alleen die ongenaakbare en harde òl-òl dit aan my werklikheid op. Ek is immers net êk in soverre ek nie jy is nie; $A=A$, mits $A \neq B$ nie. Ek is net dit wat jy nié is nie: "Ich bin nur durch dich" (GuD IV, 60). Die feit dat ek ook nie jy kán word nie, dat daar altyd 'n res in die verhouding tussen ons is, "Das ist es gerade, was es zum Du macht" (W, 94). Hierdie konkurrensie manifesteer ook kollektief tussen groepe, volke, ja ook in die plante- en diereryk. 'n

Universele krygstoestand bestaan oral, want "Ein Wesen musz immer andere Wesen verdrängen oder auffressen, um sich selbst am Leben zu erhalten" (GuD VI, 123).

Alhoewel ek en jy as konkurrente 'n hier-en-nou beklee, het ons altyd ook die gemeenskaplike faktor dat ons albei saam en tegelyk hierdie werklikheid belewe. Daar moet 'n werklikheid bestaan waar dit nie om of die een of die ander gaan nie, 'n werklikheid wat nie net aspekte daarvan weergee nie, maar self oral en altyd die volle werklikheid is:

"Die letzte Wirklichkeit, zu der wir von allen Seiten her unterwegs sind, ist ein fruchtbarer Mutterschosz, aus dem alle Weltbilder hervorgehen, um ins Licht des Bewusstseins zu treten" (GuD V, 113).

Die werklikheid is vir Heim duidelik meer as die bloot empiriese wêreld. Die laaste en diepste werklikheid is 'n "vrugbare moederskoot" waarvandaan hierdie sigbare wêreld beplan en ontwerp word; die wêreld word immers steeds. Alle sake wat in die werklikheid ter sprake kan wees, is vir Heim die resultaat of ook die potensialiteit van bepaalde *verhoudings* (W, 44). Daarom formuleer hy ook teties: "Es gibt nicht anderes als gegenseitige Verhältnisse. Wir leben in einem groszen System von Verhältnissen und sind selbst ein Teil davon" (W, 33). In feite beteken dit dat ons met 'n dubbele faset van die werklikheid te doen het (GuD I, 86). Enersyds word die ek teenoor die jy afgegrens en andersyds die ek teenoor die dit. Oor die werklikheid word daar dus in sowel die tweede persoon as in die derde persoon gepraat. Die ek-wêreld is die domein van my wil en die dit-wêreld die domein van my kennis (GuD IV, 192). Eersgenoemde is ðnobjektiveerbaar en laasgenoemde objektiveerbaar. Isoleer mens nou die "ek", het mens dus die ðnobjektiveerbare ek in die denkbeeldige visier: myself kan ek nie waarneem nie, ek kan dit net wees. Dieselfde geld natuurlik van die jy wat ook 'n onobjektiveerbare syn het wat in verhouding tot die wêreld en tot ander mense staan. Hieruit, lei Heim nou af, bestaan die werklikheid basies uit drie verhoudinge:

- My wêreld tot jou wêreld
- Ek tot my wêreld
- Ek tot jy (U)

Ervaring kom tot stand wanneer hierdie drie verhoudings in kombinasie tree (GuD I, 89). Dit is ook duidelik dat die derde verhouding van die drie, uniek ten opsigte van die ander is: dit is geheel en al *ōnobjektiveerbaar* in albei pole en het daarom 'n andersoortige *synsmodus* as die waar die objekte-wêreld ter sprake is (GuD IV, 55). Heim noem hierdie *synsmodus* ook die *ens realissimum* (GuD IV, 50). Dit moet egter nie so verstaan word as sou die ruimte sêlf die syn is nie:

"Ein Raum, wie etwa der Körperraum, ist ja, wie schon Kant in seiner Raumtheorie zeigt, eben gerade nicht ein *ens*, ein Seiendes, eine Wirklichkeit, ein 'Ding an sich' (GuD IV, 183).

Soos die taal bloot die gestalte van die inhoud van byvoorbeeld 'n boek is, is die ruimte uitdrukking van 'n verhouding tussen twee pole (GuD IV, 150). In die *ossillasie* tussen hierdie pole "staan" die syn (GuD Ia, 63). Die werklikheid *par excellence*, lê dus *dūskant* die objekte-wêreld en laasgenoemde is bloot die neerslag, die slagveld van die stryd tussen hierdie twee pole in die onsigbare sfeer (GuD IV, 139).

Hierdie dubbele faset van die werklikheid is aan mekaar verwant soos geloof en rede, die *onsienlike* en *sienlike*, wil en kennis. Die eerste ruimte staan bekend as die *presenssfeer*. Dit is die argitek of kunstenaar se ateljee; van hier uit word die empiriese wêreld beplan en gedikteer (GuD IV, 69). Hier bevind die eintlike en ware ek hom: "Ich selbst bin nicht dieser menschliche Körper. Ich bin nicht dieser Mensch. Ich bin überhaupt kein Mensch" (GuD IV, 130). Die tweede ruimte staan bekend as die *perfektiefsfeer*. Dit is die empiriese en objektiveerbare wêreld. Dit was die oop toekoms, maar het tot hierdie kenbare verlede gestol (GuD IV, 75). Hede is in 'n sekere sin gelyk aan verlede: "Was uns als objektiver Gegenstand erscheint, ist genau genommen schon nicht mehr Gegenwart, sondern gehört bereits der Vergangenheit an" (GuD VI, 117). Ons sien dus nooit die wêreld hoe dit is nie, maar hoe dit was. Die kykende ek, die kykende jy, en die alsiende God kan nie hier vasgevang word nie.

2.3.1.2 Die Perspektiwiese Middelpunt as Wêreldmiddelpunt

Die vraag kan nou gevra word wie of wat is die eintlike ek in die werklikheid. Heim antwoord dat nie die wêreld rondom ons of die sterreheemel bokant ons, die primêre gegewenheid van ons bestaan is nie; dit kan alleen ons self wees (GuD IV, 36). Dit is die perspektiwiese vertrekpunt vir ons omgang met die werklikheid. En hierdie ek is totaal onobjektiveerbaar; ek is nōg aan my liggaam gelyk nōg aan my bewussyn. Oor hierdie perspektiwiese punt kan slegs oordragtelik en indirek gepraat word. Die ek bly vreemd aan die empiriese wêreld; selfs al word die eksistensiële uitspraak oor my lewe gemaak, is dit nooit meer as linguïstiese besit nie (GuD IV, 40). Afgesien van die feit dat hierdie punt onsienlik en onbepaalbaar is en dus geen matematiese uitgebreidheid het nie, is die tweede eienskap daarvan dat dit die oorgang van die toekoms na die verlede is. Dit is daarom ook die sogenaamde *Jetztpunkt* (GuD IV, 64), die *nunc aeternum*. Ten spyte daarvan dat die logika of die natuurwetenskap geen beswaar daarteen het dat ek met 'n ander ek gewissel word nie, kán dit eenvoudig nie. Ek is onvervangbaar aan my hede verbind. Ek is die middelpunt ook van my tydlyn. Ek staan stil soos op 'n brug en die tyd vloei soos die rivier vanuit die toekoms na die verlede, by my verby (GuD IV, 130). Mens kan dit met die as van 'n tolletjie vergelyk waaromheen die tolletjie draai, terwyl die garing afwen. Namate die garing afrol, gaan die punte daarop al hoe verder van die as van die tolletjie af weg - die pad van die verlede. Die toekoms weer, is as 'n diep geheimenis in die ònafgewende garing opgesluit (GuD IV, 66). Potensieel dra hierdie punt nou alles wat was, is en sál wees. Verlede kan nie verlede wees sonder dat ek my stempel daarop afgedruk het nie. Die toekoms is duidelik ook nie gepredestineer nie, dit is *eo ipso* òp: "Die Welt ist nicht, sie geschieht" (GuD V, 41). Ja, êk bepaal die toekoms (GuD IV, 201). Daarom is die tyd nie net 'n tweevoudige wisselverhouding nie, maar *die* wisselverhouding (W, 51).

Die voorrangsposisie wat die nou-punt as konstituerende spil het, is egter bloot kontingent (GuD I, 149). Die jaar 1985 het geen intrinsieke kwaliteit om dit as die hede te waarborg nie. Die willekeurigheid van hierdie punt word bepaal deur die wordingsproses wat die

moontlikheid in werklikheid omsit. Dit beteken dat ons elke oomblik uit 'n toestand tree wat nog net negatief beskrywe kon word omdat nog geen punt op die tydslyn daaraan toegeken is nie. Bestaan is dan nou die voortdurende "ontvang" van sodanige punt:

"Dasein ist ... Geworfensein in sein Da, also Ubergang aus einem Zustand, in dem es noch gar kein Da gibt, in einen Zustand, in dem wir uns hier an dieser Stelle im Zeitraum vorfinden. Es ist ein Geworfen werden" (GuD I, 150).

Hierdie laaste moment kan plasties uitgedruk word wanneer ons dit metafories vergelyk met die oomblik wanneer iemand uit narkose ontwaak: vir 'n oomblik bevind so iemand hom verdwaasd "buite" 'n nou-punt, maar tel die drade van die verlede byna onmiddellik weer op om sy perspektiewiese punt te bevestig. *Dasein* is dus nie gelyk aan die *Da* waarin die mens geworpe is nie; dit is 'n soort van sekondêre tuiste van die ware ek. Aan hierdie plek in die perfektiefsfeer is ek noodlotagtig verbind:

"Dieses Ich, diese einsame Seele, habe ich nicht selbst gesetzt und nicht selbst gewählt. Ich habe es passiv empfangen. Ich habe es auch darum nicht in meiner Gewalt" (GuD IV, 50).

Tog is ek nie aan hierdie lot identies nie en onderskei ek my daarvan presies soos 'n toneelspeler hom van sy rol onderskei (GuD IV, 130).

Met die noodwendige werklikheid dūsant die empiriese werklikheid, wat ook die eintlike werklikheid is, die *ens realissimum* (GuD IV, 50), het Heim die tafel gedek vir 'n albesieling van die werklikheid. En dit gee hy ook gereedelik toe:

"Der Gedanke drängt sich uns auf, dasz die ganze Wirklichkeit um uns her nicht bloz eine tote Masse ist, sondern dasz etwas hinter ihr steht, was in einer, wenn auch noch so entfernten, Analogie zu dem steht, was wir ein Du nennen" (GuD IV, 91).

Binne die kader van Heim se filosofiese werklikheidsverstaan is dit vir hom logies dat agter - of liever vóór - alle empiriese sake 'n siel móét wees. Hoe werk hy dit nou uit?

Primêre kennis kan die mens slegs van homself hê; alle ander kennis kom via simbole tot die mens (GuD IV, 93). My primêre kennis is natuurlik ook net vir mý primêr, vir die ander is dit sekondêr: "Keiner von uns kann in den Bewusstseinsraum des anderen unmittelbar hineinsehen" (GuD IV, 94). My empiriese ek verteenwoordig dus altyd primêre sowel as sekondêre kennis. Maar waarom moet ons hierdie kenteoretiese perspektief alleen op die mens betrek, vra Heim. Die liggaamlike aksies van die diere laat ons vermoed dat ook hulle deur onobjektiveerbare aksies soos vrees, liefde en so meer gedryf word; dieselfde geld vir die planteryk (GuD IV, 98). Die feit dat ons by plante "minder" lewe bespeur, beteken bloot dat hulle 'n ânder tydtempo handhaaf. Indien mens tydtempo normatief vir lewe wil maak, sê Heim nou, wat maak ons dan met bakterieë wat in ure vermenigvuldig soos die mens nie in eeue kan nie? Daarom moet daar nie antroposentries oor die werklikheid, waarde-oordele gemaak word nie (GuD IV, 100).

Tog kan dit natuurlik ook nie anders nie. As ons aanneem dat die werklikheid, enkelvoudig beskryf, 'n tydslyn is wat na albei rigtings die oneindige in strek en my nou-punt die onderskeid tussen verlede en toekoms is, tussen hier en daar, dan moet ons aanneem dat ek so eksistensieel in hierdie punt betrek is - "Ich kann die Worte 'heute', 'Gegenwart', 'Jetztzeit' nicht definieren, ohne dasz ich mich selbst in die Definition hineinnehme" (GuD IV, 115) - dat ek 'n subjektiewiese uitspraak noodwendig móét maak. Maar dit gee my nie die reg om primêre bewussyn by "punte" wat 'n geskiedenis het, te ontsê nie; as jy verlede het, het jy ook toekoms. Indien ons voeding en groei, voortplanting en reaksie op prikkels as die drie funksies van lewe beskou, moet ons aanvaar dat anorganiese stof ook lewend is (GuD V, 219). Die atoom moet net nie met 'n geen vergelyk word nie, maar die molekule (atoomkompleks) moet met bakterie vergelyk word (GuD V, 223). Alhoewel Heim hiermee meen dat 'n sielsverhuising Bybels aanvaarbaar is (GuD IV, 135), weer hy hom tog teen Plato af wat die sekondêre werklikheid as minderwaardig geag het deurdat dit nie bepalend by hom was of die

werklikheid ook sekondêr hoef te wees nie (GuD IV, 135). Dit is duidelik dat Heim met die albesieling van die werklikheid en die nou-punt wat algemeen by almal is - "Die Kreatur steht unter dem Grundgesetz des Werdens und das Vergehens" (GuD VI, 85) - 'n "broederlike solidariteit" tussen mens, dier, plant en klip daarstel.

Die voorwerplike wêreld is 'n strydterrein (GuD IV, 139). Mense leef by mekaar verby en ook ten koste van mekaar. Dit is die bewys dat elkeen in sy "eie" wêreld leef (GuD I, 91). *My wêreld en jou wêreld* is egter een en dieselfde pool, maar met verskillende teenpole; een objek, maar verskillende subjekte. Aangesien waarheid in die verhouding is, is my wêreld anders as joune, alhoewel albei in die perfektiefsfeer is. Hierdie twee wêreldes kan alleen paradoksaal verbind. Die eenheid is daarin geleë dat dieselfde werklikheid beleef word en die onderskeid dat dit verskillend geskied. Hierdie is natuurlik ook die achilleshiel van enige kenteorie wat meen dat die kenbare resloos verobjektiveer kan word (GuD I, 98). Albei se wêreldes is dimensionaal uitgedruk, enkelvoudige tydslynies, maar waar vanweë hulle sny punte tweedimensionaliteit vorm en wat *per se* aan die derde dimensie partisipeer (GuD I, 100). Natuurlik bly dit albei se wêreld, die snypunt gaan immers in albei kontinuums op, sonder dat een sy oneindigheid prysgee. Apriories word dan aanvaar dat daar 'n meervoud van bewussynspunte in die ruimte voor die objekte-wêreld bestaan.

Die wêreld soos wat dit waargeneem kan word, is dus die ontmoetingsplatform tussen twee subjekte:

"Gleichzeitig mit dem inhaltliche Erlebnis der Konfrontierung zweier Körper im Raum tritt also eine dimensionale Erkenntnis in Kraft, in der uns die eigenartige Struktur der Beziehung erschlossen wird, in die Bewusstseinsräume zueinander treten können" (GuD I, 107).

Dit is dan ook die rede waarom die ontmoeting tussen twee subjekte nie onsienlik is nie, alhoewel dit twee een-dimensionale lynies is wat ontmoet; dis juis die objekte-wêreld wat die ontmoeting moontlik maak

en waardeur ek van die ander subjek se bestaan bewus gemaak word. Die rol wat die wêreld in hierdie kommunikasie spreek, verduidelik Heim nou aan die hand van 'n gevangenis waarin die gevangenes opgesluit is (GuD IV, 82 e.v.). Tussen twee prisoniers is 'n sigbare muur wat eerder verbind as skei, omdat dit die medium van hulle kommunikasie vorm. Wanneer die een gevangene teen die muur klop - die muur word aan sy kant "ingedruk" - beleef die ander gevangene die klop in die vorm van die muur wat aan sy kant "uitkom". So ontstaan die wisselspel van in- en uitwerkinge op die sigbare wêreld as die resultaat van die onsigbare subjekte se kommunikasie. Die aantal selle rondom myne is geweldig baie - soveel soos die dinge waarop ek my oë in hierdie wêreld kan laat rus. Die perspektiwiese middelpunte van alles en almal ontmoet my dan so as mede-subjek via die wêreld. Heim voeg by dat onmiddellike kommunikasie tussen twee perspektiwiese middelpunte teoreties ook moontlik is, maar omdat dit in die presenssfeer geskied, is dit natuurlik geheel en al onobjektiveerbaar. Die magiese mens kan hom byvoorbeeld op die subjekte van die natuur instel en hom daardeur laat lei (GuD IV, 88). Eweneens kan 'n sterkere wil op 'n swakkere wil beslag lê, en vanuit die presenssfeer voorskryf en dikteer (GuD IV, 78). Ook die verobjektiveerde wêreld het dus 'n voorstadium:

"Das kommt daher, weil das allgegenwärtige Medium, das alle Begegnungen zwischen Ich und Du vermittelt, ehe es in den erstarrten Zustand der Gegenständlichkeit übergeht, immer zuerst den flüssigen Zustand des Werdens durchläuft, und weil wir selbst als nichtgegenständliche Subjekte imstande sind, schon in diesem Stadium des Werdens in eine geheimnisvolle Beziehung zu treten mit den seelichen Hintergründen des Weltgeschehens, die wir im Ringen um die Zukunft unmittelbar spüren" (GuD IV, 90).

Die verhouding met as element ook die perfektiefsfeer, is ook die verhouding tussen *ek en my wêreld*. Ek word dus nie net teenoor 'n ander afgegrens nie, maar ook teenoor die sigbare wêreld. In my wêreld gaan ek nooit op nie: "Das Subjekt der Welt ist selbst kein Stück Welt" (GuD I, 111). Ek staan teenoor my wêreld soos wording

teenoor die reeds-geworde. Wording word nou nie verstaan as iets wat besig is om te gebeur soos 'n kuiken wat uit die dop kruip of 'n gedagte wat ek koester nie; hierdie dinge is reeds objektiveerbaar en dus reeds in die perfektiefsfeer. Suiwre wording is dit wat nog nie in die sigbare tydkontinuum ingekom het nie. Die werklike verhouding tussen ek en dit lê ook in hierdie nog-nie-geworde sfeer. Hiermee bedoel Heim dat die wesenlike van die verhouding nie gedetermineer is nie: "Zum Wesen des Ich gehört die Präsenz, das Werden, das Noch-nicht-entschieden-sein" (GuD I, 124). My verhouding met die wêreld is dus wesenlik potensialiteit, "die Welt im Zustand des Gewordenseins" (GuD I, 127). Hierin is die eenheid en onderskeid geleë. Ek en my wêreld partisipeer albei ook aan 'n groter wêreld. Dit kom ek agter wanneer my perspektiwiese middelpunt paradoksaal met my wêreld verbind: dit wat ek wil en dit wat geskied, klop nie altyd met mekaar nie (GuD I, 140). Die ontmoetingspunt is die nou-punt - *Dasein ist Geworlensein in sein Da* - waarin ek natuurlik nie resloos in opgaan nie. Dit geld vir sowel myself as vir die wêreld en ek weet nie spekulatief of metafisies nie, maar alleen apriories van my eie ek (GuD I, 153). Solank die wêreld net as vlakke gesien word, kan mens nie fakties oortuig word dat 'n ganse dimensie nog makeer nie (GuD I, 131). Daarom sal die werklikheid ook nooit regtig geken kan word nie - die willende *agens* wat die sigbare werklikheid realiseer, is my onbekend. En dit is die rede waarom daar geen neutrale, objektiewe wêreldbeeld hoegenaamd kan bestaan nie. Hoogstens het ons in enige wêreldbeeld, slegs met 'n aspek van die wêreld te doen (GuD I, 133).

Die verhouding tussen *die ek en die jy* is volkome binne die presenssfeer en daarom die verhouding par excellence. Die ontdekking van die *jy* (M. Buber) is vir Heim ewe epogmakend as die ontdekking van tyd (W, 90). Hierdeur kom ek in die tweede persoon in verhouding tot iemand of iets: "Ach, dasz es ein Du gäbe, ach dasz es ein anderes Ufer gäbe, jenseits meiner Einsamkeit mit mir selber, ein anderes Ich, ein Bruder-Ich" (W, 90). Teenoor hierdie ons-ruimte staan die dit-ruimte as tweedegraadse tyd. Of dit nou die verhouding tussen my en my wêreld is en of dit nou die verhouding tussen my wêreld en jou wêreld is, telkens word daar na hierdie ruimte van die presens teruggekeer. In hierdie ruimte is daar nie ervaring soos in die perfektiefsfeer nie

(GuD I, 155). Hierdie dimensie staan die dit-ruimte diametraal teenoorstaande. Die polariteit is hier natuurlik op sy felste omdat dit nie om my wêreld gaan nie, maar om myself; my perspektiwiese middelpunt kom in gedrang. Aangesien ek nie êk sou wees as jý ek was nie, duld ek jou nie, en jy my nie, en bestaan ons net in grasia van mekaar, *konkurrerend*. Gemeenskaplik is die feit dat ons albei 'n ek is en dat ons een wêreld deel: "Seine Welt wird mir die Welt, sein Raum der Weltraum, innerhalb dessen ich zusammen mit allen anderen nur ein dienendes Glied sein kann" (GuD I, 161). So partisipeer ons albei aan 'n groter geheel. Ons ontmoeting moet natuurlik polêr plaasvind: my aksie is jou passie en my passie is jou aksie (GuD I, 165). Die geskiedenis tussen ons is dus ôf 'n daad ôf lyding. Wanneer ons nou in aanmerking neem dat daar 'n veelvuldigheid van perspektiwiese middelpunte is, word gebeure ên daad ên lyding: "Es gibt kein Tun, das nicht immer auch ein Leiden ist. Jedes Tun ist ja die Überwindung eines Widerstandes" (GuD I, 163). Hierdie uitwerking van gebeure word primêr in die ons-ruimte ondervind. Die objektewêreld as slagveld kan nie die willende *agens* daarvoor ontbloot nie. 'n Epileptiese aanval mag vir 'n oningeligte na aksie lyk, terwyl dit eintlik 'n passie is. 'n Harmonie tussen twee ekke is voorwaardelik moontlik wanneer een sou kapituleer of wanneer daar 'n vrywillige bondgenootskap ontstaan. Dit geskied egter altyd insidenteel en momenteel, omdat jy nooit êk kan wees nie; ek kan my eksistensie nooit soos 'n blanko tjek 'n ander aanbied nie (GuD I, 166).

Die middellike punt vir die ontmoeting tussen twee ekke is die *woord* (GuD I, 167). Woord word nie nou verstaan vanuit sy objektiewe neerslag as skrif of spraak nie, maar as synde nog in die presenssfeer. Dit gaan dus om die aksie vóór die waarneming: "Wir begegnen einander, indem ich weisz, dasz derselbe Akt für dich ein Sprechen ist, der für mich nicht ein Hören ist, und umgekehrt" (GuD I, 168). Simfonie ontstaan eers wanneer die dialogiese weer-woord geuiter word; in die primêre sfeer het kommunikasie dan reeds plaasgevind. Ek ervaar so iemand dan as 'n willende subjek. Non-verbale kommunikasie onderskei hom nie hiervan nie, omdat dit net soos spraak, ook op waarneming berus. Werklike kennis is dus altyd in die presenssfeer.

2.3.1.3 Polariteit as Tydsmodus

Die verhouding as konstitutiewe element van die werklikheid is 'n *polêre verhouding*. Heim noem hierdie polariteitsnoodwendigheid van die werklikheid, die wêrelddordering:

"Die Polarität ist das Weltgesetz, unter dem wir stehen. Es beherrscht nicht nur die Inneneinrichtung eines jeden Raumes, es bestimmt auch das Verhältnis, in dem die Räume, in denen sich unser Leben abspielt, zueinander stehen" (GuD I, 197).

Die werklikheid kan nie anders verstaan word as juis deur hierdie polariteit nie. Al drie die moontlike verhoudingsmodi word hierdeur bepaal: of dit nou die namekaar van gebeure op die tydslyn is en of dit nou die langsmekaar van voorwerpe in die liggaamruimte is en of dit nou die radikale konkurrensie van die wisselverhouding in die presenssfeer is. Die pole sluit mekaar altyd uit, maar bepaal mekaar eweneens. A verdruk B, maar kan ook nie daarsonder nie:

"Wir erleben dieses Gesetz am unmittelbarsten im täglichen Wechsel von Tag und Nacht, die einander ausschlieszen und bedingen, im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, vor allem im Gegensatz zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht, die nicht ohneinander sein können. In allen irdischen Verhältnissen finden wir es in immer neuen Varianten" (GuD IV, 172).

Heim wil hierdie beginsel van die drie verhoudingsmodi ook kollektief 'n ruimte as sodanig noem, naamlik die polêre ruimte (GuD IV, 175). Binne hierdie ruimte kan geen begin of einde wees nie, want elke beginpunt moet die einde van 'n ander wees en elke eindpunt die begin van 'n volgende. Toegepas op die wêreldgebeure kan ons sê dat die wêreld geen oeroorsaak het nie en so-ook geen laaste doel nie: "Es gibt also keinen Weltursprung und keine Weltvollendung" (GuD IV, 176).

Die belangrikste nou is dat hierdie beginsel terselfdertyd die *skeppingsbeginsel* is. Dit is dus 'n kreatiewe ossillasie (GuD I, 190). Die vraag is nou hoe Heim dit uitwerk. Die oorsprong hiervan moet ons in die tydsopvatting van Heim soek. Reeds die jongere Heim het al bepaal dat "Der Raum ist eine Zeit zweiten Grades" (W, 77). Dit beteken dat *tyd* alle vorm bepaal. Heim illustreer dit aan die hand van 'n plat skyf met verskillende kleure in sy onderskeie sektore; hoe vinniger die skyf nou om sy middelpunt tol, hoe meer vervaag individuele kleure tot alles uiteindelik net een kleur is. Hieruit formuleer hy dan die volgende stelreël: "Also je kürzer die Zeit, desto weniger Unterscheidungen!" (W, 53). Omdat die tyd nou die inhoude onderskei, bepaal dit dus vorm (W, 57). Aanskoulik beskrywe Heim die skepping toe twee tydslinies uit hulle toestand van indifferensie uitgeroep is en die ontmoeting daartussen tot ruimte en vorm gelei het: En God het gesê, laat daar ligte wees aan die hemelgewelf,

"Und die Töne stiegen erlöst aus dem Gefängnis der Zeit in die strahlende Raumfreiheit herauf, umschlangen sich leuchtend und tanzten. Farbenreigen und durchflogen lichtüberströmend die allumspannende Weite. Und die Strahlen ballten sich zu Sonnen ..." (W, 77).

En dan voeg hy by: "Aus diesem ewigen Wechsel von Verbrüderungen, Verfeindungen und Wiederversöhnungen baut sich die Welt und webt sich die Wirklichkeit" (GuD W, 80). Hierdie wisselverhouding staan ook bekend as die *Weltformel*, mits dit natuurlik in 'n grondverhouding tot 'n ander staan wat verandering kwalifiseer en yk (W, 105). Hierdie voorwaarde kan vergelyk word met iemand wat 'n leer (wil) bestyg: terwyl sy hande en voete wissel is dit nog nie te bepaal of hy styg en of hy daal en of hy op dieselfde plek bly nie, omdat sy hande en voete in 'n onderlinge verhouding tot mekaar staan en kan wissel sonder posisieverandering. Wanneer daar egter 'n derde faktor buite hierdie eenheid bygevoeg word, byvoorbeeld die grond, kan bepaal word of posisieverandering ingetree het of nie (W, 44 v). Die drie stappe vir skeppende ossillasie is nou: 'n gegewe wisselverhouding, uitsluitel dat die *status quo* moet verander en dat een pool uit die verhouding

moet uittree en in 'n nuwe verhouding tereg moet kom. So word wat potensie was, nou realiteit en "Damit ist aber eine endlose Entwicklung ins Leben gerufen" (W, 105). Elke antwoord skep 'n nuwe verhouding en dus 'n nuwe polariteit en so word *ad infinitum* voortgegaan. Die polariteitsbeginsel word die moederskoot wat die werklikheid baar.

Die onmoontlikheid van 'n kousaliteitsketting het die fisika duidelik aangetoon. Die filosofiese polariteitsbeginsel bevestig hierdie standpunt. Presens en perfektum is as komplementêre begrippe 'n eenheid. Die een kan nie sonder die ander nie (GuD II, 27). Tydsverloop is alleen moontlik omdat dit teen 'n ander afgegrens kan word. Daarom is 'n eerste punt van die tydsverloop onmoontlik. Indien alles die resultaat van 'n voorafgaande werking is, stuit mens by 'n sirkel. Filosofies is dit nou logies vir Heim dat 'n eksterne faktor die tydindifferensie moes geaktiveer het om ruimte en vorm tot gevolg te kon hê (GuD II, 29). Mens word nou verplig om te sê, "Es gibt etwas, das durch sich selbst ist, was es ist" (GuD II, 30). Meer kan nie gesê word nie, want dan het mens verobjektiveer en word God in die polariteit opgeneem. Die oomblik toe tyd geaktiveer is, het dit egter outark geword.

Tog moet daar iewers 'n soort klein in hierdie oneindige proses afgesteek word. Ervaring kom tot stand wanneer 'n bepaalde pool uit die verhouding tree en 'n nuwe verhouding vorm. Daar moet egter besluit word watter pool uit die verhouding sal tree, wanneer en na watter ander verhouding. Hierdie besluit kom van die perspektiewiese middelpunt af. Die wil is soos die blits van die weerlig en die aksie wat daarop volg, soos die donderslag na die weerlig (GuD IV, 69). Die aksie slaan altyd in die perfektiefsfeer neer en word nie meer gewil nie, maar geken (GuD I, 185). So vorm die wil dan die brug tussen die twee sfere: "Wollen heiszt, darüber schlüssig werden, was vom alten Weltzustand erhalten bleiben soll, und was anders werden musz" (GuD I, 192). Die wil skryf hierdie kreatiewe ossillasieproses voor en dit is net moontlik omdat die toekoms wesenlik oop is. Aangesien die wil dus die deurslaggewende faktor is, is dit in die eintlike werklikheid (GuD IV, 90) en daarom ook onobjektiveerbaar (GuD IV, 70).

Daar is soveel wille as wat daar perspektiwiese middelpunte is en die getal daarvan is soveel as die dinge waarop ek my oë kan laat rus. Elke ruspunt is so sentraal in sy wêreld soos die middelpunt van 'n hol bal waarvan die radius oneindig is. Die grense of omtrek van hierdie "bal" word deur die wil bepaal. Dit is moontlik dat 'n besluit deur 'n konglomeraat van wille geneem kan word, selfs deur die noodlot, maar tog beleef elke wil dit as sy besluit:

"Innerhalb eines übergreifenden Ich, dem etwa mehrere an verschiedenen Organismen orientierte Erlebnisreihen zur Wahl ständen, würde etwa die Wahl eines bestimmten Menschenkörpers als Weltmittelpunkt, die innerhalb des engeren Gesichtskreises als Fatum empfunden wird, als Willensakt erlebt werden" (W, 117).

Een wil kan op 'n aantal ander wille beslag lê en dit selfs met demoniese krag instrumenteel aanwend (GuD IV, 78). Die vraag kom nou byna vanself op, wat behoort ek te wil? Watter norm gebruik ek om die regte wil te yk? (GuD I, 192 v).

Maar presies hier roep Heim halt in sy filosofiese besinning oor 'n dinamiese werklikheid. Hy is nie net filosoof nie, maar ook teoloog en wanneer hy nou hierdie filosofiese ruimtes met Goddelike inhoude wil vul, beroep hy hom op die Skrif, en nooit op die rede nie: "Wir sind auf Gottes Offenbarung angewiesen" (GuD I, 226). Die filosofiese rol is niks meer as net die medium vir die gesprek tussen geloof en rede, teologie en natuurwetenskap nie. Die *fisika* het die drie modernistiese afgode ontmasker en die werklikheid uit sy absolute immobiliteit beweeg. Die *filosofie* het 'n dinamiese werklikheidsverstaan uit hierdie beginsel ontwikkel. Die absolute materie het plek gemaak vir die ruimtebegrip van die filosofie as uitdrukking van die polêre verhouding tussen subjek en objek wat net komplementêr verstaan kan word. Die tyd-ruimte as die koördinate van die archimediese wêreldpunt is tweedens vervlugtig in 'n oneindige hoeveelheid referensiesisteme wat filosofies met die perspektiwiese middelpunt korrespondeer. En laastens het die determinisme as die kousaliteitsbeginsel van die werklikheid voor die polariteitsbeginsel gekapituleer. Voortgang word

nou deur 'n kontingente ossillasie bepaal. Aangesien filosofie en *teologie* tot mekaar staan soos vorm en inhoud, objek en subjek, die negatief en die positief van 'n foto, die spieëlbeeld van mekaar, ja, denke en openbaring, ruil ons nou die rigting van denke om en word die trias van die anderkant af aan ons geopenbaar.

2.3.2 Die Geloof aan die Goddelike Dimensie en Teologiese Inkleding van die Werklikheid

2.3.2.1 Die Kosmiese Stryd en die Oerskuld van die Mens

Hierdie wêreld is 'n slagveld waar 'n titaniese stryd tussen onsienlike subjekte hom afspeel:

"An jeder Stelle ist der objektive Raum ein transparenter Vorhang, durch den ein unanschauliches Sein schattenhaft hindurchschimmert, das sich durch das sichtbare Medium hindurch mehr oder weniger deutlich manifestiert" (GuD V, 213).

Die polariteit as tydsmodus het getoon dat elke sigbare voorwerp die manifestasie van 'n onsigbare wil-in-stryd is. Die moontlikheid het ook opgekom dat ons hier eerder 'n kollektiewe stryd het. Openbarings-teologies sê Heim nou hierop:

"Es gibt einen Kampf, der jenseits aller dieser Heldenkämpfe steht, einen Kampf, von dessen Ausgang es abhängt, ob die Schlachten, die in dieser Welt ausgefochten werden, einen ewigen Sinn oder nur eine vergängliche Bedeutung haben ... Es ist der Kampf gegen die Macht der Finsternis, die einen Rechtsanspruch auf uns alle hat" (GuD III, 125).

Dit is 'n stryd wat God alleen kan voer. Die stryd is daarom universeel: "Sie geht darum aufs Ganze" (GuD II, 111). Daarom weet die gelowige ook dat die stryd nie deur die mens opgelos kan word nie. Slegs God kan dit doen (GuD II, 126). Hiermee word God binne die polêre ruimte ingetrek en is ook Hy in konkurrensie met die ander totalitêre mag. Heim vind dit nodig om God se immanensie so uit te druk, "wenn es irgend etwas gibt, in dem Gott nicht der Wirkende ist, etwas, was ausserhalb seines Machtbereiches steht, so ist damit die Gottheit Gottes aufgehoben" (GuD II, 115).

Hierdie streng monistiese opvatting kan natuurlik daartoe lei dat die stryd net skyn is, dat God in elk geval alles in almal is, ja dat ook die Satan sy krag en plek van God af ontvang (GuD III, 55). Trouens, Heim sê dit ook, "Der Teufel ist also Gottes Teufel" (GuD III, 58) en God handel deur hom (GuD II, 115). Aan die ander kant was Christus se lewe en sterwe vir Heim volwaardig en geen skadustryd nie (GuD II, 116). Die bose het ook selfstandige mag buite God en hy hoort tot hierdie aeon en sleep die wêreld die afgrond in (GuD II, 153). Hierdie is 'n paradoks wat die mens nie kan verstaan nie. Die oplossing sal ons eers weet wanneer die geloof in aanskoue oorgaan en alleen in hierdie eskatologiese verwagting word die paradoks geduld; met ons euklidiese denke sal ons dit nooit kan verstaan nie. Belangrik is egter dat die realiteit nou eenmaal wel so is:

"Es kommt also darauf an, dasz die beiden einander widersprechenden Gesamtbilder ungebrochen nebeneinander festgehalten werden wie zwei Zentnergewichte, die auf zwei Waagschalen liegen und einander die Waage halten" (GuD II, 127).

Die Satan is dus geen negasie nie, maar iemand "hoogs positiefs" (GuD II, 107). Sy wil kan ook nie vergelyk word met die begrensde wil van 'n mens nie, omdat hier 'n dimensie is wat buite God se immanensie val. Dit sien mens in die doel van Satan: "Sie will Gott entronen und selbst Gott sein" (GuD II, 108).

Die wêreldgeskiedenis is nou die ontplooiing tussen die Goddelike en sataniese wille (GuD III, 15). 'n Dissonansie en smartlike kreet weergalm daarom dwarsdeur die ganse skepping. Die polariteitsbeginsel as uitdrukking hiervan is universeel - by mens, dier, plant en klip (GuD VI, 126). Die tropiese oerwoud sien nie minder chaoties daar uit as die bloedige oorlogslagveld van barbare nie. Die konkurrensie is letterlik oral:

"Denn überall, wo sich eine Macht zusammenballt, wo Menschen durch die Wogen der Weltereignisse zu schwindelnd hohen Machtstellungen emportragen werden oder wo die Milliardäre des Groszkapitalismus den gigantischen Versuch machen, die Goldgruben, Diamantfelder, Bodenschätze und Erdölquellen in ihren Händen zu vereinigen, überall da entsteht nicht etwa bloss eine kaltberechnende Geld- und Machtpolitik, wir stehen vielmehr sofort im Bann der Gottesfrage" (GuD III, 56).

Hierdie naastevreemdheid is die uitdrukking van Godsvreemdheid (GuD II, 84). Hierdie stryd tussen God en Satan duur voort en is nie finaal beklink nie; daarom is daar nog twyfel oor die bestaan van God, is daar lyding en smart, besluiteloosheid, behoefte aan norme, dood en die ang daarvoor (GuD II, 95 v).

Dit is dus vir Heim voor die hand liggend dat ons hier met 'n element van *noodlot* te doen het. Die feit dat daar geen ek-lose wêreld en ook geen wêreldlose ek bestaan nie - *Dasein ist immer in der Welt sein* - bring dan mee dat Heim sê dat "Mein Schicksal und das Weltchicksal gehören zusammen" (GuD II, 150). Met noodlot word natuurlik nie die kontingente sameloop van omstandighede bedoel nie; dan 'sou noodlot 'n ding binne hierdie wêreld geword het en dus objektiveerbaar en ook elimineerbaar. Nee, hier het ons te doen met iets buite die perfektiefsfeer. Heim stel dit dat Jesus se optrede duidelik genoeg getuig het dat Hy teen 'n wil, 'n negatiewe wil, te staan gekom het (GuD II, 104). Die versoeking in die woestyn is die stryd teen 'n persoon, teen die duiwel. Jesus se ganse lewe was 'n stryd teen hierdie aartsvyand

van God (GuD II, 104). Die werklikheid van Satan neem 'n sentrale plek in die wêreldbeeld van Jesus in (GuD II, 106). Die vraag bly egter voortbestaan of hierdie persoonlike wil van Satan, en waarteen die kosmiese stryd gevoer word, die mens slagoffer van hierdie proses maak? Heim ontken dit kategoriees:

"Dasz ich von Gott geschieden bin und darum gottblind, unschlüssig in meinen Entscheidungen, leidend unter dem Leben und furchtsam vor dem Tode, das darf ich auf nichts zurückzuführen, was passiv über mich gekommen ist, etwa meine menschliche Konstitution, auf meine Leiblichkeit und Sinnlichkeit, auf die Endlichkeit und Zeitlichkeit meines Daseins, auf den Existenzkampf, in dem ich stehe" (GuD II, 109 v).

Reeds Adam is 'n voorbeeld waar *skuld* as noodlot geïnterpreteer word; "Die vrou wat U my gegee het om my by te staan, sy het vir my van die boom se vrugte gegee, en ek het geëet" (GuD II, 102). Die wil van God en die wil van die bose lê op dieselfde universele vlak. En net so min as wat God ons forseer om gehoorsaam aan Hom te wees, word ons geforseer om die wil van Satan uit te voer: "Was ich aus ihm heraus tue, ist also meine eigenste Schuld. Ich kann sie auf niemand und nichts abwälzen, das auszer mir ist" (GuD II, 109). Die feit dat die stryd universeel is, maak ons skuld eerder nog groter, omdat ook ons dan deel aan die wil van hom wat God nie net ongehoorsaam is nie, maar ook wil onttroon. Dit word my onverantwoordelikheid en rebellie (GuD II, 111). Die wil van Satan versmelt met ons s'n en hy leef geheel en al deur ons (GuD III, 16). Heim meen dat skuld - anders as noodlot - nooit positiewe betekenis kan hê nie; 'n soldaat kan tydens 'n geveg noodlottiger wyse sy oë verloor, maar as held uit die stryd tree, terwyl skuld net swakheid voortbring (GuD III, 20).

Heim beroep hom op die *gewete* van die mens as bewys van sy skuld teenoor God. Die oomblik wanneer die mens skuldig voel, is dit 'n Godsaanduiding (GuD IV, 255). Skuld bestaan natuurlik nie by die sekularistiese mens nie. Ons het gesien dat Heim meen dat hierdie mens resloos in sy wêreld opgelos word en geen vrae of angste beleef

nie. Of dit nou 'n *relativum* of 'n *positum* is wat die mens se waarde-sisteem bepaal, die mens kom nie werklik skuldig daarvoor te staan nie, want dit is fakties selfgeponeerde norme. Skuld bestaan dus alleen teen die persoonlike God (GuD IV, 259). Heim sien die skuld dan nie as iets nie, maar as 'n verhouding en ook nie as 'n verhouding waarin ons passief gekom het nie: "Schuld ist nie etwas, was aus den Verhältnissen kommt, sondern immer nur etwas, was zwischen Gott und mir steht" (GuD II, 144). Die biologiese struktuur en ook die organiese bestaanwyse van die mens is nie op sigself onrein nie (GuD II, 143). Skuld word nie uit 'n milieu verklaar nie. Aangesien die gewete hier ter sprake is, is elke poging tot verontskuldiging, net verdere skuld - "Du belastet damit dein Schuldkonto noch mehr, als es schon belastet ist" (GuD III, 27). En omdat dit skuld teen God is, is dit ook önontskuldbaar. Onbekwaamheid is nie hier 'n verskoning nie; wanneer God 'n wet aan die mens gee, is sy bevel terselfdertyd ook die toerusting om dit uit te voer. Die mens kan reken op 'n *Da, quod iubes, et iube, quod vis* (GuD III, 34). Geen verskoning bly nou vir die mens oor nie - "Hier gibt es keine Widerrede mehr" (GuD III, 35). Al die spore wat ek vanweë skuld teenoor God in die wêreld mag agterlaat, mag in die perfektiefsfeer dalk nie altyd gesien word nie, maar in die presenssfeer is dit glashelder en kan tot waansin voer (GuD III, 32). Al die negatiewe sake wat die mens ervaar, of dit nou ongelukkigheid, onvrede, wreedheid, selfsug of Godsverwydering is, groei soos takke uit hierdie bittere stam wat deur ons bose wil gevoed word (GuD II, 139).

Teen hierdie agtergrond is dit dan ook vir Heim moontlik om van die goeie skepping van God te praat (GuD II, 140 v). Die grond onder die mens is "heilige grond". Die sonde en skuld kan dit nie perverteer nie. Dit sien die mens eers - en ook progressief al hoe duideliker - wanneer hy in gemeenskap met God leef: "Je mehr wir uns dem Zustande der Gottesliebe nähern, um so mehr fällt der Schleier von unseren Augen, und die Herrlichkeit der Schöpfungsordnung geht uns auf" (GuD II, 149). Dan word, wat eers vir my natuurnoodwendighede was, skeppingsordeninge. Die filosofiese polariteitsbeginsel word dan vir my die stryd van God in Jesus met Satan, om my van my sonde en die gevolge daarvan te bevry. Heim illustreer dit aan die hand van die

vraag aan Jesus ten opsigte van die egskeiding (GuD IV, 247 e.v.). Ten spyte daarvan dat mense 'n natuurlike regsgevoel het, beroep Hy Hom nie daarop nie, maar gaan by die wet van Moses verby, terug na die skepping: "Maar van die begin af, van die skepping af, 'het God hulle man en vrou gemaak'" (Markus 10 vers 6). Solank die mens die wêreld binne die polariteit betrag, gaan alles om natuurlike ontwikkeling, biologiese ontwikkeling (GuD IV, 253), maar:

"erst wenn mir von dort her (d.i. God) die Augen für den ewigen Sinn meines Daseins geöffnet worden sind, fällt der Akzent der Ewigkeit auf diese bestimmte zeitlich gegebene Form der Geschlechtsgemeinschaft, und ich verstehe das inhaltschwere Wort, das Christus hier aus dem Schöpfungskapitel zitiert: 'Und Gott schuf sie ... Mann und Weib' (GuD IV, 255).

Dan word beseft dat God geen skakel in die kousaliteitsketting is nie, geen *prima causa* of *primum movens* nie, maar änderkant die wêreld staan (GuD VI, 87).

Heim verstaan skuld egter ook in 'n ander verband as net bloot die aktiewe en bewustelike oortreding van die mens. Skuld en noodlot kombineer tóg ook:

"Dieses Schicksal ist es, dasz mich in Schuld verwickelt. Nach der Anschauung ist es umgekehrt. Die letztentscheidende Macht ist eine Urschuld, und nur durch diese Schuld werde ich in eine Schicksal hingerissen" (GuD III, 16 v).

Die mens is ook slagoffer van hierdie stryd tussen God en Satan. Die feit dat daar ook sonde teen God is, kan sy grond alleen daarin hê dat

"vom Anfang der Schöpfung an in dieser Welt eine satanische Macht allgegenwärtig ist, die darauf ausgeht, Gott selbst vom Throne zu stozzen und sich selbst an seine Stelle zu setzen" (GuD VI, 142).

Romeine 5 vers 12 het *dla* plus 'n genitief en nie plus 'n akkusatief nie en dui dus op 'n bewegende deurgangspunt van die sonde (GuD VI, 142). *hē hamartia* is dan eerder die sataniese mag as die menslike sonde. Onafhanklik van die mens het dit in die wêreld ingekom (GuD VI, 142). Die *hupotáxanta* van Romeine 8 vers 20 dui eweneens op die oorweldigende mag van die sonde (GuD VI, 144), en daarom dra die wêreld intrinsiek 'n element van Godsvervreemding in hom (GuD II, 150). Die begrip wat hierdie Godsvervreemding die duidelikste en omvattendste uitdruk, is die begrip dood (GuD VI, 147). Alles wat oor die polariteit gesê kan word, sê Heim nou, naamlik die kontinue tydstroom en die stryd om te bestaan, word hieraan onderwerp en dus hierdeur geïmpliseer. Geboorte en dood het komplementêre begrippe geword. Tog moet die mens nooit as ònskuldig betrokke beskou word nie. Dit is immers deur die mens se toedoen dat die sataniese mag in die wêreld gekom het en "sich lawinenartig durch die ganze Menschengeschichte fortpflanzte und immer unheimlichere Dimensionen annahm" (GuD VI, 153). Anders as paradoksaal laat hierdie rol en plek van die mens hom nie uitdruk nie. Heim vind dan 'n geskikte woord in die begrip *oerskuld* om hierdie paradoks uit te druk.

Die oerskuld waarin die mens hom bevind en gevolglik die dood wat hy oor hom gebring het, maak hom ònmagtig en nietig. Die mens antwoord met binne-menslike mag om sy ònmag te verdoesel. Hierdie "mag" word ook nie los van sy skuld verstaan nie en kan as 'n ellips beskrywe word - 'n figuur met twee middelpunte (GuD III, 42 e.v.). Die vier gestaltes waarin menslike mag hom dan voordoen is eerstens die *liggaamlikheid*. Mag is om die eie wil fisiese gestalte te laat kry ten spyte van alle teenstand; dit gaan om die behoud en die kontinuïteit van die vorm. Tweedens word dit in *vreugde* uitgedruk; dit is teken van die beliggaming se sukses. *Kennis* weer is die navorsende, denkende en begrypende penetrasie in die wêreld: "Kennis is mag" en matematiese formules word dan towerformules. Laastens dui *skoonheid* daarop dat die volle omvang van 'n objek gesnap is en dus "verower" is, omdat die grense ook in die onsienlike aspek definieer kan word. Die Bybel steun natuurlik nie hierdie binne-menslike vorms van mag nie (GuD III, 47). Daarom het Jesus die skuld van die verlamde man vergewe ten einde hom fisies te kon genees. Ons "reinheid" word dus as skuld

aangetoon en ons "mag" as ònmag: "Auf diesem ursprünglichen Zusammenhang zwischen Reinheit und Macht, Schuld und Ohnmacht, ruht die ganze biblische Weltauffassung" (GuD III, 53).

Alles kom nou daarop neer dat die mens vergewe moet word (GuD III, 48). En wanneer die mens sò in gemeenskap met God gekom het, word hy deur Gods wil by wyse van die gebod gerig en gelei (GuD II, 196), en word Christus sy weg - "Ich lebe in der Gegenwart eines andern" (GuD II, 61).

2.3.2.2 Die Kosmiese Oorwinning in en deur Jesus Christus

In Jesus Christus het God die stryd teen Satan opgeneem. Heim beskryf dit as volg:

"Gott hat einem Mann, auf den er seinen Geist legte, die Vollmacht gegeben, den Ringkampf mit der satanischen Macht aufzunehmen und den Satan und den Tod, den er in die Welt gebracht hatte, in einem unerhörten Kampf, bei dem er zuletzt, von der ganzen Welt ausgestoszen, am Kreuze zwischen Himmel und Erde hing, im Unterliegen zu überwinden" (GuD VI, 153).

Christus het die kosmiese stryd tussen God en Satan beliggaam en beklinkendie botsing kan vergelyk word met twee treine wat in volle vaart tromp-op bots met Golgota as die punt van ontmoeting (GuD III, 120). Aangesien hierdie stryd in die presenssfeer gevoer word, is enige kompromis onmoontlik: "Entweder Christus lässt sich vom Weltfürsten ganz vernichten, oder der Weltfürst wird ganz von ihm vernichtet, so dasz Christus auf der ganze Linie siegt" (GuD III, 121).

Dit doen Jesus nie deur 'n sigbare magsvertoon nie, maar om die skuld van die wêreld weg te dra (Johannes 1 vers 29)(GuD III, 62). Natuurlik was dit nie sonder krag en mag nie, maar die openbaring daarvan is teruggehou (GuD III, 166). Dit beteken dat Heim die oorwinning van

Christus in twee perspektiewe sien: enersyds die versoening wat ook reeds volbring is en andersyds die voleinding as openbaring daarvan. Ook hier gebruik Heim die beeld van die donderslag wat noodwendig op die weerligstraal moet volg (GuD III, 167). Die stryd is dus reeds gevel en die gemeente leef in afwagting op die eskatologiese einde (GuD III, 70). Met die skuld wat deur die versoening opgehef is, is dit net 'n kwessie van tyd voor Christus sy mag weer aan God teruggee en die laaste vyand vernietig is. Die Satan se mag is, noudat die bodem daarvan hom ontnem is, slegs voorwaardelik en dus begrens. Op die finale ontmagtiging word nou gewag: "Die Entmündigung des Satans aber ist die Vollendung der befreiten Schöpfung, die Rettung der Gemeinde, die Verherrlichung der versöhnten Welt" (GuD III, 86).

Ten opsigte van die *versoening* moet eerstens gesê word dat dit kosmies is (GuD III, 137). Aangesien skuld ook nie sonder noodlot is nie, gaan dit dus ook nie net om die versoening tussen God en mens nie:

"Es geht um etwas Schwereres und Furchtbareres, nämlich um die Überwindung der teuflischen Macht, der Todfeindschaft gegen Gott, die hinter jedem Betrug und jedem Wutanfall als unheimlicher Hintergrund sichtbar wird" (GuD III, 96).

Heim bedoel met 'n kosmiese versoening nie 'n alversoening nie; 'n persoonlike geloof en wedergeboorte spreek immers duidelik in sy lewe en teologie (GuD III, 219). Tweedens moet gesê word dat alhoewel die feit van die versoening veel belangriker is as die wyse daarvan (GuD III, 87), ons in elk geval kan aanvaar dat Jesus volkome toegerus was vir hierdie taak. Hy was sêlf God in die sin dat "Der Sohneswille ruht im Vaterwillen", alhoewel Heim hom daarvan wil weerhou om méêr as dit te sê (GuD III, 104). Die maagdelike geboorte dui op sy reinheid, alhoewel sy toerusting nie ontologies verabsoluteer moet word nie: "Die Reinheit der Hingabe besteht aber nie und nimmer in einem Seinszustand, der unabhängig von jeder Entscheidung immer schon da ist" (GuD III, 104). Dit beteken dat Jesus ons broer geword het onder presies dieselfde voorwaardes as waaronder die mens leef. Derdens word die stryd oor die ganse linie gevoer en dit beteken dat Jesus ook

in die sekondêre sfeer teen Satan te staan gekom het. Die fisiese leed wat Hy voor sy dood gely het, is daarvan uitdrukking (GuD III, 120). Die vernedering wat Hy deurgemaak het toe Hy beledig, geslaan, gevloek, bespoeg en gekruisig is, dui op sy totale verwerping. Satan het die massa ook aangepor om geen ander dood as juis die kruisdood te eis nie - inderdaad kon Hy nie as held sterf nie! Ja, sy eksistensie is tot in die grond daarvan aangetas. Vierdens moet gevra word na die plaasvervangende betekenis van die versoening. Menslik gesproke is vergifnis slegs moontlik as òf die daad van oortreding nietig gemaak word òf die reël moet opgehef word (GuD III, 76). Geen van hierdie oplossings is in die kosmiese stryd moontlik nie. Skuld kan alleen oorgedra word indien die een aan wie geskuld word, deur vrye besluit en goedheid bereid is om kompensasie van 'n ander te aanvaar (GuD III, 136). Christus kan die skuld van die mensdom kollektief op Hom neem omdat dit in hierdie stryd ten diepste net om twee wille gaan - God s'n en Satan s'n (GuD III, 137). Skuld teen God word dus nie in die meervoud van oortredinge verstaan nie, maar in die enkelvoud daarvan (GuD III, 97). Laastens is die opstanding die bewys van die oorwinning en dat Jesus die Heer is (GuD III, 121). Dit was die eerste tree tot die wêreldvleinding (GuD III, 175).

Juis omdat God Góð is, is daar 'n vleinding, 'n eindgerig en 'n doel van die skepping (GuD III, 156). Protologie en eskatologie vind hulle sin alleen in God en so kom God se eer Homself toe. Sonder 'n eskatologie is God nie ook die ewige doel nie. En hier vind ons nou die hart van Heim se denke: "Die Enderwartung ist mit jedem echten Gottesglauben unzertrennlich verbunden" (GuD III, 156). Die antwoord lê slegs in die skoot van die toekoms en nie in die behoefte van mense of hulle geskiedfilosofiese spekulasies nie; die toekoms is die ontplooiing van Gods plan (GuD III, 205). Jesus se antwoord aan die hoëpriester, dat Hy die Seun van God is (Markus 14 vers 62), is die bewys dat Hy die Heer van die toekoms is (GuD III, 159), en sluit aan by die bedoeling van die laaste visioen van die Daniëlboek (GuD III, 160). Jesus se ryk wat nie van hierdie wêreld is nie (Johannes 18 vers 36), dui nie op 'n ander wêreld in die toekoms nie, maar op die wêreld in 'n ander tyd (GuD III, 163). So word God se almag dan uitgedruk wanneer sy wil absoluut beliggaam word (GuD III, 191). Afwagting

is die ganse skepping in al sy kosmiese dimensies nou hierna op pad (GuD VI, 153).

Toegepas op Heim se filosofiese onderbou, beteken die eskatologie dat die ganse skepping deur God uit die polariteit opgehef word. Positief beteken dit dat God sigbaar word (GuD VI, 136) en negatief dat die rol van die kerk uitgedien is (GuD II, 139). Daar sal ook geen tydsindeling wees nie (GuD VI, 130), want die *nunc aeternum* het in sy volheid aangebreek. Dan kyk en leef alles en almal deur één perspektiewiese middelpunt:

"Es gibt nur einen festen Punkt, einen archimedische Punkt ausserhalb der ganzen Wirklichkeit, von dem aus die Welt, deren Bestandteil wir sind, diese ganze in der Polarität gefangene Wirklichkeit, aus den Angeln gehoben werden kann. Das ist die Wirklichkeit Gottes" (GuD VI, 132).

Die Heilige Gees laat die verskillende perspektiewiese middelpunte soos konvergerende strale in hierdie punt bymekaarkom (GuD II, 205).

Uit hierdie sekere toekoms word daar nou têrug geleef in die tussentyd (GuD III, 172). Die tussentyd - die beginpunt was die opstanding en die eindpunt is die openbaarmaking van die oorwinning, die opstanding uit die dood en die magsoorgawe aan die Vader (GuD III, 175) - is vir Heim die tyd van die Gees (GuD II, 184) en dus van die gemeente (GuD III, 83). Die Gees is die krag van God wat die verbinding tussen God en ons in Christus herbevestig en die gemeenskap tussen Christus en sy kerk onderhou (GuD II, 204). Die oënskynlike probleem, meen Heim, is waarom daar in Jesus se eksistensie reeds eskatologiese voleinding ingetree het, maar nie in die skepping ook nie (GuD III, 178). Hy antwoord dat Jesus se menslike eksistensie uit sy sending verstaan moet word en dit was afgehandel toe Hy gesterf het en daarom is Hy toe ook opgewek. Die magsopenbaring moes noodwendig op die skuldvergewing volg (GuD III, 179). Die tussentyd bestaan nou sodat Jesus as die Versoener en Here verheerlik kan word deurdat die kerk versamel word (GuD III, 71). Die kerk put sy krag uit die mag wat met die

opstanding geopenbaar is; dit is die sekerheid dat die sending suksesvol was en dat die skuld opgehef is (GuD III, 181). Deur die Gees openbaar die kerk nou 'n warme liefde teenoor dit wat as God se wil herken word; 'n eskatologiese oorwinning wat antisipatories teenwoordig is (GuD III, 169). Hiermee bedoel Heim nie 'n proleptiese ãs progressiewe realisering van die eskatologie nie; nee, daarvoor is die polariteit te hewig. Dit gaan net om die "nuwe organe" van die wedergebore Christen wat hom God se wil laat ken (GuD III, 185). Die kerk sien God se wil as bolwerk teen die bose in die lewe (GuD III, 196). Alhoewel lewe en dood nou twee gelykwaardige pole is en al is dit 'n natuurwetenskaplik uitgemaakte saak dat die wêreld op 'n ysdood afstuur, weet die kerk dat die dood nie die laaste woord gaan wees nie. Die kerk sien ook iets van God se wil in die aarde, al moet dit soos 'n stuk metaal totaal oõr gesmee word, want "vlees en bloed kan nie aan die koninkryk van God deel kry nie" (I Korintiërs 15 vers 50)(GuD III, 200). Derdens weerklink God se oorwinning oor die bose antisipatories ook in die gestalte van die etniese volk (GuD III, 202). Die tussentyd vind ook sin hierin (GuD VI, 170). Dit is nie summier duidelik of Heim eerder die Duitse volk bedoel nie, aangesien sy simpatie met Hitler nie ongesiens verbygaan nie, en hy soms ook sogenaamde Ariese paragrawe in sy outobiografie het. Cornehl verwys na kwotaties wat Heim uit Hitler se *Mein Kampf* maak (1974: 55). Tog moet bygevoeg word dat Heim sy ware *Führer* alleen in Christus sien (GuD II, 73 en so die hele onderhawige hoofstuk). Die punt van die tussentyd waarom dit vir Heim nou gaan, is dat daar nōu beslis moet word tēen Satan en vir God; alleen hierdie beslissing open die vergesig van die eskatologiese oorwinning en dit gee die gelowige die krag om verby hierdie polariteit te kyk, hoewel hy nie daarby verby kan leef nie. Dus: "Hier auf dieser Welt entscheidet sich alles" (GuD III, 203). Die begin van die einde het reeds aangebreek (GuD VI, 170).

2.3.2.3 Geloof aan die Bopolêre Ruimte van God

Indien mens die transendensie en immanensie van God in die teologie van Heim nagaan, bemerk mens 'n bepaalde ambivalensie in sy denke;

aangesien hierdie ambivalensie hom ook chronologies laat hupostaseer, is dit moontlik om van 'n verskuiwing van standpunt of dan van 'n ontwikkeling van die jongere na die ouere Heim te praat. Die eerste visie kan ons die filosofiese en die tweede die teologiese noem. Dit is opmerklik dat Heim in sy ontwikkeling al hoe meer openbarings-positivisties dink, en namate sy jare vorder, maak uitdrukkings soos openbaring, wonder, Gans Andere, spesiale organe, sluier van die oë, ja selfs die woord Bybel, progressief al hoe meer hulle opwagting. Die opmerklikste en ook die belangrikste begrip wat nuut in sy teologie op die toneel verskyn, is die van die *bópolêre ruimte van God*. Eers in die tweede band van sy hoofwerk, maak dit sy opwagting (GuD II, 32 e.v.) en in band ses staan Heim vyf en veertig bladsye daaraan af (GuD VI, 135-180). Dit is hieruit duidelik dat band een 'n soort van oorgangstadium in sy denke afsluit.

In *Weltbild der Zukunft* lê die transendensie en immanensie van God in die personale verhouding tussen die ek en U. Wanneer Heim die wil behandel (W, 104-117), lê die immanensie van God vir hom daarin dat twee wille, myne en God s'n, harmonieer. Die wilskeuse vir God is die teenwoordigheid van God in die lewe van die gelowige. Die feit dat goddelike en profane wil kan ko-insideer, bring sekerheid en vestig *das Jetzt*. Aanskoulik beskrywe Heim dit:

"Diese Umtauschverhältnisse sind wie Wegzeiger ohne Aufschrift, die mit vier gleichen weisen Armen nach allen Himmelgehenden weisen. Und wir stehen am Kreuzweg im Nebel. 'Weiter!' ruft man von allen Seiten. 'Wohin?' fragen wir bebend. 'Du hast die Wahl!' tönt es wie ein Echo durch die Unendlichkeiten. Wie schrecklich ist es, frei zu sein! Wie erleichtert atmen wir auf, wenn nun eine gute Stimme aus der Wolke spricht: Der linke Weg ist der längere, und der rechte Weg ist der kürzere. Es klingt uns wie Musik in den Ohren. Es weicht die Qual der freien Wahl" (W, 47).

Die transendensie van God word daarenteen gewaarborg dat God se wil die oneindige en die albeheersende wil is (W, 262). Die werklikheid

is die ontmoeting tussen twee wille waarvan God s'n domineer (GuD III, 205).

In sy tussenstadium wat in band een tot 'n einde kom, kan Heim nog enigszins hierop voortbou. Kennis kom nou teenoor die wil te staan en terminologies druk hy dit uit met die bipolarêre sfeer (GuD I, 192). Die dwingende vraag word 'n etiese een: wat behoort ek te wil? Ek benodig dus 'n instansie wat my wil onder regie sal neem ten einde die toekoms goed en reg te laat verstaan as verlede. Hierdie leiding moet daarom in die primêre sfeer teenwoordig wees (GuD I, 193). Hierdie instansie moet ook nie identies aan myself wees nie - dan is die norm nog maar my eie; dit moet ook nie uit die voorhande werklikheid stam nie, want dan is dit reeds 'n resultaat van 'n ander se wil. Die twee moontlikhede is 'n keuse tussen 'n *relativum* of 'n (skynbare) *absolutum*. God se transendensie is dan die derde moontlikheid naas bogenoemde (GuD I, 198). Dit oorkom die polariteitsbeginnel van die werklikheid; Hy is as Skepper teenoor en buite elke pool van die werklikheid. Hy is nōg die begin, nōg die einde van 'n kontinuum: "Denn er steht unfaszbar, unanschaulbar, unvorstellbar jenseits von beiden" (GuD I, 201). Daarom kan die oplossing van die paradoks ook nie kategoriaal plaasvind nie - en dis wat nou nuut in Heim se denke is - maar 'n beweging moet uitgevoer word wat totaal andersoortig aan die dimensionale onderskeidings is. God staan immers bō hierdie polariteit: "Sein Dasein sprengt die Disjunktion, die durch alle innerweltlichen Verhältnisse hindurch geht" (GuD I, 201). So kom die ossillasie tussen die presens en perfektum voor God alleen tot rus - die *ωααλωτ-νλααα* word immers deur Hom beantwoord. So bly die Skepper van die skepping te onderskei, en is die ω ook van die A gevind. Die transendensie en immanensie van God kan daarom alleen paradoksaal verstaan word: dit is 'n alomteenwoordige, maar tog bo-wêreldse werklikheid: "Er ist als der ganz Andere in allen innerweltlichen Räumen an jeder Stelle gegenwärtig als der, 'von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind'" (GuD I, 184). Omdat God die Skepper is, is Hy buite hierdie werklikheid (GuD I, 191). Aprioriese kennis help nie hier nie, God is anderkant alle ruimtes. Die beeldverbod is die uitdrukking dat God nie uit die werklikheid geken kan word nie (GuD I, 208). Die grens tussen God en wêreld is soos 'n slagveld, 'n kryt, waarin twee standpunte polemies

ontmoet en slegs een die wenner kan wees. En alleen in hierdie stryd ontmoet ons God (GuD I, 211). So ontmoet ek God *in actu*; "in der Hinwendung zu ihm, ist mir der Zugang zu ihm erschlossen" (GuD I, 218). God lei ons deur sy Woord na Hom toe en die pad na Hom toe is duidelik oop vir alle mense (GuD I, 213). As *Deus dixit* het ons dan met God in sy volheid te doen (GuD Ia, 358 v).

Wanneer Heim later konsekwent openbaringspositiwisties dink, is die transendensie van die immanensie van God veel duideliker te onderskei. Die bōpolêre ruimte word nou die gangbare terminologie. Enersyds is dit die ruimte waarin God teenoor ons te staan kom, soos pas aange-toon. Dit is 'n *Daseinsform* buite hierdie polariteit, alhoewel dit nie "hoog bo ons koppe" sweef nie; dis nie 'n verlore paradys agter ons nie en ook nie 'n nostalgiese droom voor ons nie. Die bopolêre ruimte is 'n ruimte soos die kollektiewe polariteit 'n ruimte is (GuD IV, 182). Dit is God se ruimte: "Der überpolare Raum ist ja ... der Raum, in dem Gott für uns gegenwärtig ist"(GuD IV, 183). Andersyds - en dit is die finale fase van Heim se denke - gaan God nie resloos in hierdie bopolêre ruimte van Hom op nie. Heim kan selfs sê dat God ook nie as 'n tweede ek tot ons kom nie; Hy woon immers in die ontoeganklike lig:

"Wenn wir vom überpolaren Raum sprechen, kann damit nicht die ewige Wirklichkeit Gottes selbst gemeint sein, sondern nur ein Aspekt, eine uns zugekehrte Seite, von der aus Gott, wenn er sich überhaupt erschlieszen will, für uns, die wir hier miteinander reden, allein zugänglich sein kann" (GuD IV, 184).

Heim maak in hierdie opsig ook die insiggewende opmerking dat hierdie ontmoeting met God ons net "as 'n geskenk in die skoot kan val" en kan ons mense vir wie hierdie ruimte (nog) geslote is, nie deur "Verstandesgründe oder pädagogische Masznahmen" tot hierdie dimensie lei nie (GuD IV, 192).

Dit beteken dus dat skepping vir Heim gelōōf is en dat skeppingsgeloof ruimte en tyd transendeer: "dasz der Schöpfungsglaube die überpolare Synthese ist" (GuD IV, 233). Heim ontken 'n *analogia entis* ten sterkste

(GuD IV, 183) en meen dat die meeste wat sonder die openbaring oor God gesê kan word, is sy bestaan in sy aseïteit - "Es gibt etwas, das durch sich selbst ist, was es ist" (GuD II, 30). Die *via causalitatis* lei nie na God toe nie, maar na 'n selfsgeskepte oomblik van rus (GuD II, 50). Ja, alleen openbaring in Christus ontsluit hierdie dimensie: "In Christus erschlieszt sich uns die verhüllte Sinn der Schöpfung" (GuD II, 63).

God se openbaring is wesenlik God se spreke (GuD II, 169). Dit wil sê dat sy openbaring geen voorwerp is nie, maar 'n aksie wat tot ontmoeting lei. Ons ontmoet hierdie jy, of dan U, in die Bybelse imperatief (GuD II, 196). Voorwaarde vir die ontmoeting, en dit het ons reeds aangedui, is dat daar natuurlik nie net een dimensie kan wees nie, en tweedens moet albei aan 'n groter en omvattender dimensie partisieer (GuD I, 76 e.v.). God se syn kan nie anders verstaan word as juis in hierdie spreke nie (GuD II, 176), en dit is net moontlik omdat Hy op dieselfde vlak as ons voor ons te staan kom. Hierdie spreke van God - omdat Hy sêlf, alhoewel nie sy vôle self nie (GuD II, 177) aan die woord is - oorwoeker ook altyd sy skeppingsordeninge. Daarom kon Hy Abraham beveel het om Isak te offer ten spyte van die vader-seun-verordening (GuD II, 180). Die ontmoetingspunt (wat in die geheel aan albei kontinuums behoort) is die Heilige Gees (GuD II, 184). Dit bring mee dat ook vanweë die feit dat spreke eers spreke is as dit *gehoor* word - anders is dit net maar geluide - die Heilige Gees die spreke en die hoor daarvan bewerk. Dit is vir Heim ook die Goddelike verkiesing waarvan die Bybel praat (GuD II, 185), alhoewel hy nie meen dat daar sprake van 'n gepredestineerde verwerping kan wees nie (GuD I, 218). Tog moet steeds daarmee rekening gehou word dat God soewerein is en dat die toekoms in sý hand is (GuD III, 205). Heim beklemtoon dat ten einde die Drie-eenheid in 'n woordteologie tot sy reg te laat kom, moet die Gees nooit so verstaan word as sou Hy nie die Woord van die omvattende syn, naamlik van die Vader kommunikeer nie (GuD II, 187). 'n Innerlike gevoel is vir Heim dus 'n dwaling: "Wir brauchen aber Christus gerade deshalb als das Person gewordene Gotteswort, weil wir die Fähigkeit zur Führerwahl eben gerade nicht haben" (GuD II, 193). Dit beteken dan ook dat Heim nie die Christelike geloof as een van baie godsdienste wil sien nie, "Jesus is nie 'n God

in die pantheon nie"! Nog is Hy Godsbeeld in 'n nis van 'n tempel wat van mense materiaal aanmekeargesit is (GuD II, 77). Christus word dus normatief vir die geloofsgemeenskap tussen God en mens, omdat Hy dié mens is:

"Wir können uns auch nicht unabhängig von Jesus ein Bild von der Struktur der menschlichen Existenz machen und von dort seine Weisungen interpretieren. Denn wenn er der Herr ist, so kann nur er uns unser wahres Wesen aufschlieszen" (GuD II, 64).

Die menslike eksistensie word nou deur vier vrae van algemene menswees, gekarakteriseer: die vraag na die oorsprong, na die doel en na die sin van die skepping asook die vraag na sy plek in die skepping (GuD II, 57). Die antwoorde hierop kan net as Pneumatische geskenk ontvang word. Al die antwoorde sentreer rondom die kosmiese Christus soos Hy in die eerste hoofstukke van Johannes, Efesiërs en Kolossense beskrywe word (GuD II, 57). Elke mens vra waarvandaan hy kom, met ander woorde, wat is die oergrond van sy bestaan wat ongeskape is. Die antwoord is in die bopolêre syn van God (GuD IV, 235). Die gelowige bely dan ten opsigte van God: "Er schuf die Zeit und damit auch Himmel und Erde" (GuD VI, 71). Dié Bybel gaan hier na 'n toestand terug waar daar nog geen tyd was nie. Skepping as daad is dan die oorgang tot polariteit. Aangesien God deur sy Woord geskep het en daar geen teen-wil teenwoordig was nie, het die skepping as objek ook onmiddellik gerealiseer. Dit beteken dat God *ex nihilo* geskape het (GuD VI, 73) in soverre die tyd die eerste skepping was. Heim aanvaar duidelik evolusie wat plaasgevind het en praat van die wonder toe die organiese lewe uit die anorganiese stof gegroei het (GuD VI, 76). Die mens se plek onderskei hom egter van huis uit en is net so 'n wonder soos die paleontologiese evolusie. God het die mens sy perspektiewiese plek op aarde toegeken en dit is die spilpunt vir die antropologie (GuD VI, 89). God het die wêreld goed geskape, maar vanweë die sonde is dit geperverteer en so-ook die mens se kenvermoë wat nou net tot die derde dimensie kan beleef en kan ken. Die mens is kroon van die skepping en die diere en plante is geskape "nur um des Menschen wille" (GuD VI, 89). Tog bestaan daar 'n intieme band tussen mens en nie-mens. Albei

deel die *nepes' hayyā* (GuD VI, 89) en albei is deur die sonde geperverteer en sug na verlossing en wêreldvleinding (GuD VI, 86). Die *imago Dei* onderskei die mens in die sin dat die mēns gekies is om die vis-ā-vis vir God te wees, sy *alter ego* waarmee God as gelyke kan kommunikeer (GuD VI, 93). En daarom het die mens ook die *dominium terrae*-opdrag (GuD VI, 94). Hierdie plek van die mens verstaan Heim nie ontologies nie, maar in verhouding tot God wat dit dus genade maak (GuD VI, 94). Die skepping is vir Heim 'n *etiologie* wat 'n "terugwaarts gekeerde profesie" is (GuD VI, 95). Die doel van die skepping is dominerend in die skeppingsgeloof (GuD III, 150). Of dit nou die ysdood (GuD III, 196) en of dit nou die hittedood (GuD VI, 147) is wat die natuurwetenskap aantoon as die uiteinde van alles, die gelowige weet dat die skepping na 'n tyd afstuur waar alles in God sal wees en God alles in almal. Dit sal gebeur wanneer God die polariteit met sy meerdere dimensie sal ophef. En dit is die sin van die lewe, dat die gelowige nou in hierdie "brandende eindverwagting" kan leef (GuD II, 39). Dit maak die spanning, stryd en dood van hierdie tyd draaglik. Die relativisme en positiwisme maak dan plek vir die rotsvaste lewe in Christus (GuD II, 209). En laastens glo die gelowige dat die archimediese punt van die heelal - wat elke mens as anker behoef - alleen God is en kan wees (GuD VI, 132). Hý ken ons plekke op aarde toe en geen toeval of noodlot nie (GuD VI, 244). God se soewereine besluit bepaal die geskiedenis (GuD VI, 98). In die gemeente antwoord ek as gemeenskapswese - ek is ek alleen deur jou - deur in Christus te leef (GuL, 27). Dan is ek en Christus gelyktydig (GuD II, 66). En dan glo ek dat die werklikheid veel omvangryker is as wat die blote oog kan raaksien; Heim gebruik graag die Engelse roman, *Flatland, a Romance of Many Dimensions* deur Edwin A. Abbot om ons dimensionaal-arm werklikheidsverstaan te beskryf (GuD VI, 158 *et passim*). Per definisie is geloof dan daardie oortuiging dat die werklikheid polidimensionaal is en wel in die sin dat daar 'n dimensie is wat die polariteit van ons eksistensie transendeer en waarin ons eskatologies sal opgaan. En dit verg die so allernoodsaaklike beslissing (GuD V, 165) en 'n vertrouende wag op die toekoms:

"Erst wenn der Endsieg errungen ist, werden wir reif sein für die letzte Erkenntnis, die uns jetzt noch verschlossen ist ... Dann erst werden uns die Augen über Ursprung und Sinn der Schöpfung Gottes aufgehen" (GuD II, 158).

Deur die *gebed* glo ek dat daar nie 'n onpersoonlike mag of noodlot agter alles is nie, maar die persoonlike wat ek as die *U* leer ken het. Hierdeur word alle perspektiewiese middelpunte wat in die gebed tot God kom, wonderbaarlik verenig in die teenwoordigheid van God en voer hierdie Godsnybyheid tot mensnybyheid (GuD IV, 240). Hierdie gemeenskap met God is kragtig en volkome - woorde is oorbodig en misverstand onmoontlik (GuD VI, 259). Die wil van die gelowige gaan in die absolute wil van God op (GuD VI, 181) en "Ich lebe in der Gegenwart eines Andern" (GuD II, 61), naamlik in die teenwoordigheid van Christus. God verhoor die gebed van die gelowige wanneer die wonder plaasvind (GuD VI, 200). Die wonder is altyd uitdrukking van God se wil wat oor die bese se wil seëvier. Daarom het die wonder niks te maak met die kousaliteitsopvatting van die determinisme nie. Tomas Aquinas het so 'n wonder-begrip gehad waar God die natuurlike gang van sake stop, die *miraculum suspensionis*, sy wonder doen en die wêreld weer sy gang laat gaan met die *miraculum restitutionis*; vir Tomas was dit selfs 'n Godsbewys (GuD V, 176 v). Heim ontken dit ten sterkste. 'n Wonder is die afforsering van God se wil waarvan die polemiese gevolg in die voorhande werklikheid neerslaan (GuD V, 199). Dit is geen bewys van God se bestaan nie - net van botsende wille.

Die toekoms is wesenlik oôp. Die wêreld is nie, maar wôrd. En omdat my wil in die gebed uitgedruk word en deur die Almagtige verhoor word, is my ganse geestelike lewe net een, lang gebed waarin ek deur Christus die goeie wil (LaG, 131, 144). So 'n iemand is die ware en volle mens. Die wêreld is vir hom werklik, ja pynlik werklik, maar tog ook anders as wat met die oog opgemerk of met die lyf ervaar kan word. En met die hart op die onsienlike toekoms gerig, waar my bestemming en doel lê, vind ek nou die krag om hier te lewe en te sterwe.

"Maar ek vertrou op U, Here,
ek sê: U is my God.
My tye is in U hand.
Red my uit die hande van my vyande
en vervolgers!
Verskyn tog tot my redding,
red my deur u onfeilbare liefde"
(Psalm 31 verse 15 tot 17)

2.4 Waardering : Skeppingsgeloof as *polariteitsintese*

Stel mens die vraag na die verhouding tussen die menslike en die nie-menslike kreatuur in die teologie van Heim, is sy ontwerp beslis nie sonder verdienste nie. Hy slaag daarin om 'n bepaalde eenheid en solidariteit tussen mens en nie-mens daar te stel wat in 'n sekere sin ongekend was in die protestantse teologie van sy tyd. Die eenheid wat hy daarstel, is meer as net die geloof dat God die Skepper van alles en almal is; dit is 'n ontologiese kohesie wat die ganse kreatuur heg bind. Dit word bemerk deur die feit dat die polariteitsverhouding die tyds- en dus die synsmodus is en dat alle sienlike stof die resultaat is van botsende wille wat hulle in die onsienlike sfeer bevind. 'n Bipolariteit wat vanweë komplementariteit onafskeidbaar 'n eenheid is - die een bestaan slegs by grasia van die ander. Vanweë die feit dat iets sigbaar waargeneem word, maak dit noodwendig dat daaragter 'n ònobjektiveerbare wil is. Hierdie albesieling van die natuur beteken ook dat die kosmiese stryd tussen God en Satan, die twee persoonlike en totalitêre wille, ook hulle stryd is. Die stryd van die enkeling gaan in die stryd van hierdie twee magte op. So is die oorwinning en die eskatologiese opheffing van alle polariteit eweneens ook elke perspektiwiese middelpunt se sinvolle telos. Die polariteit van die huidige wêreld word vernietig deurdat dit met God se bopolariteit versmelt. Soos die derde dimensie die konkurrerende lyne van die tweede dimensie in 'n sinvolle kubus verenig, so hef God met sy meerdere dimensie alle spanning van die wêreld op wanneer Hy sy bopolariteit openbaar maak. Daarom is die tyd konstitutief vir die gemeenskaplik-

heid tussen die kreatuur onderling: nie net omdat die tyd die gemeenskaplike begin of einde is nie, maar omdat daar ook 'n gemeenskaplike oomblikpunt is wat vanweë die omvang daarvan eerder 'n oombliklinie is (GuD IV, 120). Die lokatiewe band of die sigbare andersoortigheid is dus ondergeskik aan hierdie primêre dominant. Subjek en objek staan nie anders tot mekaar as toekoms en verlede nie; "Dasein ist Zeitsein" (GuD I, 124).

Tog lyk dit nie of Heim die dualisme werklik ontkom nie. Die diastase het bloot verskuif na gees teenoor stof. Rede en geloof verbind daarom ook nie regtig nie, al stel Heim dit as sy ideaal om die Christelike geloof *denkend* te ontvou en daar te stel (GuD II, 77). 'n Analise van die verskuiwing van standpunte in sy immanensie- en transendensieontwerpe, toon hierdie ambivalensie duidelik. In sy vroeëre werke is die immanensie van God sy sinergistiese saamkom met die mensewil. Die transendensie is gewaarborg deurdat God se wil almagtig is en dus die drywende wil van hierdie koïnsidensie is. Die prestasie is duidelik: hiermee is 'n dinamiese werklikheidsverstaan ontwikkel wat 'n teologie as't ware *van onder* tot gevolg gehad het. Mettertyd het daar egter verandering in Heim se denke ingetree. Denke en geloof het gaandeweg divergerend ontwikkel. Uitdrukking is duidelik hieraan gegee toe sy *bopolêre ruimte* van God gebore is. Alhoewel dit God se ruimte vir ons is, is die vólle Godheid nie daarin teenwoordig nie. Hy bly die Gans Andere:

"Wenn wir vom überpolaren Raum sprechen, kann damit nicht die ewige Wirklichkeit Gottes selbst gemeint sein, sondern nur ein Aspekt, eine uns zugekehrte Seite, von der aus Gott, wenn er sich uns überhaupt erschlieszen will, für uns, die wir hier miteinander reden, allein zugänglich sein kann" (GuD IV, 184).

Heim het met ander woorde die plek wat hy aan God in sy ontwerp toegesê het, gaandeweg teruggedruk: waar eers God se transendensie was - "Wir können diese Verhältnis eine innerweltliche *Transzendenz* nennen" (GuD I, 83, my kursivering) - het nou God se *immanente* sfeer geword en die transendensie is die duister ingeskuif. Ons meen dat Heim hiermee

sy eie teologie ontrou geword het. Hierdie uitspraak kan begryp word as mens Heim se gedurige aansluiting by Kant in herinnering roep. 'n *Ding an sich* bestaan eenvoudig nie - of dit nou 'n subjeklose objek is en of dit nou 'n objeklose subjek is. Daarom het Heim die begrip van verhouding ingevoer wat hy ook baie goed natuurwetenskaplik met die komplementariteitsbegrip kon begrond. Die verhouding tussen God en sy skepping is dus geen *analogia entis* nie, ook geen *analogia relationis* nie, maar die *relatio* sêlf. Die groot angs wat Heim blykbaar ontwikkel het, was dat God in sy skepping kon opgaan, indien die bopolêre ruimte bloot die pendant van die kollektiewe polêre ruimte sou wees. Daarom is God nooit resloos in die bopolêre ruimte immanent nie. Die vraag aan Heim is nou wat word onder die transendensie van God verstaan? Dat God ook deels nië in verhouding is nie? En dit terwyl die werklikheid net verhoudings is! Hiermee het Heim dus 'n *nie-relasionale* ruimte op die toneel laat verskyn, wat binne die grense van sy teologie, onmoontlik is. Wat vir 'n *Ding an sich* is dit? Heim verklaar God nou wesenlik wêreldvreemd.

Hierdie is natuurlik ook die rede waarom Heim al hoe meer van *openbaring* as raakvlak tussen God en mens begin praat het. Dit het hy eventueel so duidelik Christologies verstaan, dat 'n openbaringspositivisme daaruit geresulteer het wat aan 'n Christomonisme grens. Hy sê byvoorbeeld nie net dat Christus die kenprinsiep van die werklikheid is nie, maar dat Hy ook die hoeveelheid en kwaliteit van die gelowige se kennis bepaal (GuD II, 76). En dit laat mens wonder wat dan denkend van die Christelike geloof ontvou is. Na 'n lange en moeisame tog deur die natuurwetenskappe heen, bevind Heim hom op presies dieselfde terrein as baie apologete vóór hom en repristineer hy 'n uitgediende wêreldbeeld. Wat bereik Heim werklik? Hy skryf 'n metafisika aan die natuurwetenskaplike voor en 'n fisika aan die teoloog. Anders gesê: lê dit op die weg van die teologie om die resultate van die natuurwetenskappe te hupostaseer? En word fetisjisme deur die geloof of deur die rede onttron?

Dit lyk tog ook of mens die bewering moet maak dat Heim se dualisme na 'n gnostiese minagting van die sigbare skepping neig. Wanneer hy sê, "Ich selbst bin überhaupt kein Mensch" (GuD IV, 130) en, "Die Welt, die wir wahrnehmen, gehört uns im Grunde genommen überhaupt nicht ..."

(GuD VI, 119), dan beseft mens dat wanneer hy van die "A ruimte" en die "B ruimte" praat (GuD I, 139), hy dit gewis ook kwalitatief bedoel. Heim verraai sy afkeur van die empiriese werklikheid ook wanneer hy byvoorbeeld sy eie stelreël dat die sigbare wêreld die kommunikasieplatform van onsigbare subjekte is, verbreek deur *ònmiddellike kommunikasie* - in die presenssfeer alleen - as 'n moontlikheid te stel (GuD IV, 87). Elders kan hy sê dat die empiriese wêreld ook die kommunikasie tussen God en mens bemiddel:

"Nur wenn uns Gott, und zwar durch das Medium der gegenständlichen Welt, wenn er durch das Weltgeschehen zu uns redet, wenn er uns bei unserem Namen ruft und uns Aufgaben in dieser Welt stellt, dann wird die Welt für uns wirklich, dann müssen wir die Welt ernst nehmen" (LaG, 148).

Die een rol wat hy nog aan hierdie wêreld toeken, blyk nou toevallig te wees! Wat is die wêreld dan vir Heim? Dit is skaars meer as 'n kryt waarin die titaniese stryd tussen twee totalitêre magte hom afspeel. En dit geld nie net vir die nie-menslike skepping nie; ook die mens is ewe-eens gevegsterrein van die stryd bo en oor hom. Die feit dat die polariteitsbeginsel vir Heim 'n skeppingsbeginsel is en dus nie deur die sonde daargestel is nie, sal ons die afleiding moet laat maak dat ten diepste ly die mens nie onder sy skuld nie, maar onder die noodlot - *die mens is slagoffer* in die eerste plek. En omdat die mens eintlik maar passief in hierdie stryd is, het Heim ook geen uitgewerkte etiek in sy teologie nie. Die tweede tafel van die Wet figureer nie in sy teologie nie. Die eis van God is nie 'n etiek nie, maar 'n pertinente *beslissing*, 'n sprong na God toe. Daarom kan hierdie wêreld ook nie anders verstaan word as provisories en tydelik nie. Dat die skepping goed en mooi is, kom geweldig periferies en paradoksaal aan die orde (GuD II, 140). Dat die skepping nou goed en mooi kan wees, is uitgesluit; 'n etiek van bewaring bestaan nie vir Heim nie. Hierdie skepping is propedeuse, voorbereiding tot die eskatologiese indifferensie waartoe die huidige polariteitsbestaan sal konvergeer wanneer God alle spanning met sy dimensie sal oplos. Skeppingsgeloof beteken nou verlossing *van* en *uit* hierdie wêreld as

polariteitskompleks. Fisiese plek het in Heim se teologie tweede-rangse waarde; dit is bloot 'n nuwe-produk van tyd.

Dit gaan dus nie soseer om 'n ander plek, as om 'n ander *tyd* nie. Alleen die "brandende eindverwagting" van die gelowige doen reg aan enige skeppingsleer. In terme hiervan word die hede gerelativeer. Christus se oorwinning met sy opstanding is geen historiese feit nie, maar die *perfectum propheticum* - die stryd duur voort ... totdat die sluier van die wedergeborene se oë gelig word en so iemand die anker van die eindverwagting het. Die appèl tot beslissing is gedurig aktueel. Die *nunc aeternum* moet ook vir *mý* aanbreek. Die hoop van die Christen is daarom nie iets van die ewige *salom* wat reeds nou al kan realiseer nie - en dus ook nie nagestreef kan word nie - maar die tótale opheffing van die polariteit. Heim kan wel sê dat die hemel nie 'n ander aarde is nie (GuD III, 163), maar binne sy teologie is dit niksseggend, omdat ruimte die resultaat van tyd is. Heim se teologie ken net 'n alles of 'n niks, absolute vrede of intense stryd; en die alles is eendag en die niks is nou.

Die nie-menslike kreatuur, nee die ganse sigbare kreatuur, is vir Heim voorlopig, tweederangs en minderwaardig. Skepping is die bloedige neerslag van die vlamme en die wrakke van die skermutseling tussen die twee totalitêre magte agter die skerms. Skeppingsgeloof is die salige hunkering na die eskatologiese volheid. En in hierdie wag op die toekoms wat buite *mý* beheer is, is alle kreatuur die slagoffer. *Mý* aandeel in die stryd? Kies! Beslis! Waag! Dit maak die verskil, sê Heim, tussen profane toevaligheid en heilige noodwendigheid, tussen nihilisme en ware Godsgeloof.

HOOFSTUK 3

DIE EKSISTENS-TEOLOGIESE MODEL VAN F. GOGARTEN

3.1 Sekularisasie as Produk van die Christelike Geloof

Die konkreet-geskiedkundige mens vorm die uitgangspunt in die denke van Gogarten (Wirklichkeit, 8). Daarom het hy gaandeweg al hoe minder van dialektiek en uiteindelik as die ouere Gogarten, uitsluitlik van historisiteit of personaliteit, gepraat. In hierdie "eintlike eksistensie" van "Sich-als-Person-von-Gott-empfangen" en 'n "Von-Gott-als-Person-gefordert-werden" is die ware seunskap van die mens geleë (Mensch, 322). Die rede en geloof vind dan ook hier hulle onderskeie rusplekke; 'n spanning wat alleen deur die *solà fide* opgehef kan word. En dit voer tot sekularisering.

Die woord "ontmitologisering" is vir Gogarten 'n ongelukkige keuse. Dit skep die indruk dat dit 'n negatiewe aangeleentheid is, terwyl dit presies dit wil bereik wat die kerklike teenstanders daarvan, daarteen meen te verdedig, "nämlich die glaubensmäszige Erfassung eben dieser Wirklichkeit" (Entmythologisierung, 9). Dit wil onder geen omstandighede op 'n ander plek eindig as juis by God nie en staan dus die Christelike geloof geheel en al tot diens. Trouens, mens sou kon sê dat die sekularisering sy oorsprong in die geloof sêlf het. Dit beteken natuurlik dat sekularisering ook geen willekeurigheid is nie, maar 'n noodwendigheid (Neuzeit, 102). Sekularisasie bepaal die verhouding tussen geloof en rede en voorkom dat geloof maar net 'n aan geplakte kontemplasie by redelike feite is (Entmythologisierung, 9).

Sekularisasie is egter primêr 'n godsdienshistoriese begrip. Aanvanklik is daaronder verstaan dat sakrale eiendom soos kerke ensovoorts opgeëis word vir profane doeleindes; vandag word dit geesteshistories geïnterpreteer en die Christelike geloof word in die rede opgelos. Die

Godelike ingryping word deur die sekularisasie gerasionaliseer. Dit het uiteraard meegebring dat vanweë die veranderde kenprinsiep, die inhoude ook verander het. Die werklikheid van God word dan die werklikheid van die mens. Gogarten wil egter iets anders hieronder verstaan. 'n Geesteshistoriese benadering dink vanuit die wêreld, terwyl hy uitsluitlik vanuit die Christelike geloof daarvoor wil dink (Neuzeit, 12). Tref mens nie die onderskeid nie, dan gaan dit bloot om die verwêreldliking van die Christelike geloof; en indien dit dan die laaste woord oor die Christelike geloof nou sou wees, sou dit beteken dat die Christelike geloof geheel en al in die wêreld opgelos word. Openbaring word dan sinloos en Christendom 'n volslae sosiologiese verskynsel. ⁴Veel eerder moet daar dus aan die verwêreldliking van die *wêreld* gedink word. [✓]Dit beteken dat die wêreld in alle opsigte moet wees en bly wat dit is, naamlik skepping van God. Kortom, mens kan sê dat sekularisasie die vervanging van die mitiese en utopiese wêreldbeeld deur 'n historiese werklikheidsverstaan is (Neuzeit, 103). In Gogarten se woorde:

"Die Säkularisierung aber, das heisst also, die Verwandlung christlicher Erkenntnisse und Erfahrungen aus geoffenbarten und geglaubten in solche der allgemeinen menschlichen Vernunft und damit zugleich die Verwandlung der in ihnen erkannten und erfahrenen Wirklichkeit Gottes in die des Menschen ist ein geschichtliches Geschehen von weltumfassender Reichweite" (Neuzeit, 9).

Daarom kan die proses ook nooit tot halt gebring word of ongedaan gemaak word nie. Die reikwydte is universeel. Dit word verstaan as mens in ag neem dat sekularisasie in die hand van die wetenskap gelê is en dat diê se patos en etos juis in die voortdurende soeke na die waarheid is.

Met groot nadruk en vele herhaling, stel Gogarten dan ook dat sekularisasie die legitieme vrug van die Christelike geloof is. Alhoewel die proses natuurlik rasionaal verloop, bly dit die Christelike geloof wat die teuels in die hand van die rede gelê het:

"Dabei ist vielleicht das Merkwürdigste an dieser Verwandlung, ... dasz die Selbständigkeit des Menschen den radikalen Sinn, den sie in der neuzeitlichen Welt hat, nur durch die im christlichen Glauben erschlossenen Erkenntnisse und Erfahrungen gewinnen konnte" (Neuzeit, 8).

Dit beteken ook dat die geloof die gedurige en voortdurende taak het om as waghond op te tree ten einde die rede sy regmatige plek in die wêreld te laat inneem; die rede mag niks minder verrig nie, maar ook niks méér nie. Die mens neem nou verantwoordelikheid vir sy lewe in die wêreld oor, slegs in soverre dit histories ontplooi. Die menslike eksistensie het hierdeur prinsipiële histories geword. 'n Geloofsvrye en suiwer sekulariteit word nou gebore wat die wêreld eksklusief vanuit sy immanensie verstaan. Die vraag na die sin van die lewe word nou gevra in terme van die vraag na die gansheid en eenheid van alles (Mensch, 339). Maar dit is presies hier waar die rede sy grens reeds moes bereik het. Dit mag nooit van die onderdeel na die geheelbeeld oorslaan nie, want sodra dit verbande, tendense en patrone postuleer, dan word dit metafisika. Wanneer dit gebeur, verloor die wetenskap, die tegniek en kultuur hulle karakter. Die aktiwiteit wat dan hieruit spruit, is die "werke" waarna Paulus in Romeine 3 vers 28 verwys wat nie salig maak nie (Frage, 66).

Dit is so te verstaan dat die mens nooit die wêreld of iets daarin mag vereer nie. Geloof en religie is wesenlik verskillend. Gogarten meen ook dat dit Jesus se bedoeling was met sy antwoord op die klag dat Hy nie die sabbat onderhou het nie - die sabbatdag is vir die mens gemaak en nie die mens vir die sabbatdag nie - omdat Hy hierdie heilige, maar religieuse instelling van die Jode wou onttoon. Die sabbat moes soos al die ander dae word (Frage, 69). Die bedoeling is dus dat die sekularisasie 'n geloofsvakuum wil aandui, maar dit nooit wil vul nie.

Beteken dit nou dat sekularisasie 'n soort gnostiese minagting vir die wêreld het? Hierdie vraag kan beantwoord word na aanleiding van Gogarten se verstaan van Markus 12 verse 13 e.v. Die Fariseërs en Herodiane stel 'n strikvraag aan Jesus ten opsigte van die betaal van

belasting. Die vraag wat aan Jesus gestel word maak 'n antwoord, menslik gesproke, onmoontlik. Indien Hy nee sou antwoord, sou dit beteken dat Hy die gesag van die Romeinse owerheid minag; ja, sou beteken dat Hy die politieke situasie kondoneer en boonop erkenning aan die gewaande goddelikheid van die Romeinse keisers gee. Sy antwoord - gee aan die keiser wat die keiser toekom, en aan God wat God behoort - dui op 'n radikale andersoortigheid van die vergelyking-sake. Dit is valse alternatiewe wat niks met mekaar te doen het nie. Geloof en politiek word los van mekaar gedink. Dit is nie so dat iets - *dies oder das* - aan die keiser en iets anders weer aan God behoort nie. God vra die *wese*, die algehele self: jou hele hart, jou hele siel, jou hele verstand en al jou krag. Dit word nie aan die wêreld gegee nie; die oomblik wanneer dit gebeur, het mens met konkurrente te doen wat niks anders as 'n ideologie van die geloof en heil maak nie (Frage, 72 e.v.). Die wêreld bestaan dus in alle waardigheid, maar dan in eie reg.

- 1 Dit beteken natuurlik nie dat daar 'n dualisme in die wêreld ingelees moet word nie. Die Bybel ken nie twee wêreldes waarin die gelowige leef nie, maar die één skepping van God. Die onderskeid met die gnostiek is egter ook dat die Bybel nie vanuit die wêreld dink nie, maar altyd slegs vanaf die mēns en sy verhouding tot God (Wirklichkeit, 42). Al dualisme wat die Bybel ken, is die tussen die sondaar-mens en die heilige God (Neuzeit, 14). Daarom moet alle Godsvyandigheid van die wêreld vanuit die sonde van die mens verstaan word. Op grond hiervan kan Gogarten dan ook die hoeksteen van sy teologie formuleer: "Der Mensch steht demnach so zwischen Gott und Welt, dasz er, obwohl der Welt so eng verbynden, vor Gott verantworten musz, was er in ihr tut" (Mensch, 10). Hierdie mens tussen God en wêreld is terselfdertyd ook mens tussen wet en evangelie. Die evangelie is aan die mens gegee om sy weg na God, wat nie deur die wet bereik kan word nie, te vind. Samevattend dus, sekularisering vra die vraag of ons by die regte verhouding van die mens tot God en tot die wêreld uitgekome het (Mensch, 150). Toegespits geformuleer: sekularisasie is selfkennis.

3.1.1 Die Ontgoding van die Wêreld

3.1.1.1 Wêreld vóór Christus

Die mitiese mens en sy wêreld kan nie vandag na regte deur ons geken word nie; vandag word daar net "van buite" na hom en sy wêreld gekyk, terwyl hy dit altyd "van binne" betrag het. Ons kan hoogstens analogies van die mitiese mens en sy wêreld praat - hoogstens kan gesê word wat hy en sy wêreld niê was nie. Die mitiese mens het nie die onderskeid tussen kennis en opinie geken nie; daarom was daar vir hom ook geen objektivering of besinning van homself of sy wêreld nie. Alles was vir hom oorspronklike en lewende realiteit (Verkündigung, 443). In sy refleksie oor die wêreld het hy altyd gepoog om dit te beskrywe en nooit te dissekteer nie. Dit was eers die gnostiek wat die mens:wêreld-verhouding kon skei (Mensch, 145). Persoonlike identiteit het nie vir die mitiese mens bestaan nie; sy lewe was altyd uitgaande eenrigtingverkeer; siel het bloot die lewe beteken (Verkündigung, 445).

Hierdie denke is die beste ge-ekspliseer deur die Grieke (Frage, 36). Kosmos was vir hulle versiering, skoonheid, realiteit en orde. Dit was 'n groot lewende organisme wat ook die mens omvat het. Die geheel is in die onderdeel te vind en die onderdeel weer in die geheel. Gogarten siter Plato se Timaeus 92c as die akkuraatste beskrywing hiervan:

"Mit sterblichen und unsterblichen Lebewesen ausgestattet und erfüllt, ist dieser Kosmos ein sichtbares Lebewesen geworden, das Sichtbare umfassend, Abbild dessen, was nur mit der Vernunft erkannt werden kann, ein sinnlich wahrnehmbarer Gott, der grösste und beste, schönste und vollkommenste, eben diese eine und eingeborene Welt" (Frage, 37).

Die gode het die wêreld in 'n ewige, onveranderlike grootheid, en deur geen eksterne faktor beïnvloed nie, vir die mens bewaar. Enige outonomie by die mens sou growwe godslastering wees.

Gogarten meen dat dit daardie voorchristelike, religieusvereerde wêreld is wat in die Nuwe Testament as die *en tō pōnēlō* (1 Johannes 5 vers 19) bekend staan en nie die wêreld as sodanig nie. Die bose het hier die mag oor die wêreld. Die mens herken nie die wêreld as Gods skepping nie omdat sy hart verduister is (Romeine 1 verse 21 tot 25). Die wêreld is nie net woonplek nie, maar die geborgenheid van die geheel. Die geborgenheid het egter plek gemaak vir 'n geweldige ontreding van die mens. Sy lewende en ongestoorde verhouding met die wêreld het problematies geword. Wat altyd vraagloos was, het in talle tweehede gesplyt. Die vraende menslike gees is gebore wat nooit tot rus sou kom nie. Elke vervulling het 'n nuwe opdrag ingehou in 'n magtige dialektiese proses: God en wêreld, gees en natuur, binne en buite, ewigheid en tyd, subjek en objek, vryheid en gebondenheid, individu en gemeenskap, geloof en rede, en andere. Die verskil en ooreenkoms moes altyd oôргеformuleer word en sodra dit misluk, verloor mens nie net die een lid nie, maar albei. Tog sou hierdie wêreldvervreemding ook die begin van die geskiedenis inlui, want geskiedenis, "gibt es erst da, wo der Mensch beginnt, seine Welt zu haben" (Verkündigung, 441).

Dit is ook die rede waarom daar 'n mite-armoede in die Ou Testament is, meen Gogarten. Die historisiteit en personaliteit van die menslike eksistensie is deurgaans as die wyse van Gods openbaring erken (Verkündigung, 448). Die duidelikste voorbeeld van mite in die Ou Testament is die drie-verdieping wêreldbeeld. Met die ballingskap en wat daarna gevolg het, het die Jodendom veel meer vreemde invloede ondergaan, met die gevolg dat die Nuwe Testament ook meer mites as die Ou Testament het. Tog word die historisiteit en personaliteit in die Nuwe Testament soveel sterker gedink, dat die mites 'n heel geringer rol as in die Ou Testament vervul. Gogarten wil die volgende mites in die Nuwe Testament as die belangrikste uitlig: die drie-verdieping wêreldbeeld en die mite van nabye wêreldende waar 'n kosmiese katastrofe die uiteinde sou wees, asook waarna die ewige lewe of dood

sou intree, wat bygevoeg is. Gogarten meen dat die beeld van die Verlosser in die Nuwe Testament besonder mite-ryk is: die pre-eksistente hemelwese; sy verskyning as 'n mens op aarde; deur sy opstanding uit die dood word die mag oor die bose verbreek; deur die doop word die mens fisies deel hieraan en sal eendag in die hemel welgeluksalig voortlewe (Verkündigung, 448). Gogarten sê dan ook dat hierdie siening in die middeleeue nog sterk ondersteun is, veral deur die sakramentalisme van die Rooms-Katolieke kerk; hierdie soort siening, "... treten zurück, aber sie tauchen auch wieder auf und ziehen in verschiedenem Umfang ... das übrige Denken und Lebensgefühl in die eigene Art hinüber" (Verkündigung, 439). Slegs die personale siening van die geloof kan hierdie ontiese band tussen bonatuur en natuur verbreek (Wirklichkeit, 24). Daarom moet die Nuwe Testament nie nōg ontmitologiseer word soos Bultmann meen nie; die personale karakter van die Bybel dui die mites reeds as sodanig aan. Die stryd teen die mite begin nie in die Bybel nie, maar word daar voltrek (Verkündigung, 451).

3.1.1.2 Wêreld nā Christus

Sekularisasie verword in sekularisme sodra die rede absoluut raak en die impuls wat dit dan van die geloof ontvang het, ontken. Dit geskied eventueel met die deurswaai van die pendule, sonder dat daar by Christus gehalt word. Dit is ateïsme in die volle sin van die woord (Frage, 157). Die god wat hierdeur aanbid word is die Mammon van Matteus 6 vers 24 wat Gogarten eerder met *wêreld* vertaal wil sien. Dit is 'n ongelooft dat die mens wêg van God laat keer, en sy volle vertroue op die wêreld plaas (Frage, 163). Die sin van die lewe vind hierdie mens in 'n dubbele oortuiging: sy gees, waardeur hy van homself en sy vryheid bewus is, dra die karakter van 'n goddelike immanensie, en sy rede heers nie net oor die wêreld nie, maar beskik daarvoor (Verkündigung, 408). Dit gebeur omdat die moderne mens in 'n historistiese verhouding tot die wêreld staan. Hy vind nie meer sy oorsprong en doel in die wêreld soos die mitiese mens nie; die geosentriese wêreldbeeld maak plek vir 'n kousaal-wetlike samehang (Mensch, 153). Die

Wêreld behoort nou aan die mens en nie andersom nie. Die mens word dus outonoom en beskou homself nie as skepsel nie, maar as skepper. Dit is die agtergrond van die Idealisme wat meen, "was werden soll, dazu musz er selbst sich machen, durch sein eigenes Tun" (Fichte) (Mensch, 163).

Eie aan die styl van Gogarten kan mens die betekenis wat hy aan 'n begrip heg, ook in sý verstaan van 'n bepaalde Bybelgedeelte agterkom. Outonomie of ook die moderne subjektiwisme, kan aan die hand van 1 Korintiërs 3 verse 21 tot 23 verduidelik word (Frage, 51). "Alles behoort aan julle, maar julle behoort aan Christus en Christus aan God" (Vers 22 b). Die outonome mens lees net tot by die "alles behoort aan julle", en nie verder nie. Gogarten sien nou in die tweede subkolon, die grond vir die eerste; die teenstellende modaliteitswoord beteken dat die objek van verering nie die wêreld kan wees nie, maar God, en daarom behoort alles slegs aan diegene wat aan Christus behoort. Die tweede subkolon is dus nie begrensing van die eerste nie; die "alles" word bevestig deur die feit dat ook Christus aan God behoort. Gogarten onderskei nou in die semantiese betekenisveld van die dubbele aanwending van die woord "behoort" (*sein*). Die teenstellende voegwoord onderskei die deïktiese betekenis. Eersgenoemde dui eksklusief op materiële besit en laagenoemde weer ondubbel-sinnig op eksistensiële besit. Gogarten vind vergelykende materiaal in 11 Korintiërs 10 vers 7 waar Paulus 'n soortgelyke uitdrukking gebruik. Christus behoort wesenlik aan God. Die bedoeling is duidelik: ons moet die ganse uitdrukking "van agter af" lees om besit vān en in die wêreld, in die regte verband te sien; omdat God die begin en die einde van alles is en Christus eenwesens met Hom is, het diegene wat in Christus is, eiendomsreg oor die wêreld. Tog word dit nie so verstaan dat outonomie summier verkeerd is nie; die Christelike geloof sou aan homself ontrou wees as hy dit wat hy self geïnisieer het, loën. Die moderne mens moet net tot die besef gebring word dat sy outonome gesag relatief is (Frage, 58). Die outonome mens moet net verby die *dit* van die wêreld by die *Gegenüber* van God kom (Verkündigung, 484).

Gogarten trek hier die lyne wat ons die kubernetiese katastrofe van die outonome mens kan noem. Die rolle van besitter en besitting het

in die moderne lewe omgeruil. Die wetenskap en tegniek waarmee die mens oor die wêreld wil beskik, het selfmoordwapens geword. Die moderne mens het nou onder die grootste slawerny denkbaar geraak (Frage, 9 e.v.). Die slawerny kan mens sien as "von eben der Welt, von der er doch frei, von der er nicht mehr umschlossen ist" (Mensch, 161). Hierdie mens het in die mag van sy eie produk gekom. Die meganiese kousaliteit en wetenskaplik-tegniese orde is nie meer net 'n objek van studie nie, maar het in abstraksie gekonsolideer. 'n Geweldige eksistensieverlies tree nou na vore; hyself het objek geword. As bloot operateur binne 'n wêreldmasjien word niks minder of meer gevra as bloot bepaalde produksie nie; die *mens* agter die kontroles word geïgnoreer. 'n Gespesialiseerde kennis het die mens blind gemaak vir die vraag na sy menswees (Frage, 11). Die enigste wyse waarop die mens nog kan bly voortbestaan, is om te solidariseer. Net soos wat hy die wêreld as begrypbaar en analiseerbaar sien, moet hy sy eie menswees beskou. Hy moet homself as een van die dinge van die wêreld sien (Frage, 16). Dit beteken dat hy homself as god moet waan om te kan voortbestaan. Hy bly as't ware vasgevang in hierdie imperatief wat terselfdertyd ook geborgenheid inhou (Mensch, 179 e.v.). Dit sien Gogarten as die ander manifestasie van moderne outonomie - die *nihilisme* (Verkündigung, 414).

Hierdie mens kan egter nie tussen goed en kwaad onderskei nie; nuttig en nutteloos is die taal van sy wêreld. Hieruit word 'n kollektiwisme gebore wat die pilare wat menswees uitmaak - vryheid en verantwoordelikheid - misken (Mensch, 216). Die dood is egter teken en bewys dat die mens nie resloos met sy wêreld solidariseer nie en dus steeds vreemd bly. Die moderne wêreld het nie 'n antwoord daarop nie (Verkündigung, 409 e.v.). Gogarten voeg dan 'n belangrike insig by: die ander mag waaronder die outonome mens geraak het, is dié van *die massa*. Dit is die bedreiging van die ganse moderne wêreld. Dit is soos 'n volk sonder 'n vors. Alle bande word verbreek en elkeen maak aanspraak op absolute vryheid en mag. Die massa as sosiologiese fenomeen is die praktyk van die teoretiese liberalisme. Alle denke en woorde word bloot holle eggo's in die massa. In die wêreld word hierdie verskynsel geken aan allerlei propagandistiese tegnieke, wat selfs versorging en sekuriteit insluit. Dit is die voltooide nihilisme, en die Kommuniste is die voorbeeld *par excellence* (Mensch, 283).

Dit is die histories-kritiese metode wat die mens van die mitiese magte van die wêreld verlos. Die metode oorskry sy grense en perke wanneer dit nie meer *antiquarisch interessierten Forschung* doen nie, maar die Christelike geloof gewoon as net nog 'n godsdiens verklaar en dit in historiese terme probeer vertaal. Die kritiek wat die wesenlike van metode is, word dan nie soos die veronderstelling, kritiek op die metode nie, maar kritiek op die *inhoud* wat ondersoek word. Die oorsprongs- en sinsvraag word dan met die redelike fakulteite probeer verklaar. Die lewe en werk van Jesus, die Bybel, die geloof en ander word op dieselfde wyse gerasionaliseer (Entmythologisierung, 11 e.v.). Slegs wat vir die rede aanvaarbaar is, word as werklik beskou (Verkündigung, 435). Gogarten siteer hier vir Friedrich Engels: "Wir reklamieren den Inhalt der Geschichte, aber wir sehen in der Geschichte nicht die Offenbarung 'Gottes', sondern des Menschen, und nur des Menschen" (Mensch, 176). In plaas van dat die mens vry vā die wêreld raak - sekularisasie - is hy ook vry tōt die wêreld - sekularisme. Dit is die *Verhängnis* van die moderne subjektiwisme:

"Sprechen wir hier von einem Verhängnis, so ist damit ein Geschehen gemeint, das nicht nur so etwas wie ein Unglück ist, wie es einen von auszen treffen kann. Es ist viel schlimmeres als das. In ihm ereignet sich ein Ineinander von Wahrheit und Irrtum, in das der Mensch hineingezogen wird und dem er, da es unentwirrbar ist, nicht entrinnen kann. Solange dieses Ineinander nicht entwirrt ist, bleibt darum das Verhängnis unauflösbar verhängt" (Wirklichkeit, 162).

Solank die mens homself as "Masz und Grund" verstaan, kontamineer hy skepping en Skepper en dit is die wesenlike van die sonde.

3.1.2 Die Historisering van die Wêreld

3.1.2.1 Plek en Taak van die Rede: *Geskiedenis*

Christelike geloof voer altyd tot die sekularisering van die wêreld. Die verband tussen geloof en rede moet suiwer gehandhaaf word; waar die geloof alleen heers, is dit mitologie en waar die rede alleen heers, is dit ideologie of nihilisme. Wanneer ons na die rol van die rede vra, wat ook die eerste faset van die historiseringsprogram is, verduidelik Gogarten dit aan die hand van 1 Korintiërs 10 vers 23: "Daar is mense wat sê: 'Alles is geoorloof'. Ja, maar alles is nie heilsaam nie. ' Alles is geoorloof', sê hulle. Ja maar alles is nie opbouend nie." Die woorde, "Alles is geoorloof. Ja, maar alles is nie heilsaam nie", dui op die mandaat wat die geloof aan die rede verleen (Wirklichkeit, 107). Die werke wat in die wêreld volgens die wet gedoen moet word, word deur die rede bepaal. Dit word die sogenaamde wêreldgeskiedenis of ook sekulêre geskiedenis genoem. Die mens besluit oor die werke wat geen regverdigmakende krag dra nie. Dit is daardie "werke" waarna Paulus in Romeine 3 vers 28 verwys; die saak waarop dit dan neerkom is nie watter werke gedoen word nie, maar *hoe* - met watter gesindheid - word dit gedoen (Neuzeit, 134 v). Hierdie "alles is geoorloof" sou geweldige reaksie by die mitiese mens tot gevolg gehad het; Paulus wil hiermee aantoon dat die wêreld hoegenaamd geen religieuse waarde besit nie. Waarvoor mens verantwoordelik is, kan jōu nie beheer nie (Wirklichkeit, 184). Die feit dat die gelowige mag oor "gode" het, meen Gogarten, word aangedui deur die feit dat Paulus 'n werkwoord van die substantief *exousia* maak, naamlik *panta éxestin* (Mensch, 148 v). Dit dui dus op God se heerskappy wat bevestig word deur Psalm 24 vers 1 - "Die aarde en alles wat daarop is, die wêreld en diē wat daar woon, alles behoort aan die Here". Die voorwaarde en gesindheid waarmee die werke gedoen word, is die geloof. Die geloof maak die pad na die vryheid toe oop, maar behoed dit terselfdertyd teen enige vorm van libertinisme (Neuzeit, 100). Daarom bly sekularisering steeds geloofswerk (Mensch, 217). Die geloof moet die werke van die rede steeds monitor en dit ook in perspektief bewaar

(Neuzeit, 135). Hierdie aspek van die historisering is daarom ook altyd onvoltooid en staan onder die roeping of eis om vervul te word, hoewel dit altyd uitstaande bly. Die kennis van die rede is dus altyd provisories en appellatories (Neuzeit, 145). Die waarborg dat die rede sy grense nooit sal oorskry nie, lê in die eerlike toepassing van sy metode:

"In dieser Unbegrenztheit ihres Fragens ist die Wissenschaft auf das Ganze der Welt gerichtet. Aber solange sie methodisch fragt, und das heiszt im Grunde nichts anderes als dasz sie von Frage zu Frage weitergeht, weisz sie auch, dasz sie niemals dieses Ganze zu erfassen vermag" (Wirklichkeit, 174).

Ten einde die geskiedenis te verstaan, moet die toekoms ook in perspektief gesien word. Dit is juis die verskil tussen die mitiese en die moderne mens- eersgenoemde leef vanuit die verlede en laasgenoemde vanuit die toekoms (Wirklichkeit, 21). Werklike toekoms is dit wat nie voorsien of geantisipeer kan word nie. Dit is daardie gebeure waarvan ons net die *dat* ken - dat dit kom, of liever, dat dit ons toe-kom. Dit bring die geheimnisse, die nie-weet-nie, oor ons (Mensch, 424). Geskiedenis is dus vir Gogarten eers werklike geskiedenis wanneer hierdie werklike openheid teenoor die toekoms aanwesig is. Gebeur dit nie, tree verwording in, en wat die mens dan toe-kom, is 'n katastrofe:

"Geschichte ereignet sich, wenn der Mensch sich diesem offenbaren Geheimnis in der Demut seines Angewiesenseins aussetzt; Schicksal überfällt ihn wenn er sich im Trotz seiner Selbständigkeit diesem Geheimnis versagt" (Mensch, 425).

Die noodlot tref dus daar waar die geskiedenis as geslote en selfstandig beskou word; daarom dring dit ook deur tot in die hart van die betrokke, want die bodem van sy ganse eksistensie word hom ontnem. Noodlot stel dus die menswees as sodanig in die vraag. Die mens raak in 'n stryd met homself omdat sy hubris as bedrog ontmasker word.

Dit is vir Gogarten duidelik dat die moderne verstaan van die geskiedenis, naamlik as fundamentele prinsiep vir die menslike eksistensie, ook die saak van die Christendom raak. Sowel hierdie verstaan van die geskiedenis as die Christelike geloof, beskou die mens immers aanspreeklik vir die geskiedenis. Waar dit 'n kwessie van of die een of die ander word, oorspeel die geskiedenis sy hand en eindig by 'n ideologie. Die vraag is egter watter positiewe bydrae die rede dan vir die geloof lewer. Alles kan saamgevat word deur te sê dat die rede die Christendom van valse *Gegenüber* (meervoud) bevry het. Dit het in die eerste plek die Bybel as manuskrip geraak. Die meganiese inspirasie kan nie meer sonder meergehandhaaf word nie en sodoende het die Bybel as "objektiewe" fondament van die Christelike geloof, sy plek verloor. Gogarten meen dat hierdie siening van die Bybel in elk geval ook nooit die oorspronklike siening van die Bybel was nie, maar dat dit 'n metafisiese aanplaksel is (Entmythologisierung, 14). Die Bybel was oorspronklik bedoel as bloot weergawe van die heilswerk van God; alle outoriteit het vanaf die kerk gekom. Die korrekte siening is volgens Gogarten dus dat die Bybel net van die Woord van God *getuig*. Dit grond hy in sy siening van outoriteit: "Der Mensch kann als Autorität nur anerkennen, wovor er, sich ihm aus freiem Willen unterwerfend, er selbst ist" (Mensch, 235). Dit is die geloof sêlf wat die Bybel van intrinsieke outoriteit bevry. Dan het die historiesekritiese metode die kerk se sakramentleer ook van metafisiese waandenkbeelde bevry. In plaas van 'n personale verhouding tussen God en mens, was daar 'n natuurlike verhouding; twee totaal verskillende substansies word verenig wat 'n *ex opere operato* -karakter tot gevolg gehad het. Hierdie siening is as 'n dualisme onttron (Neuzeit, 161).

Die vraag is dan hoe hierdie *Gegenüber* in die moderne geskiedenis verstaan word, want die gevaar is altyd dat die geloof bloot as psigologiese of sosiologiese fenomeen beskou kan word en alle godsdienstigheid in moralisme vertaal kan word (Neuzeit, 155). Die Goddelike dimensie word daardeur geheel en al oor die hoof gesien. Die etiese imperatief is dan die "voor-beeld" waarvan die wêreld "na-beeld" moet word. Gogarten meen dat die normale antwoord, die sogenaamde openbaringshistoriese antwoord, nie bevredig nie (Entmythologisierung, 32). Die historiese openbaring in Jesus as

voorwerp van die teologie ontkom nie die kritiek van die analogie-prinsiep van die histories-kritiese metode nie. Enersyds word daar aan die "reële faktisiteit" van die maagdelike geboorte vasgehou, Jesus se kruisiging en opstanding word feitelik gestel, maar andersyds word daarna as "schlechthin übergeschichtlich" verwys. Die feite is dus histories, maar die waarheid bo-histories. Daarom is dit ook vir die rede ontoeganklik. Die teenspraak word as 'n paradoks beskrywe; 'n sintese is alleen in 'n komplementêre verstaan moontlik. Gogarten sien daarenteen 'n oplossing in die rigting van die historiese of personale verstaan van die werklikheid wat dan uiteraard 'n ander openbaringsbegrip teweegbring. Die ontmoeting tussen God en mens moet op spoor van Luther, as *woordgebeure* verstaan word (Neuzeit, 165).

Gogarten wil hoegenaamd nie die Christelike geloof in terme van dogmatiese leerstukke oorsit nie. Christendom word dan bloot 'n wêreldbeskouing - 'n stuk *humanum* (Mensch, 216) - en uitgelewer aan die sekularisasie. Onder wêreldbeskouing verstaan hy 'n poging om deur neergelegde prinsipes die geheel van die wêreld of die werklikheid in soverre dit die mens raak, as geskiedenis en daarom die eksistensie van die mens, histories te begryp (Entmythologisierung, 50). Die eksistensiële verstaan van die mens is geen wêreldbeskouing nie, omdat dit bloot die struktuur van die menslike eksistensie en die geskiedenis daarvan, verstaanbaar wil maak. Die eksistensiële filosofie skryf nooit voor nie; hoogstens sê dit "du sollst existieren", maar nooit "*so* sollst du existieren" nie (Entmythologisierung, 52). Die onderskeid tussen Christelike geloof en Christendom is dat laasgenoemde nooit die volstrekte sediment van eersgenoemde kan wees nie. Eksistensiële ervaring van die kerugmatiese Jesus kan eenvoudig nie geostraseer word nie.

Betekén dit nou dat Gogarten geloof personalisties as 'n immanente bewussynstoestand of lewensgevoel beskou? Nee, antwoord hy, dit sou outosuggestie en selfbedrog wees; die waarheid van God bly altyd objektief (Entmythologisierung, 48). Die volstrekte óóp toekoms waarborg dit. Dit bevry, verlos selfs van enige vorm van subjektiwisme. Die nuwe lewe - die geskiedenis - word dus ontvangend en in deur-lyding-gelouterde geloof, gelewe. Die geloof in Jesus se dood en

opstanding ekspliseer die oorgelewer-wees aan God as die Regter en die Skepper. Alleen so word die Christelike geloof historisiteit.

Die vraag na die solidariteit tussen mens en wêreld bly nog onbeantwoord. Gogarten beantwoord dit in terme van g(G)ees:liggaam. Daar bestaan 'n verskillende ontologie ten opsigte van die gelowige of die ongelowige met die wêreld. Die gelowige erken nie net nie, maar herken ook die wêreld as skepping en God as Skepper daarin. Dit vestig sy solidariteit. God se "onsigbare wese", sy "ewige krag" en sy "Godheid" kan van die natuur afgelees word (Romeine 1 verse 19 v) (Neuzeit, 21). Hierdie sinsverband kan ons as gnoseologies tipeer - die wedersydse kennis tussen Vader en seun bewerk die binding: "Das Wissen des Menschen um sich, das sein Wesen ausmacht, gründet also in dem Wissen Gottes um ihn, den Menschen" (Neuzeit, 42). Die ongelowige daarenteen, het 'n hamartiologiese sinsverband (Entmythologisierung, 50); formeel is dit dieselfde "waarin" of "waaronder" Paulus sê die Jode en die Grieke - menswees as sodanig dus - verkeer, naamlik in die sonde en onder die wet (Romeine 3 verse 9 en 19). Sonde is egter volgens Romeine 5 vers 21 - meen Gogarten - gelyk aan die wêreld en daarom kan hy die afleiding maak dat in-die-wêreld-wees gelyk is aan in-die-sonde-wees (Wirklichkeit, 68).

Die kritiek van die histories-kritiese metode kan alleen oorkom word wanneer die openbaring van God kerugmaties in die eksistensiële ervaring manifesteer. Die groot daad van God word steeds as "unzerstörbar, unauflösbar, unverrückbar" aanvaar, maar dit realiseer net anders as in die geval van die openbaringshistoriese-siening. Die geskiedenis aldus verstaan, leer ons dat, "die ganze Existenz Jesu Christi nichts anderes ist als das Offenbarwerden dieses Gegenüber" (Verkündigung, 19).

3.1.2.2 Plek en Taak van die Geloof : *Eskatologie*

Waar die rede die eis en appèl dra om die eenheid en die geheel te bereik, maar die antwoord dit altyd uitstaande moet bly, is die geloof

die keersy daarvan waarin die gawe van die eenheid en geheel die rede kompleteer. In terme van die vryheid uitgedruk, kan ons sê dat die rede die mens vrymaak vān die wêreld en die geloof die mens vrymaak tōt God. Dit is die mens soos God hom bedoel het om te wees:

"Nun steht der Mensch richtig zwischen Gott und Welt: er ist wieder geworden, der er ist nach Gottes ewigem Schöpferwillen: der Sohn und als dieser der Herr von allem" (Mensch, 24).

Die mens is nie meer deel van die wêreld nie, maar die wêreld word die mens, "was sie in Wahrheit ist und von jeher war, nämlich Schöpfung durch ihn" (Mensch, 24). Hierdie waarheid gebeur nêrens anders as in die menslike eksistensie nie. Eksistensie word dan altyd in die sin van individuele eksistensie verstaan; hier gaan dit om 'n geloofswaarheid. Gogarten illustreer dit stilisties wanneer hy oor die geheimenisse in die wêreld praat en skielik van die derde persoon na die eerste persoon oorslaan en die sluitsteen van sy sekulariseringsprogram met 'n persoonlike belydenis inmessel:

"Ich glaube es darum, weil ich glaube, dasz Gott in der Tat, wie der Apostel Paulus sagt, sich nicht spotten lässt (Gal. 6, 7). Seit dem, was am Kreuz auf Golgatha geschah, hat kein Mensch mehr die Möglichkeit, so zu leben, als wäre es nicht geschehen" (Mensch, 419).

Dit is dus net 'n konsekwente uitspraak van Gogarten dat die eskatologiese verwagting nie iets uitstaande is nie, maar 'n Persoon:

"Worauf bei dem Verständnis der neutestamentlichen Eschatologie also ankommt, ist, dasz aus ihr, die die Erwartung der Zukünftigkeit Gottes ist, nicht die Erwartung einer wie immer vorgestellten Zukunft der Welt wird" (Neuzeit, 185).

Hierdie is die toe-kom van Persoon tot persoon, van God self. Die eskatologie word hiermee die substansie van die Christelike geloof,

die "ganse verkondiging van die Skrif". Kennelik gaan dit dus nie om 'n toestand nie, maar om 'n verhouding. Daarom is dit geen negatiewe verwerping van die wêreld soos die gnostiek gemeen het nie, maar dit gaan om die verhouding tussen God en mens waarin die wêreld geen seggenskap het nie. 'n Kosmiese verandering van die wêreld is vir Gogarten mite.

Wiermee is dit reeds gesê dat die Godskoninkryk ook nou reeds kan realiseer: Gods ryk is daar waar Hy as Skepper bely word. Die eskatologiese gerig is die oordeel oor die mag van die *stoicheia* (Mensch, 15) en word in die kruisiging van Jesus uitgedruk - Jesus het tot vloek geword (Neuzeit, 187). Die geloof aan die opstanding is dan die lewe wat ons as eskatologiese toekoms nōū belewe (Neuzeit, 190). Die temporele res wat nog moet realiseer, word verstaan deur die feit dat God die Skepper was, is en gedurig weer sal wees; "immer neu aus dem Nichts schaffende Gottheit" (Neuzeit, 123). Volgens Gogarten is dit hierdie ontmoeting(s) waarvan Abraham, die vader van alle gelowiges, gewag gemaak het omdat hy bly "hoop en glo" het (Romeine 4 vers 18). Dit is 'n hoop wat suiwer hoop is, "sie hofft da, wo jede andere Hoffnung nichts zu hoffen hat" (Neuzeit, 127). Elke daad van antispasie vorm dan 'n eenheid gerig op die geheel en gegrond op die toekomstigheid van God. Die verwagting geskied in die geloof en is dus altyd strewe. Van die gelowige word geëis dat hy hierdie geheel wat God aan hom en dus aan sy wêreld skenk, nie sal verbeur nie en dus steeds op die toekoms gerig, sal lewe. So leef die gelowige dan in die verwagting ook op die toekomstige gerig, wanneer elkeen volgens sy dade beoordeel sal word (Neuzeit, 132).

Die vraag is nou of Gogarten tog maar 'n (apokaliptiese) (Mensch, 19) oordeelsdag in gedagte het? Sy uiteensetting van die sterwe en opstanding van Jesus verduidelik dit. Gogarten dink geheel en al Christologies oor die eskatologie: "in der Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens ihm gegenüber, ereignet sich die Geschichte, in der Gott in seiner Zukünftigkeit mit dem Menschen handelt" (Neuzeit, 181). In sy dood en opstanding konvergeer einde en begin, verlede en toekoms respektiewelik. En daarom is dit ook die brandpunt van oordeel en verlossing (Neuzeit, 187 e.v.).

Die vraag of ons die einde of begin as uitgangspunt in die eskatologiese kontemplasie moet neem, is 'n vraag wat lei na ongelooft (Neuzeit, 182). Die toekoms as vertrekpunt sou beteken dat ons iets veronderstel, en dit doen geweld aan die suiwer toekoms van God; vertrek ons vanaf die verlede, handhaaf ons dan dit wat juis opgehef is. Laasgenoemde word begroend deur die feit dat Paulus dit juis afwys dat die heidene wat Christene word, nodig het om Joodse wette te handhaaf; indien Jesus slegs 'n nuwe moontlikheid van die Joodse wetsvroomheid was, dan is die einde, Jesus se dood, geen eskatologiese einde nie, en die begin, sy opstanding, ook nie die eskatologiese begin nie (Neuzeit, 182).

3.2 Mondige Seunskap as Gawe en Eis

3.2.1 Die Wesensantwoord aan die Vader

3.2.1.1 Woord van God

Veral ten opsigte van Gogarten se na-oorlogse werke, sou mens kon sê dat hy sy ganse teologie vanuit die geloof in die Skeppergod ontplooi. Dit verseker die regte verhouding van die skepsel tot die Skepper en tot die skepping. Anders uitgedruk, Gogarten se teologie is 'n teologie van God se *ekonomiese triniteit*. Vanweë die feit dat die geskiedenis - in die dubbele sin waarin Gogarten dit verstaan - die substraat in sy teologiese ontwerp is, kan die afleiding gemaak word dat die Drie-eenheid vir hom uitgedruk word in die trias, Skepperskepping-skeppingsyn (*Schöpfungsein*). Die eenheid hiervan word gewaarborg deur God se voortdurende skeppingsbetrokkenheid wat ewenwel openbaring kan heet. Die spil vir die balans word verkry deur Jesus Christus as die "eintlike mensheid" te beskrywe. Die spilpunt - mens tussen God en wêreld - beteken nie dat die een links en die ander regs is, en dat daar verder van die een en nader na die ander beweeg kan

word nie, "Es gibt darum keine Beziehung zu Gott, die nicht zugleich eine zur Welt wäre, und keine zur Welt, die nicht zugleich eine zu Gott wäre" (Mensch, 32 v). Tog sou dit verkeerd wees om te meen dat Gogarten God in sy skepping laat opgaan. Sonder dat hy dit in soveel woorde uitspel, is God se transdensie gewaarborg in die suiwer toekoms, of liewer die suiwer Te-komende - "Er mag sein, wie er will" (Frage, 179). Wanneer Gogarten oor God se openbaring in Jesus handel, is hy eksplisiet daaroor dat, alhoewel Jesus God se vólle openbaring is, Hy nie die algehele Goddelikheid is nie (Frage, 198). Jesus is net God se volle immanensie (Mensch, 246).

Die skeppingsdaad as *creatio activa* is God se heerlikheid. Dit is die syn uit die nie-syn roep van God. Gogarten lei dit af van Romeine 11 vers 36: "Uit Hom en deur Hom en tot Hom is alle dinge. Aan Hom behoort die heerlikheid tot in ewigheid!" (Wirklichkeit, 46). Dit is die mag waarmee God die dode opwek en die Godlose regverdig (Romeine 4 vers 17); dit is die krag van God wat in die swakheid van die mens tot voleinding kom (11 Korintiërs 12 vers 9). Op grond hiervan kan Gogarten ook beweer dat dit die grootste tragedie van die teologie is dat die skeppingsleer en die regverdigingsleer geskei is (Neuzeit, 71). Wanneer die geloof as uitgangspunt geneem word, beskik dit oor geregverdigde krag alleen omdat die skepping daarin manifesteer en die skepping kan alleen in eg-Christelike betekenis verstaan word as mens in ag neem dat die geskapenheid van die mens en sy dusdanige erkenning, die enigste geloof is wat geregverdigde krag het. Skepping en herskepping is virtueel een. Christelike skeppingsgeloof is dus presies wat die woord ook sê - *skeppingsgeloof* en nie slegs Skepper-geloof nie: "Es kommt alles darauf an, zu erkennen, dasz die Welt vielmehr ursprünglich in das Gottesverhältnis hineingehört, und zwar in das Zentrum und das heiszt, in die Freiheit für Gott" (Wirklichkeit, 56).

Dit moet egter nie so verstaan word as sou die mēns die wêreld skepping "maak" nie. Gogarten is pertinent daaroor dat "Sie ist und bleibt Welt nur, indem Gott mit seinem Schöpfersein in ihr als in seiner Schöpfung gegenwärtig ist" (Wirklichkeit, 54). Dit gaan eerder om die *waarneming* van God se skeppende teenwoordigheid (Neuzeit, 76).

In hierdie suiwere waarneming van God se heerlikheid vind die mens sy eksistensie. So is hierdie mens dan die "Gebilde" van die heerlikheid van God danksy die voortdurende skeppingsdaad van God: "Niemals ist es aus sich selbst, was es ist, sondern es ist nur, indem es immer neu geschaffen wird" (Wirklichkeit, 47). Dit verander sy wese, maar vervang dit nie en is dus steeds van God se genade afhanklik. Gogarten vergelyk hierdie insig met die spieël van 11 Korintiërs 3 vers 18. Hierdie beeld is nie 'n spieëlbeeld waarin 'n mens gesien word nie, maar 'n "wonderspieël" wat aan die kyker 'n nuwe gelaat verskaf; die weer-spieëling is die heerlikheid van God. Die mens word daardeur verander. Dit is waarom die Jode nie die gelaat van Moses kon nader nie (Eksodus 34 vers 28 e.v.); hulle het nie besef dat hulle wette wat in letters op klip gegraveer is, verganklik is nie. Hierteenoor staan die Gees (Neuzeit, 76). Alle waarneming van Gods heerlikheid staan dus altyd in die lig van die openbaring; die kousale verband tussen God en mens bestaan eenvoudig nie. God is geen *prima causa* nie (Mensch, 324). Aangesien dit om waarneming van God gaan, is dit die diepste kern van die sonde as die mens nie die onsigbare wese, ewige krag en Godheid van die Skepper, in die skepping (wil) raaksien nie. Dit beteken dat God as oorsprong van alle syn misken word. Geen menslike poging van onder af, kan by God uitkom nie. Elke geloof wat hierdie bodemloosheid nie erken nie, glo dalk aan iets soos 'n leerstelling, maar die ware en persoonlike God bly dit vreemd. Die geloof moet nie op 'n *quid* gegrond wees nie, maar op die *qua re* - die *waarom* agter die werklikheid (Wirklichkeit, 154). Daarom is dit sinvol om vanuit die negatiewe formuleringe oor God te praat. Niemand het Hom gesien nie (Johannes 1 vers 18); Hy woon in ontoeganklike lig (1 Timoteus 6 vers 16)(Neuzeit, 23 v). Hierdie negasie moet nie in die gnostiese sin van die woord verstaan word nie; die Nuwe Testament vertrek nooit vanaf die wêreld in sy denke nie, maar altyd vanaf die mens en sy verhouding tot God (Wirklichkeit, 42). Vanweë die sonde van die mens het hierdie skepping van God in *ôn*-wese verval, maar dit is nie 'n "gevalle skepping" nie, net 'n gevalle mens: "Die Welt wird dann von dem entsetzlichen Wahn befreit, als habe sie erst dann einen Sinn, wenn der Mensch ihr einen gibt" (Wirklichkeit, 190).

Die skepping vind plaas deur die woord van God - "God wat dooies lewend maak en dinge wat nie bestaan nie, tot stand bring deur sy woord" (Romeine 4 vers 17). Gogarten druk dit teties en herhaaldelik met die formule "eines schaffenden, sie immer neu aus dem Nichts schaffenden Mitseins" (Mensch, 369 *et passim*), uit. Hierdie betrokkenheid met sy woord is ook God se geheimenis (Frage, 124). Dit waarborg die kontingensie van die skepping en Gogarten gebruik ook die uitdrukking *creatio ex nihilo* om dit te verwoord (Mensch, 325). Insgelyks bestaan die mens ook net by grasia van hierdie woordgebeure. Dit bly 'n genadeverhouding tussen God en mens en hiermee verwerp Gogarten ook 'n meganiese predestinasie (Mensch, 68). Die mens het sy eksistensie steeds te danke aan God wat roep; daarom kan geloof ook nooit eenmalig en afgehandeld wees nie. Dit is ook geen eenmalige beslissing nie: 1 Korintiërs 10 vers 12 en 11 Korintiërs 13 vers 5 (Verkündigung, 528 e.v.).

Die uitgangspunt vir Gogarten is dat die woord nie 'n begripmiddel is om iets van 'n derde te betitel nie, maar dit is die onmiddellike - personale - betrekking tussen twee persone wat nie uitspreek nie, maar aanspreek. Die ek, sprekende, is altyd vir jou, aansprekende. Die menslikheid van die lewe staan of val hierby. Daarom moet daar altyd daarteen gewaak word dat die saaklike nooit die personale oorwoeker nie. Dit gebeur wanneer mense vasgevang is in die wette van die wêreld. Trouens, Gogarten kan dit 'n katastrofe van ons tyd noem, dat die teenoorstaande "jy" 'n "dit" geword het (Verkündigung, 494). Eers wanneer God weer die "U" geword het, kan die mens weer sy medemens as subjek tot subjek ontmoet. Dit is ware subjektiwiteit en egte menslikheid. Die liefde tot God word dan gelyk aan naasteliefde (1 Johannes 4 vers 20). Die woord van God en die ant-woord van die mens is dan nie 'n *quidditas*, "dies oder das" van elkeen nie, maar die volle en waaragtige self. Die eskatologiese werklikheid word die mens hierdeur ontsluit (Mensch, 238). Alleen in hierdie "hoogste subjektiwiteit" het ons met die werklikheid van God te make; dit is die brug tussen gees en liggaam, subjek en objek (Verkündigung, 494).

Die persoonwees waarin God nou tot die mens spreek, is in Jesus Christus. Jesus is nie net die inkleding van die woord nie, nie net 'n

geadopteerde moontlikheid nie, nie net middel nie - maar Hy is die woord sêlf. Hierin *spright*, *verspricht* God Homself. God se volle wese is in Jesus saamgetrek (Mensch, 241). Hierdie eenheid tussen God en Jesus wil Gogarten nie metafisies in terme van twee nature en een persoon uitdruk nie (Entmythologisierung, 58 v). Die Nuwe Testament leer immers nie die wyse van eenheid nie, maar die *leit* daarvan. Dit is dus 'n eenheid wat geglo en verkondig moet word. Hierdie eenheid kan alleen as 'n historiese en personale eenheid bestaan, want dit is hoe God na die mens toe kom: "Es ist vielmehr Jesus Christus als Person, der eins ist mit Gott" (Verkündigung, 497). Die eenheid kan ons sê, lê dus in Jesus se sending. Die feit dat Hy gestuur is, dui daarop dat Hy in diens staan. En daarom is die ontmoeting met Jesus tegelyk ook die ontmoeting met God. Anders as Johannes vertel Jesus nie wat gâân gebeur nie, maar wat besig is om te gebeur; Hy bring dus geen berig in die gewone sin van die woord nie, maar 'n "Willenserklärung, die sich an den richtet und den meint, zu dem der Herold gesandt ist" (Entmythologisierung, 57). Hierdie is ook die eksistensiële interpretasie se brug tussen die historiese en verkondigde Jesus. Gogarten siteer Johannes 14 vers 7 e.v. - wie Jesus ken, sien ook die Vader. Die ganze Drie-eenheid kom vir Gogarten in hierdie spreke nou tot uitdrukking, want die eenheid tussen God en Jesus soos in Jesus se sending uitgedruk, omvat die ganze woordgebeure: die Een wat stuur (Vader), die inhoud van die boodskap (Jesus) en die geadresseerdes (Gees *qua* suiwere personaliteit).

Die feit dat Jesus tot die absolute uiterste gehoorsaam gebly het, dui daarop dat Hy God werklik verteenwoordig en dat ontmoeting met Hom in der waarheid ontmoeting met God self is (Verkündigung, 502). Gogarten sien die refrein-agtige *ouk af' heautou* in die Johannes-evangelie as verwoording van die Godsontmoeting in die Jesusontmoeting (Entmythologisierung, 61). Jesus se middelaarskap beteken dus ook nie dat Hy tussen God en mens kom staan het nie, en dat die mens nie met die Vader self te doen het nie (Verkündigung, 499). Inteendeel, eers wanneer geloof onmiddellik op die Vader gerig is, is dit Christelik. Dit verduidelik Gogarten aan die hand van die verhouding wat die gelowige met sy naaste het - net so min as wat hierdie verhouding tussen die gelowige en Christus staan, staan Christus tussen die gelowige en die

Vader (Verkündigung, 499). In hierdie lig interpreteer Gogarten dan ook Jesus se pre-eksistensie. Filippense 2 vers 6 e.v. dui vir hom uitsluitlik op die syn van Christus in die wêreld, waarin Hy in die gestalte van 'n slaaf tot in die dood gehoorsaam gebly het. Die preëksistente uitspraak dui op die wesensgelykheid met God en is dus daarom die volle openbaring. Die geloof in Jesus moet dus nooit anderkant sy menswees gesoek word nie (Verkündigung, 502).

Gogarten noem Jesus die Seun van God. Hiermee bedoel hy nie 'n teogonie nie (Mensch, 245). Dit bestaan net in die Jodendom en in die Ou Testament waar daar van messiaanse konings sprake is. Die Nuwe Testament ken nie hierdie verskynsel nie. Die Seun is altyd God-in-openbaring - "Und insofern in ihm, dem Menschen, diese Offenbarung geschieht, ist er Gottes Sohn, das will nun sagen: Gott selbst, Gott als der sich den Menschen und der Welt Offenbarende" (Mensch, 246). Jesus was God se openbaring van die begin af - en hiermee geraak Gogarten kennelik in 'n ander dimensie van die God:mens-verhouding - en is daarom ook die Skeppingsmiddelaar (Mensch, 247). Jesus is ook geen "hemelwese" nie (Wirklichkeit, 122). Dit is immers nie 'n vreemde woord wat God gespreek het nie. Hy het as mēns tot mens gekom, in die vlees. Hiermee is ook 'n oordeel uitgespreek teen enige verwagting van 'n bo-natuurlike openbaring. Die mens wou 'n totaal ander openbaring van God se majesteit hê; sy Godheid moes vir almal evident wees. Hy moes nie as mens God wees nie, maar ten spyte daarvan. Die feit dat God dit anders realiseer, is nie net 'n oordeel oor enige vorm van bo-natuurlike openbaring, tot vandag toe nie, maar ook 'n oordeel oor die menslike hubris wat meen om die Goddelikheid sonder die *kenōsis* te kan ontvang. God het Hom geopenbaar waar die mens dit die minste verwag het - in die menslike eksistensie: "Die Herrlichkeit aber kann nicht anders "gesehen" werden, als indem in diesem "Sehen" ... die Geburt des "Sehenden" aus Gott geschieht" (Mensch, 248). Hierdeur het God ook getoon dat Hy nie onverskillig teenoor mens en wêreld staan nie, trouens dat Hy dit juis wil red.

Hierdie waarheid van Gods spreke kom in die geskiedenis tot uitdrukking. Dit gebeur wanneer daar gepreek en verkondig word én in die

bewussyn tref: "Und in dem es verkündigt und gehört wird, ist Kirche da, und nur in diesem Verkündigen und Hören wissen wir von der Kirche" (Mensch, 274). Dit is dus nie die kerk wat na die woord toe lei nie, maar die woord wat na die kerk toe lei. Gogarten meen dat die wesenlike onderskeid in die Katolieke en Protestantse kerkbegrippe hierdeur geïllustreer word. Die Bybel as betroubare getuienis van die woord van God lei tot die hoor van die woord en dit lei tot kerk (Mensch, 277). Daarom moet daar altyd onderskei word tussen wie betuig en wat betuig word: eersgenoemde is die mens wat verkondig en laasgenoemde is die inhoud, naamlik God self. Die aandeel van die mens vind sy neerslag in 'n bepaalde teologie, 'n *didaché* wat altyd sy korreksie en korrelasie in die *kērugma* terugvind (Verkündigung, 426). Die verskillende teologieë - die *didachai* - is altyd menslike interpretasie en dra die geneigdheid om subjektiwisties te wees vanweë die situasie wat altyd meesprek. Paulus verwys volgens Gogarten na hierdie twee gestaltes in 1 Korintiërs 3 wanneer hy sê dat hy geplant, Apollos natgegooi, maar dat God laat groei het (vers 6). Getuienis is vir Gogarten dus ook saak van die Gees. Verkondiging staan altyd onder die *dinamis* van God (Mensch, 278). Dit is die Gees wat laat hoor en glo (Mensch, 283).

Gogarten beskrywe hierdie woord van God aan die mens ook as wet en evangelie. Dit is eis en gawe tegelyk, ongeskeie dog onvermengd en nie identies nie (Mensch, 240). Hierdie woord is gawe omdat die subjek wat spreek in sy volle wese vir die subjek wat aanhoor, dāār is. Dit is ook die eis omdat die ander op geen ander wyse in hierdie verhouding kan wees as juis ook om "daar" te wees nie. God se spreke is dus nie 'n spreke van 'n "dit of dat" nie, maar spreke van sy wesenlike self. Hierdie woord maak of breek die mens se sin en betekenis: "Was der Mensch ist, lässt sich nur von Gott her sagen" (Verkündigung, 485); die één woord van God lei dus altyd tot een van twee moontlikhede. Dit is die bedoeling van die wet en evangelie en daarom is dit hoegenaamd nie periferies van aard nie, maar die sentrale vraag van die menslike eksistensie. Tog beteken die sentrale posisie hiervan nie dat dit onder dwang tot die mens kom nie. Dit is juis een van die grondstene van die mensheid dat hy vry is om te kies - anders is verantwoordelikheid 'n klug, en die skepping as domein waar die keuse gestalte moet kry, ewe sinloos:

"Weil das Gesetz den Menschen in seiner Freiheit betrifft, wie er sie hat in bezug auf die Welt, ist mit ihm zugleich der geistige Ort bezeichnet, an dem sich das tiefste und unseligste Wirrsal des Menschlichen Denkens und Lebens ereignet" (Mensch, 37).

Die mens leef altyd met 'n wet - hy verstaan homself eers binne 'n wet - so word sy eksistensie en gewete gevorm. Gogarten tref duidelik 'n onderskeid tussen hierdie kultiesrituele en selfs sedelike wette soos by die Jode in die Ou Testament aanwesig, waarvan die volke ook nie uitgesluit is nie (Romeine 2 vers 14 v) en die woord van God wat die mensheid in Christus opeis (Wirklichkeit, 69 e.v.). God se appël kom nie as 'n *vox humana* na die mens toe nie, maar as sy wesenlike Self. Hiermee deurbreek Jesus alle geldende outoriteit en bande; Hy doen dit nie as 'n outarke mens nie, maar as die Seun van God. So vermurwe die *mandata* voor die *mandans* (Mensch, 272). Daarom gaan dit in hierdie betekenis van die wet nie om die meervoud daarvan soos in die Gebooië verwoord word nie, maar om die enkelvoud - die sâāk - van die wet (Neuzeit, 90). Die eis tref die mens in sy eksistensiële situasie waar hy nog gebuk gaan onder die knegskap van die wêreld. Dit word aangedui deur die term vlees wat niks anders is as die mens se "religiöse Leben, wie es innerhalb der Welt und nach ihren Gesetzen gelebt wird" (Wirklichkeit, 61). Die appël is nou om hierdie sondige syn te versaak en erkenning te gee aan die persoonwees van Jesus wat die volle self van die mens kom opeis.

Alles kom nou daarop neer of die mens aan hierdie appël gaan gehoor gee of nie. Gaan die wet vir hom die wet tot lewe of die wet tot dood word (Wirklichkeit, 69). Dit is hierdie diastase waarvan sprake is in Romeine 3 vers 28: "Ons betoog is tog dat 'n mens vrygespreek word omdat hy glo, nie omdat hy die wet onderhou nie". Verwerp die mens hierdie appël, is hy die mens wat Romeine 7 verse 11 tot 17 bedoel en probeer met sy eie wetsopvatting die eenheid en geheel van die wêreld te bereik. Onder hierdie waan - sonde - is hy nou verkoop. So word die gebod wat lêwe wil, vir hom die dood (Vers 10)(Mensch. 347). In plaas daarvan dat hy *in* die wêreld leef, leef hy daaruit. Aanvaar die mens die eis, ontvang hy die gawe van vryheid van die Gees. Dit is

die evangelie. Hierdie eis bly egter voortbestaan en aktueel, omdat die gawe van die evangelie bewaar en in die daaglikse lewe sigbaar moet word (Neuzeit, 81). Sy werk geld dan nie as regverdiging nie, maar "Insofern der Sohn jedoch einer für sich und das heiszt selbständig ist, gilt ihm das 'Gesetz der Werke'" (Neuzeit, 81). Die Nuwe Testamentiese paranese hou vir Gogarten altyd hierdie dubbele aspek van geloof én werke - seunskap én skepselskap - in.

Dit is meteens duidelik dat ons hier by die hart van Gogarten se denke uitgekom het. Hier gaan dit om die mens tussen God en wêreld, om die verhouding Gees:wêreld of dan ook gees:liggaam. Hierdie problematiek noem hy ook, "Es ist ohne weiteres deutlich, dasz diese Frage für die Theologie von allem Anfang an eine der wichtigsten, wenn nicht überhaupt die wichtigste ist" (Wirklichkeit, 8). Hoe geloof en rede verbind word, is die kruks. In dieselfde paragraaf antwoord hy dat die antwoord slegs vanuit die nuutgemaakte menslike eksistensie - *die Wirklichkeit des Glaubens* - beantwoord kan word. Dit is die geloof wat die mens laat weet dat die wêreld sy waaragtigheid, d.i. sy eenheid en geheel, nooit intrinsiek besit nie, maar dit in God se Skepperskap terugvind (Mensch, 319). Hier is geloof self die werklikheid. Hier ken die geloof geen denke wat sy eie voorwerp kan genereer nie, maar dit bloot kan ontvang. Daarom is enige konflik tussen geloof en denke altyd teken dat die geloof 'n stuk wêreldbeskoulike res met dit saamdra (Mensch, 325). Die werklikheidsverstaan wat Gogarten dus hier nahou, is gegrond in die wesenswerklikheid van die persoonlikheid, waar dit om die individuele siel en sy wêreld *qua* gees en liggaam gaan. Gogarten redeneer konsekwent Christologies as hy sê: "Die Wirklichkeit, an die der christliche Glaube glaubt und die sein Wesen als Glaube bestimmt, ist ein Mensch: der Mensch Jesus aus Nazareth" (Wirklichkeit, 24). Tog kan Gogarten na hierdie Christologiese fundering ook nie gou genoeg by die kollektiewe seunskap uitkom nie: "Denn dessen Tod war nicht der eines einzelnen Menschen, sondern ... der Tod dem die ganze Menschenwelt verfallen ist" (Wirklichkeit, 28). Eers voeg hy 'n paragraaf tussenin dat Jesus se werklikheid altyd kerugmaties verstaan moet word.

3.2.1.2 Antwoord van die Mens

3.2.1.2.1 Mondige Seunskap

In sy boek, *Frage nach Gott*, sê Gogarten dat die moderne mensheid niks anders as 'n groot vraag na God is nie (Frage, 20). Die ellende van miljoene mense skreeu ten hemel; "is dit nie 'n kwessie dat hierdie vraag maar net nog geartikuleer moet word nie?", vra Gogarten. Die appèl is op die rede om die reduksie wat dit veroorsaak het in sy kwantifisering-skema, te erken. Tog kan die denke nie self hierdie aksie uitvoer nie, want sy antwoord sou maar net nog die baadjie van "beskikbaar-al-die-antwoorde" aanhê. Die vraag moet gevra word deur suiwer en eerlike ònkunde. En dit verg 'n denke wat "von sich als Nichtwissen weisz" (Frage, 22). Die rede kan nooit by die *sarks* van die mens verbykom nie. Die natuurlikheid en historisiteit van die mens bly sy grens (Mensch, 183). Die oomblik egter as die mens dan krities oor hierdie sake begin reflekteer - wat geld, mag, bekwaamheid, skoonheid e.a. gewoonlik is - is dit simptome vir 'n innerlike en meesal onbewuste onsekerheid. Die onvervalsde vorm van die vraag is die vraag na die mens self. Op 'n spits geformuleer, die mens vra nie die vraag nie, maar *is* die vraag. Die oomblik wanneer die mens dit besef, is dit die "triomf oor die ding-wêreld" (Frage, 18). Die mens besef dan dat die vraag na hom, nie van homself af kom nie, maar vanwaar daar oor sy syn en nie-syn besluit word. Die refererende subjek van die passief, is God (Frage, 32). Die vraag kom vanaf God en moet aan God beantwoord word. Daarom word die verantwoordelikheid van die vakman en spesialis wat so met sy voorhande objek beset is dat niks daarbuite of daaranderkant vir hom bestaan nie, ònverantwoordelikheid by uitstek. Hierdie is geen willekeurige vraag nie. "Er musz sie stellen, so gewisz er Mensch ist" (Frage, 22) - en suiwer opset verdoesel dit. Daarom raak dit ook alle mense, want dit kom uit die menswees as sodanig, en nie uit die wêreld nie. Dit kom eerder daar vandaan waar nog niks is nie (Frage, 26). In hierdie "domein" is daar nog geen kennis of sekerheid nie. Die inhoud van die vraag? - "Ob er noch Mensch ist" (Frage, 25). Is ek nog wat ek veronderstel is om te wees?

Die eksistensiële situasie vra hierdie vraag aan die mens. Eensyds wil Gogarten nie die antwoord uit die vraag herlei nie - dit sou volslae natuurteologie wees en andersyds wil hy nie die vraag uit die antwoord herlei nie - dit sou volstrekte openbaringspositivisme wees. Wanneer die mens dus na God vra, is dit vanuit 'n gesitueerde bewuswording van sy sinloosheid. Dit gaan dus om 'n vraag na God as deel van die menswees. Tog sou dit onjuis wees om hier 'n soort van *semen religionis* uit natuurlike menswees te wil aflees; Gogarten se werklikheidsverstaan dwing om dit eerder in die eksistensiële trauma van menswees te soek. Die ontologiese Vader:seun-verhouding bevestig dit: "In dieser Weise weisz ein Sohn um sich, um seine Sohnschaft, weil der Vater mit ihm um ihn, den Sohn, weisz, weil er sich also als der Sohn vom Vater gewuszt weisz" (Neuzeit, 42).

Hierdie vraag na die sin wat die mens as komende van God ervaar, deurbreek alle aardse geborgenheid en sekuriteit. Alle konvensies en ordeninge stort hier in duie, want hierdie is refleksie in die "jy-wêreld" en nie in die "ding-wêreld" nie. Dit is die roeping van die mens, hom "auf nichts, was in ihrer Welt gibt, berufen können und nur als sie selbst vor ihm und vor Gott stehen" (Verkündigung, 503). Die mens word geroep om sy wêreld as geskape te beskou en dus dat dit geen intrinsieke sin het nie. Hierdie onmag van die mens karakteriseer Gogarten drievoudig (Wirklichkeit, 36). Die feit dat die mens die vraag in sy diepste self, sy hart beleef, word nie as 'n oormag van buite nie, maar as 'n onmag van binne, ervaar. Tweedens beleef hy 'n dimensie wat buite die grense van sy gewaande geheel val; die roepstem van God as vraag na sy wese self, was nooit deel van sy gansheidsbeeld nie - "Die Ganzheit dagegen, die die im christlichen Glauben ausgelöste Reflexion sucht, ist der Mensch selbst" (Wirklichkeit, 36). Derdens beleef hy sy onmag in die erkenning van sy geskapeheid en nie gewaande skepperskap nie, "Nämlich seiner selbst als dessen, der kein anderes Sein hat als das, dessen er in der Verantwortung inne wird, in die der Ruf Gottes ihn ruft" (Wirklichkeit, 36).

Die antwoord wat die mens op hierdie roep van God gee, geskied nie met woorde - dit of dat - nie, maar alleen met die wese self. God se *sprechen* kan alleen dan *entsprechen* word. Gogarten meen dat Matteus 5

vers 21 v daarop dui dat die mens God nie met iets kan beantwoord nie, want dan moet die linker- en regterhand immers van mekaar se doen en late bewus wees, maar alleen met die wese self (Wirklichkeit, 117). Hiermee geraak Gogarten weer in die Christologie - "Dieses 'Sein aus Gott', das ist es, was Jesus verkündigt" (Wirklichkeit, 117). In die verkondiging van Christus, het ons gesien, *is* God en wat nou bykom, in die antwoord van die Seun aan God, *is* die mens - "Das heile Sein des Menschen als Sohn Gottes ..." (Wirklichkeit, 121).

Jesus Christus is dus die wending in die verhouding tussen God en mens. Gogarten verduidelik dit graag aan die hand van Galasiërs 4 verse 1 tot 7. Die wending is dus vanaf ònmondige kindskap na mondige seunskap. Dit is nie net die vryheid van die wêreld nie, maar ook tot God (Mensch, 14). Christus is nou die einde van die wet, want die wêreld is weer in sy geskapeheid voor die Skepper. Nou staan die mondige mens in die regte verhouding tussen God en wêreld: "er ist wieder geworden, der er ist nach Gottes ewigen Schöpferwillen: der Sohn und als dieser der Herr von allem" (Mensch, 24). Die konsentrasie van God se woord aan die mens, geskied aan die kruisdood van Jesus. Sowel die oordeel as die genade van God manifesteer hier. Die kruis is die eintlike teken van die vervloëking (Deuteronomium 21 vers 23) en Jesus word dit vir die mens (Galasiërs 3 vers 13). In hierdie sin is die vloek ook die resiprook van die seën (Wirklichkeit, 124). Dit is die ònwese van die verbeurde seën. Seën beteken dat die Vader aan Homself sy Vaderskap beloof en aan die kind, seunskap; vloek beteken nou 'n weiering van die Vaderskap en van die seunskap. Die kruis is dan die oordeel oor die sonde. Daarom ontvlam daar 'n stryd: "Ein erbitterter, nie ruhender Kampf ist ausgebrochen" (Neuzeit, 54). Seunskap en Vaderskap word hierdeur op die spel geplaas. Saam met God se Vaderskap word ook sy toe-komstigheid bevraagteken; die moontlikheid kon wees dat suiwere toekoms met 'n wêreldse antisipasie vervang word (Neuzeit, 188). Die stryd wentel dus om die vraag of dit geskiedenis of eskatologie is wat die inhoud van die toekoms gaan wees. Vanweë die feit dat dit die mens se sonde is wat die een pool van die konflik konstitueer, maak dit van deurslaggewende belang dat Jesus die mens wesenlik moet verteenwoordig, "dasz er wie alle vom Weibe Geborenen Gottes Wissen um ihn als Gericht über ihn, und das

heiszt: als das tiefste und furchtbarste Unheil des Menschen und der Welt erfährt" (Neuzeit, 52). Slegs so 'kan Hy kollektief, *pars pro toto*, sterf en kan die mens ook aan sy oorwinning deel.

Die vraag is egter hoe die Seun die oorspronklike verhouding tussen Vader en seun reprimiteer sonder om die solidariteit met die mens te verbreek of om die regverdigheid van God aan te tas. Kan God se heiligheid toelaat dat iets anders as reg geskied? Kan God sy toorn stil sonder dat dit uitgeoefen word? Indien God dit nie ernstig opneem nie, neem Hy die mens ook nie ernstig op nie. Gogarten verduidelik dit aan die hand van twee Ou Testamentiese begrippe, t.w. toorn en ywer (Neuzeit, 57 e.v.). Hy meen dat dit in die Ou Testament dikwels wisselsterm is; dit het selfs ooreenkoms met barmhartigheid (Jesaja 63 vers 15 v). Op grond van Luther se interpretasie, meen Gogarten dat ywer die totale toewending van die een wese op 'n ander wese is. Dit is altyd positief in die oorspronklike gestalte, maar wanneer die wesenstoewending geminag word, ontvlam dit in 'n ywer wat verteer. So ontvang ons God in die diepste sin van die woorde, maar so kan ons ook die volle vernietiging van sy ywer ontvang. Juist omdat die mens God se ywer wel verwerp het, het dit toorn geword. Sy ywer kan alleen weer positiewe toewending inhou as die volle vernietigende krag van sy toorn uitgewoed is. Dit gebeur wanneer sy ywer tot die uiterste konsekwensie strek en die gehoorsaamheid aan Hom onbeperk voortduur. Dit het aan die kruis gebeur toe Jesus niks vir Homself teruggehou het nie en uit die krag en swakheid van sy seunskap die stryd deurstaan het. Die feit dat Hy sy krag uit die seunskap geput het, beteken dat Hy dit van die Vader gekry het en aanvaar het. Die vloek het seën geword soos die opstanding dan ook aantoon: die ewige heil en lewe wat sinoniem met egte seunskap is, is herstel.

Gogarten maak nou veel gewag om die algemene seunskap hieruit te ontsluit. Jesus het nou die "Eersgeborene onder vele broers" geword (Neuzeit, 59); sy titel - Seun van die mens - kom "nicht weniger auch den anderen Menschen" (Frage, 194) toe nie. Daar is nou 'n geweldige appèl op die mens:

"So musz ich dem Gekreuzigten, den die Herrlichkeit des Vaters auferweckt hat, *gleich werden*, um an diese Herrlichkeit glauben zu können, die die Gottheit des Gottes ist, der die Toten lebendig macht. Un nur indem ich dem Gekreuzigten gleich werde, gibt es den Glauben an ihn" (Neuzeit, 187).

Dus, Jesus se volstrekte gehoorsaamheid aan die Vader om krag uit die Vader te put, lê die eis op ons om dieselfde te doen. Hierdie wesens-antwoord wat die mens dus verskuldig is, lê in die erkenning van die sorg oor hom en sy syn. Hy is hee(i)l wanneer hy van homself as seun bewus is. Die mens se skuld is dus niks minder as sy volle self nie (Wirklichkeit, 128). God het 'n reg oor hom (Neuzeit, 191). Geloof as essensiële antwoord is wat Paulus in Romeine 3 vers 28 bedoel as hy bely dat hy sonder enige voorbehoud sy wese van God af ontvang:

"Eben dieses, dasz der Glaube in dieser Reflexion bleibt, das ist sein eigentliches Werk. Das Werk nämlich, das darin besteht, dasz der Mensch er selbst ist vor Gott" (Wirklichkeit, 37).

Hierdie antwoord kan nie anders as in die geskiedenis gehupostaseer word nie (Mensch, 258).

Wanneer Gogarten oor die algemene seunskap praat, staan dit ook onder die lig van die kerk. Die kerk is immers die *sōma* van Jesus, omdat "das Leben, das in ihr ist, aus dem Worte, in dem Jesus Christus gegenwärtig ist und nur daraus gelebt wird" (Mensch, 254). Dit is dus 'n personale werklikheid van die menslike eksistensie. Die repristinasië van die verhouding tussen God en mens is nou die inhoud van die kerk se boodskap aan die wêreld; dit is die *iustitia christiana*.

Wat vir die kerk as gemeente geld, geld vir die algemene seunskap as individuele seun. Die nuwe lewe word die individu ontsluit wanneer hy met "der eigenen Existenz gelebte Antwort auf die Vaterschaft Gottes, in der der Mensch nach Gottes Wille sein Leben hat" (Mensch, 332 v). Hierdie geloof staan radikaal teenoor werke, dit "ist

vielmehr ganz eindeutig *Entscheidung* ..." (Neuzeit, 65) (My kursivering). So alleen "gibt er mit sich selbst die Antwort auf das Wort, mit dem ihn Gott in das Sein ruft" (Neuzeit, 69). Hierdie beslissing het gevolge vir sy eksistensie in die geskiedenis. Die geloof het sy regverdigende krag daarin dat die skepping daarin moet manifesteer, en die skepping en die geloof daaraan kan alleen Christelik' wees as mens begryp, "dasz das Geschöpfsein des Menschen und dasz er sich als Geschöpf erkennt, das einzige ist, was ihn zu rechtfertigen vermag" (Neuzeit, 72). Dat die mens dus eksisteer in die volle sin van die woord en dat hy aan 'n kerk behoort, is vir Gogarten dieselfde.

Die verhouding met die medemens dui op die synsmutasie van die mondige seunskap. Gogarten dui dit aan deur die begrip liefde (Verkündigung, 506). Dit is dermate wesensuitdrukking - essensie van seunskap - dat dit direk antwoord aan die Vader terselfdertyd is: "Dasz ich mich in der Liebe von dem Menschen, den ich liebe, empfangen und das ich mich im Glauben von Gott empfangen, das geschieht in einem" (Verkündigung, 512). Liefde is die horisontale dimensie van geloof, en hoort dus ewe-eens in die skepping tuis. Onder liefde verstaan Gogarten 'n "sein, in dem ich nicht mir, sondern dem Geliebten gehöre" (Verkündigung, 506 v). Dit geskied wanneer die ander met alles wat hy het en is, vir my daar is - "Ich werde durch dich" (Verkündigung, 508). Dit is egter nooit so dat ek die ander kan besit nie, of daarna verlang nie; so verloor ek alles. Liefde vra nie, dit gëe en alleen so ontsluit ek my ware self. En wanneer ek so aanvaar word, hê ek die ander. Liefde is altyd die gee van die volle wese en die ontvang van 'n volle wese. Dit kan alleen in die geloof geskied, want dit is waar die mens van radikale selfprysgawe leer. Liefde is die knooppunt vir die seun se essensiële en eksistensiële antwoord aan God.

3.2.1.2.2 Verbeurde Seunskap

Die totaliteit van die heil korreleer *mutatis mutandis* nou met die van die onheil. Die intrinsieke grondpatroon van Gogarten se denke, t.w. die Christelike eksistensie as ontologiese werklikheid, word in sy

hamartiologie geëkspliseer. Die perspektief waaronder Gogarten die sonde bespreek, is altyd *coram Deo* en daarmee wil hy aantoon dat sonde primêr 'n versteurde verhouding is, en dus in die personale dimensie tuishoort. Romeine 3 vers 28 dui dan op die kern van die sonde. In plaas daarvan dat heil en begroning in God gesoek word, word dit in die eie self en die solidariteit met die wêreld gedoen (Neuzeit, 63). Dit gaan altyd om 'n direkte keuse - willens en wetens - vir die wêreld en teen God:

"Die Sünde aber besteht für Paulus darin, dasz der Mensch, der in der Welt lebt, die Gottes Schöpfung ist, und der auf diese Weise zwischen Gott und die Welt ist, sich für diese Welt gegen Gott entschieden hat" (Neuzeit, 14).

Die skepping en nie die Skepper nie, word vereer. Die mens het vir die *mandata* ten koste van die *mandans* gekies en is nou in 'n diepe skuld by God. Sonde word dus nie in enkele sake met die vinger aangetoon nie, maar word "geglo", of liever bely. Sonde hoort dus by die wese, die geloof, tuis en nie in 'n moraliteit nie (Mensch, 300). Dit is die boodskap van die tollenaar se hartgrondelike gebed: "So besteht er, seine Schuldigkeit erfüllend, als er selbst vor Gott so, wie er es vor ihm ist" (Neuzeit, 39). Gogarten meen dat dit juis Luther se bydrae tot die sondeleer is, dat sonde in die persoonlike wesensverhouding gesien moet word (Verkündigung, 420 v). Kortom, sonde is vir Gogarten dus die verlies van die *Gegenüber* (Verkündigung, 486).

Vanuit hierdie gesigspunt wil Gogarten nou ook die *imago Dei* verstaan (Mensch, 361 v). Twee fasette moet hier onderskei word: die mens se verhouding tot die wêreld en die mens se verhouding tot God. Ten opsigte van sy verhouding tot die wêreld, is die mens heerser en weinig minder as 'n hemelwese; ten opsigte van sy verhouding tot God - en hier laat Gogarten 11 Korintiërs 3 vers 18 die betrokke vers in Genesis wat oor die mens se geskapeheid na Gods beeld handel, interpreteer - weerspieël ons almal die heerlikheid van God, want die sluier is van ons gesigte afgehaal. Hieruit lei Gogarten af dat eersgenoemde verhouding die vermoë van die mens raak en dat laasgenoemde

verhouding die verhouding as sodanig raak. Die feit dat die Seun hierdie heerlikheid van die gelowige afstraal, konstateer dat die heerlikheid nie 'n eienskap of vaardigheid is nie. Gogarten stel nou dat die sonde slegs die verhouding met God, dus die verhouding as sodanig, aangetas het - nie die verhouding met die wêreld nie. Hy meen ook dat daar nêrens in die Bybel getuienis te vinde is dat die sonde die mens se verhouding met die wêreld ook versteur het nie (Mensch, 363). Trouens, die sonde kan die ontologiese band tussen hierdie sondaarmens en sy wêreld wees (Entmythologisierung, 50). Primêr is dit dus sy persoonwees wat die mens geperverteer het.

Gogarten is duidelik daaroor dat die mens ten volle aanspreeklik hiervoor is. Hy moet die volle verantwoordelikheid dra en is geensins slagoffer van 'n bose mag of iets dergliks nie: "Da der Mensch unter die Macht der Welt geraten ist ... aus seiner eigenen Grösze, aus der Verantwortung ... die er verwirkt hat" (Neuzeit, 15). Hy gee selfs toe dat alle mense kennis van die verordening van God het (Romeine 1 vers 32), maar dit uit eie wil vir die leuen verruil het (Neuzeit, 31):

"Paulus spricht hiervon, wenn er von den Heiden sagt: sie wissen Gottes *dikaioma*, dasz, die solches tun, nämlich die statt des Schöpfers das Geschöpf verehren, des Todes würdig sind (Röm 1, 32)".

Vanweë Gogarten se aangepaste dialektiese teologie, maak hy nie méêr van hierdie stelling nie en meen dalk ook soos Luther dat vanweë die subjektiwiteit daarvan, dit buite rekening gelaat moet word (Verkündigung, 420).

Vanweë die feit dat die heilsverhouding met God die werklikheid is en die sonde die teenbeeld daarvan, lei Gogarten die sondebegrip as verwronge personaliteit *eo ipso* ook na 'n ontologiese begroning. Hier bedien hy hom van die begrip kennis om dit uit te werk. Eie aan die mensheid is dat hy hom bewus is, kennis dra, van sy menswees: "Das Wissen des Menschen um sich, das sein Wesen ausmacht ..." (Neuzeit, 42). Ware kennis en ware menswees is so nou verweef, dat selfkennis

in Godskennis begrond is - of soos Paulus dit uitdruk, dat ons kennis gegrond is in die feit dat ons deur God geken word (Galasiërs 4 vers 9): "Was der Mensch ist, lässt sich nur von Gott her sagen" (Verkündigung, 485). Sonde beteken nou dat die mens hierdie Goddelike begrensing van sy kennis versaak, en sy kennis in homself begrond (Neuzeit, 46 v). Hiermee perverteer hy sy kennis, of dan, sy wese tot ónwese. Hy verwring sy menswees, hy word ón-mens, sy eer word on-eer, sy lewe word on-lewe of dan ook die dood genoem. Sy heerskap word knegskap. Gogarten dui hierdie aspek ook aan met die begrip van die erfsonde (Verkündigung, 480). Die sondaar se nie-wil-nie word wesenlik 'n nie-kan-nie. Hy beskik oor geen vermoë om anders te kan nie en daarom anders te wil wees nie. Hy is geheel en al korrup: "Der Mensch bleibt Mensch, aber er ist nun Mensch, indem er sich verfehlt" (Neuzeit, 45). Dit is tegelyk ook die paradoks in die sondeleer van Gogarten. Die mens is verantwoordelik vir sy sonde, maar het ook geen alternatief nie - *non posse non peccare*. Gogarten oorkom die gevaar wat dit vir sy outarke personaliteit inhou deur die ontiese pa:seun-verhouding. 'n Seun weet slegs van sy seunskap omdat die pa hom sodanig erken; kennis van sy *humanitas* alleen is vir hom gelyk aan óntkenning van sy kindskap en dus van sy pa se vaderskap. Maar hy hou nie op om kind te wees nie! (Neuzeit, 43). Wat God se *mit-ihm* moes wees, word God se *gegen-ihm*. Die Vader se kennis van hom as vóór-kennis van sy óntkenning, is nou die oordeel oor hom omdat hy seunskap en dus ook vaderskap aan homself en God verskuldig is. Alleen hartgrondelike skuldbelydenis kan dit verander - "... hierdie broer van jou was dood, en hy lewe weer" (Lukas 15 vers 32).

3.2.2 Die Eksistensiële Antwoord aan die Skepper

3.2.2.1 Erfenis

Die mens se verhouding tot God bepaal sy verhouding tot die wêreld en omgekeerd. Sy verhouding tot die wêreld staan dus onder die lig van

sy antwoord op die roep van God: "Das Wort vom Erbe dagegen spricht in eins von dem Verhältnis zur Welt und von dem zu Gott" (Mensch, 54). Seunskap en skepselkap is keerkante van dieselfde penning. Die antwoord wat die mens aan God gee, word altyd tweeledig, wat verband hou met die dubbele verstaan van die wet, gedoen. Enersyds gaan dit om die wesensantwoord van die seun aan die Vader wat *eo ipso* beteken dat die mens van enige vorm van religieuse afgodery bevry is en God as Skepper van almal en alles erken; sy vryheid tot God beteken dus 'n vryheid van die wêreld as sou dit selfgenoegsaam wees. Andersyds beantwoord die mens God se roep nie net essensieel as seun nie, maar ook eksistensieel as skepsel binne die skepping. As seun het hy nou sy erfenis (Galasiërs 4. vers 1 e.v.) - wat die wêreld is - in ontvangs geneem en kry daarmee saam ruimte om histories te eksisteer. Laasgenoemde faset is dus die fisiese verhouding met die wêreld. Gogarten kan dit ook die *redelike godsdiens* na aanleiding van Romeine 12 vers 1 noem (Neuzeit, 82). Ook die *noûs* van die seun is nuut en as skepsel leef hy die wil van God in die wêreld uit. Hierdie eksistensiële of historiese antwoord van die skepsel het dus uiteraard 'n rationale aksent en waar dit op die rede alleen betrekking het, is dit van marginale betekenis en Gogarten kan dit selfs ook die "klein vryheid" van die mens noem (Mensch, 233). Op voetspoor van Luther wat met sy twee-rykeleer 'n positiewe betekenis aan die mens se daad in die wêreld heg, volg Gogarten dan ook met 'n welluidende *ja!* vir die moderne wetenskap en tegniek; sonder enige voorbehoude hoegenaamd, beoordeel hy die ontwikkeling van die wetenskap as positief. Hy gaan selfs sover om die kerk te waarsku:

"Sie sollte darum auch sehr zurückhaltend mit dem Urteil sein, das Theologen in solchen Fällen so merkwürdig schnell und in Bausch und Bogen zu fällen bereit sind, dasz nämlich der freie, schöpferische Gebrauch der dem Menschen innewohnenden Kräfte und das, was er damit geschaffen habe, sündig sei" (Mensch, 357).

Soos gesien, wil hy die prestasies van die wetenskap en tegniek ook as "prestasie" van die Christelike geloof beskou. Sy voorbehoude kom alleen ter sprake waar dit om die mens ägter die mikroskoop gaan.

Daarom bevestig hy Luther se insig dat God behae kan hê in die mens wat sy beroep of amp getrou vervul in die wêreld en in sy *ordines* lewe. So 'n iemand dra God se wil in sy wese, en is 'n larwe van God (Mensch, 230). In teenstelling met die gnostiek, is die skepping dus altyd positief te verstaan. Gogarten lees dit ook in die nydige opmerking teen Jesus as sou Hy 'n vraat en wynsuiper wees (Matteus 11 vers 19); dit is 'n hiperboliese uitdrukking - van die waarheid! Jesus was geen askeet nie (Verkündigung, 43). Die keuse vir God vra nie wêreldversaking nie, maar wêreldverantwoordelikheid.

Die feit dat die wêreld bo alles *erfenis* aan die seun is, dui daarop dat dit geen gewone stuk besitting is nie. Die skenker moet daarin altyd "lewend" bly; dit moet die erfgenaam aan die testateur verbind. Die skepsel het dus die verantwoordelikheid om die teenwoordigheid van die Vader in hom en in die skepping, te laat blyk: "Sie ist und bleibt Welt nur, indem Gott mit seinem Schöpfersein in ihr als in seiner Schöpfung gegenwärtig ist" (Wirklichkeit, 54). Op grond van hierdie verantwoordelikheid meen Gogarten het Luther so 'n fundamentele fout begaan om in sy vertaling van Galasiërs 4 vers 1 e.v. die *huiōs* nie met seun nie, maar met kind te vertaal (Neuzeit, 32). Die mens het hierdeur nooit sy verantwoordelikheid gehoor nie (Mensch, 360), want kind bly kind en word nooit mondig en selfstandig soos 'n seun nie. 'n Kind het geen erfenis ontvang nie, en het dus ook geen verantwoorde-likheid nie. Die seun daarenteen het hêër geword:

"Damit, dasz dem Menschen als dem mündigen Sohn die Welt als sein Erbe verliehen ist, ist sein Verhältnis zur Welt von Grund auf geändert: nicht mehr die Welt herrscht über ihn, sondern er ist ihr Herr geworden" (Wirklichkeit, 52 v).

Die erfenis sê dus, "... mit der Welt als dem Erbe gibt Gott dem Menschen zugleich die Möglichkeit der Freiheit für ihn, Gott" (Wirklichkeit, 108). Dit is die taak van die rede om hierdie selfstandigheid te beantwoord en te verantwoord (Wirklichkeit, 85).

3.2.2.2 Vryheid

Die vryheid wat die skepsel nou teenoor die skepping het, is tweevoudig (Wirklichkeit, 73 e.v.). Enersyds is dit die vryheid om die Vader, die Testateur, "lewend" te hou en andersyds is dit om liefde gestalte in die wêreld te laat kry - "Verder broers, alles wat waar is, alles wat edel is, alles wat reg is, alles wat rein is, alles wat mooi is, alles wat prysenswaardig is - watter deug of lofwaardige saak daar ook mag wees - daarop moet julle julle gedagtes rig" (Filippense 4 vers 8). Die mens tussen God en wêreld bly dus altyd, ook met sy verstand, gerig *op* die Skepper *in* die skepping:

"Es ist also die Vernunft des Menschen, die zu dieser Freiheit und den in ihr zu leistenden Werken aufgefördert ist. Dasz diese Werke keineswegs bedeutungslos sind, ergibt sich schon daraus, dasz es Vernunft ist, die hier entscheidet, was getan oder gelassen werden soll" (Wirklichkeit, 75).

Bewaring word aan waarneming geken. Die wêreld moet as skepping waargeneem word. In hierdie waarneming is die eksistensie geleë (Wirklichkeit, 54 v). Wanneer Gogarten die perikoop Galasiërs 4 verse 1 tot 7 siteer, word dit meesal afgerond met die saamlees van Romeine 1 vers 18 e.v. en soms ook 8 vers 18 e.v. Dit dui vir hom op die voortdurende bewussyn van Gods hand agter en in die skepping, met ander woorde, op die kontingensie van die skepping. Die skepsel moet hierdie *Mit-sein* van God bewaar deur dit waar te neem en gestalte te laat kry. Hierin lê die sin van die wêreld: "Ihr Sinn ist darum, dasz der Mensch frei werde für die Welt als die Schöpfung Gottes und so die Welt als solche restituiert werde" (Mensch, 368). Gogarten kan dit ook Gods geheimenisse noem wat waargeneem moet word. 'n Betrokkenheid van God wat nie soseer *providentia* beteken nie as *creatio continua*, of selfs *creatio perpetua*.

Ons het reeds gesien dat die kerk die leefwyse van die seuns van God in die wêreld as skepsels beliggaam. Die kerk durf nooit alleen suiwer innerlikheid en wêreldloosheid wees nie, maar is tegelyk ook

aktuele wêreldlikheid met die mees intense sedelik-politiese verantwoordelikheid. Gods Gees kom na die wêreld toe (Mensch, 300). Die kerk het dus 'n dubbele verantwoordelikheid: in soverre dit die Woord verkondig is dit kerk, en in soverre dit met die wet van die wêreld betrokke is, is dit wêreld (Mensch, 306). Laasgenoemde aspek kan ook die *iustitia civilis* geneem word. Hierdeur verstaan die wêreld dit as sodanig en leef as sodanig. Die kerk is dan uitdrukking van die heerlike vryheid van die skepsels wat in die verwagting op die toekoms leef en is die "Erstlingsfrucht der Geschöpfe Gottes" (Mensch, 282). Ons kan hierdie twee fasette saamvat deur te sê dat die kerk aan die wêreld moet sê dat dit nêr wêreld is, maar aan die ander kant weer dat dit niê net wêreld is nie. Alleen so bewaar die kerk die wêreld van chaos, en die wêreld weet dat dit die kerk hiervoor nodig het, "denn es gibt auch in ihr Kräfte, die nur von einer religiösen Institution wach gehalten und gepflegt werden können" (Mensch, 312).

Liefdesrealisering as tweede faset van die vryheid is die taak van die kerk soos dit deur sy lidmate - skepsele - in die wêreld gestalte kry. Dit doen die skepsel altyd as "volwasse man voor God". Dit is sy begrensing in sy vryheid. En daarom rus daar so 'n sware verantwoordelikheid op die skepsel se skouers, omdat hy as't ware die beginsels in die wêreld bepaal:

"Die geschichtliche Gestalt, die er seiner Welt jeweils gibt oder doch zu geben sich bemüht, erhält darum ihr Gesetz, ihr Masz, ihre Gültigkeit, ihre Notwendigkeit von dem Menschen, der in dieser Welt leben musz" (Mensch, 157).

Dit is ook die rede waarom daar gedurig kennis van die natuurwetenskappe se doen en late geneem moet word (Wirklichkeit, 172). Die wetenskap moet altyd deur die geloof geredigeer word (Mensch, 357). Dit moet God-"vreemd" bly.

Dit is ook die taak van die kultuur. Die taak is die kollektiewe bewussyn van die mens wat weet dat hy nie uit die wêreld kan leef nie, maar daarin (Mensch, 374 e.v.). Natuurlik handel dit nie met die

Christusopenbaring nie, dan sou dit kerk wees (Mensch, 419). Dit het die taak om die mens en sy wêreld sodanig te verbind dat die mens nie net *brutum factum* is nie, maar mens-in-geskiedenis. Liggaamlikheid is "in seinem umfassendsten Sinne die Welt und den Menschen in seiner Beziehung zu ihr" (Wirklichkeit, 65). Dit gaan om die menslike én die nie-menslike kreatuur. Die mens sien hom in perspektief deur sy etos, die vraag na die goeie en die slegte, te probeer beantwoord. Alleen die skepsel identifiseer die goeie met God se *Mit-sein* en die bose met God se *Gegen-sein* (Mensch, 178).

Die klein vryheid is wat Gogarten meen met die vraag of die afgods-offervleis wat op die mark te koop aangebied word, geëet mag word of nie (Wirklichkeit, 81 v *et passim*). Die verstand neem die leiding in die keuse wat uitgeoefen moet word en omdat die uitslag nie die syns-verhouding met God affekteer nie, is die onderskeid tussen goed en sleg in dié geval sekondêr; en 'n oordeelsfout, op sy ergste 'n oortreding, maar nooit sonde nie. Dit word iets soos die reëls van die spel in die skepping as speelruimte (Mensch, 253). Dit is waar die *dominium terrae* ter sprake gebring word (Mensch, 179). Gogarten wil hier die volle deel aan die verstand gee om die aarde te onderwerp (Mensch, 336). Solank die rede hom by sy lees hou, het dit vrye teuels om sy patos en etos van waarheid na te streef. Soos met die heidene het die wetenskap sy eie wet - Romeine 2 vers 14 - in die heerskap oor die wêreld (Neuzeit, 31).

So kom die spanning tussen geloof en rede vir Gogarten tot rus in 'n toestand van indifferensie binne die oortuiging van die subjektiwiteit: "Ihre Einheit ist die Sache Gottes, ihre Zweiheit die des Menschen" (Mensch, 341).

3.3 Waardering: Skeppingsgeloof as *Selfbewussyn*

Selfs die felste kritici teen die teologie van Gogarten, sal moet toegee dat hierdie ontwerp die toets van die *Kritik der reinen Vernunft* deurstaan. 'n Kousale samehang tussen God en wêreld, Skepper en skepping bestaan eenvoudig nie in die denke van Gogarten nie:

"Weil der Schöpfungsglaube nicht eine weltanschauliche Deutung der Welt ist, als welcher er ja keine Sache des Glaubens wäre, sondern weil er der wirkliche Glaube an Gott der Schöpfer ist, darum kann es auf dem Felde einer kausalen Erforschung und Beherrschung der Welt nirgendwo etwas geben, das ihm zum Ansatz diene und das darum dieser kausalen Betrachtung vorenthalten werden müsste" (Mensch, 325).

Rede en geloof word nie anders verstaan as in die dialektiese verbinding tussen wet en evangelie nie. Die tweeheid is die saak van die mens, die eenheid die saak van God. Hierdeur stel Gogarten 'n werklikheidsverstaan daar wat nooit deur die natuurwetenskaplike metode agterhaal kan word nie - "Weder ist er darum Gegenstand, den sie zu erforschen vermöchte, noch etwas, was sie aus ihrer Forschung herauslassen müsste, denn er kommt ihr gar nicht in den Blick" (Mensch, 337).

Hierdeur het Gogarten hom as 'n waardige verteenwoordiger van die dialektiese teologie openbaar. Die kwalitatiewe onderskeid tussen God en mens was in die liberale teologie genivelleer en hierdie "flimmernde Durcheinander von Göttlichem und Menschlichem" (Zeiten, 377) het hom teen die bors gestuit. God het vir Gogarten deurgaans die Gans Andere gebly; die liberale teologie het volgens hom bloot 'n karikatuur van God nagehou, "Es war nicht nur eine andere Weise, in der man hier und dort nach Gott fragte, sondern es war ein anderer Gott, nach dem hier und dort gefragt wurde" (Moltmann (Hrsg) 1977:94).

Die prys wat Gogarten vir hierdie prestasie betaal, is ongelukkig onbetaalbaar hoog. Die onwêreldlikheid van God, en die ongoddelikheid van die wêreld het twee absolute groothede geword wat slegs middellik versoen kan word. Hiermee het hy die tafel gedek vir 'n dualistiese werklikheidsverstaan.

Gogarten is daarvoor duidelik dat God nie uit die natuur geken kan word nie. God openbaar Homself wesenlik in Jesus Christus en dit is sy volle immanensie:

"Jeder Versuch, den Glauben an Gott und seine Offenbarung auf ein Wissen zu gründen, das man vor dem Glauben, und das kann ja nichts anderes heissen als ohne ihn, von so etwas wie objektiven Heilstatsachen meint haben zu können, denkt an Gott und seiner Offenbarung hoffungslos vorbei" (Wirklichkeit, 154).

'n Werklike aanknopingspunt bestaan nie by die mens nie. Wanneer die mens se eksistensiële situasie hom lei tot die *Frage nach Gott*, is dit nog hoegenaamd nie kennis van God wat ter sprake kom nie. Dit is nie die geopenbaarde God waarmee hierdie ontredde mens gekonfronteer word nie, maar die verborge God (Daecke 1967: 102). Die evangelie is dus (nog) nie hoorbaar nie; slegs die wet as eis en appèl word in die roep van God gehoor. God bly wesenlik anders as die natuur. Hy is nie net bo-wêrelds en bo-histories nie, maar wesenlik òn-wêrelds en òn-histories: "Der Gott des christlichen Glaubens aber, der Schöpfer Himmels und der Erden, ist schlechthin überweltlich, ja mehr noch, er ist unwelthaft" (Mensch, 319). Hiermee het Gogarten God in feite vreemd aan die wêreld verklaar. 'n Dimensie kom hier na vore wat nie in 'n suiwer historiese werklikheidsverstaan verdiskonteer kan word nie.

Hierdie selfde metafisiese dimensie vind ons in Gogarten se Christologie. Enersyds maak hy veel gewag om Jesus histories en binne-menslik te verstaan. Goddelike attribute is onvanpas, sê hy (Verkündigung, 26 v); pre- en posteksisistensie dui slegs op die Goddelike sanksie en goedkeuring soos dit in Jesus se gehoorsaamheid vergestalt word (Verkündigung, 500). Soos enige historiese mens is Jesus gebore en het Hy gesterf. Gogarten het wel die histories-kritiese navorsing met sy analogie- en korrelasieprinsipes se kritiek, ernstig van sy leermeester in Heidelberg, Ernst Troeltsch, opgeneem (Romantische Theologie, 141), en ken die titel, seun van die mens, ewe-eens aan alle gelowiges toe (Frage, 194).

As die "Eersgeborene onder vele broers" het Jesus sy seunskap aan die Vader te danke. Gogarten gebruik dus ook personale kategorieë om

Jesus se verhouding met God te beskryf; trouens, die noëtiese samsyn-eenheid word onveranderlik toegepas op sowel die verhouding God:mens (Neuzeit, 42) as die verhouding God:Jesus (Verkündigung, 497). Tog volstaan Gogarten nie met hierdie historiese verstaan van Jesus nie. Die metafisiese dimensie word ook hier ter sprake gebring. Sonder Jesus se unieke verhouding tot God is Hy nie die Christus nie. Dit vind onder andere uitdrukking in die opstanding:

"Ebenso wenig ist die göttliche Annahme und Bestätigung dieser Hingabe als Leben, also die Auferstehung, 'historisch' feststellbar; ... Sondern es ist das Wunder, dasz das Menschentum und das von ihm gelebte Leben, das zu leben Jesus gekommen ist ... die Kraft empfang, die Welt zu überwinden" (Verkündigung, 162).

Hierdie dualisme van die onwêreldlikheid van God en die ongoddelikheid van die wêreld in die werklikheidsverstaan van Gogarten, kom dus eksplisiet in Gogarten se *kērugma* -verstaan na vore. *Kērugma* en roep van God is vir Gogarten dieselfde. In hierdie woordgebeure tussen God en mens val die beslissing. Dit gebeur wanneer die eskatologiese toekomst van God in die *kērugma* verdig, en die mens sō in sy wese tref dat hy nie anders as met sy diepste self kan antwoord nie. Hierdie vraag en antwoord speel hom af in 'n terrein waar die dinge wat die wêreld uitmaak, nie bestaan nie. Dit is die terrein van die niks (Frage, 26). Die rede het hier geen plek nie, omdat dit 'n hart-tot-hart aangeleentheid is. Dit is die primêre woord wat onobjektiveerbaar en onkritiseerbaar is. Eers die sediment hiervan - die teologie - kan as sekondêre woord ontleed word. Die kerugma lê in 'n domein waar daar nie analiseer word nie, maar waar daar *beslis* word. Die *kērugma* is vanweë drie redes nou absoluut: dit word deur geen wêreldse voorwaardes beding nie; dit verg die algehele self; dit ken nie onderskeid tussen verlede, hede en toekomst nie, dit is 'n *nunc aeternum*.

Die vraag ontstaan nou wāārom daar dan vir God beslis moet word? Waarom moet mens glo? Sodat die liefde in die wêreld al hoe meer gestalte kan aanneem? Behalwe dat die kultuur-filosofie en psigologie in elk geval met hierdie binne-menslike fenomeen handel, sien Gogarten

die "eintlike werk" van die gelowige as 'n suiwer en rein *verhouding* tussen subjek en Subjek (Wirklichkeit, 37). Die etiek vorm 'n heel ondergeskikte rol in sy denke:

"Man müsste dann allerdings mit äußerster Strenge daran festhalten, dass diese Ethik, die von dem Guten und Bösen handelt, das Ursprung und Quelle von jedem Guten und Bösen ist, das getan werden kann, ihrerseits gerade darum *keine Ethik des Tuns ist*" (Neuzeit, 220) (My kursivering).

Die kerugma vra primêr dus 'n beslissing, nie 'n optrede nie. Dit wil nou voorkom of Gogarten die mens vir God wil laat kies, net ter wille van die beslissing sêlf. Wanneer die mens desideer en die hupostasering van die besluit ondergeskik is, is dit niks anders as 'n soort van *desiderisme* wat verkondig word nie.

Dit beteken dat Gogarten 'n werklikheidsverstaan nahou wat ten koste van die *res gestae* geskied. Vanweë die feit dat geloof primêr beslis word en nie gedoen word nie, word dit ook nie werklik ervaar nie. Gogarten het nie regtig oog vir die situasie nie. Eskatologie bly die gedurige wag op die te-komende God; dit verwag Iemand, nie iets nie (Neuzeit, 185). Dit beteken dat die Bybelse *šalôm* altyd uitstaande is. Die nood, ellende, honger, smart van hierdie wêreld dien primêr daartoe dat die Godsvraag geformuleer moet word (Frage, 20). Die natuur, kosmos en maatskappy in universele en futuriese samehange word virtueel buite rekening gelaat. Hiermee het Gogarten 'n formele skeiding tussen God en wêreld, verlossing en etiek, geloof en werke voltrek. Enige identifisering of vermenging hiertussen dui juis op die *Verhängnis der Neuzeit*. Sou dit die rede wees waarom die gebed nie in die teologie van Gogarten figureer nie?

Die antropologie bied vir Gogarten die raakvlak tussen hierdie twee dimensies van die werklikheid. Die spilpunt is dus *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Aangesien God nie in die wêreld manifesteer nie, en die wêreld nie die transparante medium van God is nie, 'is die mens nie meer aan die wêreld verantwoordelik nie, maar wel *am* God *vir* die wêreld. Deur die oë van die gelowige lyk alles anders:

"Denn in seinem Personsein vor Gott wird ihm dieser offenbar als der Schöpfer. Und in dem Schöpfersein Gottes erkennt oder, besser, glaubt er die Einheit und Ganzheit der Welt, in der allein sie Welt, sinnvolle Ordnung und nicht sinnloses Chaos ist" (Mensch, 250).

God word Skepper en die wêreld word skepping deur die erkenning van die gelowige! Selfs die Bybel vind sy outoriteit in die individuele gelowige (Mensch, 235). Die eksistensie van die individuele gelowige bring dus God en wêreld bymekaar uit. 'n Geweldige reduksie is egter onontkombaar: God se geskiedenis word nou met persoonlike geskiedenis vervang; die wêreld gaan op in mý wêreld. Die groter wêreld, die van die wetenskap en tegniek, dāār waar die mens self skepper in eie reg is, val alleen indirek in die Godsverhouding. Trouens, die resultaat van ware seunskap is immers dat hy "die kausale und das heiszt die wissenschaftliche Erforschung und Beherrschung der Welt ohne den geringsten, noch so versteckten Vorbehalt der Vernunft anheimgegeben sein lässt" (Mensch, 325). Gogarten wend hom egter teen 'n individualistiese of subjektivistiese verstaan van die heil. Die objektiewe katalisator hiervoor is die suiwer toekoms van God wat hoegenaamd nie geantisipeer kan word nie. Tog ontkom dit nie die voorwaarde van die individuele eksistensie nie - dit bly immers 'n persoonlike ontmoeting waarop gewag word.

Dit wil dus voorkom of die voleinding van die wêreld nie in die heil betrek word nie. Die geloof het bloot indirekte belang by die skepping. Dit moet die rede as't ware onder regie neem en toesien dat enige vorm van vergodding nooit mag plaasvind nie. Die rede het vrypas om die aarde na willekeur te onderwerp, mits dit net aan sy metode getrou bly. Die wetenskap moet dus altyd "stukwerk" bly en mag nooit allēn by die geheel en eenheid uitkom nie. Godsvreemdheid is sy eer. Hierdie dualisme skep egter 'n onhoudbare spanning vir die antropologie. Die vraag is of die rede werklik met hierdie begrensing tevrede kan wees. Is dit bereid om altyd net uitmekaar te haal, maar nooit aanmekaar te sit nie? Kan die wetenskaplike as mens sy beroep in 'n kompartement bedryf? As dit waar sou wees, sou die wetenskaplike ontwikkeling nie eers met die Renaissance begin het nie; dis juis die

"geloof" wat die werklikheid as voorwerp van ondersoek sien. "Die werklikheid is toe gesien, nie as gode of afgode nie, maar heel eenvoudig as gewone werklikheid en daarom kon byvoorbeeld die natuurwetenskap so fantasties vooruitgaan" (Engelbrecht 1979: 149). Tereg kan Engelbrecht ook sê "Die menslike lewe is wyer en dieper as die blote verstandelike, logiese. Elke mens, ook die kritici, lewe primêr uit hierdie vóór-wetenskaplike gronde van die hart" (Engelbrecht 1979: 135). Dit is juis hierdie oortuiging van die wetenskaplike wat 'n Christen is, wat verhoed dat die wêreld in sy lewe verafgod word - God se universele skeppingsaanspraak lei hom hierin. Die resultaat van wetenskaplike ondersoek (al sou Gogarten ónwetenskaplike wou!), moet immers eers geglo word voordat dit tot enige vorm van fetisjisme kan lei. Dit skyn of Gogarten hiermee uitmekaarhaal wat bymekaar hoort.

Paar mens hierdie beswaar van die volstreekte skeiding tussen geloof en rede met die beswaar van 'die ãnhupostasering van die geloof, en neem mens boonop Gogarten se trots in aanmerking dat die Christelike geloof die wetenskap vólle mandaat in die wêreld gee en dus die roem daarvan deel, verstaan mens Daecke se opmerking dat Gogarten se teologie inderdaad 'n "unverdãchtiger Zeuge" is vir die klag teen die Christendom dat sy teologie die ekologiese krisis mede-veroorsaak het! (Meyer-Abich (Hrsg) 1979: 264).

Die feit dat die skepping en openbaring van God vir Gogarten semanties saamval, lei daartoe dat 'n geweldige reduksie in die verstaan van die werklikheid plaasvind. Skepper, skepping en skepselskap vind uiteindelik in die diepste binneste van die mens 'n rusplek: "Christlicher Glaube lebt ... in der reinsten Subjektivität" (Verkündigung, 493). Die seun van God in die teologie van Gogarten kan ten laaste net maar homself in die skepping ken - "Dieses Erkennen, in dem ich vom Vater als Sohn erkannt bin, das bin ich, ich selbst, und ich binnichts anderes als der" (Mensch, 17). Wat die destydse Griek op die poort van die orakel in Delphi gelees het, lees hierdie gelowige met sy eksistensiële werklikheidsverstaan vandag in die skepping: *Gnõthi seautón!*

HOOFSTUK 4

DIE ONTO-TEOLOGIESE MODEL VAN K. BARTH

4.1 Die Syn van God as Grond en Analogie vir die Skepping

4.1.1 Die Werklikheid van God, die Skepper

As tetiese uitgangspunt vir die ganse skeppingsleer van Karl Barth - miskien selfs vir sy hele teologie - kan ons stel dat *vanweë* God se "Sein der Gnade" (KD II/1, 400 v), dit is sy syn in Homself, Hy juis "Sein in der Tat" (KD II/1, 288 v), dit is sy syn na buite, is en dat dit *analoog* ten opsigte van mekaar is (KD I/1, 258). Kort en kragtig kan Barth dan verklaar, "Schöpfung ist Gnade" (KD III/1, 44). Dit beteken dat die skepping deel vorm van die één enkele genadewerk van God waarin Hy Homself op grond van sy eie, innerlike besluit na buite wend. In hierdie paragraaf kyk ons na die skeppingsleer vanuit die perspektief van die syn van God as enersyds "Sein der Gnade" en andersyds as "Sein in der Tat" - die werklikheid van God en die verwerkliking daarvan.

Die eenheid van die Goddelike wese en die presisering daarvan as Vader, Seun en Heilige Gees begrond en bevestig die geskape eenheid en diversiteit van die verhouding skepping en verbond. Dit wil die bedoeling oordra dat God sy genade teenoor die skepping, nie minder intens begrond as juis in sy eie eksistensie nie. Verbond en genade word uit die toevaligheid geneem en in die grond van alles en almal geplaas. Nou kan daar nie te min van Christus, sy kerk of sy ryk gedink word nie. Daar kan by die aanskoue van die skepping nie begrip sonder genade gevorm word nie. Die skeppingsleer sê nou,

"das Alles in der vollen Gewisheit der Erkenntnis, dasz Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist Einer und dasz dieser Eine sich selber nicht untreu, sondern treu ist" (KD III/1, 49).

Hoe verbind Barth nou hierdie syn van God, sy Drie-eenheid met die skepping?

Die belydenis praat van God die Vader as die Skepper van die hemel en die aarde. Dit is nie net sinvol nie, maar ook reg om 'n besondere band tussen die eerste Goddelike Synswyse en die skeppingswerk as die eerste Goddelike werk van die Drie-enige God na buite, te sien (KD III/1, 52). As die Vader, is God in Homself die oorsprong en die ewige bron van die ander Synswyses in die Triniteit; as Vader betuig Hy van ewigheid af Homself in sy Seun en is Hy met sy Seun van ewigheid af in die Heilige Gees die oorsprong van Homself. As die Skepper is God die begin en soewereine Heer van alle werklikheid wat van Homself te onderskei is. In hierdie verhouding tussen God tot Homself en God tot die skepping is daar 'n bepaalde pariteit (*Proportion*) (KD III/1, 52). God die Vader is God die Skepper, en God die Skepper is God die Vader, maar tog kan dit alleen *per appropriationem* gesê word; die Bybel verbind immers die Vader en die Skepper nooit direk nie. Die dogmatiese beginsel van *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* kwalifiseer dat die Vader as Skepper, ook die ander twee Synswyses veronderstel.

Wat is die implikasie vir die skeppingsleer as ons die tweede Synswyse van die Triniteit daarmee verbind? Barth antwoord dat juis in die vryheid en liefde waarin God na binne nie eensaam is nie, maar in die Seun die ewige Getuie en terselfdertyd ook die ewige Betuigde van die Vader vind, wend God Homself as Skepper na buite om ook daár nie eensaam nie, maar in vryheid die Een wat liefhet, te wees (KD III/1, 53). Barth druk dit ook heel plasties uit wanneer hy sê dat God in Homself nie stom of doof is nie, maar Hy spreek en hoor sy Woord en so wil Hy ook nie buite sy ewigheid sonder eggo en gehoor, dus sonder ore en stem, in die skepping wees nie. Die Seun is ook die Vernederde in die skepping wat die sonde van die wêreld gedra en weggedra het, en is

daarom ook die heerlikheid van die skepping. Omdat die Seun laasgenoemde nie geword het nie, maar *is*, is Hy van ewigheid af nie net die Verworpenene en Gestorwene nie, maar ook die Uitverkorene en Opgewekte (KD III/1, 54). Omdat Jesus van ewigheid af die ware God en die ware mens is, is dit noodwendig dat God die Skepper is. Hiermee het Barth die inkarnasie streng gesproke in die pre-eksistente geskiedenis ingetrek: God se ewige raad vind uitdrukking in Betlehem en Golgota (KD II/2, 112). Daarom kan ons sê dat die reële grond van die skepping die noodwendigheid van die liefde is:

"Ist der Mensch Jesus, der in den Tagen des Augustus und Tiberius Gekommene, Gekreuzigte und Auferstandene, diese Erfüllung des Bundes und also der Sinn und das Ziel der Schöpfung, dann war er auch ihr Grund, dann war er also - im Plane Gottes schon damals der Kommende - schon im Anfange der Zeit" (KD III/2, 581).

Die stelling kan nou gemaak word dat God geskep het met die oog op die vleesgeworde Christus. Barth stel duidelik dat Jesus alleen as die vleesgeworde Woord ter sprake gebring kan word (KD IV/1, 55 *et passim*). Barth sien in die *loci classici* van die sogenaamde eenheid tussen Jesus en die skepping, m.n. Johannes 1, Hebreërs 1, Kolossense 1, I Korintiërs 8 vers 6 en ander, duidelik die betekenis van 'n ontiese middelaarskap ten opsigte van Jesus en die skepping (KD III/1, 54, III/2, 163 v en III/2, 580 v). Barth wil hom hiermee hoofsaaklik afwend teen enige vorm van metafisika. Daar durf nie *in abstracto* oor Jesus se pre-eksistensie gedink word nie. Die *di' autō* en *en autō* van die genoemde tekste beklemtoon dus die unieke band wat Jesus met die skepping het; dit wil Jesus se *kuriōtēs* so omvangryk moontlik stel (KD III/1, 57). Dit gaan dus om die universele Heerskap: "Er ist anfänglich, indem Gott selbst anfänglich ist" (KD III/1, 54). Ons het hier, met 'n geheimenis te doen wat van ewigheid af in God bestaan (KD II/2, 106) en in Jesus se vleeswording sy *telos* vind (KD III/2, 580). In Jesus het ons dus met die mees konkrete dekreet van God se raad te doen (KD II/2, 112). Juis dit maak 'n abstrakte spreke oor 'n *Logos asarkos* so vals (KD III/1, 58). Tweedens wil Barth hom met hierdie gedagte ook afwend teen 'n soort van middelwese, 'n "derde", tussen God

en die skepping (KD III/2, 580). Jesus *is* die ware God en mens en dit is die sin en grond van die ganse skepping. Konkreet - in die oorgee van sy eniggebore Seun - het God sy liefde vir die geskape wêreld geopenbaar. Die Bybel verstaan die wêreld dus van sy doel af wat die verhouding tussen God en mens is: "Jesus Christus, in welchem beide eins sind, ist ihr Ziel und schon ihre Grundordnung" (KD III/3, 489). Jesus is dus die beweeggrond van die skepping (KD III/2, 581). In hierdie sin is Jesus die Eersgeborene. Alles is in Hom, deur Hom en tot Hom geskape. Omdat Hy bestaan, bestaan die skepping (KD III/1, 357). So is nie net die Vader die Skepper nie, maar ook die Seun, *propria vi et efficacia et potentia* (KD III/1, 59).

Die Heilige Gees is ook *per appropriationem* Skepper. Hy is tussen die getuigende Seun en die betuigde Vader van ewigheid af die gemeenskap wat skei (*Auseinander*), onderskei (*Zueinander*) en verenig (*Miteinander*) (KD III/1, 59). Die Trinitariese wese van God is in die Heilige Gees sowel die mees verborge as die duidelikste; na binne is dit onverstaanbaar en na buite die onweerspreeklike openbaring van die eenheid en die verskeidenheid van die Vader en die Seun: in die Heilige Gees word die opdrag van die Vader en die gehoorsaamheid van die Seun gevind - die Vader se welbehae en die Seun se heerlikheid (KD III/1, 60). Die skeppingswerk van die Gees is dus die moontlikheid en die toestemming tussen die Vader en Seun dat eksistensie kan en mag. Dit beteken dat in Hom, "wird Gott für die Kreatur, wird die Kreatur für Gott möglich und tragbar" (KD III/1, 60). Hy borg die versoening met, en die verlossing van God. Die Bybel verbind die Gees nooit direk met die skepping nie, maar altyd in soterologies-eskatologiese betekenis, byvoorbeeld Johannes 6 vers 63, I Korintiërs 15 vers 45 en II Korintiërs 3 vers 6 (KD III/1, 61). Die Gees van God wat oor die waters gesweef het volgens Genesis 1 vers 2, is vir Barth ook nie die Heilige Gees nie, maar die "zur Karrikatur gewordene Gott" (KD III/1, 119). Genesis 2 vers 7 egter, verbind die Gees en die skepping paradigmities as die *conditio sine qua non* van die skepping (KD III/1, 62). Hy is die lewe. Daarom gee Barth die Nicaeno-Constantinopolitanum gelyk wat die Gees ook op die eerste skepping betrek (KD III/1, 63).

Naas die Drie-eenheid van God, is dit duidelik dat God se *Sein der Gnade* ten opsigte van Barth se skeppingsleer, 'n ander dimensie ook impliseer, naamlik die uitverkiesing van God:

"Die Präexistenz des Menschen Jesus fällt eben auf dieser letzten und höchsten Stufe schlicht zusammen mit seiner ewigen Prädestination, mit seiner Erwählung, in der die Erwählung Israels, die Erwählung der Kirche und endlich die Erwählung jedes einzelnen Gliedes seines Leibes eingeschlossen ist" (KD III/2, 582).

Die uitverkiesing is die grond van die verbond en daarom ook van die versoening (KD IV/1, 50). Dit is duidelik dat Barth die uitverkiesingsleer sentraal in sy teologiese ontwerp stel: "Die Gnadewahl ist das ganze Evangelium, das Evangelium *in nuce*" (KD II/2, 13). Die vryheid, geheimenis en geregtigheid van God, vorm die hart van Barth se uitverkiesingsleer; daarom fundeer hy dit in samehang met die Godsleer en kwalifiseer dit vanuit die Christologie: dit is God se daad van genade. Dit gaan dus nie om God op sigself nie, maar God-in-Christus en ook nie om die mens op sigself nie, maar die mens-in-Christus. Daarom formuleer Barth teties: "Jesus Christus ist der erwählende Gott" (KD II/2, 111) en "Jesus Christus ist der erwählte Mensch" (KD II/2, 124).

Barth stel dit duidelik dat daar geen wil van God sonder of buite Christus bestaan nie (KD II/2, 124). Die *en Christō* van Efesiërs 1 vers 4 vorm die uitgangspunt van sy argument. Die bogenoemde dubbele perspektief dui eerstens daarop dat die verkiesende God volgens Johannes 1 vers 1 v altyd deur Christus kies: "Gott hat sich von Ewigkeit her in freier, unbedingter Selbstbestimmung zum Träger dieses Namens bestimmt" (KD II/2, 108). In die uitverkiesing ontmoet ons dus die geopenbaarde genade van God. Dit, meen Barth, was juis die probleem van Calvyn, naamlik dat hy 'n dispariteit in die werk van die Vader en van die Seun onderliggend in sy denke het (KD II/2, 119). In Jesus Christus het ons direk met die uitverkiesende God self te doen (KD II/2, 115). Tweedens dui dit daarop dat die uitverkore objek van die verkiesing, volgens Johannes 17 vers 24 en Lukās 9 vers 35 asook

23 vers 35, juis Jesus Christus self is (KD II/2, 126). Dit is in Christus dat

"Gott - indem er selbst dieser Mensch wird- sich selbst für den zu seinem Feind gewordenen Menschen verantwortlich und haftbar und dasz er die ganze Folge von dessen Tun: seine Verwerfung und seinen Tod zu seiner eigenen Sache macht" (KD II/2, 133).

Die feit dat God Jesus uit die dood opgewek het, dui daarop dat Hy Hom as die uitverkore mens bevestig het (KD II/2, 135). So het die versoening *in Hom* plaasgevind. Daarom meen Barth nou ook dat daar meer meriete in 'n supralapsariese uitgangspunt in die hamartiologie is: "Das Geheimnis alles Geschehens in der Welt ist die ihm ewig vorangehende Entscheidung Gottes" (KD II/2, 203).

Die versoening in Jesus beteken dat "Wie er Christus wurde, so werden wir Christen" (KD II/2, 127). Dit geskied deur die geloof in Hom:

"Seine Auferstehung und sein Gebet vor Augen und im Herzen haben. Und eben das heiszt Erwähltsein. Eben der Mensch, der das tut, ist, 'in ihm' der Gegenstand der göttlichen Gnadenwahl" (KD II/2, 136).

So is die blik van die uitverkiesingsleer direk op Christus en indirek ook op sy kerk en oordragtelik dan op die enkeling betrek. Die verkiesing van die kerk manifesteer in die verkiesing van Israel en die kerk. Die kerk word verstaan as daardie menslike gemeenskap wat op 'n voorlopige en besondere wyse die natuurlike en historiese omgewing van die vleesgeworde Woord uitbeeld (KD II/2, 216). Hierdie voorlopigheid moet egter nie so verstaan word dat ons hier met net maar 'n verdere etappe op weg na die verwerking van die wil, plan en verkiesing van God as synde die sin van die skepping te doen het nie. Dit sluit hierdie weg eerder af: "Sie ist die restlose Erfüllung der Verheiszung" (KD II/2, 363). Wat uitstaande is, is die *proklamasie* daarvan. Die voorlopigheid bestaan dus in die heenwysing oor die self na die gemeenskap van alle mense. Dit word uitgedruk juis deur die

begrippe Israel en kerk; Jesus is die gekruisigde Messias van Israel en die hemelse Heer van die kerk en dus ook die opgestane Heer van die kerk en die geopenbaarde Messias van Israel (KD II/2, 218). Israel is dus die "heimliche Ursprung der Kirche" (KD II/2, 219) en die kerk is die spieël van God se erbarming (KD II/1, 231). Israel bly daarom ook altyd 'n indirekte getuie van God se belofte (KD II/2, 260), en die verbond met Israel weer die voorteke van die universele verbond (KD IV/1, 35). Israel en kerk het die "ewige Erwählung des einen Menschen Jesus von Nazareth" (KD II/2, 286) dus in gemeen. Christus, die Uitverkorene, triomfeer oor die genadevolle einde wat Israel verwag en oor die genadevolle begin wat die kerk reeds verkondig (KD II/2, 286). In die opstanding het God 'n streep deur die verwerping van die Jode getrek; 'n subjektiewe en objektiewe genitief - die Jode se verwerping van Christus en sy verwerping van hulle. Hieruit is die kerk gebore. Daarom kan Barth ook verklaar dat Jesus die Hoof van sy kerk is, "bevor das All war und indem das All in ihm geschaffen wurde" (KD II/2, 251). Jesus was van alle ewigheid af by God, soos ook die kreatuur en haar ganse geskiedenis in Gods plan en dekreet was (KD II/2, 112).

Menswees is daarom "van huis uit" (Barth bedoel kennelik daarmee, *onties*) saam met God (KD III/2, 173). Die mens is in *unmittelbarem Gegenüber* tot Gods genadeverkieping. Dit maak hom die "miterwähltes oder hinzuerwähltes Geschöpf" (KD III/2, 174). Aan die een kant stel Barth dat dit natuurlik nie van die mens in *abstracto* - die mens sonder God - geld nie; die sondeval is vir so iemand 'n sinsnoodwendigheid (KD III/2, 175). Aan die ander kant moet gesê word dat dit juis vir so iemand is dat Jesus gesterf het (KD II/2, 347). Almal wat geroep is, leef nie sodanig nie, en dit juis vorm die kerk se kerugmatiese imperatief. Trouens, mens kan sê dat die uitverkore kerk juis in sy verkondiging bestaan (KD II/2, 358). Die skeiding wat hier ter sake is, is nie tussen verkiesing of verwerping nie, maar tussen geloof en ongeloof - in Christus of buite Hom. God se Selfoorgawe aan die mens vind ook uitdrukking in Judas se uitlewering van Jesus aan die mense wat dan weer die grond van die apostels se oorlewering geword het (KD II/2, 554). Inderdaad, die uitverkiesing is die agtergrond van die versoening en dus van die skepping (KD IV/1, 50).

Een vraag wat dwing om nou beantwoord te word, is waarom het God hoegenaamd 'n werklikheid buite Homself gekies? In 'n heel lapidêre sin kan Barth antwoord:

"Er existiert als Schöpfer selber nicht bar, sondern in der überströmende Fülle seines Lebens als Vater, Sohn und Heiliger Geist, in der Lust und Liebe, in der er seine Herrlichkeit nicht für sich behalten, sondern auch ausserhalb seiner selbst grosz machen, in der er nicht nur für sich selbst, sondern auch für ein von ihm verschiedenes Anderes Gott sein will" (KD III/1, 415).

Hy eksisteer as Skepper omdat Hy dit nie te min geag het om in sy Seun self mens te word nie. Dit is 'n genadige God en derhalwe 'n begenadigde skepping. "Es darf sein" (KD III/1, 417), is die Christelik mees presiese formulering van die eksistensie van God *qua* Skepper, die skepping en die kennis van die bestaan daarvan. Skepping is dus om deur God beaam te word, aangeneem, verkies, die tipe van Israel te wees - "von der Art, die Gott in seinem Sohn zu seiner eigenen zu machen nicht verschmäht hat" (KD III/1, 416). Daarom moet skepping en verbond saamgelees word. Die skepping word in die verbond herken met as grond en doel: Jesus Christus, deur Wie die eksisterende Skepper die eksisterende skepsel geskape het. In Christus is die skepping verwerklik. Bondig gestel kan mens nou sê, "Liebe will lieben" (KD III/1, 105). Dit beteken egter nie dat Hy iemand of iets *moes* hê nie; Hy kon ewenwel daarsonder: "Er will und setzt das Geschöpf weder aus Laune noch aus Bedürfnis ..." (KD III/1, 104). So vind albei hierdie aspekte, die positiewe en negatiewe, komplementêr hulle ruspunt in die enkele begrip: *genade*. Dit is die syn van die soewereine God en tegelyk ook die ontologiese grond vir die van God te onderskeie werklikheid.

4.1.2 Die Verwerkliking van die Skepping

4.1.2.1 Skepping as Weldaad

Barth sien nie verskil in dit wat God is en dit wat God doen nie. Is Hy in Homself die Drie-enige God wat met Homself in 'n verhouding van genade is, is die kiemsel vir die genadeverbond met die mens ook reeds van ewigheid af:

"Ein Tun ist das ganze Sein und Leben Gottes: in seiner Ewigkeit und in der Zeit der Welt, in sich selber als Vater, Sohn und Heiliger Geist und in seinem Verhältnis zum Menschen und in seiner ganzen Kreatur" (KD IV/1 6).

Wanneer Barth oor die werklikheid van die skepping praat, doen hy dit nie a posteriories deur by die skepping self te begin nie, maar wel *a priories* deur die werklikheid van die skepping as die resultaat van die werklikheid van God te sien. Die werklikheid kan nie deur die bewussyn van die mens, hetsy selfbewussyn, wêreldbewussyn of religieuse bewussyn, begrond word nie (KD III/1, 395 e.v.). Die mens weet nie onmiddellik van sy eie of 'n ander werklikheid af nie. Wat hy uit homself weet, is skyn, 'n vermoede. Die mens se lewe dra nou eenmaal 'n soort "asof-karakter", en so koester ons die naïewe veronderstelling, "dasz wir seien, dasz etwas sei" (KD III/1, 396). Die skepping is werklik omdat God werklik is - "weil es von ihm bejaht ist" (KD III/1, 395).

Hiermee het Barth hom ook afgewend teen enige vorm van 'n Manichese dualisme. God het as Skepper *ja!* gesê, nie *ja!-ên-nee!* nie (KD III/1, 378). Sy *nee!* het slegs weerklink oor dit wat Hy nié wil nie, wat Hy nie kies nie en daarom nie duld nie. Daarom is dit wat Hy nie verkies het nie, voorwerp van sy toorn. Juis dit maak die skepping werklik, weldaad, omdat God dit wou en dit dus God se *ja!* wegdra: "Nur Gottes Geschöpf ist ja wirklich auszer Gott. Und nur das Wirkliche auszer Gott ist ja Gottes Geschöpf" (KD III/1, 379).

Die weldaad wat die skepping verwerklik het, is so *om Jesus se ontwil*: "Das ist es, was in Jesus Christus als dem Sinn und Ziel der Schöpfung geschehen ist" (KD III/1, 432). Skepping en verbond word hiermee

intens opmekaar betrek. Die verhouding bestaan egter uit 'n eerste en 'n tweede - die skepping is die daarstelling van die ruimte waarin die geskiedenis van die genadeverbond hom afspeel (KD III/1, 46). Die waarheid van die verbond is die geheimenis van die skepping en die geheimenis van die skepping is dat die geheimenis van die verbond reeds die weldaad van die skepping omvat (KD III/1, 381). Waar skepping en verbond geskei word, verdwyn die weldaad. Waar dit gebeur, soos byvoorbeeld by Marcion of Schopenhauer, kan net "üble Schöpfung" wees (KD III/1, 389).

Dit is dan ook die rede waarom die Christelike skeppingsleer nooit 'n wêreldbeskouing kan wees nie. Dit het 'n ander oorsprong, inhoud en metode. 'n Wêreldbeskouing begin altyd in die terrein van die voorhande en kenbare syn - subjek en objek - en volstaan dan met relasies daartussen. Tog doem die vraag na die oorsprong altyd maar weer op by enige wêreldbeskouing (KD III/1, 391), en omdat dit nie by God kán uitkom nie (KD III/1, 67), is dit vals. Dit beteken tegelyk dat die Christelike skeppingsleer ook nooit in kollaborasie met 'n wêreldbeskouing durf tree nie, soos Karl Heim byvoorbeeld doen met sy "Wandlungen der weltanschaulichen Methoden und Ergebnisse" (KD III/2, 5). Die Christelike skeppingsleer is verkondiging van die kerk en durf nooit 'n kompromis in hierdie verantwoordelikheid aangaan nie. Die Christelike skeppingsleer ken maar net een bron, naamlik die geopenbaarde, geskrewe en verkondigde Woord van God. En die Bybel ken geen ontologie van die geskape heelal nie (KD III/2, 5).

Die feit dat God die skepping met sy *ja!* verwerklik het, stel nie net die feit daarvan nie, maar kwalifiseer dit ook: die skepping is nie sleg nie, maar goed, baie goed (Genesis 1 vers 31). Beter as die skepping kan net die doel van die verbond wees (KD III/1, 418). Barth meen dat die skepping goed is, *neg* is - soos hy meen die betrokke teks verstaan behoort te word - vir die doelstelling en die voltrekking van die verbond tussen God en die mens: "Es war geeignet zu dem, was Gott mit ihm verhatte, geeignet zum äusseren Grund seines Gnadenbundes" (KD III/1, 240). Die skepping is geregverdig omdat dit die struktuur bied waarbinne die mens die regte voorwerp is vir die Goddelike werk wat in Christus begin, verloop en eindig. Daar klink dus ook naas God se

ja!, 'n optimistiese *ja!* vanuit die skepping self op! Dit is die lof en dank aan die Skepper vir die orde, waarheid en doelmatigheid van die skepping. Tog is dit geen inherente kwalifikasie van die skepping self nie: "Wenn auch die Geschöpfungwelt leuchtet, so tut sie es im Abglanz ihres (d.i. God se *Selbstkundgebung*) Lichtes" (KD III/1, 425). God is met ander woorde dus nie identies aan sy *ja!* nie. God het immers ook nog 'n *nee!*; by sy genade is daar ook die gerig. God gaan egter net so min in sy *nee!* op as in sy *ja!*. Dit is ewe onmoontlik om vanaf die glans van die skepping as vanaf die skadu daarvan by God uit te kom (KD III/1, 428). 'n Negatiewe natuurlike teologie is ook onmoontlik. Hiermee wil Barth sê dat die goedheid van die skepping nie eers ter sprake kom daar waar sy eie immanente goedheid as skyn ontmasker word nie - die geregtigheid van die skepping begin nie eers by sy grense nie. Die negatiewe oordeel het immers ook reg en grond oor die skepping - "mehr als es als menschliches Urteil selber wissen kann" (KD III/1, 427). Of anders uitgedruk: die skadu van die skepping is nie niks nie, dit grens net daaraan (KD III/1, 430). Dit bly egter goed omdat God die grond van albei pole is; Hy het die skepping reg verklaar juis in hierdie polariteit. Trouens, Hy het dit aldus in sy Seun aangeneem nog voor die wêreld geskape is! (KD III/1, 436). Juis dit is die genade van die verwerkliking van die skepping, naamlik dat God bereid is om ons te dra "was wir sind und wie wir sind" (KD III/1, 438). Sy verbond is daarop gerig om hierdie spanning te oorkom.

Hieruit is dit nou duidelik dat ons as't ware van buite ons kennis oor die skepping ontvang. Dit moet aan ons *geopenbaar* word wat die grond en die waarheid van alles is: "Es müsste uns von unserem Schöpfer gesagt sein, dasz wir und was auszer uns ist, seine Geschöpfe sind" (KD III/1, 397). So moet ons eers aan God en sy eksistensie glō voordat ons van ons eie, en die wêreld se bestaan af weet. Hiermee vind die ontiese begronding sy voorwaarde in die noëtiese. Die kennis van die Goddelike eksistensie is dus geheel en al eggo en antwoord op dit wat die Skepper aan sy skepsel geopenbaar het. Dit is die kennis wat in die erkenning begrond is - onder die wet van geloof en gehoorsaamheid. Die dialektiek van die self- en wêreldbewussyn het hieraan geen deel nie. Barth formuleer ware, egte en outentieke sinskennis dan as volg:

"Das Geschöpf ist. Wir sagen das daraufhin, dasz Gott ist und dasz uns eben durch Gott gesagt ist, dasz er und auch es ist. Gott ist wirklich. Seine Schöpfung ist Verwirklichung. So ist auch sein Geschöpf wirklich" (KD III/1, 401).

Barth verander Descartes se *cogito ergo sum* dus na 'n *credo in Christum, ergo sum*.

Die analogiegedagte kom ook hier prinsipiëel na vore: God se *ja!* tot die skepping korreleer met sy *ja!* tot Homself. En omdat dit op openbaring berus, dus 'n meerdere met 'n mindere verbind, is dit analogie in 'n *Ähnlichkeit* en 'n *Unähnlichkeit*, 'n *Gleichheit* en 'n *Ungleichheit* (KD III/3, 115). Die verhouding wat die analogie impliseer is dus geen gegewene nie, maar moet as't ware geskied en waar gemääk word. Dit het 'n doel, 'n *Woraufhin*. Dit beteken dat die analogie van huis uit 'n *analogia fidei* is. Die konsekwensie is duidelik: "Es dürfen Gott und die Kreatur nie und nirgends unter einem anderen Begriff als in dem Namen Jesus Christus zusammengedacht werden" (KD II/1, 653). Hierdie dubbele *ja!* word dus in die ge-inkarneerde Woord geratificeer.

Dit dwing ons nou om by die menslike *beslissing* vir Christus uit te kom:

"Nicht ein Sein, das das Geschöpf mit dem Schöpfer bei aller Unähnlichkeit gemeinsam haben soll, sondern das keiner bloszen Theorie zugängliche Tun, die menschliche Entscheidung, ist im Glauben bei aller Unähnlichkeit ähnlich der Entscheidung der Gnade Gottes" (KD I/1, 252).

4.1.2.2 Skeppingsleer is Geloofsleer

"Die Lehre von der Schöpfung ist Glaubenslehre; sie ist Erkenntnis und Bekenntnis im Vollzug des Empfangs und der Beantwortung des göttlichen

Selbstzeugnisses" (KD III/1, 22). Die uitgangspunt vir Barth is dat die eerste artikel van die Apostoliese Geloofsbelofenis nooit sonder die tweede en derde darf verstaan word nie. Dit impliseer dat die almagtige God nie alleen is nie, maar 'n werklikheid by, voor en langs Hom ook het waaraan Hy juis die feit en wyse van bestaan verskaf. Die mens beskik oor "kein Organ und keine Fähigkeit" (KD III/1, 1), om hierdie kennis uit homself te bekom nie. Hy kan die Goddelike getuienis slegs ontvang en uitlewe.

Drie redes kan nou aangevoer word waarom hierdie eerste artikel 'n geloofsartikel is en nie 'n *articulus mixtus* nie (KD III/1, 3 e.v.). Eerstens is dit nie selfevident dat daar 'n ander werklikheid met 'n *eigene Wesen* buiten God bestaan nie. Toegespsits geformuleer: dit kan met ander woorde nie bewys word dat God môës skep nie. So kan nóg bewys word dat God alleen bestaan of dat die wêreld nie eksisteer nie. Dit is 'n Goddelike openbaring dat ons weet dat God die wêreld fakties geskape het. Tweedens beteken dit dat die wêreld kontingent is. Dit behoort nie aan homself nie en kan ook nie oor homself beskik nie. God is die sin en krag, ja die Heer daarvan. Derdens beteken dit dat die Bybel alleen outoritêr oor die skepping kan spreek. Barth bedoel hiermee nie dat bloot na die beginhoofstukke van Genesis gekyk moet word nie. Dit sou growwe Bibliïsme wees (KD III/1, 25). Die Bybel moet vanuit sy sentrum, Jesus Christus, verstaan word; en Hy is nie maar net een van baie getuienisse in die Skrif nie. In Hom het God self die verhouding tussen Skepper en skepping bepaal en bestem. Daarom sê Barth: "Die ganze Bibel redet vorbildlich, weissagend von ihm, von Jesus Christus, wenn sie von der Schöpfung, vom Schöpfer und vom Geschöpf redet" (KD III/1, 24). Wat in vooruitskoue van Hom gesê word, kan nie anders as om in terugskoue vanaf Hom verstaan te word nie.

In Jesus is dan die "bewys" dat God nie alleen is nie, maar dat daar 'n wêreldruimte is waarin Hy oor 'n wese buite Homself - die mens - Heer is. Jesus het die vlees aangeneem en God sō Een gemaak wat in verhouding met die mens te staan gekom het. Soos daar dus nou 'n werklikheid buite God vanweë Jesus is, is die mens ook vanweë Hom bewus van God se werklikheid (KD III/1, 27). Hy maak die mens bewus dat hy nie

in homself begrond of rustend is nie. As gevolg van die feit dat die mens die skepsel is, is dit hý wat God behoef en nie andersom nie. Dit beteken dat dankbaarheid die wese van sy syn vorm. Met ander woorde, waar ons gesien het dat die geskape werklikheid sy grond in die verkiesing van Jesus vind, vind dit die kennis daarvan in die openbaring van Jesus Christus. Die ontiese sowel as die noëtiese grond sentreer in Jesus Christus; eersgenoemde is die grond van laasgenoemde en laasgenoemde is die kennisweg tot eersgenoemde:

"Jesus Christus ist darum das Wort, durch das uns die Erkenntnis der Schöpfung vermittelt wird, weil er das Wort ist, durch das Gott die Schöpfung vollzogen hat und durch das er sie fort und fort erhält und regiert" (KD III/1, 29).

Dit gaan hier dus om 'n *credo, ut intelligam* - ek glo in Jesus Christus sy eniggebore Seun, ons Here en daarom *ken* ek, God die Vader, die Almagtige, Skepper van hemel en aarde (KD III/1, 30). Glo ek hier in die tweede artikel, *weet* en *verstaan* ek in die eerste artikel. Hierdie is die "Hauptsatz des christlichen Bekenntnisses" (KD III/1, 19), die *fides quae creditur*. Met Jesus Christus as die kenprinsipe, dan nie net vir God nie, maar ook vir die skepping - "Dasz die Wirklichkeit der Schöpfung in der Person Jesu Christi *erkannt*, und zwar in ihr allein klar und gewisz erkannt wird" (KD III/1, 29) - moet ons nou na die verdere implikasie daarvan vir Barth se skeppingsleer vra.

Die eerste artikel het as subjek God en daarom is Hy *per se* nie deel van die geskape werklikheid nie en dus ook geen wêreldoorsaak nie. 'n Wêreldoorsaak is altyd "ein gelungenes oder mislungenes Produkt menschlichen Werkes" (KD III/1, 10). Die God wat alles geskape het, is die Vader van Jesus Christus wat van ewigheid af sodanig betuig word in die Seun deur die Heilige Gees. In vrye uiting van sy genade het Hy Homself tot Skepper van hemel en aarde bestem - as die Heilige van Israel, die Regent van die geskiedenis wat in die dood en opstanding van Jesus realiseer (KD III/1, 28). Word Hy nie in die openbaring erken nie, word Hy glad nie erken nie; word Hy nie as Vader erken nie, dan ook nie as Skepper nie. Die geskape werklikheid moet soos die vier en twintig ouderlinge van Openbaring 4, rondom die Heilige van

Israel in erkenning van die sin van hulle eksistensie, in aanbidding neerbuig.

Die feit dat God Skepper was én is, maak ook 'n wêreldprinsiep onmoontlik. Hierdie belydenis van God as die Skepper is primêr 'n gebeurtenis, 'n voltooide daad, wat bely word: "Der *creator* 'ist' nicht einfach, sondern er hat etwas getan: *creavit*, er hat die *creatio* vollzogen" (KD III/1, 12). Dit was 'n daad wat 'n *Perfekt sondergleichen* is, naamlik die begin van hemel en aarde. Tog het God nie sy produk in deïstiese sin versaaak nie, maar Skepper gebly. Die preteritale daad staan nie los van die presens nie. Die verhouding tussen verlede en teenwoordige tyd is dieselfde as in die tweede artikel met sy baie *perfecta*. 'n Wêreldprinsiep is altyd tydloos en word in 'n soort verhouding uitgedruk. Die verhouding wat tussen die Skepper en sy skepsel bestaan, het die skepping as in en met die tyd gerealiseerde *Setzung*. In Jesus Christus het God die ewigheid en die tyd laat saamkom as die sin van die geskiedenis. Die geskiedenis van die skepping kan nie misverstaan word nie, "wenn man es angesichts der Person und des Werkes Jesu Christi gelernt hat, wie man es da lernen musz" (KD III/1, 29). In Hom handel God ten einde die wêreld met Homself te versoen deur in sy dood die einde van alle kreatuur sigbaar te laat word en in sy opstanding, die nuwe te laat begin.

Die skepping het dus naas sy *terminus a quo* ook 'n *terminus ad quem*. Eersgenoemde is die welgevalle van die vrye almag van die Goddelike liefde en laasgenoemde is die werklikheid soos dit deur die Goddelike welgevalle gekies, gestel, begrond en bestem is as die kontingente en nie-Goddelike werklikheid (KD III/1, 16). Wanneer Barth nou hier oor die skepping as daad - *creatio activa* - praat, doen hy dit vanuit 'n Christologiese gesigspunt en wel onder die perspektiewe van die subjek, van die temporele en van die materiële. Hy pas hierdie gesigspunt egter ook toe op wat gewoonlik as die *creatio passiva* bekend staan. Die hemel en die aarde word ook Christologies verstaan.

Hemel en aarde is die geskape objek. Tog is daar ook 'n onderlinge verskil; hemel en aarde is eerder komplementêre begrippe vir die kreatuur. Die een dui op verhoging en die ander op vernedering - die

aarde is nie sonder die hemel nie en die hemel is nie sonder die aarde nie. Hulle eenheid en gemeenskaplikheid lê daarin, "dazs sie nicht Gott, sondern von Gott verschieden und nun doch beide von Gott gewollt und gesetzt sind" (KD III/1, 18). Dit beteken dat die kreatuur radikaal gesekulariseer word:

"Es gibt keine so durchgreifende Säkularisierung dessen, was auf seinen höchsten wie auf seinen tiefsten Stufen nun einmal dem *saeculum* a'gehört, wie die Erkenntnis, dazs Gott Himmel und Erde (wirklich auch den Himmel!) geschaffen hat" (KD III/1, 20).

Daarom kan hy ook in die voorwoord van die tweede uitgawe van sy Romeinekommentaar verklaar, "Gott ist im Himmel und du auf Erden" (Der Römerbrief, 113). Vanweë hierdie feit kan Barth ook die teologie en die natuurwetenskap se grense prinsipieel onderskei (KD III/1, Voorwoord). Die Christologiese interpretasie van die hemel en aarde sien Barth in dit wat nië gesê word nie; dit waarom dit eintlik gaan, word hiermee verswyg; dit wat nóg hemel nóg aarde is, nóg engel nóg dier, is die fokus van die skepping: naamlik *die mens*: "Auf ihn zielt mit der ganzen biblischen Rede von jenem Inbegriff des Geschöpfs auch das christlichen Bekenntnis: eindrucksvoll gerade, indem es ihn nicht nennt" (KD III/1, 18). Hierdie antroposentrisme van die Bybel sien Barth onder andere in Psalm 104 vers 23, Psalm 139, Job 38 (KD III/1, 21). Aangesien 'n ontologie van hemel en aarde onmoontlik is (KD III/3, 515), moet dit altyd deur geskiedenis gekwalifiseer word (KD III/4, 498). So spel die ganse skepping vir Barth duidelik uit: *Ecce Homo!* Hier is die Menseseun midde in die kosmos - bo die aarde en onder die hemel:

"Wer den Menschen als Gottes Geschöpf hier, in Jesus Christus, entdeckt hat, der hat unmittelbar damit auch den Himmel und die Erde entdeckt als Gegenstand der göttlichen Schöpfungstat" (KD III/1, 29).

Hy is die hoogtepunt en ook doel waarom God geskape het. Daarom is Hy ook die sin van die ganse kosmos, die *kefalē hupér panta* (KD III/2, 364).

Samevattend kan ons sê dat ons hier met 'n stellingname en 'n beslissing te doen het. Geloof in Christus is erns maak met God as Skepper; dis 'n inagneming van God se albeskikkingsmag in die verlede, hede en toekoms. Die werklikheid is die skouterrein, werktuig en voorwerp van hierdie dade wat in Jesus Christus, Heer van die kerk en Messias van Israel, saamgetrek en geopenbaar is. Dan word dit 'n lewe in die teenwoordigheid van die Skepper. Dit is die kennis en belewenis van die welwillendheid van God. En dit voer na die bestemming in Jesus Christus wat die ware grond en sin van die mens is; dan gaan dit nie net om wat God gedoen het nie, maar wat God *vir ons* gedoen het.

Hebreërs 11 vers 3 beskryf vir Barth duidelik dat ons hier met 'n geloofsartikel te doen het: "Omdat ons glo, weet ons dat die wêreld deur die woord van God geskep is: die sigbare het dus nie ontstaan uit iets wat ons sien nie" (KD III/2, 187). Barth vat saam: "Wer an Jesus Christus glaubt, der hat es mit oder ohne Zeichen *ipso facto* mit dem Herrn des Himmels und der Erde zu tun ..." (KD III/1, 37).

4.1.2.3 Selfstandigheid van die Skepping

Alhoewel hierdie saak reeds duidelik na vore gekom het, naamlik dat die skepping ònselfstandig is, en dat sy uniekheid in die feit geleë is dat dit die eerste werk van God is (KD III/1, 45), is dit nietemin nodig om ook vanuit 'n ander hoek in die denke van Barth se denke oor die skepping, hieraan aandag te gee. Vra ons na die selfstandigheid van die skepping, is dit nodig dat ons ook na die sogenaamde ligteleer (die *accensae lampades*) van Barth sal vra. In paragraaf 69 van sy *Kirchliche Dogmatik* stel hy dit aan die orde.

Hierdie hoofstuk handel oor Jesus as die waaragtige Getuie. Die waarheid is egter nie net enkelvoudig in Jesus as Getuie nie, maar ook meervoudig in enersyds die Bybelse getuienis en andersyds in die woorde van sowel die kerk as die waar woorde van die individuele gelowiges. Ware getuienis - in soverre dit met die die Skrif ooreenkom - kan dus ook deur die profane werklikheid geuiter word. Die tekens

van sy Heerskap is immers universeel. Hiermee het Barth die weg gebaan vir ook *nie-menslike* ware getuienis. Die lig en die ligte van die eerste skeppingsage word dus hier in Christologiese verband opgeneem. Die Lig van die wêreld skyn ook in die gestalte van gebeure, ja, in 'n drama (KD IV/3, 154). Op spoor van Calvyn praat Barth ook van die wêreld as die *theatrum gloria Dei* (KD III/1, 51). Die verloop van hierdie drama in die teater word nou geken aan *lyne*, *kontinuiteite* en *konstantes*. Dit is nie lig in die enkelvoud nie, maar lig in die meervoud en gaan in 'n sekere sin steeds om die "Worte, Wahrheiten, ja, 'Offenbarung'" (KD IV/3, 154). Hierdie ligte kommunikeer ook; dit is nie net nie, maar deel ook mee! (KD IV/3, 159). So het die kosmos dan 'n selfstandigheid wat nie deur die sonde opgehef is nie. Die kreatuur verkry hierdeur "ihr eigentümliches Sein" (KD IV/3, 158) en is die skepping nie net in die menslike gees waar nie. Hierdie waarheid funksioneer as bepaalde *Ordnungen* in die kosmos. Buite die kerk is dit dus nie donker nie, maar ook lig vanweë die Lig, waarheid vanweë die Waarheid.

Sekere merktekens hiervan in die skepping word ter sprake gebring. Die bestaansfeit van die werklikheid is 'n resiproke vir-mekaar-wees en dien tot 'n paradigmatiese verstaan daarvan; dit is 'n dinamies geordende bestaansfeit met ritme en herhaling; solidariteit is 'n herkenbare wyse van uitdrukking in die kreatuur; deur 'n bepaalde natuur- en geesteswet word nie net die feit nie, maar ook die wyse van die lewe bepaal; hierdie kosmiese konstantes voer ook tot geordende en skeppende aksies by die mens. As tree in sy vergunde vryheid volbring die mens ook hierin sy *dominium terrae* -opdrag. Die mens is ook deel van die kosmos; laastens is daar die ondeurgrondelike geheimenis van die kosmos wat onpeilbaar diep is. Die grense van die kosmos roep die vraag na sy waarheid en die belydenis daarvan op. Samevattend kan gesê word:

"Wir leben nicht nur, aber auch damit und davon, dasz es solche Wissenschaft und Technik, dasz es nämlich - als offenkundig relativ haltbare und brauchbare Arbeitshypothesen - solche partiell, formal, innerweltlich gültigen Formeln als Bezeichnungen relativer Notwendigkeiten gibt" (KD IV/3, 166).

Of ons hier met 'n *Fremdkörper* in die denke van Barth te doen het, is nie nou ter sake nie. Wat wel seker is, is dat ons ook hier met Barth se antroposentriese *qua* analogiese en teleologiese denke te doen het, wat natuurlik bogenoemde posisie onmiddellik relatieweer. Al hierdie konstantes is wesenlik uitdrukking daarvan dat "die kosmos roep en hunker na humanisering" (KD IV/3, 167). Die versoening bly die bekragtiging en voltrekking van die oorspronklike plan van God (KD IV/1, 50). Ten opsigte van Barth se kenleer sal ons nou kan stel dat die moontlikheid tot ware kennis wat Christus nie as bron het nie, wêl bestaan. Daar bestaan egter geen moontlikheid van ware kennis wat nie deur die Christusopenbaring *gekwalifiseer* word nie. Daar is dus geen waarheid lós van die openbaring nie; algemene kennis is nie waar nie, maar wôrd waar vanweë die openbaring: "Wenn auch die Geschöpfungswelt leuchtet, so tut sie es im Abglanz ihres Lichtes" (KD III/1, 425).

4.2 Die Skepping as die Weg na die Verbond

4.2.1 Die Skepping mik op die verbondsgeskiedenis

Die oortuiging dat ons ons kreatuurlike eksistensie as gawe van die Goddelike genade verstaan, het as uitgangspunt die gedagte dat die begroning en onderhouding van alle syn 'n konkrete daad van God en dus 'n geskiedkundige en tydvervulde werklikheid is. Die geskiedenis is nou die gebeure van die verbond tussen God en mens waarbinne God sy liefdesbetrokkenheid in die skepping realiseer en volvoer. Barth gebruik ook die uitdrukking *heilsgeskiedenis*, wat hy aan die negentiende eeu se konserwatiewe teologie ontleen het en bedoel daarmee, "die eigentliche Geschichte, in der alle andere Geschichte beschlossen ist" (KD III/1, 64). So word die genadeverbond gesien as *die* geskiedenis. Die tyd is nou die uitdrukking daarvan dat God Homself ontsluit het. Toegespsits geformuleer, kan ons sê dat die tyd die geïnkarnearde ewigheid in Christus is. Die ganse verhouding tussen God en mens moet dus histories verstaan word. Toegepas op die struktuur

van hierdie paragraaf kan ons die volgende twee perspektiewe siteer: "Schöpfung als Geschichte schafft die Welt als den Raum des Menschen, der dieser Gnade teilhaftig werden soll" (KD III/1, 72) en "... Sie schafft den Menschen als das Wesen, das eben in diesem Raum für Gottes Gnade dankbar werden und ihr entsprechen soll" (KD III/1, 72).

Vir die onderhawige doeleinde kom vier vorms van tyd nou ter sprake, te wete die absolute tyd, skeppingstyd, mensetyd en genadetyd. Die *absolute tyd* of ewigheid is nie maar net 'n negasie van tyd nie; dit is ook nie tydloos nie. Dit is veel eerder die bron daarvan as synde die absolute tyd waar hede, verlede en toekoms saamval. Aangesien oorsprong en doel hier saamval, is dit ook die ewigheid (KD III/1, 72). Hier is God in sy *reinen göttlichen Existenzform* en wat dus hier is, is alleen God met sy ewige raad en genade. Juis daarom is God ook tyd-elik, want Hy is pre-, trans-, en post-tyd-elik. In sy Drie-eenheid lê die oerbeeld en oergrond vir alle geskiedenis.

Skepping is nou wanneer God eksistensie buite Homself daarstel waarin Hy spreek en handel. So ontstaan die *skeppingstyd*. Met Augustinus sê Barth dat die wêreld wel *cum tempore*, maar ook *in tempore* geskape is (KD III/1, 75). Hierdie tyd het reeds begin waar ons na die eerste skeppingsdaad lees, "Dit het aand geword en dit het môre geword. Dit was die eerste dag" (Genesis 1 vers 5). Eers die vierde dag sou aan die mens die moontlikheid vir kalendertyd besorg. Die skeppingstyd is dus die aktualisering van Gods genade, naamlik dat die wêreld om die Seun se ontwil geskape is en dus beteken dit dat skeppingstyd op die genadetyd vōlg. Die skepping volg op die versoening. Skeppingstyd is daarom ook nie die werklike tyd nie, alhoewel dit geen ònwerklike tyd is nie! Die feit dat dit geen voorgeskiedenis het nie, maak skeppingstyd uniek en stel dit direk in verhouding tot God. Daarom is dit in hierdie sin ook meer as genadetyd en dit is ook minder as genadetyd, omdat dit nêt onmiddellik tot God is en nie ook middellik nie. Skeppingstyd is net wording en daarom ook *onhistoriese geskiedenis* (KD III/1, 84). Dis enersyds donker omdat geen getuie aanwesig was nie, maar andersyds is dit nie duister nie. Daarom is dit prehistoriese geskiedenis - onafleibaar en onvergelykbaar en daarom onaanskoulik, nie-waarneembaar en dus onbegrypbaar. Barth vind

in die woord *sage* 'n geskikte uitdrukking vir dié wat hy wil sê en definieer *sage* as volg: "ein divinatorisch-dichterisch entworfenes Bild einer konkret einmaligen, zeitlich-räumlich beschränkten praehistorischen Geschichtswirklichkeit" (KD III/1, 88). Dit is Goddelik omdat hierdie perspektief die historiese geskiedenis voorafgaan en slegs *a posteriories* gepostuleer kan word; dit is digterlik omdat hierdie die geartikuleerde gestalte is van die Goddelike perspektief wat agterná gepostuleer is. So blik die *sage* presies daar waaroor die geskiedenis net kan en moet swyg. Eweseer moet die *sage* ook onderskei word van die mite (KD III/1, 91). Die voorwerp en inhoud van 'n mite is daardie werklikheidsprinsiepes wat nie deur tyd- en ruimtekoördinate verbind kan word nie; dit is verhoudings van die natuurlike en geestelike kosmos. Daarom is werklike mite ook altyd monisties - dit ken nie 'n ander werklikheid as hierdie nie. Die Bybelse skeppingsages het brokstukke van die Babiloniese skeppingsmites korrigerend opgeneem en geheel en al verhistoriseer (KD III/1, 97). Albei skeppingsages is dus die skildering van konkrete gebeure wat prehistories is. Dit is geen historiese masker oor onhistoriese spekulاسie nie; dit moet letterlik verstaan word (KD III/1, 91).

Mensetyd is iets anders as skeppingstyd (KD III/1, 77). Ons tyd het deur die sonde tot gevloekte tyd geword; dit het geen egte teenwoordigheid nie en daarom ook geen egte verlede of egte toekoms nie; dit het geen middelpunt en dus ook geen begin of einde nie. As tyd van die verlore mens is dit dus ook verlore tyd. Deur die genade het God hierdie leë tyd met die vol tyd gekonfronteer. Die leë tyd het egter nooit selfstandig bestaan nie; die vol tyd is die ware tyd en daarom die eintlike gevolg en voortsetting van die skeppingstyd. Daarom moes die leë tyd van die sondaarmens tegelyk die vol tyd van Jesus Christus met sy lewenstyd sentraal, wees (KD III/1, 81). So was dit egter van ewigheid af en is die verlore tyd nog altyd omarm deur die tyd van die genadeverbond.

Genadetyd is dus reeds skeppingstyd (KD III/1, 81). Die onderskeid is daarin geleë dat dit teenoor verlore tyd staan en skeppingstyd is weer begintyd, wat genadetyd nie is nie. Genadetyd is egte tyd, dit is die tyd-elike teenwoordigheid met egte toekoms en egte verlede. Die Woord

het vlees geword, is wenslik dieselfde as die Woord het tyd geword (KD III/1, 79). In die genadetyd kom God se tyd en die mens se tyd saam - dis die geskiedenis van die verbond. Die inkarnasie word die *nunc aeternum*, die "jetzt" waar verlede, hede en toekoms saamval. So word die agtermekaar en langsmekaar van die tyd 'n metmekaar (KD III/1, 80). Hierdie is nie 'n abstraksie van tyd nie, maar die genesing daarvan. Die verlore tyd word teruggegee. So word die mens uitgenooi om in Christus tydgenote van die werklike tyd te word. Werklike tyd is dan "in ihm und mit ihm, kraft der Teilnahme an seiner Gegenwart, auf dem Wege aus dieser Vergangenheit in diese Zukunft sein" (KD III/1, 80). Dit is om die beslissing te maak, *simul iustus et peccator* te wees en in hierdie transisie te leef en te beweeg. Hierdie tyd vervlug nie, maar *vloei* - wat nou is, was nog altyd en wat nog nie is nie, is reeds.

4.2.2 Die Skepping van die Formele Aspek van die Verbond

Barth onderskei tussen twee fases in die skeppingswerk volgens Genesis 1, te wete, die *daarstelling* van die van God te onderskeie werklikheid - dag een tot drie - en die *voortsetting* hiervan in die genadige handeling van God binne hierdie werklikheid wat die weg na die verbond berei het - dag vier tot ses (KD III/1, 48). Die eerste drie dae kry God die lewensruimte vir die mens gereed en die laaste drie dae vul Hy hierdie ruimte sodat die mens 'n lewe in gemeenskap met Hom kan lei. Maar benewens hierdie dwarsnit in die skeppingsage, kan mens ook 'n lengtesnit by die bestudering van Barth opmerk: teenoor die chaos van die eerste drie dae - God skep deur skeiding - kom die Goddelike genade te staan wat deur elke dag heen verweef is. Hierdie lengtesnit vorm die rugstring van Barth se bespreking van hierdie sage en konstitueer daarom ook die dwarsnit; genade is sowel die begrensing van chaos as die vulling van die so tot stand gekome leefruimte van die mens. Alhoewel genade, is die skepping nog nie die verbond nie. Dit is hoogstens die potensialiteit daartoe. So is selfs die skepping van die mens op die sesde dag, ook nie die verbond nie, maar as deel van die tweede fase steeds nog formele skepping en dus provisioneel:

"Die Existenz und das Wesen des Geliebten ist ja nicht identisch mit seinem Geliebtwerden" (KD III/1, 106 en vergelyk ook KD III/1 203). Barth formuleer dan teties en lapidêr dat die *skepping die uiterlike grond van die verbond* is en die *verbond die innerlike grond van die skepping* is.

Die *chaos* waarteen die genade te staan kom, vind reeds vroeg in hierdie sage 'n plek. In vers 2 - Barth wys duidelik daarop dat dit teenoor vers 1 staan en nêr van die aarde praat (KD III/1, 114) - het ons die chaos, die teendeel van die Goddelike wil en daarom is dit ook vormloos en intrinsiek onmoontlik (KD III/1, 111). Barth sien nie die *tohuwabohu* as 'n voorafgaande oer-toestand nie en dus ook nie as 'n werklikheid buite God nie. Die *creatio ex nihilo* spreek reeds duidelik hier, al is dit dan nie eksplisiet nie, maar wel omdat die teendeel daarvan hier onmoontlik is (KD III/1, 113). Barth wil die *tohuwabohu* nie as *informitas materiae* sien nie, as 'n soort van eerste skepping van enige rustof nie (KD III/1, 114). (Dit dien egter vermeld te word dat hy 'n ander mening toegedaan is wanneer hy die antropologie as die dogmatiese *locus* stel vir die *creatio ex nihilo* en is dan nie baie ongelukkig oor die sogenaamde *creatio prima* en *creatio secunda* nie; veral nie, sê Barth, wanneer mens aan Genesis 2 se sage dink nie (KD III/2, 184)). Die feit dat emanasie steeds onmoontlik is, asook die gedagte van 'n ewige materie, maak dus tog 'n aanvanklike geskape *nihil negativum* moontlik. In Genesis 1 is die *tohuwabohu* vir Barth eerder die karikatuur van die telluriese werklikheid wanneer dit nie God se bevestiging wegdra nie (KD III/1, 114). Dit is die sonde wat hier prolepties aan die orde kom (KD III/1, 119). Dit is die verbygegangene werk, die resultaat van God se verwerping. Genesis 3 ekspliseer dit en Genesis 6 vers 5 e.v. brei daarop uit. Barth verstaan die niks letterlik as 'n vakuum en as die hart van die mitiese denke (KD III/1, 115). Die donker oor die diep waters is ewe-eens geen positiewe groetheid nie, maar ook karikatuur en chaos (KD III/1, 116). Dieselfde geïc vir die "Gees" van God wat oor die waters gesweef het (KD III/1, 118). Selfs die Gees word onmagtig in hierdie gruwelwêreld! Waa: anders in die Bybel, vra Barth, word daar van God in so 'n passief-lontemplatiewe sin gepraat? Hierdie is nie die Gees nie, maar die gees van die mite! (KD III/1, 119). Daarom sê hy:

"Dieser Gott wird aus dem Chaos so wenig einen Kosmos machen, wie das Chaos aus sich selbst vermögend ist, zum Kosmos zu werden" (KD III/1, 119).

God se afkeur hieroor kom tot uitdrukking in die wyse waarop Hy met die chaos te werk gaan: skeiding en uitdrywing (KD III/1, 136). Lig en duisternis word uitmekaargehaal. Die duisternis word die teken van verwerping en die leuen. Daarom staan dit ook nie primêr teenoor die lig nie, maar teenoor God self - dit was immers daar vóór die lig (KD III/1, 133). Die duisternis doem ook by hierdie eerste skeppingsdag op in die sin dat, anders as met die vertikale of horisontale skeiding, daar geen niemandsland tussen lig en duisternis is nie (KD III/1, 137). Skeiding beteken hier vir Barth dan eerder orden, en die daarstelling van 'n bepaalde hiërargie. Lig word - so klein en swak dit ook al mag wees - die verdringer van die duisternis. Dit is moontlik omdat die lig *is*, terwyl die duisternis hoogstens *óók is* - "Sie ist nicht *da*; sie ist nur *dabei*" (KD III/1, 137). Die hiërargie word ook uitgedruk in die feit dat die dāg die tyd konstitueer: 'n dag is nie dag en nag nie, maar van dag tōt dag; die nag word daardeur omsluit. God is Heer ook oor die duisternis - daarom het Hy ook die nag vernoem (KD III/1, 141). Die skeiding van die waters deur die gewelf beteken 'n verbreking van die chaos-element (KD III/1, 148). Van hierdie dag af het die chaos alleen bestaansmoontlikheid in afgrensing. Water as selfstandige grootheid bestaan nie, maar alleen in hierdie *nāqiya* (KD III/1, 152). In God se genade weer Hy die oseaan bo ons koppe af en hoef daar geen vrees vir 'n metafisiese bedreiging te wees nie (KD III/1, 155). Die horisontale skeiding is weer die begrensing van die chaos sodat die mens lewensruimte kan vind. Aan die rand van die skepping doem die chaos altyd op: "Von der Existenz dieses Randes her wārd es ja sichtbar, wie gefährdet das Geschöpf und dasz ihm Barmherzigkeit, Hilfe, Errettung, Befreiung von Nöten ist" (KD III/1, 159).

Die kruis dui vir Barth op die gerig van God oor die chaos. Die oue wat verbygegaan het volgens II Korintiërs 5 vers 17 is vir hom 'n verwysing na Genesis 1 vers 2 (KD III/1, 121). In die mens Jesus het God self die Veroordeelde geword en wat Genesis 1 vers 2 los van en

buite God aandui, word momenteel waar wanneer Jesaja 54 vers 7 in vervulling gaan en Jesus aan die kruis uitroep: "My God, My God, waarom het U My verlaat?"

Die *lengtesnit* van hierdie sage toon vir Barth die genade as synde teenoor die chaos, die voorspel tot die verbond. Die eerste sage beskryf die skeppingswerk onbevange as 'n planmatige en indrukwekkende ontwerp wat vergelyk kan word met die bou van 'n tempel waar die ontwerp en konstruksie geheel en al deur die liturgie gedikteer word. Die skepping moet *teleologies* verstaan word (KD III/1, 108). Formeel is die eindpunt die sesde dag wanneer die mens geskape is, en saaklik is dit die sewende dag wanneer God en mens in 'n verhouding van rus is en die beginpunt van die verbondsgeskiedenis is. So staan die skepping deur die woord vir Barth eweneens onder die teken van die verbond: "Dasz Gott sprach und wieder sprach, dasz er also eben das tat, was nachher in immer neuer Treue den Bund zwischen ihm und dem Menschen konstituieren sollte" (KD III/1, 122). Die feit dat God spreek dui daarop dat Hy 'n lewende Persoon is. Die Woord van God word nou die voorwaarde vir vryheid in die lewe (KD III/1, 123). En aan hierdie *Spreeken* van God moet die mens *Entspreken*; met hierdie stem moet die mens ooreenstem. 'n Stem en Woord wat met die Immanuel in die geskiedenis, beginnende met Israel en eindigende in Christus, ingekom het. Die geheimenis van die ganse kreatuur is dan nou dat dit op God aangewese is.

Die lig wat met die eerste skeppingsdag teenoor die duisternis te staan gekom het, is die voorbeeld, teken, en aankondiging van die verbondsgeskiedenis, en die erkenning van die Here as resultaat daarvan (KD III/1, 130). Daarom word dit dag genoem; al God se werk geskied in die dag en nooit in die donker nie. Die lig het egter geen natuurlike waarde nie. Meer as die funksie om teken van die genadeverbond te wees, het dit nie. Daarom is dit die belofte dat die natuur nie op ditself aangewese is nie - die lig "ist mitten in der Natur das Vorbild der Offenbarung der Gnade" (KD III/1, 132). As synde hierdie teken, is dit ook goed. Daarom staan dit ten opsigte van die donker soos verkiesing ten opsigte van verwerping staan: Jakob teenoor Esau, Dawid teenoor Saul, die elf apostels teenoor Judas. (KD III/1, 137).

Die gewelf wat die boonste en onderste waters van mekaar skei, word teken dat die skepping katastrofaal kan wees, maar dat dit Gōd is wat dit verhoed: "In seiner Getrentheit ist es und wird es sein: in der durch Gottes Schöpferwort gesetzten Gegenwart und Zukunft" (KD III/1, 149). Soos die dag teken is dat God genadiglik tyd aan die mens gun, is die gewelf teken dat God genadiglik ruimte aan die mens gun (KD III/1, 150). Die droëgrond is teken van God se *ja!* van genade. Vanweë die droëgrond en die gewasse daarvan, kan die mens òp en vān die aarde leef. Deur Gods Woord is die aarde sowel *Trockene* as *Sprossende*. Die aarde staan in 'n besondere verhouding tot God - daarom sluit Hy ook 'n verbond daarmee (Genesis 9 vers 13) en is dit die rusplek van sy voete (Jesaja 66 vers 1) (KD III/1, 167). Die eenheid tussen die tweede en derde dag se skeppingswerk, tussen die vertikale en horisontale skeiding, tussen lug en grond, is vir Barth daarin geleë dat God eers na albei die aksies sien dat dit goed is - dat daar lewensmoontlikheid vir die mens bestaan (KD III/1, 150).

Op hierdie stadium van die skepping is niks so duidelik teken van God se genade nie as die tweede werk van die derde dag nie. Hier begin *Lewe* en dit moet teleologies as akkumulاسie-proses tot die mens gelees word. Wat ons hier het, is "die tafel wat gedek word vir die ete in die huis waarvan die bewoner nog net moet kom" (KD III/1, 160). Hierdie is ook die tafel van die Here waartoe alle mense genooi word - *der Bund der Gnade*. Die feit dat die plante nou reeds sonder sonlig kan bestaan, dui daarop dat lewe primêr van Gōdsglig leef (KD III/1, 170). Dit is moontlik om die skarnier van die tweede fase reeds hier raak te sien omdat, naas die skeiding, die vulling - die dekorering van die ruimte - ook op hierdie dag reeds 'n aanvang neem.

Formeel gesproke neem die tweede fase, of ook genoem die besondere skepping (KD III/1, 48), met die vierde dag 'n aanvang wanneer die ligdraers geskape word. Nou gaan dit om die "interessierte Partnerschaft des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott" (KD III/1, 175 v). Parallel aan die eerste fase, ontwikkel die tweede fase wanneer elke skeppingsdaad van die eerste fase ooreenstemmend ingeklee word. Hiermee erken God reeds "uitbundig" die mens as verbondsgenoot: die ligdraers van hierdie dag byvoorbeeld, maak dit vir die mens moontlik

om in die lig te wandel (KD III/1, 177). Dit konstitueer die tyd - skeppingstyd wat genadetyd vanweë die mensetyd geword het en uitloop op die eindtyd (KD III/1, 187).

Die voëls wat vry rondvlieg volgens die vyfde dag se skepping, dui die mens se vryheid analogies aan (KD III/1, 188). Vir die eerste keer in die sage word daar van seën gepraat en dit dui vir Barth op die prokreasie van die lug- en water-bewoners. Juis hierdie aspek is 'n direkte heenwysing op die Vader:Seun-verhouding en dus die aanleiding van die verbond: die voëls, die landdiere en die seediere en hulle nageslag berei die weg vir die duif, die lam en die vis - sinnebeeldige spreke van Christus (KD III/1, 196); die seën dui op God se direkte handeling mēt sy kreatuur, en kan nie anders verstaan word nie as element van die verbondsgeskiedenis nie (KD III/1, 190 v).

Op die sesde dag verskyn *die mens* as kroon van die skepping en dit gebeur op dieselfde dag as die skepping van die diere - die mens se wel en wee as die verbondsgenoot word weerspieël in sy omgewing; die diere word die mede-begunstigdes in die genade wat God die mens toesê (KD III/1, 201). Barth sien besondere betekenis in die feit dat die dier voor die mens geskape is, maar nā hom eers tot die tafel toegelaat word (KD III/1, 234). Die ganse skepping word hierdeur die eksterne grond van die verbond; die hele kosmos dien die mens se bestaan en voortbestaan. Dit is God se barmhartigheid wat die mens hierdie unieke plek gee - anders was hy ook net 'n dier. So is die voedsel van mens en dier "nicht weniger Gnade wie ihre Erschaffung und wie die der Pflanzen" (KD III/1, 233). Net so min as wat die mens die seën besit, besit hy die wêreld as spens. Tog is die tafel vanweë God se seën, "immer überreichlich gedeckt" (KD III/1, 234). Die mens het net die plante gekry om te eet en dit beteken dat hy geen heerskap oor lewe en dood verkry het nie (KD III/1, 235). Waar mense of diere bloed laat vloei, is dit illegitiem. Skepping bedoel lewe, groei en harmonie en nie dood, uitbuiting of oorlog nie. Positief aan die vloei van die bloed is egter die analogie met die genadeverbond: onskuldige sterwe wys dan op die plaasvervangende sterwe van die soenoffer en dus op God se genade (KD II/1, 237).

Die feit dat God oorleg met Homself gepleeg het by die skepping van die mens, dui op

"eine im göttlichen Bereich und Wesen stattgefundene Geschichte, eine göttliche Bewegung zu einem göttlich Anderen hin und von diesem zurück, ein göttliches Gespräch, ein göttlicher Aufruf und eine göttliche Entsprechung dazu war und ist der schöpferische Grund seiner Existenz" (KD III/1, 205).

Die geheime oerbeeld lei tot 'n geopenbaarde afbeelding, die voorbeeld tot nabeelding (KD III/1, 205). Dit is vanweë die mens dat die res van die kreatuur ook afbeelding van die oerbeeld kan wees, maar alleen in soverre dit in die skepping en eksistensie van die mens afloop en uitloop (KD III/1, 205 v). Sonder die mens kan die nie-menslike kreatuur nooit teenoor-mekaar bestaan nie - dis altyd langs- of inmekaar. Hierdie uniekheid van die mens is tegelyk ook sy *Rechtsgrund*: sy natuur is nabeelding van God se voorbeeld (KD III/1, 205 v). Hierdie is egter geen inherente kwaliteit van die mens nie. Daarom het hy dit ook nie met die sondeval verloor nie - wat mens nie besit nie, kan jy ook nie verloor nie, en daarom is dit verkeerd om 'n *status integritatis* hier te wil soek (KD III/1, 225). God laat Hom nie onttoon deur die sonde van die mens nie. Daarom kom sy beeld in Israel duidelik na vore waar dit om die *hoop* op God gaan. Die beeld druk vir Barth 'n verhouding uit: eksistensie beteken dus ko-eksistensie; so is God en daarom is die mens ook so. En dit is 'n analogie, nie 'n ontologie nie. Die mens is net so min eensaam as wat God is.

Op spoor van Vischer en Bonhoeffer praat Barth nou van *analogia relationis* (KD III/1, 219). Hy wil Genesis 1 vers 27 met een asem lees sodat die "man en vrou het Hy hulle geskep" as apposisie van die beeld waartoe die mens geskep is, verstaan word (KD III/1, 208). Die eiesoortigheid van die mens word nou sy seksuele andersoortigheid. Spesies onderskei diere en nie mense nie (KD III/1, 221). In die geslagentelikeid van die mens kom God se genade tot uitdrukking (KD III/1, 208). Die mens in sy seksuele verhouding word nou paradigmatis vir die verbond deur Barth beskou. Die mens is nou mens *qua* man en

vrou, en in hierdie dialektiek van behoefte en vervulling eksisteer hy. Daarom is die besondere seën ook deel van die skeppingsgegewe (KD III/1, 212). Wanneer die mens prokreëer en wanneer hy arbei, dui dit op die seën van God (KD III/1, 214). So kan die mens hierdie seën ook nooit annuleer nie (KD II/1, 213). Die mens is by grasie van God sy beeld en daarom moet hy altyd na dié Mens kyk, juis omdat Hy anders in sy identiteit is. Jesus Christus en sy gemeente is die ware beeld van God (KD III/1, 229). Hieraan is die mens relasioneel geskape en verkry die Christologiese begroning 'n ekklesiologiese dimensie omdat opregte broederskap tussen die mense daar onderling bestaan (KD III/1, 230). 'n Antropologiese dimensie is weer daarin geleë dat die man nie sonder sý vrou is nie; hy is haar hoof en heerlikheid, soos Christus en sy kerk die heerlikheid en beeld van God is (I Korintiërs 11 vers 7). Hierin is die hoop en toekoms van die mens geleë.

Nie as beeld nie, maar as gevōlg daarvan, het die mens ook 'n heersers-funksie in die skepping (KD III/1, 210). Hierdie opdrag maak die mens egter geen tweede skepper nie, maar wel 'n skeppende getuie van God en daarom sy verteenwoordiger. Die mens se mag is begrens - *primus inter pares*; oor lewe en dood het hy byvoorbeeld geen beskikkingsreg nie (KD III/1, 210).

Die verbondsgeskiedenis is reëel in die sewende dag begrond. "So hat sie an diesem Tag schon begonnen" (KD III/1, 245). Daarom meen Barth is dit ook glad nie so vreemd dat die sewende dag hoofstukgewys by die tweede sage geplaas is nie (KD III/1, 241). Die Goddelike sabbatsviering vind sy pendant in die skepping van die mens. Tog bring die verbond as inhoud van die skepping mee dat ons hier 'n *heptaëron* en nie 'n *hexaëron* het nie (KD III/1, 249). Die liefde van God kom par excellence in hierdie dag tot uiting. Breed gesproke beteken dit dat God se liefde nou begrens en dus ook definieerbaar geword het (KD III/1, 244). Onbegrensde liefde is inhoudloos. Die voltooiing van die werk beteken dat God nou teenoor sy skepping te staan kom; dit word uitgedruk met die rus wat die vrede, viering en vryheid van die sabbat aandui. Hierdeur het God Hom as wêreldimmanent getoon (KD III/1, 244). Hy is dus geen deïstiese God nie. Daar is dus ko-eksistensie omdat God Homself *weltlich und menschlich* maak. Spesifiek beteken dit

dat God sy ware Godheid openbaar. Sy eer het Hy op die spel geplaas deur sy vryheid, vreugde en viering 'n tyd-gestalte te gee (KD III/1, 245). Vir die mens beteken dit dat hy mēt God gerus het en dus ook vry, vierend en vreugdevol met sy mede-mens kan verkeer. Die heiliging van hierdie dag dui daarop dat dit *mutatis mutandis* vir die mens ook so bedoel is. Die laaste dag word vir die mens ook rus, en so ook sy laaste doel en verlange. Die feit dat die mens nie gewerk het om die rus te verdien nie, beteken dat die sabbat die belofte van die indikatief van die heil geword het (KD III/1, 247). Die geskiedenis tussen God en mens begin met genade, op 'n Sondag, met die evangelie en nie met die wet nie. Daarom is dit sinvol dat die Christelike Kerk die eerste dag en nie die sewende dag nie, vandag herdenk. Christus se opstanding is nou die rus - vrede, vreugde en viering wat aangebreek het. Wat vir God die sewende dag was, was vir die mens die eerste dag - die verbond met die mens lei hom nie nā die sabbat toe nie, maar daarvandaan (KD III/1, 258).

4.2.3 Die Skepping van die Materiële Aspek van die Verbond

4.2.3.1 Regstegniese Bepalings van die Verbond

Die verbond is die interne grond van die skepping. Die eksterne grond van die verbond is die skepping en die eksterne grond van die skepping is die wysheid en almag van God soos dit in sy vrye liefde uitdrukking vind (KD III/1, 262 v). Dit gaan in hierdie paragraaf nie om die historiese of formele sy van die verbond nie, maar om die saaklike of inhoudelike. Hierdie sage van Genesis 2 vers 4 b tot 25 verhaāl die aanvangsgeskiedenis van die verbond tussen God en mens, die feitelike agtergrond van die verbond waarteen Genesis 3 verstaan moet word asook waarteen die liefde en trou van God gelees moet word. So is Genesis 2 "Die Wand, von der sich der Schatten und das Licht jenes Ereignisses ... den Rahmen in welchem sich jenes Ereignis abspielen wird" (KD III/1, 264). Die misbruik van die menslike vryheid lê dus nie in die

verbonddaarstelling nie, maar in die teleologie daarvan (KD III/1, 265).

Die skepping is nie toevallig en buite God se raad nie. Die skeppingsdaad is die openbaring van die heerlikheid van God, en daardeur ontvang die skepping sy noodwendigheid. Dit word na sy wese en eksistensie die eksponent van God se bedoeling (KD III/1, 260). Daarom is God se vryheid en liefde die antwoord op die vraag na die *bedoeling* van die skepping. God skep uit vrye besluit en volmag omdat Hy in liefde die Drie-enige God is. Dit is ook deur hierdie liefde-in-vryheid dat Hy van ewigheid af die gemeenskap met die mens in sy Seun koester. Daarom eksisteer die skepping alleen op grond van en in volvoering van die daad van die heerlikheidsopenbaring van die vrye liefde. Die skepping is dus louter belofte, verwagting en uitspraak van dit wat God in sy genade met die mens nog altyd bedoel en volvoer het (KD III/1, 261). Dit bring mee dat skepsel *per se*, dankbare skepsel is: "Seine Schöpfung als solche ist seine Erschaffung als dankbares Wesen und zu dankbarer Existenz" (KD III/1, 261). Tweedens is dit dus ook die bedoeling van die verbond dat God sodanig erken en geëer moet word (KD III/1, 296). Die funksie van die boom van alle kennis is dat die mens opgeroep word "zum Leben in dieser Erkenntnis und in diesem Lobpreis" (KD III/1, 296). Die mens moet God as Regter erken en volg (KD III/1, 300). Hierdie dankbaarheid en erkenning deur die mens moet geen dwang of vanselfsprekendheid wees nie, maar moet in vryheid geskied. Alleen so kan die mens uit genade voor God leef en nie uit geusurpeerde kennis nie. Laasgenoemde voer altyd tot afgodery, en in die Bybelse geskiedenis tot die val van volke (KD III/1, 308 v).

Vra ons na die *partye* wat met hierdie verbond betrokke is, is dit vanselfsprekend in die eerste plek God, die Skepper. Dit is egter belangrik om daarop te let dat 'n nuwe Godsnaam ter sprake kom in Genesis 2, naamlik *Yhwh-^elohīm*, die God van Israel. Hierdie naam is 'n onmiskenbare verwysing na die verbondsgeskiedenis (KD III/1, 265). Barth wys daarop dat, anders as die geval met die eerste skeppingsage wat teleologies op die mens mik, die mens hom in hierdie sage onmiddellik *in mediis rebus* bevind (KD III/1, 263). Dit is ook duidelik

dat ons hier 'n *pars pro toto* -geval het. Dit word ge-illustreer deur die getaltoename van die mens (KD III/1, 264). Genesis 3 en wat daarop volg, moet dus reeds saam met hierdie sage gelees word. Tog is die sage nie volstrek antroposentries nie (KD III/1, 266). Die sage fokus op die aarde, of liever, op die skepping van die mens onder die hemel en op die aarde - die mens mēt sy mede-kreatuur is die fokus. Die feit dat dit hier nie eksklusief om die mens gaan nie, word ook bevestig deur die skeppingsdoel van die plante: anders as in die eerste sage is dit nie bloot geskep vir die mens nie, maar het 'n selfstandige doel - die volkome aarde is die groen aarde. Die mens moet hiērdie aarde bewerk. Hierdie verbondenheid met die aarde word ook uitgedruk deur die wyse waarop die verbondsgenoot geskape is. God skep hom uit die stof van die aarde en so word hy "ein Gebilde aus losgelösten einzelnen Bestandteilen des an sich trockenen, unfruchtbaren, toten Erdbodens" (KD III/1, 267). So word die mens se natuur die grond waarop en waarvan hy leef. Op soortgelyke wyse as die mens word ook die diere geskape, naamlik, deur God en uit die grond. Die aardgebondenheid onderskei die mens nie van die dier nie; eerder solidariseer dit hulle met mekaar. Die mens kry egter die asem van God direk, persoonlik en spesiaal. Dit en dit alleen is die humaniteit van die mens (KD III/1, 268). Sonder hierdie asem is hy "droog, onvrugbaar, dood, stof uit stof, grond uit grond, 'n gedaantelose en tuistelose wese met 'n liggaam van klei". God is met ander woorde die mens se hoop en vertroue; die hoop en vertroue dat God plante en vrugte uit die grond sal laat voortkom. Aangesien dit alles om die ontwil van die verbondsgenoot geskied, is die aarde oōk groen om sy ontwil. Barth neem nou die *pars pro toto* -gedagte verder met die analogie tussen die mens wat tot voordeel van die skepping eksisteer en Israel wat tot voordeel van die volke verkies is (KD III/1, 270). Van hier af is dit vir hom 'n kort tree om by Christus uit te kom as die Een vir almal (KD III/1, 271). Die assosiasie en disassosiasie van die mens en van Israel, respektiewelik met die aarde en met die volke, vorm die dialektiek van die verbondseksistensie. Hierdie proleptiese dialektiek akkumuleer tot op die kruis:

"Er ist der Mensch, der, selbst aus der Mitte der ganzen Kreatur, der ganzen Menschheit, des ganzen Israel, herausgenommen und ihnen doch angehörig, ihrem Fluch doch verfallen, in jener direkten persönlichen besonderen Unmittelbarkeit Gottes gerade zu ihm, Kreatur, Mensch, Same Abrahams und Sohn Davids gewesen ist" (KD III/1, 271).

Dit beteken dat hierdie beskrywing van die skepping van die mens, sê Barth, nie net supralapsaries is nie, maar ook suprafoederaal gerig is (KD III/1, 276). Ten opsigte van die partye van die verbond, is dit dus duidelik dat dit hier om òngelyke verbondsgenote gaan. Dit is 'n monopleuriese verbond.

Die vraag na die *bepalings* van die verbond, het as agtergrond die uitverkiesingsleer: in Christus is God dan Gód vir die mens en die mens vir God. Die verbond moet met ander woorde die Godheid van God en die mensheid van die mens bevestig. Dit gaan dus enersyds om liefde en genade en andersyds om erkenning en dankbaarheid. Die tuin van Eden dui dan op die genade van God. Barth wys op die oormaat en oorvloed hiervan: allerlei bome, mooi om na te kyk en lekker om van te eet; die waterstroom is so ryk dat dit in vier verdeel, en ook ander dele vrugbaar maak - om maar twee voorbeelde te noem (KD III/1, 283). Hier vind die mens inderdaad 'n tuiste. Hy verlang nie om elders te wees nie, maar leef uit God (KD III/1, 285). Daarom het hy ook nie 'n behoefte om van die boom van die lewe te eet nie; dit skyn onnodig te wees (KD III/1, 291). Die mens is tevrede om van die belofte daarvan te lewe. Hierdie waarheid is universeel soos dit uitgedruk word in die feit dat die waterstroom ook ander dele vrugbaar maak. Daarom beskou Barth Esegieël 37 as die belangrikste kommentaar op Genesis 2 (KD III/1, 281). Dit is ook belangrik om op die geografiese plek van die tuin te let. Enersyds is dit nie 'n bloot hemelse utopie nie. Dit is duidelik aards gelokaliseerd. Sy riviere en aangrensende landstreke is bekend. Tog kan dit andersyds nie topografies presies bepaal word nie - die genade van God is oral. Die feit dat die tuin in die ooste lê - die rigting waarvandaan die nuwe dag kom - dui op die toekoms van die aarde (KD III/1, 286). Die paradys is dus oral, maar tog nêrens

(KD III/1, 287). Dit beteken dat die lewe wat God skenk begrens en definieerbaar is. Daar is 'n voorwaarde aan verbonde: die mens moet hier werk en dien - hy moet m^ons vir God wees. Iewers in die tuin is die boom van alle kennis waaraan hierdie Goddelike verbod en verloff verbind is (KD III/1, 284). Dit laat Barth waarsku teen 'n ooraksentuering van die Griekse paradysgedagte (KD III/1, 284).

Die rol van die tweede boom is om die *inhoud* van die verbondsbeplings weer te gee. Die feit dat die voorwaarde en die inhoud so eng verbind, word ook uitgedruk deur die feit dat albei bome in die middel van die tuin staan en moet dus nie geografies verstaan word nie, maar simbolies (KD III/1, 291). Anders as die eerste boom, is die boom van alle kennis nie gegee as werklikheid nie, maar as moontlikheid. Sodra die mens van sy vrugte eet, sal hy sekerlik sterf - en tog is dit nie die boom van die dood nie! Tussen die oortreding en die gevolg lê 'n derde: kennis van goed en van kwaad. Dit is om soos God te wees (KD III/1, 293). Die skepsel is op God aangewese om aan te neem wat reg is. Tog werk die vrugte daarvan nie *ex opere operato* nie, maar wys net op die moontlikheid. Die eerste woorde wat God met sy skepsel praat, is die verbod wat gegee word; sy betekenis is dus nie soos met die eerste boom, selfevident nie. Omdat die eet van sy vrugte tot die dood lei en God dit dadelik verbied, is dit sy Vaderlike sorg wat hier ter sprake is en wat die geskiedenis tussen God en mens inlei: "Er will erhalten, was er geschaffen hat" (KD III/1, 295). Dit gaan in hierdie verbod nie om die bedreiging nie, maar om die mens se sekerheidsposisie daart^oen. 'n Bedreiging wat so re^eel is dat God dit nie kan afwend nie. Ongehoorsaamheid m^oet die lewensproses in 'n sterwensproses verander. Dit is die *straf* van verbreking van die verbondsvoorwaardes.

Hierdie verbond is heilig, wettig en daarom met *se^els* bekragtig. Barth sien 'n parallel met die sabbat van die eerste sage: waar die sabbat 'n temporele heiligheid konstateer, stel die tuin weer 'n lokatiewe heiligheid (KD III/1, 288). Hierdie heiligheid staan allegories tot die tempeldiens. So vind die allerheiligste, nie as matematiese nie, maar as funksionele middelpunt van die tempel, sy pendant in die boom in die middel van die tuin. Die bome het dus sakramentale betekenis

wat versimboliseer word deur die vier waterstrome wat na die vier windrigtings van die aarde uit die tuin vloei en lewe en geluk gee (KD III/1, 290).

Ten slotte kan ons vra of hierdie 'n billike en regverdigde ooreenkoms met die mens is. Was die *posse non peccare* nie maar tog 'n *non posse non peccare* nie? Kon die mens sy vryheid anders gebruik het? Barth meen die mens het nie die logiese nie, maar die ònlogiese gedoen; gehoorsaamheid is die logiese en die voor die hand liggende (KD III/1, 300). Sy vryheid was dus geen gelyke kans tussen twee moontlikhede nie. God het die mens "vielmehr mit der Fähigkeit zur Bewahrung und Betätigung seines Gehorsams, zu eigener Gehorsamsentscheidung geschaffen" (KD III/1, 301). Die mens se vryheid is bedoel tot ootmoed, erkenning en lof aan God as Skepper en Regter. En die konstitutiewe is dat die mens reeds in hierdie moontlikheid en verhouding begin; hy staan nie aanvanklik neutraal nie en word nie tot keuses gedwing nie (KD III/1, 302). Die vryheid is dus nie om gemeenskap met God bewerkstellig nie, maar te *hou*.

God se goedheid en grootheid as dié Verbondsgenoot kom in Israel tot uitdrukking; Israel is egter ook die geskiedenis van menslike sonde en hubris. Die dialektiek tussen Goddelike trou en menslike òntrou sou egter eers in Jesus Christus, die Joodse Messias, tot rus kom (KD III/1, 315). Barth noem hierdie die objektiewe betekenis van Genesis 2. God het behae daarin gehad om in Christus die bepalings van die verbond self tegemoet te kom en is sodoende as Regter deur die mens - die Mens - erken. So is Genesis nie net 'n wenk op die verbond nie, maar reeds 'n voor-beeld daarvan: die sakrament het Jesus nie net as die doel nie, maar juis ook as begin (KD III/1, 263).

4.2.3.2 Duale Verbondsgenoot: Man en sy Vrou

In hierdie derde en uitvoerigste deel van die tweede skeppingsage is die tema "die Vollendung der Erschaffung des Menschen dadurch, dass dem Manne die Frau zugesellt wird" (KD III/1, 329). Formeel gaan dit

dus om die voltooiing van die mens en daardeur om die voltooiing van die skepping. Die diere se rol is hier heeltemal sekondêr. Nie net die formele skepping word hiermee voltooi nie, maar ook die saaklike: die verbond. Hiermee word die skarnier aangetoon vir die prehistoriese skeppingsgeskiedenis en die historiese verbondsgeskiedenis. Dit mag chronologies gesproke, 'n vraag wees waarom dit die voltooiing van die verbonddaarstelling is, as die outeur van die sage God reeds in die tweede gedeelte die ooreenkoms met die mens laat aangaan. Barth sou hierop tweeledig kon antwoord. Eerstens dat die skepping van die vrou as metgesel van die man reeds met sy skepping veronderstel is. "... so, dasz das Ende auch schon in den Anfängen selbst und als solchen gegenwärtig ist und sichtbar wird" (KD III/1, 264). Tweedens omdat God self gesien het dat dit nie goed is dat die mens alleen is nie (KD III/1, 336). Goed beteken immers geskik wees vir die verbond (KD III/1, 423). Wat van die skepping gesê word, geld dus vir die mens by uitstek: "Seine Natur ist nichts Anderes als seine Zurüstung für die Gnade" (KD III/1, 261). Die mens moet dus vanweë sy natuur vir die genade voorberei word (KD III/1, 331). Dit is God se geheimenis (KD III/1, 337). Kortom, "Der Mensch bedarf, um in diesem Bunde Gottes Partner zu sein, selber eines Partners" (KD III/1, 331).

Barth bestempel die skepping van die vrou, of dan die voltooiing van die skepping van die mens, in hierdie berig bloot as kommentaar op Genesis 1 vers 27 (KD III/1, 327). Albei sages se struktuur dui op die mens as *apex* van die skepping, en dit word bevestig deur die feit dat God in albei gevalle eers in selfkontemplasie verkeer, alvorens Hy skep. Hierdie gesprek met Homself dui op sy Drie-enige wese (KD III/1, 205 en 215). Die mens kan alleen beeld en verteenwoordiger van God wees as ook hy nie alleen is nie. Sy eensaamheid kan alleen oorkom word as hy ook 'n helper, 'n gelyke het, maar ook nie so gelyk dat dit 'n blote repetisie van die self is nie. Dit moet 'n wese wees "das für ihn Du ist, so gewisz er Ich ist und für das er selbst Du ist, so gewisz er selbst Ich ist" (KD III/1, 331). Hierdie gelyke is nie in die voorhande skepping nie - dit is die funksie van die naamgewing-episode. Die boodskap daaruit is "lieber unbefriedigt als halb oder verkehrt befriedigt" (KD III/1, 335). Die feit dat Góð die Skepper is, en die verbond monopleuries is, kom ook tot uitdrukking in

die feit dat die mens totaal passief in die skepping van die vrou is (KD III/1, 338). Vandaar dat God 'n diep slaap oor die mens laat kom. En daarom bring God ook die vrou na die mens toe - Hy skep nie man en vrou nie, ek en jy nie, maar ook die verhouding tot mekaar (KD III/1, 340). Wanneer die mens sy vrou haar naam gee - weer is die mens nie sonder vryheid nie - en hy haar toe-eien, is die skepping van die eksterne grond van die verbond afgehandel. En wanneer die mens sê, "*Hiendie keer* - is dit nou een van myself", doen hy dit in die derde persoon en praat dus oor die vrou, mêt God. Aan God kom die eer toe. "*Hierdie keer*", is die volledigste definisie van 'n vrou - die laaste en enigste moontlikheid (KD III/1, 343).

Aangesien Barth die verhouding van die man en vrou ook Christologies opneem en dit as uitdrukking van Christus en sy kerk volgens Efesiërs 5 vers 25 e.v. beskrywe (KD III/1, 366 v), is dit nodig om na die verhouding tussen man en vrou onderling ook te kyk. Die belangrikste aspek wat Barth hiervan uitlig, is die vryheid van die mens. Ten spyte dat God sien dat dit nie goed is dat die mens alleen is nie, lei Hy hom tog ook om dit self te ontdek (KD III/1, 334). Ten einde die regte moontlikheid te herken, moet hy eers die alternatiewe sien. Juis die feit dat hy geen helper en gelyke vind nie, dui op sy menswees en dus andersheid. En daarom neem hy 'n besluit oor 'n saak waar die besluit reeds gevel is; hy kies waarvoor hy bestem is (KD III/1, 335). Sy menswees laat hom dus onbevredigend. En wanneer God 'n deel vān die mens neem en vir hom 'n helper, 'n gelyke maak, herinner dit aan die wyse waarop Hy die mens gemaak het - van die grond. Inderdaad is sy helper nou ook sy gelyke. Die vrou is volledig selfstandig, maar net so onvolledig as die man. Eers in 'n onderlinge verhouding word albei volledig - ontvang die een wat weggeneem is en kry die ander wat nie geneem is nie. So kompleter hulle mekaar se menswees (KD III/1, 353). Die vrou is die man se werklike vis-à-vis en die omgekeerde is ook waar soos die vrou se naam aandui - *mannin*; die een is die ander se *alter ego*. Die vryheid van die man kom ook tot uitdrukking in die naamgewing van sy vrou (KD III/1, 344). Dit is sy vryheid wat hom die mens in haar laat herken en hom "*hierdie keer*" laat sê (KD III/1, 344). Die feit dat hý dit sê, dui op sy superioriteit:

"Sein ganzer Vorrang steht und fällt damit, dass er ihn nur in der Selbstbescheidung, die in der Natur seines faktischen Verhältnisses zur Frau begründet ist, geltend macht" (KD III/1, 350).

In sy wese is hierdie sages 'n etiologie (KD III/1, 347). Dit is die poëtiese blik op die ontstaan van die geskape verbondsgenoot. Hierdie grondverhouding word hierdeur die paradigma vir die historiese werklikheid wat in liefde en trou manifesteer (KD III/1, 348). Hierdie indikatief van die voorgeskiënis word die imperatief van die geskiënis. Barth is egter duidelik daarvoor dat hierdie nie die oertoestand (*Status*) van die mens is nie: "Zu 'stehen' begannen sie erst, nachdem sie 'gefallen' waren" (KD III/1, 351). Die eie en selfstandige stand van die mens is juis sy skuld. Dat die mens goed en onskuldig was, is geen fase van sy geskiënis nie, maar die hoogtepunt van sy skeppingsgeskiënis. Dit is die bedoeling van Genesis 1 vers 31 (KD III/1, 352).

In hierdie verhouding staan die mens nou voor God - "Er ist jetzt ein Pluralis" (KD III/1, 352). Die twee saam is die handelende en daardeur die verantwoordelike subjek, naamlik mens. Die ganse verkeer tussen God en mens moet in hierdie lig betrag word. Die kommentaar op die mens as beeld van God in die eerste sages is nou dat die verhouding man en vrou rëg is, dat die mens hom as man en vrou nie geskaam het nie, dat dit God se wil is dat die mens nie alleen is nie, omdat Hy die vis-à-vis voorsien het (KD III/1, 356 v).

4.2.3.3 Skepping van die Man en sy Vrou as prefiguratie van die verhouding Jesus Christus en sy Kerk

Hierdie opskrif kan alleen moontlik wees omdat Barth sê,

"Der ganze innere Grund der Schöpfung, der Bund Gottes mit dem Menschen, der nachher geschichtlich begründet, realisiert und erfüllt werden wird, ist in diesem Geschehen, in diesem vollendenden Werden im Hinzukommen der Frau zum Manne vorgebildet" (KD III/1, 337));

of dan meer kernagtig, die man tot vrou verhouding is in hierdie volg-
orde, "geradezu die Quintessenz der ganzen alt- und neutestamentlichen
Bundes - und Heilsgeschichte" (KD III/1, 373). Barth ontleen die
gedagte om Christus hier in te lees, van Calvyn - wat hy meen dit heel
spaarsamig gedoen het: *In eo perspicimus veram nostrae cum Filio Dei
unitatis effigiem: nam et ille debilis factus est, ut membra haberet
virtute praedita* (KD III/1, 372).

Ten einde die analogie wat hier getref word te begryp, moet mens vanaf
twee perspektiewe daarna kyk: enersyds die aanleiding tōt en andersyds
die aanleiding volgens Genesis 2. Eersgenoemde fundeer Barth op sewe
perspektiewe (KD III/1, 367 v). Eerstens vra hy waarom die mens nie
alleen kon, moes en durf wees nie en antwoord omdat God dit so ver-
ordineer het dat die vleesgeworde Seun nie alleen sou wees nie, maar
in sy kerk sy vis-à-vis, helper en dienaar sou vind. So kon die mens
ook nie 'n helper onder die diere vind nie, want Jesus moes later in
vrye verkiesing sy kerk herken, roep, daarop besluit en daardeur 'n
geestelike tuiste skep. As Gelyke moes Hy dus verskyn en Self die
maat word waaraan gemeet sou word. So vind die sterwe van Jesus dan
ook sy noodwendige tipe in die diep slaap wat die mens oorval het. Uit
laasgenoemde is die helpende vrou gebore en uit Christus die dienende
kerk. So is die kerk uit Jesus se liggaam "gebou" en 'n verwonde
Christus agtergelaat; omdat die kerk nou uit Christus ontstaan het,
hēt die kerk dit wat Christus nie het nie, en het Christus dit wat die
kerk niē het nie. Daarom herken Christus en die kerk mekaar as synde
mekaar se komplemente. Barth sien die oertipe hiervan in die "bou"
van die vrou uit die ribbebeen van die man. So vind die jubel van die
man - "hierdie keer!" - sy bedoeling in Jesus wat sy kerk herken en
nie andersom nie. Met die kerk se verkiesing en openbaring deur Jesus
is ook sy eie verkiesing en openbaring voltrek. So sal die man sy pa
en ma moet verlaat en saam met sy vrou lewe, en hulle twee sal een

word, wat dui op Jesus wat die heerlikheid van sy Vader verlaat het ter wille van sy kerk waarmee Hy Hom ook reëel gesolidariseer het. En laastens moes die man en sy vrou kaal wees sonder skaamte. Dit is tipe van die onverbloemde barmhartigheid en heilsame onthulling van die mens Jesus Christus wat in absolute vernedering en verwerping Hom nie geskaam het nie; die kerk is weer in sy armoede, nederigheid en verwerping deur Jesus aldus aanvaar, en is nie skaam om as die broers en susters van Hom genoem te word nie, omdat Hy as Gods Uitverkore vir hulle intree.

Die aanleiding volgens die vestiging van die verbond tussen man en vrou kan kortliks weergegee word as hul seksuele eenwording wat moes geskied "um des Sohnes wille" (KD III/1, 357). Dit gaan dus om die heilige daarstelling van die menslike prokreasie sodat die Messias van Israel gebore kon word. Barth trek nou 'n dubbele parallel hiervandaan na Christus toe (KD III/1, 365). Ons sou dit 'n positiewe en negatiewe kon noem; 'n handhawing en 'n verbreking van die verbond. Die eerste lyn - die individuele lyn - word na Christus toe via die boodskap van die boek Hooglied getrek (KD III/1, 358). Dit gaan vir hom hier om "einen Bund sondergleichen, um eine rückhaltlos gemeinte und durchgeführte Vereinigung" (KD III/1, 358). Die aanvang van die seksualiteit van man en vrou volgens Genesis 2 vind sy volmaaktheid in Hooglied (KD III/1, 359) en is daarom 'n noodwendige refleksie op God se genadeverbond (KD III/1, 364). Eg supralapsaries redeneer Barth wanneer hy die tweede lyn - die kollektiewe lyn - opneem wat via die profete loop: "Wie können sie in diesem Gegenüber anders dastehen den als Ehebrecher: vor Gott und in ihrem Verhältnis zueinander?" (KD III/1, 369). Die versteurde verhouding roep nou na die herstelde verhouding. Die profete in die Ou Testament wag op "eine Verlobung in Recht und Gerechtigkeit, in Güte und Erbarmen" (KD III/1, 365), tussen Yahweh en Israel.

Albei hierdie lyne konvergeer in Efesiërs 5 verse 25 e.v. - dit is Christus en sy kerk (KD III/1, 369). Die ware en egte eenwording van die man en vrou - "Koitus ohne Koexistenz ist eine dämonische Angelegenheit" (KD III/4, 148) - wys heen op die geboorte van Christus en die eenwording van Christus en sy kerk:

"Weil Jesus Christus und seine Gemeinde der innere Grund der Schöpfung und weil wieder Jesus Christus der Grund der Erwählung und Berufung Israels war, darum konnte und musste die Beziehung zwischen Jahveh und Israel als eine erotische Beziehung beschrieben werden" (KD III/1, 369).

4.3 Die Verbond as die Doel van die Skepping

4.3.1 Die Mens Jesus as dié Verbondsgenoot

4.3.1.1 Mens as Sentrum van die Kosmos

Hierdie derde afdeling van die skeppingsleer van Barth korrespondeer met die derde lid van sy stelling, "Er ist wirklich, seine Schöpfung ist Verwirklichung; sein Geschöpf ist auch wirklich" (KD III/1, 417). Waar ons dus in die vorige afdeling met die oergeskiedenis te doen gehad het, het ons nou met die geskiedenis te doen; wat die moontlikheid daar was, is die werklikheid hier; wat God se genade daar as feit stel, word hier die analogie. Die skepping word nou nie as *creatio activa* bespreek nie, maar as *creatio passiva*. En van hierdie skepping sê Barth: "Die theologische Lehre vom Geschöpf ist aber praktisch Anthropologie: die Lehre vom Menschen" (KD III/2, 2). Dit is met uitsondering dat Barth met *das Geschöpf* nie die mens bedoel nie. Daarom is dit vir hom moontlik om die skepping te bestempel as die daarstelling van die ruimte vir die geskiedenis van die genadeverbond. Sy behandeling van die skeppingsberigte in Genesis (Brunner het Barth hieroor gekritiseer omdat hy die pretensie skep as sou hierdie die enigste skeppingsberigte in die Bybel wees, 1952:7), toon duidelik dat dit vir hom om die mens gaan en dat die mens die voorwerp van God se genade is. Die skeppingsleer by Barth kan dus nie beoordeel word

sonder sy antropologie en soteriologie nie. Die feit dat die skeppingsleer na die vorm vanuit die twee blikrigtings beoordeel moet word, word daaraan toegeskryf dat Barth konsekwent Christosentries dink.

Die algemene reël dat Barth die antropologie vanuit die Christologie verstaan, volg uit die sluitsteen van sy ganse teologie:

"dass andere Aspekte des Menschen neben dem Christologischen keine selbständige Rolle mehr spielen dürfen, dass der Mensch als solcher nur als der in Jesus Christus versöhnte Mensch und sonst gar nicht zu Worte kommt"(KD II/1, 181).

Natuurlik is die antropologie nie identies aan die Christologie nie, "Denn er (*d.i. Jesus*) wird wohl, was wir sind, aber er tut nicht, was wir tun, und so ist er doch nicht, was wir sind" (KD III/ 55). Die een mens, Jesus van Nasaret, het geen sonde gehad nie; daarom kan daar geen sprake van summiere identifikasie tussen Jesus en die ander mense wees nie. Die antropologie - of ook die ontologie van die mens - is dus vir Barth teologiese antropologie (KD III/2, 20 e.v.). Hieruit konkludeer hy dan teties, "Der Mensch ist nun einmal nicht ohne Gott" (KD III/2, 146). Wie mense wil sê, moet eers God sê.

Die mens is egter nie dié skepping nie, maar 'n skepping, waarsku Barth (KD III/2, 2). Hy bevind homself midde in 'n Godsgeskepe kosmos. Hy is nie in 'n leë ruimte nie, maar onder die hemele en op die aarde. Tog durf dit die mens se sentrale posisie in die skepping nie ophef nie. Die Bybel ken immers geen ontologie van die heelal nie, maar is alleen geïnteresseerd in 'n geloof aan God "in dessen Verhältnis zu dem unter dem Himmel auf der Erde existierenden Menschen; er glaubt nicht an diese und jene Beschaffenheit des Himmels und der Erde" (KD III/2, 7). Die vraag na die moontlikheid van 'n kosmos sonder 'n mens, is so hoër soos die vraag na die moontlikheid dat alles nie deur God geskepe is nie. Die mens is inderdaad die daarstelling van die ganse skeppingswerklikheid (KD III/2, 423).

Dit is dan ook die rede waarom die Christendom nooit 'n wêreldbeskouing mag nahou nie. Die Woord trek duidelike kosmologiese grense, "Es beleuchtet die Welt. Es macht sie - den Himmel und die Erde - offenbar und bekannt als den Raum, in welchem Gottes Herrlichkeit wohnt, in welchem Gott sich des Menschen annimmt" (KD III/2, 11). Sou die Christendom wel 'n wêreldbeskouing nahou, het dit van 'n bron naas of buiten die Bybel gebruik gemaak (KD III/2, 5). Die wêreldbeskoulike materiaal binne die Bybel staan altyd in die lig van korreksie (KD III/2, 9). Sou die natuurwetenskap daarenteen poog om 'n ontologie van die heelal daar te stel, versaaak dit sy wese en dus ook sy resultaat (KD III/2, 12).

Die mens is die oord in die kosmos waar God en sy kreatuur ontmoet. 'n Oord wat egter *pars pro toto* funksioneer (KD III/2, 19). Wat vir die kosmos geld, geld vir die mens en wat vir die mens geld, geld vir die kosmos. Samevattend dus:

"Es geht aber in dem christlichen Begriff der Schöpfung aller Dinge konkret um den Menschen und seine ganze Welt als Raum für die Geschichte des Gnadenbundes, um die nach Eph 1, 10 in Christus zusammenfassende Totalität der himmlischen und irdischen Dinge" (KD III/1, 46).

Daarom meen Barth is die antropologie die plek by uitnemendheid om die *creatio ex nihilo* te verstaan (KD III/2, 185). Die feit dat die kreatuur sy grond in die raad van God terugvind, waarborg dat alles van God af kom en voorkom dat alles van God afkom; dualisme en monisme word hierdeur in die wortel afgesny. Vyf punte is vir Barth die samevatting wat hy hiermee bedoel (KD III/2, 185 v):

- a) Agter die menslike eksistensie is geen toevallige of selfstandige vakuum nie, maar alleen God en sy Woord. Dit is dus nie 'n *ex nihilo* nie, maar 'n *ex aliquo*.
- b) Agter die menslike eksistensie is ook geen nietige grond of ónwese nie. Sy oorsprong transendeer alle nietigheid en onwesenlikheid. Sy herkoms is nie niks nie, maar die roeping van God en die niks is die verwerping.

- c) Agter die menslike eksistensie is dus 'n menslike pre-eksistensie, naamlik in die Seun van God as die Oerbeeld en Eersteling van die ganse skepping (Kolossense 1 vers 15).
- d) Agter die menslike eksistensie is daar 'n *nihil privativum* en hyself is 'n *creatio mediata*. Sy syn, sy natuur en wese word ook hierdeur bepaal en bestem; sy menswees word uit sy bedoeling verstaan.
- e) Die skepping uit niks uit nie beteken dus dat die mens nie op sigself bestaan nie, maar sy sin in God vind: "Was die Menschen als Menschen sind, das sind sie durch Gott und nicht anders" (KD III/2, 187).

Ons kan die antropologie van Barth in twee kategorieë plaas: die menslike bestaansfeit en die menslike bestaanssin, sy *Dasein* en sy *Sosein*. Ons sou hierdie onderskeid ook kon noem die eksterne grond en die interne grond van die mens (KD III/2, 243). Hierdie dubbele perspektief verwoord Barth as volg: "Er ist sich selber da drunten, ob er es weisz oder nicht, Zeichen dessen, was er von oben, von Gott her gesehen, wirklich ist" (KD III/2, 247). Vanweë Barth se Christologiese benadering in die antropologie, het ons ook hier nie met twee verskillende sake te doen nie, maar kante van dieselfde muntstuk. Tussen hierdie kante bestaan daar 'n inherente verhouding, maar geen identifikasie nie: "Die göttliche Bestimmung und die geschöpfliche Art des Menschen, sein Humanität, sind zweierlei, so gewisz Schöpfer und Geschöpf, Gott und Mensch, zweierlei sind" (KD III/2, 244). Die verhouding hiertussen word met begrippe soos *Entsprechung*, *Ähnlichkeit* en *Analogie* aangedui (KD III/2, 245). Aangesien die geskape menslike natuur van die mens sy dualiteit, sy siel en liggaam en sy tyd is, val dit buite die bestek van die onmiddellike oogmerk om na die mens "als diesen Bundesgenossen ... *dasz* und *wie* er von Gott geschaffen ist" (KD III/2, 243), te vra. Die laasgenoemde perspektief egter, die mens "als Gottes Geschöpf ... *wozu* ihn Gott geschaffen hat" (KD III/2, 243), werp lig op ons problematiek.

Dit is duidelik dat Jesus Christus "unmittelbar der wirkliche Mensch ist" (KD III/2, 51). Dit is egter ewe duidelik dat Jesus ook nie die ênigste werklike mens is nie. Die vraag is nou enersyds hoe die

werklike mens herken word en andersyds hoe wórd die mens 'n werklike mens? Wanneer Barth sê dat die werklike mens nou eenmaal nie sonder God is nie, het hierdie stelling sowel noëtiese as ontiese implikasies.

4.3.1.2 Noëtiese Bron vir Kennis van die Werklike Mens

Getrou aan sy teologie van die geweldige kwalitatiewe onderskeid tussen ewigheid en tyd, God en mens, ontken Barth dat die Goddelike waarheid hoegenaamd toeganklik is vir die menslike begripsvermoë; die mens het weliswaar "kein Organ und keine Fähigkeit" (KD III/1, 1), hetsy deur geboorte, waarneming of denke, om God direk te ken nie. Kennis oor God kan alleen aan die mens geskenk, geopenbaar word (KD III/1, 16). En vanuit die kennis wat God oor Homself openbaar, kan die mens by kennis oor homself ook uitkom (KD III/2, 84). Die eerste twee stellings wat Calvyn in sy *Institutio Christianae Religionis* maak, naamlik, *Se nemo aspicere potest, quin ad Dei, in quo vivit et movetur, intuitum sensus suos protinus convertat: quia minime obscurum est, dotes quibus pollemus, nequaquam a nobis esse; immo ne id quidem ipsum, quod sumus, aliud esse quam in uno Deo subsistentiam.* (I, 1 1), en, die tweede stelling, *hominem in puram sui notitiam nunquam pervenire constat, nisi prius Dei faciem sit contemplatus atque ex illius intuitu ad seipsum inspiciendum descendat.* (I, 1 2), neem Barth voorwaardelik oor. Hierdie twee stellings is waar wanneer dit volgens hom uit die spekulatiewe ruimte gehaal word en "auf den festen Boden der Erkenntnis Jesu Christi zurückzuerpflanzen" (KD III/2, 84) is. Dit is nie die mens wat homself ken nie, maar Góð (KD III/2, 43). Voor Hom is ons soos 'n oopgeslane boek.

God maak egter sy kennis aangaande die mens bekend; dit geskied deur die Woord - "Im Wort Gottes ist jenes Buch auch vor uns aufgeschlagen" (KD III/2, 45). Barth is gesteld daarop dat die Bybel nie as antropologiese handboek beskou moet word nie; in die Bybel is die openbaring nie *in concreto* nie. Nee, dit is veel eerder:

"das konkrete Mittel, durch das die Kirche an Gottes geschehene Offenbarung erinnert, zur Erwartung künftiger Offenbarung aufgerufen und eben damit zur Verkündigung aufgefordert, ermächtigt und angeleitet wird" (KD I/1, 114).

Die subjektiwiteit van God is onophefbaar - dit is God wat praat, 'n Persoon en nie iets nie.

Wat hier ten opsigte van die skeppingsproduk gesê word, is dus *mutatis mutandis* dieselfde as wat ons gesien het by die skeppingswerk. Dit is 'n geloofswaarheid dat God Skepper is en dat die wêreld en die mens, skepping en skepsel bestaan. Wat hier egter nuut is, is wāt God in sy openbaring van hierdie skepsel sê. Die Bybel praat nooit van die mens op sigself nie; dit praat van God in sy verhouding tot die mens. Dit is Bybelse antropologie (KD III/2, 20). Wat die Christelike antropologie nou uniek maak, is dat dit nie net die fenomeen mens, die mens as moontlikheid onder oënskou neem nie, maar die mens in sy werklikheid, "Sie kommentiert ihn nicht nur, sondern sie bezeichnet ihn" (KD III/2, 27). Die mens in sy werklikheid is dan soos hy in sy Godsverhouding daar uitsien. Die resultaat hiervan is dat die mens aan ons geopenbaar word as die verraaier van homself, as sondaar teen sy Skepper. Vra ons na die aard van die mens, doem sy óntaarding voor ons op (KD III/2, 32). Hierdie sonde as die onnatuur van die mens is egter geen selfstandige prinsiep nie (KD III/2, 41). Ewe min as wat die sonde as 'n blote aanpaksel by die mens aan sy reïne natuur beskou kan word, is dit absoluut. Deur Gods genade en wil is dit gerelatief en daarom is die genade die primate van ons kennis (KD III/2, 42). "Wie wäre da die Sünde erkannt und ernst genommen, wo es nicht Gott selbst wäre, der es dem Menschen gesagt, dasz er gesündigt hat?" (KD III/2, 44). Sonde is dus nōg die eerste nōg die laaste woord wat oor die mens gesê kan word. Sonde is nie sterker as God se genade nie; trouens, dis juis teen die genade dat gesondig word. Die genade van God, die verbond met die mens, transendeer die sonde van die mens. Daarom kan Barth formuleer dat "Der wirkliche Mensch ist der Sünder, der Gottes Gnade teilhaftig ist" (KD III/2, 36). Ten spyte van die sonde, blý die mens nog steeds God se skepsel. Sonde en verderf

beteken immers nie vernietiging nie (KD III/2, 30). Belangrik is ook dat hierdie sondaarmens die mens is wat ons ken. Ons as mense het eenvoudig geen direkte uitsig op die nie-sondaarmens - die mens in sy *status integritatis* (KD III/1, 225) - nie. Die Woord kan die natuur van die mens agter sy onnatuur wel openbaar, maar dan middellik (KD III/2, 33). En hierdie mens is die bondgenoot van God en dus die voorwerp van sy genade.

Met alles wat tot hier gesê is, is dit vir Barth 'n dogmatiese en eksegetiese imperatief om nou *Ecce Homo!* (Johannes 19 vers 5) uit te roep (KD III/2, 51). In Christus tref ons God se verhouding tot die mens eksplisiet en eksklusief aan. God het op die mens se sonde en ongehoorsaamheid gereageer deur in Hom mens te word. Daarom is Jesus Christus die geopenbaarde Woord van God, "die Quelle unserer Erkenntnis des von Gott geschaffenen menschlichen Wesens" (KD III/2, 47). Die sondaarmens se geloof in Christus lei hom tot kennis oor homself - sy sonde en sy genade (KD III/2, 49). Dit kan nie misgekyk word nie, "wenn man es angesichts der Versöhnung und also angesichts der Person und des Werkes Jesu Christi gelernt hat, wie man es da lernen musz" (KD III/2, 29). Ons het reeds gesien dat kennis van die mens nie summier van Christus afgelees kan word nie - juis sy identiteit met God maak dit onmoontlik (KD III/2, 59 en 83).

"Wir wissen durch ihn, was wir als Menschen eigentlich sind, oder wir wissen es überhaupt nicht" (KD III/2, 61). In Hom openbaar God Homself en leer ons wie en wat God is en wie en wat die mens is. In Christus kom daar 'n appêl tot elke mens om Hom te erken en homself te herken, want "Jesus ist der Mensch, wie Gott ihn wollte und schuf" (KD III/2, 58).

4.3.1.3 Ontologiese Bestemming van die Mens

Jesus Christus is die kenprinsipe vir Barth se skeppingsleer, juis omdat hy Hom as sinsprinsipe sien. Die mens is nie net noëties nie, maar ook - en by uitstek - onties op God gerig. Die syn van die mens

is vir Barth van huis uit syn met God, omdat God met die oog op die verbond die mens geskep en bestem het. Dit is reeds duidelik dat ons hier met mens die werklike mens Jesus Christus, bedoel. Die werklike mens is 'n inklusiewe begrip en die vraag wat nou beantwoord moet word, is op watter wyse die mens as sodanig gereken word.

Die antwoord is reeds gegee: in Christus. Barth presiseer hierdie begrip wanneer hy sê,

"In Ihm sein heiszt aber: indem wir ihm gleich, seine Brüder sind, an dem Anteil haben, worin er uns so ganz ungleich ist, an seiner Gemeinschaft mit Gott, an Gottes Wohlgefallen an ihm, aber auch an seinem Gehorsam gegen Gott, an seiner Zuwendung zu ihm" (KD IV/2, 299 v).

Die probleem is nou hiermee net verskuif na die vraag wat word onder "Anteil haben" verstaan?

Eerstens antwoord Barth met die feit dat Jesus die deur God uitverkore mens is (KD III/2, 170). Aangesien God die Outeur hiervan is, lê die menslike selfbestemming in die Goddelike voorbestemming. In Jesus is daar egter geen onderskeid tussen voorbestemming en selfbestemming nie en daarom is God se genadeverkiesing in Hom reëel. Dit beteken dat sy skepperswil se *ja!* gehandhaaf is teen die *nee!* van sy verwerping. Die sondeval het dus as interval sy skepping bedreig. Die sonde was nie God se bedoeling nie, maar ook nie buite sy kennis en raad nie (KD III/2, 170). Dit beteken dat God Hom oor sy kreatuur ontferm het, selfs nog voor Hy geskep het (KD III/2, 173). Daarom is menswees van huis uit, apriories, saam met God; die menslike eksistensie van Jesus is die primêre en eintlike voorwerp van Goddelike verkiesing, maar ook dié waarin die res ingereken is. Dit maak die mens dan die "miterwähltes oder hinzuerwähltes Geschöpf" (KD III/2, 174). Die mens kom nou in onmiddellike vis-à-vis van Gods genadeverkiesing te staan. Dit geld natuurlik nie vir die mens opsigself, die God-lose mens, nie. Die sonderval is vir so iemand 'n ontologiese noodwendigheid:

"Vom Menschen als Gottes Geschöpf war hier zu sagen, dasz er als Miterwähler des Menschen Jesus in der Verteidigung des Seienden gegen das Nichtsein zum Sieger und nicht zum Unterliegenden bestimmt ist" (KD III/2, 176).

Tweedens antwoord Barth dat om ontologies in Jesus te wees, beteken om met Hom in en onder die geklank van die Woord te wees. Jesus is die vorm (KD III/2, 176) en die inhoud (KD III/2, 177) van God se spreke; sowel die voorwerp van sy uitverkiesing as die beliggaming van sy redderswil. Daarom geskied sowel die roeping as die oproep van God binne die kreatuur in die persoon van Jesus Christus. Eén met Jesus is nou om eksistensieel in en onder die Woord te wees. So is Jesus ook die Een wat sêlf aan die woord is, juis omdat Hy eksisteer. Menswees is nou die identifisering hiermee (KD III/2, 179). So word Jesus die middelpunt van sodanige eksistensie. So 'n mens is dus "im Worte Gottes". Hierdie opgeroep-wees fundeer Barth op die mens se verkiesing (KD III/2, 180). Opgeroep-wees is dan om te gehoor het, opgewek en opgehef te wees. Dit is menslike syn en hierin eksisteer die mens.

Teleologies gesproke kan ons nou sê: "Die ontologische Bestimmung des Menschen ist daran begründet, dasz in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist" (KD III/2, 158). Hy is die archimediese punt en elke mens as sodanig is die medemens van Jesus (KD III/2, 159). Dit is Jesus apriories vir elke mens (KD II/2 160). In Hom ontmoet die mens sy Goddelike vis-à-vis; uit die ry van skepsele tree Hy uit en kom staan voor my, nee, *is* Hy voor my. Menswees is dus per definisie om met hierdie reële en absolute vis-à-vis onties een te wees. Of soos Barth dit stel: "Menschsein heiszt in folgedessen grundlegend und umfassend: *mit Gott zusammen sein*" (KD III/2, 161). Dit is die oerbestemming van die mens. God-loosheid is daarom geen moontlikheid nie. Dit is dus die ontologiese ónmoontlikheid van die mens (KD III/2, 161). Die mens is die genade van God van huis uit deelagtig, en sou 'n onties onmoontlike maneuver moes uitvoer om daaruit te kom; en sodoende wesensselfmoord pleeg: "Leugnet er Gott, so leugnet er sich selbst" (KD III/2, 162). Dit is dan die rede waarom Barth

die *mit Gott zusammen sein*, met in-die-persoon-van-Christus kwalifiseer. Daarmee verseker hy die onderskeid tussen die syn van Jesus en die syn van ander mense. Jesus is onmiddellik en direk met die syn van God een, en daarom is ons middellik en indirek tot Hom in verhouding (KD III/2, 85). Hierdeur word die uniekheid van Jesus gewaarborg. Tweedens bepaal hierdie kwalifikasie dat 'n neutrale of apatiese saamwees met God onmoontlik is (KD III/2, 81).

Hierdie syn van die mens in Christus word geëkspliseer deur die verkiesing en die Woord, en is self geskiedenis (KD III/2, 188). Aangesien dit 'n ontiese waarheid is, hê't die mens nie hierdie geskiedenis nie, maar is die werklike mens dit (KD III/2, 234). Terwyl hierdie geskiedenis as die eksistensie van Jesus verstaan word, beteken dit dat 'n transendente waarheid hierdie mens rig en bepaal, naamlik die vleesgeworde Woord. So word die mens se syn 'n syn in die geskiedenis deur Jesus begrond (KD III/2, 193). Menslike syn is dan die "um Jesus willen gehalten sein von Gottes Barmherzigkeit und um Jesu willen sich halten an Gottes Gerechtigkeit" (KD III/2, 194).

Die werklike mens as synde in die Christus-gebeure van verkiesing en prediking kan nog nader omskrywe word. Hy moet gesien word "von Gott her" wat dan die genade van God uitspel en sy komplement in die dankbaarheid vind en hy moet gesien word "zu Gott hin" wat in verantwoordelikheid voltrek word (KD III/2, 194 e.v.). God se genade is die vryheid waarin Hy besluit en die volmag waarmee die besluit voltrek word. Dit is in die Woord dat God Homself as die genadige God openbaar. Die appèl van Gods genade laat die skepsel dit nou dankbaar realiseer. Dit is dan sy ontologiese bestemming, met ander woorde, "Der wirkliche Mensch ist der Gott dankbare Mensch, er und nur er" (KD III/2, 204). *Pars pro toto* dank die hele skepping in en deur die werklike mens vir God - so die son en ook Jupiter, so die swaeltjie en die eendagsvlieg (KD III/2, 206). Wat presies dit vir die nie-menslike kreatuur inhou, weet ons nie (KD III/2, 164). Ons ken alleen die feit en nie die wyse nie. Dit bly 'n geheimenis (KD III/2, 165). Die menslike syn het besondere genade omdat Jesus mens is: "Was verborgen das Sein aller Kreaturen ausmacht, das ist als menschliches Sein, darum, weil Jesus Mensch ist, offenbar" (KD III/2, 165). Hierdie mens

is dus hoegenaamd nie passief nie, maar tot God 'n "Subjekt in reiner Spontaneität" (KD III/2, 207). Om mens se verkiesing te realiseer beteken aan die een kant dat die mens homself as suiwer ontvangende objek daarstel, met ander woorde as die uitverkore voorwerp. Aan die ander kant, en dit is die belangrike, kompleter die suiwer subjek die ontvangende objek sō dat dit die noodwendige gevolg van eersgenoemde is. Die *vanaf God* is nie los van *tot God* nie. Die menslike subjektiwiteit word dus die predikaat van die Goddelike subjektiwiteit.

Barth bedien hom met die begrip *verantwoording* om die antwoordende subjek aan die sprekende Subjek te laat korreleer. Die subjeksyn van die mens beteken dan "den Akt und das Geschehen einer Antwort auf das Wort Gottes" (KD III/ 2, 208). Hier gaan dit nie om 'n moontlikheid of vaardigheid by die mens nie, maar 'n antwoord as daad en gebeure. Hy is mens, omdat hy hierdie *doen* en *is* (KD III/2, 209). Die verantwoordelikheid word nou deur vier aksies gekarakteriseer, te wete, die herkenning van God (KD III/2, 209 e.v.), die gehoorsaamheid aan God (KD III/2, 213 e.v.), die aanroeping van God (KD III/2, 222 e.v.) en die geskenkte vryheid (KD III/2, 229 e.v.).

Samevattend is dit dus duidelik dat Jesus die spil is waarom alles wentel en waar Goddelike en menslike syn integreer. Hy is die gemeenskaplike punt van die geskiedenis tussen God en mens. Jesus se werk en amp is een (KD III/2, 66) en daarom is Hy hierdie geskiedenis: "Gottes Werk geschieht dann, indem dieses Menschen Werk geschieht" (KD III/2, 72). In die lig hiervan kan Barth nou vra na die syn van Jesus en die syn van die mense in Hom. Dit beantwoord die vraag na die ontologiese bestemming van die mens. Barth stel die dubbele perspektief naas mekaar (KD III/2, 78 e.v.):

- a) In die syn van Jesus het ons onmiddellik en direk met die syn van God te doen.
- b) In die syn van Jesus het ons die geskiedenis van die heilswerk van God vir alle mense en die openbaring daarvan.
- c) In die syn van Jesus het ons met die vryheid, soewereiniteit en eer van God te doen.
- d) In die syn van Jesus het ons met die heerskappy van God te doen.

- e) In die syn van Jesus het ons met die geskiedenis van die verlossingswerk te doen.
- f) Dus: in die syn van Jesus het ons met die wese van God te doen, die grond en telos van die menslike syn.

Hierteenoor kan Barth nou die tweede perspektief van die syn ten opsigte van die mens Jesus en die ander mense stel:

- a) Die wese van die werklike mens is middellik en indirek met God verbind en word vanaf God en tot God verstaan.
- b) Die wese van die werklike mens is 'n geskiedenis wat in duidelike verhouding met die heilswerk in Jesus staan.
- c) Die wese van die werklike mens is nie selfdoel nie, maar bestem tot eer van God.
- d) Die wese van die werklike mens is dat hy onder die heerskappy van God staan.
- e) Die wese van die werklike mens is 'n beslissing in vryheid om aan die geskiedenis van God te deel.
- f) Dus: die wese van die werklike mens is Gods-diens.

Ten slotte kan nog gevra word wat hierdie ontologiese bestemming dan is. Barth antwoord:

"Der wirkliche Mensch lebt mit Gott, als Gottes Bundesgenosse. Denn dazu hat Gott ihn geschaffen: zur Teilnahme an der Geschichte, in der Gott mit ihm, er mit Gott am Werke ist, zu seinem Partner in dieser gemeinsamen, in dieser Bundesgeschichte. *Er schuf ihn zu seinem Bundesgenossen*" (KD III/2, 242).

Die werklike mens leef dus nie sonder God nie. Hy leef en werk in die verbond - hy dank God vir sy genade en leef in verantwoordelikheid. Hieruit is dit ook duidelik waarom Barth sê dat God die mens tót en nie ás verbondsgenoot geskape het nie. Die mens ís dus nie van nature bondgenoot nie. Dit is juis sy bestemming waaronder hy geskape is en eksisteer (KD III/2, 385). 'n Direkte identifikasie tussen verlossing en skepping wil Barth nie hê nie. Hy verklaar immers duidelik, "Die Schöpfung ist nicht selbst der Bund (KD III/1, 106). 'n Stelling wat

die vermoede van 'n apokatastasis in Barth se uitverkiesingsleer besweer, is die volgende: "Die Existenz und das Wesen des Geliebten ist ja nicht identisch mit seinem Geliebtwerden" (KD III/1, 106). Skepping is nou gelyk aan die *Existenz und das Wesen des Geliebten* en die verbond of versoening aan die *Geliebtwerden*. Die konstitutiewe is nou dat Barth nie sê dat die eksistensie en wese van die mense nie identies is aan sy geliefd-wordende nie, maar dat sy *geliefde* nie daarmee identies is nie. Die geskape mens is die geliefde en so iemand is nie noodwendig die een wat onder die aktiewe liefde is nie. Tussen voorwerp en gebeure is 'n onderskeid. So vorm die voorwerp van die liefde die eksterne grond (Genesis 1) en die gebeure van die liefde (Genesis 2) die interne grond van die voorwerp van die liefde! Die mens as voorwerp van Gods liefde is algemeen, maar die mens as gebeure van Gods liefde is partikulier. Laasgenoemde is nie 'n eienenskap van eersgenoemde nie, maar kom dit toe - dit is sy bestemming. So leef die bondgenoot uit God en tot God. Die werklike mens leef van God af, en ook na Hom toe en word deur Hom tegemoet gekom. Dit is hoe Barth meen ons Romeine 4 vers 18 moet verstaan wanneer van Abraham gesê word dat hy in *par' elpída ep' elpídi* geleef het (KD III/2, 182). Ons het hier met 'n ontologiese uitdrukking te doen wat God se opening in die mensgeworde Woord begrond as menslike selfverstaan.

"Was die Menschen als Menschen sind, das sind sie durch Gott und nicht anders" (KD III/2, 187). Hierdie noëties sowel as onties pregnante sin sê vir ons dat die mens nie sonder God is nie: hy is nog wese, nog eksistensie, nog voorwerp van kennis.

4.3.2 Versoening as Vervulling van die Verbond

4.3.2.1 Elevasie van die Mens

"Die Versöhnung ... ist die Erfüllung des Bundes zwischen Gott und Mensch" (KD IV/1, 22). Hierdie vervulde verbond is die hart van die

Christelike boodskap; die skepping en die eskatologie is hierby net periferies (KD IV/1, 1). Die versoening in Jesus Christus is die gevolg van die verbondsgemeenskap soos God dit tussen Hom en die mens bedoel het om te wees (KD IV/1, 37). Dit is die resultaat van sy "Menschenfreundlichkeit" (KD IV/1, 36), en daarom "dië höchste, genugsame, endgültige und unverlierbare Erfüllung des Seins" (KD IV/1, 7). Versoening geskied nie vanweë die skepping nie, maar wel vanweë die verbond. Of anders uitgedruk, die teleologiese gesigspunt van die skepping is die verbond en nie die versoening nie. Dit beteken dat die versoening sy aanleiding in die sonde vind, maar nie sy grond nie. Versoening is dus geen toevallige werk nie, maar gegrond in God se wese. Aangesien die sonde niks meer as 'n episode is nie (KD IV/1, 37), is dit ook nie kragtig genoeg om God tot aksie te probeer nie; dit dien niks meer nie as om die aanleiding te verskaf dat God se trou as Verbondsgod kan manifesteer (KD IV/1, 37). Die versoening toon dus die sonde as God se *nee!* en dat dit dus "in völliger Bedingtheit durch seinen Unwillen" eksisteer; ja, dit bestaan links van God (KD IV/1, 49). Die versoening toon hierdie ðnwese van die sonde aan. 'n Onwese wat God reeds van die begin af verwerp het.

Anders as die sonde, is die positiewe *ja!* van God teenoor die mens - "Ich will euer Gott sein" (KD IV/1, 39) - geen insidentele episode nie, maar die noodwendige gebeure. Dit presupponeer alles: "Sondern um Jesu Christi willen geschieht die Schöpfung, waltet Gott als Erhalter der Welt und Regent des Weltgeschehens, und göttliche Gnadenakte sind das Alles, weil sie um seinetwillen geschehen" (KD IV/1, 53). In Jesus Christus is God die "Ek sal vir julle 'n God wees" en word dit duidelik dat die uitverkiesing in God se raad die agtergrond van sowel die skepping as die versoening vorm. In Hom word die verbondsbedoeling dus realiteit. Die tussenfase van die sonde onderstreep bloot die genade van God (KD IV/1, 74). Dië oorwinning oor die sonde in die versoening is dus "Bestätigung und Ausführung der ursprünglichen Absicht" van die verbond (KD IV/1, 50). Barth beklemtoon weer eens dat die vleeswording geen interval was nie, maar dat die versoening van ewigheid af om die vleiësgewordde Woord handel (KD IV/1, 55). Coccejus het juis die flater begaan om die versoening

transendentiaal te verstaan (KD IV/1, 64). In Jesus het ons egter met die mees konkrete realiteit te doen (KD IV/1, 55 v).

Daarom is die inkarnasie ook geen *status quo ante* -herstel nie, dis nie 'n *restitutio ad integrum* nie. Dit is die realisering van die volheid van die eskaton (KD IV/1, 12). In ons plek het Jesus voor God te staan gekom en deur Hom het ook ons nou partisipasie aan die syn van God (KD IV/1, 14). Dit is die eenduidige betekenis van die inkarnasie - "Gott mit uns" en dit is die Christelike geloof en hoop (KD IV/1, 13 v).

Tog kan die mens nie hierop aanspraak maak nie. Die verbond is immers genade (KD IV/1, 41) en die versoening die vryheid van God (KD IV/1, 40). Die syn van God is genade en daarom ook die ontiese verhouding (KD IV/1, 46). Ook kennis hiervan is genade (KD IV/1, 46). In Jesus Christus is dit geopenbaar omdat dit in Hom begrond is. En daarom is die verbond genade (KD IV/1, 53).

Met die versoening wat dus onder die teken van die belofte staan, is dit nodig om die universele vervulling in en deur Jesus te besef. Daarom kan Barth sê is die wêreld ter wille van Jesus geskep (KD IV/1, 53). Hierdie werk gaan die skepping vooraf en begrond en bestem dit dus; die skepping is alleen die daarstelling van die arena waarbinne hierdie verbondsgeskiedenis hom afspeel en in die versoening in Jesus tot rus kom. Barth sê dus: "Der Bund ist nicht ebenso alt wie die Schöpfung, er ist älter als diese" (Grundriss, 81).

4.3.2.2 Relasionele Verhouding tussen God en Jesus

In die bespreking van Barth se skeppingsleer, sluit ons af met die gedagte waarmee ons begin het: ons het ook in die versoening met die innerlike wese van God te doen:

"Ein Tun ist das ganze Sein und Leben Gottes: in seiner Ewigkeit und in der Zeit der Welt, in sich selber als Vater, Sohn und Heiliger Geist und in seinem Verhältnis zum Menschen und in seiner ganzen Kreatur"(KD IV/1, 6).

God deel die mens se geskiedenis omdat Hy die *Deus pro nobis* is. Dit is Hy ook in sy dade (KD IV/1, 18). Hý het mens geword en is mens. In Jesus Christus is Hy die God wat begenadig ên die mens wat begenadig word (KD IV/1, 18). Jesus is die ware God en mens (KD IV/1, 20). Hy is God in die werk van die versoening (KD IV/1, 22). En so is Hy van ewigheid af alhoewel Hy ook in die kreatuur is (KD IV/1, 53). 'n *Lógos àsarkos* is 'n *Deus absconditus* (KD IV/1, 55) en voer lynreg na 'n dualisme (KD IV/1, 69).

Ten einde die diviniteit en humaniteit te verbind, maak Barth gebruik van die *analogia relationis*. Tussen hierdie twee nature van Jesus is daar ooreenkoms en ooreenstemming: "Wie er für Gott, so für den Menschen, wie er für den Menschen, so für Gott" (KD III/2, 258). Dit is alleen moontlik omdat nie die mēns Jesus mens is nie, maar Góð die mens is. Hý is die Redder en sy genade teenoor die mens is 'n voortsetting van sy innerlike verhouding tot Homself: "Gott schafft, indem er in diese Beziehung tritt, ein Nachbild seiner selbst" (KD III/2, 260). In Homself is Hy die oerbeeld van ek-en-jy. 'n Verhouding wat in die skepping uitgebeeld word en in die werklike mens realiseer. Dit is die ooreenkoms in die verhouding wat die Vader tot die Seun het, en die verhouding wat die Vader tot die skepsel en skepping het (KD III/1, 53).

Dus: *Gott entspricht sich* - dis waarom dit in die skepping gaan; dis die inhoud van die relasie-analogie soos Jünger dit pregnant uitgedruk het (Härle 1975: 208). Met nadruk formuleer Barth hierdie analogie ewe pregnant:

"Wie sich das anrufende Ich in Gottes Wesen zu dem von ihm angerufenen göttlichen Du verhält, so verhält sich Gott zu dem von ihm geschaffenen Menschen, so verhält sich in der menschlichen Existenz selbst das Ich zum Du, der Mann zur Frau" (KD III/1, 220).

Die analogiereeks is dus: God+God:God/God:Jesus •Jesus:mens/mens:mens+mens. 'n Analogie wat in en deur die skepping realiseer, maar in die raad van God begrond word.

4.4 Waardering: Skeppingsgeloof as *Godskennis*

Sonder vrees vir teenspraak kan gestel word dat Barth 'n teologiese ontwerp oor minstens die skepping daargestel het wat epogmakende momentum tot gevolg het. Durand stel dit onomwonde:

"So groot sou Barth se invloed in hierdie verband wees, dat daar vandag haas nie 'n dogmatiese besinning op die skepping is waarin nie een of ander wyse sy invloed aanwysbaar is nie" (1982: 74).

Alhoewel Scheffczyk dit in polemiese verband opneem, erken ook hy dat Barth die reformatoriese gedagtegang van die skeppingsleer in hierdie eeu selfs bepaal het (1982: 6 v). Hierdie invloed van Barth het ook nie in die ekologiese debat van die teologie uitgebrei nie. Alexandre Ganoczy, professor in Dogmatiek aan die Katolieke fakulteit van Würzburg, Wes-Duitsland, verklaar oor Karl Barth in een van sy boeke oor hierdie aangeleentheid, "Es gelingt ihm, die Lehre von Schöpfer, Geschöpf und Schöpfung ... in die Lehre von der Versöhnung in Christus organisch einzubauen,..." (1982: 11). Gerhard Liedke verklaar byna naïef,

"Es bleibt die bemerkenswerte Beobachtung, dass selbst Karl Barth, der am konsequentesten christologisch orientierte Theologe unserer Zeit, die Eigenständigkeit der Schöpfung und das Eingebettetsein des Menschen in sie betonen kann" (1983: 106).

Hierdie voorbeelde kan maklik vermenigvuldig word. Vir Mildenerger beïndruk Barth veral in een opsig: "Die Strenge, in der der Theologe Barth bei seiner Sache bleibt, imponiert" (1981: 238). En hierdie

konsekwentheid neem Prenter as sy kritiek teen Barth op. Hy meen dat Barth alles eenvoudig net tē mooi, tē glad en tē perfek daar laat uitsien:

"Hier spürt man wirklich die *Schönheit* der Theologie, die *pulchritudo* des theologischen Verstehens, wovon Anselm gesprochen hat ... Aber - wenn die erste Begeisterung vorüber ist, fragt man sich: ist hier die Schönheit nicht doch zu grosz?" (1977: 14).

Ook ons kritiek sluit by hierdie laasgenoemde twee opmerkings aan: Barth se konsekwente Christologiese prinsipe voer tot 'n gedwonge verstaan van die skepping, en het derhalwe 'n bepaalde dualisme in sy werklikheidsverstaan tot gevolg.

Maar eers is dit nodig om ook kennis te neem van die waarde wat Barth se skeppingsleer vir ons onderhawige tema inhou. Die bydrae wat Barth tot die verstaan van die skepping gemaak het, is geweldig. Die skeppingsprodukt is vir hom goed, baie goed, *ontologies goed*. Dit is alleen moontlik omdat God goed is. In Homself as die Drie-enige God is Hy in verhouding van genade en in hierdie syn van genade grond die optrede en aksie van God wat ook niks anders as self genade is nie:

"Ein Tun ist das ganze Sein und Leben Gottes: in seiner Ewigkeit und in der Zeit der Welt, in sich selber als Vater, Sohn und Heilige Geist und in seinem Verhältnis zum Menschen und in seiner ganzen Kreatur" (KD IV/1, 6).

In die skepping het ons dus met die "Überflus seines Wesens" (KD II/1, 307) en met die "Liebe will lieben" (KD III/1, 105), te doen. Skepping is geen sprong van God nie, maar die "noodwendige" uitvloeisel van sy wese; noodwendig, nie omdat God in sy Drie-eenheid nie alleen kōn wees nie, maar omdat Hy nie alleen wōū wees nie. Aangesien die skepping sy herkoms in die syn van God vind, moet die bestemming daarvan ook daarin lê. Met ander woorde, die skepping is goed omdat dit sowel uit God as tot God is. Dit is goed nie net omdat dit God se

sprekende *ja'* is nie, maar ook omdat dit die antwoordende *ja*, van die mens moet laat resoneer. Die skepping is goed, wil dus sê: "Es war geeignet zu dem, was Gott mit ihm vorhatte, geeignet zum äusseren Grund seines Gnadenbundes" (KD III/1, 240). Sonder hierdie tweede dimensie is die skepping nie net onvoltooid nie, maar ook boos (KD III/1, 389); die skepping kan "nicht 'bar' existiert" nie (KD III/1, 418). Die regverdiging kan nie anders as om die verwerkliking van die skepping te kompleter nie (KD III/1, 389). Dit beteken dat Jesus Christus die spilpunt van die ganse werklikheid is; die begin, die verloop en die doel van die skepping wentel om Hom (KD III/1, 423).^VIn en deur Hom vind ons die sin van die ganse skepping: *Immanuel*. Dit is God vir die mens en die mens vir God. En dit *is* Jesus ontologies reeds van altyd af (KD IV/1, 18). Dit is God se ewige oogmerk (KD IV/1, 50). Hierdeur het Barth 'n ontologiese voorrang aan die Immanuel bō die skepping gegee en word die skeppingsgeloof 'n ekstrapolasie van die heilsgeloof (Berkhof 1973: 159). Die geykte *theologoūmeron* van die skepping-verbond-geskiedenis word nou wesenlik omgeruil na verbond-skepping-geskiedenis. Vir ons tema het dit geweldige betekenis: Barth kan sowel die menslike as die nie-menslike kreatuur ontologies op mekaar betrek. Dit word nie anders verstaan as die buitekant en die binnekant van een en dieselfde saak nie:

"... der ganze Kosmos ist eben dazu geschaffen, dasz in ihm das Ereignis und Offenbarung werde: dasz der Mensch durch Gottes Gnade wirklich für Gottes Gnade sei, was er ist" (KD III/1, 72).

Die skepping as *esse verum et bonum* is in Christus konkreet en reëel. Die vraag is nou egter of Barth nie ook 'n prys wat te hoog is, hiervoor moet betaal nie. Bly in die slag nie dalk wat die teologie nié kan bekostig nie?

Alhoewel Barth toegee dat daar meer meriete in 'n supralapsariese as in 'n infralapsariese redenasie is, wys hy in sy uitverkiesingsleer nie-temin albei posisies af. Die vraag wat ons hier wil beredeneer, is of Barth se teologie hom wel toelaat om enige vorm van ekstreme supralapsarisme af te wys. Sou die vraag ontkenend beantwoord word, beteken dit dat Barth hom aan 'n bepaalde vorm van *doketisme* skuldig

maak deurdat die versoende skepping eers die werklike en volle skepping is en dat die aanvanklike skepping onaf en dus onwerklik is; die verskil hiertussen is die verskil tussen skyn en syn. Omdat die aanvanklike skepping dan versoen môët word, beteken dit dat die sonde eerder noodlot as skuld is, en dat die mensegeskiedenis hier op aarde dus sy erns verloor deurdat daar nouliks nog van 'n sondeval en 'n historiese versoening gepraat kan word; die skepping word dan die spieël van 'n monistiese Godsproses. Alles is reeds vooraf bestem en wat nou in die skepping gebeur, is die afspeel van hierdie reeds geredigeerde drama. Die aanvanklike skepping vervlugtig omdat dit slegs voorafskaduwing van die versoende skepping is en is dus self kwalik meer as 'n skaduwee. Reeds Heim het hierdie "platonies-idealistiese dualisme" by Barth opgemerk (GuD III, 150). Natuurlik moet dit dan tot 'n onhoudbare teodisee-vraag lei (Suh 1982: 296).

Die kruks in die argument of Barth voorwaardelik of dan volstrek supralapsaries dink, hang af van die feit hoe hy sonde en versoening beskou. Die kernpunt is dus of die sonde nie méêr is as net 'n "kontingente episode" in die verbondsgeskiedenis nie; met ander woorde, moes die sonde nie noodwendig plaasvind nie? Betrag mens die probleem vanuit die versoening, kan mens vra of die versoening nie geskied het *vanweë die skepping* en nie vanweë die sonde nie? Kortom, is die onderskeid tussen God se *ja!* en sy *nee!* dalk nie tog sō pertinent nie?

Barth beantwoord al hierdie vrae ontkenkend. Die sonde is vir hom nie meer as 'n *Zwischenfall* nie. Daarom kan dit ook nie die grond vir die versoening wees nie. God laat Hom nie provokeer deur ònmag nie (KD IV/1, 37). Die sonde kan hoogstens die geleentheid verskaf dat God sy trou as die Verbondsgod openbaar. Barth is pertinent daarvoor dat God nie die sonde gewōu het nie, maar tog was dit nie buite sy voorkennis en dus sy heilsplan nie: "Es lag insofern auch des Menschen Sündenfall zwar nicht in seiner Absicht, aber auch nicht ausserhalb seiner Voraussicht und seines Planes" (KD. IV/2, 172). Anders as die sonde, is die positiewe *ja!* van God teenoor die mens - "Ich will euer Gott sein" - geen insidentele episode nie, maar die noodwendige gebeure. Die versoening is dan die realisering van die verbondsbedoeling (KD IV/1, 22).

Versoening geskied nie vanweë die skëpping nie, maar vanweë die sonde. Die verbond is gegrond in die raad van God, maar omdat die versoening sy aanleiding in die sônde vind, is dit net indirek in die raad van God gegrond, maar direk in die verbond. As resultaat van die verbond, kan die versoening nie die gevolg van die skepping wees nie. Versoening is selfstandige werk van God en altyd van die skepping te onderskei (KD IV/1, 51). Ewe min is die skepping die verbond. Dit mik net daarop. Die *Immanuel* is dan die telos van die skepping, die inhoud van die verbond en die resultaat van die versoening. Op 'n spits geformuleer: die skepping verbind teleologies met die verbond, maar analogies met die versoening (Konrad 1962: 225). Terwyl skepping en verbond nou mekaar resloos kan verklaar - die een is die eksterne en die ander die interne grond van mekaar - lyk dit nie of Barth dieselfde van skepping en versoening wil sê nie.

Omdat God die sonde nie gewou het nie, maar in sy voorkennis dit voorsien het, is Jesus van ewigheid af ook die Verlosser. 'n *Logos àsarkos* is vir Barth onmoontlik:

"In diesem freien Akt der Gnadenwahl ist der Sohn des Vaters schon nicht mehr *bloß* der ewige Logos, sondern als solcher, als wahrer Gott von Ewigkeit zugleich schon der wahre Gott *und* der wahre Mensch der er in der Zeit sein wird. Im göttlichen *Prädestinationsakt präexistiert* also Jesus Christus, der als der Sohn des ewigen Vaters und als Sohn der Jungfrau Maria der Mittler des Bundes werden und sein sollte" (KD IV/1, 70).

God se raad vind uitdrukking in Betlehem en in Golgota. Sy liefde vir die wêreld is van ewigheid af nie anders te verstaan as *konkrete* liefde nie.

Gaan Barth egter nie verder met hierdie supralapsariese beskouing van hom nie? Is die verhouding tussen skepping en versoening onderliggend in sy denke, nie eerder teleologies as analogies nie? Het God geskep nie net met die wete dat Hy sou moes versoen nie, maar ook met

die bedoeling? Dit lyk tog of ons hierdie vrae sal moet beaam. *Barth hanteer die analogie tussen die skepping en die versoening sodanig dat dit onmiskenbaar op 'n teleologie dui.* Die skepping van die man en sy vrou dui nie net op die verhouding tussen Christus en sy kerk nie, maar mik ook op die verlossing van die kerk deur Christus! Dit beteken dan dat die sonde geensins kontingent is nie, maar dat die versoening sy aanleiding reeds in die skepping as sodanig vind. Die wyse van die skepping van die vrou uit haar man, dra intrinsiek reeds die kiemsel van die sonde:

"Warum musste die Frau vom Manne genommen werden, Gebein von seinem Gebein sein und Fleisch von seinem Fleisch? nämlich 'gebaut' aus seiner Rippe? *D a r u m*, weil der Tod Jesu seine Dahingabe für seine Gemeinde sein, weil ihre Versöhnung eine Vertauschung zwischen göttlicher Herrlichkeit und menschlichem Elend sein sollte. Jesu Gemeinde entsteht, indem er sich die Todeswunde zufügen, indem er sich ein Element seines eigenen Lebens nehmen lässt, indem sie 'gebaut' wird aus dem, was ganz sein ist und was er nun doch ergibt, damit sie aus dem Seinigen Wesen und Existenz gewinne. Und er empfängt an dessen Stelle ihr Fleisch; er eignet ihre Schwachheit an und macht sie zu einem Element seines Leibes. So ist sie nicht ohne ihn und so ist er nicht ohne sie. Darum erkennt er sie als seinen Leib, geworden aus dem, was ihm genommen, lebendig durch seinen Tod. Und darum erkennt sie ihn: ihre eigene Schwachheit nunmehr umgeben und getragen von seiner Herrlichkeit, sich selbst als durch seinen Tod lebendig geworden" (KD III/1, 368).

Die noodwendige parallel kom tot uitdrukking in die feit dat Barth die woord *daarom* gebruik en dit boonop litografies aksentueer. Die skepping is dus geen illustrasie-materiaal vŕ die versoening nie, maar die bewys daarvan! Nie die teken word ons voorgehou nie, maar die *wese* self. En hierdie is een van etlike ander voorbeelde. Mens

sal die afleiding moet maak dat die mens gepredestineerd is om te sondig; dat sy samestelling hom daartoe dwing.

Hierdeur verkry die skepping nou duidelik 'n voorlopige en aanwysende betekenis. Die skepping het plaasgevind in die teken van die verlossing. Dit is dus *significatio redemptionis*. Meer as die sakrament van die versoening kan die skepping nie wees nie. Prenter stel dit so: die *esse* van die skepping het Barth vervang met die *significare* van die versoening (1977: 17). *Per se* moet die skepping versoen word, anders is dit onwerklik: "Die Person Jesu Christi ist der Erweis, dasz das Geschöpf *ist*" (KD III/1, 26). En soos Barth in die ontiese sfeer die *esse* met die *significare* omruil, wissel hy in die noëtiese sfeer die *intelligere* met die *credere* (Prenter 1977: 17). Dit beteken ongeveer dat Barth glō wāar ander mense weet en dat hy wēēt waar ander glo. So glō hy dat die skepping werklik is: "Ist die Welt nicht von Gott geschaffen, so ist sie nicht. Erkennen wir sie nicht als von Gott geschaffen, so erkennen wir nicht, dasz sie ist" (KD III/1, 5). En wēēt Barth wat die geheimenis van God is; herken hy waar ander net kan erken:

"Je mehr dieser Zusammenhang bloss äusserlich und nominal verstanden, je mehr die Einsicht in die innere Einheit der Werke Gottes verdrängt würde durch die Vorstellung eines stufenmässigen Nacheinander oder Nebeneinander zweier an sich getrennter Bereiche, desto mehr müsste auch der Satz, dasz Gottes Schöpfung Wohltat ist, äusserlich und nominal, zu einer blossen Behauptung werden ..." (KD III/1, 381).

Barth praat hier van die "insig" in die innerlike werk van God, hy "sien" die na- en langsmekaar van skepping en verbond as sou hy oor objektiewe aangeleenthede praat. Die objektiwiteit van die skepping en verbond wat in God is, word kennis van die mens. Gods geheimenis het voorhande geword. Mens sou kon vra of Barth nie met hierdie epistemologiese resultaat van hom die grense wat hy self tussen die teologie en die natuurwetenskap neergelê het, oortree nie (KD III/1, Voorwoord). Met hierdie wisseling van rede en geloof, het Barth sowel

die opset as die struktuur van die Apostoliese Geloofsbelijdenis verander. Dit is immers nie net uit stilistiese gronde dat die Belydenis nie minder as drie keer met *credo* begin nie en dan boonop die Vader voor die Seun noem nie. Die analogie tussen God en Jesus as die Gekruisigde en Opgestane, dreig nou om 'n bo-tydelike prinsipe te word wat die ganse wêreldgeskiedenis ontologies-analogies verklaar.

Barth wil die skepping as die daarstelling van die ruimte vir die verbondsgeskiedenis sien. Die verbond beteken die *Immanuel* en is dus die genadige synspartisipasie van God en mens in Christus (KD IV/1, 13 v). Dit is die eenduidige betekenis van die inkarnasie en die Christelike geloof en hoop. Die vleeswording was dus 'n noodwendige gebeurtenis. Dit was geen herstel van die *status quo ante* of 'n *restitutio ad integrum* nie, maar 'n realisering van die eskaton in sy volheid. Dit kom dus voor of Barth bedoel dat die skepping nie soos Genesis 2 vers 2 sê dat dit op die sewende dag reeds voltooi was nie, maar dat dit eers met die inkarnasie van Christus voltooi is. Die skepping is goed omdat dit op Christus as die Vernederde en Verhoogde mik. Dit is goed omdat God sy Seun uit die dood opgewek het. Dit impliseer dus dat die skepping bedoel is om 'n lig en 'n donker kant te hê, 'n waardigheid en 'n onwaardigheid, 'n syn en 'n onsyn. En sô is dit goed, want dit is die voorbereiding op die kruisiging en opstanding. Met hierdie siening van hom waar die skepping eers in die inkarnasie sy voltooiing vind, bevind Barth hom egter in 'n onbenydenswaardige dilemma: enersyds is dit vir hom 'n uitgemaakte saak dat Christus van alle ewigheid af die *Lógos ensárkos* is; die skepping is dus in dié sin reeds op die sewende dag voltooi omdat die pre-eksistente Woord as Skeppingsmiddelaar juis die vleesgeworde Woord is; Christus is nog altyd in die vlees gewees. Maar dit is juis die dilemma: beteken dit nie dat die belang van die *historiese* inkarnasie sekondêr word nie? Andersyds kan die historiese inkarnasie so sentraal in sy redenasie gestel word, dat die geskiedenis daarvóór sekondêr word. Of die historiese Jesus, of die skepping voor die begin van ons jaartelling, is skyn. Barth wil natuurlik nie een van hierdie twee randstene raak nie, met die gevolg dat 'n onbegrypbare "tussending" (Berkhof) in sy teologie te voorskyn gekom het. Van Genesis 1 vers 2 sê Barth dat die chaos in sy absurde bestaansvorm en -wyse, tog "werklik" is, al is dit téén God se wil. Tog kan Barth

ook nie sonder die aanhalingstekens wegkom nie:

"Es ist nicht Nichts, sondern Etwas, aber Etwas am Rande des Nichts, ein dem Nichts benachbartes und von ihm bedrohtes und aus und durch sich selbst dieser Bedrohung nicht gewachsenes Etwas" (KD III/1, 430 v).

'n Aantal vrae spruit nou hieruit voort: wat vir 'n wêreld is dit wat bestaan tussen die voorhistoriese skepping en die historiese versoening? Wat vir 'n volkegeskiedenis was dit wat chaoties buite Israel bestaan het? (KD III/1, 127). En wat vir 'n *menswees* is dit wat ontologies buite Christus is?

"Gottlosigkeit ist infolgedessen keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins. Der Mensch ist nicht ohne, sondern mit Gott. Wir sagen damit selbstverständlich nicht, dasz es kein gottloses Menschsein gibt. Es geschieht, es gibt ja zweifellos die Sünde. Aber eben die Sünde ist keine Möglichkeit, sondern die ontologische Unmöglichkeit des Menschseins. Wir sind mit Jesus, wir sind also mit Gott zusammen" (KD III/2, 162).

En dan kan mens ook vra, wat vir *Lógos ensárkos* was dit wat Skeppings-middeelaar was? Wat vir menslike vlees is dit wat nie gebore is nie?

Is die skepping ná die historiese kruisiging en opstanding anders as daarvoor? Bestaan hierdie "tussendinge" net voor Jesus aarde toe gekom het? Nee. Die feit dat Barth die vleeswording in 'n sekere sin onthistoriseer, beteken dat die skepping prinsipiëel nie anders vóór hierdie dag en datum is as daarná nie. Tensy dat Barth 'n älversoening verkondig, bly hierdie soort van "tussending" steeds voortbestaan. En dit wil hy nie: "*Dasz die Welt erwählt sei*, das sagt das Neue Testament eben *nirgends*" (KD II/2, 468) en "Die Kirche soll ... *keine Apokatastasis* ... predigen" (KD II/2, 529).

Samevattend dus - vanweë Barth se *radikale supralapsarisme* verval hierdie wêreld met sy geskiedenis volgens sy skeppingsleer, in skyn; 'n prys wat beslis nie bekostig kan word nie. In hierdie wêreld het ons nie sêlf daarmee te doen nie, maar met die teken van iets of liever Iemand Anders. 'n Ontologie van die nie-menslike kreatuur is vir Barth onmoontlik. *In concreto* kan die wêreld nie bestaan nie, en *in Christo* is dit niks anders as 'n sakrament van die Immanuel nie. Ja, die kosmetiese en dekoratiewe funksie wat Barth die nie-menslike kreatuur in hierdie verbondsgeskiedenis tussen God en mens toesê, verword tot 'n spieëlbeeld van 'n vooraf-uitgewerkte drama van God *met* die mens. Die antroposentriese verstaan van die werklikheid waar die nie-menslike kreatuur tot diens van die menslike kreatuur staan, soos ongeveer die liggaam tot die gees (KD III/2, 489), verword tot 'n Christomonistiese sinsprinsipe waar hierdie wêreld tot diens van die eintlike wêreld staan soos ongeveer die sakramente tot die kruisgebeure. Skeppingsgeloof is vir Barth 'n allegorie:

"Und die christliche Lehre von der Schöpfung sagt das Alles in der vollen Gewisheit der Erkenntnis, dasz Gott Vater, Sohn und Heilige Geist Einer und dasz dieser Eine sich selber nicht untreu, sondern treu ist" (KD III/1, 49).

HOOFSTUK 5

DIE ESKATO-TEOLOGIESE MODEL VAN J. MOLTMANN

5.1 Die Toekoms as Paradigma van die Transendensie. Die Intensie van God om Sy Skepping Tuiste van Rus te maak

5.1.1 'n Historiese Werklikheid en die Eskatologiese Toekoms

5.1.1.1 Lyding: Die Kreet na Vryheid

Moltmann slaag in sy teologie daarin om die gees van sy tyd vas te vang. Die *nood van die moderne mens* gaan nie ongesiens in enige van sy publikasies verby nie. So kan hy die positiewe en hoopvolle stemming wat Wes-Europa in die vroeë sestigerjare gekenmerk het, met sy epogmakende publikasie, *Theologie der Hoffnung*, weergee en van 'n teologiese onderbou voorsien. Die nagevolge van die Tweede Wêreldoorlog was toe grootliks oorkom en die Weste het aan die daeraad van ongekende voorspoed en welvaart vanweë die indrukwekkende tegnologiese ontwikkeling van sy tyd, gestaan. En in 1972, met die entoesiasme van die sestigerjare wat aan flarde geruk is deur die wrede werklikheid van die Viëtnamese Oorlog, studente-opstande, ekonomiese krisis en die belangrikste, van die Derde Wêreld wat nie gedeel het in die rykdom en voorspoed van die lande van die noordelike halfgrond nie, verskyn Moltmann se volgende opspraakwekkende boek. Terwyl ryk lande nog ryker geword het, het arm lande verarm. Verder het dit geblyk dat baie die oorsaak hiervan, primêr by die onderlinge verhoudinge tussen mense soek. Onderdrukking, rassisme, seksisme, uitbuiting, menswaardigheid, onvryheid en andere het die sleutelbegrippe van die tyd

gevorm. Moltmann noem hierdie boek van hom *Der Gekreuzigte Gott*, en weer vang hy die destydse tydsgees vas, naamlik die van pessimisme en opstand. Intussen het dit ook duidelik begin word dat die wêreld afstuur op 'n ramp. Die wêreld se hulpbronne is ontstellend vinnig besig om sy limiete te bereik en 'n gewisse dood staar die ganse skepping in die gesig. In 1976 publiseer Moltmann in die T.F. Torrance-gedenklesings sy *Creation, Christ and Culture*, wat die bloudruk vir sy jongste werk, *Gott in der Schöpfung*, ökologiese Schöpfungslehre (1985), vorm. Voeg hierby die angs wat veral in Wes-Duitsland by die dag toeneem vanweë die wapen- en atoomwedloop tussen Rusland en Amerika en die ontplooiing van die Perching-missiele aldaar, begryp mens die agtergrond van Moltmann se denke. Hierdie agtergrond gee hy ook geredelik toe:

"Erst in der erkannten Gefahr der universalen, ökologischen und nuklearen Katastrophen und in der gemeinsamen Suche nach einer *überlebensfähigen Welt* wird dann auch der eigene Beitrag der christlichen Traditionen und der Hoffnung des christlichen Glaubens einzubringen sein" (Schöpfung, 27).

Daarom het hy ook nie die pretensie dat hy alles oor en van die teologie sê nie, en erken hy sy eie relatiewe staanplek in die geskiedenis (Trinität, 12). Dit is 'n soort van beleidsverklaring wat Moltmann doen wanneer hy oor homself in die voorwoord van die boek wat hy self meen die waterskeiding van sy teologiese arbeid vorm, verklaar:

"Er versteht vielmehr sein eigenes Ganzes als einen Teil eines grösseren Ganzen. Er kann also nicht sagen wollen, was für jedermann, zu jeder Zeit und an jedem Ort gültig ist. Er wird aber sich selbst mit seiner Zeit und seinem Ort in die jeweils grössere Gemeinschaft der Theologie stellen. Das bedeutet für ihn die kritische Auflösung der naiven Selbstbezogenheit des Denkens. Gewisz ist er Europäer, aber europäische Theologie musz nicht länger *eurozentrisch* ausgerichtet

sein. Gewisz ist er ein Mann, aber die Theologie musz nicht länger androzentrisch ausgerichtet sein. Gewisz lebt er in der 'ersten Welt', aber die Theologie, die er entfaltet, musz nicht die Vorstellungen der Herrschenden widerspiegeln. Sie will vielmehr dazu beitragen, die Stimme der Unterdrückten zu Gehör zu bringen" (Trinität, 12).

Daarom geval die benaming "teologie van bevryding" Moltmann ook. Bevryding is 'n oop begrip wat die verskeie dimensies van lyding penetreer en omarm. Dit neem altyd die kant van die onderdrukte en vernederde en is dus konkreet op die situasie gerig:

"Die Theologie der Befreiung lässt sich auf eine realistische Analyse der Situation der Unfreiheit ein, dringt aber zugleich auf die Zielprojektion ihrer Überwindung" (Kirche, 31).

Alhoewel die vryheid waarna almal hunker, enkelvoudig is, is die kettings van die ònvryheid veelvuldig. Dit is 'n ganse linie van verknegting en ont-mensliking binne konkrete situasies. Moltmann identifiseer vyf sogenaamde "duiwelskringe" wat die mens 'n ònmens laat wees (Gekreuzigter Gott, 306 e.v., Zukunft, 116 e.v., Freiheit, 9 v, Politik, 161 en Kirche, 186). Hierdie duiwelskringe is eng inmekaar verweef en manifesteer in afwisselende aksente. Dit beteken dat bevrydingsteologie alleen sin het as dit hierdie ganse linie dek. Bevryding moet per definisie hierdie meervoudige objek hê. Die eerste duiwelskring is die van *armoede*. Dit bestaan uit honger, siekte en vroeë dood vanweë menslike uitbuiting by wyse van klasseverskil. Dit geskied in bepaalde gemeenskappe, maar ewe-eens ook in die eertydse koloniale lande wat nog meesal glad nie geïndustrialiseerd is nie. Die ekonomiese struktuur van sodanige lande is van so 'n aard dat al styg die *per capita* inkomste ook van so 'n land, dit nie sodanig verdeel word nie. 'n Spiraal van armoede, werkloosheid en siekte vanweë uitbuiting is die gevolg. Die tendens van al hoe duurder nywerheidsprodukte en al hoe goedkoper landbouprodukte, werk dit duidelik in die hand. Konsentries binne hierdie sirkel, is die tweede duiwelskring

van *geweld*. Dit word in enkele gemeenskappe gevind waar diktatuur, klasse- en bevoorregtingsheerskappy aan die orde is. Dit vind ook plaas tussen die magtige en die nietige nasies van die wêreld. Basiese menseregte soos selfbeskikking en politiese medeverantwoordelikheid word onderdruk en kan alleen rewolusionêr gehandhaaf word. Ook hier is hooplose spirale: een diktatuur neem eenvoudig by 'n ander oor om eens so erg voort te gaan. Geweld en georganiseerde teengeweld eskaleer in die proses. Die internasionale wapenwedloop het van 'n afskrikmiddel ten gunste van vrede, verword tot 'n destabiliseringsfaktor ten koste van vrede. 'n Oneindige spiraal op pad na die niks is hiermee geïnisieer. Die derde duiwelskring is die van *rassistiese, seksistiese en kulturele vervreemding*. Mense se eie aard en identiteit word misken en hulle word degradeer tot bloot manipuleerbare faktore in die stelsel. Moltmann huiwer ook nie om o.a. Suid-Afrika hier by name ter sprake te bring nie (Politik, 11 *et passim*). Die ekonomiese nood en die politiese vryheid is ook keerkante van dieselfde medalje. As die ekonomiese nood deur 'n politieke duiwel verbeter word, bly dit haglik; 'n demokratiese bestel sonder of ten koste van sosiale geregtigheid bly verwerplik. Sulke vryheid is net relatief. Die vierde duiwelskring is die van die *industriële natuurversteuring* vanweë onnadenkende vooruitgangsgeloof en wat die natuur onomkeerbaar van sy ewewig beroof het. Menslike gelowe soos selfbevryding, messiaanse patos in arbeid, profyt en vooruitgang het selfmoordmiddels geword. Onafskeidbaar aan die ekologiese krisis is dus die sosiale krisis van die mens:

"Wenn wir darum von der 'ökologischen Krise' der modernen Zivilisation sprechen, dann können wir damit nichts anderes meinen als eine Krise des gesamten Systems mit allen seinen Teilsystemen, vom Absterben der Wälder bis zur Ausbreitung der Neurosen, von der Verschmutzung der Gewässer bis zum nihilistischen Lebensgefühl vieler Bewohner der Massenstädte" (Schöpfung, 37).

Daar moet begin word om die waardesisteme van die mens na te gaan. Laastens is daar die duiwelskring van *sinloosheid en Godverlatenheid*.

Angs en apatie het patologiese verskynings van die moderne tyd geword. Die mens het radeloos, mismoedig, doelloos geword.

Moltmann identifiseer hierin twee fundamentele oorsake wat onderliggend aan bogenoemde vyf duiwelskringe is en onafskeidbaar met mekaar geïntegreer is. Eerstens is daar die *oerang*s wat die verhouding tussen mense onderling, demonies maak (Zukunft, 102, 105; Kirche, 211). Die mens se grootste vyand is hy self: "Darum leiden wir weniger am 'Tod Gottes' als vielmehr am 'Tod des Menschen'" (Zukunft, 105). 'n *Magwellus* weer is die versteurde verhouding tussen mens en natuur. Hierdie magshonger van die mens het die wetenskap instrumenteel aangewend om sy wanopvatting van *Macht Euch die Erde Untertan* te ontplooi (Schöpfung, 34). Mag het vir die mens die Gods-predikaat by uitstek geword wat hy of sy as Godsbeeld moet uitleef en ontwikkel (Schöpfung, 40). Hierdie twee grondoorsake lei tot 'n bepaalde *Verfallsyndrom* en bring "das menschliche Leben darin zur Unmenschlichkeit und zum Tod" (Gekreuzigter Gott, 308 v).

Die *kreet na vryheid* is universeel. Dit is die verknegde *mens* in die uitgebuite *natuur* wat roep: "Leiblich sind die Glaubenden mit den ganzen irdischen Geschöpfen schicksalhaft verbunden" (Schöpfung, 81). Anders as die mens, is die natuur nie deur eie toedoen vervalde nie, en is dus geen "gevalle" natuur nie (Schöpfung, 81), maar in sy vryheidskreet solidariseer dit met die mens in een hoop op die ware opstanding (Zukunft, 106). Die skepping in die begin het met die natuur begin en met die mens geëindig die nuwe skepping is weer andersom: die uitgebuite natuur wag nie in die eerste instansie op die verskyning van Christus in heerlijkheid nie, maar op die openbaarmaking van die ewigheid van die kinders van God met die verskyning van Christus (Schöpfung, 82). In die menslike vryheid is die natuur se vryheid geleë. Maar dit is ook die *Gees van God*, wat meesug. Hy ly mee (Schöpfung, 82, Zukunft, 106, Freiheit, 10 *et passim*). In die sug van die hongeres, die pyn van gevangenes, die stille dood van die natuur, weerklink die teenwoordigheid van God self. Hy is nie onbetrokke en apaties nie, maar ly mee in liefde. Hy ly nie net met Sy skepping nie, maar ook aan en in Sy skepping. Juis dit is Sy Messiaanse geheimenis (Zukunft, 106). 'n Teologie van bevryding sien

daarom alle lyding teen die agtergrond van die geduldige lyding van God. Elke bevrydingspoging moet in die lig van God se bevryding gesien word.

Hierdie universele vryheidskreet so verstaan, beteken nou dat twee perspektiewe nie uit die oog verloor mag word nie. Enersyds vorm die lyding en die hoop op verlossing daaruit, die "grens" tussen die immanensie en transdensie:

"Die Zukunft des neuen Seins, das die Geschichte beendet, verbindet sich für ihn mit der Dialektik des Negativen in der geschichtlichen Gegenwart. Die Transzendenz der Zukunft eines 'Ganz - Anderen' beginnt ... dialektisch in der Aufrichtung derer, die in einer bestimmten Gegewart und in bestimmten Gesellschaften 'die Anderen' sind" (Zukunft, 23).

Dit is wat Moltmann onder 'n eksistensiële hermeneutiek wil verstaan (Politik, 12). Andersyds darf daar nie te weinig oor en te min van vryheid gedink te word nie: "Für eine *Theologie der Befreiung* folgt daraus, dasz man das Universale *im* Konkreten und das Eschatologische *im* Geschichtlichen verstehen musz" (Gekreuzigter Gott, 313). 'n Christelike teologie van bevryding leef van die antisipasie van die menslikheid midde in die onmenslikheid en van die prikkel van die teenswoordige versoening, midde in die stryd om verlossing van die wêreld (Zukunft, 107). Daarom moet enige vorm van ideologiese fiksa-sie van vryheid, oorkom word. Dit lei net tot 'n soort van negatiewe metafisika van die bese, soos byvoorbeeld sosialisme of kapitalisme (Zukunft, 107). Juis omdat vryheid dus uniek is, is dit ook gevaar-lik. Dit word begeer, maar ook gevrees (Zukunft, 108). Wie vryheid wil, moet kruis toe. Dit is "dodelike vryheid". Die Jobsgestalte van duisende jare van Israel bly 'n oriënteringspunt vir enige bevrydings-beweging wat in sy doel gestuit word. Aan die een kant moet vryheid nie pragmaties met die gerealiseerde ideale geïdentifiseer word nie. Transdensie en geskiedenis word dan geassosieer wat 'n versaking van die geskiedenis tot gevolg het deurdat elke transenderende 'n teen-woordigheid skep, wat weer transendeer moet word (Zukunft, 22).

Aan die ander kant moet vryheid ook nie kwalitatief van die werklikheid geabstraheer word nie. Ook dit voer tot 'n negasie van die wêreld deurdat die geskiedenis sy belang en erns verloor (Zukunft, 22). Symbolies lê die antwoord dan in 'n stelling soos, "Gott ist nicht tot. Er ist Brot" (Gekreuzigter Gott, 314). Die reële teenwoordigheid van God as brood, as vryheid, as gemeenskap, as vrede en as sekerheid het derhalwe die karakter van 'n eksplosiewe en transenderende teenwoordigheid (Politik, 164). Toekoms as paradigma van die transendensie is alleen moontlik as dit ten opsigte van die huidige verskeurdheid en onvryheid, iets kwalitatiefs *nuuts* bied (Zukunft, 17). Die eksperiment van die geskiedenis moet self getransendeer word (Zukunft, 21). So 'n utopie van die *Jenseits* oorskry alle bekende wêreldsamehange en is die fundamentele en finale transendensie-ervaring.

Hieruit is dit duidelik dat vryheid geen suiwer religieuse of bloot innerlike vryheid is nie. Dis die begin en voorsmaak van daardie universele vryheid waarna alles en almal smag. Christelike geloof skei nie mens en wêreld nie, maar verenig dit. Dit wil vryheid, en staan diametraal teenoor ekonomiese, politieke en kulturele onderdrukking. Dit is geen *liberum arbitrium* nie (Zukunft, 110). Dit sou beteken dat die mens homself absolute soewereiniteit toe-eien en daarmee dus Godspredikate. Anders as die vryheid van die Duitse Idealisme, voer ware vryheid tot lewe en nie tot slagoffers van hierdie proses nie. Vryheid begin by die ònvryheid: "Sie ist die Leidenschaft für das Mögliche" (Zukunft, 111) en open so die vergesig midde in die gevangenskap. Dit is die eskatologiese doel van die nuwe skepping. Maar dit is nie net die beloofde land self nie, reeds ook die mars daarheen. Daar moet nie deduktief vanaf 'n veronderstelde subjek van vryheid gedink word nie, maar induktief vanaf die konkrete werkinge van vryheid in die bevrydingsproses op pad daarheen (Zukunft, 111).

"Der Prozesz der Neuschöpfung der Welt durch die Kraft des ewigen Lebens, das den Tod überwindet, ist nicht nur universal auf die Weite der Schöpfung, sondern auch durchdringend auf die Tiefe der realen leiblichen Existenz des Menschen ausgerichtet" (Schöpfung, 80).

En om hieraan te deel, vra geloof by die mens (Zukunft, 109). Waar dit gebeur, ervaar die mens sy opstanding in die vryheid van die ewige lewe reeds in hierdie wêreld. Die geloof neem deel aan die ongeskape moontlikhede by God en dus aan die skeppende daede in die vryheidsproses.

Moltmann noem hierdie proses die ryk van die vryheid (Trinität, 230). Dit bestaan enersyds daarin dat die mens vry moet wees van dwang en noodwendigheid waar dit om wette en behoeftes gaan, andersyds ook in die sedelike ideale en waardes ter wille van die lewe. Dit beteken dat die ryk van vryheid die verbinding tussen, hoewel nie die totaal van, die ryk van noodwendigheid en die ryk van die goeie is nie. Dit is trappe van vryheid. Hoe meer die mens loskom van die bindinge van die natuur, hoe meer moet hy of sy aan die ryk van die goeie gebind word. Anders is dit nog geen vryheid nie (Trinität, 231). In die geskiedenis identifiseer Moltmann nou twee vorms van vryheid: die verkeerde en die regte (Trinität, 232 e.v.). Die vryheid as heerskap is die vryheid waar slegs die wat heers, vry is. Dit is dus altyd ten koste van ander. So-een ken net hom- of haarself en sy of haar eien-dom. Ander mense as persone bestaan eenvoudig nie. Moltmann wil die burgerlike liberalisme ook hieronder groepeer, omdat dit die beginsel het dat die mens alleen dan vry is, as hy of sy vir en oor hom- of haarself kan besluit. Dit bly heerskap want elkeen is in stryd met die belang van 'n ander. Die waarheid van die vryheid is egter die oopmakende liefde: "Ich werde wahrhaftig frei, wenn ich mein Leben für andere öffne und mit ihnen teile und wenn andere ihr Leben für mich öffnen und es mit mir teilen" (Trinität, 233). Dit is die ware vryheid van gemeenskap. Die ander mens is nie die grens van my vryheid nie, maar die aanvulling tot my vryheid. Vryheid lê buite die individu in 'n gemeenskaplike vryheidsruimte. Dis die sosiale faset daarvan. Alleen so ervaar en absorbeer die mens die apartheid van alles: die vervreemding van mense onderling, van die menslike samelewing en die natuur, van siel en liggaam, van skepping en Skepper. Hierdie vryheid is duidelik geen besitting nie, maar 'n sosiale en kreatiewe vryheid. Dit gaan nie om *hê* nie, maar om *wees* en *word*. Hiermee wil Moltmann 'n Trinitariese vryheidsleer daarstel: die Vader konstitueer vryheid, die Seun restitueer dit en die Gees oriënteer dit:

"Der theologische Begriff der Freiheit ist der Begriff der trinitarischen Geschichte Gottes: Gott will unablässig die Freiheit seiner Schöpfung. Gott ist die unerschöpfliche Freiheit seiner Geschöpfe" (Trinität, 236).

Die Vader bevry die mense tot sy dienaars, die Seun bevry tot broers en susters en die Gees bevry tot vriende van God. In die eskatologiese ontmoeting eendag tussen God en mens waar dit "van aangesig tot aangesig" sal geskied, kom die vryheid van dienaars, kinders en vriende tot voleinding in die heerlikheid van God. Die gemeenskap wat dus nou heers, is nie die van subjek teenoor objek nie, maar van subjek én objek met 'n gemeenskaplike eindpunt. Laasgenoemde is die vryheid van skeppende inisiatief en projek-gerigtheid ter wille van die moontlike. Met die Gees as onderpand van ware vryheid word die projek 'n produktiewe fantasie: "Wer die Gegenwart auf die Zukunft hin in Gedanken, Worten und Werken transzendiert, der ist frei" (Trinität, 234).

Hierdie hoopvolle krag van die toekoms, word uitgedruk in die *hartstog tot lewe* van die hede by wyse van 'n lydingswaardige liefde van solidariteit. Die brutaliteit van 'n afrangering van lyding maak plek vir 'n entoesiastiese wil en begeerte om te leef en te lāāt leef (Kirche, 188). Die *esse* van die kreatuur word transformeer na 'n *bene esse* (Schöpfung, 83). Hierdie eucharistiese posisie is vir die mens bestem. Die mens leef nie net soos ander lewende wesens in die natuur nie, hy beheers en benut nie net die wêreld nie, maar is ook in die posisie om die wêreld as Gods skepping bewustelik waar te neem, dit as sakrament van die verborge teenwoordigheid van God te verstaan en as 'n meedeling van die gemeenskap van God te begryp. So sing die mens 'n kosmiese liturgie - en die kosmos deur die mens - vir die Skepper die ewige lied van die skepping: "Die Darbietung der Welt an Gott in der Danksagung erweckt *Daseinsfreiheit*" (Schöpfung, 83). *Sonde* is nou vir Moltmann om vry te wil wees *ten koste* van iemand of iets anders (Politik, 175). Dit gebeur wanneer die ideologiese regverdiging van die persoonlike belang teen die regte van 'n ander afgegrens word.

Egoïsme van individuele regte, nasionale arrogansie, imperialistiese hovaardigheid van die mensheid teenoor die natuur en die absolutisme van die huidige geslag teenoor die toekomstiges, is uitdrukking van die sonde dat die mens "soos God" wil wees. Sonde vermink die mens se verhouding tot God - sy Skepper, tot sy of haar medemens - sy of haar naaste, tot die natuur - sy of haar tuiste. God word dan so-een se Regter, die naaste word 'n vyand en die natuur 'n vreemde. Andersyds is die sonde, en dit by uitstek, die *traagheid*, die weiering, om te wil lewe, nou en altyd: "Nicht das Böse, das er tut, sondern das Gute, das er unterlässt, nicht seine Untaten, sondern seine Versäumnisse klagen ihn an. Sie klagen ihn des Mangels an Hoffnung an" (Hoffnung, 18). Hebreërs sien hierdie sonde in die afval van die lewende hoop en dus ongehoorsaamheid teen-oor die belofte van die verdrukking. God het die mens verhoog en die horison van vryheid geskenk, maar nou verseghy of sy dit. God skenk die nuwe, maar die mens kleef steeds aan die oue. Dit manifesteer by die individu; hy is so ingekapsel in homself - *homo incurvatus in se* - dat hy of sy geen toekoms of hoop wil hê nie. Dit manifesteer by die kollektief; 'n gemeenskap van weerstand teen enige antisipasie - *societas incurvata in se* - is konsentristies op haarself gerig (Kirche, 219, Zukunft, 129, Trinität, 228).

5.1.1.2 Belofte en Wêreld

Die gevolgtrekking kan nou gemaak word dat waar die wêreld as skëpping herken en erken word, daar begin lyding en hoop. Moltmann sê dit ook in soveel woorde en verstaan onder wêreld sowel die menslike as die nie-menslike kreatuur. Eersgenoemde se aktiwiteit druk hy uit met die term politieke teologie, wat nie die teologie wil politiseer nie - dit is in elk geval in mindere of meerdere mate onafwendbaar - maar die omgekeerde eerder beoog, naamlik die kerstening van die politiek (Politik, 153). Ortodoksie moet ortopraksie word, in navolging van Christus. Hierdie kritiek en aksie is altyd op die toekoms gerig: die primaat van die teologie kan slegs die hoop wees. Dit gaan om I Petrus 3 vers 15 b - "Wees altyd gereed om 'n antwoord te gee aan elkeen wat van julle 'n verduideliking eis oor die hoop wat in julle

lewe". Daarom is die politieke teologie niks anders as 'n praktiese arm van die teologie van die hoop nie: "Die Wurzeln der 'politischen Theologie' liegen in der 'Theologie der Hoffnung'" (Politik, 155). Die nie-menslike kreatuur weer, is ewe-eens in hierdie dialektiek van lyding en hoop vasgevang: "Natur als Schöpfung zu verstehen, heiszt also 'Natur' als versklavte und auf Freiheit hoffende Schöpfung wahrzunehmen" (Schöpfung, 54). Laasgenoemde praktiese arm van die teologie is vir Moltmann weer die teologie van die natuur (Schöpfung, 47). Hierin gaan dit nie net om die arbeid van die mens in die wêreld nie - 'n aktiewe mens en 'n passiewe natuur nie - maar ook om die wêreld as tuiste vir die mens. Die reg wat die mens het om ook te woon, is dus enersyds 'n maatskappy-politiese eis en andersyds 'n suiwere siening van die verhouding mens:natuur. Dit beteken dat "Die menschliche Gesellschaft musz auf die natürliche Umwelt abgestimmt sein" (Schöpfung, 60).

Die onbeantwoorde vraag is egter, waar lê die grond vir kennis van die wêreld as skepping? Is dit selfevident uit die natuur af te lei of alleen afhanklik van die selfopenbaring van God? Moltmann antwoord ondubbelsinnig hierop: "Erst durch seine Offenbarung als ihr Schöpfer, Erhalter und Retter macht Gott die Welt als seine Schöpfung offenbar" (Schöpfung, 67). Vir Moltmann hou hierdie insig drie perspektiewe in. Eerstens is dit God wat openbaar. Hy is die Subjek en Heer van enige kennis oor Hom of sy skepping. Menslike kennis is dus slegs antwoordende kennis (Hoffnung, 105). Hieruit stam nou die ervaring van die wêreld as skepping, en God as Skepper en Verlosser. Israel het die skepping in die lig van die heilsgeskiedenis verstaan. Skepping was vir hulle die universele horison waarbinne die geskiedmatige verlossing hom afgespeel het (Schöpfung, 68). Dit besorg aan Israel sowel 'n protologiese as 'n eskatologiese verstaan van die wêreld as skepping. Dit is 'n *creatio originalis*, *creatio continua* en 'n *creatio nova*. Die eenheid word gehandhaaf deur die Godsproses as drywende krag. Deurdat Hy sy naam openbaar, openbaar Hy sy trou (Hoffnung, 105). Tweedens beteken dit dat sy openbaring in proses is. God word reeds nou in die skepping deur die geskiedenis geopenbaar, maar is ook steeds uitstaande deurdat sy openbaring nie boontoe strek nie, maar vorentoe.

Dit het nog geen volstrekke identiteit met hierdie wêreld gevind nie en is in skeppende verwagting, polemies met die teenswoordige verbind. In hopende bewussyn probeer dit 'n besondere sinskongruensie:

"Wir nehmen darum wahr, dass die Schöpfung auf die Geschichte ausgerichtet ist, aber ihren letzten Sinn doch noch nicht darin findet, nur ein Schauplatz für die Geschichte Gottes mit den Menschen zu sein" (Schöpfung, 69).

Die wêreld is oop ter wille van die heilsgeskiedenis geskep en die heilsgeskiedenis weer word oop gehou ter wille van die nuwe skepping. Dit is dan ook die derde aspek van die selfopenbaring van God. Dit hoop nie net op God self nie, maar ook op sy vervulling van die beloftes (Hoffnung, 107). Dit sou 'n abstraksie wees as mens slegs op God se koms wag en hoop. Dit gaan ook om 'n *quidditas*, sy verlossende en regverdige heerskappy in alles. God se openbaring het dus sowel 'n histories-personale as 'n histories-saaklike dimensie. Dit, meen Moltmann, is juis die gebrek van die apokaliptiek, omdat dit tog maar geskiedloos en suiwer kosmologies dink (Hoffnung, 121). Moltmann wil die openbaring nie soos die apokaliptiek as die einde in die eskatologie sien nie, maar as die begin in 'n eskatologiese kosmologie of dan 'n eskatologiese ontologie, waar die syn geskiedmatig verstaan word en die kosmos oop is vir 'n apokaliptiese proses (Hoffnung, 124).

Dit beteken dat Moltmann hom ook teen 'n ander siening van openbaring moet afrens, wat hy meen, die Christelike openbaringsbegrip so beïnvloed het, naamlik die van Parmenides, 'n Griekse filosoof (Hoffnung, 74). Parmenides het gemeen dat die godheid hom as die ewige in die tyd insidenteel en momenteel openbaar. So 'n tydstip is dan eskatologies as die "ewige teenwoordigheid" gesien. Tyd is siklies gesien en die epifanie van die syn het herhalend voorgekom. Mircea Eliade noem dit dan ook in 'n publikasie "Der Mythos der ewigen Wiederkehr" (Düsseldorf: 1962) (Schöpfung, 116 e.v.). Dit dien vermeld te word dat sodanige sinsbegrip heel wyd in die Christelike teologie werksaam gemaak is, en weliswaar eerder deur aan Plato as Parmenides te ontleen. Moltmann grens hom hierteen af. Moltmann meen dat die God

van die eksodus en opstanding Homself nie so "toekomsloos" openbaar nie.

Israel het die verskyninge van God direk met die hupostasering van die Goddelike beloftewoorde verbind (Hoffnung, 89 e.v.). Die belofte is ook altyd mēer as die verskyning en wys dus op die toekoms. Die epifanie-religieuse openbaringsbegrip het dus plek vir die *belofte* gemaak. Openbaring word vanaf die inhoud van die belofte begryp. Nie die godsdienstige sanksionering van die oomblik het plaasgevind nie, maar die oopbreking van die hede na die toekoms. Die sin van die geskiedenis lê in die toekoms. En in hierdie belofte het Israel sy ganse geskiedenis as die weg daarheen verstaan: "Unter dem Stern der Verheisung Gottes wird die Wirklichkeit als 'Geschichte' erfahren" (Hoffnung, 95). Die Godsbelofte het die horisonte van die geskiedenis ontsluit, wat natuurlik die eksodus en landinname bepaald gekleur het. Dit het beteken dat nie net die belofte uitstaande is nie, maar ook die geskiedenis is ónaf (Hoffnung, 97). Die verlede het die belofte vir die toekoms geword en word die interpretasie van die vergangene, 'n terugwaartsgekeerde profesie. Belofte en geskiedenis is in wisselwerking met mekaar deurdat dit mekaar kompleteer en interpreteer. Tussen belofte en vervulling is daar dus 'n proses waarin die belofte interpreterend en aktualiserend as die komende oorgelewer word en elke nuwe hede in gehoorsaamheid en hoop oproep. Gehoorsaamheid beteken dan om sowel die toegesegde belofte as die gebooi te onderhou (Hoffnung, 108 e.v.). Alle gebooi is presisering van die een enkele gebod om God lief te hê en te vertrou, en dit is die keersy van die belofte. Gebooi is net die etiese kant van die belofte en daarom is sonde juis om niê te hoop nie. Hoop beteken weer dat Yahwe sal heers oor alles en almal in die eskaton (Hoffnung, 112 e.v.). Die bevraagtekening van die dood is reeds hiervan uitdrukking. Yahwe se weg met die geskiedenis lei nie na 'n apokaliptiese einde waar alles tot stilstand kom nie, maar wel tot die voorspelde en aangekondigde toekoms. Die plan van Yahwe is geen deterministiese afloop nie, maar die standvastigheid van sy trou.

Belofte en geskiedenis is nie net mekaar se komplemente en interpretamente nie, maar ook mekaar se teenpole. Daartussen bestaan 'n

spanningsgelaaide tussenruimte omdat die eintlike werklikheid, die van die belofte, nog uitstaande is en kwalitatief hemelsbreed van die teenswoordige verskil. Hierdie ruimte is die ruimte van gehoorsaamheid en ongehoorsaamheid, hoop en resignasie, eksentrisme en egosentrisme. Daarom praat Moltmann van 'n *proses* waarin die belofte tot openbaring kom. Hierdie proses is ook die apostolêre taak om die hede toekomsdop te maak en die geskiedenis die neerslag van die belofte te laat word: "Geschichtsbewusstsein ist Sendungsbewusstsein und das Wissen um Geschichte ist ein Veränderungswissen" (Hoffnung, 79). Hierdie aksie van die mens geskied binne die idioom van sy tyd en ruimte. Op spoor van die belofte soek hy of sy na hom- of haarself, die "*homo absconditus*", en vind dit eksentries *coram Deo*, dit is die *Aus-sein* (Hoffnung, 92). En in hierdie sin het Israel ook sy ganse geskiedenis beleef, of dit nou die Beloofde Land was en of dit nou die lewe in sy volheid was. Land en lewe was betrek in 'n historiese proses (Hoffnung, 90). Die hoop het die sin van die geskiedenis beteken.

Die *Nuwe Testament* stel die kruis en opstanding van Christus as dié openbaring van God in die geskiedenis. God het Homself ten diepste en finaal in die *opwekking van Jesus* geopenbaar (Gekreuzigter Gott, 175). Dit moet voorop gestel word dat dit Yahwe, die God van Abraham, Isak en Jakob, die God van die belofte is, wat Jesus uit die dood opgewek het. Vir die onderhawige belang, is dit noodsaaklik om die identiteit van die God van die Ou Testament en die God van die Nuwe Testament te herken (Hoffnung, 127). Die wese van God is geen absolutheid op sigself nie, maar wel sy trou waarin Hy Homself as "steeds dieselfde" in die geskiedenis identifiseer en openbaar. Omdat hierdie God Christus uit die dood opgewek het, is die vervulling van die belofte 'n sekerheid. Reeds die tegniese uitdrukking vir die opstanding, *hōtthē*, dit is, "Christus is gesien of laat Hom sien", dui daarop dat die mens passief is en God dit so aan die mens openbaar (Gekreuzigter Gott, 153). Dit beteken dat die eenheid, die kontinuïteit, tussen die gekruisigde Jesus en die opgestane Christus ook primêr in God lê:

"Die Identität des historischen Jesus und des geglaubten Christus, des Gekreuzigten und des Auferstandenen ist das eschatologische Geheimnis und liegt in der Treue Gottes, der sich in der Verlassenheit und der Auferweckung Jesus als derselbe erweist" (Gekreuzigter Gott, 117).

Die geskiedenis aan die kruis en die opstanding daarna, wys dus direk op die belofte van God - in die verlede sowel as in die toekoms. Dit is dus die eskatologiese trougeskiedenis van God asook die eskatologiese waarborg van sy belofte as synde die begin van vervulling (Hoffnung, 182). Wat tussen die kruis- en paasgebeure plaasgevind het, is 'n eskatologiese daad van God wat op die toekomstige openbaring en universele vervulling gerig is. Dit wys verby ditself, selfs verby Jesus, na die komende openbaring van die heerlikheid van God. Hiermee bedoel Moltmann dat die Christologie in diens van die eskatologie staan. Dit is 'n eskatologiese subordinasianisme (Gekreuzigter Gott, 168). Daarom gryp alle Christus-titels ook in die sin Messiaans vooruit. Christus se titels met sy opstanding - Here, die Christus en Seun van God - is sowel adopsieformules as intronisasiëformules: tot Here en Koning is Hy verhoog en bevestig. Wesenlik is dit egter representasietitels: nie soseer word sy waardigheid uitgedruk as sy rol en betekenis nie. Dit gaan dus om Jesus se middelaarsfunksie as die weg tot God. Hy is die Plaasbekleder en Verteenwoordiger van Gôd hier op aarde en daarom is sy heerskappy begrens en provisories (Gekreuzigter Gott, 167). So verskyn die Een wat opgestaan het as die komende, beloofde heerlikheid van God. Wat met Hom gebeur het, word verstaan as dit wat met God self gebeur het. Ja, die identiteit met God hou in dat Hy nie net die subjek van lyding is nie, maar ook die objek daarvan:

"Sahen sie (d.i. Paulus en Markus) in der Auferweckung Jesu Gott in Aktion, so mussten sie in der Kreuzigung Jesu Gott in Passion zu verstehen suchen" (Gekreuzigter Gott, 177).

Die *höfthē*- die opstanding-*sien* - het met ander woorde twee blikrigtings: die voor-skyning van die komende heerlikheid van die ryk van God in die gestalte van Jesus en die herkenning van Jesus in die teken van die kruis. Mens kan ook sê, "es war ein Wiedererkennen im Voraussehen und ein Voraussehen im Wiedererkennen" (Gekreuzigter Gott, 155). Dit was 'n wisselwerkende identifikasieproses. Ons het met 'n oop dialektiek te doen wat sy sintese eers in die eskaton vind. Die Christelike opstandingsgeloof begrond dus nie net die transendensie nie, maar ook die immanensie van die geloof omdat dit die transendente God immanent in Jesus en omgekeerd die immanente Jesus transendent in God sien. Die *missio* van Jesus word slegs verstaan as *promissio* (Hoffnung, 185). Die kruis en opstanding is met ander woorde hoege-naamd nie dualisties te verstaan nie:

"Der historische Jesus ist nicht 'der halbe Christus', und der auferweckte Christus ist nicht die andere Hälfte Jesu. Es handelt sich um ein und dieselbe Person und ihre einmalige Geschichte. Der auferweckte Christus *ist* der historische und gekreuzigte Jesus und umgekehrt" (Gekreuzigter Gott, 147).

Sy dubbele Naam dui albei gebeure aan. Sô het die eerste gemeente Hom verstaan en bely. Die belydenis van die gekruisigde Jesus as Heer word deur die geloof in God begrond, wat Hom opgewek het. Dit was dus ook opstandingsgeloof. Laasgenoemde kan met 'n skerp lig vergelyk word waarin nie gekyk kan word nie, maar eerder kan slegs raakgesien word wát belig word, in dié geval dan, Jesus, die Gekruisigde. Aangesien die subjek van die gebeure God is, kan gesê word dat die opstanding die kruis wel kwalifiseer, maar nie konstitueer nie, tot die eskatologiese heilsgebeurtenis (Gekreuzigter Gott, 169). Die kruis is nou die "kernfeit" van die Christelike geloof en die opstanding weer die "aanvangsdatum" daarvan. As eskatologiese inhoud van geloof en verkondiging word Hy gedurig tot vraag en geheimenis in die geskiedenis gemaak. Jesus Christus moet daarom sowel "van voor" as "van agter" gelees word en moet die resultate op mekaar betrek word. Ons kan hierdie dialektiek se twee elemente uitdruk met die begrippe *onties-histories* en *noëties-eskatologies*.

Geskiedenis en eskatologie word egter nie van mekaar geskei as hiernaamaals en hiernoumaals nie. Deur sy sending en opstanding het Jesus die ryk van God *in* die geskiedenis gebring - die toekoms het reeds begin. Sowel die eskatologie word geskiedmatig as die geskiedenis eskatologies; die hoop realisties en die realiteit hoopvol. Dit moet egter altyd binne die kader van die hoop verstaan word: "Das Reich Gottes ist in *Glauben* und neuem *Gehorsam*, in neuer *Gemeinschaft* und den Kräften des Geistes präsent" (Kirche, 215). Eskatologie is immers vir Moltmann nie soseer die einde van die geskiedenis nie, as wel die finale bekragting van die universele beloftes van God. Moltmann vind 'n geskikte uitdrukking van hierdie "nog nie", "nie meer nie" en "nou reeds" in die woord *Messiaans* (Kirche, 217, Schöpfung, 73). Die kruis word hiermee die eskatologiese gerigsgebeurtenis en die opwekking die verborge wegname van die eskatologiese koninkryk van heerlikheid waarin die dode opgewek sal word:

"Ostern war ein Vorschein und eine Realantizipation der qualitativ neuen Zukunft Gottes und der neuen Schöpfung mitten in der Leidensgeschichte der Welt" (Gekreuzigter Gott, 150).

Die opstandingshoop verkondig nie net wat uitstaande is nie, maar ook wat reeds in die hoop antisipatories aangebreek het. Daarom wil Moltmann die opstanding van Christus so graag teen die agtergrond van die Joodse apokaliptiek lees (Hoffnung, 174, Gekreuzigter Gott, 158).

Die Joodse apokaliptiek het verwag dat God die dode eendag sou opwek en daarmee sy mag oor die dood bewys. En wat gebeur nou as Jesus opgewek word? Die tyd is hier, dit het aangebreek! "Die Zukunft hat schon begonnen" (Gekreuzigter Gott, 158). Christelike eskatologie het uit die paasgebeure ontstaan en Christelike profesie het die paasgebeure bepaal (Hoffnung, 174). So word die Godheid van God, die wêreldwees van die wêreld en die menswees van die mens met 'n bepaalde inhoud gevul. Om die opstanding van Christus te erken, is dus om die toekoms van God, mens en wêreld in die geskiedenis te erken.

Christelike eskatologie is met ander woorde tendenskunde van die hoop wat deur die opstanding begin het (Hoffnung, 176 v). Die ganse wêreld staan onder die tendens om verenig te word (Politik, 105 v). Universalisering, sinchronisasie en singularisering van die geskiedenis vind oraloor plaas. *Een wêreld* het op die voorgrond getree: militêre bedreiging is universeel - uitbalansering van mag is alleen moontlik in 'n eenheidstaat; hongersnood is ook universeel en dan die ekologiese krisis. Dus: "Eine Welt oder keine Welt" (Schöpfung, 48). Drie vlakke op weg daarheen is ter sake (Politik, 106 e.v.): Eerstens 'n eenheidsgodsdiens wat mense met behulp van rites en simbole verenig. Tweedens die ideologiese internasionalisme waar 'n konkrete utopie die fiksasiepunt vorm. Derdens die mens as kudde-dier binne 'n oop en prosesmatige samelewing wat alle verskille kan relatiewe en ook toereer. Die besondere lei nou as teologiese kennisweg onomkeerbaar na die algemene, vanaf die histories-partikuliere na die eskatologies-universele. Dit verbind nou die God van die eksodus en belofte met die God van die "Futurum als Seins-beschaffenheit" (Hoffnung, 127). Algemene en ware menswees word hierdeur ontsluit deurdat godsdienstige, maatskaplike en kulturele verskille van volke, klasse en groepe opgehef word: "Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou is nie: in Christus Jesus is julle almal één" (Galasiërs 3 vers 28). Die opstanding van Christus is *promissio inquieta* tot tyd en wyl die universele opstanding en totale vernuwning van die syn intree.

Eensyds wil Moltmann dus kennelik 'n eskatologiese res, 'n *eskatologiese voorbehoud*, handhaaf: "Schöpfung ist darum nicht das gegebene und Vorhandene, sondern dessen Zukunft, die Auferstehung und das neue Sein" (Hoffnung, 149). Hiermee wil hy die vlekloosheid van die toekoms en die beplektheid van die hede waarborg. Die eskatologie verdwyn nie in die geskiedenis nie, maar is in staande en diametrale kritiek en spanning daarmee. Moltmann kan dit baie sterk teen mekaar afgrens: "Wo das Neue erhofft und erwartet wird, kann das Alte verlassen werden" (Hoffnung, 149). Hiermee wil hy sê dat die koninkryk van God nie bereik word as resultaat van menslike roepingsbewussyn, van maatskaplike rewolusies nie. Die hoop op die koms van God self is gerig teen die niks aan die grens waarvan alles wat is, bestaan. Dit gaan om

'n *novum ultimum*, 'n *nova creatio ex nihilo* (Hoffnung, 162 *et passim*). Moltmann formuleer dit so: "Die christliche Hoffnung richtet sich auf ein *novum ultimum*, auf Neuschöpfung aller Dinge durch den Gott der Auferstehung Christi" (Hoffnung, 28). Hy bedien homself graag ten opsigte hiervan met die onderskeiding tussen *werden* en *kommen*, *futurum* en *adventus*, *ekstrapolasie* en *antisipasie* (Zukunft, 65, Kirche, 149, Schöpfung, 143, Hoffnung, 26 *et passim*). Eersgenoemde is telkens wat vanweë waarskynlikheid taamlik akkuraat voorsien en voorspel kan word. Die moontlike toekoms word uit die verlede en hede geëkstrapoleer. Dit is die wetenskap van die futurologie en wetenskaplike prognostiek. Dit is die berekenbare toekoms. Hierteenoor is die toekoms wat nuut is, wat nie uit die hede gedikteer kan word nie, maar uit die toekoms self. Dit is die toekoms wat gewens, gebid of dan, gehoop word. Dit is die *parousía* van Christus (Schöpfung, 144). Openbaring 1 vers 4 illustreer volgens Moltmann die spanning hiertussen duidelik - "Genade en vrede vir julle van Hom wat is en wat was en wat kom, ..." In plaas van die logiese "wat sal wees" word dit "wat kom", die *ōnlogiese*. God se syn is die koms en nie die wording nie. God se syn is eskatologies en die toekoms teologies te verstaan. 'n Liniêre verbinding tussen nou en dan is uitgesluit. Eers 'n toekoms wat die eksperiment van die geskiedenis self transendeer, kan die paradigma van transendensie word en so die eksperiment van die geskiedenis sin gee (Zukunft, 21). Die gebeure van die opwekking van Jesus vra dus dat daar gedink moet word aan wêreldvernietiging en aan die skepping van alles uit niks. Hier het die Christen geen blywende stad nie (Hoffnung, 149), hy wag en hoop op God se "Neuschöpfung aus dem Nichts" (Hoffnung, 76).

Andersyds wil Moltmann ewe kennelik 'n eskatologiese realisering, 'n eskatologiese "eerste paalement", handhaaf. Die geskiedenis moet dus in "omgekeerde tydsin" gelees word (Gekreuzigter Gott, 171). In eskatologiese betekenis word die laaste dan eerste: as die Een wat opgestaan het, het Christus gesterf en as die Een wat kom, het Hy mens geword. Dit beteken in historiese tydsin dat Jesus die *antisipasie* van die komende God op grond van sy opwekking genoem word en in eskatologiese sin het Hy die inkarnasie van God in lewe en dood vergestalt. Hiermee wil Moltmann die inkarnasie van die toekoms van die Godsryk in die geskiedenis van die Gekruisigde herken: "Im Gekreuzig-

ten ist das 'Ende der Geschichte' mitten in den Verhältnissen der Geschichte präsent" (GekreuzigterGott, 173). Die antisipasie wat nie die volle self is nie, is die voorbereiding en plaasbekleding daarvan; dit is die "Christus *van God*":

"Christus ist der Anticipator des kommenden Gottes, der mit ihm kommenden Verwandlung und Erlösung der Welt und der darin lebendigen Humanität des neuen Menschen" (Zukunft, 62).

Die *Christus Anticipator* kondig die Godsryk aan deurdat Hy nie net Getuie nie, maar ook begin daarvan is. Antisipasie is dan die omvattende begrip van die evangelie - soos in die belofte saamgevat - om die toekomstige epifanie van Christus te verteenwoordig (Politik, 120). Dit is die nuwe verstaan én toegang van die sakramente as weg-wysers van die Christelike gemeenskap. Dit is *signa commemorativa* van die lyding van Christus en tegelyk *signa prognostica* van die toekomstige heerlikheid, terwyl die koïnsidensie daarvan die *signa demonstrativa* van die genade van God vandag is (Zukunft, 64). Antisipasie voer dus tot 'n bepaalde interpretasie van die hede, die Christenheid en die mensheid (Politik, 120). Omdat die tydsin omgekeer word, word die antisipasie nie in die hoop gevind nie, maar in die kruis: "... das kommende Reich Gottes hat keinen anderen Ort auf dieser Erde als das Kreuz auf Golgatha" (Zukunft, 63). Aan die kruis is geopenbaar dat die wêreld nie in orde is nie. Dit het die Godloosheid en Godverlatenheid van die wêreld oopgevlék. Die feit dat Christus deur kerk en owerheid veroordeel is, kleur die Sitz im Leben van die antisipasie godsdiens-sosiologies in. Die antisipasie vandag word in die *dramatis personae* van Matteus 25 gevind (Zukunft, 63). Hulle is nie die progressiewe spits van die samelewing en evolusie nie, maar die slagoffers daarvan: hongeres, naaktes, dakloses, werkloos en gevangenes. Die bevryde toekoms van God het geen ander oord in hierdie wêreld as die bloed en trane van Golgota nie (Politik, 120). Hierdie is die oord van die teodiseervraag (GekreuzigterGott, 172). Tweedens word aan die kruis ook geopenbaar *hoe* die toekoms van God, die vryheid en geregtigheid in hierdie wêreld, bemiddel word:

deur die plaasvervangende lyding van Christus en die daaropvolgende solidariteit met die lydendes. Antisipasie is slegs in plaasbekleding werksaam (Zukunft, 63). Christus het vir ānder se sonde gesterf (Romeine 5 vers 8). Sy dood is 'n dood *hupér hēmōn* (Gekreuzigter Gott, 169 e.v.). I Korintiērs 15 verse 3b en 4 het die opstanding partikulier, maar die sterwe algemeen. Njie Christus se opstanding, lē sy kruisdood as "vir-ons" -gebeure uit nie, maar omgekeerd, maak sy kruisdood - "vir-ons" - sy opstanding - "vir-ons-volgende" - relevant. Die oorsaak van sy lyding is ōns sonde, die doel daarvan ōns versoening, die grond weer, is God se liefde. Njie die opstanding is 'n dimensie by die kruis nie, maar sy oorgawe aan die kruis tot versoening van die wêreld is die immanente dimensie van sy eskatologiese opstanding in die heerlikheid van die komende koninkryk. Soverre sy dood in die plaasbekleding begryp word, word die opstanding verstaan (Gekreuzigter Gott, 174). En dit voer vanaf die *monógenes na prōtotókos*, van Hom na ons (Trinität, 135).

Die stelling kan gemaak word dat Moltmann die *kategorie van bedreiging* waarbinne die toekoms waargeneem word, juis as raam vir die kategorie van die hoop wil aanwend. Analogies aan die kruis bestaan daar dus enersyds die historiese krisis en andersyds die ekologiese krisis. Dit verg 'n sinchronisasie van historiese tye sowel as 'n sinchronisasie van historiese tyd met natuur-tyd (Schöpfung, 146 e.v.). Die krisis in die geskiedenis is universeel en tref die gehele mensheid (Hoffnung, 213). Moltmann verwys in hierdie verband ook na skuld en dood as die dryfvere van die geskiedenis (Hoffnung, 243 e.v.). Hiermee bedoel hy dat die elemente van onreg van die verlede altyd weer opgediep word om die skuld aan te toon, sodat die doen en die late van die hede deur die skuld en appēl van die verlede gevorm word. Geskiedenis word dan die oop moontlikheid, die *lieri*, waar dit gaan "um etwas, das im Werden und in offenen Prozesz der Entscheidungen und Hoffnungen liegt" (Hoffnung, 245). Ook die dood word so in die geskiedenis waargeneem. Dit maak die verlede onherroepbaar, maar geen "dooie geskiedenis" nie. Die historiese opstanding is dan die onthulde eskatologie en deur die geskiedenis geprojekteerde eindgeskiedenis: "Die 'Vernunft in der Geschichte' hat ein messianisches Licht, zeigt die Dinge so, wie sie einmal entblōst in ihren Schründen

und für die Rettung bereit da liegen" (Hoffnung, 247). Alle vergange tye moet vanaf hulle hoop verstaan word. So word die verlede self hede en buffer van die toekoms. Die antisipasies van die toekoms bepaal hierdie dialektiek van verlede en hede. Die hoop uit lyding formuleer Moltmann nou as "Eine Welt oder keine Welt" (Schöpfung, 146). Oorlewing, sê hy, is net moontlik in vrede. Die mensheid wat bedreig word en so, met ander woorde, totaliteits_{objek} is, moet deur solidariteit totaliteits_{subjek} word. Die denke binne die geskiedenis moet oorgaan tot bedenking van die eie geskiedenis ten gunste van die noodwendige gemeenskap van die mensheid. Dis die oorgang van partikuliere na solidêre en universele denke. Kontroversteologie moet ekumeniese teologie word. Sondevergifenis, versoening en navolging in liefde ostraseer enige vorm van privatisering.

Die kategorie van bedreiging laat die mens se verhouding tot die natuur ook opdoem. Nodeloos om te sê dat "Die Schöpfungen der menschlichen Geschichte haben bisher nur zur Erschöpfung der Natur geführt" (Schöpfung, 148), of skerper geformuleer: "Der Fortschritt beginnt sich selbst aufzufressen" (Kirche, 187). Dit beteken dat die afleiding nou moontlik is dat die bedreigde natuur ook antisipasio van die toekoms is. Hierdie afleiding blyk korrek te wees wanneer ons Moltmann hoor sê dat die Gees saam met sy verknegde skepping treur en na verlossing sug (Schöpfung, 108, Gekreuzigter Gott, 66 *et passim*). Tog wil Moltmann die skepping nie bloot as die dekor van die geskiedenis tussen God en mens sien nie, maar 'n relatiewe selfstandigheid daaraan toeken deurdat dit nie om die mēns gaan nie, maar om die voleinde skepping (Schöpfung, 69).

Nie die mēns is die kroon van die skepping nie, maar:

"Die Ausrichtung der Schöpfung auf ihre Erlösung ist nach den biblischen Traditionen von Anfang an gegeben, denn die Schöpfung der Welt ist auf den *Sabbat*, das 'Fest der Schöpfung', ausgerichtet" (Schöpfung, 20).

En, voeg hy by, Skepper, skepping en doel moet Trinitaries so verstaan word dat die Gees nou inwonend in die skepping begryp kan word "Der

Sabbat ist der Tag, in dem Gott gegenwärtig ist" (Schöpfung, 283). Hiermee wil Moltmann sê dat die Gees van God ontologies in die skepping is en omgekeerde: "Gott *der Schöpfer* von Himmel und Erde ist *in* jedem seiner Geschöpfe und in ihrer Schöpfungsgemeinschaft durch seinen *kosmischen Geist* präsent" (Schöpfung, 28). Moltmann wil die "wêreld as gelykenis" van Karl Barth so verstaan dat die gelykenis die verborge en immanente teenwoordigheid van 'n kwalitatiewe, verlossende toekoms in die alledaagse lewe is (Schöpfung, 74). Die gelykenis is dus die belofte. Dit is antisipasie van die belofte binne die inadekwate ervaringsmilieu van die hede. Die *creatio nova* vind hierin sy *creatio anticipativa* (Schöpfung, 216). Ons ervaar die wêreld weliswaar soos dit ons voorkom, maar tog geskied hierdie gestalte in die lig van die ware toekoms. Dit lê nie in óns geloof of dit antisipasies is nie, maar in hulle reële eiesoortigheid en objektiewe antisipasiewaardigheid. Moltmann bedoel dit ruitelik: "Es ist darum realistisch, von den Realchiffren der Welt zu reden" (Schöpfung, 76). Die koninkryk is nie net vervulling van die histories-menslike nie, maar ook van die natuurlike beloftes van die wêreld. Daarom wil hy nie gelykenis soos Barth verstaan nie - dit wys immers op 'n ander - maar belofte, antisipasie, wat na die vervulling van die sêlf wys. Hierdie reële teenwoordigheid van God in die natuur kan met die aanwesigheid van elektrisiteit vergelyk word, wat eers ervaar moet word, alvorens daarvan kennis geneem kan word; natuurlik is die ervaring subjektief, maar Moltmann is geen eksistensiële teoloog nie, en meen dat die "eskatologiese verifikasie" die waarheid van die objektiewe prolepse sal bewys (Gekreuzigter Gott, 159 v) - dan sal die gloeilamp wat brand, vir almal wat oë het, bewys dat elektrisiteit bestaan. Moltmann pleit nou dat die *vestigia Dei* weer in die teologie sy regmatige plek moet inneem (Schöpfung, 76). Die wêreld openbaar nie net God se daede (geskiedenis) nie, maar ook God se voetstappe (natuur). Omdat die spore die van die *Drieënige* God is, is dit uiteraard in proses en moet onder die teken van die *vestigia regni Dei* gelees word en is die *theologia naturalis* dus eerder *theologia viatorum* (Hoffnung, 260). Antisipasie is immers identifikasie en nie identiteit nie (Kirche, 149). Hiermee poog Moltmann om 'n kosmologiese teosentriek daar te stel waar dit om die eer van God, gestu deur kreaatuurlike solidariteit (eksodus) en gemeenskap (sabbat) in die skepping

gaan. Die menslike geskiedenis is hierin begrens: dit speel af binne die omvattende ekosisteem, aarde; die gedurige en konstante vrystelling van sonenergie, die kringloop van lug en water, die jaargetye, die maanwenteling en die konstante wisseling van dag en nag stel die onomstootlike natuurlike milieu vir die tyd, tydperke en doelwitte van die menslike geskiedenis daar. Die ekosisteem aarde is deel van die ekosisteem sonnestelsel en die menslike geskiedenis word sodoende fundamenteel gerelativeer. Begrensing van die mens is ewe-eens ook sy ondergeskiktheid aan die dood. Die "objektiewe onsterflikheid van die dood" beheers hom (Schöpfung, 149). Elke blik in die kosmiese wêreld en elke blik in die menslike verlede, laat ons die grense van die teenwoordige geskiedenis, die grense van dodelike gevare en van eenmalige geleenthede herken.

Belofte en wêreld - belofte en geskiedenis, belofte en natuur - word in die lig van die eskatologie gestel: die bevryding van die ònvrye wêreld is publiek en universeel, of dit is nog glad nie. Die opstanding uit die dood - ook van Jesus! - is nog nie die "taal van die feite" nie, maar die taal van die geloof en die hoop (Gekreuzigter Gott, 160). Die antisipasie is die van 'n "verbale prolepse". Die radikale onderskeid, nee, die "skandaal van die kwalitatiewe verskil", tussen die vry en die ònvry wêreld durf nie genivelleer word nie. So konkreet en hard is hierdie skandaal soos die kruis self. Maar juis, en dit is die troos, wanneer God op sy verste is, is Hy op sy naaste:

"In den Augenblicken der tiefsten Offenbarung Gottes steht immer ein Leiden: der Schrei der Gefangenen in Agypten, der Todesschrei Jesu am Kreuz, das Seufzen der ganzen geknechteten Schöpfung nach Freiheit" (Trinität, 20).

Hierdie is geen *par a pari cognoscitur* of *similis a simili cognoscitur* nie (Zukunft, 84 v, Politik, 121, Gekreuzigter Gott, 32). Veel meer evangelies is Hippokrates se *contraria contrariis curantur*: 'n saak word in sy teendeel geken. Nie die gelyke word herken nie - nie soort soek soort nie - maar juis die ongelyke. God is in die Godverlate Christus geopenbaar en so word Hy juis in Godverlatenheid geken. Die

teodisee-vraagstuk vorm met ander woorde die antisipasie van die toekoms in die hede. *Si Deus iustus - unde malum?* (Trinität, 64 v en Gekreuzigter Gott, 212). Soos die lyding die rots is waarteen enige monoteïsme hom te pletter loop, is dit ewe-eens die rots van vernietiging vir die ateïsme. Sonder die sug na liefde en goedheid, na God, sou die lyding geen probleem gewees het nie: "Gott und das Leiden gehören zusammen, so wie in diesem Leben der Schrei nach Gott und das im Schmerz erfahrene Leiden zusammengehören" (Trinität, 65). So word die hemel na die aarde toe gebring en vir die Goddelose mens oopgemaak. Die *theologia crucis* gaan oor in 'n *theologia gloriae*: kennis begin met teenspraak en eindig met ooreenkoms, dit begin by pyn en eindig by vreugde. Die kennis deur gelykheid moet geostraseer word omdat dit net apaties kan wees. Liefde tot die onderdrukte en uitgebuite lei tot simpatie en Godsgemeenskap. Die Messiaanse konsep van antisipasie is goed, sê Moltmann, maar dan moet mens net weet *waar* en *by wie* die toekoms van God geantisipeer moet word (Politik, 122).

5.1.2 Die Godskoninkryk van Heerlikheid

Die eskatologiese koninkryk van heerlikheid is "das durchgehende Ziel für alle Werke und Wege Gottes in der Geschichte" (Trinität, 229). Dit is die voleinding van die skepping deur die Vader, die universele bevryding deur die Seun en die vervulling van die inwoning van die Gees. Maar voordat ons nou gaan kyk na die betekenis wat die koninkryk van heerlikheid vir eerstens God en tweedens die skepping inhou, eers die een vraag: is die koninkryk van heerlikheid die uiteindelijke afloop van die wêreldsissteeem? Het die geskiedenis dan tot sy einde gekom? Nee, antwoord Moltmann, dan sou die nuwe skepping die einde van die tyd wees en dus self tydloos (Schöpfung, 220). Wat ons dan sal hê, is ewige tyd (Zukunft, 134). Verandering tree dan in sonder verlede en lewe sonder dood. Die mens sal soos die engele wees: beperk, maar onsterflik. Tog waarsku Moltmann dat mens hierdie koninkryk nie kan beskrywe deur die negatiewe te negeer nie (Freude, 40, Zukunft, 132). Dit is *totaliter aliter* en die *homo faber* moet weer soos 'n kind word om dit te antisipeer en te beërwe (Freude, 40). Die

analogie lê nie in 'n wêreld soos ons meen dit behoort te wees nie, maar eerder in 'n wêreld van die kinderlike vertrouwe. Ons lewe nou is geen voor-geveg daarvan nie, maar 'n voorspel; geen voorarbeid nie, maar 'n voorskynning; nie etiek nie, maar estetiek. Kennelik gaan dit dus om die voleinding van die antisipasie. Moltmann skroom ook nie om nou te spekuleer nie.

Eerstens gaan dit om die *koinōnía* van die Drie-eenheid. Die heerskappy van Christus hou op deurdat Hy dit aan die Vader oorgee (Trinität, 108). Moltmann verwys na 1 Korintiërs 15 waarin Paulus in hierdie verband van die Christustitel (vers 24) oorgaan na die Seuntitel (vers 28)(Gekreuzigter Gott, 252). Daarmee eindig Christus se plaasvervangingskap of dan middelaarsfunksie. Sy titels wat hiermee verband nou, soos Christus, Here, Profeet, Priester, Koning en andere, verval omdat dit voorlopig en tydelik is. Konstant is slegs die *Seun* en dus ewig (Trinität, 108). Die Seun word dan weer onderdanig aan die Vader in gehoorsaamheid. Die Trinitariese voltooide gestalte van God is dan die volgende:

- Die Vader onderwerp alles aan die Seun;
- Die Seun gee die voltooide ryk aan die Vader oor;
- Die Seun onderwerp Homself aan die Vader;

Dit laat Moltmann dan sê dat eskatologie nie net dit is wat die laaste dae in die hemel en op die aarde geskied nie, maar wat wesenlik in God sêlf gebeur (Trinität, 108 v). Daarom moet ook die hoop Trinitaries wees. Dit is die sin van 'n sosiale Triniteitsleer.

Tweedens gaan dit om die bevryding van die wêreld. Die koninkryk van God is nooit die resultaat van die wêreldgeskiedenis nie (Hoffnung, 201 *et passim*). Dit is die eskatologiese voltooiing van die geskiedmatigbevrydende heerskappy van God (Kirche, 214). Die *basíleia* maak daarvoor voorsiening dat sowel die aktuele heerskappy van God in die wêreld as die universele aksie daarvan omvat word. Daarom sal God nou en hierna bly regeer en is die ewige koninkryk geen "totale Beziungslosigkeit" nie. Die Godsgeregtigheid wat prolepties met die opstanding gemanifesteer is, is hier in sy volle konsekwentheid ont-plooi (Hoffnung, 186). Lyflike opstanding vind dan plaas vir die kinders van God: eers Christus, dan Christene met Jesus se *parousía*, dan word die dood vernietig en alle mense daaruit bevry (Trinität,

107). Dit is dan die eskatologiese eksodus van die "volk van die koninkryk" (Kirche, 101). Dit is die finale emigrasie uit die verganklikheid na die onverganklikheid, uit slawerny na vryheid. Simbole soos Egipte, Babilon, woestyntog, Jerusalem, stad van God, vind alles nou hulle eskatologiese volheid. Genoemde eksodus het egter nie net implikasies vir die mēns nie, maar ook vir die hele skepping.

Moltmann wys daarop dat die skepping met die hemel en die aarde begin het en met die mens geëindig het; die nuwe skepping draai dit om en begin weer met die mens waardeur die res van die skepping ook verlos word (Schöpfung, 196). Die hemel en aarde word die woning van God en die feessaal van die ewige sabbat.

'n Bevryde en ont-spanne verhouding heers tussen God, mens en natuur. Dit lei tot gemeenskap onderling van alles, 'n "simpatie van alles":

"Das Band der Liebe, der Teilnahme, der Mitteilung und der vielfältigen Wechselbeziehungen bestimmen das Leben der einen, im kosmischen Geist vereinigten Schöpfung" (Schöpfung, 20).

Dit gebeur omdat God self die skepping as tuiste aanneem - *linitum capax infiniti* (Zukunft, 132). Met sy heerlikheid gaan God dan volslae in die skepping op. Die mens word nie net tot Gods beeld - *imago gloria Dei*, volle teenwoordigheid van God (Schöpfung, 233) - nuut geskep nie, maar ook die ganse skepping partisipeer aan die lewe, heerlikheid, ja die Godheid van God (Zukunft, 132). Die openbaring van God is dan ook geen skeppende nie, maar rustende openbaring, geen indirekte nie, maar direk en onmiddellik (Schöpfung, 209). Dit word dan die ewige sabbat van God waar God alles in almal is (Schöpfung, 290). Hierheen wys die sabbatdag, die sabbatjaar, die jubeljaar en ook die apokaliptiese spekulاسie van die sewe wêreldepogge (Schöpfung, 292).

Die Goddelike geheimenis van die skepping is daarom die $\mathcal{A}^{\circ}k\bar{i}n\bar{a}$ en die doel van die $\mathcal{A}^{\circ}k\bar{i}n\bar{a}$ is om die ganse skepping tot *huis van God* te maak (Schöpfung, 12). En dan het God eers klaar geskep (Trinität,

116, *Zukunft*, 126 *et passim*), want liggaamlikheid is die einde van Gods werk.

5.2 Die Skeppinge in die Wêreld. Die Tendens van die Kreatiewe Verandering van die Skepper en die Skepping

5.2.1 Die Interne Grond van die Wêreldproses: *Die Kruis*

5.2.1.1 Triniteit as Hermeneutiese Prinsipe vir die Werklikheid

Die *Triniteit* van God is vir Moltmann veel meer as bloot net nog 'n *theologoumenon*. Die word vir hom die ideologiese uitgangspunt in sy hermeneutiek. En daarom vra hy ook,

"Ist wirklich die Gottesherrschaft das zu Interpretierende und die Trinität nur das Interpretament? Geht die Monarchie des einen Gottes der göttlichen Trinität voran? Legt nicht vielmehr umgekehrt die Geschichte der Gottesherrschaft das ewige Leben des dreieinigen Gottes aus?" (Trinität, 79).

Dit beteken dat hy nie soos in die monoteïsme God as 'n enkelvoudige subjek van die geskiedenis wil sien nie. Die geskiedenis van die inkarnasie is die resultaat van 'n wisselwerking in die Drie-enige God; dis die geskiedenis van wedersydse en veranderende verhoudinge van Al-drie. Die eenheid van God sien Moltmann nie in die Wese van God nie, dis geen numerieke enkelvoud nie, daarvoor roep hy Johannes 10 vers 30 as kroongetuigenis - "Ek en die Vader is een" - en wys daarop dat die oorspronklike bedoeling *eenheid (hén)* is en nie een van getal nie (*heis*) (Trinität, 111). Aangesien die eenheid dus in gemeenskap

geleë is en nie in identiteit nie, is dit ook geen dogmatiese begrip nie, maar 'n soteriologiese gebeure. Dit beteken die Triniteit is *eo ipso* óóp (Zukunft, 93 *et passim*). Dit is oop ten opsigte van mens, wêreld en tyd en stuur af op die liefdevolle punt waar God alles in almal sal wees. Hieroor vind Moltmann bewys in die talle doelsinne, die *hina*-sinne, van die Nuwe Testament (Zukunft, 98). Die heerskappy van God is die teleologie van die Bybel, die "goue draad" van die Skrif (Trinität, 110). Dit gaan met ander woorde sowel om God se betekenis vir die wêreld - *opera ad extra*, as die wêreld se betekenis vir God - *opera ad intra*. Ons moet nie net vra hoe óns God ervaar nie, maar ook hoe Hy ons ervaar: "Mit dem Ausdruck *Gotteserfahrung* ist also nicht nur unsere Gotteserfahrung, sondern auch Gottes Erfahrung mit uns gemeint" (Trinität, 20). Natuurlik bedoel Moltmann dit nie univokaal nie. God bly die meerdere en die skepsel die mindere. Daarom moet Christelike geloof uit sy "narsisme" bevry word en die geloofsleer weer as leer van die omvattende geskiedenis van God verstaan word. Die mens se verbasing en smart wat net linguïsties as 'n subjek beleëf word, is in der waarheid teken van so 'n subjek se verobjektiveerbaarheid - ek ervaar nie net nie, maar wórd ook ervaar. Hoe meer die mens God se ervaring begryp, hoe dieper openbaar God sy geheimenis van lyding aan hom. Die lyding word so die poort tot begrip en verstaan van die Triniteit: "Gott leidet mit uns - Gott leidet an uns - Gott leidet für uns: diese Erfahrung Gottes offenbart den dreieinigen Gott" (Trinität, 20). Moltmann wil met hierdie Triniteitsbeginsel van hom, 'n *soziale Triniteitsleer* ontwikkel:

"Denken in Beziehungen und Gemeinschaften wird hier aus der Trinitätslehre entwickelt und im Verhältnis des Menschen zu Gott, zu anderen Menschen und der Menschheit sowie in der Gemeinschaft mit der ganzen Schöpfung zur Geltung gebracht" (Trinität, 35).

En dan wil hy met hierdie Triniteitsbeginsel ook 'n *ekologiese skeppingsleer* ontwikkel:

"Verstehen wir Gott ... auf trinitarische Weise als die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes, dann können wir sein Verhältnis zu der von ihm geschaffenen Welt ... als ein vielschichtiges und mehrstelliges Gemeinschaftsverhältnis verstehen" (Schöpfung, 16).

God is vir Moltmann nie meer die "Gans Andere" van die dialektiese teologie nie, maar wel, in sy woorde, die *Gans Veranderende*, wat die geskiedenis vanuit die toekoms kwalitatief verander (Zukunft, 18). Dit is Hy wat die eksistensiële metamorfose by sy kinders laat intree en pyn in vreugde laat verander. Dit geskied deur ons *meditatio crucis* wat dit moontlik maak om die heil van die stukkende wêreld te beleef en te deel (Zukunft, 90). Op hierdie wyse kompleteer meditasie en praktyk, die *vita activa* en die *vita contemplativa* mekaar. Maar tussen skepping en voleinding lê ook God se Trinitariese geskiedenis van prosesmatige verandering. God is nie verhewe bo lyding, dat Hy nie in die vryheid van sy liefde Homself daarvoor kan open nie; Hy is nie op so 'n wyse volkome, dat Hy sonder die mense en skepping se verheerliking wil wees nie; Hy is nie in die sin onverwondbaar, dat Hy Homself nie vir die ervaring van die kruis kan open nie (Zukunft, 100). Die inkarnasie is inderdaad iets nuuts, 'n verandering vir God; net so verander Hy ook toe Hy Seun-loos en die Seun Vader-loos aan die kruis geword het. As "geskiedenis van alle geskiedenis" is hierdie verwerpingsgeskiedenis par excellence, maar daarom ook die hoopgeskiedenis par excellence (Zukunft, 82). Hy beleef en ervaar dus geskiedenis, om geskiedenis te kan skep. Hy word verwond, om te kan heel, gevang om te kan bevry (Zukunft, 102). Die Triniteit van verheerliking kry voorrang bo die Triniteit van vernedering. Sy innerlike geskiedenis kom eers tot rus in die nuwe skepping.

Moltmann begin dus by die onderskeid in God self en vra dan na die eenheid van God. Dit word dus die mitologiese vraag na die voltooiing van die Trinitariese proses. Die vraag wat nou aandag vra, is hoe Moltmann die onderlinge verhouding van die drie Subjekte sien, wat hy kennelik wil uitdruk as die Drievoudigheid eerder as die Drie-eenheid van God, die Enigheid en nie die Eenheid van God nie (Trinität, 167)? Hiermee grens hy hom af teen die monoteïsme wat die teologie

nog altyd gedomineer het en in sy verfynde vorm aan modalisme grens (Trinität, 25 e.v.). Hy meen dat monoteïsme die skuld moet dra vir die historiese stryd van 'n *aut Christus - aut Caesar*:

"Die traditionelle Teilung des dogmatischen locus 'de Deo' in die natürliche Theologie, die von der Einheit Gottes spricht, und die Offenbarungstheologie, die das Geheimnis der Dreieinigkeit entfaltet, spiegelt deutlich die herkömmliche Aufpfropfung des christlichen Glaubens auf die politische Religion eines Landes wider" (Politik, 47 v).

Moltmann wil die begrip *perichōrēsis* aanwend om hierdie onderlinge verkeer van personaliteit en sosialiteit aan te toon (Schöpfung, 31, Trinität, 166 e.v.). Johannes van Damaskus het *perichōrēsis* reeds as die *circumincessio* van die Goddelike Persone verstaan (Trinität, 191). In die Drie-eenheid is daar 'n wisselwerking van 'n ewige lewensproses by wyse van omruiling van aktiwiteit. Die Vader eksisteer in die Seun, die Seun in die Vader en Albei in die Gees, soos die Gees weer in Albei eksisteer. Juis dit wat onderskei, verbind. Daarom is dit ook nie 'n opeenvolging soos by 'n triteïsme of 'n repetisie soos by 'n modalisme nie. Onderskeiding en verbinding vind gelyktydig plaas. Dit manifesteer die eenheid van die Trinitariese Persone in die proses van die Goddelike eksistensie, en vermy so enige moontlike subordinasiasme. Die Vader het weliswaar die skepping geïnisieer, maar volvoer dit nie. Die volmaakte liefde as synde intense liefde word so geopenbaar en openbaar ook sêlf die ewige perichorese van die Goddelike Persone (Schöpfung, 30). Die liefde word hiermee die teenpool van die Triniteit. Belangrik is egter dat Moltmann hierdie beginsel van onderlinge verkeer of wedersydse deurdringing ook oordra op alle verhoudings buite God, en wat daaraan analoog is (Schöpfung, 31): God in die wêreld en die wêreld in God; hemel en aarde in die ryk van God en so deurdronge van sy heerlikheid; liggaam en siel in die lewendmakende Gees verenig tot 'n menslike geheel; man en vrou in die ryk van grenslose liefde en so bevry tot ware en volle menswees. Hiermee het Moltmann ook die grondlyne vir 'n ekologiese skeppingsleer getrek: "Die

Schöpfung existiert *im Geist*, ist geprägt *durch* den Sohn und geschaffen *vom Vater*" (Schöpfung, 109). Met hierdie filosofiese beginsel verbind Moltmann die wêreldtransendensie van God met sy wêreldimmanensie. Monoteïsme en panteïsme word hierdeur tot *parenteïsme* geïntegreer. Die *homousios* van God word dus dialekties verstaan (Zukunft, 81). Die "wese" van God is geskiedmatig soos deur die kruis en opstanding aangedui word. Die "wese" van God lê dan nie as 'n ewige, ideale wese, agter die verskyning van die geskiedenis en in die geskiedenis nie, maar is dit self (Zukunft, 81). Die Triniteitsleer is geen spekulاسie oor die geheimenis van God *supra nos* nie, maar 'n oorsig van Christus se lydingsgeskiedenis, as God se geskiedenis.

Beteken dit dat Moltmann die lyding verewig? Nee, die feit dat dit 'n proses is wat op 'n baie besliste punt afstuur, maak dit nie moontlik nie. Jesus se lyding gaan oor in "gelyde lyding" en kry so eskatologiese en ewige betekenis (Zukunft, 83). Sy lyding "vir ons" gaan oor in dank "aan Hom" en vreugde "by Hom". Plaasvervangende lyding word hiermee dan "te bedankte lyding". As oorwonne boosheid word dit so in God se syn geïntegreer: "Gottes Sein ist im Leiden und das Leiden ist in Gottes Sein selbst, weil Gott Liebe ist" (Gekreuzigter Gott, 214). Die vraag na die noodwendigheid van die inkarnاسie andersyds, is 'n valse een, omdat dit onderskei tussen 'n ekonomiese en 'n immanente Triniteit (Zukunft, 83). Daar is geen analogie hiertussen nie, maar 'n identiteit. Dit punt is dus nie waarom moes God mens word nie, maar waarom wou Hy? (Freude, 31 v). Die antwoord is nōg noodwendig nōg kontingent. Dit is noodwendige liefde in onverskuldbare vryheid: "Es war nicht die menschliche Not, die Gott zum Kommen im Fleisch genōtigt hat, sondern seine eigene, freie und ungeschuldete Liebe selbst" (Freude, 32). Dit was geen re-aksie nie, maar 'n nuwe skepping self. Die nuwe skepping is immers geen herstel nie - daarvoor is die sonde nie maar net "n vuil kol op 'n wit hemp" nie -, maar 'n totale *novum* in die Godsproses *qua* wêreldproses. Liefde as teken van God se syn, is dwang-vry. Die nood en sonde van die mens is met ander woorde nie die *causa* van die inkarnاسie nie, hoogstens die *occasio* (Trinität, 131). Die menswording van die Seun is die finale Selfmeedeling van die Drie-eenheid aan sy wêreld. Eers die sonde het die kneggestalte bepaal (Trinität, 131). Die menswording het dus die

dubbele perspektief: sonde en nuwe skepping, kruis en opstanding, vergifnis en wedergeboorte. Daarom voer 'n dialektiese kruisteologie nie logies en konsekwent tot die verklaring van die kwaad nie, maar virtueel tot die ontmagtiging daarvan: die rol daarvan word uitgedien.

5.2.1.2 Lyding van die Vader

Hiermee is dit duidelik wat Moltmann beoog: wat aan die kruis gebeur het, was 'n gebeure "tussen God en God" (Gekreuzigter Gott, 231). Dit is nie die dood van God nie, maar die dood *in* God (Gekreuzigter Gott, 192). Hy het Homself weerspreek en verlaat. Alleen 'n paradoksale identiteit het nog bestaan: God het die Godlose dood gesterf, maar het tog nie gesterf nie. Hy is dood, maar lewe. 'n Onvoorwaardelike en grenslose liefde ekstrapoleer nou uit hierdie smart van die Vader en hierdie dood van die Seun tot die verlate en gestorwe mens van enige tyd om hom of haar tot die nuwe mens te skep. Dit is moontlik omdat sy lyding *pass pro toto* geld vir alle lyding, verlatenheid en dood. En daarom is ook geen liefde, vreugde of lewe nie geïntegreer in God se lewe nie (Gekreuzigter Gott, 233). Hierby bedoel Moltmann dat die leer van die *patricompassianisme* weer in die teologie opgeneem moet word (Zukunft, 80, Gekreuzigter Gott, 213 *et passim*). Hy verkies ook om nie die begrip teopasgisme of patripassianisme te gebruik nie, omdat die lyding van die Seun anders is as die van die Vader - die Vader het nie gesterf nie. Die nuwe Testamentiese *paradidōnai* bring hierdie dubbele aspek van die lyding duidelik na vore (Gekreuzigter Gott, 228 e.v., Zukunft, 80, Trinität, 96 e.v.). Enersyds het die Vader sy Seun oorgelewer, verlaat, verstoot, uitgelewer aan die vloekdood (Romeine 8 vers 32, 2 Korintiërs 5 vers 21 en Galasiërs 2 vers 20 en 3 vers 13). Die ryk wat die Seun naby gebring het, word deur die Vader verwerp. Die Vader ly aan die oneindige smart van sy liefde vanweë die dood van sy Seun. Die Seun weer ly die Godverlatenheid, wat sterwe beteken en nie fisiese dood nie, want lyding veronderstel 'n sterwende lewe (vergelyk Kirche, 220). Die Seun ly dus die sterwe, die Vader die dood; sterwe is Vaderloosheid en dood weer Seunloosheid. Die liefde word nou op sy sterkste gedemonstreer, omdat dit juis die

vêrste is. Wat gemeenskaplik hier tussen Vader en Seun is, is die wilsooreenstemming tot oorgawe. 1 Johannes 4 vers 16 druk dit so uit: "God is liefde; wie in die liefde bly, bly in God en God bly in Hom". Uit hierdie gebeure kom die Heilige Gees nou voort wat die gestorwene lewend maak en die dode opwek. God is sowel die subjek as die objek van liefde: sy liefde is Selfwêërgawe, maar geen Selfprysgawe nie; Selfoërgawe, maar geen Selfheengawe nie. God is liefde, en gee dit nie net nie; Hy is die Bevrydingsproses, en stuur dit nie net nie. Sy be-sluit emaneer (*fließen*) in sy ont-sluiting in die skepping (Trinität, 73). In hierdie sin het God die skepping ook nodig, omdat die potensie, die tendensie en die intensie van die skepping in sy Wese lê. Die Vader is wesensnoodwendig lief vir die Seun en uitgaande liefde is skeppende liefde. Hy deel Homself met Homself en met ander. Dit hou vernedering vir God in omdat Hy ruimte vir 'n ander moet skep en betree. Skeppende liefde is lydende liefde. En lydende liefde is bevrydende liefde. Patos, empatie en simpatie word sinonieme. Liefde is net salig as dit die objek gevind het, bevry het en koester (Trinität, 75). Die verlossing van die wêreld is een met die Selfverlossing van God. Die bevryde mens neem ook reëel deel aan die lyding van God in die wêreld en aan die lyding van die wêreld in God. Die menslike God wat op Golgota ontmoet word, bring hierdie mens in 'n realistiese vergoddeliking (*Theosis*) (Gekreuzigter Gott, 266). Om God in die kruis te herken, is omgekeerd ook om die kruis in God te herken. Hiermee bied Moltmann 'n God nie net ná nie, maar - en veral - in Hiroshima en Auschwitz. Die liefde, die Gees, wat hieruit ekstrapoleer, is toekomsop vir die ganse verlate mensheid. Die Trinitariese Godsgebeure aan die kruis word vir die eskatologiese geloof tot toekomsop en toekomsopende Godsgebeure, waarvan die versoening van die smart in die liefde realiteit word en die vervulling met die Gees die lewe.

5.2.1.3 Lyding van die Seun

Ons vra nie nou na die passie van Christus nie, maar na sy aksie, sy *passio activa* (Trinität, 91). Uiterlik bestaan dit uit die aanklagte

teen Hom as Godslasteraar en opruier en innerlik die lyding van God-verlatenheid. Eersgenoemde twee is sy weg na die kruis en laasgenoemde is sy kruis self. Dit is die Jesulogie wat die historiese onderbou aan die Christologie gee. Die teologiese opgaaf moet as historiese opgaaf daargestel word. Christologie is immers juis Messianologie (Politik, 155) en moet daarom in die lydingsituasie van die onderdrukte en uitgebuite spreek. Sy lewe en sterwe dra die appèl tot navolging (Gekreuzigter Gott, 55 e.v.). Verwagting en sending word nie geskei nie - "die eine ist die manifeste Bruderschaft der Glaubenden, die andere ist die verborgene Bruderschaft der Armen" (Politik, 66 v). Dis die Gekruisigde wat opgestaan het en die Een wat opgestaan het, wat gekruisig is. Toe Jesus in die bergrede pertinent *maar Ek sê vir julle*, gesê het, het Hy duidelik as Christus, die Een wat uit die dood sou opstaan, gepraat (Gekreuzigter Gott, 118). Hierdie "klein geskiedenis" wat by die stofpaaie van Nasaret begin het toe Hy na aanleiding van die bevrydingshoop van Jesaja 61 verse 1 en 2, gesê het, "Vandag - is hierdie Skrifwoord wat julle nou net gehoor het, vervul" (Lukas 4 vers 21), het die eskatologiese geskiedenis geword toe Hy aan die einde van sy aardse pad aan 'n medegekruisigde sê: "Vandag sal jy saam met My in die paradys wees" (Lukas 23 vers 43) (Freiheit, 11 v). 'n Vandag wat vandag nog deur sy Gees, Woord en gemeenskap voortbestaan: "Es ist ein Tag, dem keine Nacht mehr folgt, denn es ist ja die Gegenwart des kommenden Gottes selbst, und darum ist Jesu 'Heute' das Fest ohne Ende" (Freiheit, 15).

Eerstens word Jesus as 'n Godslasteraar gekruisig (Gekreuzigter Gott, 121 e.v. *et passim*). As messiaanse leier is Hy veroordeel. Hy het Homself bo die outoriteit van Moses en sy verkondiging bo die van die tora gestel. Die antiese van die bergrede, die oproep tot dissipelskap en die soewereine optrede op die sabbat illustreer dit. Hiermee het Hy God se eskatologiese reg van genade oor die wetteloses en wetverbrekers deur die vergifnis van hulle sonde, gedemonstreer. Die onderskeiding tussen heilig en profaan, reg en onreg, vroom en sondig word opgehef. God word dus anders geopenbaar. Hierdeur het Jesus Homself 'n mag toegeëien wat volgens die wet laster en selfvergoding is. Ook ten opsigte van die profesie en apokaliptiek het Jesus die *novum* voorgehou. Die feit dat Hy Homself met die onregverdige

geassosieer het, laat Hom buite die verwagte messiasrol van die tora val. Jesus het Homself met sy prediking ook van Johannes die Doper onderskei: formeel verkondig albei die koninkryk wat naby gekom het, maar saaklik gaan dit vir Jesus om genade en nie om die gerig nie. 'n Nuwe geregtigheid word verkondig waar daar verlossing vir armes, sondaars en tollenaars is. Hiervoor word geen profetiese of apokaliptiese outoriteit ingeroep nie en hang Jesus se volmagsaanspraak "letterlik in die lug". In hierdie sin was Jesus ook naamloos omdat sy naam geheel en al berus het op die bevestiging deur God, sy Vader en alleen met die toekoms van die verkondigde genade self geopenbaar kan word. Dit alles het tot 'n hewige konflik met die vromes, die fariseërs en hulle wette gelei. Sy volmagsaanspraak enersyds, maar veral sy totale weerloosheid andersyds, was Godslasterlik. Die punt van weersin lê vir die fariseërs in die feit dat Jesus as magtelose die mag van God by verworpenes en ewe-magteloses antisipeer: "Der innere Widerspruch zwischen seinem Anspruch und seiner Armut prägt seine Erscheinung im ganzen" (Gekreuzigter Gott, 124). 'n Diskrepansie en onaanvaarbaarheid wat tegnies tot en met die opstanding sou bly voortbestaan het. Daarom het die dissipels ook van Hom af gevlug. Die mag, die reg van die wet en die fariseërs, is immers met Jesus se dood bevestig. Jesus se dood was dus vir die dissipels die weerlegging van sy aanspraak en geen gehoorsaamheid tot die einde toe nie. Hy het gesterf,

"nicht aus Zufall oder Miszgeschick, sondern er starb am Gesetz als einer, 'der unter die Gottlosen gerechnet wurde' (Lukas 22, 37), weil er als 'Gotteslästerer' von den Hütern des Gesetzes und des Glaubens zu verurteilen war" (Gekreuzigter Gott, 126).

Sy dood was die voltrekking van die vloek van die wet. Ten diepste gaan dit dus hier om die stryd van God self: *Aut Christus - aut traditio legis?* Dit is die verskil tussen evangelie en wet, geloofsgeregtigheid en werkgeregtigheid, regverdiging van die God-lose en regverdiging van geregtiges. Die vraag gaan dus om die realisering van God se belofte reeds aan Abraham (Hoffnung, 132).

Tweedens word Jesus as 'n rebel gekruisig (Gekreuzigter Gott, 129 e.v.). Die feit dat Jesus toe nie die dood van 'n Godslasteraar, naamlik steniging, gesterf het nie, maar die van die Romeinse kruisiging, betrek die owerheid direk. Kruisiging was alleen bestem vir politieke rebelle, oproermakers, opruiers en renegate van die *Impelium Romanum*. Die Romeinse owerheid het boonop die *pax Romana* gewaarborg, en godsdienste het net plek gehad in soverre dit die keiserkultus honoreer. Die Romeinse owerheid was dus 'n religio-politieke bestel. Die kop van die keiser op die muntstukke is dientengevolge ook deur die Jode as oortreding van die eerste gebod gesien. Jesus is deur die Romeine gekruisig omdat Hy teen hierdie *pax Romana* in opstand gekom het. Ook die feit dat Hy eers deur die Sanhedrin verhoor en oorgelewer is, dui sowel op die godsdienstige as die politieke aanspraak van Jesus. Die titulatuur bo sy kruis bevestig dit. Moltmann meen dit was duidelik geen regstegniese fout dat Jesus as 'n rebel soos Barabbas gekruisig is nie. Pilatus het wel rede gehad om te gemeen het dat Jesus 'n seloot was: Hy verkondig soos hulle die nabyheid van die Godsryk; Hy sien sy optrede as antisipasie daarvan; Hy noem Herodes ook 'n jakkals; van sy dissipels was selote en was soms gewapen; Hy het ook op 'n keer hardhandig opgetree. Maar 'n seloot was Hy nie, alhoewel sy evangelie en openbare optrede "hoogs polities" was. Moltmann wil nou drie bewyse daarvoor aanvoer, wat uiting gee aan sy verbreking met die *status quo*:

- Hy breek met alle wettisisme. Die *ius talionis* -beginsel word verwerp en Hy verkondig God se ryk van vrede in genade en vreugde;
- Hy breek met enige gepolemiseerde vriend-vyand-verhouding;
- Hy verbied absolute heerskappy, en openbaar God as onbegryplik genadig en daarin die Regter van almal.

Hiermee bevraagteken Hy sowel die anti-Romeinse selote as die anti-Joodse Romeinse aansprake. Die alternatief is duidelik: *aut Christus - aut Caesar?* Hierdie vraag vra wesenlik die vraag *hoe* die konflik hiertussen tot inhoud van die Christelike en kerklike lewe

vandag gemaak moet word (Politik, 57). Moltmann sien in die kontem-
porêre verstaan van die beeldverbod van die Ou Testament enersyds die
verbod op vervreemding en ontmondiging van mense en andersyds die gebod
op die fundamentele demokratisering van alle heerskapsverhoudinge deur
die teologie van bevryding (Politik, 58 v). Afgodery is altyd wanneer
mense die wêreld 'n transparante medium tussen God en mens wil maak.
Dit kan magsdade van mense wees, werkgeregtigheid, simbole, idole of,
soos Luther gesê het, dit waaraan jy jou hart vasmaak. Hobbes het die
beeldverbod suiwer polities gemaak:

"That they should not make any image to represent them,
that is to say, they were not to choose to themselves,
neither in heaven, nor in earth, any representative of
their own fancying" (Politik, 61).

Afgodediens ontstaan in die politiek wanneer "demokratiese" verteen-
woordigers nie meer van die individuele stem afhanklik is nie, dus "bo
die volk se koppe uitgroei" en die volk voor die regering moet buig.
Antwoord hierop is net beeldestorming.

Sosiale, politieke, ekonomiese en rassistiese idole moet retireer vir
die "God van die hoop", soos Hy deur die kruis verkondig is (Politik,
64).

Derdens is Jesus aan die kruis deur God verlaat (Gekreuzigter Gott, 138
e.v.). Jesus het ten diepste nie as 'n wetsverbreker of opruier
gesterf nie, maar as die Godverlatene. Hy het nie as private persoon
gelewe nie, maar sover daar uit die bronne afgelei kan word, as
openbare persoon wat in die nabyheid van sy God en Vader en vir die
komende koninkryk gelewe het. Ons het reeds gesien dat die kruis-
gebeure 'n binne-Trinitariese God-teen-God gebeure was; dat die *opera
ad extra* manifestasie van die *opera ad intra* is. Moltmann illustreer
dit besonder duidelik met Jesus se sterwenskreet na aanleiding van
Psalm 22 (vergelyk ook Trinität, 91 e.v.). Jesus het die Godverlaten-
heid reeds in Getsemane ervaar toe die Vader nie sy gebed verhoor het
nie. Jesus was bang vir die Vader en neem die dissipels saam daarheen
- "Darum sucht er den Schutz der Freunde" (Trinität, 92). Sy angs is

om van die Vader geskei te word, want dit beteken sterwe; dit is die "bitter beker". Moltmann meen dat die anskreet van Jesus die spits van sy lyding was. Lukas en Johannes het dit egter afgewater deur Psalm 22 vers 1 te vervang met Psalm 31 vers 6 en Johannes 19 vers 30, onderskeidelik. Moltmann meen Markus het oorspronklik ook eerder bedoel "waarom het u my *vervloek*? Hebreërs 2 vers 9 en 5 vers 7, bevestig weer die angs van die kreet. Moltmann lees ook besondere betekenis in die feit dat Jesus "My God ..." gesê het en nie "My Vader" nie, wat dus reeds op afstand en kilheid wys (Trinität, 94). Aangesien Markus 15 vers 34 die betrokke vers van Psalm 22 verklaar, beteken dit dat Jesus niê na die Verbondsgod roep nie, maar na "sy" God; Psalm 22 roep regverdigheid op en nie barmhartigheid nie. Hiermee word nie net Jesus se persoonlike eksistensie op die spel geplaas nie, maar ook sy teologiese eksistensie. Die bedoeling van die woorde van Psalm 22, wat in die geheel veronderstel word omdat die inleidingsvers gesitêr is, is dan "My God, My God, waarom het U Uself verlaat?!" (Gekreuzigter Gott, 144). Slegs as Verlatene, Vervloekte was die Seun nog Seun en slegs as Verlatende en Oorgewende Vader was die Vader nog daar.

Moltmann verklaar die hele lydingsgeskiedenis van Jesus as uitleg van die Triniteitsproses. Hy noem dit ook die "stasies van die geskiedenis van die Seun".

Die sending van die Seun (Trinität, 90):

- Die Vader stuur deur die Gees die Seun;
- Die Seun kom in die krag van die Gees van die Vader af.
- Die Gees bring mense in die gemeenskap van die Seun met die Vader.

Die oorgawe van die Seun (Trinität, 99):

- Die Vader gee sy eie Seun oor aan die absolute dood ter wille van ons;
- Die Seun gee Homself oor ter wille van ons;
- Die gesamentlike offer van die Vader en die Seun geskied deur die Heilige Gees, wat die Seun in sy Godverlatenheid met die Vader verbind en verenig.

Die opstanding van Jesus (Trinität, 104):

- Die Vader wek die Seun op deur die Gees;
- Die Vader openbaar die Seun deur die Gees;
- Die Seun word deur die Gees tot Here van die Godsheerskappy bevestig.

Die verheerliking van Jesus (Trinität, 105):

- Die Vader wek die gestorwe Seun op deur die lewendmakende Gees;
- Die Vader stel die Seun tot Here van sy koninkryk in;
- Die opgestane Seun stuur die Skeppergees vanaf die Vader, om die hemel en aarde nuut te maak.

5.2.1.4 Aktiwiteit van die Gees

Die *Heilige Gees* se aktiwiteit vorm die laaste geskiedmatige proses van die Triniteit voordat God self eskatologies tot *koinōnīa* sal verenig (Zukunft, 100). Ook hier tref ons die onderskeid aan in die rol van die Heilige Gees ten opsigte van sy verhouding *ad extra* en sy verhouding *ad intra*. Eersgenoemde is God se openheid vir die wêreld, die tyd, die vernuwung en vereniging van die ganse skepping en laasgenoemde weer die verklaring deur Christus van die wêreld as skepping. 'n Simfonie word so gevorm met die resiproke liefde van die Seun en die skepping word so tot vreugde van die salige liefde van die Vader. Dan bestaan die Drie-enige God *in* sy wêreld as tuiste en sy wêreld bestaan *uit* sy ongeskape heerlikheid. Dit is die ewige fees van hemel en aarde, die dans van verlostes (Trinität, 143). In eersgenoemde geval is die Gees die objek en in laasgenoemde geval is Hy die subjek.

Die Gees is die objek van die Vader. Moltmann probeer ook hier 'n middeveg tussen die Griekse en die Latynse kerktradisies ten opsigte van die sogenaamde *lilioque*-stryd deurvoer (Trinität, 198 e.v.). Aangesien die geskiedenis die eksterne ontplooiing van die interne Godsproses vir hom is, die eksplikasie van die implikasie, is dit vir hom belangrik om God die Vader as die Inisieerder, of Skepper, van hierdie proses aan te toon. Daarom verwerp hy die standpunt dat die

Gees ook vanaf die Seun uitgegaan het. Maar omdat hierdie tipe argument alleen op God se dae *na buite* betrekking kan hê, kwalifiseer Moltmann die Vader as Inisierder deur te sê dat dit die Vader van die Seun was, wat die Gees met die skepping gestuur het. Omdat die Vader nie sonder die Seun handel nie, gaan die Gees dus middellik van die Vader af uit. Moltmann se voorstel om die Nicaeno-Konstantinopolitanum te wysig, is as volg: "Der Heilige Geist, der vom Vater des Sohnes ausgeht und vom Vater und dem Sohn die Gestalt empfängt" (Trinität, 203). Die taak wat die Gees hiermee opgedra is, is die van *generatio* (Zukunft, 93). Dit kan beskrywe word as, "Alles, was ist, existiert und lebt vom andauernden Zufluss der Energien und Möglichkeiten des kosmischen Geistes" (Schöpfung, 23). Die neoplatoniese emanasieler, terloops, is vir Moltmann dus glad nie so onaanvaarbaar nie (Trinität, 128). Die skepping is dus energies as verwerkligte moontlikhede van die kosmiese Gees te verstaan. Deur die gedurige emanasiel van die Goddelike Gees is die kreatuur geskape, eksisteer dit en word dit vernuwe. Verder lees Moltmann ook 'n besondere betekenis in die grammatikale geslag van die woord *ruah* (Schöpfung, 24). Die Goddelike presens in die skepping word daarom ook met vroulike metafore uitgebeeld, soos byvoorbeeld die wysheid van Spreuke 8. Die teenwoordigheid van die kosmiese Gees in die kreatuur maak van die skepping egter 'n eksentriese grootheid wat ditself transendeer (Schöpfung, 112). Dit beteken dat die Gees onderlinge gemeenskap in die kreatuur bewerk: "... want deur Hom lewe ons, beweeg ons en bestaan ons" (Handelinge 17 vers 28). Anders as die eertydse meganistiese teorie wat die primaat van die werklikheid in objekte gesien het, wil Moltmann nou die insig van die moderne fisika toepas waar *verhoudings* die primaat vorm deurdat dit die verskynsvorm van die objek (atoom) bepaal: geen kreatuur bestaan *ex se* nie, maar wel *ab alio et in aliis* (Schöpfung, 25). Dit word ook uitgedruk met sy verstaan van *perichōrēsis*. Hierdie gemeenskap onderling is dan die stimulus vir 'n oop toekoms, soos deur die "Gees as kommunikasie" bewerk word (Schöpfung, 269). Die mens wat die Gees het, het 'n selfonderskeidende en intensionele verlanget na wat voor is - "er ist, indem er wird" (Schöpfung, 268) - die skepping sug ook in afwagting (Romeine 8 vers 22) en die Gees self verlang na verlossing (Schöpfung, 112). Hierdie inhabitasie van die Gees skep dus die proses van menslike

toekomstransendensie, ekologiese ewolusie en Geestelike *intentio vitalis*. Deure wat oopgaan en geleenthede wat opduik, sowel as die benutting daarvan in die skepping, is die objektiewe en subjektiewe werk van hierdie Gees (Kirche, 216), maar nog nie tot die *Heilige Gees* getransformeer nie (Schöpfung, 266).

Die Gees is ook die Gees van Christus (Galasiërs 4 vers 17, 2 Korintiërs 3 vers 17 en Filippense 1 vers 19) (Trinität, 138). Alvorens Jesus verheerlik was, was die Gees ook nog nie uitgestort nie (Johannes 7 vers 39). Daarom was ook net Jesus gedoop en eers nā sy verheerliking, word die dissipels en ander gedoop. Die opstanding gaan die algemene uitstorting van die Gees vooraf en is daarom die datum waarop die eskatologiese tyd aangebreek het (Trinität, 137). As die laaste Adam, word die opgestane Christus die lewendmakende Gees en word die identifikasie-formule gebore: die Here is die Gees (2 Korintiërs 3 vers 17). Dit maak Jesus ook, afgesien van objek, die subjek van die sending van die Gees. Hy skenk die Gees en stuur dissipels met die sending van sy Vader (Trinität, 138). Terwyl ons pas die chronologie van *Vader-Gees-Seun* gehad het, is dit nou *Vader-Seun-Gees* (Trinität, 106). Die verheerliking van Christus is niks anders as die Gees se verklaring dat Hy wat gekruisig is en Hy wat opgestaan het, dieselfde persoon is nie. Hierdeur het Christus as mens, reeds ook as God verskyn. Die verklaring van die Gees is met ander woorde 'n gestalteverandering wat intree van vernedering na heerlikheid, onvryheid na vryheid: "Auferstehung ist darum als leibliche Metamorphose Christi oder gar nicht zu verstehen" (Trinität, 139). Die eskatologiese werk van die Gees is daarom die liggaamlike, fisiese verandering van die materiële eksistensievorm.

Die Heilige Gees is daarom die eskatologiese subjek. "Das Subjekt der Weltveränderung ist ... der Geist der göttlichen Hoffnung" (Hoffnung, 267) en die ervaring van die eskatologiese werklikheid van die Heilige Gees, laat besef dit is dieselfde Gees as die kosmiese Gees (Schöpfung, 108). Wat nog moet kom, word nou reeds in die Gees ervaar en daarom is Hy die "Gees as antisipasie" (Schöpfung, 269). In die krag van die Heilige Gees word die nuwe reeds beleef. Hierdie werk van die Gees *ad intra* het nou twee dimensies: dit moet die skepping verenig en

dit moet die Vader verheerlik (Trinität, 141 v). Die eerste taak geskied deur die *spiratio* (Zukunft, 93) van die "Gees van lewens-beaming" (Schöpfung, 271). Die doop van die Heilige Gees maak mense deel van die Trinitariese geskiedenis van God (Trinität, 106). Dit bring mense nader aanmekaar en in solidariteit met die wêreld. Hulle ervaar *pars pro toto* die begin van die nuwe skepping. Hierdie ervaring is geen spiritistiese of gesublimeerde opstanding nie, maar lyflik waar die Gees reeds hier inwoon op pad na God se ewige tuiste op aarde (Trinität, 139). So verheerlik die Gees ook die Vader deur die Seun, want die kreatuur - mens en nie-mens - word so opgeneem in die binne-Trinitariese verheerliking van die Seun en Vader. In die blik van die eskatologiese voleinding en verheerliking kan ons nou laastens sê is die Godsproses, *Gees-Seun-Vader*, voltooi (Zukunft, 96). Die *dóxa* van God word deur die *parousia* van Christus voltrek (Kirche, 150). Mens en skepping, asook Seun en Vader, verenig in die geskiedenis van die Gees, en is daarom op die volkome vereniging van die Seun met die Vader gerig (Zukunft, 99).

5.2.2 Die Eksterne Grond van die Kruis: *Die Wêreldproses*

5.2.2.1 Identiteit en Relevansie van die Geloof

Die kerk het sy geloofwaardigheid in die moderne tyd verloor (Zukunft, 113, Gekreuzigter Gott 12 e.v.). Dit het in homself gekeer geraak, met die gevolg dat 'n soort "Babiloniese ballingskap" weer ontstaan het. 'n Fundamentalisme het die lewenswyse geword deurdat die Bybel tot 'n ongevraagde outoritêre simbool versteen het. Dogmatisme en konserwatisme het die kerk leweloos gemaak. Boonop is die stroom van mense wat die kerk verlaat, onstuitbaar. Tog dra die kerk self die verantwoordelikheid vir hierdie situasie. Wanneer dit wel 'n soekende hand na die samelewing uitreik, soek dit nie die hande van die gevestigde en invloedryke mense op. In baie lande het die kerk sinoniem met die *status quo* van die bepaalde sosiale gemeenskap geword, en kom dit

maar eintlik daarop neer dat die kerk deur sulke instansies gekoop is. Sosiale, politieke en wetenskaplike blindheid het die kerk geïsoleerd gemaak. Ook die ekologiese krisis het die identiteit en relevansie van die Christelike kerk weer in die soeklig geplaas (Schöpfung, 36). Die kern van die dilemma van die kerk, is dat dit "Jesus-vreemd" geword het, omdat Hy nie die beginsel en norm van die kerk meer is nie.

Die eerste tree wat die kerk sal moet gee, is om sy huidige identiteit prys te gee; sy weg lê in *nie-identiteit* met enige maatskaplike *status quo* (Gekreuzigter Gott, 23). En dan moet die kerk die gekruisigde Man van Nasaret gedenk en die identiteit dus slegs en alleen in die *kruis* op Golgota soek (Gekreuzigter Gott, 22). Alleen in hierdie vervreemding lê ewige identiteit: in haat lê liefde en in stryd weer vrede. Dit kan nie anders geskied as dat die kerk polemies betrokke raak nie. Die antwoord op stagnasie en absolutisme van 'n eenheidsideologie is *relasionaliteit* (Gekreuzigter Gott, 16). So word 'n ortopraksie gebore; verifikasie van egtheid lê dan nie in *verum factum* nie, maar in *verum facere*. Die kerk en geloof kan alleen relevant wees wanneer dit gedurig aanpas en verander en steeds in enge kontak met die menslikheid van die mens is. Identiteit en relevansie kompleet mekaar in 'n aktuele gelyktydigheid. Dit lei noodwendig daartoe dat daar geen alternatiewe tussen evangelisasie en humanisasie sal bestaan nie. Bekering en verandering in strukture, vertikale en horisontale, gebed en politiek, Christologie en Jesulogie, moet nooit sonder mekaar wees nie.

Verandering na binne kan nie sonder verandering na buite geskied nie - daarvoor is die derde Feuerbachtse van K. Marx te waar (Gekreuzigter Gott, 27). Die dichotomie is immers nie dié tussen siel en liggaam, individu en gemeenskap, mens en nie-mens nie, maar tussen die magte van die verbygaande wêreld en die krag van die Gees en die toekoms. Die brandpunt van hierdie stryd is alleen die kruis van Christus. En omdat die kerk sy voorbeeld hierin vind, word dit kerk-vir-ander, kerk-vir-die-wêreld. Plaasvervangend word die gelowige dan die slagoffer van die huidige strukture; so iemand beleef nie 'n geveg nie, maar 'n aanvegting. Die dialektiek van die kruis lê dan daarin dat die

toekoms "onder" by die toekoms-loses en die hoop by die hoop-loses begin. Die probleem van die kerk lê dus juis in sy mag en invloed. Nie die ryke red die arme nie, maar die arme red die ryke (Zukunft, 67). Die manifes van die Christelike geloof is die saligprysing van Jesus in die bergrede aan die armes, treurendes en hongeres: "Christliche Identifikation mit dem Gekreuzigten heizt Solidarität mit dem Leiden der Armen und dem Elend der Unterdrückten wie der Unterdrücker" (Gekreuzigter Gott, 29). Christelike teologie is kruisteologie en die *identity-involvement-dilemma* is sy spanningvolle betrokkenheid.

Moltmann handel egter in 'n ander verband ook oor die identiteitskrisis van die kerk: "Wenn Religion nicht *Selbstzweck* ist und nicht Sinn und Wert in sich selbst hat, dann hat sie überhaupt *keinen Zweck* und Wert" (Freude, 67). Hiermee bedoel hy dat diegene wat die kerk se relevansie net in nuttigheid en noodwendigheid soek, juis die kerk se grootste vyand is. Wanneer mens God nie meer nodig as net iemand wat behoeftes vervul en probleme oplos nie, dan is jy ten laaste bevry tot *fruitio Dei et se invicem in Deo* (Freude, 69). Die ideaal lê juis vir die kerk in sy oorbodigheid! Juis dit verleen die verruklikheid en die vreugde daaraan. "Gebruik God" maak dan ruimte vir die "geniet God"! Naasteliefde sonder naastevreugde, voeg Moltmann by, vreugde met die naaste net in God, is 'n bedenklike saak (Gekreuzigter Gott, 28 voetnota).

Die metode wat Moltmann meen die kerk en geloof moet volg, is die van *action-reflection* (Zukunft, 102, Politik, 161). Kortliks beteken dit: sonder hierdie estetiese kant van die geloof, is die etiese kant vreugdeloos en onvry. Hierdie metode gee ons enersyds God in die rug en die wêreld voor ons as voorwerp van sending en aksie, en andersyds het dit die wêreld agter ons, maar ook rondom, en God voor ons as voorwerp van verheerliking en refleksie: "Anders gesagt: ohne persönliche Teilnahme am Apostolat und ohne Mitarbeit am Reich Gottes versteht man die Bibel nicht" (Politik, 161).

Dit is moontlik om twee groepe van "armes" in die denke van Moltmann te herken. Eerstens is dit volgens Lukas die terneergedruktes, gevangenes en blindes en volgens Matteus weer die blindes, lammes,

melaatses, dowes en selfs die wat dood is (Kirche, 96 en Freiheit, 18). Dit strek van ekonomiese, sosiale en fisiese armoede tot psigiese, morele en religieuse armoede:

"Arm sind alle, die Gewalttat und Unrecht erleiden müssen, ohne sich wehren zu können. Arm sind alle, die leiblich und seelisch am Rande des Todes existieren müssen, die nichts zum Leben und nichts vom Leben haben. Arm sind alle, die ausgeliefert sind, die mit leeren und offenen Händen leben" (Kirche, 97, Freiheit, 18 v).

Die konkrete gestalte van die antisipatoriese koninkryk van God is die gemeenskap van blindes wat sien, gevangenes wat vry is, armes wat gelukkig is, siekes wat genees is. By hulle begin die nuwe eksodus van Christus. Wanneer mens die definisie wat Moltmann aan siekte en gesondheid heg, hiermee saamlees, naamlik dat gesondheid meer is as net 'n toestand en wel die *krag van menswees* ten opsigte van die self, die samelewing, die hiernoumaalse en die hiernamaalse geskiedenis (Schöpfung, 276 v), besef mens dat hy geen onbeduidende herstel bedoel nie. Die uitgebuite natuur kan in 'n sekere sin ook selfs hieronder verstaan word: "Der Verdinglichung der natürlichen Umwelt entspricht diese Subjektivierung des Menschen" (Schöpfung, 41). Dan is daar tweedens ook die armes vanweë hulle solidariteit met eersgenoemde groep. Die lyding van Christus was geen passiewe en onbegryplike noodlot nie, maar 'n lyding vanweë sy woorde en dade (Gekreuzigter Gott, 53). Hy het Jerusalem sêlf binne geloop. Omdat Hy die Vriend van sondaars en tollenaars geword het, het hulle vyande sý vyande geword. Armoede is dus in Christelike sin, om *arm te word*, die self te ontledig en in diens van die onderdrukte en uitgebuite te staan. Alleen so word die gekruisigde Messias by die slawe verteenwoordig. Die eerste groep se "roep van vryheid" moet deur hierdie groep geartikuleer word - die kruis is die menslike oord waar die opgestane Heiland teenwoordig is. Matteus 25 hoort dus vir Moltmann nie tot die sosiale etiek nie, maar tot die ekklesiologie: *ubi Christus - ibi Ecclesia* (Politik, 65). Of anders gesê, die vryheid van die geloof word binne die politieke vryheid beleef (Gekreuzigter Gott, 293). Of

nōg anders gesê, en dan betrek Moltmann ook die ekologiese vryheid:

"Es ist wahr, dasz dieses neuschaffende und erfüllende Handeln Gottes nur erst in der menschlichen Geschichte wahrgenommen wird. Es hat aber seine Auswirkungen und sogar seine Parallelhandlungen in der Naturgeschichte: "Und du erneuerst das Antlitz der Erde (Psalm 104, 30)" (Schöpfung, 217).

Die geloof het die opdrag om die wêreld te *verander* (Hoffnung, 308 *et passim*). Christus is immers nie net die hoop van die troos in lyding nie, maar is ewe-eens ook die protes van die belofte *teen* die lyding (Hoffnung, 17). Geloof maak die mens onrustig en ongeduldig, ja lasterlik en rebels, want

"Glauben nennen wir die persönliche, die innere Anteilnahme an der Sendung Jesu, ... Glauben macht lebendig, für den Schmerz verwundbar und für die Freude empfänglich" (Freiheit, 27).

Daarom moet die geloof die modernistiese institusies uit hulle immanente stabiliteitsneiging ruk, dit onseker maak en op die pad van bewegende dinamiek plaas (Hoffnung, 305). By interpretasie alleen van die werklikheid mag die taak van die geloof nie ophou nie. Dit moet die orde fundamenteel omdraai omdat dit hoop dat God dit radikaal nuut sal skep. Alleen so verbind kruis en opstanding - "Die Ostererscheinungen Christi sind offensichtlich Berufungserscheinungen" (Hoffnung, 177 v) en die opdrag is onomwonde: "En die evangelie moet eers aan al die nasies verkondig word" (Markus 13 vers 10). En dit kan, nie moet, *gevaarlik* wees: "Wer den Verlorenen hilft, musz damit rechnen, selbst verlorenzugehen" (Zukunft, 114). Omdat sending vir Moltmann fundamenteel 'n eksistensiële hermeneutiek is, wat dus konkreet en vierkantig in die wêreld betrokke is, is dit ook politiese hermeneutiek wat - so kom dit voor - prinsipieel antagonisties teenoor die *status quo* môët wees. Sy interpretasie van Luther se twee-rykeleer is byvoorbeeld:

"Es war eine Verkehrung dieser Lehre in ihr Gegenteil, als sie nicht mehr *kritisch-polemisch* auf die Entwirrung der verwirrten Welt angewendet, sondern *affirmativ* zur Ideologie der protestantischen Welt gemacht wurde" (Politik, 134).

Soverre hierdie leer afbreek, sê hy, is dit goed, maar omdat dit nie ook tot wêreldveranderende hoop lei nie, is dit onaanvaarbaar (Politik, 136, Gekreuzigter Gott, 297). Sy standpunt van sending vat hy dan goed saam:

"Diese Ethik wird christologisch begründet, eschatologisch orientiert und pneumatologisch durchgeführt. Diese Welt ist kein Wartezimmer für das Reich Gottes. Diese Welt ist auch noch nicht das Reich Gottes selbst. Sie ist der Kampfplatz und der Bauplatz für das Reich, das von Gott selbst auf Erden kommt" (Politik, 162).

Die geskiedenis tussen God en mens is die geskiedenis van verlossing en bevryding, van sondige God-loosheid en dodelike onmenslikheid (Politik, 167). Daarom druk bevryding God se rēg op sy skepping uit: die Ou Testament stel die eksodus sentraal as uitdrukking van die verbond in die sin van die *pars pro toto* -bevryding: die Nuwe Testament stel bevryding ewe sentraal, maar wel dan bevryding uit sonde, wet en dood vanweë die sending van Jesus Christus as die plaasvervangende dood vir alle mense. Dit beteken dat God 'n *reg* het op mense en mense 'n reg op God (Politik, 168 v).

Na aanleiding hiervan, kan Moltmann nou 'n "stelreël" opstel om die kruisdissipelskap in die wêreld te herken, sonder dat dit univokaal op Christus se kruis betrek word: die kruis van Christus moet altyd die *tertium comparationis* van enige lyding hier wees (Gekreuzigter Gott, 66). Dit is dus nie genoeg om soos Bultmann byvoorbeeld, die kruis alleen eksistensieel gelyktydig met die eie lyding te beleef nie; Christus word nie maar net telkens weer in elke martelaar gekruisig nie. Nee, die kruis gaan die eie lyding saaklik en temporeel vooraf,

eers wanneer Christus ons kruis as sy eie aanvaar het, is dit sinvol om van die kruisdissipelskap te praat (Gekreuzigter Gott, 63). Eers die openbaring van God in die Godverlatenheid van die mens, bring so iemand in gemeenskap met die Gekruisigde en dus in navolging. Met hierdie kwalifikasie, herken Moltmann die volgende kruisdissipelskappe (Gekreuzigter Gott, 66):

- Die kruis van die apostels wat die geloofsgehoorsaamheid in 'n wêreld van afgode en bygeloof rig;
- Die kruis van die martelare wat die heerskappy van die Gekruisigde voor die wêreldvorste fisies betuig;
- Die lyding van mense wat liefdeloos, verag en veraai is en - kan ons byvoeg - diegene wat hulle met diesulkes vereenselwig;
- Die lyding van "hierdie tyd", die sug van die kreatuur, die apokaliptiese smart van 'n Godlose wêreld.

Aan wie is hierdie taak opgedra? Moltmann verkies om te praat van die *Christenheid* (Kirche, 186). Dit is die mondige Christengelowige wat met hulle wêreldse betrokkenheid onderskei word van die geïnstitusioneerde kerk. Dit is dus 'n universele taak en nie net die van ampsdraers nie (Hoffnung, 302). Die ganse Christenheid staan in die apostolaat van die hoop wat aan die wêreld gebring word en waarin gestalte gevind word. Elke gelowige dra hierdie *vocatus*. Die "algemene priesterskap van die gelowige" van die Hervorming verdien akklamasie (Hoffnung, 305). Die *vita christiana* sluit die beroep van die mens nie uit van sy roeping nie. Die beroep behoort altyd die geloof te inkarneer en die hoop te enhupostaseer. Persoonlike verhoudinge onder die hoop, word hiermee saaklike verhoudinge. Wat is kerk dan vir Moltmann? Eerstens is dit die *Eksoduskerk* (Hoffnung, 280 e.v., Zukunft 115, Kirche 93 e.v.). Dit beteken dat die kerk op mars is; dit hê nie die waarheid nie, maar is daarheen op pad en dan nooit meer as die "vehikel" van die evangelie (Kirche, 210 e.v.) en van die vryheid (Kirche, 28 e.v.) nie. Daarom is dit ook geen topografiese mars nie, maar 'n temporele mars - geskiedkundig en nie geografies nie. Dit is so omdat die kerk Christelik is (Kirche, 17 e.v.) en onder die teken van die opstandingshoop bestaan (Freiheit, 37). Dit staan dus onder die Woord wat verkondig, aankondig en stuur (Hoffnung, 300). Hierdie dinamiek beteken dat die vraag dus nie moet lui wāt is die

kerk nie, maar w aar is dit - en Moltmann antwoord: "Wir suchen die Kirche, die zum Katalysator f ur die Befreiungsbewegungen wird, weil sie den Schrei nach Freiheit in der Welt als Schrei nach Gott h ort" (Freiheit, 43). Dit maak die kerk uiteraard ekumenies (Kirche, 25 e.v.) en Moltmann begeer selfs 'n relativering van die grense tussen Kerk en sekte (Kirche, 347 v) en tussen Christen en nie-Christen (Kirche, 216). Die kerk is aan die ander kant ook *Sabbatskerk*. Die kerk is nie net 'n "F ur-Andere-Dasein" nie maar ook 'n "Mit-Anderen-Dasein" (Freude, 75). Dit is ook ont-spanne in sy in-spanning, en daarom 'n "fees van vryheid" (Freiheit, 45). Op spoor van Schleiermacher wil Moltmann die kerk ook sien as plek van vrye tyd en vrye spel (Freude, 73 v). Maar hy bedoel nie 'n salige niksdoen nie, maar 'n produktiewe fantasie deur innovasiegroepe wat moontlike toekomsmodelle spontaan stimuleer en selfs eksperimenteer. Dit geskied onder leiding van die Gees en daarom is so 'n kerk ook 'n charismatiese kerk (Kirche, 335 e.v., Zukunft, 115 v).

5.2.2.2 'n Christelike Hermeneutiek van Bevryding

Soos geloof die innerlike deelname aan sending is, is *diens* die uiterlike (Freiheit, 30). Die diens aan ander - as antwoord op die diens aan die self deur Christus - is altyd toekomsgerig. Dit bring hoop waar geen hoop andersins sou wees nie. Dit gee kwaliteit en diepte aan die eie geloof: "Je diesseitiger sich Christen engagieren, um so vertrauensvoller werden sie glauben, wenn sie der Hoffnung treu bleiben, die Jesus in die Welt gebracht hat" (Freiheit, 33). Diens het altyd bevryding in die oog en sal mense dus nie van hulp afhanklik maak nie, maar wel menswaardig in geregtigheid. Aangesien die diens in die nood van die armes ingryp, staan dit direk in verband met die reeds bespreekte sogenaamde duiwelskringe. Omdat die hoop wat die diens van die sending hierin bring, nie futuristies op 'n ander wêreld sentreer nie, maar reeds in hierdie wêreld prolepties realiseer, is dit eksistensi el betrokke en is die betrokkenheid vanweë die toekomsdimensie, ook prosesmatig van aard (Kirche, 186).

Die Christenheid in die ekonomiese lewensproses moet 'n simbiose bewerkstellig. (Kirche, 191 e.v., Zukunft, 134 e.v., Gekreuzigter Gott, 309, Politik, 172 v). Moltmann beskou die ekonomie as die agtergrond van die ekologie. Albei slaan immers op die Griekse woord vir huis. Ekonomie, sê hy, het die eerste universele mens tot gevolg gehad, die sogenaamde *homo oeconomicus*. Daarmee bedoel hy dat ekonomiese kategorieë omvattender geword het as selfs politieke instellings. Dit het ook invloedryker geword. Vanweë die middel van ekonomie, geld, is dit moontlik om letterlik alles op 'n gemeenskaplike noemer te bring en dit het tot die ekonomiese universaliteit en potensialiteit gelei. Tog staan ekonomie altyd binne die konteks van 'n etos van 'n samelewing. Wanneer dit ongemerk en vanselfsprekend geskied, is dit goed, maar die oomblik as spanning ontstaan tussen 'n samelewing se etos en sy ekonomiese vermoë, belig dit allerlei etiese en politiese dimensies. Omdat aansprake onbeantwoord en behoeftes onbevredigd bly, verg dit omrekening van waardes. Watter waardes domineer die moderne mens se lewe? Moltmann antwoord: groei, uitbreiding en verowering sonder perke en konsiderasie - "Leben ist Macht und Wille zur Macht" (Kirche, 193). Genesis 1 vers 28 - die sogenaamde *dominium terrae* - het die aanklag teen die Christendom geword (Schöpfung, 43, Zukunft, 135, Politik, 172). Francis Bacon en René Descartes het die era ingelei met, "*Maitre et possesseur de la nature*". Die metode hiervan is die *divide et impera!* Die ekologiese gevolge is natuurlik katastrofaal omdat die verdingliking van die natuur ingetree het. 'n Bose spiraal het ontstaan: toename in nywerheidsproduksie is dieselfde as toename in ekoversteuring; toename in bevolking is gelyk aan toename in rustof en energiebehoefte, en die eindpunt? Die universele dood. Die krag van die huidige ekonomiese filosofie, is die krag van universele selfmoord. Moltmann meen dat 'n ommekeer van waardes net moontlik is as besef word dat ekonomie nooit op sigselfstaande is nie. Psalm 24 vers 1 sê dat die aarde Gód se eiendom is - in die Ou Testament is Moses God se *oikonomos* en in die Nuwe Testament is Christus die Here van Godsheerskappy. Ten einde die balans in die natuur weer te herstel, is die eerste tree om ewewig (*Gleichgewicht*) weer te kry wat die spiraal sal stuit. Dit, sê hy, is nie wat ons moet doen nie, maar wat ons moet nálaat:

"Kein politischer, sozialer und ökonomischer Exodus aus Unterdrückung, Deklassierung und Ausbeutung führt wirklich in die Freiheit einer menschlichen Welt ohne den Sabbat, ohne das Lassen aller Werke, ohne die Ruh findende Gelassenheit in der Gegenwart Gottes" (Schöpfung, 289).

Moltmann wil egter die ekologiese krisis eerder as 'n sosiologiese krisis hanteer:

"Veränderungen im sozialen Verhältnis der Menschen zueinander werden darum auch Veränderungen in Verhältnis der menschlichen Gesellschaften zur Natur nach sich ziehen" (Kirche, 197).

Dit wil hy bereik deur *gemeenskap* in plaas van baasskap, vrede in plaas van stryd, solidariteit in plaas van skeiding. Mense moet eers leer om met mekâar saam te leef, voordat hulle met die natuur sal kan saamleef (Kirche, 196). Sosiale geregtigheid moet die agtergrond van die ekologie vorm en nie ekonomiese ongeregtigheid nie (Zukunft, 136). Die basis vir enige oorlewing is *simbiose*. Die *recte vivere* word dan 'n *beate vivere*. Die privaatbelang swig altyd voor die openbare belang. Diē nuwe waardesisteem sal die ryk persoon of ryk land gewilliglik laat retireer ter wille van 'n oorlewingsimbiose. Daarom laat Moltmann hom ook die antwoord van die Wêreldraad van Kerke se Bucharest-konferensie (1974) geval, waar *socialisme* as antwoord op die tersaaklike krisis geformuleer is (Kirche, 198, Zukunft, 137). Aangesien die natuur hierby oordragtelik ingereken word, sien Moltmann in die skeppingsleer die brug vir hierdie spanning (Schöpfung, 53). Die natuurwetenskap, sê hy, verstaan die skepping as natuur en die teologie toon weer aan hoe die natuur as skepping verstaan moet word. Dit laat die wêreld nie antroposentristies verstaan word nie, maar wel teosentries (Schöpfung, 45). Dan word dit skeppingsgeloof en die mens gaan met die skepping om, nie om te heers en te beheers nie, maar om deel te neem.

Die Christenheid in die politiese lewensproses moet menseregte bewerkstellig (Kirche, 199 e.v., Gekreuzigter Gott, 309 v, Politik, 166

e.v.). Moltmann verstaan politiek in die wye sin van die *res publica* waar dit om alle openbare aangeleenthede gaan wat die gemeenskaplike bestaan orden. Elke mens is 'n "politieke wese". Sy deelname aan die openbare besluitnemingsprosesse behoort tot sy lewe en waardigheid as mens. Omdat die staat mag oor mense het, durf dit nie anders wees as heerskappy deur die volk, vir die volk en met die volk nie. 'n Identiteit tussen regeerders en geregeerdes moet steeds bestaan. Demokrasie is altyd die proses van demokratisering van gemeenskaplike ideale en wanneer dit stagneer, ontstaan verwydering tussen subjekte en objekte en konflik tree in. Die politieke taak van die Christenheid is nou om self by te dra tot hierdie gestalte in die maatskappy. Die geskiedenis moet so die "sakrament" van die Christelike etiek word deurdat die "Wandlungen Gottes" in die wêreld waargeneem kan word (Gekreuzigter Gott, 298). Heerskappy van kreatuur oër kreatuur is onbybels. Christendom beperk en kwalifiseer heerskappy en daarom het die Ou Kerk die keiserkultus byvoorbeeld verwerp en die voorbidding vir die owerheid ingevoer; politieke heerskappy is maar net vir die welsyn van die mens goed (Kirche, 201). Daarom moet die Christenheid altyd desakraliseer, sekulariseer en demokratiseer. *Menseregte* is per definisie die rêg wat elke mens teenoor die staat het. Dit geld vir elke mens, ongeag afkoms, ras, geloof, gesondheid of nasionaliteit. Dit is onvervreembaar en universeel en transendeer die bevoegheid van 'n staat. Die staat kan daarvoor nie beslis nie, hy kan dit net respekteer. Moltmann fundeer die menseregte primêr op die mens as *imago Dei* en daarom sal dit as synde "skeppingsordening" in die volgende afdeling ter sprake kom. In hierdie afdeling word menseregte net beskou as die politieke hefboom in die proses na menswaardigheid en mensdomvereniging - 'n proses wat so kragtig is soos die arm agter die hefboom (Kirche, 205).

Die Christenheid in die kulturele lewensproses moet 'n oop identiteit bewerkstellig (Kirche, 206 v, Gekreuzigter Gott, 310 v). Kultuur is die selfprojeksie van persone, groepe en volke in onderlinge verhouding ten opsigte van die grond van hulle bestaan. Mense projekteer hulleself altyd in hulle produk en hulle verbruik van lewensmiddele, asook in hulle konflikte en alliansies van politieke prosesse. Dit is die mens se sogenaamde "demonstrative Seinswert" (Freude, 27). Die

mens profileer sy gesig en plaas dit op die spel. Die eerste sodanige profiel is *rassisme*. Daaronder verstaan Moltmann die etnosentriese trots op die eie rassegroep, die bewondering van sogenaamde besondere eienskappe van so 'n groep, die oortuiging dat dit biologies vasgelê is, negatiewe gesindheid teenoor ander groepe, tesame met die neiging om teen ander rasse te diskrimineer en volle deelname aan die lewe van die gemeenskap te ontsê (Kirche, 207). Dit is 'n wêreldprobleem vanweë "soort soek soort", en die eienskappe van een ras word normatief vir die van 'n ander. Dit is egter gevaarlik wanneer ekonomiese, sosiale en politiese heerskapsisteme hiermee verbind. Dis dan 'n psigologiese oorlog teen die ander; hulle word tweedeklasburgers en ontwikkel minderwaardigheidskomplekse. Dit is 'n sielkundige meganisme tot selfregverdiging asook 'n ideologiese meganisme tot heerskappy. Sosiale, ekonomiese, politieke en kulturele mag moet deur die Christenheid herverdeel word. Die tweede profiel is die van *seksisme*. Dit is die manlike bevoorregting en heerskappy oor die vrou. Twee wêreldes het so ontstaan: die vrou is ondergeskik aan die man, sy is tweede geskep en die man se dienaar; die man het die aktiwiteit, intellek en verantwoordelikheid en die vrou die passiwiteit, gevoel en gehoorsaamheid; die man lewe na buite en die vrou na binne. Ook hier lê die toegeënde privilegie van die man nie in biologiese andersoortigheid nie, maar in 'n sielkundige verlange na selfregverdiging en legitimasie van voorregte asook in 'n ideologiese meganisme ter wille van selfhandhawing. Ook hier moet 'n verdeling van mag op al die dimensies plaasvind en die menslike identiteitsbewussyn moet opnuut gevorm word. Laastens is daar die profiel van *gesondes en gestremdes*. Psigologiese en sosiaalpsigologiese afweermeganismes in die samelewing voer tot aantasting van die menswaardigheid van die gestremdes. Sosiale gevolge is meesal erger as die siekte self. Vanweë gesondes se reaksie op gestremdes, ontwikkel die gestremde 'n soort "melaats-sindroom". 'n Veranderde identiteitsbewussyn sal daartoe lei dat die méns agter die sieke raakgesien word.

Die Christenheid moet onderskei tussen die psigologiese ek-identiteit en ego-identiteit in al bogenoemde gevalle (Kirche, 210). Die ego sien die self as objek, as besitting en is ingestel op die *het*, hetsy geslag, ras of gesondheid. Die ek-kategorie weer, is gerig op die

wees. Die identiteitskrisis lê in die ego se identifikasie met die *ek*. So 'n mens moet van sy ego bevry word. Dan moet daar ook teologies onderskei word tussen regverdiging deur besit of prestasie ener syds en genade andersyds. Eersgenoemde is die dwang van 'n oerangs vir die niks en is met haat aan die eie bestaan verbind. Die afweermeganismes getuig hiervan; so een soek 'n ander. Daarom moet die Christenheid die boodskap van verlossing deur genade bring. Die mens se waarde lê in die feit dat God hom of haar liefhet. God regverdig die syn, die menswees, en dus is die ego-besit bevry van 'n ego-identiteit.

Regverdigingsgeloof speel daarom vir Moltmann 'n groot rol in die sending van die Christenheid (Zukunft, 157 e.v., Politik, 174 e.v.). Dis die *articulus stantis et cadentis ecclesiae et hominis*. Die sosiale sy hiervan is vir hom baie belangrik omdat dit die weg na 'n gemeenskaplike mensheid open (Kirche, 212). Dit gee aan mense gelyke reg en waardigheid deurdat die een die ander aanvaar soos Christus almal aanvaar. Galasiërs 3 vers 28 druk hierdie sosiale gestalte uit: geen godsdienstige onderskeid (Jood en Griek), geen ekonomiese onderskeid (eienaars en slawe), geen kulturele onderskeid (mans en vrouens) nie. Die bediening van die versoening (2 Korintiërs 5 vers 18 e.v.) verwerklik dus eers menseregte binne 'n vyandige en onmenslike wêreld (Politik, 176). Deur Christus se dood versoen God die mens met Homself, deur die opwekking verwerklik God sy reg op die mens omdat Hy hom geregverdig het en deur die uitstorting van die Gees op alle vlees, vernuwe God sy beeld hier op aarde, verenig die geskeide mensheid en bevry die skepping van die bose. En in hierdie sin is die eksoduskerk reeds analoog aan die Godsheerskappy en die begin van die bevryding van die mens en skepping (Kirche, 102).

Heil is bevryding. Dit is nie 'n statiese en histories-verwerklikte toestand van vry-wees nie, maar die geskiedmatige bevrydingsproses soos dit in die besonder binne sosiale strukture verloop. In die mate wat dit 'n proses is met steeds nuwe verwerklikinge, is dit ook in die hede te ervaar; in die hoop van die armes en in die protes van die armgewordenes, is dit reël.

5.3 Die Skepping van die Wêreld. Die Potensie van die Skepping as Oop Sisteem

5.3.1 Die Skepper van Hemel en Aarde

5.3.1.1 *Creatio ex Amore*

Dit is reeds duidelik dat die verhouding wat God tot sy werke na buite het, sy korrelaat vind in God se verhouding tot Homself. Moltmann beskrywe eersgenoemde as Skepping, inkarnasie en verklaring van die Gees en laasgenoemde - die Trinitariese prinsipe vir eersgenoemde Trinitariese eksplikasie - as die liefde van die Vader tot die Seun, die liefde van die Seun tot die Vader en die verheerliking van Albeideur die Gees (Trinität, 113). Die vraag wat ons steeds wil beantwoord, is wat die relasie tussen hierdie twee "rigtings" van God is. Met ander woorde, is die verhouding volstrek kontingent, dan is die skepping 'n blote willekeurigheid van God en beteken dit ook nie werklik iets vir God self nie. Daar is dus 'n radikale diskontinuiteit tussen God en wêreld en die enigste band is die van openbaringspositivisme. Moltmann wil hierdie denkrigting die teïsme noem (Trinität, 121 *et passim*). Is die verhouding volstrek noodwendig, dan is die skepping die logiese en die wesensuitvloeiing van God. Dit beteken dat die kontinuïteit tussen Skepper en skepping is ontologies vasgelê en God is in alles, dus panteïsme (Schöpfung, 72). In Aristoteliaanse sin sou dit beteken dat die eerste oorsaak oorgaan in die tweede. Ten opsigte van die kennis aangaande die wêreld as skepping, of dan kennis van God, is die eerste suiwer noëties en die tweede suiwer onties. Ons kan ook sê dat eersgenoemde denkrigting dualisties en laasgenoemde monisties dink oor God en wêreld, genade en natuur, gees en liggaam, geloof en rede, verlossing en skepping. Moltmann wil kennelik nie een van bogenoemde twee randstene raak nie. Met sy verstaan van *ekologiese skeppingsleer* meen hy 'n middeweg te gevind het. Aan die een kant is die skepping vir hom kontingent (Schöpfung, 53, 84 *et passim*) en

wil hy kontinuïteit in openbaring sien: "Erst durch seine Offenbarung als ihr Schöpfer, Erhalter und Retter macht Gott die Welt als seine Schöpfung offenbar" (Schöpfung, 67). Aan die ander kant is die skepping vir hom noodwendig (Trinität, 121) en wil hy kontinuïteit in die natuur sien: "Gott geht in gewisser Weise in die Geschöpfe ein, die er zu seinem Bild bestimmt hat" (Schöpfung, 90). Die middeweg waarvoor hy kies, het ons gesien, is die *panenteïsme*, of ook genoem 'n Messiaanse skeppingsleer (Schöpfung, 73) of ekologiese skeppingsleer (Schöpfung, 31). Hiermee meen Moltmann, lê die twee pole ten opsigte van mekaar nie soos God en wêreld nie, maar alleen binne God self: God skep die wêreld uit vrye wil, maar omdat Hy 'n God van liefde is en 'n liefdesobjek benodig wat minder is as Hyself (Trinität, 121), móét Hy skep en gaan tegelyk ook op in die skepping omdat sy liefde net die keersy van sy lyding is (Trinität, 113). Ten einde Moltmann se rede-nasie te volg, kan ons die volgende twee vrae probeer beantwoord: *waarvan* het God alles geskep en *waarvoor* het God alles geskep?

Die *creatio ex nihilo* druk tradisioneel uit dat geen oermaterie by die skepping as "vervaardigingsmateriaal" gebruik is nie. Die skepping is dus nōg Goddelik, nōg demonies, nōg ewig, nōg sinloos (Schöpfung, 85). Die eksegetiese staving van geen oermaterie nie, vind Moltmann ener-syds in die feit dat dit woordskepping was (Schöpfung, 89) en ander-syds in die Hebreuse woord *barā* (Schöpfung, 87). Dit dui altyd op die eksklusiewe Goddelike handeling (Schöpfung, 86). Dit gebruik nooit 'n akkusatief nie. Anders is die geval met die woord vir "maak" - *ʿsāh* - wat as't ware die bedoeling van die *barā* verder neem en 'n voorwerp sy unieke natuur gee (Schöpfung, 86). Die mens se arbeid is dus net analogies aan God se määk, maar nie aan sy skep nie. Die feit dat die formule *ex nihilo* het, beteken verder dat die wêreld wel uit niks geskep is, maar nie dat dit nie *uit iets* geskape is nie (Schöp-fung, 87). Die feit dat die *ex* gehandhaaf bly, beteken dus dat daar tog 'n bron is waaruit God geput het. Die negatiewe formulering hier-van, sê Moltmann, wil eintlik net die positiewe grond van die skepping aandui (Zukunft, 127). God het *uit* vrye wil as synde *liefde* geskep (Schöpfung, 89). Hierdie liefde is egter geen ander liefde as wat God vir sy Seun het nie; met ander woorde, die liefde vir die wêreld *is* God wesenlik self: "Gott *liebt* die Welt mit eben der Liebe, die er in

Ewigkeit *ist*" (Schöpfung, 98). Op hierdie wyse verbind sy wil ontologies met sy Wese wat dan beteken dat dekreet en emanasie verweef. God is nie net die subjek van alles nie, maar ook die hoogste substansie en nie net die absolute subjek nie, maar ook die substansie. Dit beteken dan dat daar is "kein Gott denkbar, der nicht schöpferisch wäre" (Trinität, 121). Die subjek van die skepping is die Trinitariese God wat die innerlike proses na buite geskiedmatig realiseer. Word God se raad so interpreteer, beteken dit dat Moltmann - soos gesien - as't ware drie "skeppingsaksies" het: *creatio originalis*, *creatio continua* en *creatio nova* (Schöpfung, 68). Die skepping in die begin is dus onvoltooid en onafgehandel omdat God se wil - nie sy syn nie - in proses is. Dit is wat Moltmann bedoel wanneer hy sê die skepping is nie 'n *perfektum* nie, maar wel *perfektibel* (Zukunft, 127). Die substansie van die skepping is die Gees wat van die Vader af uitgaan en in die Seun skyn (Schöpfung, 30). Hierdie tweede aspek van die substansie van die skepping, kom in 'n besondere perspektief na vore wanneer ons Moltmann se siening van die mens se skepping voorlopig onder oë neem. God skep die mens nie na sy Wese nie, maar na sy "natuur" (2 Petrus 1 vers 4) en dit maak die mens God se beeld en dus deel van God se geslag (Handelinge 17 vers 28 en 29)(Schöpfung, 97) en laat die mens in die Goddelike lewe grond (Schöpfung, 97). Die mens is geskêp en nie gemaak nie (Schöpfung, 90). God herken hiermee nie net sy werke in die skepping nie, maar ook Homself:

"Die Erschaffung des Bildes Gottes auf Erden meint, dasz Gott in seinem Werk gleichsam den *Spiegel* findet, in dem er das eigene Antlitz erkennt, eine Entsprechung, die ihm ähnlich ist" (Schöpfung, 90).

In 'n *analogia relationis* korreleer die mens aan die verhouding wat God tot Homself en tot sy skepping het, naamlik, sy ewige en innerlike liefde. Dit maak die mens God se *vis-à-vis* in die skepping.

Die Seun van God, kan ons nou sê, is dus die grond van die skepping, omdat God Hom van ewigheid af liefhet. Hy is dan ook die sin en die voorbeeld van die skepping: "Der Sohn, das ewige Gegenüber in Gott selbst, wird zur Weisheit, zum Muster, durch das die Schöpfung

geschaffen wird" (Schöpfung, 29). Dit maak Hom ook die grond van alle bestaan buite God en daarom is Hy die kosmiese Christus (Schöpfung, 106). Maar dit verstaan Moltmann vanaf die eskatologiese kennis van die verlossing deur Christus wat dus 'n protologiese verstaan van die skepping teweegbring. As vleesgeworde Woord is Hy die sentrum van die bevryde mens en ook die Here van die ryk van vryheid (Trinität, 126). Hierdie Skeppingsmiddelaar het 1 Korintiërs 8 vers 6, Efesiërs 1 vers 9 e.v., Kolossense 1 vers 9 e.v. en Hebreërs 1 vers 2, in die oog; Johannes 1 verse 1-3 is as Logos-Christologie op die Sophia-Christologie gegrond en sê dieselfde (Schöpfung, 107). Die eskatologiese heilservaring van die Christen tref hierdie assosiasie (Schöpfung, 107). Die Trinitariese samevatting van die skepping is dan as volg: dit bestaan *in* die Gees, is gevorm *na* die Seun en geskape *deur* die Vader (Schöpfung, 109).

Daar is egter nog 'n ander faset van God se raad wat ter berekening gebring moet word, naamlik God se lyding vóór sy skepping, oftewel sy Selfbeperking (Trinität, 125 v, Schöpfung, 29, 89 e.v. *et passim*). Dit word deur Moltmann ontleen aan die Joods-kabbalistiese tradisie van die *zimzum* van God. Moltmann maak hiervan gebruik omdat hy die kontingensie van die skepping wil aantoon, want omdat God alomteenwoordig is, is daar geen terrein buite God nie en dus moet die skepping ook Goddelik wees; is God egter nie alomteenwoordig nie, is Hy ook nie almagtig nie en is die skepping 'n god soos Hy of naas Hom - albei die twee randstene wat Moltmann poog te vermy. Die *zimzum*-leer van Isaak Luria stel nou dat God Homself vrywilliglik en gedeeltelik ontruim het om plek te laat vir die skepping. Dit is dus die konsentrasie, die kontraksie van God in sy Self-terugtrekking van Homself. Voor sy skepping-aksie is dus eers sy skepping-passie: "Gott geht in sich, um aus sich herauszugehen" (Schöpfung, 100). Dit is moontlik om te sê dat die *zimzum* die skepping van die niks is, waaruit die skepping geskape is. Hierdie "ruimte" is daarom nie net die negasie van die syn van die skepping nie, maar ook van die syn van God. Dit is die Godverlate ruimte, en Moltmann noem dit ook die hel, die absolute dood (Schöpfung, 100). As bedreiging van die skepping is dit sowel 'n dreigement tot die nie-syn van die wêreld as tot die nie-syn van God! Dit is dus die absolute niks, oftewel die demoniese mag wat

ook God se bestaan ontken. Hierdie annullering voer terug na vōōr die skepping en is juis die mag van die niks. Tweedens beteken die *zinzum* dat God Homself verneder het tot in sy wese in. Tōē reeds het Hy Homself ontledig en 'n kneggestalte aangeneem (Schöpfung, 101). Moltmann se dialektiese prinsipe word dus ook hier duidelik herken: in God se Selfontleding, skeep Hy; in sy Selfverneder, verhoog Hy; in die kruis is die opstanding en in die lyding die hoop. Hierdie negatiewe kant van die skeppingswerk, sy inkeer en begrensing, sy diskontinuïteit dus, vind sy positiewe korrelaat in God se terugkeer en alomteenwoordigheid in die skepping, sy kontinuïteit dus, en uitgedruk met die begrip *Ἀῆκλήνᾳ*, of inwoning van die Gees. Is daar dan werklik so 'n groot onderskeid tussen die *ad intra* en die *ad extra* van God? Alhoewel God eers die niks moes skeep, bly die werklikheid tog maar *in* Hom, omdat dit by grasie van sy onttrekking bestaan. God bly alles in almal. Vir Moltmann is dit geen panteïsme nie, maar eskatologie.

5.3.1.2 *Creatio in Nihilo*

Dit bring ons by die tweede vraag, naamlik *waarvoor* het God alles geskep? Moltmann antwoord onomwonde: sodat God sy goedheid kan kommunikeer ten einde verheerlik te kan word (Schöpfung, 214). Nie die historiese verbond van God is die "interne grond" van die skepping nie, maar die komende koninkryk van heerlikheid, wat deur die historiese verbond belowe en gewaarborg word (Schöpfung, 22). Skepping uit niks, het ons gesien, is dieselfde as skepping *in* niks. Aangesien die apokaliptiese visioene van Openbaring 21 vers 11 en 22 vers 5 nie meer die chaos-magte soos see en nag ken nie, beteken dit dat God oorwin het (Zukunft, 128). Die skepping van die ryk van heerlikheid word nie meer bedreig nie, en God is alles in almal. Hierdie is geen *paradise regained* na 'n *paradise lost* nie, 'n repristinasië van die paradystoestand nie, maar die volle openbaring van die heerlikheid van God. Dis wel analoog aan die skepping in die begin, omdat dit die volle realisering van alle antisipasies is (Schöpfung, 215). Die *posse non mori* van die eerste skepping het 'n *non posse mori* geword (Zukunft, 128). Dit is 'n totale *annihilatio nihili*. Die vernietiging van die

niks is moontlik omdat God self in daardie oer-ruimte wat Hy aanvanklik ontruim het, op Golgota ingegaan het (Schöpfung, 103). Nie vernietiging nie, maar die ewige lewe is die resultaat van die opstanding daaruit. Die niks het God nou in sy Wese self oorwin:

"Gott überwindet Sünde und Tod seiner Geschöpfe, indem er ihr Geschick auf sich selbst nimmt und das Nichts, das auf Sünde und Tod liegt, in seinem ewigen Sein überwindet" (Schöpfung, 103).

Jesus Christus, die opgestane Gekruisigde, is daarom die sentrum van die skepping in al drie die fases daarvan. In hierdie lig van die opstanding word alle lyding dan begryp.

Vanuit die opstanding van Christus en die belofte op die opstanding van die vlees in die krag van die Gees, word die skepping in die begin gelees en verstaan (Schöpfung, 79). Die Nuwe Testament ken veral die eskatologiese skepping: "Auferstehungsglaube ist also die christliche Gestalt des Schöpfungsglaubens" (Schöpfung, 79). Die skepping in die begin is geskape met die bedoeling en karakter om geskiedenis, heilsgeskiedenis en eskatologie te hê - "Schöpfung ist dann kein factum, sondern ein *Lieri*" (Zukunft, 127). Skepping omarm die begin, die verloop en die voleinding. Enige reduksie net op die begin of die verloop het 'n diastase tussen skepping en verlossing, natuur en genade, liggaam en gees en rede en geloof. Skepping is 'n oop proses na vore wat roep om vervul te word. Israel het die skepping ook nie anders verstaan as vanuit die heil nie en wel so dat nie die oertoestand herstel moet word nie, maar wel in eskatologiese vervulling sal gaan (Zukunft, 126). Dit is dus nie 'n *annihilatio mundi* wat die Bybel ken nie, maar die *transformatio mundi* (Schöpfung, 105). Die *theologia naturae* van die skepping in die begin, wat 'n *theologia messianica* met die heilsgeskiedenis geword het, sal dan 'n *theologia gloriae* wees waar God onverhuld geken word (Schöpfung, 73).

Die skepping wat nà vore oop is en onties op die verlossing gerig is, vind sy primêre eksegetiese bewys in die skeppingsberig van P wat op

die sabbat mik (Schöpfung, 20, Zukunft, 126). Die sabbat is die prefigurasië van die komende wêreld en dit maak Christelike skeppingsleer altyd ook sabbatlike skeppingsleer. Dit vorm die ware kenprinsiep vir die skepping (Schöpfung, 279). Die sabbat verhoed dat mense aan die skepping net in terme van arbeid dink; dit ruim plek in vir rus, vrede, vreugde en seën. Aangesien dit begin het as rus van God met sy skepping, is hierdie verkwikkende gemeenskap nie net vir mense onderling nie, maar ook vir die hele skepping - vrede met die natuur - bedoel as rus in God (Schöpfung, 280). Behalwe vir die feit dat Moltmann meen dat genoemde skeppingsberig teleologies nie met die sabbat eindig nie, maar vôleindig as kroon van die skepping (Schöpfung, 151 en 281) en daarom prefigurasië van die eskatologiese voleinding is, lei hy hierdie gedagte ook op 'n ander wyse af, naamlik uit God se seën en heiliging van die sabbat (Schöpfung, 284 e.v.). Wanneer God dié dag seën (Genesis 2 vers 3), is dit in dubbele opsig uniek: enersyds is tyd geen objek soos wat die seediëre of die mens is nie, en andersyds doen Hy dit nie terwyl Hy werk nie, maar terwyl Hy rus. Daarom, sê Moltmann, het die seën ook geen ougmentatiewe betekenis soos in verse 22 en 28 nie. Dit gaan dus nie om die skepping se potensialiteit nie, maar om die Skepper se rus vir die hele skepping. Dit is geen kreatuurlike rus nie, maar ongeskape genade van die teenwoordigheid van God in sy hele skepping. Die sabbat word dan die rustyd van die skepping. Dis tyd van genade en nie van verdienste nie. Dit maak dit voorbeeld vir die eskatologiese ewige rus vir alles en almal. Heilig God die sabbat - die tyd, weereens - kom skepping en verlossing in die sin ook saam dat nie streke, gebiede of terreine heilig is nie, maar geslagte en geskiedenis: 'n etappe word hiermee ingestel in herinnering aan die ewige skeppingsabbat en met die belofte van die ewige Messiasabbat; tyd is net 'n pouse in die ewigheid (Trinität, 126). Die eksodus as grondervaring van die handelende God gaan dus oor in die sabbat as grondervaring van die aanwesige God. Soos in die Christelike sending die metode van aksie-refleksie toegepas word, kan ons nou aflei, is God se "metode" ewe-eens aksie (eksodus) en refleksie (sabbat) in die skepping. Derdens hoort skepping en verlossing vir Moltmann saam omdat die Christelike Sondag die verlengstuk van die sabbat is, aangesien die hoop van die ewige Messiasabbat op die Paas-

sondag realiseer het. Die sewende dag wōrd nie die eerste dag nie, maar die *Sonnabend* vloei Messiaans uit op die *Sonn~~t~~ag* (Schöpfung, 298).

5.3.2 Die Eksentrisiteit van die Skepping

5.3.2.1 Tyd en Ruimte van die Skepping

Tyd is vir Moltmann waarskynlik die belangrikste enkele aspek van die skepping wat dit as oop skepping kwalifiseer. Hy noem die tyd dan ook die *creatio mutabilis* (Zukunft, 127, Schöpfung, 214). Sonder tyd, kan immers geen verandering waargeneem word nie. Die feit dat tyd 'n *creatio* is, waarmee Moltmann vir Augustinus nasê, laat twee vrae ontstaan (Schöpfung, 127): as tyd net 'n pouse in die ewigheid is, waar lê die beginpunt daarvan? Lê dit vōōr die tyd, dan is tyd ook ewig en dus ook die skepping wat dit dus gelyk aan God maak. Lê dit in die tyd self, is dit tyd voor tyd en dus 'n pleonasme. Moltmann wil Barth volg wat uit die raad van God vertrek het en tyd so verstaan het dat God die wêreld *cum tempore* geskape het, maar terselfdertyd ook *in tempore*, in God se ewigheid. God het dus ook hiermee sy ewigheid begrens, ingekort, sodat daar "tyd" vir tyd is. As elke toekoms via die hede in verlede oorgaan, het die vergangenheid nie 'n ontologiese voorrangsposisie in die tydketting nie? Alles wat kom is uiteindelik geskiedenis en so verdwyn alles in die duisternis, met die dood as oorwinnaar. Alle tyd is dus wesenlik vergange verlede, teenwoordige verlede en toekomstige verlede. Moltmann beantwoord hierdie vraag met sy Messiaanse tydsverstaan (Schöpfung, 132 e.v.). Die kruisgebeure van die opgestane Christus vorm die waterskeiding tussen twee aeone. Die kruis is die afsluiting van die oue en die opstanding die begin van die nuwe (2 Korintiërs 5 vers 17). Sonde, wet en dood maak dan plek vir genade, liefde en ewige lewe. Dit realiseer nou reeds as antisipasies en bring dus die koninkryk van God naby, hoewel nog nie hier nie: "Die Zukunft der neuen Welt ist schon da, aber erst als

Anfang ihrer selbst in der Gestalt von Wort und Glaube" (Schöpfung, 133). Verlede is die sonde, wet en dood; hede is die nou-reeds van genade, versoening en vryheid; toekoms is die nog-nie van opstanding, verlossing van die liggaam en ewige lewe. Die hede word dus nie deur die verlede nie, maar deur die toekoms bepaal: "Seine Gegenwart ist von Vergangenheit frei und offen für die Zukunft des Messias. Sie ist die Gegenwart des Kommenden" (Schöpfung, 134).

Uitgaande van hierdie eskatologiese toekoms van die hoop en van die Messiaanse verlede van die lyding, beteken dit dat die hede sowel 'n futuriserings- as 'n historiseringskarakter het. Die eskatologiese en Messiaanse adjektiewe kwalifiseer dan dat die geprojekteerde toekoms die ervarings-toekoms transendeer (Schöpfung, 140) en die ervarings-verlede weer kwalifiseer (Schöpfung, 143). Eersgenoemde is die verskil tussen hoop en angs, en laasgenoemde 'n lewende relasionalisme tussen tradisie en teenwoordige subjekte. Messiaans uitgedruk, kan ons sê dat die opstanding van die dode laat teenswoordige hoop uit die kruisiging van Christus opvlam. Augustinus het die tyd onderskei as die *teenwoordige verlede* (TV) wat in die gedagte bestaan, *teenwoordige hede* (TH) van die ervaring en *teenwoordige toekoms* (TZ) van die hoop (Schöpfung, 139). In plaas van enkelvoudige afloop van liniêre tyd, wil Moltmann nou die tydafloop in 'n netwerk van wisselverhoudinge en meervoudige werkinge sien, en noem dit *tydnetwerke*, wat dus liniêre en sikliese tyd kombineer. Terugwerkend keer die hede op die vergange toekoms terug en ontwikkel so 'n nuwe toekoms (Schöpfung, 140):

Liniêre tyd: $V + H + Z$

Augustinus: $TV + TH + TZ$
 $VV + TV + ZV$
 $VZ + TZ + ZZ$

Moltmann: $TV + TH + TZ$
 $\quad \downarrow \quad \downarrow$
 $\quad TV + TH + TZ$
 $\quad \quad \downarrow \quad \downarrow$
 $\quad \quad TV + TH + TZ$
 $\quad \quad \quad \text{ens} + Z$

Mutatis mutandis kan dit wat van die tyd gesê is, ook van die *ruimte* gesê word: "Der ökologische Begriff des Raumes, entspricht dem kairologischen Begriff der Zeit" (Schöpfung, 155). Dit beantwoord dan ook reeds vrae soos of die ruimte mêt die skepping geskape is, en of die skepping in die ruimte geskep is; het die skepping ruimte buite God of in God? As God die grêns van die ruimte van sy skepping is, kan Hy tegelyk ook in die skepping inwoon? Die geskape wêreld bestaan nie in 'n absolute ruimte nie, maar binne 'n daargestelde ruimte vanweë die skeppingsraad van God. Die skepping bestaan ook nie op sigself nie, maar binne die daargestelde ruimte van die wêreld-teenwoordigheid van God; God die Skepper is self die grens van die wêreld. Die *zimzum* en *š'kīnā* van God beteken dus twee ruimtes (Schöpfung, 166):

- God se alomteenwoordigheid as die absolute ruimte;
- God se wêreldteenwoordigheid as die skeppingsruimte.

Die ruimte van die wêreld korreleer met die wêreldteenwoordigheid van God omdat Hy dit oopmaak, begrens en penetreer. Maar dit is nie net God wat die menslike ruimte betree en bewoon nie, maar ook omgekeerd is God die ewige woonruimte van sy skepping. Perichorese beteken dus hier dat God en sy wêreld in 'n verhouding van wedersydse inwoning en partisipasie op mekaar betrek is: "Gott wohnt der Welt auf göttliche Weise ein, die Welt wohnt Gott auf weltliche Weise ein" (Schöpfung, 160).

Moltmann herken dus ook 'n eksistensiële dimensie in die begrip ruimte. Die mens, sê hy, kan nie in 'n grenslose wêreld leef nie en daarom maak die mens *Umwelt* (Schöpfung, 154). Deur middel van omheining, afgrensing en inperking toon hy of sy die tuiste aan en daarmee ontstaan die binne en die buite, beskutting en bedreiging. Binne hierdie bakens vind nou alle kommunikasie en verkeer plaas. Die kontoere van die menslike bestaan lê dan nie by sy liggaamsgrense nie, maar by sy lewensmilieu. Ruimte word hiermee vir Moltmann 'n kategorie van tyd. Van tyd, sê hy, "Alles, was geschieht, ist zeitlich" (Schöpfung, 134) en van ruimte, sê hy, "Ohne das Geschehen sind sie nicht" (Schöpfung, 155). Die uitdrukking *ekologiese ruimte* vat hierdie betekenis dan saam, omdat dit ruimte sien as die huis, die lewensmilieu, van byvoor-

beeld die mens. Psalm 104 bevestig dit vir hom omdat die milieu-struktuur en die waarnemingstruktuur hierin die twee helftes van die lewensiklus vorm (Schöpfung, 159 v). In hierdie betekenis moet ook die skeppingsberig van P gelees word, wat met sy vier kleinerwordende konsentriese sirkels (verse 6-8, 9-12, 20-22 en 24-28) telkens die lewensmilieu van die daaropvolgende skepping aandui (Schöpfung, 159). Sien mens hiermee saam die hemel as die "woonplek van God", die heel buitenste periferie met die mens in die sentrum, besef mens dat Moltmann 'n Kartesiaanse kwantifisering en begrening onmoontlik maak. Deur die Gees transendeer die mens sy of haar lewensmilieu. Vanweë hierdie *imago Dei* is die mens *wêreldloos* en dus eksentriese.

Die hemel as woonplek van God, slaan natuurlik net op die God as Skêpper. Hemel, ook in hierdie sin, bly 'n geskape ruimte, al transendeer dit die betekenis van lugruim en hemelgewelf (Schöpfung, 168). Maar juis hierdie wêreldimmanensie van God maak die wêreld tot 'n eksentriese wêreld en laat dit pregnant uitdruk as "hemel en aarde" (Schöpfung, 169). Die sabbat natuurlik, verhoed dat God resloos in die hemel (skepping) ôfgaan, omdat dit uitdrukking is van God se vryheid van die skepping (Schöpfung, 281). Word hemel en God resloos geïdentifiseer, "fällt mit dem Himmel auch Gott" (Schöpfung, 183), of so nie word die aarde veragtelik verwerp. Dit sou ook beteken dat die hemel ôngeskape is en dus ewenwel die aarde as konkurrent kon hê wat na apokaliptiese wêreldvernietiging voer (Schöpfung, 189). Word hemel resloos met die aarde geïdentifiseer, is daar geen hoop vir die aarde nie, omdat dit in sigself geslote is. Die Godgeskape wêreld beteken dus 'n Godôpe wêreld, omdat hemel en aarde vanuit die dinamiek van die Triniteit verstaan word: in die dinamiek van die skepping deur die Vader, is die hemel die *coelum naturae* wat die skeppende moontlikhede van God vir sy skepping inhou, sowel as die geskape moontlikhede van die skepping self (Schöpfung, 173 e.v.); in die dinamiek van die menswording en hemelvaart van die Seun, is die hemel die *coelum gratiae* wat die bevryding en verlossing van die ganse skepping realiseer (Schöpfung, 177 e.v.); en in die dinamiek van die verklaring deur die Heilige Gees, is die hemel die *coelum gloriae* wat deur God tot sy koninkryk van heerlikheid geskep word (Schöpfung, 178).

5.3.2.2 Skepping as Oop Sisteem

Dit is nodig om te vra wat Moltmann met oop sisteem presies bedoel, omdat dit die sleutel verleen tot sy verstaan van die skepping as 'n transendente werklikheid en die Skepper as 'n immanente God. Dit gaan dus steeds om die begrip panenteïsme, of dan ekologiese skeppingsleer of ook sosiale triniteitsleer. In 'n voetnota in *Schöpfung als offenes System* (Zukunft, 138), verduidelik Moltmann in vier punte wat hy met 'n oop sisteem bedoel. Eerstens dat die sisteem verskeie moontlikhede van verandering het; dit kan dus deur verskeie veranderingsprosesse ontwikkel word; tweedens dat sy toekomstige posisie nie volledig deur sy huidige posisie gedetermineer word nie; derdens dat dit kommunikeerbaar met 'n ander sisteem is en vierdens dat die eindtoestand van die sisteem 'n ander is as die begintoestand. Dit is moontlik om hierby nog te voeg, vyfdens, dat so 'n oop sisteem oor 'n bepaalde antisipatie-speelruimte beskik en laastens, dat 'n bepaalde geslotenheid met die openheid konkurdeer wat verhoed dat dit oplos; alleen relatiewe stabiele sisteme slaag ten opsigte van kommunikasie en antisipatie, om oop te wees (Schöpfung, 211). 'n Oop sisteem is dus 'n sisteem wat onvoorspelbaar kan ontwikkel deurdat dit homself sowel horisontaal (kommunikasie, partisipatie) as vertikaal (antisipatie) kan transendeer. Dit veronderstel uiteraard 'n transendente milieu sowel 'n transendente toekoms. Vanweë die netwerk van kombinasies word daar steeds rykere moontlikhede ontsluit. Moltmann herken twee sake in die werklikheid vir sy motivering dat die heelal dan so 'n oop sisteem is (Schöpfung, 211 v):

1. As die onderdeel bepaalde eienskappe het, behoort die geheel dit ook te hê. In die fisika word die kwalitatiewe spronge van die atoom, na die molekule, na die makromolekulêre sel, na die multisellulêre organisme, herken, en in die biologie weer die lewende organisme, na die organisme-populasie, na die lewende wese, na die dier, na die oorgang van die mens, na die mens, na mense, na mensgemeenskappe.
2. As die evolusie van die oop sisteme tot komplekse oop sisteme voer en geen afsluiting word in die proses herken nie, lê dit voor die hand dat die heelal self 'n selftransenderende sisteem is.

Dit wil dan nou sê dat die heelal 'n *partisipatoriese sisteem* is wat gedurig op rykere en veelvuldige kommunikasie tussen die onderskeie oop deelsisteme ten opsigte van gelyke en verskillende organisasievlakke, aangewese is: "Das Weltall hat ersichtlich in sich die Tendenz zur universalen Symbiose aller Materie - und Lebensysteme kraft der 'Sympathie aller Dinge' füreinander" (Schöpfung, 213). Die heelal is daarom ook 'n *antisipatoriese sisteem* omdat daar speelruimte binne die kwantifiseerbare moontlikheidsgrense bestaan.

Omdat 'n oop sisteem per definisie aan 'n hoëre sisteem partisipeer, wys hierdie antisipasie van die speelruimte op die drumpel van 'n uitnooiende en leidende transendensie waarin dit moontlik gemaak kan word (Schöpfung, 213). Die heelal is dan 'n *selftransenderende geheel* van 'n veelvoud kommunikeerbare en oop enkelsisteme, maar het ook sêlf 'n transendente moontlikheid waarin dit ek-sisteer en waaruit dit subsisteer. Hierdie transendensie is dan God (Schöpfung, 213). Die wêreld, met al sy onderdele, is in sy geheel 'n Godope sisteem waarin en waaruit dit bestaan en waarheen dit ontwikkel. God is daarom ook 'n wêreldope Wese; Hy omsluit die wêreld met die moontlikhede en deur sy Gees is Hy daarin teenwoordig en immanent in elke sisteem; dit is die *vestigia Dei*:

"Es ist daher keine *Welttranszendenz Gottes* denkbar ohne diese *Weltimmanenz Gottes*, wie umgekehrt auch keine evolutive *Weltimmanenz Gottes* ohne seine *Welttranszendenz*" (Schöpfung, 213).

Die feit dat die skepping op die sabbat as kroon afstuur, maak dit dus heeltemal moontlik dat evolusie met die skeppingsproses versoen kan word, en wel so dat daar 'n skepping van evolusie en 'n evolusie van die skepping is. Moltmann noem dit komplementêre begrippe (Schöpfung, 32). Dit vra natuurlik dadelik die vraag na die plek van die mens.

5.3.3 Die Mens in die Skepping

5.3.3.1 *Imago Mundi*

Vanweë hierdie eksentrisiteit van die skepping as oop sisteem wat mēt en in al hoe mēer komplekse sisteme evolueer, is dit goed om die mens ook eers vanaf die onderdeel te verstaan. Duidelik gaan dit nie om die vraag wat die mens in hierdie opsig onderskei nie, maar juis wat hom met sy milieu verbind (Schöpfung, 193).

Die feit dat God die mens in die skeppingsgeskiedenis betrek, wys op die skeppingsgemeenskap. Moltmann gebruik die skeppingsberig van P om die mens se skeppingsolidariteit met die nie-menslike kreatuur aan te toon (Schöpfung, 195 v). Die mens verskyn laaste op die toneel wat beteken dat die voorafgaande skeppinge voorbereiding vir die skepping van die mens is, alhoewel die mens nie die kroon van die skepping is nie. Die mens is duidelik aangewese op die res van die skepping: Eerstens is hy, soos sy naam reeds uitdruk, van die aarde geneem en daarheen keer hy ook terug. Dan is hy net soos die diere, 'n lewende siel en is soos alle lewende wesens, aangewese op die suurstof in die lug. Dertens is hy op kos aangewese wat hy soos die diere, in sy omgewing vind. Laastens ontvang hy dieselfde seën as die diere naamlik om te vermeerder, en word sy voortplanting in die twee-slagtigheid vasgelê.

Die mens is ook anders as die res van die skepping. Eerstens het hy die taak om oor die skepping te heers en dit te onderwerp. Genesis 1 vers 28, meen Moltmann, is duidelik 'n *voedselgebod* en slegs ten opsigte van die vegetasie bedoel (Schöpfung, 196, 230). Tweedens moet die mens die diere benoem, wat dan sy spraakgemeenskap na vore bring. Van vyandskap en dood is geen sprake nie. Dertens is dit net die mēns wat 'n hulpbehoewende gemeenskapswese (Genesis 2 vers 18) is; van die diere word dit nie gesê nie. Die belangrikste onderskeid, laastens, is die wýse waarop God die mens skep (Schöpfung, 223 v). God skep nie die mens met sy Woord nie, maar uit 'n besondere besluit van God. Die

mens word geskep en nie gemaak nie, en wel tot God se *analogia relationis* (Schöpfung, 90).

In terme van die mens se solidariteit met die natuur, kan net weer gewys word op die begrip van die kosmiese Gees. Die menslike lyflikheid is deur die Gees deurdronge, deur die Gees lewend gemaak en deur die Gees gevorm: die mens is 'n *Gees-liggaam*; die menslike siel, gevoel, gedagtes, planne ensovoorts is deur die Skeppergees deurdronge, lewend gemaak en gevorm: die mens is 'n *Gees-siel*; die menslike gestalte, waarin siel en liggaam geïntegreer is, is deur die Gees gevorm: die mens is 'n *Gees-gestalte* (Schöpfung, 266). Op grond hiervan kan Moltmann ook sê dat daar in die skepping nóg Geeslose materie nóg materielose Gees bestaan, maar slegs "geïntegreerde materie", bedoelende die kosmiese Gees (Schöpfung, 219). Slegs hierin, of in Hom, is enige natuurlike of sosiale wisselwerking moontlik. Mens kan die mensheid se verhouding tot die ekomilieu as die keersy van die individu se verhouding tot sy of haar liggaam beskou (Schöpfung, 62). Die "geïntegreerde materiële" perichorese van die individu se bestaan by wyse van psigosomatiese verstaan van die mens, is vir Moltmann dus 'n wins. Dit is die begin van die oorwinning om ook 'n kollektiewe lyflike ervaring te ontwikkel: "Heimatliches Wohnen in der Natur und die Beseelung der eigenen leiblichen Existenz gehören zusammen" (Schöpfung, 63). Hierdie naturalisering van die mens voer dan daartoe dat die mens hom- of haarself as produk van die natuur sien. Die natuur is dan die prototipe van materie en lewensisteme wat tot die ontwikkeling van die menslike samelewing gevoer het (Schöpfung, 65). Hieruit word die gestalte van die mens gevorm, wat die resultaat is van 'n wisselwerking van mens en milieu en waarmee so 'n mens hom- of haarself kan identifiseer (Schöpfung, 263). Gestalte beteken egter nie 'n starre of dooie punt nie, maar die voortdurende interaksie tussen die persoon van die gestalte en die eko-omgewing daarvan. Menslike lewe is dan altyd geïnteresseerde lewe, deelnemende lewe, aanvaarde en beminde lewe (Schöpfung, 264).

Wanneer die Heilige Gees besit neem van hierdie persoon, word die Skeppingsgees binne hom tot die Heilige Gees getransformeer (Schöpfung, 267). Dit wil sê, die gānse mens word so omvat - gevoel,

liggaam, siel, en rede. Die hele gestalte word nuut gemaak, omdat so 'n persoon dan ook die gestalte van Christus gelykvormig word (Romeine 8 vers 29). Die *testimonium Spiritus Sancti internum* neem ook beslag van so 'n mens se drifte en instinkte en rig hom of haar na sy wil. Hierdie liggaam is dan die tempel van die Heilige Gees (1 Korintiërs 6 vers 13 en 19). Hierdie is nie 'n transformasie wat die mēns bewerk nie, hy of sy *ervaar* dit en daarom sien ander dit ook raak omdat God so 'n lewende getuie geskep het (Schöpfung, 267). Hierdie transformasie van die lyflike mens raak die natuur as milieu dus direk: Messiaans word die dichotomie mens en natuur opgehef omdat albei op pad is na die voleinding: "Die Christenheit ist auch für die *praeparatio messianica naturae* da" (Schöpfung, 23).

5.3.3.2 *Imago Dei*

Die feit dat God eers oorleg met Homself pleeg alvorens Hy die mens skep, beteken dat God Homself eers terugtrek voordat Hy tot aksie oorgaan (Schöpfung, 223 e.v.). Die *plural deliberationis* impliseer sowel Selfdifferensiering as Selfidentifisering. Die Subjek is dus meervoudig en enkelvoudig, en die afwisseling opvallend: "Laszt *uns* Menschen machen - *ein* Bild - das *uns* gleich sei". Die beeld van God (enkelvoud) moet met die interne Godsbeeld (meervoud) ooreenstem, maar tog enkelvoudig wees. Die volgende vers het die meervoud en enkelvoud onvermengd: "God (enkelvoud) het die mens (enkelvoud) geskep ... man en vrou (meervoud) het Hy hulle (meervoud) geskep". Dit beteken nou, sê Moltmann, dat die menslike meervoud met die Goddelike enkelvoud moet konkordeer: alhoewel die beslissende God meervoudig in sy enkelvoud is, moet sy beeld op aarde duidelik enkelvoudig in meervoud wees. Die een, in sigself onderskeidende God, vind sy analogie in 'n gemeenskap van mense, naamlik manlik en vroulik (Schöpfung, 224). Moltmann meen die korrekte vertaling van die betrokke vers behoort te lees dat God die mens nie *na* sy beeld geskape het nie, maar *tot* sy beeld (Schöpfung, 225). Die Goddelike beeld is geen *terminus a quo* nie, wel 'n *terminus ad quem*, naamlik die beeld van Christus. Christologie vervul dan antropologie. Daarom is hierdie skepping in die begin ook

oop: "Sie wartet auf die Erscheinung 'des Menschen', des wahren Menschen, des gottentsprechenden Menschen, des Ebenbildes Gottès" (Trinität, 132). Dit is God se vernedering reeds met die skepping van sy beeld (Schöpfung, 91). Die bestemming van die mens het twee betekenisse: *zelem* en *d^omūt*, *imago* en *similitudo*. Die eerste bring die verteenwoordigers-aspek en die tweede die reflektiewe gelykheid na vore (Schöpfung, 225). As beeld verteenwoordig die mens God en as gelykenis reflekteer hy of sy Hom; daar is dus Goddelike "heerskappy" sowel as Goddelike "verskyning". Moltmann wys daarop dat vanweë die feit dat hierdie 'n teologiese begrip is, gaan dit om GóD se verhouding tot die mens en eers oordragtelik om die mens se verhouding tot God (Schöpfung, 225). Die wese van die mens bestaan in God se verhouding tot hom of haar en nie in een of ander eienskap nie. Die subjek van die refleksie is altyd net God. Die sonde kan daarom alleen die mens se verhouding tot God aantas en nie omgekeerd nie (Schöpfung, 238). God bly altyd die ware *Vis-à-vis*, selfs van die God-lose. Dit is GóD wat met die mens op pad is. Die mens is nou God se plaasvervangende heerser oor die skepping; God se *vis-à-vis*; God se verskyning van heerlikheid en eer, wat beteken dat die mens vir die sabbat geskape is (Schöpfung, 195). Sy ganse *Dasein* word dus betrek.

Hoe lyk hierdie beeld waartoe die mens geskape is? Dit is die opgestane Christus wat die ware hoop en beeld van die skepping is (Schöpfung, 231). Die Kolossensebrief betrek hierdie opstandings-teologie op die ganse skepping. As beeld van God is Christus ook Skeppingsmiddelaar, Wêreldversoener en die Here van die Godsheerskappy. God verskyn, heers, versoen en verlos deur hierdie volkome beeld. Die regverdiging van God is nou die begin om die mens hieraan gelyk te maak. Godsbeeld is in hierdie proleptiese vorm gawe en opgawe, indikatief en imperatief tegelyk. Dit maak die *imago Dei* dinamies: "Menschsein ist Menschwerden in diesem Prozesz" (Schöpfung, 233). Net Hy het die werklike *dominium terrae*. Omdat die *imago Dei* hierdie heersersopdrag kwalifiseer, gaan dit om vredesheerskappy; Genesis 2 vers 15 spesifiseer dit as bebou en bewaar - die wêreld bly nog immers God se skepping (Schöpfung, 46).

5.3.3.3 *Imago Societatis qua Trinitatis*

Moltmann bedoel die *imago Dei* fisies en konkreet in al sy dimensies. Daarom distansieer hy hom eerstens van enige psigologiese verenging (Schöpfung, 244). Dit is immers die liggaam wat die tempel van God is (1 Korintiërs 6 vers 13 e.v.). Boonop ken die Bybelse skeppings-tradisies geen primaat van die siel nie, maar wel die hele mens met 'n perichorese tussen gees, liggaam en siel. Tweedens distansieer hy hom van 'n seksuele fiksasie. Die vrou is nie die vleeslike en ondergeskikte deel van die geestelike en dominerende man nie, maar wel 'n gedifferensieerde persoonlikheid (Schöpfung, 245). Derdens weer Moltmann hom ook af teen die individualiteit van die liberalisme wat menslike persoonlikheid en sosialiteit oor die hoof sien:

"Nicht gegen seine Mitmenschen und auch nicht abgesehen von ihnen, sondern allein in menschlicher Gemeinschaft mit ihnen und für sie kann der einzelne Mensch seiner Bestimmung zur Gottebenbildlichkeit entsprechen" (Politik, 171).

Tussen individu en gemeenskap bestaan geen prinsipiële prioriteit nie, maar wel 'n "genetiese samelewing" wat mekaar wedersyds bepaal (Politik, 171). Menslike bevryding is daarom altyd bevryding tot 'n gemeenskap (Politik, 171). Die *imago Dei* word duidelik nie subsistent nie, maar eksistent verstaan.

Wat is dan die Godsbeeld? Moltmann antwoord: "... die personale menschliche Gemeinschaft ist gewürdigt, Gott zu entsprechen und ihm ähnlich zu werden" (Schöpfung, 245). Moltmann vind in die oosterse tradisie van die Christelike kerk, spore van 'n sosiale Triniteitsleer van vrouens en mans, ouers en kinders, wat die oer-beeld vir 'n ware, menslike gemeenskap uit die Triniteit van God terugvind (Schöpfung, 239 v). Die Triniteitsleer hef die afgrensing tussen personalisme en sosialisme op deurdat dit 'n sosiale personalisme en 'n personale sosialisme daarstel (Trinität, 217). Dit ontsluit dan die mens as medemens en gemeenskap, as liggaam en siel (Hoffnung, 264). Moltmann vind aansluiting by Gregorius van Nazianze wat illustrasie en

uitdrukking van die Triniteit in Adam-Eva-Set gesien het (Schöpfung, 240 v, Trinität, 216). Nie die individu nie, nie die huwelikspaar nie, maar die gesin word as oervorm van die menslike sosiale gemeenskap as synde korrelaat van Gods Triniteit, gesien; soos die drie Persone een Wese het, het die gesinslede gemeenskaplike vlees en bloed. Moltmann grens homself egter af teen 'n soort van religieuse gesinsideologie en wil eerder praat van 'n antropologiese driehoek: elke mens is man òf vrou òn kind van sy ouers (Schöpfung, 245). Aangesien die "generatiewiteit" van die mens hierdeur na vore kom, verseker hierdie verstaan nie net 'n dwarsnit in die geskiedenis nie, maar ook 'n dinamiese lengtesnit. Die innerlike perichorese van Vader, Seun en Gees word in die menslike gemeenskappe uitgedruk as die wisselwerking van hierdie sosiale driehoek en so word die verlossing ook hierdeur uitgedruk (Schöpfung, 246). Die personale gemeenskap se onderlinge wisselwerking bewerk dus die eenheid wat die mensheid dan *imago Trinitatis* maak. Reeds het ons gesien dat die skepping nie net na God toe oop is nie, maar dat God ook na die skepping toe oop is. Aangesien die mensheid se gemeenskap met die Seun plaasvind, het hulle ook deel aan die Drie-eenheid van God. Nie net God word mens nie, maar die mens word soos die Seun en deur die Heilige Gees in 'n ewige gemeenskap met die Vader opgeneem. As *imago Christi* is die mens nie net in die Seunskap opgeneem nie, maar as broers en susters van Jesus word 'n mens ook in die Kindskap van Christus en die Vaderskap van God opgeneem. Dit is dan die toegang tot die Vader (Schöpfung, 247).

Aangesien die menslike bewussyn ook gereflekteerde Gees is, is dit onbegrensbaar en dus in 'n sekere sin ook onherkenbaar (Schöpfung, 31). Die tendens van die Gees is om altyd in al hoe meer komplekse oop sisteme van die toekoms herken te word deur aaneenskakeling van oop lewensisteme tot simbiotiese lewensvorme asook deur die ontvouing van steeds omvattender lewensvorme in die nuwe terrein van moontlikhede. Personaliteit van die mens omvat uiteraard dus ook sy liggaam, sy medemens òn sy milieu wat sowel sosiaal as ekologies verstaan word. Dit voer uiteindelik na die Goddelike bewussyn. En vanuit die mens se Goddelike bewussyn word die mens dan ook verstaan (Hoffnung, 262).

5.4

Waardering: Skeppingsgeloof as *Werklikheidsgenese*

Vanweë die feit dat Moltmann konsekwent oog vir die situasie het, is daar in sy teologiese ontwerp reeds by voorbaat 'n hegte solidariteit tussen God, mens en natuur, die ongeskape en geskape werklikheid. Die situasie is vir hom egter *onheilsituasie*. Sowel die menslike eksistensie as die ekologiese uitbuiting verkeer in die smart van barendsnoed en hunker en sug na verlossing. Hierdie smart en ellende vind sy korrelaat egter ook in die lyding van God, wat dus teweegbring dat nie net gees en liggaam, mens en natuur verbind nie, maar ook God en wêreld, Skepper en skepping. God ly met sy skepping, patricompassianisme, en Jesus sterf nie net na sy menslike natuur aan die kruis nie, maar wel as Seun van God. Op hierdie wyse gaan die dood *in* God op. Die lyding van God en wêreld is egter nie die enigste woord nie, ook nie die laaste nie, maar wel die eerste. Lyding roep juis dialekties sy teendeel op, wat nie kousaal daaruit kan ekstrapoleer nie: "Im Schmerz erfahren wir eine Wirklichkeit auszer uns, die wir uns nicht gemacht oder ausgedacht haben" (Gekreuzigter Gott, 42). Wat die binding *par excellence* tussen God, mens en natuur moontlik maak, is dan ook nie in die eerste plek die gemeenskaplike lyding nie, maar wel die gemeenskaplike en universele verlossing. Die reële integrasiepunt lê dus nie in die *terminus a quo* nie, maar in die *terminus ad quem*, waar God "alles in almal sal wees", die werklike tuiste van die Drie-enige God. In hierdie koninkryk van heerlikheid waarin God se skepperswerk tot voltooiing kom, lê die ware en werklike verlossing eskatalogies voor ons. Die skepping van die Vader en die koninkryk van die Seun is albei die reële en geskiedmatige belofte van hierdie koninkryk van heerlikheid. Alleen die hoop hierop is daarom "realisties" te noem, omdat dit met die moontlikhede waarvan die ellende dialekties getuig, erns maak: "Sie nimmt die Dinge nicht, wie sie gerade stehen oder liegen, sondern wie sie gehen, sich bewegen und in ihren Möglichkeiten veränderlich sind" (Hoffnung, 20). Hiermee is die suggestie reeds gelê dat hierdie koninkryk van heerlikheid, nou reeds prolepties aangebreek het in die koninkryk van die Gees: "Endlich ist das Reich des Geistes der Anbruch des Reiches der Herrlichkeit selbst, wengleich noch unter den Bedingungen der Geschichte und des Todes" (Trinität, 229). Prolepties breek die toekomstige *novum* nou reeds

in hierdie wêreld se ellende in, waarvan die Eksodus, die opstanding en sabbat getuënis is. Die goeie en volmaakte is dus antisipatories nou reeds te ervaar en wel so dat dit nie ónvreemd aan die eskatologiese vervulling staan nie. Die koninkryk van heerlikheid is hierdie skepping se volmaaktheid; dit is nie 'n verlossing uit die wêreld nie, maar van die wêreld. Soos wat die lyding universeel is, Skepper en skepping, ja God, mens en natuur raak, is die antisipasies ewe universeel: sosiale ongeregtigheid word Gods geregtigheid, die dood maak plek vir die fisiese opstanding en die sugtende natuur ondergaan 'n totale symsvernuwing. Ook God self word ten diepste, soos in die geval van die lyding, in hierdie antisipasies betrek, omdat sy Triniteitsproses dan tot rus kom (Trinität, 109). Hierdie Messiaanse antisipatie is die saambindende en deurdringende proses in die skepping en met die Skepper. Vanaf hierdie universele eskatologiese toekoms word dan terug gekyk na hierdie wêreld. Dit is die hoop, en daarom die appêl, die gawe, en daarom die troos.

Ten einde hierdie prestasie te behaal, verg uiteraard veel nuwe insigte ten opsigte van die tradisionele reformatoriese teologie. Trouens, op die oog af kry mens die indruk dat Moltmann 'n kaleidoskoop van insigte wat lank reeds in die teologie as ónaanvaarbaar aangetoon is, daarstel en dan boonop met die prestasie dat geen gekte beswaar sonder meer saam met so 'n insig oorgedra word nie. Dat hy 'n radikale omgeswaai in die teologie wil hê, gee Moltmann ook geredelik toe (Gekreuzigter Gott, 185 *et passim*). Ten opsigte van God stel hy heelwat "nuwe" insigte weer aan die orde (Schöpfung, 27). Die belangrikste is seer sekerlik dat God ook in sy Godheid ly. Moltmann koppel die lyding direk aan die Triniteit van God - God ly met ons, vanweë ons en vir ons. Moltmann het daarom 'n baie sonderlinge Triniteitsbeskouing omdat hy nie alleen die Triniteit nuut interpreteer nie, maar ook omdat hy daaruit 'n Trinitariese denke ontwikkel (Trinität, 35). Eskatologie is hiervolgens nie net dit wat uiteindelik met hemel en aarde gebeur nie, maar wel wat wesenlik in God self gebeur (Trinität, 108 v). Hiermee het Moltmann die moderne vraag, hoe ervaar êk God, omgedraai na hoe ervaar God mý. En omdat daar 'n definitiewe eindpunt is, is ook God in proses: 'n proses van Selfdifferensiering en Selfidentifisering (Trinität, 73). God het lief omdat Hy liefde is.

Die ganze skepping in al drie sy fases, is resultaat van die skepping van die wêreld deur die Vader, die skepping in die wêreld deur die Seun en die nuwe skeppinge deur die Heilige Gees. Daarom moet die *lilioque*-vraagstuk ook weer opgeneem word. Selfs die kontingensie van die skepping kom gekwalifiseerd in gedrang wanneer Moltmann sê dat God môes skep (Trinität, 74, 121) en wat hom dus baje na aan die tradisionele emanasiëleer bring (Trinität, 128). Veral in sy latere werke, weer Moltmann hom af teen 'n humanisering en verhistorisering van die wêreld - "Die Theologie musz den Schöpfungsglauben auch aus dieser Überschätzung der Geschichte befreien" (Schöpfung, 46) - en skep daarmee ook die agtergrond vir sy *vestigia Dei*-verstaan in die skepping. Ten opsigte van die wêreld stel Moltmann ook heelwat "nuwe" insigte aan die orde. Aansluitend by die vorige paragraaf van God se ervaring van ons, is die omgekeerde ewe aktueel in die wêreld se ervaring van God en dit wil hy uitdruk met die woord panenteïsme: God in alles, maar ook alles in God. En omdat alles op 'n bepaalde eindpunt afstuur, is nie die mens die kroon van die skepping nie, maar die sabbat waar en wanneer God alles in almal sal wees. ✓Skepping is daarom 'n oop sisteem wat die potensie en tendensie dra om in die intensie van die Godsryk vernuwe, verenig en vervul te word. Die heelal evolueer tot 'n universele simbiose van alle organiese en anorganiese sisteme vanweë 'n onderlinge "simpatie van alle dinge". Op hierdie wyse word die brug ook tussen teologie en natuurwetenskap gelê - *Eine Welt oder keine Welt*. Enige afgrensing is sekondêr. 'n Integratiewe denke ontstaan wanneer die mens ken, nie om te beheers nie, maar om deel te neem. Die skeppingsgemeenskap wat hieruit voortvloei, voorkom 'n moontlike subjek-objek-diafase. Omdat die natuurwetenskap slegs die sigbare (=aarde) skepping kan ken, benodig dit volledigheidsonthawing, die onsigbare (=hemel) skepping van die teologie. So word die natuur ingeorden in die geskiedenis van heil en onheil; die werklikheid is immers meer as die hede.

Die vraag is egter of Moltmann met hierdie ontwerp van hom, werklik nog die Bybel as vertrekpunt het. Hoeveel van Moltmann se fundamentele gedagtes is werklik nog Bybels verantwoordbaar en binne die grense van Gods openbaring? Die punt wat ons wil stel, is dat Moltmann in spekulasie verval en dat sy ontwerp nóg die God van die

openbaring nóg die natuur van die wetenskap werklik verdiskonteer. God en wêreld word sodanig op mekaar betrek dat ook die natuur met die geloof te doen het en die skepping nie net uit die Woord van God bekend is nie. ✓ En diepste bied Moltmann eerder 'n skeppingsfilosofie as 'n skeppingsteologie. En daarin gaan dit vir hom eerder om die wêreld as om God en eerder om die toekoms, as om die hede. Anders uitgedruk: Moltmann *ideologiseer*, *mitologiseer* en *spekuleer*. Maar alvorens ons hierna kan kyk, moet ons eers na sy Skrifbeskouing vra.

Die Bybel is vir Moltmann getuie van die geskiedenis van God met alle mense. Enersyds getuig dit van God se ervaringe met die mens (Trinität, 20) en andersyds getuig dit van mense se ervaring van God (Trinität, 35). Dit gaan met ander woorde om die getuie van mense oor die gemeenskapsbetrokkenheid van die Triniteit. Getrou aan sy eskatologiese verstaan van die werklikheid, verklaar Moltmann ook dat die Bybel geen sentrum het waaruit dit verstaan moet word nie, maar wel 'n *doel* (Hoffnung, 260). Die Bybelse geskifte is ook geen afgeslote en absolute grootheid nie, maar verhaal die geskiedenis van die belofte van die toekoms. Die toekoms van die Skrif word in die hede in sending waargeneem, soos dit aan die geskiedenis en die verandering daarvan deel. Die Woord het daarom ook geen selfstandige krag nie, maar is gerig op die uitstaande van die toekoms. Dit verskaf geen afgeslote openbaring nie, maar wys op 'n pad waarvan die einddoel deur die belofte aangetoon word en alleen in navolging waar kan *word* (Hoffnung, 300). Hierdie selftransendensie van die Bybel beteken vir Moltmann dat die verkondiging steeds in eskatologiese spanning staan: dit geld in soverre dit geldig gemaak word; dit is waar in soverre die toekoms van die waarheid aangekondig word. Die Woordgebeure wat die geskiedenis van die belofte verhaal, is dan altyd ook Woordappelle tot die toekoms van die heil in Christus en tot die teenswoordige arbeid van die hoop in diens van die versoening. Anders gesê:

"Ohne persönliche Teilnahme am Apostolat und ohne Mitarbeit am Reich Gottes versteht man die Bibel nicht. Und ohne die Bibel zu verstehen, kommt mann nicht zum Apostolat und nicht zur Mitarbeit am Reich Gottes in der Welt" (Politik, 161).

Moltmann handhaaf ook 'n ekumeniese metode, en het ook veel oog vir die Christelike en Joodse buite-Bybelse bronne - veral die Kabbalistiese tradisie van die Jodendom (Schöpfung, 13, Trinität, 15 *et passim*). Dit laat hom dus in gesprek tree met verskeie epogge in die teologie, wat hy "dialoog in die geskiedenis" wil noem. Vanweë die feit dat 'n gemeenskaplike toekoms gedeel word, plaas dit die figure van die verlede op dieselfde niveau as die van die hede (Trinität, 13). Sy ekumeniese oog voer hom ook tot gemeenskap in plaas van skismatiese denke, want, sê hy, die waarheid is universeel, die leuen is partikulier (Trinität, 14). Tog wil hy die buite-Bybelse bronne nie kanonies verstaan nie; Bibliïsme en fundamentalisme is nie om bogenoemde na te laat nie, maar wel een van die twee Testamente (Schöpfung, 67).

Moltmann bly egter nie hierby nie. Wanneer hy die Triniteitsleer behandel, vertrek hy nie vanaf die Skrif nie, maar *eindig* hy daarby. Die Bybel lê nie die Triniteitsleer uit nie, maar is self die uitlegging daarvan:

"Ist wirklich die Gottsherrschaft das zu Interpretierende und die Trinität nur das Interpretament? Geht die Monarchie des einen Gottes der göttlichen Trinität voran? Legt nicht vielmehr umgekehrt die Geschichte der Gottesherrschaft das ewige Leben des dreieinigen Gottes aus? ... Wir wollen den biblischen Ansatz der Trinitätslehre so darstellen, dasz der Trinitarische Ursprung der biblischen Geschichte selbst erkennbar wird" (Trinität, 79 v).

Agter hierdie hermeneutiese program lê die implikasie dat die Bybel - as getuënis van die Godsheerskappy - sy normatiewe posisie verloor. Agter die kanon sien Moltmann 'n "ander kanon" raak: die ewige Trinitariese gebeure van God. Dat Moltmann hierdie insig subjektivisties bekom, gee hy geredelik toe: "Das trinitarische Verständnis der Geschichte Christi mit Gott und Gottes mit Christus wird auf dem Wege der Meditation und aus dem Interesse an der Erkenntnis gewonnen" (Zukunft, 90), al verklaar hy ewe: "Das Geheimnis

der Dreieinigkeit gibt es nur in Gott, nicht in der Kreatur" (Politik, 47). Natuurlik doen Moltmann moeite om die Skrif te laat spreek, maar laat ook nie na om die Skrif te laat naspreek nie. Die talle Trinitariese modelle wat hy in die lewe en werk van Christus, die hoop en die eskatologie terugvind (Trinität, 90 e.v.), is hiervan getuienis; hy sê dan ook ronduit: "*Die Dreieinigkeit Gottes geht also der Gottes-herrschaft voran*" (Trinität, 109). Die dilemma waarin Moltmann sit, is dus dat hy teks en uitleg omgedraai het, alhoewel die Triniteitsleer juis die uitleg van die Bybel is! Aangesien die kerk nooit met Bybeluitleg klaar is nie, is sy begrip van die Triniteit ook nooit voltooi nie, en kan dit dus nie objektief as die "teks agter die teks" verstaan word nie. Moltmann bou egter 'n tipe kontrole vir sy uitleg in sy ontwerp in, naamlik *Eine Welt oder keine Welt*: die veelheid moet prosesmatig eenheid word. Omdat God besig is om van veelheid na eenheid te verander, verander die wêreld ook na eenheid (Trinität, 34 v). Of Moltmann werklik van die Drie-eenheid durf praat, is 'n ope vraag - Mildenerger sê *nee* en meen dat Moltmann die intensie ten opsigte van die eenheid van God van nóg die oosterse nóg die westerse tradisie van die Christelike kerk gestand doen (1980/1: 131). Eenheid in gemeenskap (*perichōrēsis*) en nie in wese nie (Trinität, 167), lê darem baie na aan 'n triteïstiese Godsbegrip. En of Moltmann reg het dat die wêreld besig is om na 'n eenheid te ontwikkel, is insgelyks 'n ope vraag; antropoloë ontdek meer, en nie minder kulturele pluralisme in die wêreld nie. Moltmann poog om met sy verstaan van die Triniteit nie soseer 'n suiwer dogma daar te stel nie, as om 'n regverdigde sosiale sisteem te fundeer:

"Nur wenn die Trinitätslehre die monotheistische Vorstellung vom groszen Weltmonarchen überwindet, finden die Herrscher, Diktatoren und Tyrannen auf der Erde keine rechtfertigenden religiösen Archetypen mehr" (Trinität, 214).

Die ideologiese wanopvatting van die Triniteitsleer, moet dus plek maak vir die korrekte ideologiese Triniteitsleer. Dit moet waardes yk en ideale vorm, so motiveer dit tot daadwerklike optrede.

En hiermee verraai Moltmann tog maar 'n dualistiese onderbou in sy teologie, wat 'n ontologiese en eintlike werklikheid teenoor 'n minderwaardige en oneintlike werklikheid stel. Hy begin sy teologie bo, by God, eintlik nog ágter God, en werk met hierdie beginsel deduktief na die sigbare werklikheid toe. Maar nie sonder dat hierdie beginsel 'n bonatuurlike, maar reële werklikheid reeds bied nie. Dit word in hierdie wêreld deur die Gees ervaar:

Im Geist entsteht jene neue Gemeinschaft ohne Privilegien und Unterwerfung, die Gemeinde der Freien. Im Geist wird die neue Schöpfung im Reich der Herrlichkeit vorweggenommen" (Trinität, 228 v).

In sy vryheidsbegrip, skemer daar selfs iets van 'n eksistensiële innerlikheid teenoor 'n uiterlike deur, wanneer Moltmann sê dat ware lewe innerlik is, en dat *ek* die mag het om myself te verberg of te deel:

"Ich werde wahrhaftig frei, wenn ich mein Leben für andere öffne und mit ihnen teile und wenn andere ihr Leben für mich öffnen und es mit mir teilen" (Trinität, 233).

Moltmann keer ook na die tydperk vóór Bultmann en Gogarten terug, deurdat hy 'n besliste neiging tot remitologisering of spekulering openbaar. Moltmann plaas 'n hoë premie op die historiese opstanding van Jesus, ongeag die eksistensiële ervaring van die nuwe lewe:

"Er ist dann nicht in den Himmel hinein auferweckt und in diesem Sinne verewigt oder vergöttert worden. Er ist auch nicht ins Kerygma hinein auferweckt oder in den Glauben hinein auferstanden ... Er ist in 'das Endgericht Gottes hinein auferstanden', von dem Kerygma und Glauben zeugen" (Gekreuzigter Gott, 155).

Alhoewel Moltmann die Opstanding *reëel en histories* verstaan, bedoel hy dit tog nie *letterlik-leitlik* nie:

"Die Auferweckung Jesu von den Toten durch Gott spricht noch nicht 'die Sprache der Tatsachen', sondern erst die Sprache des Glaubens und der Hoffnung, d.h. die 'Sprache der Verheissung'" (Gekreuzigter Gott, 160).

Wat beteken dit? Beslis is daar 'n soort van transformasie, maar is filosofies onvoorstelbaar omdat dit nóg eksistensiaal nóg mitologies verklaar moet word. Moltmann beantwoord die analogiebeswaar van Ernst Troeltsch deurdat hy 'n ander geskiedenisverstaan daarstel wat die totale universum in sy kontinuiteit as kontingent wil verstaan. Wanneer die geheelbeeld van die geskiedenis so beskou word, kom ook die eskatologiese *novum* van die Opstanding ter sprake. Daarom sê Moltmann:

"Mit der Auferweckung Christi ist nicht ein möglicher Prozesz in der Weltgeschichte gemeint, sondern der eschatologische Prozesz mit der Weltgeschichte (Hoffnung, 162 v).

Die vraag is dus nie, sê Moltmann, wat kan ek bewys nie, maar wat kan ek hōop. Die nuwe skepping sal die "eskatologiese verifikasie" verskaf (Gekreuzigter Gott, 160). Dit sal gebeur met die algemene opstanding van die dode. Wat sê Moltmann hiermee? Vanweë die Opstanding in die verlede, hoop hy op die opstanding in die toekoms, alhoewel die uitstaande opstanding die plaasgevonde Opstanding verifieer! Die opstanding van Christus kwalifiseer sy kruisiging *seinshaft* (Gekreuzigter Gott, 168)! Indien die beloofde geskiedenis (opstanding) dan die ontologiese metamorfose van die geleefde geskiedenis (kruisiging) wonderbaarlik bewerk, skep dit 'n oneindige groot vraagteken oor die hede, die beleefde geskiedenis se sin en selfs werklikheid. Soos die kruisiging van Jesus op sigself geen teken van die verborge handeling van God is nie, maar dit vanweë die opstanding *word*, verkry ons beleefde geskiedenis sy werklikheid eers in die eskaton. Daarop moet gehoop word, alhoewel die antisipasie daarvan self dan eers geverifieer sal word.

Dit was Martin Honecker wat daarop gewys het dat Moltmann se begrip van die etiek as 'n veranderingswetenskap, as 'n eskatologiese praktyk of praktiese eskatologie, die eskatologie self vir die etiese en maatskaplike optrede vrugbaar poog te maak (1971: 2). Moltmann het hierdeur die eskatologie toegepas as teorie van die sosiale etiek en die twee hiermee met mekaar identifiseer. Honecker vind dit 'n verwerplike gedagte om soos Moltmann, die verligte maatskappyteorie - die filosofiese chiliasme - se wortels as die van die Christelike hoop te wil sien (1971: 45). Die eskatologie word so geprofaniseer. Die eskatologie kan motiveer, maar nie aanwys nie, allermins 'n sosiale program. Die mens het nou eenmaal nie nōu die volle insig om 'n eksplisiete eskatologie daar te stel nie; as dit sou gebeur, is dit deur geskiedsteologiese of geskiedsfilosofiese oorwegings. Dit neem daarom òf die vorm aan van 'n heilshistoriese ontwerp en word gekonsipieer as 'n oorsigtelike heilsplan, òf dit word tot 'n geskiedenisfilosofie van die hede, tot 'n uitlegging van die *kairós* (Honecker 1971: 3).

Hiermee word die *omdat-daarom* betekenis wat die Goddelike heilsgebeure aan die kruis vir die geloof het, op so 'n wyse omgekeer in 'n *soos - so ook* imperatief vir die Christelike handeling ook in politiekmaatskaplike opsig (Engelbrecht 1978: 47). Dit is suiwer spekulاسie as die teologie die pretensie het dat dit vanuit die toekoms van God direk in die wêreld kan inspreek. Ook Schmithals beskuldig Moltmann dat hy op grond van die apokaliptiek die eskaton en maatskaplike werklikheid in die spanning van één eindgerigte beloftegeskiedenis op mekaar betrek (1972: 127). Hiermee betrek Moltmann die eskaton direk op die hede en word die politiek-maatskaplike aktiwiteit van die mēns as synde Goddelike instrument, 'n tipe prolepsis van die Goddelike bevryding, wat beloop word en dus uitstaande is. Die kerk durf geen maatskaplike grootheid of 'n politieke aksiegroep wees nie, maar slegs die eskatologiese heilskerk, gegrond in Christus. Is die kerk so "dom" om eersgenoemde te waag, word dit gedoen op suiwer filosofiese gronde en menslike insigte (Schmithals 1972: 125).

Die feit dat Moltmann spekulاسeer, word ook uitgedruk in die feit dat hy agter die raad van God wil inkom en duidelik trekke toon van 'n

ongoorloofde supralapsarisme. Die *zinzum*-leer maak die lyding ouer as die skepping: "Seine Aktion ist in seiner Passion begründet" (Trinität, 125). God se Selfvernederling lê dus in sy Wese opgesluit (Schöpfung, 101). Daarom lê die wortels van alle lyding ontologies in die skeppingsdaad self:

"Ist die Schöpfung am Anfang offen für die Geschichte des Guten *und* des Bösen, dann ist jene anfängliche Schöpfung auch eine leidensfähige und Leid hervor-rufende Schöpfung" (Trinität, 66).

Die inkarnasie onderstreep hierdie punt treffend, omdat die mens *geskape* is om soos die beeld van Christus te wórd (Schöpfung, 91). Moltmann druk dit ook so uit: "Die Vollendung der *imago Dei* steht darum am Ziel der Geschichte Gottes mit den Menschen" (Schöpfung, 238); "... *met* die mense", kan nie anders verstaan word as dat die mens in der waarheid passief in hierdie proses is nie. Nie die sonde laat die Logos mens word nie, maar hierdie Selfdifferensiërende en -identifiserende liefde van God (Trinität, 130 e.v.). Die mens is onvolledig geskape en word eers wãre mens, *imago gloriae*, via die Seun van die mens, dus *imago Christi* (Schöpfung, 234). Die feit dat God geskep het *ter wille van die sabbat* (Schöpfung, 285), maak die skepping 'n saak tussen God en God en die geskiedenis en sonde van die mens bysaak. Op grond hiervan kan Moltmann ook verklaar: "Schöpfung ist darum nicht das Gegebene und Vorhandene, sondern dessen Zukunft, die Auferstehung und das neue Sein" (Hoffnung, 149).

Ideologie, mitologie en spekulasie voer weg van God na die wêreld, weg van die hede na die toekoms, weg van die hier na die daar. Ja, weg van die evangelie na die wet.

HOOFSUK 6

DIE ETICO-TEOLOGIESE MODEL VAN G. ALTNER

6.1 Die Situasië van die Verantwoordelikheid: Geskiedenis en Natuur

6.1.1 Die Universele Krisis ten koste van en vanweë die Mens

6.1.1.1 Oorlewing: Krisis en Uitdaging

Die krisis wat vandag universeel dreig, is dië van oorlewing. Nie net is die voortbestaan van die mēns op aarde direk in die weegskaal nie (Wahrnehmung, 114), maar ook die van die ganse natuur (Abgrund, 36, Natur, 161). Die universaliteit van die oorlewingskrisis strek wyer as individuele en temporele grense:

"Es geht also nicht nur um das Überleben der Menschen und nicht nur um das Überleben bestimmter heute existierender Ökosysteme, sondern, wenn wir die Überlebensfrage mit dem Ausspruch ökologisch orientierter Wissenschaft angemessen stellen, um die Gewährleistung des Überlebens der einen irdischen Lebenswelt, so wie sie heute in der Vielfalt ihrer Glieder existiert" (Forschung, 8).

'n Ambivalensie het ontstaan vanweë die wetenskaplike en tegnologiese vooruitgang van die mens (Biologie, 269, Wissenschaft, 41). Die

resultaat van die mens se tegnologiese natuurbemoeienis is nie net voordelig en waardevol nie. Altner, wat naas die teologie, ook in die biologie gepromoveer het, staaf sy stelling aan die hand van bepaalde statistieke (Leidenschaft, 120 v): so het kanker, wat 'n konsekwensie van die moderne tegnologie is, vyf en sewentig jaar gelede net 2,5% van alle sterftes veroorsaak; in 1971 was dit reeds 21% en in 1980 so veel as 25%. Hy voeg hierby dat 15% van die Wes-Duitse bevolking onder psigiese siektes gebuk gaan en dat die getal mense in Wes-Duitsland wat aan asemhalingsiektes ly, van 110 000 in 1959 tot meer as 2 miljoen in 1973 toegeneem het. Die tegnologiese vooruitgang is besig om seekatagtige arms om alles wat leef te slaan, veel ernstiger as wat dikwels gemeen word:

"Die Herausforderung durch die technische Zivilisation besteht dann darin, dasz über der Totalität des Stellens und Gestelltwerdens die Lebenswelt des Menschen grundlos zu werden droht, was sich nicht zuletzt in der ökologischen Krise dokumentiert" (Leidenschaft, 121).

Altner leun graag op, onder andere, die bevindinge van die *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) om die omvang van die krisis te illustreer (Natur, 93 e.v., Abgrund, 109 *et passim*), alhoewel hy ook bepaalde voorbehoude oor die wetenskaplikheid van die voorspellings het (Natur, 100 e.v., Abgrund, 88, 155 *et passim*). Die resultate van die ondersoeke dui daarop dat die behoefte wat die mens aan lewensnoodsaaklike middele het, binne die volgende eeu die beskikbaarheid daarvan sal oorskry. Die vyf tendense wat aangetoon word as kurwes op weg na hierdie kruispunt, is industrialisasie, bevolkingsaanwas, voedselproduksie, omgewingsbesoedeling en uitputting van natuurlike hulpbronne. Veral twee tendense word deur Altner uitgesonder as teken daarvan dat die mens sy eie slagoffer geword het. Eerstens gaan dit om die eksplosiewe aanwas van die mensdom (Natur, 85, Weltverantwortung 658 *et passim*). Die wêreldbevolking was in 1850 een miljard, in 1930 twee miljard, in 1960 drie miljard mense, in 1970 reeds 3,6 miljard en volgens projeksies sal dit in die jaar 2000 soveel as sewe miljard wees. Die biosfeer-balans word derhalwe geheel en al bedreig:

"So kommt es, dass sich die hungernden Millionen zu Milliarden auswachsen und die ausgebeutete Natur den ihr aufgezwungenen Leistungserwartungen nicht entsprechen kann" (Weltverantwortung, 658).

En dan is ons boonop nog besig om met behulp van moderne mediese navorsing die lewe te verleng, sê Altner, maar staan radeloos voor bejaardesorg (Biologie, 269). Tweedens sien hy 'n geweldige gevaar in kernwapens en kernnavorsing. Hieroor handel sy boek *Atomenergie, Herausforderung an die Kirchen*; elders druk hy sy afkeur so uit: "Die perverse Form der Umweltzerstörung stellen Kriegsvorbereitungen dar, insbesondere Herstellung, Erprobung, Lagerung von und Übung mit Massenvernichtungswaffen" (Fortschritt, 226).

Altner sien die krisis van die tegniese beskawing eweneens ook as krisis van die metafisika van die westerse wêreld (Leidenschaft, 124 e.v.). Dit was vir die geskiedenis van die Christendom 'n noodlottige ontwikkeling toe die werklikheid van God vanweë die voorskrif van die natuurwetenskap, alleen plek kon vind in die fakulteite van innerlikheid en geskiedkundigheid. 'n Subjektivisme, wat ewe gevaarlik as objektivisme is, het gevolglik sy opwagting gemaak. So asof die ervaring van God en nie die feit dat Hy die grond van alle syn en wording is, die konstituerende vir sy werklikheid is nie! 'n Subjektivisme wat ten laaste ook voor die resultate van Darwin en Freud moes swig, omdat ook dit as manifestasie van objektiewe wette voorgelou is (Alternativen, 45). Selfs die suiwere metafisiese tradisies van Griekse oorsprong het in die slag gebly. Die alleengeldigheidsaanspraak van wetenskaplike objektiwiteit het nie alleen die nuwe vorm van die alsiende en alomteenwoordige godsbegrip van die Grieke daargestel nie, maar dit inderdaad ook vervang. Die moderne tyd lui dan ook die tyd in waar die ondergang van die god van die filosowe en teoloë bekla word. Die "dood van God" het 'n realiteit geword:

"Sich durch das sinnlose Treiben einer ihren Fortschritt verfehlenden Welt herausfordern zu lassen, heisst auch, die Gottesfrage in einer Radikalität zu erfahren, die die Verzweigung am Tod Gottes einschlieszt" (Weltverantwortung, 659).

Altner wil hom ook met Heidegger assosieer, omdat hy meen dat sy filosofie 'n noodsaaklike sifting van teologiese feite oor die werklikheid van God is (Leidenschaft, 125 e.v.). Heidegger het die bestaande metafisiese tradisies in hulle ontoereikendheid ten opsigte van die kwalitatiewe dimensie aangedui. Dit het neergekom op kritiek en afwysing van alle toenmalige bekende terme oor God, mens en wêreld. Waar die mens ondergang in die gesig staar, is spekulاسie oor die aan- of afwesigheid van God totaal irrelevant, juis omdat by voorbaat veronderstel word dat daar definieerbare en dogmatiese grense bestaan waarbinne na behore oor God of 'n nie-God gepraat kan word.

Hiermee is dit reeds duidelik dat die ekologiese krisis eweseer ook 'n krisis van die teologie is: "Mit der Umweltproblematik stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Gott, Mensch und Welt neu. Und insofern ist die Umweltkrise auch die Krise der Theologie" (Abgrund, 121). Eerstens raak dit die Christelike geloof omdat die katastrofes vanweë die krisis, die vraag na die sin van alles, in 'n ongekende dringendheid aan die mens stel (Abgrund, 91). Die mens het uitsigloos geword, omdat hy gaandeweg nie net vir God verloor het nie, maar ook homself (Alternativen, 46). Sy transendensie-ingesteldheid het in hierdie opsig van deurslaggewende belang geword: "Je nachdem, wie die Zukunft vorweggenommen oder erwartet wird, wird auch die Praxis der Gesellschaft und ihr Naturverhältnis sein. Transzendenz ist nicht einfach = Transzendenz" (Abgrund, 31). Nög bied 'n transendensie soos die van Nietzsche as manipuleerbare tegnokrasie van die narsistiese mens, nög 'n negatiewe transendensie van Carl Amery wat tot vertwyfeling lei, by die mens wat uit die droom van gearriveerdheid wakker geskrik het en die noodrem van sy dodelike instrumentalisme vasgryp, 'n antwoord op die uitsigloosheid van die moderne mens (Abgrund, 31). Tweedens is dit ook nie meer die teologie wat die vraag na God stel nie, maar die vraag na God wat deur die uitsigloosheid van 'n aardsgekliusterde mens gestel word (Weltverantwortung, 658). In 'n sekere sin lyk dit ook of hiermee na die tradisionele natuurlike teologie beweeg word, omdat dieselfde vraag immers geponeer word, naamlik die nie-onderdrukkebare vraag na die Godsbestaan (Weltverantwortung, 659).

In die derde instansie het ons hier ook met 'n krisis van die kerk te maak, omdat Altner nadruklik meen dat die Christelike geloof se tradisionele uitleg van die Bybel, duidelik natuuruitbuiting gekondoneer het en dit dus indirek medeveroorzaak het:

"Unsere derzeitige Naturwissenschaft und unsere derzeitige Technik sind so sehr von einer orthodoxen christlichen Arroganz gegenüber der Natur durchsetzt ..." (Abgrund, 55).

Feit is ook dat dit hier gaan om die verantwoordelikheid wat die mens teenoor die wêreld het - 'n etiek wat die Christelike geloof ten nouste raak: Heel plasties beskrywe Altner hierdie verantwoordelikheid van die kerk:

"Wo die ökologische Zeitbombe tickt, wo das Gefälle zwischen Nord und Süd immer steiler wird, wo die Zwänge für einen Dritten Weltkrieg wachsen, da kann man nicht entscheidungslos innerlich bleiben, da musz man, wenn man sich zu Jesus Christus als dem Herrn der Kirche und der Welt bekennt, Position beziehen"(Fortschritt, 153).

In hierdie opsig is die taak van die Christelike geloof dus ambivalent. Enersyds is dit vir Altner duidelik dat die Joods-Christelike tradisies hoegenaamd nie die versteuring van die natuur kondoneer nie (Abgrund, 33) en waar dit wel sou gebeur, vind ongehoorsaamheid plaas (Abgrund, 12, 32, 148, Fortschritt 164, Natur 91 *et passim*). Die kerk het dus die taak om opruimingswerk te doen:

"Ethik in der Krise der technischen Zivilisation musz zuallererst Aufklärungsarbeit leisten. Aufklärung über die Ursachen der allgemeinen Umkehrunwilligkeit, Aufklärung über den Irrationalismus der Rationalisten, Aufklärung über Voraussetzungen und Folgen des zunehmenden Leidensdrucks, aber auch Aufklärung über das, was nun anders gemacht werden soll und musz, Aufklärung über das, was wachsen darf und was nicht (Leidenschaft, 13).

Naas hierdie negatiewe faset van die kerk se taak, het dit andersyds ook die positiewe taak om 'n nuwe verantwoordelikheid daar te stel:

"Theologie und Kirche haben die Aufgabe, ihr Engagement für die Qualität des Lebens modellhaft und praktisch im Bereich öffentlicher Entscheidungsprozesse zu exemplifizieren" (Abgrund, 179 v).

Die krisis moet dus nie net ruimte bied vir angs en twyfel nie, maar ook die moontlikheid bied vir 'n nuwe lewensverantwoordelikheid (Leidenschaft, 7). Daar kan nie bloot teruggeval word op die klassieke sosiale etiek nie; die vryheid, geregtigheid en solidariteit moet sowel nuut geformuleer word as anders beoefen word. Oorlewing in vryheid en geregtigheid en in solidariteit met die wêreld is alleen moontlik wanneer natuur en geskiedenis in 'n nuwe verhouding tot mekaar te staan kom (Abgrund, 17, Natur, 91 *et passim*). Trouens, die ontdekking van die selfstandige waarde van die nie-menslike kreatuur kan as die bonus midde in die krisis verstaan word, en open nuwe perspektiewe vir die menslike handeling (Leidenschaft, 17, Fortschritt, 165, Abgrund, 161 *et passim*). In navolging van Christus vra dit dan 'n besondere assosiasie en solidariteit. Die kerk moet die vergesig van 'n toekoms kan oopmaak wat glo dat die genadelose gevolge van die ongehoorsaamheid deur God se genade opgehef is (Abgrund, 151). Op hierdie wyse ontlont God se waarborg van die toekoms, die angs van die hede: "Die Chance der Krise liegt darin, dasz sich in ihr das unerwartet Neue erschlieszt" (Leidenschaft, 119).

Die uitdaging wat Altner vir homself as taak van die teologie stel, is om die verhouding tussen mens, natuur en God nuut te omskryf (Abgrund, 18, 121, Natur, 82, 102, Fortschritt, 195). Altner wil dit nie so verstaan dat ekobewaring net ter wille van 'n enkele komponent van bogenoemde moet geskied nie, waar dit dus gaan om 'n eko-etiek wat net mens, net natuur of net God in die oog het nie. Hy illustreer dit aan die hand van 'n geval in Zwertendorf waar ekoloë hulleself in hierdie groepe verdeel het, te wete die "rooies", die "groenes" en die "swartes" (Leidenschaft, 220 e.v.). Die rooies wou die mens en sy sosiale verhouding dien, en eis die reg op openbare welsyn en dus die

bewaring van die natuurbalans. Die groenes redeneer vanuit die natuur deurdat maksimes daaruit geformuleer word wat die ekonomiese en sosiale verhoudinge van die mens moet rig. Die swartes weer, is die meer konserwatiewe standpunt wat op die Christelike tradisie van die skepping terugval. Die skepping is gawe, gawe om te geniet, maar ook gawe om voor God te verantwoord. Altner wil egter nie die een doen, maar die ander nalaat nie (Leidenschaft, 220). Dit gaan nie vir hom net om 'n kwantitatiewe beperking nie, maar ook om die sin van die lewe: "Es geht alles in allem um mehr Respekt vor den mir gesetzten Grenzen zugunsten der Lebensbedürfnisse anderer" (Leidenschaft, 220). Die impuls vir die lewe is dan die punt van belang:

"Dabei werden ein radikalisiertes Ideal der Gleichheit, ein ökologisch begründeter Freiheitsbegriff und eine in der Krise wirksame Transzendenzerfahrung zum Impulsgeber für das Leben" (Leidenschaft, 227).

Dogmatiek en etiek word nie deur Altner as twee losstaande dissiplines gesien nie; nee, skeppingsteologiese, Christologiese en eskatologiese perspektiewe word sodanig op mekaar betrek dat dit noodwendig in 'n eko-etiek ekstrapoleer. Altner formuleer vir homself 'n katalogus van opdragte, wat hy meen 'n teologie in hierdie verband, moet bied (Abgrund, 129 e.v., 203 e.v., Weltverantwortung, 659 v, Natur, 15 e.v.):

1. Die teologiese betrokkenheid by die ekoproblematiek vereis 'n verrekening van sowel skeppingsteologiese, Christologiese as eskatologiese perspektiewe.
2. 'n Eko-etiek is nie die aanleiding nie, maar die ontiese konsekwensie hiervan.
3. Die immanensie van die wisselspel tussen geskiedenis en natuur moet deurgaans gehandhaaf word.
4. Die skeppingsteologie moet die geskiedlikheid van die natuur in die raster van die moderne natuurwetenskap beskryf.
5. Die Christologie moet die werklike menswees soos deur Jesus bedoel, aan die moderne mens wat onder die gevolge van sy vergrype gebuk gaan, toon.

6. Die weg van Jesus as lydende solidariteit is die grond van die eskatologie, die versoening tussen die natuur en geskiedenis en die hoop vir die geperverteerde menslike bestaan.
7. Die teologie moet die werklikheid van God altyd binne die polêre koördinate van geskiedenis en natuur beskrywe omdat die identiteit daarvan nog uitstaande is.
8. 'n Eensydige konsentrasie op òf natuur òf geskiedenis doen geweld aan die menslike kultuuroopdrag. Terugkeer tot die natuur of vervreemding daaruit lei geensins tot die eenheid van mens, natuur en God nie.
9. Die voorbeeld van Jesus Christus bemiddel die gemeenskap tussen natuur en geskiedenis, en daarom is sy inkarnasie as herstel van die geskape mens se mislukking hierin, die beduidende stap van die uiteindelijke identiteit.
10. Bybelse tekste steun en wys heen op hierdie eenheid; dit verkondig dit, alhoewel dit dit as sodanig nie bevat nie.
11. 'n Eko-etiek se optredespektrum is vry van enige antroposentristiese aksente.
12. Sinkretisering van wêreldgodsdienstigheid ten gunste van die eenheid van die wêreld, mens en God moet as interreligieuse styl gevind word.

Skeppingsgeloof en skeppingsverantwoordelikheid is die keerkante van die enkele Christelike ervaring van toekoms hoop en teenswoordige solidariteitsaksies:

"Das Geheimnis des biblischen Schöpfungsglaubens liegt in der Befähigung, das Abhängigsein des eigenen Selbst im Kontext wechselnder Weltbilder einzugestehen und in immer neuen Varianten der Weltverantwortung zum Ausdruck zu bringen" (Leidenschaft, 127).

'n Christelike eko-etiek kan die ervaring van die kruis van Golgota nie gespaar bly nie - veral nie ten opsigte van die lyding en sug van die kreatuur en die verlossing daaruit nie. Die prinsipiële onderskeid tussen die hoopvolle verwagting en die menslike situasie, bewerk juis die Christelike verantwoording in volle skeppingsbetrokkenheid

(Abgrund, 178, Leidenschaft, 239 *et passim*). Wanneer die mens steeds voortgaan in sy ossillasie tussen verwagting en bereiking, word nie net 'n ewewig in die verhouding natuur en geskiedenis ontsluit nie, maar ook 'n transendensie, as vestibule van die toekoms, waarop alleen in die geloof gehoop en waaraan alleen in die hoop gewerk kan word.

6.1.1.2 Ongehoorsaamheid: Krisis agter die Krisis

Wanneer Altner na die oorsake van die ekologiese krisis vra, is dit reeds duidelik dat hy die mēns primêr verantwoordelik hou. Hy kan ook die natuurwetenskap en tegnologie van die tyd by name uitsonder: "Die heute drohende Gefahr eines atomaren Holocaust ist vor allem auf das Versagen wissenschaftlicher Verantwortung zurückzuführen" (Fortschritt, 122). Agter hierdie optrede sit egter 'n bepaalde lewensfilosofie wat die eintlike krisis is, naamlik die van selfgeregtigheid (Leidenschaft, 164). En in hierdie opsig vereenselwig hy hom met die aanklag van Lynn White dat ons natuurwetenskap en tegniek so met 'n ortodokse Christelike arrogansie teenoor die natuur deurspek is, dat die Christendom eweseer ook die blaam moet dra vir die ekologiese krisis (Abgrund, 55). Die teologiese relevansie van die ekologiese krisis lê dus daarin dat die *Godvergetelheid* die "eintlike oorsaak" van die krisis is (Leidenschaft, 150). Die werklike krisis is dus nie soseer die natuurlike hulpbronne wat uitgeput raak nie, die besoedeling en uitbuiting van die omgewing nie, hongersnood by miljoene nie, psigiese onstabiliteit by net soveel ander nie en die ambivalensie van die vooruitgang nie, maar wel daar waar ons beplan en manipuleer ter wille van meer en van nog, sonder om vader te wil of te kan staan vir die imperatief daarvan. Die krisis agter die krisis is dus vanweë die ongehoorsaamheid, 'n goddelose kontaminasie van *moet* en *kan* (Leidenschaft, 150). Die etiek van die natuurwetenskap en tegniek durf immers nie slegs deur hulle vermoë geformuleer te word nie!

Dit is moontlik om uit die werk van Altner, ses fenomene van die Godvergetelheid van die moderne mens te identifiseer, wat dan as die

on gehoorsaamheidsgeskiedenis van die Christendom, en daarom die oorsaak van die krisis agter die krisis, beskou moet word. Omdat Godvergetelheid die keersy van menslike hubris is, kan ons hierdie fenomene as gestaltes van ongeloof, liefdeloosheid en hooploosheid beskrywe. Ten grondslag hiervan lê die prinsipiële skeiding tussen mens en nie-mens, 'n outonomistiese, antroposentristiese en absolute opvatting van die mens. Altner verwys graag hierna as die "dodelike geval" ten opsigte van die verhouding mens en nie-mens wat hy in die kollektief uitdruk as geskiedenis of kultuur teenoor die natuur (Abgrund, 86 e.v., Natur, 161 *et passim*). Die dodelikheid van die verhouding lê daarin dat die mens steeds die natuur bloot gesien het as, en aangewend het vir persoonlike belang:

"Das Pathos 'hart, schnell und energisch arbeitender Politiker, Techniker, Ökologen und Agronomen', das die Natur immer nur unter dem Gesichtspunkt des Machbaren und Berechenbaren zugunsten des Menschen ausbeuten kann, müsste durch eine Einstellung ersetzt werden, die sich des Geschichtszusammenhangs zwischen Natur und Menschheit neu bewusst wird ... " (Abgrund, 17).

Eerstens manifesteer die siening van grootheidswaan wat die mens oor homself het, in sy *despotisme*. Die mens het sy kultuuropdrag totaal verkeerd verstaan:

"Die Ursachen für die Zerstörung der irdischen Schöpfung und des Menschen in ihr beruhen vielmehr auf dem Missbrauch des Herrschaftsauftrages zur Verwaltung der Welt, wie ihn die Menschheit seit biblischen Zeiten betrieben hat" (Abgrund, 148).

Die mens het gemeen dat sy heersersposisie sy unieke plek in die skepping konstitueer: "Ich bin der Gröszte!" (Leidenschaft, 119). En dit het sy politiek in sy staatsleer, maatskappybeleid en natuurverhouding geword. Die *crux interpretum* sien Altner in die verstaan van Genesis 1 vers 28:

"Toe het God hulle geseën en vir hulle gesê: Wees vrugbaar, word baie, bewoon die aarde en bewerk dit. Heers oor die vis in die see, oor die voëls in die lug, oor al die diere van die aarde, ook oor die diere wat op die aarde kruip" (Abgrund, 59, 69, 148).

Dit was Carl Amery wat die bedoeling van hierdie teks as die totale heerskappy en despotisme geïnterpreteer het (Abgrund, 69 v). Die mitiese monisme is vir hom hiermee verbreek en die mens het 'n vrypas om op demiurgagtige wyse sy meerderwaardigheid teenoor die natuur, gestalte te laat kry. Altner erken dit net voorwaardelik. Alhoewel die werkwoorde in die tersaaklike teks duidelik *tree*, *trap* en *vertrap* beteken - despotisme en uitbuiting dus - beteken dit dit nie so binne die breër konteks nie (Abgrund, 58). Altner wil geen direkte verband tussen die opdrag en die menslike uitvoering daarvan, sien nie. Nie die gehoorsaamheid aan die opdrag het ekokatastrofale gevolge nie, maar wel die óngehoorsaamheid daaraan:

"Der zur Herrschaft Berufene *konnte* die Verheisungen Gottes als Zurechtbringung und Wiedereinsetzung in einen Dienst auf Zeit begreifen, er *konnte* die Verheisungen Gottes aber auch im Sinne absoluter Herrschaft über die Natur miszbrauchen" (Abgrund, 71).

Die sondeval, broedermoord, verwarring van die volkerewêreld is immers geen bevestiging van die betekenis van die kultuuropdrag nie. Dit illustreer eerder die steeds groterwordende kloof tussen God en mens asook dié tussen God en wêreld. 'n Verhaal wat hierdie verloop duidelik illustreer, is Jesus se áfwysing van aardse mag en heerskappy in die versoekingsgeskiedenis in die woestyn (Abgrund, 145 e.v.). Die Christelike mensheid, sê Altner, is deur hierdie magsaanbod verwar. Gefassineerd deur die groterwordende horison van 'n magskoninkryk, het hy anders as Jesus gekies en voor Satan geswig. Met behulp van heerskappy-instrumente en -tegnieke, het sy magspotensiaal toegeneem en het hy tot by die spits geklim vanwaar hy 'n blik oor die ganse aarde, die ganse biosfeer bekom het:

"Und nun steht sie (d.i. die mensheid) ... auf einem 'riesigen Leichenturm' unterjochter und zerstörter Kulturen, auf einer gigantischen Schädelpyramide, die tödliches Symbol ihres Machtrausches ist" (Abgrund, 146).

En die pad hierheen lê besaai met geraamtes van mense, kulture, lewende wesens ... En wat is die resultaat van hierdie ongehoorsaamheid en verkeerde keuse? Nie die triomf van 'n 'soos-God-wees' nie, nie die chiliastiese heerskappy nie, "... sondern den Sturz in den Abgrund der eigenen Hybris!" (Abgrund, 147). Die verleiding van Satan voer na onmenslike en lewensvyandige despotisme. Die belofte van Satan is onbegrensde heerskappy en beskikkingsreg oor die toekoms. So word die *dominium terrae* 'n matelose en tydlose magsmisbruik.

Tweedens en direk voortspruitend uit bogenoemde is die *kwantifisering* deur die mens wat grootheid waan. Die klassieke fisika, die driftheorie van Freud en die seleksieteorie van Darwin is die drie groot komponente van die meganisme wat alles en almal sodanig verobjektiveer het dat die syn slagoffer van 'n determinisme geword het (Leidenschaft, 129). Hierdie mentaliteit moet verander,

"Wenn es überhaupt noch eine Chance für die Überwindung der immer tiefer werdenden Kluft zwischen Mensch und Natur gibt, dann liegt sie auf dem Gebiet einer umfassenden ökologischen Theorie, die ganz sicher alles andere als eine sog. >> reine >> (quantifizierbare) biologische Theorie sein wird" (Natur, 15).

Hierdie is dan ook die opskrif by uitstek, waaronder Altner die gesprek met die sekulêre wetenskappe wil voer. Die eis van die ekokrisis neem ons eers dān regtig ernstig op, sê hy, as ons dit as 'n eis tot verifikasie van die denk-veronderstellinge beskou, waarop ons tegnologiese en ekonomiese struktuur fundeer sedert Descartes, Kopernikus en Galilei (Fortschritt, 197). Dit gaan in hierdie gesprek om wetenskaplikes se implisiete veronderstellinge wat tot magseskalasie voer. Die tegnisiesties-disjunktiewe begrip se verwoestende gevolge is

deur-en-deur ongehoorsaamheid. Feit is dat kwaliteite altyd in die slag bly (Abgrund, 165 v). Omdat kwaliteite in die slag bly, beteken dit ook 'n matelose minagting vir die lewe as sodanig. En dit bewerk die subjek:objek -dualisme met sy ónbetrokke passiwiteit en antroposentristiese hiërargisering (Natur, 102 v). Dit maak 'n paradigmaswisseling ten opsigte van die natuurwetenskaplike metodiek so dringend noodsaaklik (Fortschritt, 128). En hier sonder Altner niemand uit nie: kapitalisme is die ideologie van die kwantifisering - hetsy met individuele aksent (Weste), hetsy met kollektiewe aksent (Ooste) (Wahrnehmung, 125).

Derdens, as manifestasie van antroposentrisme, is die *lydingstraagheid* van die liefdelose mens. Die verdringing van die dood deur die moderne mens is die diepste oorsaak van die kontemporêre oorlewingskrisis:

"Die herrschenden Defizite des technisch-industriellen Fortschritts im Hinblick auf die Entwicklungsländer und auf die irdische Lebenswelt und im Hinblick auf den Weltfrieden haben ihre tiefste Ursache in der unbewältigten Todesproblematik" (Tod, 119).

Die mens is die enigste wese wat weet dat hy moet sterf, maar - en dit is sy hubris - *wil* nie (Tod, 116). Die dood is die grootste angs van die mens (Leidenschaft, 128) en daarom die grootste bedreiging van sy heerskappy (Leidenschaft, 154). Die meeste siektes kan vandag afdoende deur die mediese wetenskap die hoof gebied word (Trennung, 71). Embriologie, farmasie, genetiese, biologiese en medisyne saam, vermag in die toekoms steeds stygende biotegniese manipulasievaardighede (Leidenschaft, 153). Dit voer die mens by sy "laaste grens" verby en die samehang tussen lewe en dood asook dood en lewe word by die dag losser, omdat die vervreemding tussen mens en mens, mens en natuur onomkeerbaar voortskei:

"Die Sterbensunfähigkeit und Leidensunwilligkeit des neuzeitlichen Zivilisationsmenschen beeinträchtigt die Mitmenschlichkeit und vertieft die Kluft zwischen Mensch und Natur" (Trennung, 72).

Hiermee hang saam dat die mens sodanig verobjektiveer word, dat hy noodlottigerwyse selfbeskikkingsreg verbeur (Leidenschaft, 154). So word die mensheid 'n fataliteitsgemeenskap wat móét lewe en nie meer die vryheid het om die lewe as gawe in die wisselwerking van aanloop en afloop as iets onvêrags te ontvang nie. Die basiese komponente van menslike verantwoordelikheid, naamlik beplanning en verwagting, het vandag noodlottig tot 'n grenslose beplannings- en verwagtings-euforie gekontamineer. Die verdringing van sy sterflikheid is dus duidelik teken van die mens se liefdeloosheid en outarkie (Fortschritt, 217).

Vierdens, en ewe nōū verwant aan die wêreldvlug vanweë lydingstraagheid van die mens, is die mens se eksponensiële *getalle-aanwas*. Ook hier het ons met 'n antroposentrisme te doen:

"Das Argumentationsfeld für die ethische Einordnung der Bevölkerungsproblematik erstreckt sich also zwischen den globalen Bezügen und Bedürfnissen der irdischen Natur und dem Anspruch menschheitlicher Selbstverwirklichung" (Natur, 111).

Altner beskou die bevolkingsproblematiek as "wêreldprobleem nommer een" en een van die "groot onbeantwoorde vrae" van die teologie. Die teologie se privatisering van voortplanting het die stem van die kerk stil gemaak. Dit is daaraan toe te skryf dat die teologie menslike voortplanting in die eng kader van die individuele huwelik geplaas het (Natur, 106). So onlangs as 25 Julie 1968 het die pouslike ensikliek dit sodanig gefikseer met ook 'n natuurregtelike begroning. Altner meen dat Karl Barth asook Helmuth Thielicke van Protestantse kant af, dieselfde standpunt huldig (Natur, 107 v). Inderdaad gaan dit ook hier om 'n wêreldvlug in liefdeloosheid:

"...Die boomhafte Multiplizierung des Menschengeschlechtes, zu der das Christentum mit seiner herkömmlichen Lebensbewertung und Lebenspraxis in vielfältiger und vervielfältigender Weise beigetragen hat, stellt heute eine tiefgreifende Entwertung des Lebens dar" (Natur, 110 v).

Vyfdens, die direkte gevolg van 'n hooploosheid, is die *tydloosheid* van die moderne mens se wêreldbeskouing. Die klassieke fisika het tyd as bloot die liniêre opeenvolging van identiese punte gesien (Abgrund, 132). Hierdie homogeniteit van tyd bewerk in 'n sekere sin ook 'n determinisme, omdat nie-selfbeskikkende geskiedenis eenvoudig teen die voortgang van 'n verobjektiveerde natuurbeheersing gesien is (Abgrund, 132). Hierdie stagnante tydsbeskouing is juis die gevaar:

"Offenbar ist es die in den ökonomisch-technischen Konstrukten der modernen Zivilisation vorausgesetzte einlinige und gleichstrukturierte Zeit, die die evolutive Dynamik organischer und geschichtlicher Prozesse bedroht" (Natur, 163).

Hierdie beskouing het egter ook direk met die geloof in God te doen, omdat die geskiedmatige daade van God deur 'n geskiedlose en tydlose kategorie vervang word (Tod, 115). Die sintese tussen die Griekse wetenskapsbeskouing en die Christelike skeppingsgeloof het tot hierdie tydsbegrip aanleiding gegee wat behalwe 'n Godsgeloof laat sneuwel het, ook tot "verminking van die wêreld" gevoer het (Abgrund, 76 v). Die mens het daarom die aan hom toevertroude skepping verabsoluteer en enersyds alle Goddelike inspraak en koöperasie besweer. Oral waar hierdie geperverteerde skema van tydlose wette en kousaliteitsdwang die matrys van menslike geskiedenis word, tref ons die ongehoorsaamheidsgeskiedenis van die Christendom aan (Abgrund, 78). Die versegging van die Ou en Nuwe Testamentiese genade-aanbod van God tot koöperatiewe medeverantwoordelikheid vir die skepping móët "genadelose gevolge" hê (Abgrund, 79). Andersyds het die mens homself hierdeur 'n toekoms ontnem:

"Dort, wo die Erfüllung der Geschichte nicht abgewartet wird, wo die Geschichte unter einen vorzeitigen und abschliessenden Sinnanspruch gerät, da zerbricht auch die vorläufige Einheit zwischen Natur und Geschichte und pervertiert die Fürsorge des Menschen für die Natur zu einer tödlichen Ausbeutung subhumaner Kreatur" (Abgrund, 138).

Hier lê die kern vir die mens se uitsigloosheid: Godvergetelheid.

Laastens, en nōū aan bogenoemde hooploosheid verwant, is die menslike *aggressie*. Die krisis van die wêreld kan nie duideliker aangetoon word as deur die netwerk van aggressie wat die lewe in 'n hel verander, angs en vrees baar en handeling van afgryse ontlok nie, sê Altner: "Die Umweltzerstörung durch die neuzeitliche Zivilisation offenbart den tödlichen Charakter menschlicher Aggressivität vollends" (Natur, 157). 'n Onvrede kom hierdeur tot stand wat politiese, ekonomiese, maatskaplike en ekologiese afmetings aanneem (Natur, 151). Dit word herken oral waar geweld gekommunikeer word. Konrad Lorenz het met sy boek, *Das Sogenannte Böse*, die aggressie-debat in die teologie geopen en met sy instinkteorie menslike aggressie ontologies in die mensheid verskans (Natur, 152 e.v.). Hiermee het die aggressieteorie van Lorenz te staan gekom teen die drifteorie van Freud (Natur, 154 v). Die werklikheid van die mensheid soos dit tot uiting kom in individue, familiebande, gemeenskappe, state, het die kortsluiting geword tussen die twee pole van frustrasie en drif, maatskaplike werkinge en individuele drifte! In albei gevalle word die mensheid geheel en al geïsoleer van die natuur gesien en word die toekoms kousaal as ekstrapolاسie van die verlede beskou (Natur, 158). So as sou die *reeds* eweens die *nog nie* ook omvat (Natur, 160).

Altner stel dat ongehoorsaamheid as Godvergetelheid met sy dimensie van grootheidswaan, wêreldvlug en toekomsloosheid niks anders as sekularisme is nie (Abgrund, 73). Dit is die sekularisering van die Christendom self, die poging om oor God te beskik en die negering van die historisiteit van die werklikheid. Dis niks anders as Christelike bygeloof nie:

"Ist die Säkularisierung eine Funktion jüdisch-christlichen Schöpfungsglaubens, der zur Verwaltung der Natur ermündigt, so ist der Säkularismus der Versuch, sich jener Ermündigung zu entledigen, um die Geschichte selbst in die Hand zu nehmen" (Abgrund, 74).

Geen spanning tussen hede en toekoms bestaan nie, en die mens waarborg self die sin en doel van sy geskiedenis. Die krisis agter die krisis is dat die mens nie sy begrensdeheid en sy verganklikheid wil besef nie; hy negeer sy lokatiewe én temporele bande. En dit is vir Altner sonde:

"Sünde wäre die Selbstbehauptung im Jetzt, das Anhaltenwollen der Schöpfung, die Verabsolutierung der Gesetze einer Durchgangsphase, das Postulat ihrer Ewigkeit, die Hybris, Ziel und Ende wissen und sein zu wollen, ja auch der gefährliche Versuch, Abbruch und Ende provozieren zu wollen" (Grammatik, 76).

6.1.2 Die Grammatika van die Skepping

6.1.2.1 Ewolusie as Teken van 'n Oop Toekoms

Altner sien geen eksklusiewe alternatiewe tussen skepping en ewolusie nie (Fortschritt, 210). Deur albei perspektiewe op mekaar te betrek, meen hy, het ons die moontlikheid om die tradisionele supranaturalistiese skeppingsbeskouings te korrigeer:

"Es erscheint uns aber dieses Modell einer Entstehung von immer höherer Ordnung aus niederer Ordnung zugleich als eine Möglichkeit, um das Problem der Schöpfung im Gegensatz zu den supranaturalistischen Traditionen vergangener Jahrzehnte neu zum Ausdruck zu bringen" (Grammatik, 15).

Dit is vir Altner van uitnemende belang dat die skepping as 'n *oop sisteem* verstaan moet word (Trennung, 78, Fortschritt, 210 e.v.). Daarom verklaar hy ook teties: "Die Schöpfung geschieht im Werden" (Grammatik, 69). Skeppingsgeloof het vir hom dan ook nie soseer met die begin van die wêreld of die ontstaan van die mens te doen nie,

maar eerder met die feit dat dit by die delikate oorgang van 'n gister na 'n môre, voortgang en 'n nuwê openheid waarborg (Fortschritt, 216).

Natuurlik sluit Altner nōū by Darwin aan, maar vanweë bogenoemde voorwaarde, distansieer hy hom ook eweneens van 'n bepaalde interpretasie: "Es macht einen groszen Unterschied aus, ob die Evolution ganz mechanistisch als Maschine oder als offener Prozesz interpretiert wird" (Fortschritt, 218). In soverre daar eerder Grieks-wysgerig as Bybels, en Haeckeliaans-meganisties as ewolusionisties gedink word, word tevergeefs aanklank by Altner gesoek. Altner wys daarop dat Darwinisme in die ewolusieteorie en die seleksieteorie onderskei moet word (Abgrund, 192, Fortschritt, 212, Grammatik, 30, Natur, 134). Die ewolusieteorie is die teorie van algemene, historiese afstammingsamhang tussens organismes. Die is ook ouer as Darwinisme en dus ook nie Darwin se bydrae of prestasie nie. Dit is ook hierdie teorie wat vanweë sy historiese kategorie, die mens as 'n dier geklassifiseer het (Natur, 135). Hier word 'n positiewe moontlikheid tot aanknoping tussens dier en mens geponeer, wat die natuurgeskiedenis in die mensegeskiedenis laat voortsit en manifesteer. Darwin was nie aanvanklik direk in hierdie sameloop geïnteresseerd nie en het maar net heel sydelings opgemerk, "Licht wird auch fallen auf den Menschen und seine Geschichte" (Charles Darwin, *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* 1963, 676; aangehaal deur Altner, Natur, 135). Darwin was primêr geïnteresseerd in die oorsake van die spesieverandering. En om Altner se korreksie hierop te evalueer, moet ons ook vlugtig van sy weergawe van hierdie interpretament kennis neem. Darwin het gepoog om 'n kousale verklaring van die ewolusie van organismes daar te stel. Dit is 'n empiriese teorie wat die korrelaat van die vorm, in die funksie van 'n lewende wese gesien het. Die prinsipes wat hierdie korrelaat bepaal is dié van erflikheid en seleksie. Die wisselwerking hier-tussens vertrek vanaf die volgende vier grondwaarnemings:

- Breed gesproke bestaan daar binne die kader van spesies 'n verskeidenheid van erflike moontlikhede.
- Ten spyte van 'n afstammelingsurplus, bly die bevolkingsgetal op die lang duur tog konstant.

- Die gevolg van die vernietiging van dusdanige oorskotte en die oorlewing van bepaalde spesievariante, slaan terug op die aanpassingsbevoegdheid binne 'n verkore omgewing.
- Dit resulteer vanweë 'n wisselspel tussen moontlikheid (oorerwing) en omgewing (seleksie) in die natuurlike ewolusie van organismes.

Hiermee beskryf Darwin dus die oorsake vir die ontstaan van spesies deur die identifisering van 'n natuurwetlike sameloop van faktore. Natuur is vir Darwin die "vereinigte Wirkung und Leistung vieler Naturgesetze", en onder natuurwet verstaan hy die "nachgewiesene Aufeinanderfolge der Ereignisse" (Natur, 136). Om terug te kom na die menslike perspektief in hierdie verband: dit was veral Ernst Haeckel wat Darwin se seleksieteorie geïnterpreteer het as 'n ewige kousaliteitswet wat die geskiedenis - menslik sowel as nie-menslik - gedetermineer het. Dit is die sogenaamde sosiale Darwinisme (Natur, 136). Darwin het die probleem van oorsprong en voleinding, egter nooit probeer beantwoord nie. Die volstrekte geslotenheid van ewolusie soos dan deur Haeckel geïnterpreteer, laat ook nie ruimte vir die Goddelike epifanie nie, omdat God met die natuur en substansie monisties geïdentifiseer word (Grammatik, 12 v). Die Godsbegrip is dan bloot die omskrywing van die absoluteitheid van die natuurwet.

Altner wil die seleksieteorie sō interpreteer dat dit nie in 'n meganistiese ewolusieleer verval nie. Dit doen hy deur 'n ander *tydsbeskouing* daarin te lees:

"Tatsächlich aber ist der Prozesz der Evolution durch Geschichtlichkeit gekennzeichnet, durch das schwer entwirrbare Ineinandergreifen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, durch Einmaligkeit und Wiederkehr, durch eine nicht festlegbare Offenheit gegenüber der Zukunft" (Fortschritt, 220).

In teenstelling tot suiwer tydsverloop, waarlangs alles liniêr beweeg, is die geskiedmatige tyd die beweging van die dinge self, waarin alles sinvol word:

"Alles was ist, ist in der Zeit. Die Zeit ist mehr als eine bloße Messgröße der Bewegung. Die Zeit ist die Bewegung der Dinge selbst, in der diese auf immer neue und vorläufige Weise ihre inhaltliche Bestimmung erfahren" (Fortschritt, 204).

Die toekoms is dan prinsipieel oop en heeltemal onvoorspelbaar. Altner noem die voorbeeld van die mens wat met sy ewolusie reeds sy vroeëre stadia verby is, maar tog leef dit steeds enigermate voort in die toekoms - die mens sal byvoorbeeld nooit vlerke ontwikkel om te kan vlieg nie. Net solank nê gedink word dat mutasies en nuwe kombinasies vanweë oorerwing, die materiaal vir die epigeen bied waar seleksie die gepredestineerde rigting van die verandering dikteer nie. Seleksie is nie outark nie! Die variante moontlikhede is egter sô legio - die toekoms oop! - dat sy toekomstige ontwikkeling onvoorspelbaar is (Fortschritt, 221). Hiermee wil Altner aantoon dat die verskeidenheid van tydsmodi, 'n onophoudelike tydstroom, die beslissende gang van ewolusie onties bepaal (Natur, 147).

Terug na die voorbeeld van die ewolusie van die mens: wetend-onwetend, sê Altner, sluit die sosiale Darwiniste hulleself - en daarmee dus die mens - uit hulle vertolking van Darwin se seleksieteorie (Fortschritt, 218 e.v.). Alhoewel die mens die produk van ewolusie is, is hy dit nie sondermeer nie (Abgrund, 42). Al is sy bewussyn fisiologies in die sentrale senuweestelsel en grootbrein gesetel, gaan dit nie resloos daarin op nie. Hieruit konkludeer Altner nou dat wetmatigheid onvoldoende is om die ewolusieproses volledig te beskryf. Die werklikheid is immers nie net objektief nie, maar ook subjektief te verstaan. Die verskyningsvorm word deur die subjek medebepaal. Hoe werk Altner dit nou uit? Naas die noodwendigheid is daar altyd ook die toeval (Jacques Monod). En hierdie ambivalensie konstitueer volgens Altner die seleksieteorie soos dit vandag verstaan behoort te word (Abgrund, 138). Die seleksie druk egter die toeval uit as doel of plan, of dan "objektiewe waarskynlikheid" (A.M.K. Müller). Vir die onderhawige tema is dit belangrik omdat die seleksie beïnvloed word deur sowel organiese gemeenskap as die topografiese omgewing (Abgrund, 142). Seleksie word gedinamiseer deurdat natuurervaring as geskiedenis

gekonspieer word. Wasdom is dan geen kwantitatiewe grootheid nie, maar "das Ans-Licht-Treten dessen, was sich erst im Wachsen enthüllt" (Abgrund, 143). Seleksie en epigenese word komplemente van mekaar en so-ook fisika en biologie.

Kousaliteitswette word met die oop moontlikheid van geskiedenis en ewolusie vervang en word gedokumenteer aan die uniekheid en onvoorspelbaarheid van die uiteinde daarvan. Die inhomogeniteit van die historiese tyd bring mee dat aanduidings van die verlede en voorspellings van die toekoms, deur die ontstaansomblik altyd agtergehaal word. Teoloë en natuurwetenskaplikes besef vandag al hoe meer dat,

"die organische Schöpfung *nicht nur* Gegenstand objektivierender Naturerkenntnis sein kann, sondern eines umfassenderen Denkansatzes bedarf, der ihre ungewisse Zukunft sichert" (Abgrund, 133).

Nooit gaan die natuur ook resloos in die menslike werklikheidservaring en -beheersing op nie. Alhoewel kosmogeenese, biogeenese en noögenese 'n akkurate beskrywing van ewolusie is wat, hetsy deur 'n immanente transendensie, hetsy deur 'n bepaalde kwaliteit gerig word, moet steeds gehandhaaf word dat dit nie die volledige prentjie skilder nie, juis omdat die toekoms oop is: "Das Leben selbst, um das es geht, und die Solidarität, die dieses Leben gewähren soll, sind noch nicht voll erschienen" (Natur, 149). Nie geskiedenis nie, maar eskatologie, vorm die spieëlbeeld van die natuur.

Hieruit is dit duidelik dat Altner dus nóg 'n usurpatoriese beskikking oor die transendensie van menslike geskiedenis (Nietzsche), nóg 'n ontkenning van hierdie transendensie wat die geskiedenis negeer omdat die toekoms daarvan gedetermineer is (Amery), wil nahou (Abgrund, 21 e.v.). Eerder wil hy vir Karl Rahner nasê wat tussen die ewolutiewe en die nie-ewolutiewe, die ekstrapolerende en die antisipatoriese, die *progressus terrenus* en die eskatologiese gawe, onderskei (Leidenschaft, 153). Rahner het gewaarsku dat hierdie tegnies-meetbare en ewolutiewe-sigbare nooit met die eintlike toekoms verwar moet word nie. Dit is ook Altner se kritiek teen baie ekologies-bewuste

bewegings soos 'n "anti-atoomkrag-aksie" of 'n "red-die-voëllewe-aksie" wat meen dat hulle die toekoms sêlf moet bewerk, en dat die bepaalde daad A van die hede tot die noodwendige B van die toekoms moet voer (Leidenschaft 153). Wat weet ons in elk geval van die toekoms, vra Altner. Hy vestig ons aandag onder andere op Jesaja 11 verse 6 tot 8 om iets van die toekomstige solidariteit te hoor (Abgrund, 63):

"Wolwe en skape sal dan saam bly, luiperds sal tussen bokkies lê, kalwers, leeus en voerbeeste sal bymekaar wees en klein seuntjies sal vir almal sorg. Koeie en bere sal saam wei, hulle kleintjies sal bymekaar lê, leeus sal gras eet soos beeste. Babatjies sal by die gate van adders speel, klein kindertjies sal hulle hande uitsteek na giftige slange."

Tussen wat reeds realiseer en wat nog uitstaande is, is daar altyd 'n felle spanning (Natur, 159).

Die Godsvraag is hiermee nog lank nie opgelos nie, sê Altner, maar ten minste het valse Godsbeelde in die slag gebly - die natuur is "Schöpfung im Werden" (Fortschritt, 224). Die teoretiese bemoeienis met Darwinisme verg dus ook praktiese, sosiale en ekologiese dimensies.

6.1.2.2 Verhouding van Mens en Nie-mens: 'n Organiese Solidariteit

Aan die een kant is dit vir Altner duidelik dat die mens bloot 'n skakel in die ketting van organiese ontwikkeling is, 'n tak in die stamboom van die lewe: "Im Vergleich mit seinen nächsten und ferneren Verwandten erweist sich der Mensch als Tier unter Tieren" (Grammatik, 16). Die mens se natuurlike eienskappe straal bepaalde etappes af wat die ontwikkeling van die lewe op die weg na sy menswording dan aandui. Die moderne ewolusiebiologie volg steeds Ernst Haeckel se klassifikasie van hierdie proses: die mens as hoogste werweldier, het

'n gemeenskaplike afstammingsgeskiedenis met alle aapagtige soogdiere, ooreenkoms met die kangaroo-agtige buideldiere, nog verder terug vind hy verwantskap in die sogenaamde sekondêre periode met akkedisagtige reptiele, en laastens, in die primêre periode word alles op die noemer van 'n laere vissoort gebring (Grammatik, 16). Met die Primate deel die mens die spesie *homo*, bestaande uit die *homo sapiens* en die *homo nocturnus* (Abgrund, 36). Bepaalde sleuteleienskappe van die skedel en tandtipes, die vermoë om die duim onafhanklik te gebruik en die besit van 'n dominerende voorkop kan uitgesonder word (Grammatik, 16). Die soogdier-spesie, waaraan albei behoort, dateer ook soveel as 160 miljoen jaar terug (Grammatik, 17). Gesien vanuit die perspektief van die ekologie, konstateer Altner dan ewe onomwonde dat die mens ook geen besondere rangsposisie in die organiese wêreld het nie (Natur, 84). Trouens, geen spesie kan op uniekheid in hierdie verband aanspraak maak nie. Die begrip ekosisteem transendeer die fenomeen spesie immers duidelik. Vanweë hierdie biologiese solidariteit, distansieer Altner hom ook eksplisiet van Hegel se begrip van die idealistiese mens wat in hoogmoed van 'n gedegradeerde natuurbegrip verabsoluteer is (Abgrund, 38).

Dit wil egter nou nie sê dat die mens nie 'n bepaalde "eksnaturaliteit" het nie (Abgrund, 86). Ons sou dit in positiewe sowel as in negatiewe sin kan sistematiseer. Die beslissende skrede hiervan is dan ook die oorgang van die seediere na die landdiere (Grammatik, 17). Altner sien saam met Gerhard Heberer die DMO (dier-mens-oorgangsveld) as die konstituerende fase van die mens se ewolusie (Natur, 146 v, Grammatik, 23 e.v.). Daar is dus 'n subhumane fase, die DMO en die humane fase. Die paleontologiese ontwikkeling word hierin ook deeglik ter berekening gebring wat enersyds op die werktuie en andersyds op die selfgeponeerde uitdagings van hierdie spesie slaan. Tog is die betekenis van die DMO nie daarin geleë dat dit enige antwoorde bied nie, maar eerder dat dit die probleem uiteensit. Die natuur bied eenvoudig nie enkelvoudige kriteria vir die begin van die menswording nie - "Die Offenheit bleibt" (Grammatik, 63). Met Huxley wil Altner hierdie oorgang nie kousaal verstaan as sou dit in elk geval 'n natuur-noodwendigheid wees nie (Grammatik, 29). Die toenemende komplisering van die subjek-objekverhouding binne die terreine van die atoom-fisika,

die biologie en die antropologie, weerspieël dan ook juis die geheimenis wat in die hoëre ontwikkeling van die lewe gerealiseer het (Grammatik, 46).

Die mens is aan die ander kant dus nie net 'n natuurwese nie, maar ook 'n menslike natuurwese (K. Marx)(Grammatik, 67). Hy staan in 'n verhouding tot sowel die voorhande objektewêreld van die natuur, as tot die subjektewêreld van die geskiedenis. Daarom is hy ook die ensemble van sosiale verhoudinge. Enersyds is hy binne 'n natuurlike determinasie, andersyds binne 'n sinsoekende selfbestemming:

"So gewisz der Mensch Evolutionsprodukt ist, ist er den Gesetzen der Evolution unterworfen. Andererseits vermag der Mensch kraft seiner kulturellen Fähigkeiten die Natur ein Stück weit zu übersteigen" (Grammatik, 56).

Die mens beskik oor 'n veto vermoë - om te konformeer of nie - wat hom van die algemene natuurwesens onderskei, en dit maak dit vir hom moontlik om volgens die beginsels van sy kenvermoë en die norme van sosiale verantwoordings, sy gestalte te profileer (Fortschritt, 222 v). As 'n enkele subjek, is hy burger van twee wêreldes, elk met sy eie wette.

Steeds is hy egter onderweg tussen sy natuurlike gister en sy sosiale môre - en juis dit is sy andersheid (Fortschritt, 222). Ten spyte van bepaalde egoïstiese elemente in die mens se verhouding, word hy nie-temin geken aan bewustelike altruïsme (Fortschritt, 222). Die feit dat hy ánder ook 'n kans bied, is 'n morele postulaat wat nie in die nie-menslike wêreld bestaan nie: "Das Natürliche allein kann Moral nicht begründen" (Grammatik, 61). Altner illustreer dit met die voorbeeld van die ingewikkelde debat oor aborsie (Grammatik, 61 e.v.). Om suiwer biologies te redeneer en te vra van watter oomblik af die embryo 'n mens is, is futiel. Watter kriteria moet aangewend word? Is "dit" mens eers wanneer sekere organe soos byvoorbeeld die brein onderskei kan word? Wat beteken onderskeiding in die verband? Of begin menswording eers in die vyfde maand na konsepsie wanneer die fetus selfstandig kan beweeg? Of moet mens reeds teruggaan na die sigoot-fase? Nee, die natuur alleen kan hier nie antwoorde bied nie,

sê Altner. Hier benodig ons 'n omvattende gesigspunt wat die natuurlike met die morele verbind (Grammatik, 63).

Die mens is dus op weg, in proses, en het lank nog nie sy finale gestalte ontvang nie (Fortschritt, 223). In die pendule-aksie tussen sy verlede en sy toekoms, ook wat is en wat behoort te wees, lê die mens se *hoop* in 'n oop toekoms (Grammatik, 55). Hier lê ook sy godsdienssin: is hy op weg binne 'n kosmiese wêreldproses as skepping van God, of is hy bloot bewus van 'n natuurhistoriese verskuiwing van sy voorstellingskader? (Fortschritt, 223 v).

Alvorens die solidariteitsoeke van Altner nou verder gevoer kan word, moet eers net kennis geneem word van die mens se negatiewe eksnaturaliteit. Dit is daarin geleë dat die mens die natuur nog altyd verdinglik het (Abgrund, 49 *et passim*). Of dit nou deur die primitiewe mens se knuppel of spies was, en of dit deur die moderne mens se geweer of spuitnaald geskied het, feit bly dat die mens niemand of niks buiten homself subjektiwiteit gegun het nie; ja, sy eie biologiese geskiedenis annihileer hy:

"Es ist aber die Tragik der Erforschung der Primaten, dasz die Erfahrung der Nichtobjektivierbarkeit von den Objekten selbst mit dem Preis des Lebens oder ihrer Lebensqualität bezahlt werden musz, ohne dasz diese fatale Situation zu einem nennenswerten Problemgefühl unter den beteiligten Forschern geführt hätte" (Abgrund, 54).

Die gevolge hiervan is duidelik. Die *homo sapiens* is dus in dié sin ekologies uit te sonder, naamlik dat hy 'n besondere steurnis in die stabiliteit van die biosfeer teweeggebring het (Natur, 85).

Altner sien die positiewe pendant van hierdie negatiewe grootheidswaan van die moderne mens - *Ich bin der Gröszte!* - in Albert Schweitzer se spreuk: "Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will" (A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, Gesammelte Werke in Fünf Bänden, Bd. II, 377, aangehaal deur Altner, Natur, 96, Leidenschaft,

119, Wahrnehmung, 112, Alternativen, 53, Wissenschaft, 42 *et passim*). Ekologies gesproke is dit fataal wanneer bepaalde "maksimale groot-hede" binne 'n stabiele ewewigsisteem na vore tree, omdat dit noodwendig ten koste van die balans en dus van die ekostabiliteit geskied. In hierdie sin was Schweitzer se denke dan ook nie misties nie, maar ekologies (Leidenschaft, 219, Wahrnehmung, 113), omdat hy geen grootheidsbestel daarstel nie (Leidenschaft, 119). Lewenseenhede en lewensaansprake was vir hom die uitdrukking van die verhoudinge binne 'n bepaalde lewensgemeenskap wat mens én nie-mens veronderstel. In hierdie betekenis het Schweitzer sy siening ook teenoor die fundamentele eksklusiwiteit van Descartes se abstrakte dualisme van subjek en objek geponeer (Natur, 96, Leidenschaft, 120, Wahrnehmung, 113). Altner meen ook dat dit suksesvol, en die spanning hiertussen oorkom is:

"In Schweitzers Ethik ist die Anthropozentrik des cartesianischen Subjekt-Objekt-Dualismus, die das Naturverhältnis des neuzeitlichen Menschen mehr und mehr zu fixieren droht, prinzipiell aufgelöst" (Wahrnehmung, 113 en vergelyk ook Natur, 95).

Altner het ook groot waardering vir hierdie siening van *Ehufurcht vor dem Leben* en meen dat ten spyte van kontemporêre teorieë oor die ekologie, dit nog steeds nie geëwenaar is nie en dat daar geen ander maksime is wat die nie-menslike natuur se belange so op die hart dra as juis hierdie nie (Wahrnehmung, 112).

Soos in die geval van Darwin, moet mens hier ook Altner se interpretasie van Schweitzer nagaan, om sy korreksie te kan aandui. Altner noem dié wyse van teologisering op 'n stadium ook juis sy metodiek (Abgrund, 121). Schweitzer het die bewussyn van die mēns as die bewussyn van die natuur verstaan, waarin dit tot ditself kom. Op hierdie wyse ontstaan 'n "geistigen Verhältnis zum Universum" (Wahrnehmung, 115). Lewe word dan nie meer as objek gesien nie, maar dit word belewend en voortdurend as subjek eksistensiëel ontmoet. Sonder die gedurige bewuswees van hierdie band, bestaan daar ook geen oorlewing nie. Die natuur is egter geen abstrakte postulaat van optrede

nie, maar die bewustelike ervaring van 'n optrede-solidariteit. Dit lei uiteraard tot 'n etisering van die natuur wat 'n totaal nuwe horison van kennis en handeling teweegbring (Wahrnehmung, 116). Die radikalisering van die liefdesgebod binne die kader van die skeppingsverantwoordelikheid van die mens, berus op die verwagting van 'n nuwe begin waarin die sins- en eksistensiekrisis van die moderne mens van die tegniese beskawing, die nie-menslike natuur as 'n nuwe ervaringshorison beleef. En juis dit is die kohesiekrag van die solidariteit en die bydrae van Schweitzer:

"Nicht nur Brüderlichkeit unter Seinesgleichen oder unter allen Menschen, sondern Gleichwertigkeit unter den Kreaturen als endlichen Wesen und darum auch mehr Menschlichkeit, mehr Befähigung zu einer Solidarität, die Mensch und Natur als Mitgeschöpfe umschließt - das ist die von Schweitzer anvisierte Marschroute" (Leidenschaft, 180).

Menslikheid beteken solidariteit met alle lewe en daarom prinsipiële gelykwaardigheid van alle organismes. Schweitzer sê ook dat iemand wat eerbied vir die lewe het, "breek geen blaar van 'n boom af nie, pluk geen blom nie, en dra sorg dat hy geen insek dood nie" (aangehaal deur Altner, Natur, 97).

Wat is die basiese veronderstelling van eerbied vir die lewe? Dit impliseer onteenseglike *grense* vir die menslike praktyk (Natur, 96, Wahrnehmung, 113). Die lewensreg van mense word nie ontken of minderwaardig geag nie. Maar die grens van die mens se lewensreg oorskrei nooit dié van die nie-menslike wese nie - ook dāār is immers lewe, "wat wil lewe"! Hiermee vrywaar Schweitzer sy tese van enige spanningsvolle fiksasie. Altner meen dat die resiprook van dié beginsel, ewe waar is: die nie-menslike lewende wese vind eweneens sy grens in die lewensreg en behoefte van die mens. Ekologies beskou, sê Altner nou, het ons derhalwe met 'n ekosisteem te doen waar sowel tyd as ruimte as koördinaatasse toegepas word en die beginsel van lewenskwaliteit gerespekteer word (Natur, 96).

Altner interpreteer die beginsel van respek-vir-die-lewe sodanig dat hy ook die dood waarvan ons reeds kennis geneem het as synde wêreld-immanent, intrinsiek hierin lees: enersyds is daar geen lewe wat nie ook ten koste van ander lewe geskied nie - "Der Preis des Lebens ist Vergehen und Tod!" - en andersyds is belangrik dat die prys altyd so klein as moontlik moet wees (Natur, 97). Die grens word nie objektief meetbaar aangelê nie, maar subjektief, in die dader se persoonlike oordeel. Alhoewel Schweitzer hiermee 'n waardevolle insig verskaf, kritiseer Altner, gaan dit daaraan mank dat die norm sodanig in die individuele bewussyn vasgelê word - waar dit alleen maar op die fyn en sensitiewe gevoel van die spesifieke mens kan appelleer - dat dit ten diepste misties vervlugtig (Wahrnehmung, 113). Die standpunt wat Altner nou as korrektief op Schweitzer nahou, is die kombinasie van die eerbied-vir-die-lewe én die grense-van-die-wasdom (Natur, 100). Sy kritiek teen die eerste berig van die *Club of Rome*, was dat dit objektiwiteit verabsoluteer het (Abgrund, 110, 155) en die kritiek teen Schweitzer weer, dat hy subjektiwiteit verabsoluteer het. Altner wil nou 'n eerbied vir die lewe sien wat krities met die verobjektiveerde metodiek van die moderne lewensnavorsing én tegnologiese lewensuitbuiting omgaan (Natur, 100).

Solidariteit tussen mens en nie-mens is vir Altner sowel *organies-onties* as *lydend-eties*. Die lewe kan net nagevors en gerespekteer word as koöperatief daarin gedeel word. En deelname beteken medelye en uiteindelik ook oorgawe:

"Die Verpflichtung, dem fremden Leben die gleiche Ehrfurcht entgegenzubringen wie dem eigenen Leben, impliziert also neue Formen der Erkenntnis und der Kommunikation und im Zusammenhang damit die Bereitschaft zu Opfern und Verzichten" (Natur, 102).

Die eenheid van die lewe word alleen begryp en gedien as die dood onontkombaar verstaan en ervaar word. Simbiose veronderstel dan, "Leben erforschen heisst sich am Leben beteiligen!" (Biologie, 271).

Hiermee kombineer Altner die begrip *kwaliteit* met die kwantiteit van die ewolusie. Ook verbind hy spesifiek die dinamiek van menslike geskiedenis en maatskaplike ontwikkeling met die kringloop van die natuur (Abgrund, 187). 'n Dialektiek tussen ervaring en kennis ontstaan op hierdie wyse, omdat 'n komplementariteitspeelruimte tussen kwaliteit en kwantiteit, tussen die ossillasie van geskiedenisbeleving en wêreldordeninge, realiseer (Abgrund, 165). Lewenskwaliteit word nou so wyd moontlik opgevat deurdat dit 'n verskeidenheid van dimensies daarstel wat tyd-ruimtelike netwerke konsipieer waarbinne die interafhanklikheid van die onderskeie enkelkwaliteite herkenbaar word. Ten opsigte van die kwaliteit van lewe, word die ekologiese dimensie net so noodsaaklik geag as die sosio-kulturele voorwaardes (Natur, 162). Dit behels dat die idee- en waardesisteen van 'n gemeenskap op 'n gelyke vlak as ekonomiese en politieke ordening is, so ook die materiële as die immateriële, die regte en pligte van die enkeling as die bevoegdheid van gemeenskapsinstitusies, politiese posisie van die hede as die moontlike toekomstige veranderinge. Natuurlik geld dit nie net vir groepe, volke of nasies nie, maar vir die totaliteit van lewe: die infrastruktuur van natuur en geskiedenis as die verpligting tot medekreatuurlikheid van 'n planetariese solidariteit (Abgrund, 164).

Maar nou moet nie hieruit afgelei word dat die natuur net passief is en oor geen subjektiwiteit beskik nie. Juis nie:

"Die Erfassung der Qualität des Lebens ... kann nie allein das Ergebnis der Summierung objektiver Einzelheiten sein; für die Einordnung des Quantifizierten bedarf es eines apriorischen Erfahrungsansatzes, der von den Bedürfnissen einzelner lebender und/oder miteinander lebender Subjekte (= Gruppen-subjekte) ausgeht, seien es Ökosysteme oder menschliche und nichtmenschliche Populationen innerhalb derselben" (Wahrnehmung, 125).

Daar moet nie vanuit die individu ten opsigte van die begrip *subjek* uitgegaan word nie, maar eerder vanuit die bestaan en werksaamheid van subjek-groepe as synde ekologies-werksame instansies. Die mens is

eenvoudig nie bevoeg om hierdie ekosisteme alleen te behartig nie en voer noodwendig tot verarmde ewewigtoestande en boonop wel op toenemende laere integrasievlakke (Wahrnehmung, 124). Dit is van deurslaggewende belang vir hierdie intersubjektiewe integrasie van ekologiese en maatskaplike belangesfere dat die gedrag van korporatiewe subjekte binne 'n ekologiese sistase deurgaans gehandhaaf word. Wat verstaan Altner nou onder 'n ekosisteem? Dit is afgrensbare lewenseenhede wat na buite ten opsigte van soortgelyke en minder-soortgelyke sisteme 'n bepaalde individualiteit vertoon en na binne 'n subjekagtige belange-konsentrasie het. Hoe meer kompleks so 'n sisteem na binne is, hoe meer stabiel is dit na buite (Wahrnehmung, 123). 'n Sisteem kan outark wees wanneer dit oor kompensasiopotensiaal beskik wat by wyse van balanskomponente niks anders as die voorhande soorte en die uitgebreidheid daarvan, is nie. Belangrik egter is dat sodanige biosfere nie deur hulle dele gekonstitueer word nie, maar deur 'n tyd-ruimtelike geheelproses (Natur, 83). Die ekosisteem is dus die temporele verskyning, die nou-toestand, van die ewolutiewe proses. Hieruit is dit moontlik om as samevatting, Altner se definisie van 'n ekosisteem te gee:

"Ökosysteme sind bestimmte im Stoffaustausch stehende Einheiten aus Biotop (Lebensraum) und Biozönose (Lebensgemeinschaft), die insgesamt die Biosphäre als den gesamten von Organismen bewohnten Teil der Erde und deren oberflächennahe Schichten ausmachen" (Natur, 83).

Trouens, hierdie biologies beskryfbare verhoudinge van alle organismes tot mekaar en tot hulle omgewing, is juis wat Altner met ekologie bedoel (Natur, 81). Ekobewaring kan dus ook nie net bloot mensebewaring wees nie (Abgrund, 164).

Ten slotte dien geëkspliseer te word dat Altner die *dood* altyd as 'n soort van diskrete begeleier van die lewende organisme sien. Dit is immers die prinsiep van ewolusie:

"In der Kennzeichnung der den Tod transzendierenden Lebensdynamik des Eros liegt der Hinweis darauf, dass die Evolution des Lebens nur als dialektischer Prozess im Wechselspiel von Tod und Eros, von Es und Ich, von Ergebung und Widerstand begriffen werden kann, weil sich eben Leben so vollzieht" (Trennung, 78).

Lewe veronderstel per definisie die dood, omdat dit 'n wedloop van konkurrerende variante immanent het (Wahrnehmung, 114). Altner betreur dit dat die dood altyd beskou word as dit wat aan die einde van die lewe eers kom. Daardeur verloor die mens uit die oog dat die dood "in Gestalt von Todesängsten mit den verschiedenen lebensgeschichtlichen Phasen des Menschen unmittelbar verbunden ist" (Trennung, 75). Of soos Altner elders opmerk: "Überall ist Abschiednehmenmüssen. Der Schmerz, den uns der Tod bereitet, begegnet nicht nur am Ende des Lebens, er begegnet mitten im Leben" (Tod, 140). Die korrekte verstaan van die dood, meen Altner, oorbrug juis die dualisme tussen die ervaring van die lewe en die deelname daaraan, tussen geskiedenis en natuur (Trennung, 77). Die subjek:objek-skeiding word oorkom deur 'n koherensie-ontwerp van die ervaring, omdat daar 'n innerlike verhouding tussen subjekte tot stand kom. Die ewolusieproses is sodoende die substratum van hierdie samehang, omdat dit 'n oop toekoms waarborg (Trennung, 70).

Konkluderend dus, Altner lees uit die kontoere van die lewensbedreiging, juis die aanbod van die lewe, ja van die ewige lewe (Leidenschaft, 157 *et passim*). Die mens se besondere posisie binne die kreatuurwêreld grond dan daarop dat hy van hierdie situasie bewus is en dienoooreenkomstig in die geskiedenis handel - of dit nou deur aanvaarding en of dit nou deur verwerping van die sterflikheid is (Fortschritt, 217).

6.1.3 Die Skepping van die Lewe

Skepping en ewolusie is vir Altner geen eksklusiewe alternatiewe nie, maar begrippe wat mekaar kompleter (Fortschritt, 210). Sy begrip van 'n oop-verstaan ten opsigte van sowel ewolusie as skepping, maak sodanige versoening wel moontlik. Vanweë die feit dat Altner afstap van die tradisionele tydsopvatting waarlangs alles liniêr nā mekaar verbybeweeg deur 'n tydsbegrip te konsipieer wat die beweging sêlf is - hetsy deur gewoon kwalitatiewe verandering of deur 'n immanente transendensie - is dit vir hom moontlik om 'n Godsbegrip daar te stel wat die uitstaande eenheid waarborg en dus op hierdie wyse die skeppingsproses transendeer. Dit is vir Altner kennelik gewigtig om die transendensie van God immanent te verstaan:

"Das christliche Wissen von Offenbarung müsste dazu beitragen, das Bemühen um die Zukunft der Biosphäre offenzuhalten und im Modell immanenter Transzendenz zu bedenken" (Abgrund, 206).

Dit is dus die vraag na die volheid en die ewigheid wat die Godsvraag veronderstel:

"Die wahre Ewigkeit ist nicht die, welche alle Zeit ausschlieszt, sondern welche Zeit selbst sich unterworfen hält. Wirkliche Ewigkeit ist Überwindung der Zeit (Schelling)" (Tod, 115).

Die vraag na die ewigheid word geponeer as synde 'n vraag na die Godsregverdigheid - die teodisee-vraag - omdat natuur en geskiedenis in hierdie wêreld as 'n dodelike skermutseling met kosmiese afmetings, ervaar word. Dit is dan die koördinaatasse van die werklikheid van die leweskeppende God (Trennung, 69). Omdat dit 'n oorlewingsvraag is, is dit net logies dat, soos Heidegger gesê het, die mensheid in sy dreigende ondergang, hom op die komende God oriënteer (Leidenschaft, 128). Die kennis wat die mens oor sy sterflikheid het, roep die bestaan van God op: onomstootlike geloofsbelydenisse in die almag van die Skepper is tegelyk ook skuld belydenisse van die swakheid van die

mens (Leidenschaft, 124). Altner bedoel hiermee, soos gesien, geen *theologia naturalis* nie: "So ist es ihr (d.i. teologie van die natuur) unmöglich, die Wirklichkeit Gottes von ihrer Erfahrung der Welt zu abstrahieren" (Weltverantwortung, 659). Uit bogenoemde kan ons nou aflei dat Altner die skeppingsleer nie as bloot protologie wil opvat nie (Weltverantwortung, 658); soos skeppingsleer omvattend verstaan moet word, moet die ekologiese debat weer ook nie net in die skeppingsleer begrens word nie:

"Und sicher kann man die Begründung einer Theologie der Natur nicht als spezielles Geschäft der Schöpfungslehre ansehen, so gewisz sie sich auch damit berührt. Die Suche nach einer Theologie der Natur heute betrifft alle klassischen theologischen Disziplinen, weil mit ihr die Gottesfrage *neu* gestellt ist" (Natur, 10).

Skeppingsgeloof gaan vir Altner om die saak van die ontwikkeling van die lewe waar die genitief dan sowel objektief as subjektief verstaan word. God is die Een wat dit wat niē bestaan nie, in aansyn roep, volgens Romeine 4 vers 17: "... God wat dooies lewend maak en dinge wat nie bestaan nie, tot stand bring deur sy woord" (Trennung, 69, Leidenschaft, 157, Abgrund, 135, Fortschritt, 199). Dit verwys analogies na die regverdiging van die sondaar wat uit sy nietigheid, weer gebore word (Abgrund, 135). So kan Altner ook van die Ou Testament sê dat die werklike skeppingsberigte nie diē van Genesis is nie, maar eerder diē in die wysheidsliteratuur, soos byvoorbeeld Psalm 139 verse 15 tot 17:

"... geen been van my was vir U verborge toe ek gevorm is waar niemand dit kon sien nie, toe ek aanmeekaar-geweef is diep in die moederskoot. U het my al gesien toe ek nog ongeboore was, en al my lewensdae was in u boek opgeskrywe nog voordat ek gebore is. Hoe wonderlik is u gedagtes vir my, o God, hoe magtig hulle almal!"

Die ander Ou Testamentiese voorbeeld is Job 11 vers 7 v:

"Kan jy begryp wie God werklik is? Kan jy die Almagtige ten volle verstaan? Dit is kennis wat hoër is as die hemele. Hoe kan jy daarby uitkom? Dit is kennis wat dieper is as die doderyk. Hoe kan jy dit bereik?" (Leidenshaft, 144).

In albei gevalle word daar dus oor die mens beskik, alvorens hy sêlf daartoe bevoeg is. Sy onmag is die lofprysing van God; dis die aanvaarding van sy kreatuurlikheid en daarmee saam, van sy sterflikheid.

Dan is skeppingsgeloof vir Altner ook die ontwikkeling van lewe waar die genitief subjektief te verstaan is. God begin nie net lewe nie, maar volvoer dit ook omdat hoop immanent in die lewe is:

"Im Kontinuum der Zeiten, im Fortgang der menschlichen Geschichte, in der Immanenz natürlicher und menschlicher Entwicklungsprozesse konkretisiert sich die Hoffnung auf eine neue Form der Menschlichkeit" (Grammatik, 73).

Altner sien 'n klassieke bewys vir 'n teologie van skeppingsontwikkeling in 1 Johannes 3 vers 2 - "Dit is nog nie geopenbaar wat ons sal wees nie, maar ons weet dat, wanneer Jesus kom, ons soos Hy sal wees" - omdat dit hierin om 'n kontinue en voortstuwende geskiedenis gaan (Grammatik, 76). Die skeppingsgeskiedenis, sê Altner, is dus geensins met die eerste hoofstukke van die Bybel klaar vertel nie (Grammatik, 73). Dit is die voorgeskiedenis, die prelude van wat volg en met die apokaliptiese visioene eindig. Hierdie skeppingsberigte benut die wêreldbeelde van hulle tyd om die *creatio ex nihilo* te kommunikeer, maar skilder ewe-eens die skeppingsvoortgang in en met die tyd, wat met die sesdag-skeppingsweek onderstreep word (Fortschritt, 216, Leidenshaft, 158). Omdat die wêreld mêt die tyd en in die tyd geskape is, het dit 'n aanloop, 'n verloop en 'n afloop - verlede, hede en toekoms. God se heilshandeling met sy kosmiese tendens en uitstaande

einde, vind sy kontinuïteit in sy trou (Abgrund, 60). Met die ganse skepping wag die Christendom op die komende Here (Romeine 8 vers 22)(Grammatik, 73). Die diskontinuïteit van God se heilshandeling lê daarin dat Hy die tyd inkom en geskiedenis ên natuur rig (Abgrund, 135). So is die inkarnasie 'n beslissende skrede in hierdie dinamies agerend-reagerende werking van God in die geskiedenis (Grammatik, 73). Die geskiedenis behou sy eenheid met die natuur, en dus sy sin, by wyse van die Goddelike werklikheid. Die historisiteit van die natuur, kan ons nou terloops in antisipasie dan noem, kom dus deur die ervaring van menslike geskiedenis aan die lig - en dit is die rede, sê Altner, waarom mense so maklik bepaalde kousaliteitswette in die werklikheid wil inlees (Abgrund, 136). Alhoewel ons hier met 'n buite-mundiale Skeppergod te doen het, is die inkarnasie uitdrukking daarvan dat God met sy skepping op weg is en dat die mensheid 'n fase deurgaans het op pad na sy werklike syn:

"Ist in Jesus das Ende der Geschichte schon vorweggenommen, so steht der Heilsanbruch doch unter dem eschatologischen Vorbehalt des wiederkommenden Herrn: 'Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden ...' (1 Joh. 3, 2)" (Abgrund, 135).

Skeppingsleer is vir Altner 'n etiologie. Vanaf die hede word daar, op grond van wat in die toekoms verwag word, terugwaarts na die skepping gekyk. So het Israel sy geskiedenis vanaf die begin as die neerslag van die handelende God ervaar: Abraham se pad na die beloofde land, die verhuising na Egipte, die vlug daaruit, die Sinaï-omswerwinge, die landbesetting, ongehoorsaamheid en ballingskap, die hoop van die profete en die vrede van die wysheid wat uiteindelik die ganse werklikheid - mens en nie-mens - insluit (Fortschritt, 216). Vanuit hierdie geloof, is die skeppingsdaad van God dan beskou. En so het die kerk van die Nuwe Testament ook die geloof in Jesus Christus terugwaarts oor die begin gereflekteer en Hom as Skeppingsmiddelaar (Kolossense 1 verse 14 e.v. en Efesiërs 1 vers 22) geprys (Abgrund, 135).

Altner sien die belang van so 'n insig ook daarin dat die geloofsolidariteit tussen mens en nie-mens gevestig word, aangesien albei 'n

gemeenskaplike herkoms het (Abgrund, 137). Die geloofsolidariteit lê egter ook daarin dat daar met die res van die skepping op pad na die toekoms is (Natur, 90). Die totale kreatuur is onomkeerbaar in sy transformasieproses en transendensiekubernetika binne 'n oop toekoms op pad (Fortschritt, 207). En op pad daarheen is slegs die lyding waar deelname aan die dood voltrek word te herken: "Insofern ist der Tod die Tiefe des Lebens und Bestandteil von Gottes guter Schöpfung" (Trennung, 83). En hiermee maak Altner die dood die voorwaarde vir lewe - lewe *qua* skepping. Om saam te vat, solidariteit met die nie-menslike kreatuur is vir die mens nie net 'n ideaal nie, maar 'n vertrekpunt, 'n basiese gegewene, wat die mens passief ontvang (Fortschritt, 184).

6.2 Die Teologie van die Verantwoordelikheid: Christologie, Eskatologie en Etiek

6.2.1 Die Plaasvervangende Lying van Christus

6.2.1.1 Versegging van Enige Vorm van Magsaanspraak

Jesus Christus is die onomstootlike waarborg van die werklike mens, as synde Gods beeld. Daarom is Hy ook die korrekatief van 'n voorbeeld vir die sekularistiese mens van ons dag met sy kenmerkende pendule-beweging tussen magswellus en lyingstraagheid. Terwyl ons reeds vanaf die skeppingsverhale in Genesis die ongehoorsaamheids-geskiedenis aanhoor, vind ons in Jesus se lewe en werk, weer die gehoorsaamheids-geskiedenis (Abgrund, 72). Ten einde die werklike betekenis van en gesindheid tēenoor mag te begryp, vestig Altner die aandag op Matteus 4 vers 8 tot 11 (Abgrund, 145 e.v.):

"Toe neem die duiwel Hom na 'n baie hoë berg toe, wys Hom al die koninkryke van die wêreld met hulle prag en sê vir Hom: 'Dit alles sal ek vir U gee as U neerval en my aanbid!' Maar Jesus sê vir Hom: 'Gaan weg, Satan, want daar staan geskrywe: Die Here jou God moet jy aanbid en Hom alleen dien'. Daarna het die duiwel Hom met rus gelaat, en daar het engele gekom en Hom versorg."

Hierdie teks stel die alternatiewe onomwonde: gehoorsaamheid of hubris, diens of despotisme, aanbidding van God of magsbetowering in die naam van die versoeker. Reeds het ons gesien dat die mens so betower word deur hierdie aanbod, dat hy die weg in sy grootheidswaan, na bō kies. Jesus daarenteen, kies die weg na onder - die pad van magsversegging en eensaamheid.

Wat beteken Jesus se antwoord aan die versoeker? Altner sien hier duidelik 'n toespeling op die eerste gebod waarmee Jesus dan God erken as diē God wat geskiedmatig in die wêreld inkom (Abgrund, 149). Die mens kan nie twee here dien nie. En omdat Jesus Homself nou met hierdie geskiedmatige daade identifiseer - wat vir Israel altyd die basis en moontlikheid vir sy wêreldomgang gebied het - stel Hy Homself in die diens van hierdie God, bekragtig Hy sy Seunskap en aanvaar Hy die grense wat Gods wil Hom opgelê is. Dit was geen maklike beslissing nie, sê Altner, maar juis dít maak dat Hy *oorwin* het. En hierdie beslissing lei nie in die eerste plek na solidariteit met die verwronge mensheid nie, dalk juis na die teendeel daarvan!, maar na solidariteit met die swakkeres en eensames onder die mense. Sy oorwinning lê daarin dat Hy teen die mensheid in, besluit het en hierdie eensame weg tot aan die kruis bly loop het. Psalm 22 vers 1 - "My God, My God, waarom het u My verlaat?" - is daarom geen kreet van angs nie, maar van oorwinning. Anders as die mens wat die mag van die lewe en dood in eie hand wil neem, kies Jesus selfs by die afgrond van sy aardse lewe, steeds God se leiding. En hierdie aangewesenheid op God, is juis die uitdrukking van Gods beeld (Abgrund, 59). God se wil word met ander woorde gerespekteer deurdat Hy bely word as die oor-

sprong, grond en doel van die ganze kreatuur (Grammatik, 76). En dit vra dan selfverloëning.

6.2.1.2 Kosmiese Versoening en Eskatologiese Toekoms

Dit is vir Altner belangrik dat lyding nooit net persoonlik en passief gesien moet word nie (Natur, 169). Dit is vir hom die resultaat van 'n daadwerklike aksie, wat dus meen dat werklike lyding, vrywillige lyding is. Dit gaan vir Altner dus nie soseer om die lyding as sodanig nie, maar om die sin daarvan. Dit beteken dat Altner die lyding aan die kruis nie maar net as nog smart wil sien nie, maar as die lyding van Góð wat in die geskiedenis van die mensheid uitgedruk word (Natur, 164). Dit maak lyding 'n intens-ernstige aangeleentheid; ook ons lyding vandag - wat dan nie gesien darf word as maar net nog die laaste rimpels van 'n destydse skermutseling nie. Nee, in lyding het ons met die matrys van die lewe te doen. Maar hiermee wil Altner nou nie lyding verewig nie. Daarom distansieer hy hom ook van Moltmann se patricompassianisme waar laasgenoemde verby die tradisionele grense van die Triniteit van God gaan, en God gevolglik self in die proses van lyding sien (Natur, 165). Die gevaar hiervan, voeg Altner by, is dat mens God self sodanig in die risiko plaas, dat Hy in die lyding kan ondergaan. Daarom wil Altner nooit van die kruis praat sonder om ook reeds die opstanding daarby te veronderstel nie: "Ebenso stellt die trinitarische Einordnung des Kreuzesgeschehens eine Vergewisserung über die Garantien jener Preisgabe Gottes in Jesus Christus dar" (Natur, 165). Die belangrikste boodskap en waarheid van die kruisgebeure is dus dat dit God direk in 'n positiewe sin met die kreatuur bring (Fortschritt, 198). Altner wil die *homoiôsis* van Christus dan ook so verstaan dat dit eensyds God se grenslose Selfoorgawe en andersyds sy grenslose oormag is (Fortschritt, 199). Op hierdie wyse aanvaar God in Jesus Christus alles behorende tot mens en kreatuur. Omdat die lyding van God nie los van sy liefde verstaan word nie - dit is die lyding van die Sêun - het ons nie hier bloot met resignasie en wanhoop te doen nie. Die pre- en postekstiensie van die Seun het immers net soveel relevansie vir die skepping!

Omdat lyding nou so intens-ernstig opgeneem moet word - dit is immers Góð se saak - durf die omvang daarvan ook nie ontken word nie. Soos die kwaliteit daarvan tot in Gods hart strek, strek die kwantiteit daarvan tot by die verste en laagste: "Derjenige, der ein Nichts, ein Dreck, ein Ausgebeuteter, ein Aussichtsloser und Verzweifelter ist, gilt bei Gott als angenommen. Jesus ist für ihn hingetreten" (Fortschritt, 158 v).

Die belangrike vraag wat aan Altner gestel moet word, is of hy die pre- en posteksistensie van Christus eintlik of óneintlik verstaan? Het ons met ander woorde in die versoening van Jesus, met 'n faktiese verandering van die wêreld te doen, of net 'n eksistensiële ervaring? Wanneer Altner sê dat hy nie die teologie weer tot vóór Bultmann wil terugdateer nie, omdat die Nuwe Testament geen summiere samehang tussen die Christusgebeure en wêreldvoleinding bied nie (Fortschritt, 206), bedoel hy daarmee dat die samehang bestaan, alhoewel die *wy.se* daarvan onbekend is. Die kosmiese relevansie van die Christelike geloof is dan die imperatief van die nie-mitologiese Christusgetuïenis binne 'n krisis-geteisterde wêreld. Teenoor die magswellus van die mensheid, stel die Nuwe Testament die kruis van Christus met sy unieke betekenis. Die inkarnasie word dan in die kader van 'n proses-ope geloof uitgedruk (Fortschritt, 217). Die historiesiteit en die eenmaligheid van Jesus van Nasaret ly geen betekenisverlies wanneer dit onder die perspektief van ontwikkeling gesien word nie. Dit gaan steeds om die volle gestalte van God, en wel in die wording van die wêreld. Die eenmaligheid van Jesus is daarin geleë dat iets in die geskiedenis van die werklikheid ingekom het wat nooit omgekeer kan word nie. 'Die geslotenheid van die menslike wêreldbeeld word oopgebreek, omdat die tyd nou duidelik as in beweging gestel word.

Die Nuwe Testamentiese versoeningsgeskiedenis, sê Altner, word afgesien van die persoonlike appél ten opsigte van Christus in twee perspektiewe voltrek: die kosmiese herkoms en die kosmiese uiteinde van die skepping (Leidenschaft, 235). Jesus was reeds met die skepping by God en word daarom die Skeppingsmiddelaar (1 Korintiërs 8 vers 6), die Eersgeborene van die skepping (Kolossense 1 verse 15 e.v.), die skeppingsheerlikheid van God (Hebreeërs 1 vers 1 tot 3), die

liefdesdoel (Efesiërs 1 vers 4) en die woord en lig (Johannes 1), nog voor die skepping van die wêreld genoem (Fortschritt, 200). Altner sien die kosmiese Christus ten opsigte van die uiteinde van hierdie werklikheid volgens Nuwe Testamentiese getuënis, vanaf drie perspektiewe (Fortschritt, 201). Daar is die tekste wat 'n kosmiese katastrofe voorspel, sonder dat die universum genoem word (Markus 13 en Openbaring 6 verse 12 tot 14). Dan is daar ook die vernietiging van die hemel en aarde wat spesifiek genoem word (Openbaring 21 vers 2, II Petrus 3 vers 7 en 10 tot 13). Laastens is daar die tekste wat van voleinding en verandering praat sonder dat die voorafgaande proses duidelik is (I Johannes 2 vers 17 en Hebreërs 12 vers 27). Deurgaans moet die boodskap van Kolossense 1 verse 15 tot 20 en Efesiërs 1 vers 10 en 3 verse 9 en 10 hierby betrek word, naamlik dat Christus as die waarborg en Versoener geloof word en dus die totale vernietiging van die universum uitsluit. Romeine 8 verse 18 tot 22 ondersteun hierdie sekerheid. Die Nuwe Testamentiese getuënis is ewe dubbelsinnig oor sy ruimtelike en tydelike voorstellings ten opsigte van die kosmiese Christus (Fortschritt, 200). Soms word die skepping voorgestel as hemel en aarde, en ander kere weer as hemel, aarde én wat onder die aarde is; Jesus is in die hemel verhoog, maar is ook bô dit verhoog (Efesiërs 4 verse 9 en 10). Hierdie paradoks vind ook plaas in die verlossing wat enersyds futuries (Romeine 8 verse 18 tot 22) en andersyds presenties (Kolossense 1 vers 1 tot 20) is. Die gevolgtrekking wat Altner nou hieruit wil maak, is dat die verskeidenheid van wêreldbeelde onbelangrik is (Fortschritt, 203), en dat die kosmologiese relevansie van die heilswerk van Jesus Christus as synde God se versoening met sy skepping, op elke wêreldbeeld van toepassing is (Fortschritt, 206). En dit kan net op een wyse geskied: Christus is die begin én die einde daarvan, en wesenlik verbind dit aarde, mens en heelal. Omdat die verlossing nog uitstaande is, die skepping nog op weg is en die versoening nog universeel moet manifesteer, lê die weg *voorentoe*. Uit die lyding moet nog die vrede, soos die opstanding uit die kruisiging voortgekom het, eskatologies aanbreek.

Die kruisiging van Jesus was dus geen *momento mori* vir die outeurs van die Nuwe Testament nie, maar wel die begin en die oopmaking van die lewe (Fortschritt, 217). Die eerste tree van die gang na die ewige

lewe, is gegee, al is dit nog nie geopenbaar wat ons sal wees nie, hoewel ons weet dat, wanneer Jesus kom, ons soos Hy sal wees (1 Johannes 3 vers 2). Lyding en opstanding, dood en lewe, vertwyfeling en hoop is op die keper beskou geskeie, maar die plaasvervangende lyding van Christus verbind dit dialekties tot 'n eenheid in 'n oop toekoms. Dit bring God en wêreld by mekaar uit: "In der leidenden Teilnahme am Leben liegt nicht nur Resignation und Verzweiflung, sondern auch aktive Ausrichtung auf das Erscheinen Gottes in seiner Welt" (Natur, 166). Dit is moontlik omdat God immanent in die lyding aanwesig is (Natur, 166, Weltverantwortung 659), en word die lydingsgeskiedenis die keerkant van die opstandingsgeskiedenis (Natur, 170). Maar die lewe as horison van die dood, verbind nie net Skepper en skepping nie. Ook word die skepping onderling verbind: "Das heute kaum noch überbietbare weltweite Leiden der Kreaturwelt ist, paradox gesprochen; das Hoffnungspotential für die Verwandlung des Kosmos" (Fortschritt, 206). Romeine 8 verse 18 tot 25 verbind die aarde, die mens en heelal onder die perspektief van 'n gemeenskaplike geskiedenis: 'n Eenheid soos alleen deur Christus se kruisiging en opstanding tot stand kan kom. Die uitstaande toekoms verseker egter - derdens - dat ons nie hier met 'n monisme tussen God, mens en wêreld te doen het nie. Die feit dat ons hier met 'n oop toekoms te doen het, impliseer 'n transendente immanensie (Natur, 17) en daarom word die verborgenheid van God gehandhaaf (Weltverantwortung, 659). Die kosmiese identifikasie tussen subjek en objek is 'n eskatologiese waarheid (Natur, 170). Die toekoms word immers nie deur die hede bereik nie, maar die hede deur die toekoms. Altner beroep hom ook op Psalm 111 vers 10 wat leer dat godsdiens die begin van alle wysheid is, om hierdie saak te ondersteun (Abgrund, 160). God se handeling omarm die doen en late van mense van die *einde* van die geskiedenis af. Nou, in hierdie lewe, kan hierdie eenheid tussen God, mens en natuur alleen sakramenteel in Jesus Christus ervaar word (Abgrund, 18, 173).

6.2.2 Die Profiel van 'n Eko-etiek: Tussen Grootheidswaan en Wêreldvlug

6.2.2.1 Geloofvolle Eerbied vir die Lewe

Die bewering kan gemaak word dat Altner as antitipe van die sekularistiese mens se grootheidswaan met sy pendante van despotisme en kwantifisering, die gedagte van eerbied vir die lewe sien. Die Bybelse opdrag van heerskap impliseer immers 'n refleksie oor die grense van die lewe (Abgrund, 68). Eerbied vir die lewe roep die magsvraag op (Fortschritt, 175). Reeds het ons gesien dat Altner geen magsmisbruik aan Genesis 1 vers 27 en 28 wil toeskryf nie, maar wel aan die interpretasie daarvan. Die vraag wat nou dwing om beantwoord te word, is die vraag na die korrekte interpretasie.

Altner wil die betrokke verse *inhoudelik* nie as deel van die priester- geskrif sien nie, maar wel as die eindpunt van die Yahwegeskrif (Abgrund, 59 v). Op hierdie wyse lees hy dié verse dan teen die agtergrond van die beeld van God waarna die mens geskape is, en waardeur hy dus op sy Skepper aangewese is omdat die mens dan van God se liefde en sorg afhanklik is. Die tweede skeppingsberig illustreer duidelik hierdie trou van God. Dit vra natuurlik *geloof* in God. Ook bring dit natuurlik die eksplikasie wat Christus aan die heersersopdrag gegee het, deur die duiwel se aanbod van wêreldheerskappy van die hand te wys, op die voorgrond (Abgrund, 145 e.v.), en waarvan die boodskap die aanvaarding is van die grense en onderlinge beperking binne die dimensie van medekreatuurlikheid (Natur, 110). Die geloofsperspektief vra ook die identifisering met die waarheid van 1 Korintiërs 3 verse 21 en 22 (Abgrund, 67, 137): "... alles behoort aan julle, maar julle behoort aan Christus en Christus aan God". In die lig van die heerskappy van Christus beleef die gelowige sy grense en verhoudings in die skepping. Op hierdie wyse ontstaan 'n dialektiek tussen die heen-en-weerbeweging van menslike wysheid soos in die wêreld erken, en die geloof soos in Christus gegrond.

Twee perspektiewe vloei nou hieruit voort: eerstens die korrekeïnterpreteerde mag aan die mens, en tweedens die Bybelse verhouding tussen mens en nie-mens.

Sekularisasie is daardie beginsel wat die animisties-mitiese band tussen God, mens en wêreld knip en die mens 'n bepaalde mondigheid toesê (Abgrund, 63 v, 72 e.v.). Die wêreld word wêreld. Die verwerping van enige vorm van verabsoluttering van die kreatuur, of van menslike heerskappy daaroor, vind plaas. Altner lees reeds in die skeppingsberigte van Genesis sodanige sekularisasie (Abgrund, 63 v). Die mens ontvang opdrag om te heers en te onderwerp. Die hemelligame word enige bonatuurlike mag of aansien ontsê deurdat dit bloot ligdraers en kalenderhulp word. Dit alles is so vanweë die werk van God, en nooit vanweë die verligte rede van die mens nie: "So wie er die Welt entgöttert hat, so entlarvt er die Götter als Menschenwerk und Naturprodukt" (Abgrund, 64). Aangesien dit die werk van die Verbondsgod is, word die geskiedenis die oord van menslike heerskappy (Abgrund, 65). Die geloofservaring van hierdie geskiedenis is die *Sitz im Leben* vir die *dominium terrae*: Yahwe bly die vors van die geskiedenis en binne hierdie kader, ook die menslike gehoorsaamheid. Dit gaan dus om Gód se goeie gawe, naamlik die skepping, wat bewerk en bewaak moet word (Fortschritt, 181). Altner noem dat die tweede skeppingsberig die metodiek van Israel se natuuromgang weergee: benaming, numering en ordening (Abgrund, 66). Geen ander aktiwiteit ten opsigte van die grond as beplanting en bewaring is gelegitimeer nie: "Die Maxime für diesen Auftrag heiszt nicht schonungslose Ausbeutung, sondern Bebauen und Bewahren (1 Mose 2 15)" (Fortschritt, 164). Die Ou Testamentiese wysheidsliteratuur noem dit wêreldontsluiting en heerskappy deur die mens met die vrees van die Here as voorwaarde en grens (Abgrund, 67).

Dan word die heerskappyopdrag van die mens ook geken aan die wel en die wee van medekreatuurlikheid (Fortschritt, 164 v). Israel het God volgens Psalm 8 geloof vir die bepaalde verhouding wat daar tussen mens en nie-mens is (Abgrund, 61). Tog deel die mens dieselfde lot en asem met die diere (Prediker 3 vers 19) en sterf die mens soos elke ander kreatuur (Job 14 vers 12)(Abgrund, 61). Die mens is dus geen geestelike wese wat aristokraties bo die skepping uittroon nie, maar

is ewe verbonde aan die organiese beginsels van dood en voortplanting. Altner noem ook dat die Bybel talle voorbeelde bied van die mens se afhanklikheid aan die skepping sodat hy kan lewe (Abgrund, 61 v). Die mens het sy vee nodig, sorg vir hulle (Spreek 12 vers 10) en bind dus nie die bekke van die beeste op die dorsvloer toe nie (Deuteronomium 25 vers 4). Altner wys daarop dat die mens eers ná die sondeval die reg ontvang het om diere, voëls en visse te eet (Genesis 9 verse 2 tot 4)(Abgrund, 62). Die mens is nie meer as "huishouer" in die skepping nie (Abgrund, 32). Op hierdie wyse word die begrip medemenslikheid verander na medekreatuurlikheid, en word lewe die kleinste gemene deler van die heelal.

Teen hierdie agtergrond van menslike heerskappy onder regie van God, verstaan Altner ook die antwoord op die kwantifisering deur die mens. Eerbied vir die lewe, span die brug tussen subjek en objek:

"Diese Aufgabe kann nur im Gespräch mit den Naturwissenschaften gelöst werden, so wie es durch Albert Schweitzers Herausforderung des Cartesianismus der modernen Wissenschaften einst begonnen hat" (Wahrnehmung, 130).

Die vrae wat hier gestel moet word, is dié aangaande die lewe, die dood en die bewussyn van die mens (Leidenschaft, 145). Slegs daar waar die lewe geëer en in relatiewe selfstandigheid pynvol ervaar word, word die bewussyn van 'n nuwe kreatuurlikheid geopen. Sonder hierdie kwalitatiewe-kwantitatiewe perspektief kan die verhouding tussen kwantiteit en kwaliteit, objek en waarde, feit en betekenis, nie begryp word nie (Abgrund, 159). Altner distansieer hom hiermee dus van pogings waar die natuur byvoorbeeld ingespan word om "lewensdienlik" te wees (Abgrund, 92 v). Die natuur word dan as mensvyandig beskou omdat net die mens oor 'n soort van kulturele res beskik - nie deur natuurlike of biologiese middele kan by homself handhaaf nie, maar wel deur kennis en oordeel. Hierdie is duidelik 'n dualistiese verstaan van die werklikheid. Tweedens distansieer Altner hom ook van 'n "terugkeer tot die natuur" (Abgrund, 93 ev). Besondere menslike eienskappe word as bloot ewolutiewe prosesmatigheid afgemaak en die mens word gesien as deel

van die natuursisteem. Hierdie is 'n subhumane voorstelling van die mens (Abgrund, 118). Derdens wil Altner ook nie die oplossing van byvoorbeeld Karl Marx aanvaar waar dit weliswaar om nóg 'n fiksasie op die mens nóg 'n fiksasie op die natuur gaan, maar om die tussenruimte (Abgrund, 95 e.v.). Produksieverhoudinge, verdeling van kapitaal en maatskaplike toestande word die vernaamste referensiepunte in die verhouding mens-natuur. Solank die verwerking nog uitstaande is, is die mens nog net in die beginfase van sy geskiedenis. 'n Materiewisseling tussen dié van die mens en die natuur geskied wanneer die mens deur arbeid die natuur verander en diensbaar maak. Albei verander in die proses. Natuuruitbuiting is die konsekwensie hiervan, tensy die verhouding nie self bevry word nie. Vierdens fikseer die ekonomiese wasdomteorie van die neo-liberalisme sodanig op die onbegrensde opgang van die tegnokratie met noodwendige gevolge vir die toekoms van mens en nie-mens (Abgrund, 107 e.v.). Ook dit is 'n meganistiese teorie omdat dit geskiedloos dink vanweë die afwesigheid van die moontlikheid van tussentydse kwalitatiewe ingrype (Abgrund, 110). F.S. Frey se korreksie hierop, naamlik, sy ekonomiese-ekologiese geheelsisteem waar 'n balans in voorraad en verbruik deur die sogenaamde *Input-Output-Relation* verseker moet word, ontsnap self nie werklik die geskiedloosheid van die MIT-studies nie (Abgrund, 111 e.v.).

Die *biologie* word deur Altner uitgesonder as 'n allernoodsaaklike perspektief vir die eko-oorlewing (Biologie, 259 e.v., Leidenschaft, 103 v, Abgrund, 104, 188 e.v., Natur, 15). Die biologie bied die alternatief op 'n doelwit-rationale natuurbeheersing omdat dit die spanning tussen mens en nie-mens dialekties hanteer deurdat die seleksieteorie transendent-immanent geïnterpreteer word. Alleen hier, sê Altner, is hoegenaamd nog 'n moontlikheid om die dieper wordende kloof tussen mens en natuur te oorbrug (Natur, 15).

Eerbied vir die lewe het nóg net met die lewe van die mens, nóg net met die lewe van die nie-mens te doen. Dit gaan om 'n natuursosialisasie as breë raamwerk: "... Ökologie kann immer nur unter Berücksichtigung der Vergesellschaftung der Natur durch den Menschen an sich und durch sich bedacht und verstanden werden" (Leidenschaft, 217). Met Herbert Marcuse wil Altner sê dat dit nie om 'n opbou van tegniese

middele gaan nie, maar om 'n ombou tot versoening van maatskappy én natuur (Leidenschaft, 17). Die eerbied vir die lewe beteken wel dat daar eers na die hongeres en ellendiges gekyk word, alvorens daar by die bewaring van die nie-menslike uitgekome kan word (Leidenschaft, 17). Vir Altner gaan dit egter nie om die doen van die een, en die laat van die ander nie, maar om albei (Leidenschaft, 217). Schweitzer se bydrae, sê Altner, is dat hy die kommunistiese manifeste geradikaliseer het én die natuur hierby ingesluit het (Leidenschaft, 217). Produksie ten koste van die mens se lewe, word hiermee reproduksie ten gunste van die geheel se lewe (Wahrnehmung, 117). 'n Tetiese uitspraak van Altner wat die gedagte van hierdie paragraaf saamvat, is die volgende: "Wir sind weder autonom noch autark. Wir sind mit anderen und für andere da, geschaffen und berufen zu einem Wirken an und mit einer Welt des Lebendigen" (Leidenschaft, 161).

6.2.2.2 Liefdevolle Lydingskap vir die Geheel

Wie Jesus ten opsigte van die afwysing van enige magsaanspraak - soos pas gesien - volg, loop ook saam met Hom die pad na die kruis toe. Sy weg is die van lyding. Die Christen het nie soos die gelowige van wêreldse verlossingsmitiese altyd nog 'n ontvlugtingsmoontlikheid uit die ellende en smart van hierdie wêreld nie - nee, hy moet die aardse lewe hier in sy volle felheid ervaar (Trennung, 81). Die lyding van die Christendom is so intens omdat dit die *Diesseitigkeit* van die werklikheid ernstig opneem (Natur, 14). Lydingskap word die waardigheid waarmee uit die ewigheidsversoeking na die alleedaagsheid van die geskiedenis getree word (Trennung, 82). Die grens tussen dood en lewe word dan ook glad nie meer so pertinent geëts nie. Lewe is met ander woorde ook nie meer die abstrakte onsterflikheid, die hiernáamse hoop van 'n metafisika nie, opstanding in suiwer doodsafwesigheid nie, maar wel die lydende deelname aan die geskiedenis van die ewolusie in sy volle omvang en intensiteit (Trennung, 83). Opstanding en verlossing word veel meer immanent gesien:

"Das Kreuz dieser Zeit, wie es uns heute im ungezügelten Unmasz tödlichen Selbstvollendungswahns begegnet, mahnt uns, Leben und Sterben als Einheit zu sehen und im Strudel von Rebellion und Verzweiflung als solche zu praktizieren"(Tod, 140).

In die praktyk beteken dit dat wie sy lewe wil behou, dit moet verloor en wie dit wil verloor, dit moet behou; dit is soos Johannes 12 vers 24 dit stel: "As 'n koringkorrel nie in die grond val en sterwe nie, bly hy net een; maar as hy sterwe, bring hy 'n groot oes in." (Leidenschaft, 145, Abgrund, 140). Daarom kan Altner sê dat 'n sterwensbewussyn so allernoodsaaklik in die onderhawige debat is - dit verhoed ons om "soos God te wil wees" in vrye beskikking oor die wêreld (Leidenschaft, 235). 'n Dringende gebed bly vir elke mens oor - in die gees van Psalm 90: "Here, lei ons om te besef dat ons moet sterwe en so wysheid bekom" (Leidenschaft, 163, 176, Fortschritt, 217). Wie hom met die Gekruisigde assosieer, is ook by die opgestane Christus (Trennung, 81 v). Dit is die lewe.

Vra ons na die *aard* van die lyding, is dit duidelik dat dit analogies aan die lyding van Christus moet wees. In die kruis van Jesus het die Christen 'n onomstootlike simbool vir die verlossing uit die vlug na die ewigheid - dit is egter 'n simbool wat alleen aktualiseer as die prys van smartvolle deelname aan die konkrete lot van hulle wat bewustelik of selfs onbewustelik skipbreuk ly, betaal word (Tod, 156). Lying is dus nie net persoonlik en passief te verstaan nie (Natur, 169), maar medelye in solidariteit met dië wat deur lying getref is (Natur, 162 v). Ja, solidêr ook met die nie-menslike kreatuur se lying: "Auch Tiere, Pflanzen und Steine leiden, aber sie bedürfen der Klage des Menschen" (Leidenschaft, 236). Met die kruis van Christus as oriënteringspunt word lying dus onskuldige lying - "Auschwitz roep Golgota op" (Leidenschaft, 237). Dit gaan om "lying vir die geheel". Hierdie beginsel, sê Altner, bepaal dan ook die geloofwaardigheid en relevansie van die Christelike geloof - hoe die Christen sy medelye ten opsigte van arm en honger mense, van 'n uitgebuite en uitgeputte natuur, en aan die ander kant ook ten opsigte van rykes en versadiges, van wetenskaplike, tegniese en ekonomiese beginsels en van

'n oormaat van kernwapens, uitleef (Fortschritt, 209). Tweedens is die aard van hierdie lyding ook sodanig dat dit nie dood kommunikeer nie, maar lêwe:

"In der Solidarität dessen, der da am Kreuz stirbt und in dessen Schicksal die Gemeinde mit eingebunden ist, bahnt sich für den Glauben die Gewisheit und Wirklichkeit des Lebens an" (Natur, 149).

Die aanknoping van hierdie werklikheid aan die dood bewerk wel lyding, maar transendeer dit ook. Waar die donkerte van die krisis die swartste is, daar skyn die lig (Tod, 10), redeneer Altner dialekties. Hiermee gryp hy ook terug na die algemene tendens van die ewolusie wat voortgang midde in lewe en dood beteken (Trennung, 82 v). Een lyding kan tot dood lei, maar 'n ander tot lewe (Fortschritt, 217). Medelye bemiddel egter altyd die volheid van 'n toekoms waaroor nie self beskik kan word nie, binne hierdie wêreld (Leidenschaft, 157). Dit gebeur natuurlik wanneer geen grootheidswaan in die medelye aanwesig is nie, en ons onself "auf das Kommen des Herrn einzustellen wissen" (Fortschritt, 209).

Hierdie lyding het nie net 'n bepaalde aard nie, maar ook 'n bepaalde *wyse*. Altner sien 'n dubbele perspektief raak:

"Leidenschaft ist also Leiden, Passion, Trägerin der Agonie, aber auch Protest gegen den Tod, Utopie, Sprung aus dem Zwang der Vergangenheit, Aufbrechen deformierender Leistungszwänge, Aufbruch der Schöpfung, Sieg des Ich über das Es" (Trennung, 82).

Hierdie dubbele perspektief gee hy ook wêër met die begrippe *weerstand* en *berusting* (Trennung, 70, Natur, 163, Leidenschaft, 180, 211 e.v.). Weerstand is die wyse van eerbied vir die lewe, en berusting van ontsag vir die dood. Vanweë die dialektiese spanning hiertussen, is die een nooit sonder die ander te verstaan nie - dit is immers *tussen* grootheidswaan en wêreldvlug! Altner meen dat dit presies is wat Bonhoeffer met sy *Widerstand und Ergebung* bedoel het (Trennung, 82).

Altner sien 'n praktiese illustrasie van hierdie ambivalente lydings - of dan lewenswyse, in die kuns van die Switserse skilder Ferdinand Hodler (Trennung, 70 e.v.). Sy kuns getuig van deurleefde roumart na die dood van sy vrou Valentine Godé-Dorel. Enersyds is daar die element van lydingsvolle protes teen haar dodelike siekte en andersyds die element van smartvolle berusting in die dood. 'n Doodservaring midde in sy lewe is uit vertwyfelde weerstand en heroïese aanvaarding gebore. Maar dit was ook 'n lēwenservaring midde in sy dōd. Die wisselwerking en spanning hiertussen het gelei tot 'n skeppende impuls vir die toekoms. Die lewe in die geheel, het binne sy kuns dan ook 'n totaal nuwe ritme gekry. Aksie en passie deur die dood verenig, het teenoor mekaar te staan gekom soos geskiedenis en natuur. Op hierdie wyse is 'n nuwe dimensie van die geheimenis van die skeppingsproses op die voorgrond gebring. Die geweldige krag en innige lewe wat uit die doodservaring resulteer, verryk mens en nie-mens met 'n geïntegreerde nuwe toekoms.

Teen hierdie agtergrond van menslike lewe onder die teken van die dood, verstaan Altner ook die antwoord op die bevolkingsproblematiek: die God wat in Jesus Christus handel, word in die werklikheid dāār ontmoet waar die ontologiese samehang van dood en lewe ten opsigte van die mens, asook van die nie-mens, gehandhaaf word. Jesus het die dood-negerende heersersaansprake oorwin deur self die kruis-pad te gevolg het, en sō 'n definisie van medekreatuurlikheid bepaal wat in die aanvaarding van grense ook die lewensreg en lewensbehoefte van die enkele lewe vasgelê het (Natur, 111). 'n Wêreldchristenheid wat dit nie ervaar of laat verwerklik nie, versluier ware lewe.

Ten slotte moet nog daarop gewys word dat Altner die besondere aktiwiteit van sowel die Christen se weerstand teen grootheidswaan as sy berusting in die dood, in *askese* sien (Leidenschaft, 211 e.v.). Die selfonthouding van Franciscus van Assisi het binne sy godsdienstige bedding 'n duidelike karakter van sodanige versetlike askese gehad. Die sobere lewenspraktyk het 'n geweldige appël op die bevoorregtes en rykes van sy tyd gemaak. So staan sy lewenspraktyk ewe-eens fel teenoor die materialisties-georiënteerde kerk van destyds, wat die ganse Roomse kerklike hiërargie insluit. Hierdie onthouding van enige besit of status het nie tot eensaamheid gelei nie, maar vele broeder-

skappe is daaruit ontsluit: die melaatses en die siekes, die armes, die voëls in die lug en die blomme van die veld. "Die son was vir hom 'n suster, die dood sy broer". Hiermee het hy geprotesteer teen 'n opvatting dat die toekoms alleen nog binne die horison van besit en produksie gewaarborg kan word. Hierdie besitsimperatief vernietig die gelykheidsbeginsel, die ewewig onder mense, en die minderbevoorregtes verstik onder die mag van die bevoorregtes. Hiermee het hy ook aanvaar dat sterwe nie meer die einde van lewe is nie, maar die *karakter* daarvan. Dit is die selfontlediging ter wille van die wat bedreig word en na verlossing smag. Askese kommunikeer dus nie net negatiewe versaking nie, maar ook die positiewe en situële betrokkenheid in die maatskaplike en kerklike strukture:

"Askese angesichts der Grenzen des Wachstums meint nicht einfach Verzicht im klassischen Sinne, sondern Aufbrechen meines Habenwollens und Habenmüssens, Befreiung aus dem tödlichen Narzissmus des in sich selbst verbissenen neuzeitlichen Menschen" (Leidenschaft, 180).

Die krag van sy appèl is dus in sy sobere styl geleë.

6.2.2.3 Hoopvolle Verwagting op 'n Eskatologiese Eenheid

Die dodelike geval tussen geskiedenis en natuur kan alleen opgehef word as dit vanuit 'n hoop teen selfvernietiging geskied. Sowel die tegniesmaakbare as prognosties-berekenbare moet hierdeur getransendeer word (Abgrund, 140, Natur, 166, Leidenschaft, 140 *et passim*). Dit gaan om die soeke na 'n hoop wat "berge kan versit" (Matteus 17 vers 20), 'n *Hoffnung gegen das Gefälle* (Abgrund, 117). Dit is 'n hoop tot lewe, omdat dit realiseer "im Protest gegen vermeidbares Leiden und in der Hingabe für andere, auch in der Bereitschaft zum Sterben" (Natur, 166). Dit is 'n hoop wat geheel en al gerig is op die onverwagte lewe wat vanuit die toekoms ontsluit word (Leidenschaft, 141). Terwyl die geskiedenis rondom die mens vermuft, word deur die hoop 'n nuwe en vars toevlugsoord ontsluit. 'n *Escatologia crucis* word gebore uit die

lyding wat solidêr uit die ganse skepping opklink (Leidenschaft, 140 v). Die hoop word egter gekarakteriseer as die hoop op Gôd (Natur, 166, Weltverantwortung, 659 *et passim*), op sy wederkoms (Abgrund, 206 *et passim*). Lyding is 'n eskatologiese handeling omdat die identifikasie van God met lyding nog nie sy mág geopenbaar het nie (Natur, 166). Soos God se immanensie in lyding realiseer, kom dit ook tot uitdrukking in die solidêre hoop op Hom: "Die eschatologisch orientierte Hoffnung auf das Kommen Gottes müsste als unermüdliche Erwartung einer nur ahnbaren Einheit von Natur und Geschichte ausgelegt werden" (Abgrund, 206). *Mutatis mutandis* beteken dit dat soos God in sy lyding in die skepping, nader aan die kreatuur is as wat enige tradisionele teologiese interpretament tot nou toe kon konspieer (Natur, 170), so is Hy in die hoop die koherente band tussen subjek en objek (Abgrund, 151). God se waarborg van die toekoms, ontlaai die spanning in die hede. Nie ons ryk is die koninkryk nie, maar God s'n. Daar lê die krag en die heerlikheid. Waar hierdie geloof bestaan, dáár het Christus opgestaan (Natur, 169). In die doodskreeu aan die kruis, is die belofte hoorbaar (Leidenschaft, 158). Ewige lewe en aardse lewe, Christelike hoop en politieke hoop word nie meer geskei nie, maar net onderskei. Die ervaring van die ewige lewe, gedra deur mense wat van hulle beperkinge bewus is en op die toekoms van God hoop, word die *troos* midde in lyding en dood (Leidenschaft, 158 v). Daarom is die taak van die kerk om hierdie vergesig altyd te ontsluit. Eskatologie word die persoonlike en kollektiewe verantwoordelikheid van die mens in die wêreld (Natur, 104). Dit is moontlik omdat die toekoms geen utopiese en paradysagtige wêreldvlug is nie, maar 'n werklikheid wat God die mens "van aangesig tot aangesig" prosesmatig ontsluit (Natur, 80). Alleen so word 'n geloof aangeleer wat die kontinuïteit van die geskiedenis dra, 'n liefde wat verder voer en verbind, 'n hoop wat opwek en alle terugslae trotseer (Grammatik, 76). Dit gaan om 'n toekoms wat groter en meer is as die verlede.

Altner wil die toekomsloosheid van die moderne mens met 'n veranderde tydsbegrip korrigeer. Ons het reeds gesien dat tyd nie liniêr verstaan word nie, maar as die veranderlikheid van die dinge self: "Alles, was ist, ist in der Zeit. Sein wird zum Werden" (Fortschritt, 222). Op hierdie wyse word 'n kwaliteit by die kwantiteit gevoeg,

omdat die menslike bewussyn sodanige komplementariteitspeelruimte bied (Trennung, 79, Abgrund, 165). 'n Wisselwerking tussen lewenskwaliteite en gemeenskaplike doelvoorstellings ontstaan hierdeur. Hierdie proses is ook altyd voorlopig, agterhaalbaar, asook onseker en daarom net die eerste tree na die uiteindelijke transformasie van kwantiteite na kwaliteite (Abgrund, 167 v). Dit is sodanige voorbereiding omdat die toekoms nie deur die hede geëkstrapoleer word nie. Die belangrike vir Altner egter, is dat 'n kwalitatiewe konkurrensie ontstaan wat alle kwantitatiewe konkurrensie oorwoeker (Abgrund, 168). As voorbeeld dink hy aan die universele toerisme wat vanweë sy ekologiese implikasies, ten gunste van die oorkoepelende lewenskwaliteit geostraseer moet word (Abgrund, 169). Die antwoord wat Altner dus soek, lê tussen grootheidswaan en wêreldvlug, tussen totale onverganklikheid en totale verganklikheid van die tyd, tussen vertwyfeling aan die oneindigheid en vertwyfeling aan die eindigheid, tussen alles en niks - naamlik in die vraag of die mens "der antizipatorischen Kraft des Kreuzes Jesu Christi soviel zutraut, dasz dieses die Zukunft auch in der heutigen Gegenwart repräsentieren kann" (Abgrund, 161). In Jesus Christus is die eenheid tussen God, mens en wêreld prolepties aanwesig (Abgrund, 18). Eerbied vir die lewe en ontsag vir die dood, vind hulle rus in die menslike bewussyn (Leidenschaft, 145, 240). Waar die geloof in die opstanding van Christus bestaan, daar is die eskatologiese toekoms van 'n eenheid tussen mens en mens asook tussen mens en nie-mens, en waar die geloof in hierdie toekoms bestaan, daar het Christus opgestaan (Natur, 169). Teen hierdie agtergrond kan Altner ook die probleem van die menslike aggressie hanteer. Soos die toekoms die gawe van God aan die mens is, is sy vrede ook ewe-eens gawe (Natur, 158). Met aggressiwiteit is dit nou eenmaal die mens nie beskore om heil hier op aarde te bewerk nie. Bertrand Russel wat heil as resultaat van menslike bemoeienis wil sien (Natur, 153), neem nie die boodskap van Johannes 14 vers 27 - "Vrede laat Ek vir julle na; my vrede gee Ek vir julle" - ernstig op nie (Natur, 158). Die gedagte van die gawe voer die mens tot die besef dat hy beperk en begrens is in die skepping. Sy beperking lê daarin dat hy nie oor absolute beskikkingsmag beskik nie - hy beskik nie oor die kreatuur nie, maar is solidêr daarmee - en sy begrensheid lê daarin dat hy moet wag en hoop. Die smart en leed wat hierdie besef meebring, is die aanleiding vir die heil:

"Dort, wo in der Finsternis des Todes jede Selbstbehauptung zunichte wird und die sich fortzeugende Kette der Aggressionen und Herausforderungen ihr letztes Ende und ihr letztes Opfer findet, wird Frieden möglich" (Natur, 158 v).

Daarom is daar 'n voortdurende spanning tussen die *reeds* en die *nog nie*, tussen koms en wederkoms (Abgrund, 72).

Die hoop volvoer met ander woorde die basis vir die gesprek met die natuurwetenskap, wat die eerbied vir die lewe daargestel het. Die ervaring van die verborge God is slegs moontlik as samebindende krag, wanneer dit met saaklike noodwendigheid die verobjektiveerde wêreldbeeld van die natuurwetenskap kan oopbreek (Natur, 14, Weltverantwortung, 659). Omdat die welwese van die kreatuur die waarborg (*Ausweis*) van ons hoop is (Abgrund, 34), gaan dit om 'n lewensnabye utopie wat gedurige heroriëntering daarop verg (Leidenschaft, 19 v, Fortschritt, 226). Dit bring die vergesig binne 'n ontspoorde tegniese ontwikkeling. Altner bedoel nie hiermee 'n terugkeer na 'n voor-rationale religiositeit nie (Leidenschaft, 141), maar wel dat daar op grense gewys word waar solidariteit ten gunste van die uitgebuite die wagwoord vorm (Leidenschaft, 139, 211). Die interdisiplinêre aktiwiteit wat hierdeur ontstaan (Natur, 15), voer tot samewerking en nuwe bondgenootskappe (Wahrnehmung, 127) wat kerk en wetenskap handelend verbind (Fortschritt, 166). 'n Kerklike begrip soos *geloofsgemeenskap* is dan honderd persent kongruent aan 'n sekulêre begrip soos *verdraagsaamheid* ten opsigte van enkelinge, kollektiewe en natuur (Fortschritt, 166).

Die interdisiplinêre gesprek voer ook tot 'n interreligieuse gesprek (Natur, 16 v, Leidenschaft, 161 v). Slegs wanneer verskillende godsdienste in die hoop solidariseer, word die eenheid tussen God, mens en wêreld beklemtoon. Die nood leer dus saam vir 'n toekoms te bid. Altner bedoel nie dat dogmatiese verskille hiermee verdwyn nie, maar eenheid en ekumenisiteit word gevorm wanneer die krisis as ons krisis ervaar word en die kruis, as ons kruis gedra word (Leidenschaft, 162).

Opregtheid in lyding, beskeie in lewe, oop vir mekaar en hoopvol in die dood, is wat ons vir mekaar skuld en wat ons na die waarheid lei.

So is die eis *eo ipso* ook daar vir die kerk om 'n nuwe hermeneutiek van bevryding daar te stel (Natur, 161 e.v.). 'n *Nuwe etiek* wat by die kennis van die wêreld begin en tot handeling voer, moet gevind word (Natur, 16). Dit beteken dat die etiek nie soos 'n agteros op die toneel moet verskyn nie, maar reeds voorsorg toepas:

"Hier wird die Sozialpflichtigkeit des Fortschritts nicht nachträglich und verspätet erwogen, sondern von vornherein zugunsten der betroffenen Interessenssubjekte zur bestimmenden Zielvorgabe des Fortschritts gemacht" (Leidenschaft, 21).

Dit doen hy deur steeds solidêr met die onderdrukte en uitgebuite te wees: "Eine solche Handlungsperspektive bedeutet tätiges Eintreten für die Schwachen und Ausgebeuteten vor der eigenen Tür und weltweit" (Leidenschaft, 19). Dit word nog altyd in die Christelike etiek misgekyk dat lydingsbereidheid met die lydingskreet (kruiswoord), met protes (profete), met polemie (evangelie en wet), met stryd (kruis) en met "Nein-sagen-Können" (versoekingsgebeure), verbind (Leidenschaft, 19). Alhoewel 'n eko-etiek beslis polities is (Leidenschaft, 18 v, 162 v, 228 *et passim*), en boonop hoofsaaklik non-konformisties (Leidenschaft, 23), is dit nooit gewelddadig nie (Leidenschaft, 19, Natur, 159, Fortschritt, 228). Dit is natuurlik ook menslik dat die solidariteit van die gelowige Christen juis verdere aggressie kan ontlok, maar nietemin assosieer die Christen hom met die destruksie van geweld (Natur, 160). Dit volg die moeisame weg van institusies, koöperasies en burgerlike ongehoorsaamheid: "Die Kirche sollten dabei nicht vergessen, dasz der gewaltfreie, zivile Ungehorsam in der ökologischen Krise Zeichen des Gehorsams vor einem Größeren ist" (Fortschritt, 228). Uiteraard gaan dit tot verwydering onder lidmate van die kerk lei (Fortschritt, 154). Die egtheid van 'n Christelike lewe lê verder ook nōg in die rewolusionêre sosiopolitiese verleidinge van hierdie wêreld, nōg in stierel-kerklike beperkingspogings (Fortschritt, 175). Dit raak ook die vertolking van die Bybel

(Leidenschaft, 144, 146). In die dialektiek van Woord én situasie word Gods nabyheid gevind (Fortschritt 157).

Wat wil Altner met sy eko-etiek bereik? Hy bepleit 'n heroriëntering en herwaardering van politieke, ekonomiese en wetenskaplike belange sodat alle vooruitgang alleen die mutuale oorlewing kan dien en die wanbalans ten opsigte van die uitgebuite mens én die uitgeputte natuur, nie net minimaliseer word nie, maar selfs opgehef kan word (Leidenschaft, 16).

En *hoe* wil Altner dit met hierdie eko-etiek bereik? Breed gesproke kan mens sê dit gaan daarom dat die menslike bewussyn in aanklank met die ekosisteem gebring word. Die dodelike geval tussen natuur en geskiedenis moet opgehef word, wat tot hede eerder antities as sinteties verstaan is. Dië progressiewe losmaking hiertussen is juis die tragiek van die krisis. 'n Soort "ekologiese hedonisme" het posgevat wat op die welstand van die mens gerig is en wat dus hierdie diastase laat presipiteer het (Abgrund, 156). *Lewensdiens* moet in plek hiervan gevestig word (Abgrund, 156, Leidenschaft, 18) wat die spanning tussen teologie en filosofie oplos (Wahrnehmung, 130), sonder dat 'n vernatuurliking van die mens plaasvind (Abgrund, 156). Altner wil nie meer as 'n re-ekologisering van die geskiedenis of 'n sosialisering van die natuur, hê nie: "Das Ziel ist ein ökosozialer Restriktionsrahmen, der weit über das, was die soziale Marktwirtschaft bisher zu leisten und zu schützen vermochte, hinausgreift" (Leidenschaft, 23).

Hierdie "ekososiale raamwerk" kan Altner ook 'n "sisteem van sosiale indikatore" (Abgrund, 157) binne 'n "wederkerige oorlewingsverantwoording" (Abgrund, 187), noem. Hiermee bedoel hy die infrastruktuur van die veld tussen geskiedenis en natuur. Sodanige verwysingspunte is "statistische Maszgrößen, die kurzfristige oder langfristige Veränderungen vor allem gesellschaftlicher Entwicklungen anzeigen" (Abgrund, 157). Dit raak die kwaliteit van die lewe, met name die omgewing, gesondheid en opvoeding, wetenskap en kuns, openbare orde en sekerheid. So 'n ry van lewenskwaleiteite dien uiteindelik die omvattende lewenskwaleiteit. Die wisselwerking tussen mens en natuur

impliseer dan sowel kwantifiseerbare as nie-kwantifiseerbare elemente, waar die grense tussen mens en nie-mens nié met die grense tussen kwaliteit en kwantiteit saamval nie (Abgrund, 159). Op hierdie wyse ontstaan 'n komplementariteitspeelruimte van menslike handeling, tussen die twee oewers van objektiverende, geskiedlose struktuurervaring en die geskiedlike kontra-ervaring van die tyd (Abgrund, 159). Met hierdie ander kenprinsiep (Leidenschaft, 12) bevind die mens hom in 'n ossillasieproses wat nooit ophou nie. Daarom is eko-etiek ook nooit voltooid nie.

Vandag is die eis aan die Christelike geloof dan of dit die antisipatoriese krag van die kruis van Christus sodanig vertrou, dat dit nou reeds ervaar kan word (Abgrund, 161). Die antwoord hierop bepaal of 'n eko-etiek staan of val, of subjek en objek kan verbind:

"Die Verheisung des Lebens für die Überwindung des Zwiespaltes zwischen Subjekt und Objekt, Mensch und Natur, Geschichte und Schöpfung, stellt *die* Herausforderung für den neuzeitlichen Naturbegriff dar" (Natur, 170).

Wie aan die kruis die lewenstoeseegging sien, verstaan die geheel van die skepping, en is alleen verantwoordelik omdat hy weet dat die eenheid nie deur hom gewaarborg word nie, maar deur God se geskiedhandelinge waaroor nie beskik word nie. In hierdie bevryding uit die dwang van die breuk tot die vryheid van die geheel, lê ook die verpligting en verantwoordelikheid om die geheel tussen geskiedenis en natuur na te streef.

6.2.2.4 'n Nuwe Verantwoordelikheid en 'n Program van Aksie

Die spanning tussen die koms en die wederkoms van Christus konstitueer die koördinate vir 'n Christelike verantwoordelikheid (Abgrund, 74). Hierdie spanning tussen die *reeds* en die *nog nie* ten opsigte van die

heil, bly aktueel totdat God die eskatologiese vrede skenk (Natur, 160). Met die hoop op die uitstaande Godsgawe, word die appèl op die mens se verantwoordelikheid hoorbaar. Die optrede wat uit hierdie verantwoordelikheid voortspruit, dien alleen die lewe as dit resulteer uit die dialektiese spanning tussen eerbied vir die lewe en ontsag vir die dood waarvan die sintese nog uitstaande is en eksistensieel in die hoop bestaan. Die aksies wat dusdanig ontstaan, is dan ook wesenlike antispasies van die koninkryk van God: "... dann wird das Material der machbaren Zukunft zur Matrix und Werdevoraussetzung des alle Erwartungen übersteigenden Reiches Gottes" (Leidenschaft, 158). Dan bevind die kerk hom midde in die krisis van die tegniese beskawing met 'n duidelike Christelike verantwoordelikheid. Hier vind die kerk die bedding van sy sielsorg.

Verstaanbaar word die mens hier uitgesonder: "Der Mensch trägt heute die Verantwortung für die Erde, ob er will oder nicht, ganz" (Wahrnehmung, 155). Die mens as God se ewebeeld kwalifiseer sy heersersopdrag as "eine Verantwortung zwischen Gott und Welt" (Natur, 90). Die mens moet *oor* die wêreld *aan* God rekenskap gee. Altner praat daarom ook van *humanekologie* naas ekologie (Natur, 90 v), wat juis die mens se verantwoordelikheid teenoor die geheel van die kreatuur belig. Humanekologie as nuwe verantwoordelikheid van die mens omvat of annihiler nie ekologie nie, maar albei is soos die twee brandpunte van 'n ellips met wedersydse wisselwerking. Ekologie soos gesien, bly 'n biologiese dissipline. Met hierdie onderskeiding wil Altner 'n eensydige konsentrasie op of net menselewe of net niemenselewe voorkom:

"Weltverantwortung kann heute nicht mehr nur auf die Einheit der Menschen bezogen sein, so wenig diese bereits gelungen ist. Sie musz vielmehr den Bereich der nichtmenschlichen Natur als ihren mitkreatürlichen Verantwortungsbereich akzeptieren lernen und der herkömmlichen Ausbeutung von Natur als Mißbrauch von Verantwortung den Abschied erteilen" (Natur, 91).

So moet ekologie ewe-eens nie daarvan afsien om ook die wêreldverantwoordelike mēns se ekobande te ontleed nie. Dit bring die mens se plig én skuld na vore. En juis hierdie dubbele perspektief kwalifiseer die mens se optrede (Leidenshaft, 17).

Aangesien die ervaring van die hoop in die menslike bewussyn aktualiseer (Leidenshaft, 127 v), vra 'n skeppingverantwoordelikheid 'n daadwerklike *bekering*:

"Die 'Hoffnung wider die Selbstzerstörung' kann nur darin begründet sein, dasz sich der Mensch in seiner angemaszten Fortschrittssucht zur Schöpfung hin umkehren lässt, die er im Laufe der Abendländischen Geschichte mehr und mehr aus den Augen verloren hat" (Abgrund, 33).

Die kerk kan die lewende God eenvoudig nie betuig as dit self in die wasdomekonomie en konsumpsietradisie ingekapsel is nie (Wahrnehmung, 126). Mens kan nie tot 'n bewustelike kontrole van atoomtegniese vooruitgang oproep en gelyktydig die tegnologiese lewensbedreiging as 'n noodwendige euwel aanvaar nie; 'n innige en prinsipiële teenspraak moet aanwesig wees (Wahrnehmung, 127). Vir Altner is dit nie net 'n bekering *van* die privilegieë, monopolië en uitbuiting nie (Wahrnehmung, 126), maar ook 'n bekering *tot* God in Jesus Christus, die gekruisigde en opgestane Here (Abgrund, 33). Dit is die bekering tot 'n "nuwe bewussynsvlak" (Leidenshaft, 128). Seunskap in Christus is om deur die boodskap van Jesus se lewe en werk getref te wees (Leidenshaft, 234). Volgens die bergrede is dit die vredemakers wat hierdie titel ontvang en die magteloses aan wie die besit van die aarde beloof word (Leidenshaft, 234). Wie so deur God getref is, belewe die versoening in Christus en is in 'n werklikheid met protologiese en eskatologiese dimensies (Leidenshaft, 235). So iemand word bevry uit die dodelike selffikasie en ingestel op 'n eskatologiese werklikheid wat die spanning veroorsaak deurdat dit polër teenoor die hede te staan kom. Die seuns in Christus stileer die krisis van die vooruitgang nooit apokalipties as die finale einde nie, maar met die hart na bo, is hulle daadwerklik in hierdie spanningsveld van die hede betrokke.

Altner wil egter die subjek van die eko-etiek nie net in die gewete van die individu vaslê nie (Leidenschaft, 69, 178), maar dit ook korporatief begrond (Leidenschaft, 21, 178). Die subjek transendeer selfs nasionale grense. 'n Wêreld ekonomie, tegnologiepolitiek, ontwikkelingshulp en omgewingsbewaring is immers universele probleemgebiede en dus 'n "universele appêl op soek na nuwe institusies en verantwoording" (Leidenschaft, 192). In hierdie sin is dit egter ook geen "nuwe moraal" nie, maar is gebonde aan tyd, plek en subjekte (Leidenschaft, 20 v). Bekering raak dus naas die individu, 'n ganse samelewing (Abgrund, 170, 183 *et passim*). Alhoewel die sekulêre tegnologiese beskawing 'n ewe groot verantwoordelikheid en taak as die Christene in hierdie verband het (Forstchritt, 166, Leidenschaft, 240), het laasgenoemde nietemin 'n voorsprong, naamlik 'n besliste toekomschap:

"Es handelt sich dabei jedoch nicht um einen Vorsprung des Tuns, wohl aber um einen Vorsprung an Bewusstsein, Erinnerung und Begreifen des Kommenden, der in der Krise der irdischen Schöpfung Gestalt gewinnt" (Leidenschaft, 240).

Daarom sal die Christen die nie-Christen voortdurend "sensitief vir die aarde" moet maak (Natur, 16). En dit benodig 'n nuwe begrip van die verhouding tussen geskiedenis en natuur (Abgrund, 17 *et passim*).

Altner meen dat die probleme van die moderne tegnologiese beskawing alleen opgelos kan word wanneer 'n radikale bekering by die *wetenskap, ekonomie en politiek* intree (Leidenschaft, 7). Deelname aan die lewensgang moet deur elkeen krities nagegaan word. So sal ook die klassieke *sosiale etiek* oorgeformuleer moet word met nuwe aksente en inhoude wat aan vryheid, geregtigheid en solidariteit geheg word (Leidenschaft, 7). Altner stel die volgende programme van aksie vir bogenoemde ten opsigte van die onmiddellike toekoms, in hoofsaaklik Wes-Duitsland op:

'n Program vir die wetenskap (Fortschritt, 122 e.v., Leidenschaft, 108 e.v., Alternative, 47, Wissenschaft, 43 v):

- Navorsing moet beter gemonitor word sodat onetiese projekte soos veral wapen- en kernnavorsing geopponeer kan word.
- Die eed van Hippokrates is 'n onvoldoende meganisme om eerbied vir alle lewe te waarborg.
- Individuele navorsers moet verplig word om hulle ondersoekresultate bekend te maak, sodat ideologieë, angs of aggressie ontbloom kan word.
- Individuele navorsers mag hulle nie laat koop deur byvoorbeeld NAVO-beurse te aanvaar nie. 'n Gees van selfkritiek moet dus ontwikkel word.
- Interaksie tussen wetenskap, ekonomie en politiek is noodsaaklik. Bondgenootskappe moet altyd in kritiese koöperasie met vredesbewegings staan.
- Navorsing onder staats- of industrie-toesig moet deur 'n buite-instansie gemonitor word, met name, deur ekspertkontroversiste (byvoorbeeld die Enquete-Kommissie) en selfs 'n burgerlike jurie van leke.
- Die lewe moet in alle opsigte gedien word en partisipasie-navorsing gegrond op simbiotiese kennis moet geskied. Dit gaan om versoening.
- Waarborge moet aan die individuele wetenskaplike gebied word dat sy resultate nie sy persoonlike posisie sal benadeel nie.
- Die metode van kwantifisering moet meer krities gebruik word. 'n Paradigmawisseling ten opsigte van die natuurwetenskaplike metodiek is dwingend noodsaaklik. Die belofte van die lewe as oorwinning van die dichotomie tussen subjek en objek, mens en natuur, geskiedenis en natuur, stel die uitdaging vir so 'n natuurbegrip.

- Sosiale modelle as raamwerk moet die navorsing rig.
- Navorsing mag nie abstrak en globaal bedrywe word nie, maar alleen konkreet en regionaal, byvoorbeeld: "Essen Sie keine Hamburger von Macdonalds" (Fortschritt, 227).

'n Program vir die ekonomie (Leidenschaft, 199 e.v., Fortschritt 226):

- Ekonomiese hulp moet vanuit die eerste na die derde wêreld gaan. Dit sluit ook in: ontwikkelingshulp, kwytskelding van uitstaande skulde, daarstelling van 'n rustof-fonds, en die ontwerp van 'n internasionale sisteem om belasting op byvoorbeeld die skeepvaart op die oseane te hef.
- Die norme van 'n tegnologie-oordrag moet geëk word aan die beleid om natuurlike hulpbronne te spaar.
- Weerstand teen 'n beleid wat gegrond is op die welwillendheid van sleutelindustriëë ten opsigte van omgewingsbewaring, moet gestimuleer word.
- 'n Konsep moet ontwikkel word waar die benutting van sonenergie en ander regeneratiewe energie 'n bolwerk teen kernenergie bied.

'n Program vir die politiek (Leidenschaft, 199 e.v., Fortschritt, 226 e.v.):

- Transnasionale belange van maatskappye moet beter gedefinieer word. Strenger riglyne moet neêrgeleë word wat firmas verplig om die gasheerland se natuurlike omgewing te bewaar. Sodanige firmas moet ook bydra tot die infrastruktuur van die gasheerland.
- Bewapenings- en kernkragprogramme moet drasties ingekort word.
- 'n Nuwe regsbevoegdheid moet aan betogers oor ekologiese aangeleenthede gegee word, en bestaande wetgewing ten opsigte van sodanige betogings moet hersien word. Reeds die grondwet van 'n land moet die intensie van omgewingsbewaring verskans.

- Siviele ongehoorsaamheid en kontumasie moet geduld word. Boikotte, blokkades en besettings is die handelswyse van beswaardes, maar nooit geweld nie.

'n Program vir die kerk (Fortschritt, 156 e.v., 174 e.v., 188, Wahrnehmung, 127 e.v., Leidenschaft, 159 e.v.):

- Kennis moet van die risiko's van die tegnologiese ontwikkelinge én van die oorsake daarvan geneem word, sodat 'n publieke kontrole uitgeoefen kan word.
- 'n Optrede-gerigde gemeenskap moet tussen sekulêre en kerklike instansies gevestig word ten einde "nee's" teen die tradisionele vooruitgang te formuleer, en programme van optrede bepaal kan word.
- Die Bybel moet met nuwe oë gelees en vertolk word.
- 'n Sigbare medelye moet aan die dag gelê word: by die hongeres en onbevoorregtes van die derde en vierde wêreld; by die beangste wetenskaplikes wat stelling teenoor die pervertering van die natuur ingeneem het; by diegene wat die sosiale waarde van vooruitgang nie aanvaar in soverre dit ten koste van iemand of iets anders is nie; by hulle wat die verbruiksmonopolie van staat en industrie bedenklik vind; en by hulle wat vanweë die produksiedwang van die tegniese beskawing hulle unieke menswaardigheid en boonop die reg om waardig te sterf, verbeur.
- Die kerk moet 'n nuwe bewussyn open wat sal meebring dat die nood van mens en kreatuur die uitdaging en die lyding word. Die lewe as sodanig moet gedien word. Op hierdie wyse word die subjektiewe bewussyn deur die lyding met die geheel verbind. Eén wêreld word so gevorm.
- 'n Kritiese ondersoek na die sosio-etiese betrokkenheid van die kerk is noodsaaklik. Dit sal lei tot nuwe en ander bondgenootskappe.

- 'n Hoop van 'n eskatologiese vergesig moet ontsluit word. Dit sal *eo ipso* vervreemding en non-konformisme tot gevolg hê, en dus 'n kerklike eksistensie wat "tussen die stoele" sal bestaan.

Ten laaste gaan dit in die verantwoordelikheid van die Christen om 'n beter omgewingsverdraagsaamheid, 'n groter ekologiese harmonie in ons vooruitgang-strategie, 'n gevoeligheid jeens die belange van die natuur by die vervulling van menslike behoeftes - sonder dat sprake van 'n tweeledigheid in geskiedenis en natuur ervaar word (Fortschritt, 188).

6.3 Waardering: Skeppingsgeloof as Skeppingsverantwoordelikheid

Die ganze teologie van Altner maak staat op twee basiese insigte wat hy korrigerend oorgeneem het van Charles Darwin en van Albert Schweitzer. Gesien in die lig van die feit dat hy die groot uitdaging van die teologie dâarin sien dat natuur en kultuur bevredigend moet kan verbind, is dit uit die staanspoor duidelik dat die objektiwiteit van die seleksieteorie met die subjektiwiteit van die eerbied vir die lewe moet verbind - nie dat Altner die een as die ander se korreksie ekspliseer nie. Die seleksieteorie vind sy korreksie in die kontemporêre fisika se siening van die tyd, en wel in die sin dat tyd nie liniêr nie, maar geskiedmatig as die beweging van die dinge self gesien word. Hiermee word 'n determinisme die nek ingeslaan - "Das Morgen ist nicht länger im Heute enthalten" (Fortschritt, 221). Ruimte word ook aan die subjek gebied deurdat die objektiewe waarskynlikheidsgestalte van 'n toekomstige organisme deur minstens sowel die organiese gemeenskap as die topografiese omgewing van die huidige subjek bepaal word, alhoewel die legio moontlikhede 'n oop toekoms waarborg. Op hierdie wyse verbind hy subjek en objek dialekties en word geskiedenis as natuurervaring verstaan. Soos wat fotone golwend of korpuskulêr voortgeplânt word afhangende van die subjek, kompleter seleksie en epigenese mekaar ewe-eens. Kousaliteit en kontingensie word hier deur komplemente, en word die moontlikheid van 'n transendente immanensie blootgelê. Sonder 'n eskatologie is die geheel van

die werklikheid nie gedefinieer nie: "Das Leben selbst, um das es geht, und die Solidarität, die dieses Leben gewähren soll, sind noch nicht voll erschienen" (Natur, 149).

Die eerbied vir die lewe vind sy korreksie in die grense wat daar vir die wasdom voorsien word. Die eerbied vir die lewe postuleer 'n geestelike verhouding tot die universum binne die bewussyn van die etiese agent. Die radikalisering van die liefdesgebod laat die niemenselike natuur as 'n nuwe ervaringshorison beleef. Die prinsipiële gelykheid van alle lewe verander medemenslikheid in medekreatuurlikheid, en Christus word nie net in die medemens in nood ontmoet nie, maar ook in die sugtende natuur. Hieruit word 'n mistiese subjektivisme gebore wat die grense van die lewe sêlf bepaal. Die objektiewe analyses van byvoorbeeld die *Club of Rome*, aan die ander kant, omskryf hierdie grense wetenskaplik, en word die grense nie deur die vrome individu bepaal nie, maar deur verifieerbare waarneming. Die innerlike bekering van die individu, gestu deur die verdoemende feite van objektiewe studies, voer nou vir Altner tot 'n *modus vivendi* waar die slagspreuk nie meer is om gedien te word nie, maar om sêlf te dien. 'n Askese hupostaseer sodanige oortuiging wat nou nie net bloot onthouding beteken nie, maar weerstand teen alle outonomie, antroposentrisme en absolutisme. Die organies-etiese band verkry hierdeur 'n lydend-etiese inhoud vanweë die geloof in 'n ontvangend-eskatologiese toekoms. Kennelik gaan dit vir Altner dus om 'n bepaalde verantwoordelikheid, gegrond op 'n sekere geloof - 'n imperatief teen die agtergrond van die indikatief in die eerbied vir die lewe, ontsag vir die dood en hoop op die toekoms.

Twee sake vloei nou vir Altner hieruit voort: eerstens vind die ekologiese krisis sy konsentrasiepunt in die menslike bewussyn. Enersyds is die oorsaak van die krisis hierin gesetel:

"Der heute vielerorts geforderte Forschungsstopp für bestimmte Bereiche der Forschung ist illusionär. Erfahrungsgemäß wird der Verzicht des einzelnen Wissenschaftlers oder bestimmter Gruppen durch den Ehrgeiz anderer, die sich nicht an Grenzen gebunden

wissen und den von anderen verzögerten Erkenntnis-schritt dennoch tun, aufgehoben" (Leidenschaft, 108).

Anderssyds is die remedie van die krisis ook hierin gesetel:

"Eine Chance für Umkehr und Rettung besteht nur dann, wenn der Mechanismus des Irrtums durchschaut und durch eine weiterblickende Vernunft aufgehoben wird" (Abgrund, 176).

Altner steun dus sterk op Heidegger se eksistensiefilosofie:

"Gewiszheit im Sinne der Gestaltwerdung einer tieferen Erkenntnis und einer neuen lebensdienlichen Praxis ist nur um den Preis der Krise des Bisherigen zu haben, nur so kann aus dem Vergehenden das Morgige werden. Es geht im folgenden also nicht um eine neue Naturmystik, auch nicht um eine Überbaureligion, ganz gewisz nicht um Technik - und Wissenschaftsfeindlichkeit, *wohl aber um die Erschlieszung einer neuen Bewusstseisebene*, auf der Religion und Wissenschaft und ihr Verhältnis zueinander einen veränderten Stellenwert und einen neuen Charakter bekommen" (Leidenschaft, 128, my kursivering).

Dit is op grond van hierdie konsentrasie dat hy die ekologiese krisis as krisis van die Christelike geloof sien (Abgrund, 11). Tweedens word die vraag na die subjekte van sodanige verantwoordelikheid gevra. Altner wil kennelik wegbeweeg van 'n verindividualiserende opvatting van die etiese agent:

"Ethik in der Krise der technischen Zivilisation musz heute neu nach den gesellschaftlichen Subjekten der Verantwortung fragen und dabei alle individualisierende Einengungen der Verantwortung überwinden, so gewisz die Betroffenheit singulärer Lebensformen (zum Beispiel die letzten Exemplare einer vom Aussterben bedrohten Art)

und einzelner Individuen (zum Beispiel initiativ werdende Bürger) für die ethische Sensibilisierung unverzichtbar ist" (Leidenschaft, 69).

Hiermee saam moet ook verstaan word dat Altner nie bloot 'n handelings-aanwysing vir verantwoordelike subjekte bedoel nie, maar dat dit juis ook om strukturele opheldering gaan (Abgrund, 169). Sowel die geperverteerde tegnologiese magsaansprake moet transparant gemaak word as die daarstelling van alternatiewe lewensvatbare verantwoordingstrukture. Dit gaan dus om 'n *Umdenken* van wetenskap, ekonomie en politiek wat 'n bekering in optrede vra: van die oorheersing van 'n tegnokratiese produksiebesorgdheid tot 'n deelneming aan 'n lewensdiensbaarheid.

Altner sien self bekering in hierdie dubbele verband, naamlik die prinsipiële bekering wat nie maatskaplik gedemarkeer kan word nie, en die pragmatiese bekering wat tot sigbare verantwoordelikhedsprogramme voer (Leidenschaft, 239). Die verskil tussen die ekologies bewuste Christen - seunskap in Christus - en die ekologies bewuste óngelowige raak nie die pragmatiese bekering nie, maar wel die prinsipiële bekering. Die Christen en die nie-Christen se optrede in die omgewing mag dieselfde wees.

"Wir wollen uns entschlieszen, Seite an Seite mit denen zu arbeiten und zu streiten, die durch die Universalität der Krise angestozen und bis in ihr Subjektsein erschüttert sind" (Leidenschaft, 241).

Maar die verskil kom in by die bewussyn - die geloof aan die weerkomende Christus (Leidenschaft, 240).

Altner wil sy vraag aan Schweitzer se eerbied vir die lewe - "Weisz Schweitzer nicht, dasz die Erforschung des Lebens nun einmal notwendigerweise messend und objektivierend sein musz?" (Natur, 98) - beantwoord met 'n objektief-verifieerbare grens waarbinne opgetree moet word. Die punt is egter, oorkom Altner egter self werklik met hierdie korreksie, die tekortkominge van die eerbied vir die lewe? Sit Altner

nie steeds maar met die gedagte dat die impuls van sowel die diastase as die kohesie tussen natuur en mensgeskiedenis, in die bewüssyn van die mens geleë is nie? Beteken dit nie maar steeds dat die mens eers innerlik van die wêreld bevry moet wees waarnā hy hom dan uiterlik na die wêreld wend nie? Lê die eenheid tussen gees en stof nie maar steeds in *my* innerlike oortuiging met sy sigbare handeling nie? Is dit nie maar steeds *ek* wat God en wêreld by mekaar uitbring nie? Altner mag die probleem van Schweitzer se standpunt oorkóm in soverre dit die vroom individu se eerbied vir die lewe binne 'n bepaalde situasie betref, maar wanneer dit by die indikatief āgter die imperatief kom, sit hy steeds met die religieuse subjektiwiteit. Sy beroep op Franciscus van Assisi se askese met sy tweeledige aksent, is bewys hiervan. Die skeppingsverantwoordelikheid het weliswaar duideliker gedefinieerde grense, maar word steeds waargeneem as die voortdurende beslissing van die etiese agent. En daarmee beskik die mens maar steeds oor die nie-menslike kreatuur.

'n Ander probleem wat die eerbied vir die lewe oplewer, is diē van die lewelose kreatuur. Eerbied vir die lewe mag nog 'n "massamoord op bakterieë" (Schweitzer) insluit, maar staan onbeholpe wanneer dit by die klip kom. Die naaste wat Altner aan die *ánorganiese nie-mens* kom, is wanneer hy sê: "Auch Tiere, Pflanzen und Steine leiden, aber sie bedürfen der Klage des Menschen" (Leidenschaft, 236). Tog verstaan Altner onder die begrip nie-mens nooit die lewelose nie-mens nie. Daaroor is hy te veel bioloog en word voortbestaan gedefinieer in terme van oorlewing met sy immanente sterwenskwaliteit. Selfs "gunstige" passasies ten opsigte van lewelose kreatuur word hierdeur ontkragtig, byvoorbeeld,

"Da es bei der Offenhaltung menschlicher Zukunft immer auch um die Zukunft der natürlichen Umwelt des Menschen geht, ohne die menschheitliche Existenz auf dieser Erde nicht gesehen werden kann, stellt sich die Frage nach den Funktionen der Biologie im Rahmen jenes groszen Spiralcurriculums zwischen Natur und Geschichte" (Abgrund, 188).

So is dit die biologie wat die etiese vraag in die bewussyn van die subjek help formuleer (Biologie, 273), wat help dat etiek "nie altyd laat kom nie" (Leidenshaft, 18, 104).

Tweedens geraak Altner in 'n dilemma met sy verstaan van die etiese subjek. Oórvra hy nie die subjektiwiteit van die mens nie? Vind die eis van die verandering in die ekologiese krisis werklik 'n afdoende korrelaat in die etiese kompetensie van die mens, hetsy individueel of kollektief? Enersyds besef Altner dat dit hier om 'n universele aksie moet gaan, en andersyds sien hy die krisis in toegepaste vorm wanneer een navorser sy grense mag respekteer en 'n ander, gedryf deur eersug, daardie selfde grens onmiddellik weer oorsteek. Lê Altner se probleem nie juis daarin dat die verantwoording vir die skepping deur 'n *abstrakte subjek* nagekom moet word, en dat die oorsaak vir die krisis sonder meer in die bewussyn van die enkeling vasgelê word nie? Etiek word immers volvoer deur die optrede van konkrete mense, en die dilemma van ons dag is juis dat die mens self slagoffer van die krisis is - hy is nie aan die stuur van sake nie. Altner se verweer dat ook die strukture hersien moet word, die wetenskaplike, ekonomiese en politieke verandering wat dan korrektief op die struktuur moet inwerk, is 'n sirkelredenering: mense moet die struktuur waarvan hulle self slagoffers is verander, en wel op so 'n wyse dat dit universeel geskied. Altner se dilemma is dus dat hy werk met 'n konkrete individualiteit wat magtelos is vanweë sy viktimiologiese eksistensie *asook* met 'n abstrakte kollektiwiteit wat ewe magtelos is vanweë sy doketiese gestalte.

Ten diepste is Altner se teologie nie die van die natuur nie, maar die van die mens; dit is geen *theologia naturae* nie, maar 'n *theologia hominis*. Verraai Altner dalk homself wanneer hy laat uitglip: "Es geht letztlich um das Überleben des Menschengeschlechts" (Wahrnehmung, 114)! Nie net wil Altner die mens as subjek van die oorlewingsaksie sien nie, maar ook as objek. Hy wil nie die natuur primêr bewaar nie, maar die mên's oppas. En die vraag wat nou gevra word, is die volgende: verseker 'n "perfekte" mens 'n "perfekte" natuur?

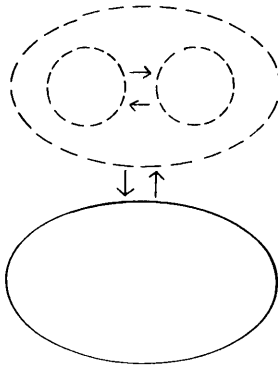
HOOFSTUK 7

TUSSEN 'N DUALISME EN 'N MONISME:
OP WEG NA 'N TEOLOGIE VAN DIE NATUUR

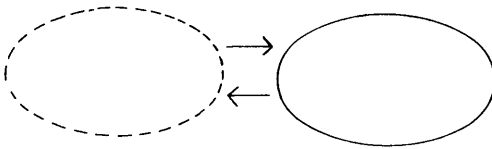
Met die onderlinge verhouding van die trias God, mens en natuur as synde konstitutief vir die verstaan van die werklikheid, as tetiese uitgangspunt geneem, kan ons nou stel dat geen van die voorafgaande modelle se eksponente, die werklikheid sodanig beskrywe dat die niemenslike natuur binne die grense van die besondere openbaring, tot sy reg kom nie. Dit is daaraan te wyte dat 'n subtiele dualisme van 'n eintlike teenoor 'n oneintlike, gewortel in die Kartesiaanse abstrakte dualisme van gees en natuur, hom steeds in 'n meerdere of mindere mate in die teologie van ons tyd skuilhou. Hierdie dualisme het hom in die onderhawige modelle op tweeërlei wyses laat ken: as 'n onsigbare, maar reële en esoteriese wêreld teenoor 'n sigbare, reële maar bese wêreld enersyds, en as 'n geestelike subjekte-wêreld teenoor 'n fisiese objekte-wêreld andersyds. Die feit dat ons in albei gevalle telkens 'n toewending van die meerdere tot die mindere het, maak die dualisme weliswaar ónplatonies, maar tog Kartesiaans.

Die twee wyses waarop die abstrakte dualisme hom in die werklikheids-verstaan van die teologie skuilhou, wil ons die *metafisiese modus* en die *gnoseologiese modus* noem. Die eerste dink vanuit God en die tweede vanuit die mens. Bewus van die gevaar van geforseerdheid wat 'n skets mag inhou, wil ons nietemin die twee modi skematies voorstel, sonder om daardeur te sê dat 'n *presiese* matriks vir die onderskeie modelle vasgelê is.

Metafisiiese Modus



Gnoseologiese Modus



Die subtiele dualistiese denke bring mee dat 'n modus nie met 'n enkele figuur kan vergenoeg nie, maar dat 'n abstrakte wêreld of wêreldes gekonsipieer word (met gebroke lyne aangedui). Die rede vir sodanige meervoudige voorstellings, is die feit dat God, mens en natuur uiteindelik nie saamgesien word nie. Die abstrakte wêreld kry telkens voorrang omdat die aktiwiteit daarvandaan uitgaan, en dit nie mank aan die tekortkominge van die sigbare wêreld gaan nie. 'n Herkenbare gemene deler maak dit moontlik om die vyf modelle by monde van hulle eksponente, op die keper reeds te klassifiseer. Die metafisiiese modus dra die vername eienskap dat die mens eerder as slagoffer in die wêreldproses gesien word, 'n supralapsariese trek dus, en die gnoseologiese modus dra die vername eienskap dat die mens weer eerder heer en meester in eie reg is, 'n infralapsariese trek dus. Die eerste modus maak daarom ook veel meer van die bese as storende paradoks in die werklikheid en daarom as eintlike vyand van God, terwyl die tweede

modus weer 'n groot premie op die verantwoordelikheid van die mens plaas as sowel storende as heilsame subjek in die wêreld. Denke vanuit die metafisiese modus is die volgende:

- Karl Heim
- Karl Barth
- Jürgen Moltmann

En denke vanuit die gnoseologiese modus is die volgende:

- Friedrich Gogarten
- Günter Altner

Ter motivering van bogenoemde gaan ons nou die volgende program, in albei die gevalle, volg:

- Word daar wel supralapsaries/eksistensiaal gedink?
- Hoe sien die esoteriese/mistiese wêreld daaruit?
- Wat is die verhouding tussen hierdie wêreld?
- Hoe word kennis daarvan bekom?

Ten einde onnodige herhaling te voorkom, word slegs die relevante gedagtegang van 'n outeur by 'n bepaalde punt gegee, sonder dat alle bronverwysings of selfs argumentasietrappe weer herhaal word.

Alhoewel *Heim* skuld en noodlot paradoksaal wil verstaan (GuD II, 127), het ons tog uiteindelik afgelei dat hy die skaal in die guns van die noodlot laat tuimel, omdat die werklike polariteit nie tussen God en mens bestaan nie, maar tussen God en Satan (GuD VI, 142). Hierdie polariteit as oorsaak van die sonde, is ook ouer as die skepping van die mens, omdat die skepping juis by wyse van tyd geskied het deurdat dit in dialektiese spanning 'n derde dimensie opgeroep het (GuD VI, 71). Hierdie beginsel van skepping, ook genoem die *Weltformel* (W, 105), domineer die ganse syn in die sin dat iets net in kontras tot 'n ander kán bestaan (GuD I, 197), en die mens dus as't ware hieruit en hierin gegenereer is (GuD VI, 71). Die feit dat Christus vir *Barth*

reeds van ewigheid af die mensgeworde woord is (KD IV/1, 70), laat mens van meet af die indruk kry dat Jesus mens môes word, ten einde die verbond te vervul. Dit beteken dat indien dit waar sou wees, ook die versoening, soos die verbond, ontologies in die raad van God grond en nie wesenlik van die skepping te onderskei is nie. Presies soos Barth nie wil hê nie (KD IV/1, 22, 55). Wanneer Barth egter die skepping van man en vrou as prefigurasië van Christus en sy kerk behandel (KD III/1, 368 v), word geen kontingente verband getrek nie, maar 'n teleologiese: God het geskep met die bedoeling om te verlos. *Moltmann* weer, kan wel sê dat Christus mens geword het nie alleen ter wille van die sonde nie, maar om die skeppingswerk van God voort te sit (Trinität, 131), en dâarom moes Hy van altyd af mens word. Dit het God gedoen alleen ter wille van Homself (Freude, 31 v), omdat sy Godheid net in hierdie gepaardgaande *kenōsis* tot uitdrukking kan kom (Trinität, 133). Lyding word hiermee egter 'n ontologiese gegewene en ouer as die skepping (Trinität, 125, Schöpfung, 101). En omdat die Triniteitsproses sy pendant in die genese van die wêreld vind (Trinität, 79 v), moet met die wêreld gebeur wat met God gebeur en môet die mens ook ly.

Dit is nie moeilik om twee wêrelde by *Heim* raak te sien nie, trouens, sy twee sfere of ruimtes klassifiseer die werklikheid reeds tweërlei. Sy eintlike werklikheid lê egter agter hierdie onsigbare presenssfeer. Dis daardie esoteriese ruimte wat met uitdrukkings beskrywe word soos onder andere, "hoe nader ons aan Gods liefde kom, des te meer val die sluier van ons oë weg" (GuD II, 149) en solank die mens nog nie glo nie "beskik hy nie oor die laaste dieptes nie" (GuD VI, 127). Dit is 'n blik in die bôpolêre ruimte van God (GuD IV, 233), in die toekoms (GuD II, 39) waar die gelowige direk met God kennis maak (GuD IV, 183). Hierdie werklikheid is geen skyn nie, dis die *ens realissimum* (GuD IV, 50). Tog distilleer hierdie bonatuurlike ruimte ook die niet in, wanneer Heim 'n soort "transendente transendensie" van God nahou deur Hom ook 'n nie-relasionele ruimte toe te sê (GuD IV, 184), en verbreek hy God se verhouding met die kreatuur. Maar soos daar agter die onsigbare presenssfeer die positiewe bopolariteitsruimte bestaan, doem daar ewe-eens 'n negatiewe polariteitskollektiwiteit op (GuD III, 96, 125), wat beteken dat Satan mense manipuleer (GuD IV, 78) en die eintlike

stryd tussen hierdie twee ryke woed (GuD VI, 142). Die wêreldgeskiedenis is nou net die ontplooiing van hierdie stryd (GuD III, 15) en die mens die prooi. Ons kan ook 'n verband tussen hierdie transendente, kollektiewe bese en die "gevangenis van die tyd" (W, 77) waaruit die werklikheid dialekties gevorm is, veronderstel. Ook hierdie is 'n soort transendente absolute. Veral die jongere *Barth* het 'n duidelike esoteriese werklikheid. Sy ideaal is om "deur die geskiedenis heen" te kyk en die tydlose God te ontmoet (Moltmann 1977: 77). Die mure tussen toe en nou moet verbreek sodat God self gehoor kan word - *Deus dixit*. Dan word God se geheimenisse geken, omdat "insig" in die "innerlike" werk van God verkry is (KD III/1, 381). Met die hart glo hy wel in Christus, maar dis net die poort, want met die verstand ken hy die Vader (KD III/1, 31 v). Hier lê die syn in sy volle werklikheid (KD III/1, 26). Hierdie werklikheid bring *Barth* ook baie na aan die eskatologie (KD I/1, 486 v), want tyd word hier ewigheid. En dit is in hierdie reële werklikheid dat die Woord van ewigheid af reeds in die vlees is (KD IV/1, 70). 'n Bese teenwêreld wat ewe geabstraheer is, sien ons uit *Barth* se onverstaanbare verduideliking van die chaos, wat nóg iets nóg niks is (KD III/1, 430 v). Dit lei daartoe dat 'n "onmoontlike" bese wêreld as skadubeeld ontstaan (KD III/1, 111) - 'n volkewêreld buite die verkiesing van Israel (KD III/1, 127), en 'n mens buite Christus (KD III/2, 162). *Moltmann* se siening van antisipasies is besonder moeilik om te begryp wanneer mens net in terme van een werklikheid dink. Veral wanneer mens ook sy jongste werke ter sprake bring. Enersyds is dit duidelik dat 'n antisipatie sy vervulling dialekties oproep, en wat nou reeds aanwesig is, is net die negatiewe pool as die hoop op die positiewe (Hoffnung, 28). Andersyds weer het die toekoms reeds met die Opstanding aangebreek (Gekreuzigter Gott, 150). Hiermee word reeds positiewe en reële (Gekreuzigter Gott, 168) antisipasies in die skepping sigbaar, soos ook gesien word in die *vestigia Dei* (Schöpfung, 76). Alhoewel die positiewe uit die negatiewe gehoop word, beteken dit nie dat die antisipatie in die eksistensie van die mens setel nie. Nee, dis in Christus by uitstek (Gekreuzigter Gott, 173), wat beteken dat eskatologie nie die einde van die geskiedenis is nie, maar die grootdade van God. Die dilemma is nou dat *Moltmann* dit wat nog uitstaande is, as verifikasieprinsipe aanwend vir dit wat reeds gebeur het

(Gekreuzigter Gott, 160). Hiermee word die syn van die uitstaande, veronderstel. Hierdie argument kan net begryp word as 'n dualisme veronderstel word: die geskiedenis moet van agter af gelees word - ellende, smart en dood, maar 'n ander geskiedenis moet van voor af gelees word - voorspoed, vreugde en opstanding. Hierdie reële werklikheid-van-voor, lê soos 'n fototransparant *oor* die werklikheid-van-agter en verleen kleur en sin aan die kaal beendere. Die werklikheid lê dus nie in die wêreld nie, maar *daaroor*. In die Gees word hierdie eintlike werklikheid reeds nou reël (Trinität, 228 v), maar supranatuurlik. Barth se "bo" en Moltmann se "voor" is maar dieselfde ontologie. Moltmann sien egter nie die bese as in 'n ander wêreld as dié waar die ellende, smart en dood ervaar word nie (Gekreuzigter Gott, 28). Dié twee wêrelde is vir hom in 'n eenheid saamgetrek omdat die skepping die goeie *en* die bese ontologies dra (Trinität, 66), wat dus op eskatologie en geskiedenis dui. Tog gaan Moltmann ook nie vry aan 'n absolute transendente verstaan van die bese nie wanneer hy sê dat God Homself nog vóór die skepping ingetrek het, en 'n ruimte van niks agter gelaat het waarin Hy toe later geskep het. Hierdie ruimte is die negasie van die syn, ook van God se syn. Dit is die absolute dood (Schöpfung, 100). Sonde lê in die identifisering met die historiese wêreld, en dus in die traagheid om my vir die werklike wêreld oop te maak (Trinität, 233), sy vryheid te leef en sy toekoms te hoop (Hoffnung, 18).

In al bogenoemde gevalle word die sigbare wêreld ondergeskik aan die bonatuurlike wêreld gestel en verkry *doetiese trekke*. *Heim* verklaar selfs dat hy nie 'n mens is nie (GuD IV, 130), en vreemd is aan die sigbare wêreld (GuD VI, 119) omdat die eintlike syn elders lê (GuD IV, 50). *Barth* weer lê groot nadruk op die geweldige kwalitatiewe onderskeid tussen hemel en aarde, God en mens (Der Römerbrief, 113) en verklaar dat teologie en natuurwetenskap niks vir mekaar te sê het nie (KD III/1, voorwoord). Ja, die wêreld van die geloof is die syn en die wêreld van die rede die skyn. So wil *Moltmann* ook hierdie wêreld deur die toekomende wêreld *seinshaft* verklaar (Gekreuzigter Gott, 168). Die feit dat die ander wêreld 'n totaal *novum* (Hoffnung, 162) is, dui op die totale verwerpenheid van hierdie wêreld. Hierdie wêreld is die absolute teendeel van die ander wêreld en niks goeds kom hieruit voort nie (Hoffnung, 149).

Die metafisiese modus maak hom skuldig daaraan dat hy hom ook deur filosofiese insigte laat lei. *Heim* is pertinent daarvoor dat ons op Gods openbaring aangewese is (GuD I, 226) en dat 'n *analogia entis* tussen mens en God uitgesluit is (GuD IV, 183). Tog glo mens nie ten spyte van jou verstand nie, maar vanweë die verstand. Die geloof voer die rede net verder (GuD VI, 70). Die filosofie skep die raamwerk waarbinne die geloof verstaan word (GuD IV, 141 v). Die rede het die taak om die terrein vir die geloof te berei (GuD II, 41) en dit denkend te ontvou (GuD II, 77). Die geloof het die rede nodig en die rede het die geloof nodig. So word 'n Christelike wêreldbeeld gevorm wat die appèl vir elkeen inhou om 'n geloofsbeslissing te maak (GuD I, 218). Hierdie Christelike wêreldbeeld noop Heim ook om aannames buite die Skrif om te maak, soos byvoorbeeld die albesieling van die natuur (GuD IV, 91 en V, 219) en 'n sielsverhuising (GuD IV, 135). Wanneer *Barth* egter met die wetenskap sou praat, sal dit geen dialoog soos by Heim wees nie, maar monoloog - *God spreek*. Daarom plaas hy ook veel klem op die genade van God (KD III/1, 44). Alle pogings van onder af om by God uit te kom, is futiel (KD III/1, 67). Christelike skeppingsleer is geen wêreldbeskouing nie, maar verkondiging van die soewereine Woord van God deur die kerk; en die Bybel ken geen ontologie van die geskape heelal nie (KD III/2, 5). Maar nou het ons ook gesien dat Barth nie hierby bly nie - Altner wys byvoorbeeld op talle plekke (KD III/2, 18, 92 e.v., 188 v, 238 e.v., III/3, 145, 274 v, 290 v) waar Barth sy "segregasie-reël" verbreek (1965: 84). En dan het ons gesien dat Barth op besondere insig in die *Deus dixit* aanspraak maak. En met hierdie insig as hermeneutiese vertrekpunt, doen hy dikwels gewelddadige eksegeese soos tipologiese en allegoriese Skrifuitleg (KD III/1, 368). *Moltmann* verklaar ook rondborstig dat die wêreld deur Gods openbaring as skepping sigbaar word (Schöpfung, 67). Menslike kennis is net antwoordende kennis (Hoffnung, 105). Tog het Moltmann ook kennis van God en sy ryk buite die Skrif om. Hy weet wat die geheimenis van God is, naamlik sy $\delta^{\epsilon}κλῆν$ (Schöpfung, 12) en ken die diepste en innerlikste werking van God (Trinität, 79), selfs nog vóór die skepping van alles (Schöpfung, 98). En daarom sien hy in die wêreld die spoor van die Drie-enige God en van die reële antisi-pasie van die komende koninkryk (Schöpfung, 77). Ja, hy dra eersterangse kennis van die eskatologiese Godsryk. Met hierdie insig

as vertrekpunt, word die Skrif vir hom sekondêr en illustratief (Trinität, 35, 79).

Onder die vaandel van openbaring, kom Heim met sy polariteitswet, Barth met sy ontologiese verbondsbeginself en Moltmann met sy triniteitsideologie na die wêreld toe met 'n werklikheidsverstaan wat op buite-Bybelse konstellaties berus. Ten diepste, 'n beweging van die metafisiese na die fisiese vanweë 'n intrinsieke abstrakte dualisme van gees en natuur. En daarom kan Heim en Moltmann se werklikheidsverstaan, nie as pogings *vanaf* die natuur beskrywe word nie. Die gesprek met die natuurwetenskap, waarop albei veel klem lê, het ten diepste maar net 'n metafisiese ideologie help vorm, waarmee daar nou voorskriftelik met die natuur omgegaan word. Lydend onder hierdie rigiede beginself, kan die mens by sowel Heim as Moltmann maar net hoor: Besluit! Kies! Maak jouself oop! So kan die lot minstens vanuit die ander helfte van die werklikheid beleef word. Die verskille onderling by die eksperimente van die metafisiese modus is maar net die vraag wie sy prinsipe rasionaal die beste kan voordra.

Die *gnoseologiese modus* met eksponente Gogarten en Altner, dink totaal vanuit die eksistensie van die mens, en 'n groot premie word dus op die mens se bewussyn geplaas ten einde 'n werklikheidsverstaan te konsipieer. Die menslike verantwoordelikheid is dus van deurslaggewende belang. Die etiek wat Gogarten daarop nahou, is die suiweres metodiek van die wetenskap (Wirklichkeit, 174) en die regie deur die geloof (Neuzeit, 135). Altner se etiek is weer die eerbied vir die lewe (Leidenschaft, 220) en die ontsag vir die dood (Leidenschaft, 157).

Gogarten maak geen geheim daarvan dat hy vanuit die eksistensie van die mens dink nie. Deur die mēns verkry die werklikheid sy geheel (Wirklichkeit, 36). Deur die mēns word die wêreld skepping (Mensch, 24). Die binding van die werklikheid lê in die geloof van die individu (Neuzeit, 21), en daarom het die ongelowige 'n hamartiologiese sinsverband (Entmythologisierung, 50). Die outoriteit van die Bybel lê ook by die mens (Mensch, 235), en die *κένωμα* in 'n subjektiewe *ek: //*-verhouding (Frage, 26). Eskatologie is dus nie iets wat verwag word

nie, maar 'n ontmoeting (Neuzeit, 185). En dit word subjektief nōū beleef (Neuzeit, 190). Skeppingsleer en regverdigingsleer is keer-kante van dieselfde penning (Neuzeit, 71). By nadere ondersoek blyk dit dat *Altner* die dialektiek nie soseer onties wil vaslê nie, maar wel eties. Moltmann sien tese en antitese duidelik in die kruis en opstanding, en is nie net die opstanding van God afkomstig nie, maar ook die krisis (Gekreuzigter Gott, 117). Die mens is die subjek nōg van die goeie, nōg van die slegte. Hy kan maar net iewers inval en saamloop, en intussen hōōp hy, sonder dat sy dae hom iewers bring, op die Goddelike sintese. *Altner* sien die negatiewe, die tese, kennelik as verantwoordelikheid of dan ōnverantwoordelikheid van die mens, en sê dan - eg infralapsaries - alles *kon* net sowel anders daar uitgesien het (Abgrund, 71). Die antitese, die goeie, moet ook gedōēn word, terwyl die sintese God se saak is. Buite ons beheer dus (Abgrund, 138), maar dank Vader, bied dit hoop en troos (Abgrund, 117). Daarom is ook die nie-Christene se hulp so waardevol (Leidenschaft, 211). Voordeel van die Christen is net sy bewussyn (Leidenschaft, 240). So lê die geheimenis van die skeppingsgeloof in die bewussyn van die persoonlike kontingensie, gepaardgaande met 'n wêreldverantwoordelikheid (Leidenschaft, 127). Ook die Bybel, sê *Altner*, moet "eksistensiële-soteriologies" uitgelê word (Leidenschaft, 144). Van hier dan ook die voorbeeld in Jesus wat die wêreld se kontingensie met gehoorsaamheid dialekties kon verbind, en hierdie patroon op die wêreld toegepas het (Leidenschaft, 18). *Altner* dink nie van voor af tērug nie, maar van agter af, vōrentoe. 'n Vorentoe wat altyd oop bly.

Die feit dat *Gogarten* 'n werklikheidsverstaan nahou wat ten koste van die *res gestae* geskied, is duidelik teken van sy twee wêreldes. Christelike geloof, sê hy, bestaan net in die "suiwerste subjektiwiteit" (Verkündigung, 493). Daarom beslis die mens vir God, sonder dat dit implikasies vir die werklikheid hoef te hê. God en mens is bymekaar in die "terrein van die niks" (Frage, 26). Dit is die ewige nou. Die eskatologiese toekoms kan dus geen iets wees wat verwag word nie. By die wêreld kom *Gogarten* nie uit nie, maar die ontmoeting van God wat Homself altyd weer opnuut laat ontmoet (Mensch, 369). Dis die eintlike syn, die *Wirklichkeit des Glaubens*, noem hy een van sy boeke. Vir rede en wêreld is hier nie plek nie (Mensch, 325). Ja, hier is die

mens in persoonlike verkeer met God - *schlechthin übergeschichtlich*. God se geheimenisse word nou raakgesien (Mensch, 368). Hierdie abstrakte werklikheid vervlugtig ook wanneer Gogarten God uit hierdie transendente sfeer laat transendeer. God se bo-historisiteit voer ook tot ón-historisiteit (Mensch, 319). En Jesus se preëksistensie is nie net 'n wilsooreenstemming met die Vader nie (Verkündigung, 499), maar ook 'n "wonder" (Verkündigung, 162). Hiermee geraak Gogarten dan in die mistiek. Die bese is vir hom waar geloof en rede gekontamineer word, en 'n geloof in die sigbare wêreld anker (Wirklichkeit, 162). 'n Kousaal-wetlike verhouding het tussen mens en wêreld ontstaan en die mens het slagoffer van die wêreld geword; sy subjektiwiteit het verlore gegaan en hy is nou 'n objek van sogenaamde bese magte (Frage, 9 e.v.). So voer die sondaar se idealisme tot materialisme (Mensch, 283). Dit is sekularisme. Ook *Altner* ken so 'n bonatuurlike werklikheid. Die mens leef in twee wêrelde, sê hy (Abgrund, 30). Maar dis die gelowige wat die eintlike werklikheid betree. God is immanent in die lyding en hy wat hieraan partisipeer, partisipeer aan God (Natur, 166). Geloof aan die preëksistensie van Jesus dui vir *Altner* hierop (Natur, 235). Wie deur Jesus in sy hart getref is, sê hy, bevind hom in 'n werklikheid wat sin en betekenis het, omdat dit 'n begin en 'n afloop het (Natur, 235). Tyd en konteks verloor ook hier hulle impak, omdat hier 'n eenwording met Christus geskied (Abgrund, 18). En in hierdie werklikheid het Christus ook opgestaan, in die kerugma van sy gemeente (Natur, 166). En dan leef so iemand onder die indruk van 'n sintese tussen geskiedenis en natuur (Abgrund, 139). Weliswaar voer *Altner* se Godsbegrip nie die mistiese in nie, maar hy ontwikkel sy subjektiwiteit sô die abstrakte in dat dit eintlik niemand of niks is nie. Die bese lê daarin dat, getrou aan sy modus, hy nie met 'n bonatuurlike duiwel werk nie, maar soos Gogarten, die kwaad in die onverantwoordelikheid van mense sien. Sekularisme beskik dan oor die geskiedenis (Abgrund, 74) en maak dit homogeen en tydloos (Abgrund, 138). Lewenskwantiteit (subjektiwiteit) word lewenskwantiteit (objektiwiteit) (Abgrund, 165 e.v.) en die mens word objek.

Die verhouding tussen hierdie twee wêrelde is vir *Gogarten* beslis die van meerdere teenoor mindere. Al selfstandigheid wat die mens werklik kan bekom, is wat die Christelike geloof hom ontsluit (Neuzeit,

8). Die geloof het nou van hierdie geestelike werklikheid af, die taak om die rede steeds te monitor en dit in perspektief te bewaar (Neuzeit, 135). Die rede is dank aan die geloof verskuldig omdat laasgenoemde dit van valse *Gegenüber* bevry het. Hierdeur word die rede mondig en verantwoordelik om sêlf besluite te neem (Neuzeit, 32). Nou kan die mens "heerser en weinig minder as 'n hemelwese" (Mensch, 361 v) sy *dominium terrae* -opdrag na behore uitvoer (Mensch, 179). Die verstand kry sy volle deel (Mensch, 336). Wêreld word wêreld, danksy die Christendom se sekularisasieprogram. Ook *Altner* vertrek van hierdie innerlike meerderwaardigheid af. Die aksie wat vanuit die mens uitgaan, is die krag van verandering. My eerbied vir die lewe en ontsag vir die dood, bepaal die oop toekoms. Die verskil tussen wat ek mág en wat ek kán, is deurslaggewend (Leidenschaft, 150). Die redigering van die rede lê dus nie by my metode nie, maar by my oortuiging. Alle gesprekke met die natuurwetenskap is daarom ook nie soseer daarop gerig om 'n werklikheidsverstaan te vorm nie, maar om 'n oorlewingsbewustheid (Leidenschaft, 211) te open wat grense aan die doen en late van die wetenskap sal stel. En mens wonder of die verskil tussen Gogarten en Altner ten opsigte van die gesprek met die natuurwetenskap, so groot is. Altner luister nie regtig na die filosofie of natuurwetenskap nie - eerbied vir lewe en ontsag vir die dood leer hy by Christus (Fortschritt, 159) en vind dit geïllustreer by Schweitzer en Darwin. Ook hy wil wêreld weer wêreld maak deur middel van sekularisasie (Abgrund, 72).

Terwyl die vorige modus op openbaring aanspraak maak, maar met filosofiese insigte vorendag kom, beroep die gnoseologiese modus hom eweens op openbaring, maar eindig by 'n gevoelvolle appèl wat nie net die rede aanspreek nie, maar die volle eksistensie. Dit kan daaraan toegeskrywe word dat die pad tussen Gees en gees by hierdie modus, baie kort is. *Gogarten* laat 'n appèl hoor dat die mens van sy traumatiese eksistensiële nood bewus moet word, homself as probleem moet bely (Frage, 18) en sy innerlike self vir God moet oopmaak (Wirklichkeit, 117). Dan word hy ware mens, mondige seun (Mensch, 14). So gebeur dit dat hy Christus in die gees *gleich werden* (Neuzeit, 187) en dān eers homself werklik is (Mensch, 17). Godskennis en selfkennis raak hier verweefd (Neuzeit, 42). Die eintlike taak van die mens is

om sodanig voor God te wees (Wirklichkeit, 37) en dit voer verder dat hy die dade van liefde in die wêreld moet rig (Verkündigung, 506). Dit laat die mens sy sterflikheid besef (Mensch, 201), omdat hy aan 'n ander behoort en nie aan homself nie. Bekering is ook geen eenmalige saak nie (Verkündigung, 528 e.v.). Nee, God se gedurige skeppings-aksie (Mensch, 369) konkordeer met my gedurige beslissings (Neuzeit, 65). So maak dit my verantwoordelikheid groot (Neuzeit, 15). *Altner* se appèl is duidelik: word bewus van die krisis deur die negatiewe na te laat en die positiewe te doen. Bekering van despotisme en outonomie in navolging van Christus is nodig (Abgrund, 19). Dit gaan om geloof, liefde en hoop; sterwe, om te kan lewe (Abgrund, 140). Die verborge God word dan deur so 'n mens gemanifesteer (Natur, 14). Deur die lyding word die mens Christus gelyk (Natur, 166). En dit vra gedurige bekering wat aan sigbare dade gekoppel is (Leidenschaft, 204, 211 e.v.). Sy verantwoordelikheid is groot, want dit moet die rede op alternatiewe van lewe en dood wys (Fortschritt, 188).

Vanweë 'n eenwording van Gees en gees, kom Gogarten nou vanuit sy innerlike subjektiwiteit, om die wêreld onder regie te neem en alle patrone, tendense en eenheidsaanduidings van die rede as sekularisme te ontmasker, asook met die vertrouwe dat die metodiek van die rede die toekoms sal verseker. Met dieselfde meerderwaardige subjektiwiteit - weliswaar kolletief - kom *Altner* na die wêreld toe met die pretensie dat die menslike subjek die eerste en die laaste sê in die hede het. Albei meen dat as die mens doen soos hy moet, die ellende van die wêreld einde sal kry. *Altner* wil nou wel geen *Umweltschutz* hê ter wille van *Menschenschutz* nie (Abgrund, 164), en bedoel daarmee dat alle lewe by die eerbied ingesluit moet word, maar kom nie weg van die probleem dat hy meen dat as hy die méns tot uitbuiting van die natuur kan weerhou, die krisis verby sal wees nie. Omgewingsbewaring is tog nie bloot mensebewaring nie! Met ander woorde, oôrskat die gnoseologiese modus nie die mens geweldig, terwyl dit die wêreld se sonde-aantasting geringskat nie? Kan die sonde net soos roes van yster, van die werklikheid afgeklop word?

Konkluderend van sowel die metafisiese modus as van die gnoseologiese modus, kan ons nou stel dat albei denkrigtings nie 'n aanvaarbare

verstaan van die algehele werklikheid bied nie. In albei gevalle word dit gereduseer van 'n trias na 'n bipolarêre verhouding. Die metafisiese modus laat die geloof in 'n bonatuurlike beginsel oplos om onwrikbaar teenoor die wêreld as die ónverlosde kreatuur te staan te kom. Die gnoseologiese modus laat weer God in die gees van die geloof aktualiseer, en hierdie mistiese (Gogarten) en abstrakte (Altner) gees het die mag om die heil te bewerk - al word die opsie in albei gevalle ooggelaat dat die toekoms God s'n is; dit word egter sō oop gelos dat alle klem in die hede by die beslissing (Gogarten) en optrede (Altner) van die mens val. In die metafisiese modus is dit God (Christengeelowige) wat teenoor kreatuur, en in die gnoseologiese modus Christengelowe/s (Gees) wat teenoor kreatuur, te staan kom.

Betekén dit nou dat die oplossing 'n monisme is? Dat die dualisme —slegs oorkom kan word deur God; mens en natuur ontologies in een punt saam te trek? Nee. Dit is die ander uiterste. Dit is die poging van onder andere, die Amerikaanse prosesteologie met wortels in die filosofie van A.N. Whitehead en C. Hartshorne. Dit was veral J.B. Cobb Jr. en D.R. Griffen wat gepoog het om hierdie insig in die ekologiese debat ter sprake te bring. Die werklikheid word beskou as 'n gebeure: afloop, verandering, oorgang van een werklikheid na 'n ander (1979: 12). Hierdie proses sluit nie net mens en nie-mens in nie, maar ook God (1979: 24). Die feit dat die mens nou geen unieke plek in die werklikheid gegee word nie, bind hom heg met alle syn. Juis dit, sê Cobb, sal ons laat beseef dat ons omgewing ons liggame is, en dit sal 'n nuwe lewenstyl van ons vorder (1979: 115). Soos ek na myself (= liggaam) omsien, so geld dit vir my omgewing. Die omgewing is ekself. Netsoos ek geen liggaam *het* nie, maar dit *is*, *is* ek omgewing. Nie met denke of 'n innerlikheid kommunikeer ek nou met my omgewing nie, maar met my fisiese sintuie. En dit wat ek so gevoelvol beleef, is God self (1979: 157).

Dit is duidelik dat ons hiermee 'n definitiewe oorkoming van die abstrakte dualisme van gees en natuur het. Die feit egter dat dit 'n *filosofiese* ontwerp is wat boonop 'n duidelike panteïsme veronderstel, ontnem dit van enige teologiese plousibiliteit. Al wil die prosesteologie God, mens en natuur sodanig integreer dat die mens dan

nie heerser nie, maar element van die natuur is, en wanneer die mens die natuur geweld sou aandoen, hy dit ook aan God self doen, stuit hy nogtans voor die logiese feit dat dit eenvoudig menslik net onmoontlik is om 'n sekularistiese wêreld met 'n vergoddelikte mens, in trurat te kry. Die natuur kan eenvoudig nie weer voorwerp van heilige verering word nie. Dit is wat Amery bedoel wanneer hy sê: "Der Sprung des Erkenntnisvermögens ... ist nicht widerrufbar. Pan ist tot und keine noch so subtile Theologie kann ihn zum Leben erwecken" (aangehaal deur Daecke 1983: 9). Meer as akademiese belang kan die prosesteologie in die ekologiese debat nie hê nie.

Die weg van die protestantse teologie na 'n *theologia naturae* lê tussen hierdie twee randstene: tussen dualisme en monisme, deïsme en panteïsme. As ons bely en glo dat God die Skepper van hemel en aarde is, benodig ons 'n verstaan van die werklikheid wat God, mens én natuur in die geheel omvat. Die een is nie sonder die ander te verstaan nie:

"Das Bekenntnis zu dem Gott der christlichen Botschaft als dem Schöpfer von Himmel und Erde bleibt leer, bleibt ein blosses Lippenbekenntnis, solange nicht mit guten Gründen behauptet werden kann, dasz die Natur, mit der sich der Naturwissenschaftler befasst, etwas mit diesem Gott zu tun habe" (Pannenberg 1970: 35).

Alhoewel die skeppingsberigte in die Bybel primêr dokologies van aard is, sal ons moet erken dat daar óók elemente in is wat met natuurwetenskaplike kennis korreleer (Gloege 1965: 275). Die teologie benodig nie 'n dualistiese nie (dis teologies arm en ekologies gevaarlik), nie 'n monistiese nie (dis teologies vals en ekologies niks-seggend), maar wel 'n *globale verstaan van die werklikheid*.

Die derde moontlikheid as vertrekpunt is die van die Heilige Gees. Nie metafisies-ontologies vanaf God of misties-abstrak vanaf die mensgeworde Woord nie, maar fisies-solidêr vanaf die geskape kreatuur moet die pad van sodanige werklikheidsverstaan gevolg word. Die rigting is dus nie vanaf bo of vanaf voor nie, nie vanaf binne of vanaf agter my nie, maar wel vanaf *rondom my*. Hierdie verstaan dwing homself van

buite aan my op. Dit is die werk van die Heilige Gees. Die teologie — benodig dus 'n *pneumatologiese verstaan van die werklikheid*. Die inhabitasie van God in die skepping, as uitgangspunt vir 'n skeppingsleer, bied die moontlikheid om sowel die dualisme as die monisme te oorkom. Met Berkhof se siening van die kerk, naamlik dat geloofsgemeenskap die individuele gelowige altyd voorafgaan (1973: 358 e.v.), hierop toegepas, konkludeer ons dat die toekoms buite ons lê, en die aksie is van buite na binne, nie andersom nie.

In plek daarvan dat ons bely dat God bloot méns geword het, moet ons ook bely dat Hy *geskape werklikheid* geword het, dat ewigheid en tyd saamgekom het. Hiermee geraak die "na-mekaar" en die "uit-mekaar" van die tyd, in 'n "in-mekaar" (Barth KD III/1, 79 v). En om die ontologiese koherensie van nōū en dān te begryp, kan ons ons laat bedien met die reformatoriese verstaan van die elemente van die nagmaal. Die hede word *daardeur* met geskiedenis (koms) en toekoms (wederkoms) verbind: "Elke keer as julle van hierdie brood eet en uit die beker drink, verkondig julle die dood van die Here totdat Hy kom" (I Korintiërs 11 vers 26). Geskiedenis word hier met brood en wyn, liggaam en bloed, verbind en word so teenwoordigheid. En omdat Jesus reeds uit die dood opgestaan het, word hierdie geskiedenis God se waarborg vir die toekoms. Jesus se geskiedenis integreer dus ontologies met sy toekoms, en dīt is sy werklikheid. Werklikheid in die volle sin van die woord, is dus in sý syn saamgetrek. En wanneer Hý iemand se teenswoordige nood op Hom geneem het, breek die toekoms deur: "Aangesien Ek dus deur die vinger van God duiwels uitdryf, het die koninkryk van God inderdaad tot by julle gekom" (Lukas 11 vers 20). En daarom vind ons hierdie werklikheid nie in dit wat óns doen nie, maar in dit wat ons genadiglik *ervaar*. Dīt vra oog vir die *goeie* en *waaragtige* van ons wêreld.

Juis hierin is die appèl op die mens gelê. Maar dan is dit nie 'n optrede wat sy êlan opportunisties en pragmaties in die noodsituasie vind nie, maar die noodwendige manifestasie van 'n *en Christō*-geloof. "Von Hause aus sind Dogmatik und Ethik nicht getrennt", het Otto Weber lapidêr geformuleer (1979: 79). Die natuur kan nie deur 'n gelowige

wat oog vir die goeie en waaragtige in die skepping het, uitgebuit word nie, want die vraag is nie 'n oppervlakkige wat mag en wat nie-mag-nie, maar gaan dit om 'n lewenstyl waar Hý meer word en ek minder.

"Der Eine fragt: was kommt danach?
Der Andere fragt nur: ist es recht?
Und also unterscheidet sich
Der Freie von dem Knecht"

(Theodor Storm)

Aangesien hierdie werklikheidsverstaan van ons 'n etiek vra waar die sabbatdag vir die mens gemaak is en nie die mens vir die sabbatdag nie (Canoczy 1982: 82), vra dit van ons ten einde die goeie en die waaragtige te beleef, afgrensing teen die kwaad. Deur natuurversteuring te bekamp en mense-uitbuiting te beveg, word 'n lydingsolidariteit gebore wat die ganse kreatuur onderling heg bind (Romeine 8 vers 18 e.v.). En juis hierdie band word bevestig deur 'n gesamentlike regverdiging van alle kreatuur (Käsemann 1973: 224). Die heilsbelofte van verlossing aan gelowiges korreleer dus aan die hoop van die geskape syn.

Verstaan ons die werklikheid as die saamkom van ewigheid en tyd, van toekoms en hede, van lewe-waardering en doodopponering, ontkom ons sowel die reduksie van 'n metafisika waar die mens *produkt* is as die reduksie van 'n gnoseologie waar die mens *producent* van die werklikheid is.

Hierdie rigting is vir die teologiese verstaan van die werklikheid, die matrys vir 'n teologie van die natuur. En of die uiterlike bedreiging vir Europa in die ekologiese en vir Suid-Afrika in die politieke krisis geleë is, en of dit vir baie individue in patologiese stres is, die feit bly staan dat ons 'n werklikheidsverstaan behoef wat sodanige dualisme dogmaties en kontekstueel oorkom.

Dit is die uitdaging.

Bronne Geraadpleeg

- ALTNER, G 1965. *Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Haeckel und Teilhard de Chardin.* Zürich: EVZ.
- ALTNER, G 1971. *Grammatik der Schöpfung. Theologische Inhalte der Biologie.* Stuttgart: Kreuz. (Siteer as *Grammatik*).
- ALTNER, G 1974. *Schöpfung am Abgrund. Die Theologie von der Umweltfrage.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (Siteer as *Abgrund*).
- ALTNER, G 1974. Verkümmerte Weltverantwortung. *Evangelische Kommentare II*, 656-660. (Siteer as *Weltverantwortung*).
- ALTNER, G 1975. *Zwischen Natur und Menschgeschichte. Anthropologische, biologische, ethische Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie.* München: Chr. Kaiser. (Siteer as *Natur*).
- ALTNER, G 1977. Die Trennung der Liebenden. Variationen über den Ursprung des Lebens. *Evangelische Theologie 37*, 69-83. (Siteer as *Trennung*).
- ALTNER, G 1977. Biologie und Ökologie. Methodenprobleme einer alternativen Biologie. *Der evangelische Erzieher 4*, 269-274. (Siteer as *Biologie*).

- ALTNER, G, BECK, W, 1978. *Alternativen. Anders denken - anders handeln. Zum Selbstverständnis der Bürgerinitiativbewegung.* Freiburg : Instituts OKO-Institut. Textes des Instituts für angewandte Ökologie e.V. I. (Siteer as *Alternativen*).
- ALTNER, G 1979. Wahrnehmung der Interessen der Natur - Bestimmung des Eigenrechts der Natur und Möglichkeiten, dieses im Zivilisationsprozess zur Geltung zu bringen, in Meyer-Abich, K M (Hrsg), *Frieden mit der Natur*, 112-131. Freiburg: Herder. (Siteer as *Wahrnehmung*).
- ALTNER, G 1980. *Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machbarkeitswahn.* Stuttgart: Kreuz. (Siteer as *Leidenschaft*).
- ALTNER, G 1981. *Tod, Ewigkeit und Überleben. Todeserfahrung und Todesbewältigung im nachmetaphysischen Zeitalter.* Heidelberg: Quelle & Meyer. (Uni-Taschenbücher 1137.) (Siteer as *Tod*).
- ALTNER, G 1983. Ökologisch orientierte Forschung, in: Von Gizek, P (Hrsg), *Ökologische Forschung zwischen Realität und Utopie*, 7-10. Freiburg: OKO-Institut. (Werkstattreihe I.) (Siteer as *Forschung*).
- ALTNER, G 1983. Ökologisch orientierte Wissenschaft, in: Von Gizek, P (Hrsg), *Ökologische Forschung zwischen Realität und Utopie*, 40-47. Freiburg: OKO-Institut. (Werkstattreihe I.) (Siteer as *Wissenschaft*).

- ALTNER, G 1984. *Fortschritt Wohin? Der Streit um die Alternativen.* Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
(Siteer as *Fortschritt*).
- ALTNER, G,
LIEDKE, G,
MEYER-ABLICH, K M,
MÜLLER, A M K, &
SIMONIS, U E 1984. *Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise.* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- AMERY, C 1972. *Das Ende der Vorsehung. Die Gnadenlosen Folgen des Christentums.* Hamburg: Rowohlt.
- BARTH, K 1972. Abschied von "Zwischen den Zeiten", in Moltmann, J (Hrsg), *Anfänge der dialektischen Theologie II*, 313-331. München: Chr. Kaiser.
- BARTH, K 1972. Der Römerbrief: Vorwort zur 2. Auflage (1922), in Moltmann, J (Hrsg), *Anfänge der dialektischen Theologie I*, 105-119. München: Chr. Kaiser.
(Siteer as *Der Römerbrief*).
- BARTH, K 1959. *Die Kirchliche Dogmatik.* Zweiter Band. Die Lehre von Gott. Zweiter Teil. 4. Aufl. Zürich: Zollikon.
(Siteer as *KD II/2*).
- BARTH, K 1970. *Die Kirchliche Dogmatik.* Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung. Erster Teil. 4. Aufl. Zürich: EVZ.
(Siteer as *KD III/1*)

- BARTH, K 1947. *Dogmatik im Grundriss im Anschluss an das apostolische Glaubensbekenntnis*. Stuttgart: Kohlhammer.
(Siteer as *Grundriss*).
- BARTH, K 1979. *Die Kirchliche Dogmatik*. Dritter Band. Die Lehre von der Schöpfung. Zweiter Teil. 4. Aufl. Zürich: EVZ.
(Siteer as *KD III/2*).
- BARTH, K 1960. *Die Kirchliche Dogmatik*. Vierter Band. Die Lehre von der Versöhnung. Erster Teil. 2 Aufl. Zürich: Zollikon.
(Siteer as *KD IV/1*).
- BARTH, K 1959. *Die Kirchliche Dogmatik*. Vierter Band. Die Lehre von der Versöhnung. Dritter Teil. Zürich: Zollikon.
(Siteer as *KD IV/3*).
- BECK, H W 1974. *Götzendämmerung in den Wissenschaften. Karl Heim Prophet und Pionier*. Wuppertal: Rolf Brockhaus.
- BEKER, E J & DEURLOO, K A 1977. *Het Begin in ons midden. Aspecten van Bijbels Scheppingsgeloof*. Baarn: Ten Have.
- BEKER, E J & HASSELAAR, J M 1979. *Wegen en Kruispunten in de Dogmatiek 2*. Kampen: J.H. Kok.
- BERKHOF, H 1964. *The Doctrine of the Holy Spirit*. Atlanta: John Knox.
- BERKHOF, H 1973. *Christelijk Geloof. Een Inleiding tot de Geloofsleer*. Nijkerk: Callenbach.

- BRUNNER, E 1952. *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*. Philadelphia: Westminster.
- BURGER, C 1975. *Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. (Wissenschaftliche Monographien 46. Band.)
- BURI, F,
LOCHMAN, J M, &
OTT, H 1976. *Dogmatik im Dialog*. Band 3. Schöpfung und Erlösung. Gütersloh: Gerd Mohn.
- COBB, J B &
GRIFFEN, D R 1979. *Prozess-Theologie. Eine Einführende Darstellung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Theologie der Ökumene Bd. 17.)
- CORNEHL, P 1967. Frömmigkeit und Denkstruktur. *Protokolle der Evangelische Akademie Bad Boll 1*, 46-56.
- DAECKE, S M 1967. *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- DAECKE, S M 1974a. Jenseits von Immanenz und Transzendenz. Die Dimensionslehre Karl Heims als Versuch eines theologischen Wirklichkeitsbegriffs. *Protokolle der Evangelische Akademie Bad Boll 1*, 23-36.
- DAECKE, S M 1974b. Umwelt in der Sicht des Glaubens. Versuche zu einer Ethik der Natur. *Evangelische Kommentare 9*, 564-565.

- DAECKE, S M 1974c. Angesichts der erschöpften Schöpfung. Theologie der Natur jenseits einer natürlichen Theologie. *Evangelische Kommentare* 9, 656-660.
- DAECKE, S M 1977. Naturwissenschaft und Theologie. Ein Überblick über das Gespräch zwischen den beiden Wissenschaften und über die Literatur. *Der evangelische Erzieher* 4, 242-268.
- DAECKE, S M 1983. Verantwortung für die Umwelt oder Verehrung der Natur? Zur theologischen Begründung der ökologischen Ethik, *Forum Loccum Extra* 1, 5-11.
- DEMBOWSKI, H 1977. Ansatz und Umriss einer Theologie der Natur. *Evangelische Theologie* 37, 33-49.
- DESCARTES, R 1967. *René Descartes se Bepensinge oor die Eerste Filosofie waarin die Bestaan van God en die Onsterflikheid van die siel bewys word.* Vertaal deur D.M. Kriel. Pretoria: Academica.
- DEUTINGER, M 1946. *Von Gott und der Schöpfung.* Nürnberg: Glock u. Lutz.
- DIPPEL, C J &
DE JONG, J M 1965. *Geloof en Natuurwetenschap. Studies over de Verhouding van christelijk geloof en moderne natuurwetenschap, Deel 1.* 's Gravenhage: Boekencentrum.
- DRANSFELD, G 1952. *Die Schöpfung. Ein Versuch über Immanenz und Transzendenz.* Meisenheim: Westkulturverlag A. Hain. (Beiheft zur Zeitschrift für philosophische Forschung 6.)

- DURAND, J J F 1976. *Die lewende God*. Pretoria: NG Kerkboekhandel. (Wegwysers in die Dogmatiek 1.)
- DURAND, J J F 1982. *Skepping, mens, voorsienigheid*. Pretoria: NG Kerkboekhandel. (Wegwysers in die Dogmatiek 5.)
- ENGELBRECHT, B 1978. *God en die politiek*. Durban: Butterworth.
- ENGELBRECHT, B J 1979. *Temas rondom die reformasie*. Pretoria: HAUM.
- FOHRER, G 1972. *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*. Berlin: Walter de Gruyter.
- FRIEDRICH, G 1982. *Okologie und Bibel. Neuer Mensch und Alter Kosmos*. Stuttgart: Kohlhammer.
- GANOCZY, A 1982. *Theologie der Natur*. Zürich: Benziger Verlag. (Theologische Meditationen 60.)
- GANOCZY, A 1983. *Schöpfungslehre*. Düsseldorf: Patmos.
- GLOEGE, G 1965. *Heilsgeschehen und Welt*. Erster Band Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (Theologische Traktate.)
- GLOEGE, G 1962. sv *Schöpfung*. RGG IV.
- GLOEGE, G 1962. sv *Welt*. RGG VI.
- GOGARTEN, F 1977. Zwischen den Zeiten, in Moltmann, J (Hrsg), *Anfänge der dialektischen Theologie II*, 95-102. München: Chr. Kaiser. (Siteer as *Zeiten*).

- GOGARTEN, F 1977. *Wider die romantische Theologie*, in Moltmann, J (Hrsg), *Anfänge der dialektischen Theologie II*, 140-153. München: Chr. Kaiser.
(Siteer as *Romantische Theologie*).
- GOGARTEN, F 1977. *Historismus*, in Moltmann, J (Hrsg), *Anfänge der dialektischen Theologie II*, 171-191. München: Chr. Kaiser.
- GOGARTEN, F 1948. *Die Verkündigung Jesu Christi. Grundlagen und Aufgabe*. Heidelberg: Lambert Schneider.
(Siteer as *Verkündigung*).
- GOGARTEN, F 1952. *Der Mensch zwischen Gott und Welt*. Heidelberg: Lambert Schneider.
(Siteer as *Mensch*).
- GOGARTEN, F 1953. *Entmythologisierung und Kirche*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk.
(Siteer as *Entmythologisierung*).
- GOGARTEN, F 1957. *Die Wirklichkeit des Glaubens. Zum Problem des Subjektivismus in der Theologie*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk.
(Siteer as *Wirklichkeit*).
- GOGARTEN, F 1958. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Stuttgart: Friedrich Vorwerk.
(Siteer as *Neuzeit*).
- GOGARTEN, F 1968. *Die Frage nach Gott. Eine Vorlesung*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
(Siteer as *Frage*).

- HÄRLE, W 1975. *Sein und Gnade. Die Ontologie in Karl Barths Kirchlichen Dogmatik.* Berlin: Walter de Gruyter.
- HEIM, K 1980. *Das Weltbild der Zukunft. Eine Auseinandersetzung zwischen Philosophie, Naturwissenschaft und Theologie.* 3. Aufl. Wuppertal: Aussaat.
(Siteer as W).
- HEIM, K 1926. *Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge.* Berlin: Furche.
(Siteer as GuL).
- HEIM, K 1931. *Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Lebensanschauung 1.* Berlin: Furche.
(Siteer as GuD 1a).
- HEIM, K 1932. *Leben aus dem Glauben. Beiträge zur Frage nach dem Sinn des Lebens.* Berlin: Furche.
(Siteer as LaG).
- HEIM, K 1934. *Glaube und Denken. Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart. Gründzüge einer christlichen Lebensanschauung.* Berlin: Furche.
(Siteer as GuD I).
- HEIM, K 1935. *Jesus der Herr. Die Herrschervolmacht Jesu und die Gottesoffenbarung in Christus. Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart 2.* Berlin: Furche.
(Siteer as GuD II).

- HEIM, K 1937. *Jesus der Weltvollender. Der Glaube an die Versöhnung und Weltverwandlung. Der Evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart 3.* Berlin: Furche.
(Siteer as *GuD III*).
- HEIM, K 1949. *Der christliche Gottesglaube und die Naturwissenschaft. Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart 4.* Berlin: Furche.
(Siteer as *GuD IV*).
- HEIM, K 1951. *Die Wandlung im Naturwissenschaftlichen Weltbild. Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart 5.* Hamburg: Furche.
(Siteer as *GuD V*).
- HEIM, K 1952. *Weltschöpfung und Weltende. Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart 6.* Hamburg: Furche.
(Siteer as *GuD VI*).
- HEIM, K 1960. *Ich gedenke der vorigen Zeiten. Erinnerungen aus acht Jahrzehnten.* Hamburg: Furche.
(Siteer as *Erinnerungen*).
- HEYNS, J A 1978. *Dogmatiek.* Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- HEYNS, J A 1975. *Teologie van die revolusie.* Kaapstad: Tafelberg.
- HONECKER, M 1971. *Konzept einer Sozialethischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

- JOEST, W 1977. *Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont der gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- JOEST, W 1981. *Fundamentaltheologie: Theologische Grundlagen und Methodenprobleme.* Stuttgart: Kohlhammer. (Theologische Wissenschaft Band II.)
- KÄSEMANN, E 1973. *An die Römer.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). (Handbuch Neue Testament 8a.)
- KÖBERLE, A 1979. *Karl Heim. Leben und Denken.* Stuttgart: J.F. Steinkopf.
- KÖNIG, A 1975. *Hier is Ek! Gelowig nagedink oor God.* Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- KÖNIG, A 1982. *Hy kan Weer en Meer. Gelowig nagedink oor die Skepping.* Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- KOCH, E R & VAHRENHOLT, F 1983. *Die Lage der Nation.* Hamburg: GEO.
- KONRAD, J-F 1962. *Abbild und Ziel der Schöpfung. Untersuchungen zur Exegese von Genesis 1 und 2 in Barths Kirchliche Dogmatik III/1.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik 5.)
- KREEB, K-H 1979. *Ökologie und Menschliche Umwelt.* Stuttgart: Gustav Fischer.

- KRETZER, A 1957. *Zur Methode von Karl Barth und Friedrich Gogarten*. D.Th.-proefskrif, Universiteit van Münster.
- KROLZIK, U 1979. *Umweltkrise - Folge des Christentums?* Stuttgart: Kreuz.
- LIEDKE, G 1979. *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*. Stuttgart: Kreuz.
- LINK, C 1977. *Das Bildverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott*. *Zeitschrift Theologische Kommentare* 74, 58-85.
- LINK, C 1982. *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*. München: Chr. Kaiser.
- LOHFINK, N 1977. *Unsere groszen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*. Freiburg: Herder.
- MACQUARRIE, J 1981. *Twentieth Century Religious Thought. Frontiers of Philosophy and Theology, 1900-1980*. Rev. ed. London: SCM.
- MARTI, K 1983. *Schöpfungsglaube. Die Ökologie Gottes*. Stuttgart: Radius Verlag.
- MEADOWS, D,
MEADOWS, D,
& ZAHN, E 1972. *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.
- MEEKS, M D 1974. *Origins of the Theology of Hope*. Philadelphia: Fortress.
- MEYER-ABICH,
K M (Hrsg) 1979. *Frieden mit der Natur*. Freiburg: Herder.

- MEYER-ABICH, K M 1977. Zum Begriff einer Praktischen Theologie der Natur als Aufgabe. *Evangelische Theologie* 37, 33-49.
- MILDENBERGER, F 1969. *Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie.* Stuttgart: Calwer.
- MILDENBERGER, F 1980/1. *Theologie des Heiligen Geistes.* Ungepublizierte seminaaraantekeninge, Universiteit van Erlangen-Nürnberg.
- MILDENBERGER, F 1981. *Geschichte der deutschen evangelische Theologie im 19. und 20. Jahrhundert.* Stuttgart: Kohlhammer. (Theologische Wissenschaft Band 10.)
- MILDENBERGER, F 1983. *Grundwissen der Dogmatik. Ein Arbeitsbuch.* Stuttgart: Kohlhammer.
- MOLTMANN, J (Hrsg) 1977. *Anfänge der dialektischen Theologie I.* München: Chr. Kaiser.
- MOLTMANN, J 1980. *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie.* 11. Aufl. München: Chr. Kaiser. (Siteer as *Hoffnung*).
- MOLTMANN, J 1981. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie.* 4. Aufl. München: Chr. Kaiser. (Siteer as *Gekreuzigter Gott*).

- MOLTMANN, J 1975. *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie.* München: Chr. Kaiser.
(Siteer as *Kirche*).
- MOLTMANN, J 1975. *Gott kommt und Menschen wird Frei. Reden und Thesen.* München: Chr. Kaiser. (Kaiser Traktate 17.)
(Siteer as *Freiheit*).
- MOLTMANN, J 1977. *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze.* München: Chr. Kaiser.
(Siteer as *Zukunft*).
- MOLTMANN, J 1980. *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre.* München: Chr. Kaiser.
(Siteer as *Trinität*).
- MOLTMANN, J 1981. *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel.* München: Chr. Kaiser. (Kaiser Traktate 2.)
(Siteer as *Freude*).
- MOLTMANN, J 1984. *Politische Theologie. Politische Ethik.* München: Chr. Kaiser. (Fundamental theologische Studien Nr. 9.)
(Siteer as *Politik*).
- MOLTMANN, J 1985. *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre.* München: Chr. Kaiser.
(Siteer as *Schöpfung*).
- MÜLLER, A M K 1972. *Die Präparierte Zeit. Der Mensch in der Krise seiner eigenen Zielsetzung.* Stuttgart: Radius.

- MÜLLER, A M K 1978. *Wende der Wahrnehmung. Erwägungen zur Grundlagenkrise in Physik, Medizin, Pädagogik und Theologie.* München: Chr. Kaiser.
- MÜLLER, A M K 1985. *Erfahrungen der Grenze. Von den Herausforderungen am Ende der Neuzeit.* München: Chr. Kaiser. (Kaiser Traktate 87.)
- MÜLLER-SCHWEFE H-R 1974. Strukturelle Bibelauslegung bei Karl Heim. *Protokolle der evangelische Akademie Bad Boll 1*, 36-46.
- MUSCHALEK, G 1978. Schöpfung und Bund als Natur-Gnade-Problem, in J Feiner und M Löhner (Hrsg), *Mysterium Salutis II*, 546-559. Einsiedeln: Benziger Verlag.
- OTT, H 1981. *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln.* 3. Auflage. Stuttgart: Kreuz.
- PANNENBERG, W 1970. Kontingenz und Naturgesetz, in A M K Müller (Hrsg), *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, 33-80.
- PANNENBERG, W 1975. *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken.* München: Chr. Kaiser.
- PRENTER, R 1977. Die Einheit von Schöpfung und Erlösung. Zur Schöpfungslehre Karl Barths, in *Theologie und Gottesdienst - Gesammelte Aufsätze*, 7-28. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- RIEDL, R 1981. *Die Kopernikanische Wenden. Auseinandersetzungen im abendländischen Weltbild*, in H. Huber & O. Schatz (Hrsg). *Glaube und Wissen, 153-186*. Wien: Herder.
- ROSENTHAL, K 1970. *Die Überwindung des Subjekt-Objekt-Denkens als philosophisches und theologisches Problem*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHEFFCZYK, L 1982. *Einführung in die Schöpfungslehre*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHMITHALS, W 1972. *Jesus Christus in der Verkündigung der Kirche. Aktuelle Beiträge zum notwendigen Streit um Jesus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- SCHREY, H-H 1955. *Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- SCHULTE, H 1963. *Vom Weltbilde Karl Heims*. Stuttgart: Körner.
- SOELLE, D 1983. *Politieke theologie*. Baarn: Ten Have.
- SOELLE, D 1984. *God heeft mensen nodig. Een theologie van de schepping*. Baarn: Ten Have.
- STECK, O H 1978. *Welt und Umwelt*. Stuttgart: Kohlhammer. (Biblische Konfrontationen Band 1006.)
- SUH, C W 1982. *The Creation-Mediatorship of Jesus Christ. A Study in the Relation of the Incarnation and the Creation*. Amsterdam: Rodopi. (Amsterdam Studies in Theology IV.)

- TIMM, H 1968. *Glaube und Naturwissenschaft in der Theologie Karl Heims*. Berlin: Eckhart. (Glaube und Forschung 23.) *
- VILLA-VICENCIO, C 1981. *Teologiese Etiek*. Pretoria: Unisa. (Studiegids THE 301.)
- VLOEMANS, A 1947. *Leven en Leer der Grooten Denkers*. 's-Gravenhage: H.P. Leopolds.
- WEBER, O 1972. *Grundlagen der Dogmatik*. Band I. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- WESTERMANN, C 1974. *Creation*. London: SPCK.
- WHITEHOUSE, W A 1981. *Creation, Science and Theology. Essays in Response to Karl Barth*. Michigan: W.B. Eerdmans.
- WÖLFEL, E 1981. *Welt als Schöpfung zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute*. München: Chr. Kaiser. (Theologische Existenz heute.)

SAMEVATTING

SKEPPING EN EKOLOGIE. 'N SISTEMATIESE ONDERSOEK NA DIE TEOLOGIESE VERSTAAN VAN DIE WERKLIKHEID

deur

JOHAN BUITENDAG

PROMOTOR : Prof dr B J Engelbrecht
DEPARTEMENT : Dogmatiek Fakulteit Teologie (Afd A)
GRAAD : DOCTOR DIVINITATIS

Te wyte aan 'n werklikheidsverstaan wat sy wortels in die Kartesiaanse dualisme van gees teenoor natuur vind, het die mens se omgang met die natuur in die ekologiese krisis ontaard. Sodanige werklikheidsverstaan was ook gekondoneer deur die Christelike teologie se interpretasie van Genesis 1 vers 28. Alhoewel die mens se verhouding tot die natuur vandag eties herskrywe is, is dit dogmaties nog tastend. Dit is daaraan toe te skrywe dat genoemde dualisme hom nog steeds in die teologie van ons dag skuilhou.

Die taak is hier opgeneem om hierdie dualisme in die Protestantse teologie van die twintigste eeu bloot te lê. Dit is gedoen deur bepaalde rigtings in die teologie wat tendensieuse karakter het, te identifiseer. 'n Verteenwoordigende eksponent is vir elke model gekies by wyse van kriteria wat 'n onderlinge koherensie sou verseker. Die volgende keuses is gemaak: die fisiko-teologiese model soos by K. Heim, die eksistens-teologiese model soos by F. Gogarten, die onto-teologiese model soos by K. Barth, die eskato-teologiese model soos by J. Moltmann en die etico-teologiese model soos by G. Altner.

Nadat hierdie modelle sistematies beskryf is, en wel op so 'n wyse dat die breë strekking van 'n bepaalde teoloog steeds daarin teruggevind kan word, is hulle in die lig van Bybels-reformatoriese beginsels gewaardeer en relevante kritiese aspekte is uitgelig.

Uit die ondersoek het dit geblyk dat die Kartesiaanse dualisme op twee wyses in die werklikheidsverstaan van die teologie figureer. Enersyds is daar die metafisiese modus soos verwoord deur Heim se polariteitswet, Barth se ontologiese verbondsbeginnel en Moltmann se triniteitsideologie. Andersyds is daar die gnoseologiese modus soos verwoord deur Gogarten se mistieke bewussyn en Altner se abstrakte subjek.

Op grond van die insigte wat verkry is, word gestel dat die teologie die werklikheid nóg metafisies-ontologies vanaf God, nóg misties-abstrak vanaf die mens, maar wel fisies-solidêr vanaf die natuur moet verstaan. Die teologie behoeft 'n pneumatologiese skeppingsleer wat ruimte bied vir die toekoms wat God skenk en wat nou reeds beleef kan word. En dit voer tot solidariteit en hoop - ekologies sowel as sosiologies.

-373-

SUMMARY

CREATION AND ECOLOGY. A SYSTEMATIC INQUIRY INTO THE THEOLOGICAL UNDERSTANDING OF REALITY

by

JOHAN BUITENDAG

PROMOTER : Prof dr B J Engelbrecht
DEPARTMENT : Dogmatics, Faculty of Theology (Section A)
DEGREE : DOCTOR DIVINITATIS

Due to an understanding of reality, which has its roots in the Cartesian dualism between cogitation and extension, man's involvement with nature has degenerated into the ecological crisis. This understanding of reality was also condoned by the interpretation of Genesis 1 verse 28 in Christian Theology. Although man's relationship to nature has ethically been rewritten today, dogmatically it is still drifting. It is explained by this dualism which still lurks in the theology of our day.

The task at hand has been to expose this dualism in the Protestant Theology of the twentieth century. This was done by identifying specific theological concepts disclosing tendencious character. A representative exponent was selected for each model by means of criteria which would ensure a mutual coherence. The following options were made: the physico-theological model of K. Heim, the existo-theological model of F. Gogarten, the onto-theological model of K. Barth, the eschato-theological model of J. Moltmann and the ethico-theological model of G. Altner. After these models had been

systematically described, and in such a manner that the broad outline by a particular theologian might still be perceived therein, they were assessed in terms of "Biblical Reformational" principles and the relevant and critical aspects expanded upon.

From the investigation it became evident that the Cartesian dualism is manifested in two ways in the theological understanding of reality. On the one hand there is the metaphysical mode as described by Heim's law of polarity, Barth's ontological covenant principle and Moltmann's Trinity ideology. On the other hand there is the gnoseological mode as depicted by Gogarten's mystical consciousness and Altner's detached subject.

On the basis of the insight obtained, the conclusion is drawn that theology must understand reality, neither in a metaphysical ontological manner from God, nor in a mystical abstract manner from man, but in a physical concrete manner from Nature itself. Theology needs a pneumatological doctrine of creation which makes provision for a future granted by God and which can already be experienced in the present. This leads to solidarity and hope - ecologically and sociologically.