

HOOFSTUK 2

VRAAGHORIZON : DIE PROBLEMATISERING VAN DIE GODSVRAAG IN DIE MODERNE TYD.

2.1 ORIËNTASIE : GRONDLYNE VAN DIE MODERNE TYD

Die term "neuezeit" verwys na die tydperk wat ingelui is deur die Aufklärung, die beduidendste revolusie wat sigself binne die Weste voltrek het.⁴² As proses wat die hele Westerse geestesgeskiedenis deursuur het en reeds in die ou Ioniese natuurfilosofie en by die Sofiste en Stoa aantoonbare wortels het⁴³, het dit uitgroeï tot 'n denkhouding wat waterskeidend op die antieke Griekse filosofie en die resepsie daarvan in die klassieke Westerse denke te staan gekom het, 'n proses van ontwakende vryheid wat van sigself bewus en krities geword het.⁴⁴

Die denkende bewuswording van die feit dat die mens se bestaan nie noodwendig pas binne die koördinate-sisteem van 'n voor-kritiese, kosmologiese verklaringsmodel nie, het die ruimte geskep vir 'n kritiese ingesteldheid, waarin enige aanspraak op durende geldigheid onder verdenking kom. "Das Antike Denken ging aus von einem Kosmos mit ewigen Wesensgesetzlichkeiten. Natürlich gab es auch hier Bewegung und Veränderung; aber sie wurden gleichsam als Oberflächenerscheinungen eines ewigen Wesengrundes, als akzidentelle Veränderungen an einer bleibenden Substanz aufgefasst. Das Phänomen der Geschichte und des geschichtlichen Wandels wurde nicht ausdrücklich zum Problem. Die Geschichte war ein Phänomen im Rahmen eines umgreifenden Ordo. Für das Neuzeitliche Denken dagegen ist die Geschichte kein Moment innerhalb eines umgreifenden Ordo; vielmehr ist jeder Ordo ein Moment innerhalb einer ihn sofort wieder relativierenden Geschichte. Die Wirklichkeit hat hier

⁴² Kasper, Einführung in den Glauben, 16.

⁴³ In die Aufklärung gaan dit geskiedsfilosofies beskou om die oorwinning van die *logos* oor die *muthos*. In die poging tot rasonale duiding van die mite, is die genoemde filosofiese skole "voorlopers" van die Aufklärung. Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J C B Mohr, Tübingen, 1975, 257.

⁴⁴ Kasper, a.w., 17.

nicht eine Geschichte, sondern sie ist zutiefst Geschichte." ⁴⁵

2.1.1. Historiese bewussyn : Historisiteit en Historisme.

Die oorgang wat hierbo geskets is, staan bekend as die opkoms van die historiese bewussyn. Die bewuswording van die geskiedenis en derhalwe van die historisiteit van menslike verstaan, het die merkwaardige gevolg gehad dat die historiese totaalbeeld dermate gefragmenteer is om as (deur die ondersoeker afgebakende) grepe dispaaraat en relatief naas mekaar te staan te kom. Geskiedenis kan pas as *geskiedenis* ervaar word wanneer dit verby is en mens dit kennend as oorwonne verlede krities kan oorstyg. Hierdie distansie ten opsigte van die verlede, sou in die negentiende eeu verabsoluteer word in 'n ontwikkeling wat bekend sou staan as die historisme.

Die keerkant van historisme, is relativisme, wat inhou dat "(d)ie geskiedenis niks meer (kan) oplewer wat deur diegene wat dit interpreteer as normatief aanvaar word nie."⁴⁶

Die geskiedenis word hiermee gediskwalifiseer as bron en as bemiddelende instansie van ewig-geldende waarheidsaansprake.⁴⁷ As instansie van hoogste beroep, sou die Rede voortaan regsprek oor die vraag na waarheid.⁴⁸

Bovermelde verskuiwing is in beginsel die voltrekking van die antropologiese wending

⁴⁵ a.w., 135.

⁴⁶ C J Wethmar, *Dogma en Verstaanshorison*, Rodopi, Amsterdam, 1977, 155.

⁴⁷ "Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden" (Lessing). In die verband merk Kuitert op : " ..Lessing bedoelt ... dat alles wat "historisch" tot ons komt, niet "nothwendig" is, maar "zufällig", vreemd, niet in te passen in wat in zichzelf inzichtelijk is, en daarom niet in vrijheid te assimileren; hoogstens via overlewering en autoriteitsgeloof - en dus onder dwang - te aanvaarden of voor waar te houden. Daarmee is de historie eigenlijk ... voor niet-draagkrachtig verklaard". H M Kuitert, *De realiteit van het geloof*, J H Kok, Kampen, 1966, 26.

⁴⁸ vgl. Gadamer, a.w., 257 : " Nun ist es die allgemeine Tendenz der Aufklärung, keine Autorität gelten zu lassen uns alles vor dem Richterstuhl der Vernunft zu entscheiden. So kann auch die Schriftliche Überlieferung, die Heilige Schrift wie alle andere historische Kunde, nicht schlethin gelten, vielmehr hängt die mögliche Wahrheit der Überlieferung von der Glaubwürdigkeit ab, die ihr von der Vernunft zugebilligt wird. Nicht Überlieferung, sondern die Vernunft stellt die letzte Quelle aller Autorität dar."

waarin die mens in bevreemdende distansie teenoor die wêreld, op homself - as Subjek - teruggewerp word.⁴⁹ Omdat die mens as Subjek nie langer vir homself herkenbaar is in terme van 'n (statiese) kosmiese orde nie, word die wêreld tot objek, tot blote speelveld van die konstruktiewe moontlikhede van sy gees.

Hierdie objektivering van die werklikheid as 'n daad van onderwerping, is moontlik gemaak deur 'n mutasieproses wat homself ten opsigte van die ken-ideaal voltrek het, en wat neerslag gevind het in die voortstuwende instrumentalisering van die Rede : van vernemende tot beheersende Rede. Hierdie gebeure het deurslaggewende betekenis gehad vir die verandering in die selfverstaan van die "neuzeitliche" mens : van "naturae minister et interpres" (F.Bacon, *Novum Organon* I,1) tot "maîtres et possesseurs de la nature" (R Descartes, *Discours la Méthode* VI, 2).⁵⁰

Hierdie denkklimaat het enersyds die opbloeï van die natuurwetenskappe moontlik gemaak en is andersyds self daardeur gestimuleer. Die werk van mense soos Kopernikus, Darwin en Einstein is in die verband letterlik epogmakend en sinoniem met 'n nuwe wêreld- en mensbeeld. Die insigte van die filosowe Descartes, Kant en Hegel, het op hulle beurt 'n nuwe visie op die geskiedenis, op die mens en sy vryheid moontlik gemaak, en daarmee saam ook 'n veranderde visie op die godsdiens en op God.

Toenemende funksionalisering en historisering van die werklikheid, lei uiteindelik tot radikale historisering van die godsbegrip, tot ontmitologisering en hominisering van die werklikheid.⁵¹ In die ateïstiese godsdienskritiek van Feuerbach, Marx, Nietzsche en Freud, sou aangedring word op die afskeid van God ten gunste van 'n bevryde, menslike bestaan wat konkreet word in 'n illusielose, klaslose gemeenskap, vir wie dit moontlik geword het om trou te bly aan die aarde. Hiermee het die Transendente, ten minste

⁴⁹ Er (der neuzeitliche Mensch) fühlt sich nicht mehr in die ewigen Ordnungen des Kosmos eingebettet, sondern als Herr der Natur, die ihm gegenübersteht. Je mehr die Welt zum Objekt des Menschen wird, desto mehr wird er in sich selbst zum welttranszendierenden Subjekt." Jürgen Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, Chr. Kaiser, München, 1977, 11.

⁵⁰ aangehaal by E Jünger, *Gotteslehre*, Ongepubliseerde klasaantekeninge, 1989, 8.

⁵¹ GuG, 28.

soos dit vroeër verstaan is, weggeval en die tradisionele godsbeeld in duie gestort.⁵² Die bekende woorde van Nietzsche - "Gott ist tot" - word as vaandelspreuk van die moderne Ateïsme uitdrukking van die grondervaring van die mens,⁵³ aanduiding van 'n wêreld waaruit God verdring is.

2.1.2 Ateïsme : Tussen teologiese absolutisme en teodisee.

Ateïsme as mentaliteitsaanduiding en lewenshouding is dus 'n verskynsel wat pas in die "neuzeit" na vore tree en in 'n inklusiewe sin hierdie tydperk tipeer, al is daar 'n hele aantal variante te onderskei.⁵⁴ By die onderlinge verskille, het alle gestaltes van Ateïsme dit in gemeen, dat enige verwysing na 'n goddelike respektiewelik Absolute werklikheid, wat nie sondermeer saamval met die mens en met die wêreld van sy empiriese ervaring nie, as irrelevant van die hand gewys word.⁵⁵

Eugen Biser onderskei drie grondliggende motiewe wat momentum verleen het aan die ontwikkeling van die Ateïsme en vir die huidige verstaan daarvan onontbeerlik is te wete

⁵² Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, 12.

⁵³ GuG, 106. Vgl. egter Moltmann: " Zwar haben Menschen immer das Gefühl, dass 'Gott tot' sei wenn ihnen ein vertrautes Gottesbild abhanden kommt; zwar reden sie gern vom 'Ende der Metaphysik', wenn sie das traditionelle Gefühl für Transzendenz verlieren, aber das scheint nur so, in Wirklichkeit handelt es sich weder um den 'Tod Gottes in der Neuzeit', noch um das 'Ende der Metaphysik' überhaupt, noch um das Zeitalter der Säkularisierung und des Ateismus, sondern nur um Wandlungen der Transzendenz und um Wandlungen in der Grenzerfahrung der Immanenz. Transzendenzerfahrung, Grenzerfahrung und Religion im allgemeinen Sinne sind heute so aktuell wie früher. Sie sind nur nicht mehr an den Stellen zu finden, wo sie früher waren." a.w., 12.

⁵⁴ Kasper onderskei twee basiese grondtipes van Ateïsme, wat korrespondeer met die meervoudige opvatting van wat outonomie is te wete outonomie van die natuur en kultuur (waaronder wetenskap, kuns, politiek e.d.m. sou resorteer. In hierdie verband word dan van naturalistiese, scientistiese, materialistiese en metodiese Ateïsme resp. Agnostisisme gepraat). Daarnaas staan die tipe ateïsme wat ontspring aan die outonomie van die menslike subjek (waaronder die humanistiese Ateïsme en die politieke Ateïsme van bevryding.) GJC, 33. Pöhlmann onderskei tussen rasionalistiese, naturalistiese, marxistiese, vitalistiese, eksistensialistiese en akkusariese Ateïsme. Horst Georg Pöhlmann, *Der Atheismus oder der Streit um Gott*, Gütersloh, 1977, 5ev.

⁵⁵ GJC, 29.

'n teologiese, kosmologiese en antropologiese motief.⁵⁶

As teologiese motief wys Biser op die beklemtoning van die absolute mag van God in die Nominalisme. Met hierdie aksent wou Duns Scotus en Wilhelm Van Ockham die vermeende aantasting van die onafhanklikheid van God deur die orde- en analogiedenis van die Laat-Skolastiek, teëwerk. In hierdie klem op die absolute mag van God, onderskei as *potentia Dei absoluta* en *potentia Dei ordinata*, is die metafisiese transendensie van God só verstaan dat Sy verhouding teenoor die wêreld een van willekeur word.⁵⁷ Die gevolg hiervan is radikale vervreemding tussen God en wêreld, waarin laasgenoemde, gedegradeer tot blote toevalligheid, op sigself aangewese is. Hierdie teologiese absolutisme, wat dit feitlik onmoontlik maak om God en wêreld saam te dink, maak dit ook onmoontlik om die wêreld en God saam te dink.⁵⁸

Uiteraard het so 'n kosmologiese visie ingrypende antropologiese implikasies. Die relativisering van die nie-goddelike deur 'n God, wat as absoluut gedink word, laat letterlik die wêreld aan sy eie genade oor in 'n eindigheid wat ondraaglik geword het. Vasgevang tussen absoluteheid en eindigheid, is almoontlikheid wat oorbly die vraende, aanklagende protes van die mens, wat die konkurrent van God móét word. Watter identiteitskrisis dit tot gevolg het, word skrypend duidelik uit 'n teks van Nietzsche⁵⁹,

⁵⁶ E Biser, *Atheismus und Theologie*, in: J Ratzinger (hrsg.) *Die Frage nach Gott*, QD 56, Herder, Freiburg -Basel-Wien, 1972, 89ev. Biser verwys tereg nie na Grotius se verklaring van die algemeen-geldigheid van die natuurreg "etsi Deus non daretur" as 'n teologiese motief nie, tog het dit geweldige teologiese implikasie. Vgl. GJC, 21.

⁵⁷ *ibid.* In die Nominalisme word God se vryheid en Sy kondensensie teenoor mekaar gestel. Teenoor die *potentia ordinata Dei* (Sy ordenende almag waardeur Sy wil deurgevoer word), word die *potentia Dei absoluta* gestel (Hy kan doen wat Hy nie nou doen nie). Uit die *potentia ordinata* kom *potentia ordinaria* as verdere onderskeiding (God kon alles wat Hy gewou het), uit die *potentia absoluta*, *potentia extraordinaria* (Hy kon ook anders optree). Die *potentia absoluta Dei* kry hiermee die karakter van willekeur. Vgl. O Weber, *Grundlagen der Dogmatik Bd I*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 6.Auflage, 1983, 447.

⁵⁸ Biser, a.w., 102. "Eine kontingente Welt lässt sich ebenso schwer mit dem absoluten Gott zusammendenken wie Gottes Absolutheit mit der in ihrer Relativität begriffenen WeltWie ... das Göttlich-Absolute als die totale Negation der endlichen Wirklichkeit erschien, so wirkt ..umgekehrt die Endlichkeit der Welt als eine einzige Infragestellung Gottes."

⁵⁹ Also sprach Zarathustra IV. Der hässlichste Mensch. Aangehaal by Biser, a.w., 104.

waarin Zarathustra aan die "haatlikste mens" sê : “Du ertrugst den nicht der dich sah - der dich immer und durch und durch sah, du hässlichster Mensch ! Du nahmst Rache an diesem Zeugen !” Hierop antwoord die haatlikste mens : Aber er - müsste sterben; er sah mit Augen, welche alles sehn - er sah des Menschen Tiefe und Gründe, alle seine verhehlte Schmach und Hässlichkeit.... Der Gott, der alles sah, auch den Menschen : dieser Gott musste sterben. Der Mensch erträgt es nicht, das solch ein Zeuge lebt.”

Die genoemde drie motiewe funksioneer nie op dieselfde vlak nie. Die antropologiese motief word deur eersgenoemde twee geïntensiveer tot die slotwoord van protes teenoor God.⁶⁰ Die absoluut-gedagte God moet, as die Bedreiger van menslike vryheid, in 'n daad van "humaner Selbstbehauptung" (Blumenberg) weerspreek word deur die mens as subjek absoluut te stel. Hiermee word afskeid geneem van alle heteronomie, 'n emansipatoriese proses wat konsekwent deurgedink, moet uitloop op Antropoteïsme - "homo homini Deus" - en uiteindelik op die apoteose van die wêreld.⁶¹ Dat die mens, losgedink van God, vir homself gevaarlik kan word, dat sy vryheid bedreig word deur .. sy vryheid, die moontlikheid sien Nietzsche in die bedreiging van die Nihilisme. Daarom klink naas die "herrschaftsprache" van die outonome mens, die alarmseine van sy oriëntasie-nood.⁶² In die plek van die natuurlike kosmos, wat die

⁶⁰ In watter mate die aangehaalde uitspraak van Nietzsche loodreg op die vroomheidstradisie van die Christendom te staan kom, word duidelik as dit saamgelees word met 'n gedeelte uit 'n meditasie van Nikolaus van Kues :“Wie bewundernswert ist doch dein Blick, du Gott der Schau für alle, die ihr erkunden ! Wie schon und liebenswert ist er für alle die dich lieben. Wie schrecklich für alle, die dich verlassen haben, Herr mein Gott ! Mit deinem Blick belebst du, Herr jeden Geist, erfreust du jeden Glücklichen, vertreibst du alle Traurigkeit. Blicke also barmherzig auf mich herab, und meine Seele wird gerettet sein." De visione Dei, c.8; aangehaal by Biser, a.w., 104.

⁶¹ GJC, 45 met verwysing na Feuerbach. Vgl. E Jüngel, Entsprechungen : Gott- Wahrheit -Mensch, Chr. Kaiser, München, 1980, 288: "Die sich religionslos gebende religiöse Welt existiert als Gott."

⁶² Sprekend van hierdie radikale rigtingloosheid, is 'n passasie uit "Der Fröhliche Wissenschaft", waarin die waansinnige bode van God se dood vra : "Was taten wir, als wir diese Erde von ihre Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun ? Wohin bewegen wir uns ? Fort von alle Sonnen ? Stürzen wir nicht fortwährend ? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten ? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts ? ... " aangehaal by Kasper, GJC, 61.

mens al meer en meer kon onderwerp deur sy tegnies-wetenskaplike Rede, het 'n nuwe kosmos "opgestaan", die vrug van sy eie handewerk, wat moeiliker peilbaar en nog moeiliker beheerbaar is.⁶³ Die irrasionaliteit van die natuurmagte, het teruggekeer in die irrasionaliteit van 'n teknokratiese gemeenskap wat konformering deur dwang opeis. Die objektivering en funksionalisering deur die instrumentele Rede, het op die mens self toegeslaan en hom die slaaf van sy eie skepping gemaak.⁶⁴ Ten spyte van al die humanistiese impulse van die "neuzetlike" Ateïsme, lei die dood van God uiteindelik tot die dood van die mens.⁶⁵

Rondom die vraag na die oorsprong van die Ateïsme, moet ook verwys word na die teodiseeprobleem. Hierin is die vraag na die herkoms van die kwaad en die daaruit resulterende lyding in die wêreld aan die orde en hoe dit te rym is met die goedheid, geregtigheid en almag van God. Hierdie vraag kom nie eers in die moderne tyd na vore nie, maar is 'n eeue-oue filosofiese en teologiese probleem.⁶⁶ Wat die vraag in die "neuzet" anders maak, is die feit dat dit gevra word binne die horison van menslike vryheid.⁶⁷

Die klassieke antwoorde op die teodisee-vraag, onder andere dat God die beste van alle moontlike wêrelde geskep het (so Leibniz), of dat dit 'n noodwendige moment in die selfrealisering van vryheid is, wat pas binne wêreld-historiese perspektief insigtelik word (so Hegel), verstom egter in die aangesig van die praktiese ervaring van lyding.⁶⁸ Wat beleef word as onskuldige en onregverdige lyding, is eksistensiël gesproke 'n veel sterker argument teen enige vorm van godsgeloof as alle kenteoretiese, godsdiens- of ideologiekritiese argumente.

⁶³ vgl. IR H van Riessen, *Mondigheid en de Machten, Buijten en Schipperheijn*, Amsterdam, 1971, 111ev. ; B Goudswaard, *Genoodzaakt goed te wezen*, J H Kok, Kampen, s.a., 14.

⁶⁴ vgl. Moltmann, *Zukunft der Schöpfung*, 13.

⁶⁵ GJC, 34.

⁶⁶ L Oeing-Hanhoff / Walter Kasper, *Negativität und Böses*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 9, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1981, 150, 176.

⁶⁷ Jüngel, *Gotteslehre*, 8.

⁶⁸ a.w., 9.

Camus se uitspraak, waarin vroeëre uitsprake van Epikuros, Laktantius en Hume naklink, verwoord die haas uitsiglose dilemma wat lyding tot gevolg het : "Entweder sind wir nicht frei und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig."⁶⁹

Die ervaring van twee wêreldoorloë het die wêreld tot in sy fundamente geskud en onuitwisbare littekens in die geheue van die mensdom agtergelaat. Téén die modernistiese kultuuroptimisme en vooruitgangsgeloof in, het die massale vernietigingsvermoë, wat die mens in die samespel van ideologiese verblindings en wetenskaplike kundigheid in eie geledere kon ontketen, wreed ontnugter. Sedertdien sou name soos Auschwitz⁷⁰ en Hiroshima simbool word van die selfbedreigende humanum, van sy humanitas wat in die naam van vryheid, op die spel is. In die "Dialektik der Aufklärung" (Horkheimer en Adorno)⁷¹ het die ideaal van die Aufklärung in die algemeen gesien, ongeloofwaardig geraak.⁷²

2.1.2 Post-modernisme : Taal en pluralisme.

'n Vermoede wat aanvanklik vraenderwys uitgespreek, maar sedertdien as *fait accompli* voorgehou word, is die "oorwinning" van die moderne deur die sogenaamde post-modernisme.

Die neologisme "post-modern", wat tans die status van 'n modewoord het, is omstrede omdat die inflasionistiese gebruik daarvan dit vaag en inhoudelik onduidelik maak. Vir die een is dit aanduiding van die "high-tech" era, vir die ander, eko-vriendelike anti-

⁶⁹ A Camus, Das Frühwerk, 1967, 449, aangehaal by Kasper, GJC, 177.

⁷⁰ vgl. J B Metz, Unterwegs zu einer nachidealistischen, in: Johannes B Bauer (hrsg.) Entwürfe der Theologie, Styria, Graz-Wien-Köln, 1985, 217.

⁷¹ "Angesichts der "negativen Dialektik", in der die Vernunft umschlägt und das Gegenteil ihres aufklärerischen und emanzipatorischen Zweck erzeugt, muss eine Kritik, die diesen name wirklich verdient, alle vernünftig erscheinenden Gegebenheiten und Übereinstimmungen hinterfragen." W Sparr, Leiden -Erfahrung und Denken, Chr. Kaiser, München, 1980, 262.

⁷² vgl. R Spaemann, Ende der Modernität ?, in: P Koslowski, R Spaemann, R Löw (hrsg.), Moderne oder Postmoderne ?, Acta humaniora VCH, Weinheim, 1986, 30.

tegnokratiese denke. Een groep verstaan onder post-modernisme nuwe integrasiemoontlikhede in 'n gefragmenteerde gemeenskap, 'n ander groep verstaan daaronder toenemende pluralisering.⁷³

Ten spyte van die ambivalente funksionering van die term, dui dit op 'n kritiese bevraging van die moderne.

Met die verskyning van Jean-François Lyotard se studie "La Condition postmoderne"⁷⁴, het die term deel geword van die tegniese woordeskat van die filosofie. In hierdie studie antisipeer Lyotard die verwagte veranderinge in die wetenskap as gevolg van die invloed van die nuwere tegnologie. Sy uitgangspunt is nie die betowering van die nuwere tegnologie en hoe die denke daarby moet aanpas nie, maar omgekeerd, 'n analise van die grondstruktuur van die moderne denke en die aard van wetenskaplike kennisverwerwing, ten einde die "benutbaarheid" van die nuwere tegnologie te optimaliseer.⁷⁵ Lyotard beweer dat die *corpus* van kennis in die moderne tyd as 'n monolitiese grootheid voorgehou is. Hierdie eenheid is gelegitimeer met beroep op die drie grondpostulate ("Meta-Erzählungen") van die moderne tyd te wete die emansipasie van die mensheid (Aufklärung), die teleologie van die Gees (Idealisme) en 'n hermeneutiek, wat sin en betekenis as moontlikheid veronderstel (Historisme).⁷⁶

Die eenheidstigende funksie van die grondpostulate het egter verval met die gevolg dat die totaliteit ontbondel is in 'n verskeidenheid van heterogene, outonome taalspele, wat nie onder 'n enkelvoudige noemer tuisgebring kan word nie.⁷⁷ Post-modernisme aksentueer die kritiese noodsaak van hierdie ontbondeling ten einde die moderne modern te hou.

"Postmodern" ist, wer sich jenseits von Einheitsobsessionen der irreduziblen Vielfalt der

⁷³ Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Acta humaniora VCH, Weinheim, 1988, 9ev.

⁷⁴ *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979, in Duits vertaal as *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Bremen 1982.

⁷⁵ Welsch, a.w., 32.

⁷⁶ *ibid.*

⁷⁷ a.w., 33.

Sprach-, Denk-, und Lebensformen bewusst ist und damit umzugehen weiss. Und dazu muss man keineswegs im zu Ende gehenden 20. Jahrhundert leben, sondern kann schon Wittgenstein oder Kant, kann Diderot, Pascal oder Aristoteles geheissen haben."⁷⁸

Post-modernisme tendeer dus nie om anti-modern of trans-modern te wees nie, maar wil, gedryf deur die kritiese- en selfkritiese impulse van die moderne⁷⁹, pro-modern wees deur die moderne nie net meer te reklameer nie, maar te realiseer.⁸⁰ Dit vind plaas in die legitimering van pluralisme, wat per definisie anti-totalitêr is⁸¹ en enige aanspraak op finaliteit by voorbaat uitsluit.⁸² Die insig dat pluralisme⁸³ die moderne, oor sy interne impasse heen, kan terughelp na sy eie saak, te wete emansipatoriese vooruitgang, word aangevul deur die insig dat taal - en nie die Rede nie - verhoudingsstigende funksie het. Die aard van hierdie verhouding word bepaal deur die aard van die taal. Taal as

⁷⁸ a.w., 35.

⁷⁹ Reinhart Maurer, Moderne oder Postmoderne ? Ein Resümee, in: P Koslowski, R Spaemann, R Löw (hrsg.) Moderne oder Postmoderne, Acta humaniora VCH, Weinheim, 1986, 282.

⁸⁰ "Die Postmoderne beginnt dort, wo das Ganze aufhört. ...Vor allem nützt sie das Ende des Einen und Ganzen positiv, indem sie die zutage tretende Vielfalt in ihrer Legitimität und Eigenart zu sichern und zu entfalten sucht. Hier hat sie ihren Kern. Aus dem Bewusstsein des unhintergehbaren Wertes der verschiedenen Konzeptionen und Entwürfe (und nicht etwa aus Oberflächlichkeit oder Indifferenz) ist sie radikal pluralistisch. Ihre Vision ist eine *Vision der Pluralität*." Welsch, a.w., 39.

⁸¹ Welsch, a.w., 43.

⁸² " Postmodern discourse manifests itself in an ironic relationship towards all claims to finality whether produced by myth or by reason. Both these claims to finality are based on the assumption that there is only one correct way of understanding the world. Postmodernism assumes that there is a plurality of ways of understanding and that a more tolerant approach to differences are called for. " Johan Degenaar, Religious discourse, power and the public Neotestamentica 31(1) 1997, 40.

⁸³ "Alle Beschreibungen, alle Strategien, alle Lösungen haben künftig vom Boden der Vielfalt aus zu erfolgen. Galt Pluralismus zuvor as Entfaltungform, Herausforderung oder Entwicklungsanlass von Einheit, so muss vortan umgekehrt von ihr ausgegangen und Einheit in ihrem Rahmen - nicht mehr gegen sie - gedacht werden. " Welsch, a.w., 320.

kontekstuele en intertekstuele⁸⁴ gebeure, is insigself uitdrukking van die pluraliteit van moontlikhede in die proses van betekenistoedigting; moontlikhede wat onbeperk uitgebrei kan word in die metaforiese verruiming van die taal. Beide kontekstualiteit en dinamiese kreatiwiteit (metaforiese verruiming) roep verset op teen enige idee van universeel-geldige betekenis en daarmee teen die imperialisme van die Rede.⁸⁵

Taal, beskou as 'n netwerk van tekens en as 'n proses van gekondisioneerde betekenistoedigting in onderlinge relasie, is egter inherent gemeenskapsoekend, kommunikatief van aard. Die aard van die taal maak die verhouding tussen anti-totalitêre eenheidssoeke en pluralisme tot vraag, maar suggereer ook 'n antwoord: beide monistiese eenheidsobsessies sowel as anargie, die resultaat van radikale pluralisme, moet kommunikatief weerstaan word.⁸⁶

In die kommunikatiewe proses van woord en antwoord, van spreke en weerspreking, is herhaling en teenspraak nie net moontlik nie, maar fundamenteel noodsaaklik omdat die fiksering van een referensiepunt as basis van kennis op die wyse weerstaan word.⁸⁷

In die lig van die aksent op pluralisme, bestaan die vermoede dat religieuse taalgebruik - en dus ook die teologie - nie by voorbaat gediskwalifiseer word nie. Dit is inderdaad die geval. Daar is egter 'n voorbehoud. Die aard van taal as histories, kontingent, kontekstueel bepaald en voorlopig, moet ook in die religieuse gebruik daarvan eerbiedig word.⁸⁸

Degenaar, wat religie algemeen definieer as "the human recognition of a superhuman controlling power", wys daarop dat die term "religie" etimologies aan "religare" (om te

⁸⁴ "The word *text* as a set of relationships between signs that has to be interpreted is used metaphorically to cover all objects of understanding, for example a book as text, the writer as text, the historical situation as text" Degenaar, a.art., 40.

⁸⁵ a.art., 44.

⁸⁶ "Es geht um Einheit, nur soll diese nicht durch Weltbilder verordnet, sondern "in einer nichtverdinglichten kommunikativen Alltagspraxis" gewonnen werden." Welsch, a.w., 56 met verwysing na Habermas.

⁸⁷ vgl. Degenaar, a.art., 40.

⁸⁸ a.art., 46.

bind) sowel as aan "relegere" (om te herlees) verbindbaar is.⁸⁹ Sou die eerste moontlikheid binne die konteks van die algemene definisie verwys na die binding aan 'n transendente mag, suggereer die tweede moontlikheid dat transendensie bestaan "in the willingness not to rest satisfied with one reading of the text of life, but .. to read again and explore new meanings by opening oneself to the interrelationship of signs."⁹⁰ Die wins van so 'n herlees is dat dit destabiliseer. Dit ont-dek die tekens wat in hulle duidingsmoontlikhede ideologies gefikseerd geraak het en daarom verslawend is. Religie as her-lesing, is provokasie tot kritiese en verbeeldingryke weerstand teen voorskriftelike betekenistoedigting. Religie het dus, formeel gesproke, te maak met transendensie, geherinterpreteer as gewilligheid tot her-lesing, met die oog op vryheid. Wat dit inhoudelik impliseer, verwoord Degenaar so : "The notion of secularisation is one of the important contributions of Christianity to human understanding. This notion entails that the term "God" should primarily be explored, not in terms of a Father in heaven or a Son in Jerusalem, but rather in terms of a Spirit which is available to all human beings. Secularisation transformes the other-worldliness of religious discourse into a disposition of this-worldliness. This disposition enables the Christian to discover the importance of human experience, ordinary language, the earth, bodiliness, time, space and place. The *saeculum* provides the time and place for the functional and liberating use of religious language ..."⁹¹

Hiermee is 'n plek aan religieuse spreke toegewys binne die verstaanshorison van die postmoderne moderne : binne die grense van die saeculum en van die taal. Die vraag is of die teologie, as een modus van religieuse spreke, met dié "plektoewysing", steeds by sy saak kan bly. Die vraag na die proprium van die christelike, die vraag na God self is dus aan die orde.⁹²

⁸⁹ *ibid.*

⁹⁰ *ibid.*

⁹¹ Degenaar, a.art., 49.

⁹² vgl. K Lehmann, Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild, in : J Ratzinger (hrsg.) Die Frage nach Gott, QD 56, Herder, Freiburg -Basel-Wien, 1972, 133 ev ; W Kasper, Die Gottesfrage als Problem der Verkündigung, in: J Ratzinger (hrsg.), Die Frage nach Gott, 143.

2.2 SPREKE OOR GOD BINNE DIE KONTEKS VAN DIE MODERNE.

Die vraag is nou waar 'n mens begin om oor God te praat. Kasper se tweërlei antwoord hierop is formeel van aard, die eerste histories, die tweede antropologies. Kasper wys daarop dat ons vir die betekenis en verwysing van die woord "God", aangewese is op die tradisie, op die wyse waarop daar in die geskiedenis oor God gepraat is. Daar kan dus oor God gepraat word omdat die woord "God" 'n woord in ons taal is. Uit die geskiedenis van die gebruik van die woord is dit duidelik, aldus Kasper, dat dit in die godsvraag nie om 'n kategoriale, maar om 'n transendentale vraagstelling gaan, transendentaal in die dubbele sin van die woord : as aanduiding van 'n alle-syndes-oorstygende werklikheid én as aanduiding van die moontlikheidsvoorwaardes van alle kennende en interpreterende aktiwiteit. Die wesensaard van die godsvraag as transendentale vraag, maak die antwoord daarop gelykoorspronklik 'n poging om die vraag na die sin van die syn te beantwoord. Juis hierdie toedrag tref die mens in sy grondsituasie as 'n "weltoffen(e)" wese.⁹³ Kragtens die antropologiese grondstruktuur is die vraag na sin nie net moontlik nie, maar dwingend en per implikasie onlosmaaklik verweef aan die godsvraag. Die transendensie van God en die transendensie van die menslike persoon (die vryheid van die mens), is interinsiek aan mekaar gebind.⁹⁴

Kasper se aanvanklike verwysing na die historiese behandeling van die godsvraag word ontvou in sy aanwending van dogma-historiese materiaal, waaruit sy besondere visie op die historiese aard van die dogma en die verskynsel van dogma-ontwikkeling duidelik word.⁹⁵ Die verwysing na die antropologiese grondstruktuur word verder uitgewerk in Kasper se beskouing rondom die Natuurlike teologie.

⁹³ GJC, 16.

⁹⁴ GJC, 25 "Die Frage nach Gott kann der Mensch deshalb nicht vergessen, weil sie mit dem Menschen selbst gegeben ist." Vgl. ook a.w., 28, 41.

⁹⁵ vgl. Kasper, Freiheit des Evangeliums und Dogmatische Bindung in der Katholische Theologie, in: TuK, 43ev. In die lig van die historiese aard van die dogma, moet 'n juristiese hermeneutiek van die dogma vervang word deur 'n "geschichtliche" hermeneutiek. (p.52)

2.2.1 Godsvraag en Antropologiese grondstruktuur.

Daar is opgemerk dat die verhouding tussen die godsvraag en die antropologiese grondstruktuur gekenmerk word deur 'n sekere noodsaaklikheid. Tog volg hieruit nie dat die bestaan van God eenvoudig as noodwendig gepostuleer kan word nie. God kom in hierdie verband as't ware ontematies ter sprake. Die band tussen God en mens bly steeds geloofsaak en menslike pogings om dit in 'n godsleer onder woorde te bring, steeds resultaat van 'n (onder)soekende geloof wat graag wil verstaan. Hiermee sluit Kasper aan by die Anselmiaanse wesensbepaling van die teologie as “fides quaerens intellectum”.

Teologie is *menslike* spreke oor God. Dit hou in dat dit gesitueerde spreke is en dus beoordeel moet word in die bewussyn dat dit “geschichtlich” en kontekstueel van aard is. Uiteraard is historisiteit en kontekstualiteit wedersyds-bepalende deelaspekte van menslike bestaan, in elk geval binne die verstaansvoorwaardes van die moderne tyd. In Kasper se ontwikkeling van 'n teologiese model met die oog op die tydgenootlike gesprek, is hierdie twee aspekte van fundamentealteologiese belang. Enersyds gee hy eksplisiet rekenskap van die herkoms en verwantskap van sy model,⁹⁶ andersyds is sy visie van die historiese inhoudelik bepalend vir wat hy wil sê.⁹⁷

As die vraag na God, meer spesifiek die geheimenis van God, as antwoord op die geheimenis van die mens te verstaan is, en laasgenoemde saamhang met sy “weltoffenheit”, sy transenderende gerigtheid op die werklikheid as geheel, impliseer dit dat die spreke oor God, die metafisiese vraag na die (sin van die) syn veronderstel en tegelyk wakker hou.⁹⁸

Dit is juis hier waar die dilemma en die denkuitdaging vir 'n moderne godsleer na vore kom. Teïstiese denke oor God, dit is denke in terme van die klassieke metafisika, waarin God as hoogste Syn gedink word binne die horison van 'n substansontologie en

⁹⁶ Kasper vermeld sy assosiasie met die tradisie van die Katolieke Tübinger Skool van die 19e eeu. GuG, 9-32, TuK, 11ev.

⁹⁷ vgl. “Zur Herkunft des Geschichtlichen Denkens in der Theologie“, GuG, 9-27, “Zur gegenwärtigen Glaubenssituation”, GuG, 49ev.

⁹⁸ GJC, 27.

wat gekenmerk word deur 'n inherente voorkeur vir die godsbewyse, is binne die konteks van die moderne tyd nie meer voltrekbaar nie. Die verskuiwing van denkhorison in die teologie, wat Kuitert die anti-metafisiese tendens noem, resulteer in die “neuzeitliche” subjektiwiteitsfilosofie en behels 'n radikale omkeer van denkrigting. Terwyl die klassieke metafisika van syn na vryheid dink en vryheid as die hoogste vorm van syn, as in- en by-sigself-subsisterende syn verstaan, neem die subjektiwiteitsfilosofie sy vertrekpunt in die subjek, spesifiek in die vryheid van die subjek, en dink die syn in ooreenstemming hiermee binne die horison van vryheid.

Syn is hiervolgens “Tat, Vollzug, Geschehen, Ereignis.”⁹⁹ Nie substansie nie, maar ek-sistensie, uitsigselftrede in die daad-werklike proses van selfrealisering, is uitgangspunt en verwysingskader van die moderne denke.

Die uitdaging vir die godsleer is presies hier geleë : om die verwoording van die wesensbepaling van God te waag binne die horison van 'n “neuzeitliche” vryheidsfilosofie, met ander woorde om God “geschichtlich” te dink.¹⁰⁰

2.2.2 Denke oor God en Sekularisering.

Vra 'n mens na die kontoere van die huidige denkklimaat as die konteks waarbinne 'n tydgenootlike godsleer “gewaag” moet word, is die eerste oorweldigende indruk die van 'n era waarin net die sintuiglik-waarneembare as werklik beskou word. Religieuse woorde het kragteloos en onverstaanbaar geword. Die werklikheid van God staan onder verdenking om niks meer as skyn, as blote ideologie te wees nie. Nietzsche se woord van die dood van God geld huidig as kultuurdiagnostiese chiffré.

Die agtergronde van hierdie ontwikkeling word gewoonlik met die term “sekularisering” aangedui. Hierdie “verwêreldliking” waarvan daar sprake is, dui op die wêreldse werklikheid in sy verskillende samehange wat losgeraak het van sy transendente begroning. As reaksie op hierdie sekulariseringsproses kon daar histories gesproke een van drie weë opgegaan word. Teenoor die vrysinnige beaming van sekularisasie as

⁹⁹ a.w., 193.

¹⁰⁰ *ibid.* Vgl. ook Hans Küng, *Existiert Gott ? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, DTV, München, 1981, 219.

legitieme verwerkliking van die christendom (so Gogarten en Metz), kon die tradisionele teologie net 'n spoor van verwildering en afval van God en die christendom hierin raaksien, wat met 'n program van restourasie beantwoord moes word.

As derde reaksie geld die tese van H. Blumenberg dat sekularisering as 'n daad van "humane Selbstbehauptung" verstaan moet word, 'n reaksie van outonome selfbegroning wat krities gerig is teen repressief-geworde kerklike strukture en wat uiteindelik in die naam van menslike vryheid ook weerstand moet bied teen 'n absolutistiese godsbeeld. Onlosmaaklik verbonde aan hierdie nosie van vryheid, is die "neuzeitliche" verstaan van subjektiwiteit en outonomie, wat nie langer teonoom nie, maar immanent en godsdienstkrities begrond word.

Kasper het reg as hy opmerk dat dié sekularisasieproses en die volgroeiende vrug daarvan, die Ateïsme, nie reglynig na 'n enkele oorsaak herlei kan word nie. Geesteshistories kan 'n mens saam met Blumenberg¹⁰¹ uitgaan van die konflik tussen teonomie en outonomie, maar ander faktore moet ook verreken word. In die verband verwys Kasper na enkele historiese faktore soos die kerkskeuring van die sestiende eeu, die daaruitvolgende godsdiensoorloë, die opkoms van die moderne burgerstand en die opbloeie van die moderne wetenskap.

Die gevolge van die godsdiensoorloë was ingrypend vir die ontwikkeling van Europa en in hierdie verband het dit duidelik geword dat godsdien binne hierdie tydvak nie meer die sosio-kulturele en geestelike integrasiefunksie van vroeër kon vervul nie. Om vredeswil moes godsdien tot privaatsaak word en is 'n nuwe basis vir oorlewing en maatskaplike welsyn in die natuurreg gesoek. 'n Lewe "etsi Deus non daretur" het die godsdien gediskwalifiseer as samebindende krag. Die emansipasie van die publieke ordening uit die teologiese begroning-samehang, lei uiteindelik tot die verbrokkeling van die godsgedagte wat vroeër bykans universele gelding geniet het. Teen hierdie agtergrond het die teologie toenemend spraak- en kommunikasieloos geword en die verstaansvoorwaardes vir outentieke rede oor God in krisis geraak, in tradisionele taal

¹⁰¹ vgl. W Pannenberg, *Gottesgedanke und Menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, 114 se kritiese beoordeling van Blumenberg se tese in die uitlig van legitiem-christelike faktore in die proses van emansipasie.

uitgedruk: die *praeambula fidei* het weggeval.¹⁰²

2.3 ATEÏSME EN TEOLOGIE.

In die verkenning van die moderne konteks waarbinne verantwoordend oor God gepraat moet word, het Kasper die grondlyne van die geesteshistoriese aanloop tot die nuwe tyd onder die leiterm “sekularisering” aan die orde gestel (GJC I.2). In aansluiting hierby, fokus hy op die ontwikkelingsgang van die huidige ateïstiese denkklikmaat as uitdrukking van ‘n sekere visie op outonomie (GJC II.1).

Onder Ateïsme verstaan Kasper nie net ‘n kritiese stellingname teenoor die Teïsme nie, maar ‘n inklusiewe aanduiding van enige visie wat die bestaan van ‘n goddelike respektiewelik absolute werklikheid ontken in soverre as wat dit nie saamval met die mens en sy empiriese ervaring nie.

2.3.1 Ateïsme en Teologie : Verwantskap en Verwydering.

Ateïsme is ‘n reaksieverskynsel, ‘n post-christelike fenomeen. Eers nadat God radikaal as God gedink is (en die aanloop hiertoe lê onmiskenbaar in ‘n Bybelse skeppingsgeloof, wat radikaal onderskei tussen Skepper en skepping), kan God radikaal as God geloën word. Eers die bewussyn van die transendensie van God, maak die pad oop vir die ervaring van die immanensie van die wêreld, en gee die wêreld so te sê oor in die greep van objektiverende wetenskaplike ondersoek en die tegniese ingreep van die mens.

Die emansipasie van outonomie uit ‘n teonome verwyssingsamehang, waarmee die bestaansvoorwaardes van die Ateïsme werklikheid word, is dus - ten minste gedeeltelik - gestimuleer deur sekere teologiese insette.

In die verband wys Kasper op die reaksie teen die laat-middeleeuse Nominalisme. Nosies van almag en vryheid waarin God as ‘n absolutistiese willekeur-God geteken is, moes in belang van menslike vryheid weerspreek word. Hierin is reeds die spore van ‘n verskuiwing in selfbewussyn aanwesig. Op grond van die werk van Descartes sou hierdie verskuiwing benoembaar word as wending na die Subjektiwiteit. Die ingrypende

¹⁰² GJC, 68.

aard van hierdie wending sou mettertyd duidelik word. Die aksent op “Subjek-syn” sou uitgroeï tot die bepalende faktor van die “neuzeitliche” denkvorm en as enigste toegangsroete tot die totaliteit van die werklikheid gehuldig word.

Ook vir die godspraak het hierdie wending ingrypende konsekwensies. Aanvanklik sou die godsopvatting nog die funksie hê van grond en medium van menslike outonomie. Op die weg wat hiermee ingeslaan is, sou die godsbegrip toenemend gefunksionaliseer word.

Dit gebeur eksplisiet in die werk van Kant. As postulaat van die praktiese rede is die godsbegrip net van belang in die mate wat dit die vryheid van die mens rugsteun. “Die menschliche Freiheit kann ... nur unter Voraussetzung Gottes “glücken”. So braucht Kant Gott um den Glückseligkeit des Menschen willen. Gott ist nicht mehr ‘an sich’ wichtig, sondern nur noch in seiner Bedeutsamkeit ‘für uns’.”¹⁰³

Hierdie vryheid is die basis vir outonomie, vryheid wat net vir sigself voorskriftelik kan wees en alleenlik mede-bepaal word deur die vryheid van ander. Wat ons hier het, is die begroning van die etiese in die waardigheid van die menslike persoon.

As die godsdiens nie meer belangrik is vir die begroning van die etiese en die juridiese in die gemeenskap nie, word dit alhoemeer privaataangeleentheid en grootliks funksieloos in terme van die publieke ordening. “Die Welt wird gottlos, Gott weltlos und - im eigentlichen Sinn des Wortes- gegenstandlos.”¹⁰⁴

2.3.2 Ateïsme en Teologie : Outonomie versus Heteronomie.

Op die basis van hierdie denkstyl het verskillende vorme van Ateïsme ontstaan. Kasper onderskei twee grondtipes te wete Ateïsme as beklemtoning van die outonomie van die natuur (waaronder kuns, kultuur en wetenskap) en Ateïsme wat primêr uitgaan van die outonomie van die Subjek. Eersgenoemde grondtipe vind teelaarde in die toenemende konflik tussen teologie en natuurwetenskap. Die naam van Galileo is in hierdie opsig aanduiding van die stryd tussen eksperimentele wetenskap en dogmatistiese teologiese

¹⁰³ GJC, 42.

¹⁰⁴ a.w., 33.

ortodoksie. Word die name van Darwin en Teilhard de Chardin bygevoeg, dui dit op ‘n diepliggende skisma tussen natuurwetenskap en teologie en mitsdien tussen kerk en “neuzeitliche” kultuur. ‘n Nuwe wyse van spreke oor God, indien dit met erns aangehoor wil word, sal moet erns maak daarmee dat ‘n natuurwetenskaplike werklikheidsverstaan die harde kern van die “neuzeit” is.¹⁰⁵

In die beskrywing van die Ateïsme onder die voorteken van die outonomie van die Subjek, behandel Kasper die meesters van verdenking, Feuerbach, Marx en Nietzsche (GJC II.3). Omdat die “neuzeitliche Denkansatz” nie natuur en substans is nie, maar subjek en vryheid, val die beslissings ten opsigte van die godspraak nie soseer binne die natuurproblematiek nie, maar binne die raamwerk van die vraag na die vryheid van die mens. Juis laasgenoemde kom pregnant in die werk van die drie bogenoemde denkers ter sprake.

In die werk van die Duitse denkers na Kant - Fichte, Schelling en veral Hegel - kom die hele vryheidstematiek toegespits ter sprake. In Hegel se spekulatief-filosofiese poging om God en menslike vryheid saam te dink, “..ist die Offenbarung und die Offenbarkeit des trinitarischen Lebens Gottes die entscheidende Möglichkeitsbedingung gegenwärtiger, voller menschlicher Freiheit. Denn Freiheit schliesst ... die ‘Wiedergeburt’ im göttlichen Heiligen Geist ein, weil es Freiheit nur in Gott, nicht in der Natur und unter Naturbestimmungen, aber auch nicht unter einem solchen allmächtigen Schöpfergott geben kann, der über seine Geschöpfe wie über Tongeschirr oder Knechte verfügt.”¹⁰⁶

Hierdie in-een-dink van God en mens by Hegel - met die bedoeling om die Ateïsme dialekties op te hef, is grondliggend hoogs ambivalent. Feuerbach keer die in-een-

¹⁰⁵ vgl. W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, 364. Een van die belangrikste voorwaardes vir die gesprek tussen teologie en natuurwetenskap, is dat beide van hulle grense bewus moet wees. Dit noodsaak die besef dat die ontmoeting tussen genoemde partye nie in terme van konkurrensie gedink hoef te word nie. ‘n Konkurrensie-skema misken sowel die absoluutheid van God as die vryheid van die mens. Juis wanneer die goddelikheid van God gerespekteer word, is die wêreld vry om wêreld te wees. So geformuleer, is die aanduiding daar dat die vraag na God binne die konteks van die “neuzeit”, onontwykbaar met die vraag na die verhouding tussen outonomie en teonomie aan die orde is.

¹⁰⁶ L. Oeing-Hanhoff, *Metaphysik und Freiheit*, Erich Wewel Verlag, München, 1988, 91.

stelling van God en mens by Hegel, om. Nie die selfrealisering van die Absolute in en deur die geskiedenis nie, maar die godsdiens as die (menslike) bewussyn van die Oneindige, dit is Feuerbach se uitgangspunt. In die bewussyn van die Oneindige, gaan dit eintlik om die oneindigheid van die eie wese.

In die lig hiervan, lê die “geheim” van die godsdiens, aldus Feuerbach, in die projektiewe aard daarvan : wat die mens nie werklik is nie, maar wil wees, dit maak hy tot sy God. Met bekende Hegeliaanse terme “Entäusserung” en “Entfremdung” beskryf hy die gevolge van dié religieuse projeksie vir die mens : dit lei tot die negering (“Negation”) van die mens. Binne hierdie perspektief is Ateïsme as die negasie van die negasie, en dus as die hoëre posisie te verstaan. Die “nee” teenoor God, is ‘n “ja” teenoor die mens. Feuerbach se Ateïsme eindig so in Antropoteïsme. Hierdie antropologiese reduksie van die religieuse, Feuerbach se nalatenskap, bly die fondament van die huidige godsdienskritiek en leef voort in die postulatoriese Ateïsme van die twintigste eeu. Kant se postulatoriese godsbewys is hiermee omgekeer : nie die bestaan van God nie, maar Sy nie-bestaan, is ‘n postulaat van en transendentale voorwaarde vir menslike vryheid.

Marx, soos Feuerbach ‘n student van Hegel, en in die ontwikkeling van sy denksisteem grondliggend deur hom beïnvloed, beaam die godsdienskritiek van Feuerbach, maar wil, anders as hy, die mens in en vanuit sy sosiaal-ekonomiese bestaansverbintenisse verstaan.

“Verstaan” beteken vir Marx soveel as “verander”. Daarom moet die beskouings van Hegel, aldus Marx, gestroop word van sy abstrakte aard. Dit beteken : die werklikheid mag nie net as objek van die pure aanskouing figureer nie, maar moet as menslike daadwerklikheid, as praxis aan die orde kom. Met hierdie beklemtoning kies Marx teen ‘n meganiese opvatting van die materialisme en ten gunste van ‘n historiese. Die grondmotief van die “neuzeitliche” denke naamlik die primaat van die Subjek, is hier onmiskenbaar aanwesig. In lyn met die erfgoed van die Aufklärung en die Idealisme, dien die materialisme van Marx sigself aan as humanisme en tegelyk as ‘n vorm van naturalisme wat die verwerkliking van ‘n mensliker wêreld op oog het. In die laaste instansie gaan dit vir Marx om radikale en universele emansipasie.

In die lig van die instrumentarium wat in die Marxistiese tradisie ontwikkel is om sosio-

ekonomiese en politieke probleme te analiseer, en wat aldus Kasper intussen onontbeerlik geraak het, is die vraag genoodsaak of die ateïstiese “dimensie” van die Marxisme ‘n konstitütiewe moment daarvan is. Kasper is van mening dat dit inderdaad die geval is en wel op grond van die marxistiese antropologie. “Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, dasz der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei.”¹⁰⁷

Sulke radikale outonomie sluit enige vorm van teonomie fundamenteel uit.

Die Marxisme konfronteer teologie en kerk met vrae wat net tot hulle eie skade geïgnoreer kan word, onder andere die vrae na heil en geskiedenis, God en wêreld, mens en mens. Tog is daar gewigtige besware wat teen die denksisteem gelug moet word. Eerstens is die godsdiens by voorbaat gereduseer tot ekonomiese en politieke funksies en die omgang met godsdiens as verskynsel, ideologies van aard. Tweedens bly die Marxisme in gebreke om ‘n antwoord te gee op die sinvraag van die mens as individu. Vir die christendom is ‘n mens veel meer as net die samespel van sosio-ekonomiese kragte. Die waardigheid en waarde van die mens is nie materialisties te bereken nie, maar grond ten diepste in die transendensie van die persoon. Ook in hierdie geval is dit duidelik dat outonomie en teonomie wat as konkurrent gedink word, hom wreek na beide kante toe. Kragtens genoemde transendensie, is enige binne-historiese messianisme vir die christendom uitgesluit.¹⁰⁸

Nietzsche as belangrike eksponent van die “neuzeitliche” denkklimaat, het ‘n heel ander weg as Feueurbach en Marx opgegaan. Sy konfrontasie met die christendom groei nie uit die nalentskap van die Aüfklärung nie. Inteendeel. Hy keer hom juis daarteen, teen die metafisika sedert Plato en teen die “neuzeitliche” geloof in die rede en die moraal. Veel meer as intellektuele opponering van die christendom, is Nietzsche se destruksiedenke ‘n aanslag op die God van die christendom in die naam van die lewe. Nietzsche sien reeds die konsekwensie van die Ateïsme in die komende Nihilisme, en poog om dié te oorwin in ‘n nuwe visie op die wêreld en die lewe. Hierdie toedrag maak die dood van God, as hoogste uitdrukking van die dood van die metafisika, onontbeerlik. Die godsgedagte is vir Nietzsche die bedenklikste uitdrukking van (vermeende) absolute

¹⁰⁷ GJC, 55.

¹⁰⁸ vgl. Jürgen Moltmann, In der Geschichte des Dreieinigen Gottes, Chr. Kaiser, München, 1991, 155.

waarheid, ‘n illusie wat as die langdurigste leuen beskou moet word en wat niks minder is as ‘n ontkenning van die lewe nie.

Spesifiek die christelike godsbegrip is vir Nietzsche een van die mees korrupte godsbegrippe wat ooit tot stand gekom het. “Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben.”¹⁰⁹ Derhalwe kies Nietzsche vir Dionysos teenoor die Gekruisigde.

In Nietzsche se anti-christelike polemieë val hy terug op die mitiese religieuseit van die Antieke. Die gedagte van die ewige wederkeer, is ‘n frontale opstelling teenoor die histories-eskatologiese wêreldvisie van die christendom en ook teen die gesekulariseerde perversies daarvan soos die modernistiese vooruitgangsgeloof.

Uiteindelik word die Nihilisme, wat Nietzsche as dreigende skadu op die horison sien, nie deur sy visie oorwin nie. Nietzsche se soektog na die ewige in hierdie lewe, kan op niks anders uitloop as die verewiging van sinloosheid nie.

Die grondvraag wat in die opvatting van die “neuzeit” rondom outonomie aan die orde is, is ten diepste die vraag of outonomie radikaal in die “self” begrond kan word en of menslike identiteit nie eerder as “verdankte Freiheit” as “Sein im Empfang” beskou (en gevier) moet word nie.

Teologies lui die vraag of outonomie anders as teonoom begrond kan word, en hoe teonome begronding daar moet uitsien om nie te vergly in heteronomie nie. Die antwoord wat Kasper op hierdie vraag gee, is dat dit net moontlik is indien God binne die horison van vryheid - en dit beteken “geschichtlich” - gedink kan word. Spore van hierdie denkwysie is na Kasper se oordeel reeds aanwesig in die werk van die latere Fichte en latere Schelling.¹¹⁰

Dit is egter ‘n vraag of God op die basis van die subjektiwiteitsfilosofie, anders as predikaat ter sprake kan kom. Word die Subjeksyn van God wel beklemtoon, is die (ontologiese) vraag na die verhouding van “goddelike” en menslike subjektiwiteit en die vraag na die sin van die Syn onmiddelik ter sake. Binne hierdie verwysingsraam is

¹⁰⁹ GJC, 60.

¹¹⁰ vgl. ook S Griffioen, De roos en het kruis. De waardering van de eindigheid in het latere denken van Hegel, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1976.

teonomie egter net as heteronomie denkbaar.¹¹¹

2.4 TEOLOGIE EN ATEÏSME

Die teologiese hantering van die fenomeen Ateïsme, hang uiteraard saam met die beslissing op die vraag wat Ateïsme is. In die verband identifiseer Kasper drie ontmoetingsmodelle naamlik die tradisioneel-apologetiese, die nuwere dialogiese en die dialektiese model.

2.4.1 Apologetiese distansiëring.

Nadenke aan die hand van hierdie model is nie soseer geïnteresseerd om die “binnewerk” van die Ateïsme te verstaan nie, wel om dit as onredelik en argumentatief ontoereikend uit te wys. Die vertrekpunt van hierdie model het op die oog af duidelike steunpunte in die Skrif en die kerklike tradisie. Binne die verstaanshorison van Skrif en tradisie, kan Ateïsme egter nog nie as teoretiese moontlikheid voorkom nie. Die weerspreking van die Ateïsme vind plaas op die basis van die moraal en kom nie onder oog as ontologiese moontlikheid nie.

Vroeëre leeramptelike uitsprake van die Rooms-Katolieke kerk, waaronder dié van Vaticanum I, geskied nog binne bogenoemde kader. Teen die agtergrond van hierdie konsilie se opvatting oor die moontlikheid van die natuurlike godskenis, word Ateïsme as teenstrydig met die Rede beskou. Die eie verstaansraamwerk bly dus die uitgangspunt.

2.4.2 Dialogiese toenadering.

¹¹¹Barth se standpunt in die verband is bekend. God kan net as Subjek in “geschichtlicher” perspektief ter sprake kom as daar *trinitaries* oor Hom gepraat word. Dit is trouens volgens Barth die sin van die triniteitsleer nl. om die onophefbare subjektiwiteit van God in Sy openbaring te handhaaf. Vgl. W Pannenberg, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, in: ders., Grundfragen Systematischer Theologie Bd. 2, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1980, 96-111.

Vaticanum II dui die oorgang na 'n nuwe ontmoetingsmodel, dié van dialoog, aan. Die abstrakte (essensialistiese) oordeel van die vorige benadering, is hiermee verruim om ook eksistensiële aspekte in berekening te bring. Positiewe motiewe en impulse (waaronder die besorgdheid oor menslike vryheid, geregtigheid in die samelewing en lyding in die wêreld) aanwesig in die Ateïsme, word as sodanig erken. Die moonlikheid van die natuurlike godskennis deur die rede as basis van die gesprek, word ook uitgebrei deur 'n verwysing na die menslike ervaring. Die eintlike argument van Vaticanum II is die waarde van die mens, wat sonder God nie tot sy reg kom nie. Hierdie antropologiese argumentasiegang is verder ook christologies verdiep. Dit dui daarop dat die konsilie nie primêr vanuit die natuurlike godskennis argumenteer nie, maar vanuit die sentrum van die christelike geloof.

Prominente Katolieke teoloë, waaronder Rahner, Von Balthasar en Welte sou hierdie grondopsie van Vaticanum II verder uitbou.

By Rahner¹¹² word die antropologie verdiep tot fundamenteel-ontologiese kategorie met die gevolg dat die werklikheid van God, sy dit ontematies, met transendentale noodwendigheid aanwesig is in die menslike bestaan. Die denkraamwerk van die klassieke metafisika is hiermee nie in die geheel agtergelaat nie, gelyktydig is die aksent en uitgangspunt van die subjektiwiteitsfilosofie egter volledig aan bod. H U von Balthasar¹¹³ gaan uit van die oerwonder van die Syn, wat van meet af net intersubjektief ervaarbaar is. Die sin van die syn ontwaak in die lig van die liefde, wat van elders, van 'n "Du" ontspring. So word die liefde geopenbaar as die sin van die syn. Die ontologiese differens (tussen syn en nie-syn) wat in die lig van die nie-noodwendigheid van die liefde na vore tree, word oorstyg deur 'n teologiese differens waarin alle syndes as begrond in 'n grondelose (absolute) vryheid tot die liefde, binne die blikveld kom. Hierdie absolute liefde is vir die mens noodwendig en tog kan die noodwendigheid daarvan nie bewys word nie. Dit word as vrye daad, as genade die mens se deel. Die christelike antwoord op die ateïsme is nie die aanspraak dat God

¹¹² K Rahner, Grundkurs des Glaubens, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1984.

¹¹³ H U von Balthasar, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. III/1, Einsiedeln, 1965.

noodwendig is nie, wel dat Hy die altyd Grotere is: “Deus semper maior”.¹¹⁴

In Welte¹¹⁵ se teologiese model as ‘n na-metafisiese model van dialoog, is die vertrekpunt die gegewe dat God nie langer as noodwendige grond van die syn gedink kan word nie. Die verborgenheid van God word teen hierdie agtergrond ‘n deurlopende tema in sy werk. Die Syn as voorwaarde vir die kennis van die moontlikheid van God se bestaan, is ten diepste ambivalent. Die vraag of “das nchtige” as Niks of as die verbergende aanwesenheid van die Absolute verstaan moet word, hang uiteindelik af van ‘n menslike beslissing oor die sin of onsin van die lewe.

Die politieke teologie en die teologie van bevryding se omgang met die Ateïsme, sou ook binne die model van dialoog ter sprake gebring moet word. Vir hierdie wyse van teologie-beoefening, is die Ateïsme primêr ‘n praktiese en politiese probleem, en die uitdaging wat dit stel, die opgaaf om nuut en tersake oor God te praat as deel van ‘n bevrydingspraxis wat gerig is op die vrye verwerkliking van alle mense se “subjek-syn” voor God.

2.4.3 “Jenseits von Theismus und Atheismus” : Dialektiese identifikasie ?

Binne die dialektiese model van ontmoeting tussen Christendom en Ateïsme, groepeer Kasper hoofsaaklik Protestantse teoloë. Teenoor die dialogiese model, wat in die tradisie van die Natuurlike teologie gespreksmoontlikhede op gemeenskaplike basis soek, staan die dialektiese model wat die bestaan van ‘n gemeenskaplike basis ontken. Dit hang saam met hulle teenkating teen die Natuurlike teologie. Die teoloog wat in die opsig skool gemaak het, is Karl Barth. Sy fel teenkating teen die Natuurlike teologie en die meegaande denkvorm van die synsanalogie, is te verstaan teen die agtergrond van sy vernietigende kritiek teen die modernistiese teologie van die Aüfklärung en dié van die Liberalisme. Ten spyte van sy sogenaamde neo-ortodokse benadering, wil Barth nie terugkeer na ‘n teïstiese godsleer nie. Die leidende temas van

¹¹⁴ vgl. Wolfgang Treitler, *Wahre Grundlagen authentischer Theologie*, in: Karl Lehman/Walter Kasper (hrsg.), Hans Urs von Balthasar. *Gestalt und Werk, Communio*, Köln, 1989, 188.

¹¹⁵ B Welte, *Religionsphilosophie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1978, 150-165

die “neuzeitliche” filosofie - subjektiwiteit en “geschichtlichkeit” - is juis voluit aan bod in Barth se ontwerp.

Barth se teenkanting teen die Teïsme en die inhoudelike moment van christologiese konsentrasie in sy teologie, was sterk impulse in die totstandkoming van die benadering “jenseits von Theismus und Atheismus”, ‘n posisiekeuse wat die werk van Dietrich Bonhoeffer en Dorothee Sölle ook kenmerk. Die legitieme van die Ateïsme word hier opgeneem en in die geval van Bonhoeffer met ‘n radikale kruisteologie gepaar tot ‘n teologie van die mondige wêreld.

In die teologie van Moltmann is soortgelyke motiewe aan te toon. Uitgaande van die kruis as grond en kritiek van die christelike teologie, word die legitimititeit van die christelike Ateïsme as teenkanting teen die Teïsme, aanvaar¹¹⁶. In die lig van die dood van God aan die kruis en met behulp van ‘n dialektiese kenteorie¹¹⁷, word dit moontlik om die Ateïsme as ‘n moment in die werklikheid van God self te verstaan. Die konsekwensie hiervan is dat God byna op Hegeliaanse wyse verstrik raak in die sondegeskiedenis van die mensheid sodat die immanente triniteit en die wêreldse lydengeskiedenis byna nie meer onderskei kan word nie.

Kasper is van oordeel dat die moontlikheid van dialektiek wat omslaan in identiteit, vir die Dialektiese teologie ‘n reële gevaar is. As die antwoord van die mens tot ‘n moment in die woord en daad van God gemaak word, is dit maklik om God ‘n moment van die mens te maak.

Ten einde die transendensie van God en Sy spreke te eerbiedig, moet die relatiewe selfstandigheid van die mens as *potentia oboedientialis* toegegee word. In hierdie sin veronderstel die *analogia fidei* die *analogia entis*, ‘n samehang waarop juis die Natuurlike teologie attent wil maak.¹¹⁸

¹¹⁶ J Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Kaiser Verlag, München, 1972, 30 -33.

¹¹⁷ a.w., 30ev. “Gott wird hier von seinem Gegenteil her erkannt, und die Gottlosigkeit ist gewissermassen die Voraussetzung der Gotteserkenntnis” GJC, 86.

¹¹⁸ Pannenberg, wat rondom die vraag na die Natuurlike teologie krities staan teenoor Barth, merk op dat die Dialektiese teologie op paradoksale wyse die Ateïsme tot voorwaarde van die geloof maak en dus tot Natuurlike teologie verhef. Vgl. W Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht,

Nou verwant aan die Barthiaanse posisie, is die van die Lutherane Ebeling en Jüngel. Met Barth is hulle dit eens dat egte godskenis net in die geloof moontlik is. Die korrelasie tussen God en die geloof, so Barth, maar ook tussen Woord respektiewelik geloof en situasie, so Ebeling en Jüngel, maak dit onontwykbaar om in relasionele terme oor God en mens te praat. Wie hierdie relasie ignoreer en abstrak van God se “an-sich-Sein” praat, loop gevaar om God te objektiveer en so aan Sy goddelikheid te kort te doen. Word die syn van God, in ooreenstemming met bovermelde relasionaliteit, net as Sy “tätigsein” gedink, is die gevaar wat die Hegeliaanse posisie bedreig (God as die groot Afhanklike wat nie sonder die wêreld daar kan wees nie) ook binne hierdie denkkader ‘n reële moontlikheid.

Samevattend beskou, oordeel Kasper dat al die ontmoetingsmodelle waarna hy verwys het, aporeties is ten opsigte van die Ateïsme en dat alle filosofiese begrippe, substans sowel as relasie, in ‘n ateïstiese sin misverstaan kan word. Die ontmoeting tussen die geloof, die teologie en die Ateïsme, maak die rekenskap rondom die bestaansvoorwaardes van die eie opvatting onontwykbaar. Die vraag na die verhouding tussen die godsvraag en die synsvraag is daarmee aan die orde en wel of die godsvraag binne die horison van die synsvraag aan die orde behoort te kom of omgekeerd.

2.5 NATUURLIKE TEOLOGIE AS TOEGANG TOT DIE GODSLEER.

Die vraag na ‘n invalshoek by die formulering van ‘n godsleer met die oog op die moderne konteks, is deurslaggewend van aard. Daar dit nie net om een of ander geloofswaarheid gaan nie, maar om die geloof as verantwoordbare moontlikheid, is rekenskap van die verstaansvoorwaardes van die geloof onontbeerlik. Hierdie refleksie staan bekend as Natuurlike teologie. Hoewel die begrip Natuurlike teologie nie in die Skrif voorkom nie, is voorbeelde wat so ‘n aktiwiteit veronderstel, oorvloedig aan te toon. Die uitgangspunt is hier dat die alledaagse, wêredlike ervaring in die grond daarvan bo sigself uitwys na die moontlikheid van iets wat groter en meer is. Die Skolastiese formulering “*gratia supponit naturam*” wil hierdie affiniteit tussen

skepping en heil, geloof en denke, onder woorde bring. Dit wil nie sê dat heil vanuit die skepping (as creatura) of geloof vanuit die denke noodwendig is nie. Dit wil die *potentia oboedientialis* as gegewe uitwys wat op geen wyse die genade verskuldigde genade maak nie.

Sedert die 19 e eeu het die Natuurlike teologie, veral van die kant van die Liberale teologie , in diskrediet geraak, en op aanstigting van die Dialektiese teologie tot kontroverse teologiese punt by uitnemendheid geword. Dit hang saam met die gekompliseerde gebruiksgeskiedenis van die term “Natuurlike teologie “en misverstand rondom die bedoeling van leeramptelike uitsprake. In die veroordeling van die fideïsme en die tradisionalisme deur Vaticanum I, word gestel dat die mens God vanuit die geskape werklikheid met die natuurlike lig van die rede kan ken. Die bedoeling hiervan is aldus Kasper nie om te beweer dat ‘n mens God met die natuurlike lig van die rede kan bewys nie. Net die *moontlikheid* van die godskenis is ter sprake en wat beklemtoon word, is die grondliggende openheid van die rede vir God. Dit is ‘n transendentiaal-teologiese uitspraak rakende die “im Glauben vorausgesetzte Bedingung der MÖglichkeit seiner selbst.”¹¹⁹ Dit is dus bedoel as ‘n geloofsuitspraak en nie bedoel as ‘n uitspraak oor die rede *remoto fidei* nie.

Vaticanum II het hierdie standpunt gehandhaaf en dit tegelyk met ‘n konkreet-historiese en ‘n heilshistoriese perspektief geïntegreer. Enersyds word die probleme wat mense ervaar rondom die natuurlike godskenis en die daaruit resulterende vorme van Ateïsme as probleme erken. Andersyds word beklemtoon dat die antwoord op die vraag, wat ten diepste die mens self is, nie beantwoord word deur die natuurlike godskenis nie, maar alleen deur Jesus Christus gegee word. Die beklemtoning van die redelikheid van die christelike geloof is dus nie bedoel as ‘n rasionalistiese begronding van die geloof nie. Hierdie begronding is alleen in die openbaring van God in Christus te vind. Die Natuurlike teologie wil hierdie begronding nie verplaas of selfs aanvul nie, maar slegs verwys na die inherente redelikheid van die geloof.

Die term “Natuurlike teologie” het ‘n lang geskiedenis en is nou verweef met ander belangrike temas in die Rooms-Katolieke Teologie wat vanuit Protestantse gesigspunt bedenklik is. Hiervan is die sogenaamde duplex ordo-leer ‘n voorbeeld.

¹¹⁹ GJC, 97.

Die term “teologie” duik reeds in die Griekse filosofie op, die eerste keer by Plato, daarna by Aristoteles, wat dit, identies met die begrip “eerste filosofie”, benut om te onderskei tussen die mitiese en polities-pedagogiese gebruik van die gode-vertelling en dié denke wat die “wesentliche” van die gode wil bedink. Natuurlike teologie wil denke in ooreenstemming met die *wese* van die gode wees.

Natuurlike teologie binne christelike konteks wil die skeppingsmatige moontlikhede van die mens ten opsigte van die heil, sy potensialiteit vir God aksentueer. Belangrik in hierdie opsig is dat die werklikheid nie as *natura* nie, maar as *creatura* onder oog kom. Die natuurbegrip is dus van meet af teologies te bedink, sodat die natuur nie ‘n selfstandige synsorde teenoor die genade beteken nie, maar binne die genade-ordering dui op ‘n relatiewe selfstandigheid. Die natuur as skepping wys dus bo sigself uit na die genade.

Kasper wys daarop dat die dubbelordering natuur - genade in die klassieke tradisie hoogstens as ‘n moontlikheid aanwesig is en eers later uitgewerk is met die oog op die weerlegging van die leer van Bajus.¹²⁰ In die verband is die begrip *natura pura* gemunt, wat as ‘n hulpkonstruksie gedien het om die onverskuldigheid van die genade teen Bajus te beklemtoon. Dit lei uiteindelik tot die konsep van natuurlike en bo-natuurlike teologie.

Binne die invloedssfeer van die Aufklärung ontvang die term “Natuurlike teologie” gaandeweg ‘n ander betekenis. In die soeke na ‘n religieus-neutrale basis vir die samelewing, meen hulle die te vind in die algemeen-menslike natuur en in die rede. Hieruit ontwikkel ‘n teologie van die rede, wat uiteidelik die openbaringsteologie oorwoeker en in ‘n sekere sin normatiewe betekenis ten opsigte van eersgenoemde begin kry. Openbaringsteologie word so gedegradeer tot ‘n historiese voorwaarde vir die Natuurlike teologie.

2.5.1 Natuurlike teologie tussen Rasionalisme en Fideïsme.

In die reaksie op die rasionalisme, het die Katolieke en Protestante verskillende weë

¹²⁰ Bajus was ‘n 16e eeuse teoloog in Leuven, wat geleer het dat die natuur nie net aangelê is op die genade nie, maar aanspraak daarop het. Vgl. GJC, 101.

opgegaan. Die Katolieke het 'n middeweg tussen rasionalisme en fideïsme probeer vind. Teenoor die rasionalisme onderskei hulle tussen geloof en wete, teenoor die fideïsme hou hulle egter vas aan die redelikheid van die geloof. Dit lei tot die teorie van 'n dubbele kennisorde - natuurlik en bo-natuurlik - wat in hulle samehang nie teenoor mekaar te staan kan kom nie.

Die Reformatoriese teologie het in die rasionalisme 'n bedreiging vir die wese van die openbaring gesien in dié sin dat die openbaring as *enigste* bron van godskennis en ware selfkennis bevraagteken word. In die Na-Reformatoriese ortodoksie van die 17e eeu, is daar 'n beweging terug na die standpunt van die Skolastiek, wat die rasionele verifikasie van die bestaan van God by wyse van afleiding uit die voorhande werklikheid, as moontlikheid beskou.¹²¹

In die Neoprottestantisme van die 19e eeu is die kritiese instelling teenoor die Natuurlike teologie gehandhaaf. Schleiermacher, as bekende eksponent van hierdie denktradisie, kritiseer die Natuurlike teologie op grond van die onbepaald-algemene visie op die natuur, 'n toedrag wat aan die invloed van die subjektiwiteitsfilosofie te wyte is. Hierteenoor wil hy die werklikheid van die vryheid en die geskiedenis tot sy reg laat kom. Die invalshoek van sy geloofsleer vind hy egter in die etiese, in die menslike selfbewussyn, met die gevolg dat hy een vorm van Natuurlike teologie verruil vir 'n ander. Hierdie ironiese toedrag van sake is ook die lot van die Dialektiese teologie. As die teologiese godsdienskritiek as "toegangsweg" tot die algemene denkklimaat beskou word, beteken dit dat die Ateïsme as 'n tipe van Natuurlike teologie funksioneer.

Kasper se verdediging van die Natuurlike teologie as 'n legitieme teologiese benaderingswyse lê in die aksent op die feit dat 'n teologiese natuurbegrip die uitgangspunt is, nie 'n filosofiese natuurbegrip nie. 'n Filosofiese natuurbegrip staan teenoor kultuur en geskiedenis. 'n Teologiese natuurbegrip daarteenoor word met die genade in verband gebring. Natuur is hier wat die genade voorveronderstel naamlik 'n mens met kenmoontlikhede, 'n aanspreekbare wese wat as mens in staat is om God se aanspraak te hoor en die genade te ontvang.

¹²¹ W Joest, *Fundamentaltheologie*, Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 3.Auflage, 1988, 113.

Is die mens, gedagtig aan die transenderende aard van sy syn, in staat tot selfbewussyn, en so tot bewussyn van sy (on)vryheid, is die keerkant daarvan dat sy historiese gesitueerdheid medebepalend is vir sy vraag na selfverstaan en verstaan van die wêreld. Natuurlike teologie wil hierdie voorwaardes met die oog op die geloof bedink. Die uitwys en verkenning van die redelikheid van die geloof veronderstel dan die geloof en die verstaanshorison wat deur die geloof geïmpliseer word. Dit beteken dat die Natuurlike teologie nie die geloof begrond nie, maar dat die geloof omgekeerd die Natuurlike teologie as relatief selfstandige grootheid begrond.

2.5.2 Geloof, Rasionaliteit en Ervaring.

In die inhoudelike ontvouing van sy opvatting oor die Natuurlike teologie, fokus Kasper opeenvolgend op die moontlikheid van menslike ervaring as ‘n basis vir kennis van en spreke oor God. Binne die verstaanshorison van die moderne tyd is kennis sonder ‘n basis in die menslike ervaring onder verdenking. In die lig van die feit dat God nie soos wêreldlike syndes ervaarbaar is nie, is dit ‘n vraag of kennis van God, in die sin van die kennisideaal van die moderne tyd, hoegenaamd moontlik is. In hierdie verband wys hy daarop dat beide kennis en ervaring net reg verstaan kan word as dit teen die agtergrond van die antropologiese dieptestruktuur beskou word. Hierdie dieptestruktuur as ‘n openheid na vore, as syn-in-antisipatie¹²², is nie net die transendentale voorwaarde van enige kennis nie, maar impliseer ook minstens dat die ontmoetingsgebeure tussen mens en wêreld ingebed is en bo sigself uitwys na ‘n onuitspreeklike geheimenis.

Die vraag na die ervaringsmatige korrelaat van die religieuse geloof, is onontwykbaar as ‘n mens die aanspraak wil verdedig dat die geloof ‘n (eiesoortige) rasionaliteit impliseer.

In hierdie verband maak Kasper ‘n kritiese opmerking oor die ervaringsbegrip. Nòg ‘n objektiwistiese, nòg ‘n subjektiwistiese redusering van “ervaring” kan reg laat geskied aan die dimensie van die *religieuse* ervaring. Die wese van menslike ervaring is ‘n samespel van objektiewe wedervaring en subjektiewe beleving, ‘n gebeure waarin die betrokkenheid op ‘n objektiewe werklikheid gepaar word met die subjektiewe

¹²² GJC, 150.

verwerking en interpretasie daarvan. So gesien, dra ervaring ook die stempel van die algemene menslike kondisie as histories-gesitueerde en dialekties-gestruktureerde bestaan. In die taal word ervaring geberg en meegedeel, en kry dit deel aan die tydstruktuur van ons bestaan. As “kondensaat” van die ontmoeting tussen mens en mens, mens en wêreld in die verlede, verkry dit kritiese betekenis in terme van ons interpretasie van die hede en ontsluit dit nuwe moontlikhede met die oog op die toekoms.¹²³

Die feit dat ons ervaring in terme van ‘n tydstruktuur beskryfbaar is, hou in dat ons ‘n meta-posisie ten opsigte van hierdie ervarings kan inneem, dat ons ‘n ervaring met die ervaring kan hê. Hierdie ervaring met die ervaring, is ten diepste die ervaring van ons eie eindigheid, ‘n lydenservaring op die rand van ‘n ondeurdringbare geheimenis.¹²⁴ Hiermee is die dimensie van die religieuse ervaring bereik as ‘n middellike ervaring “met, by en onder” ons ander ervarings, ‘n grondervaring sonder meer, waardeur ons ander ervarings georden en geïnterpreteer word. Kasper formuleer treffend : “ In der religiösen Erfahrung geht uns in anderer Erfahrung der letzte, alles umfassende und bergende Horizont menschlicher Erfahrung, *die Dimension des Geheimnisses* auf, aus dem alle Erfahrung kommt und in das alle Erfahrung weist.”¹²⁵

Al sou ‘n mens die religieuse ervaring ‘n “disclosure situation”, ‘n ont-dekkende en duidende ervaring met die ervaring kon noem, bly hierdie ervaring egter ten diepste ambivalent. Kasper verwys na die bekend geworde tipering van R. Otto, waarin die heilige, die numineuse as *mysterium tremendum fascinosum* aangedui word. In soverre geheimenis dui op die ondeurgrondbare horison van al ons ervaring, is dit ‘n vreeswekkende afgrond. Dit kan egter ook as bergende nabyheid, as vervulling beleef word.

Op grond van genoemde ambivalensie, kan hierdie geheimenis nie dwingend as

¹²³ “Gerade die Erinnerung an grosse Erfahrungen der Vergangenheit kann ein weiterführender Impuls sei, der uns auch heute wieder neue und tiefere Erfahrungen ermöglicht.”GJC, 112.

¹²⁴ GJC, 113.

¹²⁵ a.w., 114.

godservaring getipeer word nie. Dit sou ook panteïsties, ateïsties of selfs nihilisties gedui kon word.¹²⁶

Hierdie fenomenologiese beskouing van die menslike ervaring is dus nie ‘n “godsbewys” nie, maar wil ten minste ‘n lansie breek vir die moontlikheid van religieuse ervaring, wat dan in verband gebring word met die kategorie “geheimenis.”

2.5.3 Taal en Geheimenis.

Gesien die ambivalensie van die kategorie “geheimenis”, is die vraag of sinvolle spreke hieroor moontlik is. Vanuit die geledere van die moderne taalfilosofie, spesifiek die Logiese Positivisme, is die verdenking gekoester dat metafisiese en religieuse vrae eintlik skynprobleme aan die orde stel omdat uitsprake in die verband nie voldoen aan die logiese en empiriese kriteria vir sinvolle taalgebruik nie. Wat buite die grense van die taal lê, is - aldus bogenoemde posisie - nie ter diskussie nie. Hiermee word die moontlikheid van die teologie as taalaktiwiteit, as rasionele diskoers oor die christelike geloof, in beginsel ontken.

Die Analitiese filosofiese taalbeskouing, geskoei op die lees van die objektiwiteitsideaal soos dit na bewering in die natuurwetenskap sou figureer, is mettertyd as onhoudbaar uitgewys. In die verband was dit juis die werk van natuurwetenskaplikes - Bohr en Heisenberg - wat die aandag sou vestig op die perspektiwiteit van ons waarnemings en die ver-beeld-ingsmatige verwoording daarvan. In die taal word sekere toedragte nie net “objektief” geregistreer nie, daar is ook sprake van ‘n kreatiewe en interaktiewe ontmoeting wat uitloop op werklikheidsontsluiting, op synsgewin.¹²⁷

Hierdie visie op die taal hou verrassende moontlikhede in vir die verstaan van religieuse taalgebruik. Taal as kommunikatiewe praxis, het handelingskarakter en is gesitueer binne ‘n kommunikasie-gemeenskap wat per definisie gedryf word deur die hoop op

¹²⁶ a.w., 115.

¹²⁷ “ Unsere Sprache ist kein neutrale, objektive Abbildung der Wirklichkeit, sondern auch ein subjektive “Leistung” des Menschen, der dabei wiederum durch die Sprache in eine geschichtliche intersubjektive Sprachgemeinschaft und deren geschichtliche Lebenspraxis einbezogen ist. Das durch die Sprache vermittelte Vorverständnis hat eine wirklichkeitserschliessende Funktion.” GJC, 120.

steeds meer gelukkende kommunikasie. Kasper verwys na H. Peukert¹²⁸ wat met opname van ‘n gedagte van W. Benjamin, elke taalhandeling as ‘n daad van hoop, as antispasie op universele solidariteit beskryf. Is hierdie solidariteit van so ‘n aard dat dit ook die dooies insluit, dan is “jeder Akt sprachlicher Kommunikation zugleich eine Frage und ein *Vorgriff nach dem lebendigen und lebendig machenden Gott*. Jede Sprachhandlung lebt von der Hoffnung auf glückende universale Kommunikation und ist deshalb ein Akt antizipatorischer Hoffnung auf das kommende Reich Gottes.¹²⁹

Die antropologiese dieptestruktuur waarna vroeër verwys is, wys sigself dus ook uit in die taalgebruik van die mens. Uit die transenderende beweging van die taal, die vooruitgrype op die “sintotaliteit” van die werklikheid, word dit duidelik dat die taal implisiet ‘n religieuse dimensie in sigself berg, nog voordat religieuse temas eksplisiet aan die orde gestel is.¹³⁰

2.5.4 Metaforiek en Analogie : Van denkvorm na eksistensvorm.

As die taal inherent beskik oor werklikheidsontsluitende moontlikhede, dus die potensiaal het om die nuwe aan die lig te laat tree, is die vraag na die verhouding tussen die nuwe en die oue, tussen die aanbreekende toekoms en die geskiedenis, ‘n onontwykbare vraag. Dit is ten diepste die vraag na die ontologiese status en waarheidsgehalte van taalkonstrukte. Kasper is van oordeel dat die antwoord op bogenoemde vrae saamhang met die metaforiese aard van die taal, spesifiek dan religieuse taal.¹³¹ Die wese van die metaforiek is daarin te soek dat ‘n “schöpferische Neubeschreibung” van die werklikheid aan die hand van die bekende moontlik word. Met behulp van ‘n dialektiek van vertrouwdheid en vreemdheid, bring die metafoor die

¹²⁸ H Peukert, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie- Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf, 1976, 209ev.

¹²⁹ GJC, 122.

¹³⁰ a.w., 124.

¹³¹ "Um die semantische Funktion und die ontologische Bedeutung der religiösen Sprache zu klären, gehen wir am besten von der metaphorischen Sprache bzw. von der Sprache und Gleichnisse aus ..." GJC., 123.

werklikheid so ter sprake dat tegelyk meer as die bestaande werklikheid ter sprake is. Dit is in die besonder waar van die woord “God”. “Das Wort Gott bringt die Wirklichkeit so zur Sprache, dasz es zugleich an der Welt selbst “etwas” aufleuchten lässt, was mehr als Welt ist. Die Rede von Gott macht die Welt zum Gleichnis Gottes; das geschieht jedoch so, dass es die Welt als für Gott gleichnisfähig erweist.”¹³² Word die woord “God” as gelykenis verstaan en die “gleichnisfähigkeit” van die wêreld pas daardeur ontsluit, is die (nuwe) wêreld nie ‘n projektiewe ekstrapolasie van die oue nie, maar die antisipasie van ‘n werklikheid wat uitnoot tot ‘n nuwe lewenspraxis, waarin die waarheid sigself konkreet laat geld.¹³³

Twee sake uit die voorafgaande uiteensetting moet krities opgeneem word. Ten opsigte van die “gleichnisfähigkeit” van die wêreld moet opgemerk word dat die wêreld dit nie inherent, uit sigself is nie, maar gemaák moet word. Net as die wêreld as *creatura* aan die orde gekom het, kan die gelykeniskarakter daarvan raakgesien en verwoord word, en dan as ‘n geloofsbelydenis. Die vraag na die “wahrheitsfähigkeit” van die taal kan ewe eens nie *remoto Deo* beantwoord word nie. Alleen omdat die waarheid *kom*, kan daar sprake wees van die koms van die waarheid. Beide bogenoemde uitsprake oor taal en wêreld is dus net aposteriories moontlik.

Danksy die metaforiese aard van die taal, is dit moontlik om die werklikheid nuut en kreatief ter sprake te bring en wel op so ‘n wyse dat méér as wat voorhande is, aan die orde kom.

Die metafoor sou formeel beskryf kom word as ‘n identiteitsuitspraak van twee differente waarin beide identiteit en differens gehandhaaf word. Die metafoor leef uit die dialektiek van vertroutheid en vreemdheid, van identiteit en differens. Anders gesê : twee sake word op ongewone wyse met mekaar in verband gebring en wel so, dat die verbinding nie gewoon, vanselfsprekend word en omslaan in ‘n definisie nie. Hierdie karakter van die metafoor maak dit taalmatig moontlik om die waarheid oor God uit te spreek sonder om Hom in ‘n definisie te objektiveer. In die teologiese tradisie staan hierdie tipe geloofsuitsprake bekend as analoë uitsprake.

¹³² *ibid.*

¹³³ a.w., 124.

Die analogie is struktureel verwant aan die metafoor. Waar die metafoor ‘n relasie tussen twee differente is, is die analogie ‘n relasie tussen twee relasies, op so ‘n wyse dat die dialektiek van vergelykbaarheid (univociteit) en onvergelykbaarheid (aequivociteit) die wesenstrek daarvan uitmaak. Reeds in die antieke Griekse filosofie is die analogie waargeneem as ‘n besondere relasie wat kenteoreties van belang is, en as kosmiese struktuurprinsiep, ook ontologiese betekenis het.¹³⁴

Word die analogie teologies aangewend, ontstaan die vraag of die waarheid oor God (analogies) uitgespreek kan word sonder om Hom in terme van ‘n oorkoepelende synsorde as (kosmies noodwendige) Hoogste Syn ter sprake te bring. Inhoudelik is die vraag of ‘n analoë uitspraak oor God, reg kan laat geskied aan Sy vryheid. Formeel gesproke is die vraag of die analogie, anders as in die Griekse metafisika, “geschichtlich” denkbaar is.

Die klassieke *theologia negativa*-tradisie wou juis uitkoms op eersvermelde vraag bied. Apofantiese uitsprake, dit is uitsprake oor wat God *nie* is nie, is meer geskik om God se Andersheid te respekteer as katafantiese uitsprake, aldus Dionisios die Pseudo-Areopagiet¹³⁵. Die meeste wat vir die denke moontlik is, is die *docta ignorantia*, die bewus-wees van die eie onkunde.

Die vierde Lateraanse konsilie (1215) se formulering¹³⁶ rakende die aard van die analogie as ooreenkoms temidde van nog groter verskil, het aldus Kasper, teenoor die filosofiese analogie-beskouing die voordeel van ‘n spesifieke dinamiek, ‘n beweeglikheid, meegebring. “Die so verstandene theologische Analogielehre begründet keinen geschlossenen kosmischen oder seinsmäßigen Zusammenhang, sondern ist ein Prinzip je gröszerer Offenheit. Sie ist die Einweisung ins je gröszeren Geheimnis und als solche nicht die Grundlage für eine natürliche Theologie im Sinne einer rein vernünftigen

¹³⁴ GJC, 126.

¹³⁵ *ibid.* “Im Hinblick auf Göttliches sind Verneinungen (apopháseis) wahr, Bejahungen (katapháseis) unzureichend”.

¹³⁶ Denzinger 806 : “... quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.”

inhaltlichen Gotteslehre, sondern die Sprachlehre des Glaubens.”¹³⁷

Kasper is van oordeel dat dit moontlik is om die klassieke analogie-leer te transformeer tot ‘n spreek- en denkvorm wat binne ‘n heils-historiese konteks funksioneer indien daar nie langer - soos in die Griekse metafisika- van kosmos uitgegaan word nie, maar van vryheid, soos dit in die “neuzeitliche” filosofie verstaan word.

Analogie kan as die uitleg van vryheid-as-gebeure (“Freiheitsvollzug”) verstaan word. Vryheid is gesitueer in die spanningsveld tussen die eindige en die oneindige, tussen die relatiewe en die absolute. Alleen vanuit die “Vorgriff” op die oneindige, kan distansie van die eindige verkry en die eindige as eindig begryp word. Begrip veronderstel dus vryheid, maar veronderstel tegelyk ook ‘n analoë relasie tussen die pole waarbinne ons vryheid voltrek moet word. Teen hierdie agtergrond sê Kasper : “ Wird die Analogie nicht mehr primär als Auslegung des Kosmos, sondern aus dem Grundvollzug von Freiheit begriffen, dann erhält sie eine geschichtliche Gestalt ; sie nimmt dann teil an der Struktur der Freiheit, ja ist deren innerster Vollzug.”¹³⁸ Analogie as *analogia libertatis* (wat steeds *analogia entis* is, maar nou onder die voorteken van ‘n dinamies-historiese, ‘n relasionele synsbegrip) laat ons die wêreld binne die horison van vryheid nuut sien as “Geschichtswelt” en nuut verstaan as ruimte waarbinne vryheid sigself mag realiseer. Hierdie transformatiewe verruiming van die analogie van (metafisiese) *denkvorm* tot dinamies-historiese *eksistensvorm*, maak dit moontlik om in die “Vorgriff” van vryheid ‘n toekoms te antisipeer wat méér is as ‘n ekstrapolasie van die verlede en die hede, ‘n antispasie wat uitnoui tot ‘n nuwe praxis. Dit maak dit ook moontlik om God binne die horison van vryheid as volkome en absolute vryheid te dink, sonder dat Sy bestaan daardeur denknoodwendig word.¹³⁹ Omdat God vry is, kan Hy net in (‘n daad van) vryheid geken word, dit is wanneer Hy Homself in ‘n daad van vryheid aan die mens

¹³⁷ GJC, 127. Jünger oordeel egter dat die Lateraanse formulering juis ‘n spesifieke fiksering tot gevolg het. “Die unter dem Vorbehalt immer noch grösserer Unähnlichkeit geltend gemachte Analogie bringt den qualitativ unendliche Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf als eine unüberbrückbare unendliche Kluft zur Geltung, durch die Schöpfer und Geschöpf auf ihr Getrenntsein voneinander *fixiert* werden.” Gotteslehre, 33.

¹³⁸ GJC, 130.

¹³⁹ *ibid.*

bekend maak. Om God binne die horison van vryheid te bedink, hou dan in dat daar nie abstrak oor God gespekuleer sal word nie, maar dat die konkrete wêreld in sy “geschichtlichkeit” as die ruimte van vryheid nuut begryp sal word. Juis deur die getuienis van Skrif word die werklikheid nuut belig en die woordeskat van die geloof aan ons voorgehou. In die geloof word dit duidelik dat die *analogia libertatis* sy vervulling vind in *die analogia fidei*.¹⁴⁰

2.5.5 Godsvraag en godsbewyse.

Binne die konteks van die tradisionele visie op die Natuurlike teologie, het die godsbewyse ‘n deurslaggewende rol gespeel. Kortom kom dit daarop neer dat die godsbewyse die bestaan van God op grond van binne-wêreldse gegewens as noodwendige en daarmee redelike konklusie aangedien het.¹⁴¹ Formeel is hierdie aanspraak van die Natuurlike teologie behandel binne die vraag na die verhouding tussen geloof en rede. Hierdie vraagstelling het ‘n gekompliseerde geskiedenis, onder andere vanweë die verskuiwing wat algaande in die opvatting oor die rede plaasgevind het. In die ouere tradisie is daar byvoorbeeld nog nie sprake van die outonomie van die rede nie.¹⁴² Dit gebeur pas in die voltrekking van die sogenaamde antropologiese wending, waarin die subjek-syn van die mens die transendentale prinsipe vir die verstaan van die werklikheid en dus ook van die rede word. By Kant byvoorbeeld beteken dit ‘n begrensing van die (teoretiese) rede sodat geen bewys vir die werklikheid van God vanuit die ervaring aangebied kan word nie. Die godsídee kan hoogstens as ‘n postulaat

¹⁴⁰ a.w., 131.

¹⁴¹ In die Skolastiek en ook in die Oud-protestantse teologie is die moontlikheid van rasionele verifikasie ten opsigte van die vraag na die bestaan van God deurgaans gehandhaaf. Vgl. W Joest, *Fundamentaltheologie*, Kohlhammer, Stuttgart Berlin Köln Mainz, 3.Auflage, 113.

¹⁴² “Ein Vermögen eigenständiger Erkenntnis ist Vernunft im älteren Sinn nur insofern als der Mensch in ihrer Betätigung aus Prinzipien urteilt, die ihm *in* seiner Natur *mitgegeben* und grundsätzlich jederzeit zur Hand sind. Aber diese Prinzipien wie überhaupt seine Natur hat der Mensch nicht aus sich selbst ... sondern aus dem Schöpferwirken Gottes.” Joest, a.w., 112.

van die praktiese rede ‘n regulatiewe funksie vervul in diens van die moraal.¹⁴³

In Kasper se problematisering van die godsbewyse, gebruik hy ook die kenleer as invalshoek. Hy onderskei tussen kenne, ervaring en begroning respektiewelik bewysvoering en toon aan dat eersgenoemde beide ervaring en begroning insluit. Die transendentale voorwaarde van kennis is die relatiewe onafhanklikheid van die kennende subjek ten opsigte van die objek, dus ‘n relasie wat vryheid impliseer. In die lig van hierdie vryheid kan die konklusie van die godsbewyse nie dwingend wees nie. Godsbewyse behoort eerder verstaan te word as ‘n begronde uitnodiging tot die geloof, as ‘n verantwoording van die intellektuele redelikheid van die geloof waarin vryheid nie bedreig word nie, maar juis tot sy reg kom.¹⁴⁴

Binne hierdie raamwerk bespreek Kasper vervolgens die tradisionele godsbewyse - die kosmologiese, antropologiese, geskiedsfilosofiese en ontologiese bewyse, wat hy veelbetekenend nie bewyse nie, maar argumente noem.

In die kosmologiese argument kom die ervaring van orde, skoonheid en ontwikkeling (beweging) onder die soeklig met die oog op die identifisering van die laaste grond (of eerste oorsaak) daarvan. Kasper maak egter meer van die keerkant van bogenoemde, die ervaring van die kontingensie van die werklikheid wat in sy toe-valligheid radikaal “fraglich” is. Teen die agtergrond van die nie-noodwendigheid van die syn, staan die positiviteit van die syn juis uit as weerstand teen die moontlikheid van nie-syn, van niks. Verwondering oor die feit dat daar tog wel iets is ten spyte van die moontlikheid van nie-syn, beteken tegelyk dat die blote faktisiteit van die werklikheid nie rationeel begrondbaar is nie. Juis waar dit om die laaste grond gaan, word daar gestuit op die absolute Grondlose. Hierdie gebrek aan ‘n verweer teen die bodemloosheid van die werklikheid kan aanleiding wees tot ‘n (tevergeefse) verabsoluttering van een of ander eindige grootheid, of kan verneem word as ‘n aansporing tot ‘n ommekeer in die denke,

¹⁴³ Joest, a.w., 116. Ofskoon daar vir ‘n lang tyd gemeen is dat Kant die godsbewyse definitief weerlê het, word dit tans as ontoereikend beskou, o.a. vanweë die feit dat kritiese alternatiewe op die “boustene” van Kant se kenleer - die Euklidiese meetkunde, die Newtonse fisika en die Aristoteliese logika - die lig gesien het. Vgl. H G Hubbeling, *Denkend geloven*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 57.

¹⁴⁴ “Wenn Freiheit und Erkenntniss immer miteinander verbunden sind, dann ist Gotteserkenntniss in besonderer Weise nur in Freiheit möglich.” GJC, 132.

‘n her-denking van die werklikheid as beeld en gelykenis van die Grondlose Geheimenis.¹⁴⁵ Inhoudelik beteken hierdie her-denking ‘n ontmitologisering en ont-ideologisering van alle absoluut-gestelde eindige groothede, sodat die mens, bevry hiervan, in ‘n nuwe openheid vir die Altyd-Grotere tereg kom. In die erkenning van die enige God-syn van God, lê die geheim van die menslikheid van die mens.¹⁴⁶

2.5.6 Antropologie en Kenleer.

Ons het daarop gewys dat Kasper die kenleer as invalshoek gebruik in die problematisering van die sogenaamde godsbewyse. Dit spreek vanself dat ‘n sekere visie op die kenleer ‘n korrelerende antropologie impliseer. In die bespreking van die antropologiese argument, neem Kasper die basisaanspraak van die kenleer (vryheid as transendentale voorwaarde) weer op en stel dit as ontologiese tema aan die orde. Hierdie aksent op vryheid het pas in die “neuzeitliche” subjektiwiteitsfilosofie tot volle ontplooiing gekom en staan bekend as die “antropologiese wending”.¹⁴⁷ Tog is hierdie wending nie sonder enige “voortekens” in die tradisie nie. In prinsipe is dit reeds by Thomas Aquinas aanwesig.¹⁴⁸ Dit is die blywende verdienste van Maréchal¹⁴⁹, dat hy die “aansluitingsmoontlikhede” tussen Thomas en Kant nader uitgewerk het. Hierin het hy skool gemaak. Teoloë van rang, waaronder B Welte, E Coreth, en W Kern, sou op

¹⁴⁵ GJC, 136.

¹⁴⁶ *ibid.*

¹⁴⁷ vgl. W Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996, 294.

¹⁴⁸ vgl. J B Metz, *Christelike mensbetrokkenheid. Over de denkvorm van Thomas van Aquino*, Paul Brand, Hilversum, 1964, 60.

¹⁴⁹ Joseph Maréchal word beskou as die grondlegger van die Transendentale Thomisme, ‘n “versoeningspoging” tussen Thomas en Kant. Maréchal se hooftese is dat Kant se transendentiaal-epistemologie, konsekwent deurgedink, nie op kritiese idealisme uitloop nie, maar op metafisiese realisme. As Jesuïet wat in Leuven werksaam was, het hy tussen die twee wêreldoorloë groot invloed uitgeoefen op Katolieke teoloë in België, Frankryk en Duitsland. Hy kan as die voorloper van Rahner beskou word. Vgl. Gerald A McCool (ed.), *A Rahner Reader*, Darton, Longman & Todd, London, 1975, xiii.

basis van sy werk profiel verleen aan wat bekend sou word as die Transendentiaal-idealitiese “neuansatz” in die Katolieke teologie.¹⁵⁰ Kasper sluit hom hierby aan. Anders as die Maréchal-skool, gaan hy egter nie uit van die bewussyn nie, maar van menslike vryheid¹⁵¹.

Kasper beskou die bestaan van die mens in die spanning tussen eindig en oneindig as kenmerkend van die antropologiese grondsituasie. In die kennis van die eindige as eindig, lê die openheid teenoor die oneindige en juis daarin is die mens vry teenoor die eindige. Die vooruitgrype op die oneindige, is ‘n daad van relatiewe vryheidsverwerkliking, wat self ‘n “Vorgriff” op volkome, absolute vryheid is. Op grond hiervan sê Kasper :” Der Gedanke einer schlechterdings erfüllten, alles erfüllenden absoluten Freiheit ist also ein notwendiger Gedanke; er ist eine transzendente Bedingung der Möglichkeit von Freiheit.”¹⁵² Hieruit volg egter nie dat God denknoodwendig is nie. Op geen logies-dwingende wyse kan die identiteit van God en absolute vryheid “bewys” word nie. Dié waarheid daarvan moet self tot openbaring kom.

Volgens Kasper is die voordeel van die antropologiese argument daarin geleë dat dit, anders as die kosmologiese argument, nie verwys na ‘n noodwendige Hoogste Syn of Eerste Oorsaak nie, maar na volkome vryheid, wat net (in vryheid) te ken is as “geschiedlike” gebeure. Hierdie argument moedig dus aan om nie abstrak nie maar histories oor God te dink as die lewende God van die geskiedenis.

Die harde kern van die “neuzeitlike” denke (die sogenaamde anti-metafisiese tendens) kom waarskynlik op sy duidelikste na vore in die visie op die geskiedenis. Uitgaande van die mens as Subjek, is enige verwysing na “eksterne” beïnvloeding van die geskiedenis, enige metafisiese visie dus, per definisie verdag. In die invloedrykste denkontwerpe van die moderne tyd is die vraag na die verhouding tussen God en die geskiedenis om verstaanbare redes van fundamentele betekenis. Teenoor die klassieke metafisika (die Absolute bo en buite die geskiedenis) wat stuit op onoorkomelike

¹⁵⁰ vgl. J B Metz, *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, 210.

¹⁵¹ GJC, 136. Kasper verwys na die werk van H Krings, “Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken.” *Phil. Jb.* 77(1970) 225-237, waarby hy aansluit.

¹⁵² GJC, 138.

probleme, moet die alternatiewe bedink word : óf die Absolute in die geskiedenis (Schelling), óf die geskiedenis as moment in die selfrealisering van die Absolute (Hegel) , óf die geskiedenis self as absolute grootheid (Marx).

Kasper sluit hom in hierdie verband aan by die Skolastieke tradisie, wat met die standpunt van Ideaal-Realisme, na sy oordeel die eensydigheid van beide die Idealisme en die Materialisme vermy.¹⁵³ Die winspunt van die Ideaal-Realisme is dat die relatiewe selfstandigheid van subjek en objek, van gees en materiële werklikheid gehandhaaf word. Hierin is die relasionaliteit waarvan daar sprake is, nie bloot “toegevoeg” nie, maar konstitütief van aard, dit het ontologiese betekenis.¹⁵⁴

‘n Relasionele ontologie het uiteraard implikasies vir die godspraak. Kasper dui langs die “omweg” van ‘n kenteoretiese opmerking en die vraag na die moontlikheid van inklusiewe sintotaliteit, hierdie implikasies aan.

In die relatiewe selfstandigheid van gees en werklikheid teenoor mekaar (waarin die primaat die gees toekom), is die gees intensioneel oneindig, reël egter eindig.¹⁵⁵ Die werklikheid ontwyk voortdurend die omvattende en ordenende greep van die (menslike) gees. Juis die kontingensie van die werklikheid, wat sigself nie laat inorden in ‘n sintotaliteit, soos wat die visie van die Idealisme op die geskiedenis dit wou hê nie, roep die vermoede van sinloosheid en absurditeit op. Selfs ‘n nihilistiese “werklikheidsmodel” sou egter nie die bestaan van gedeeltelike sin of die ervaring van geluk in tussenmenslike liefde, sy dit hoe fragmentaries, kon ontken nie. Elke gelukkende daad is daarom implisiet protes teen die aanname van totale sinloosheid en hou die vraag na die sin van die totaliteit lewend. Gedeeltelike sinervaring gee aanleiding tot die hoopvolle “Vorgriff” op totale sin, wat niks minder kan wees as ‘n

¹⁵³ a.w., 140.

¹⁵⁴ “Eine geschichtliche Sicht der Welt besagt also, dass die Wirklichkeit nicht eine objektiv vorhandene Grösze darstellt, dass vielmehr das Subjekt eingeht in die Konstitution der Welt, wie umgekehrt das Subjekt durch die Welt vermittelt ist. So geschieht die Konstitution der Wirklichkeit im dialektischen Zusammenspiel von Welt und Mensch.” W. Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen, 1972, aangehaal by Kasper, a.w., 141.

¹⁵⁵ Teenoor die projeksie-teorie van Feuerbach merk Kasper op dat “das menschliche Bewusstsein zwar intentional unendlich ist, dass ihm aber gerade im Horizont dieser intentionalen Unendlichkeit seine eigene Endlichkeit aufgeht.” a.w., 46.

mens-en-wêreld omvattende Sin nie. Hierdie allesbepalende Werklikheid as allesinsluitende, Oneindige Gees, noem die religieuse tradisie God.

In duidelike afgrensing van die Hegelse “Gott am Ende”, stel Kasper dat hierdie God van hoop nie anders as “schlechthinnige Freiheit” gedink kan word nie, en daarom ook “Gott am Anfang” moet wees.¹⁵⁶ As Absolute Vryheid moet Hy die Lewende God, die Mag van die toekoms, die Komende wees. Juis hierdie vryheid relativer egter ook die universeel-historiese argument. Dit bly hipotese todat dit in die te realiseerde geskiedenis as waarheid bevestig is.

Die verskillende Godsbewyse of argumente wat tot nou aan die orde gekom het (kosmologiese, antropologiese en historiese) is ten spyte van hulle inhoudelike besonderheid, struktureel verwant. In almal geld die leef- en wêreldervaring as vertrekpunt. By wyse van spreke sou ‘n mens kon praat van ‘n denkbeweging van onder na bo, van die wêreld na God toe. In die ontologiese argument word hierdie denkbeweging omgekeer. In die klassieke, Anselmiaanse vorm van die argument, word daar uitgegaan van die aangebore godsídee, wat in terme van die inherente implikasies daarvan, konsekwent deurgedink word. Anselmus gaan daarvan uit dat God vir die denke as “aliquid quo maius nihil cogitari potest” geld. Is hierdie toedrag “in intellectu” onbestrede, en is “in intellectu et in re” meer of groter as net “in intellectu”, dan impliseer die bovermelde adagium dat God nie sonder kontradiksie as nie-eksisterend gedink kan word nie.¹⁵⁷

¹⁵⁶ GJC, 143. Cornelia de Vogel meen dat Kasper een van die teoloë is vir wie “die gnostiese Denkart Hegels .. verführerische Anziehungskraft zu haben scheint.” Cornelia J de Vogel, *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, MthZ 28(1978) 134-159. Hierop antwoord Kasper : “Es ist mir ..unbegreiflich, wie Sie mir eine vernünftige Ableitung oder Auflösung des Geheimnisses der Offenbarung à la Hegel zum Vorwurf machen können.” W Kasper, *Neue philosophische Denkformen in der Theologie*, MthZ 29(1978), 426-431.

¹⁵⁷ Kant, wat die benaming “ontologiese godsbewys” vir die Anselmiaanse argument gemunt het, betwyfel die houdbaarheid van die argument op grond van die feit dat “existenz” nie ‘n “reales Prädikat” is nie. Vir Kant beteken “real” dit wat tot die “res” behoort, die “sachheit” van ‘n saak. Bestaan of nie-bestaan sou dus nie verskil maak aan die “sachbestimmtheit” van ‘n bedinkte (“gedachte”) Hoogste Wese nie, anders gesê, “sachbestimmtheit” impliseer nie noodsaaklikewys “dasein” nie. Vgl. Jüngel, *Gotteslehre*, 29

Kasper wys daarop dat God nie net aangedui word as iets of iemand waarnaas niks groter gedink kan word nie, maar ook as iemand, groter as wat gedink kan word.¹⁵⁸

In eersgenoemde aksent is die onto-teologiese opvatting van die klassieke metafisika (God as superlatief) onmiskenbaar ‘n verstaansmoontlikheid. Laasgenoemde aksent dra egter die moontlikheid van ‘n oorstyging van die metafisiese denkraamwerk. Voor die God wat altyd groter is, ervaar die denke sigself aan die grens van eie moontlikhede. “Das reine Denken überbietet sich am Ende notwendig, indem es etwas denkt, das es wesensmäßig nicht mehr denken kann, weil das Unendliche jeden endlichen Begriff sprengt. Gott kann deshalb nur durch Gott erkannt werden; er kann nur erkannt werden, wenn er sich selbst zu erkennen gibt.”¹⁵⁹

Eers in die lig van die openbaring, word die aangebore godsídee (gegewe in die wese van die mens as *imago Dei*) spesifiek, die bewussyn *dat* God bestaan, verdiep tot ‘n bewussyn van *Wie* God is. Dit is wyse waarop J E Kuhn van die Katolieke Tübingerskool die ontologiese argument heropneem.¹⁶⁰ In die huidige tyd is dit veral Pannenberg wat ‘n aangepaste ontologiese argument in sy teologiese ontwerp benut. “Der Gedanke Gottes als der seinem Begriff nach alles bestimmenden Wirklichkeit ist an der erfahrenen Wirklichkeit von Welt und Mensch zu bewähren.”¹⁶¹ Die waarheid van die godsídee tree aan die lig, as die denkende omgang met die werklikheid van hieruit sigself toon as outentieke ontsluiting van lewensmoontlikhede. Die godsídee kan dus nie *in abstracto* aan die orde kom nie, maar moet juis in konkrete lewens- en

¹⁵⁸ GJC, 145

¹⁵⁹ a.w., 147

¹⁶⁰ Die aanpak onderskei, in lyn met die Thomistiese tradisie, tussen die *bestaan* en die *wese* van God op ‘n wyse wat juis deur Anselmus vermy word. In die *Proslogion* stel Anselmus die argument binne die raamwerk van ‘n gebed aan die orde. In die aanspreek van God en die bede om geloofsverstaan, word die bestaan van God veronderstel en sy wese saam bedink as die Een wat geloofsverstaan gee “..Domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ...ut intelligam ...” Jüngel, *Gotteslehre*, 28. Dalferth verwoord die “uitkoms” van Anselmus se argument so :”Was Anselm ... durch Form und Inhalt des *Proslogion* gezeigt hat, ist die schlichte und doch profunde Wahrheit: *Wer erkennt hat, wer Gott ist, der hat erkannt dasz Gott ist.*” Ingolf U Dalferth, *Fides quaerens intellectum*, *ZThK* 81(1984), 105.

¹⁶¹ W Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M., 1973, 302

ervaringssamehange as lewensbemagtigende “stimulus” herken word, nie as dwingende bewys nie, wel as verantwoordbare sinopsie.

Eers in die lig van die openbaring kom die rede wat soek na geloofsverstaan tot sy waarheid : in die insig dat die godheid van God nie die menslikheid van die mens in die weg staan nie, maar moontlik maak. Die implisiete “Vorgriff” op inklusiewe sintotaliteit en absolute vryheid, aanwesig in elke gelukkende daad van kommunikasie en in elke situasie van doeltreffende kennisverwerwing, kan ook eksplisiet as “Vorgriff” op die absolute Geheimenis verstaan en hoopvol beaam word, in die wete dat dit die menslikheid van die mens ten goede kom.

2.6 GELOOF EN GODSKENNIS.

As slot van die eerste hoofdeel van *Der Gott Jesu Christi*, stel Kasper die vraag na die Godskennis vanuit die geloof aan die orde (I.V) Hoofdeel I, met die opskrif *Die Frage nach Gott heute*, handel hoofsaaklik oor twee probleemkomplekse : die kontoere van die “neueitliche” ateïsme en die uitdaging wat dit vir die teologie inhou enersyds, en die moontlikhede van ‘n natuurlik-teologiese ontwerp in die lig van die probleemstelling van die ateïsme andersyds.

In Hoofdeel II (*Die Botschaft vom Gott Jesu Christi*) kom ‘n antwoord vanuit heilshistoriese perspektief op die probleemstelling van Hoofdeel I aan die orde.

Gotteserkenntnis im Glauben (I.V) waarin openbaring en verborgenheid getematiseer word, is dus ‘n oorgangspassasie tussen ‘n natuurlik-teologiese en heilshistoriese resp. openbarings-teologiese aanpak. Struktureel gesproke het ons hier te make met ‘n sleutelpassasie, wat o.i. inhoudelik ook die fundamentealteologiese “sensusentrum” van Kasper se ontwerp is. Die kritiese vraag in hierdie verband is of Kasper die korrelasie geloof - openbaring binne die raamwerk van die Natuurlike teologie onder die loep neem al dan nie. Die antwoord op hierdie vraag het deurslaggewende implikasies vir die oordeel oor die integriteit en deurvoerbaarheid van Kasper se ontwerp en dus oor die grense van die natuurlik- teologiese rede. Op metodiese en terminologiese vlak is die samehangende vraag die na die verhouding tussen Natuurlike teologie en fundamentealteologie.

2.6.1 Natuurlike teologie en die rasionaliteit van die geloof.

Die opset van die Natuurlike teologie is om binne die konteks van die ervaring van die werklikheid, die geloof in God respektiewelik die bestaan van God, as nie-onredelike moontlikheid¹⁶² te verantwoord. Dit gaan dus hierin om die vraag na die rasionaliteit van die geloof. Die uitdrukking “rasionaliteit van die geloof” is ambivalent en sonder presisering nie juis bruikbaar nie. Dit sou aanduiding kon wees van die vraag na die *grond* van die geloof, beoordeel in die lig van die rede¹⁶³ (aan die hand van watter kriteria dan ook), of dit sou kon dui op die beoordeling van die integriteit en koherensie van *geloofsaansprake* in terme van die geloofsgrond.¹⁶⁴ Kasper distansieër hom onomwonde van enige poging om die geloof van buite af deur middel van die sogenaamde neutrale rede te begrond.¹⁶⁵ “Der Glaube kann ...nur durch sich selbst, genauer: nur durch seinen eigenen Gegenstand, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, begründet werden.”¹⁶⁶ Die Natuurlike teologie, wil dit die “innere

¹⁶² nie-onredelike moontlikheid word hier verstaan as ‘n toedrag wat nie ondenkbaar is nie, tegelyk egter nie noodsaaklikerwys die geval hoef te wees nie.

¹⁶³ Dit is die werkswyse wat in die tradisionele godsdienskritiek aan die orde is en waarmee rekening gehou moet word. “Der Glaube, der seine gewisse Zuversicht darauf setzt, dass ihm in der Selbstzusage Gottes in Jesus Christus der Grund gegeben ist, der ihn trägt, bleibt der Möglichkeit ausgesetzt, dass diese Zuversicht durch die Skepsis anderer und durch eigenen Zweifel angefochten werden und unter Illusionsverdacht geraten kann, ohne dass dieser Verdacht durch theoretische Argumente, die den Skeptiker überzeugen müssten und eigenen Zweifel überwinden könnten, zu entkräften ist.” W. Joest, Dogmatik Bd.I, Vandenhoeck & Ruprecht, 1984, 46.

¹⁶⁴ Die vraag na die begronding van die geloof en die samehangende vraag na die verhouding tussen *geloofsinhoud* en *geloofsgrond* is een van die mees gekompliseerde Fundamentealteologiese vrae, aldus Kasper (GJC, 158) Daar is interessante ooreenkomste en verskille tussen die verhouding geloofsinhoud - geloofsgrond en die verhouding tussen dogmatiese en historiese uitsprake. Geloofsinhoude skep nie geloofsgronde nie, net soos dogmatiese uitsprake nie historiese toedragte tot gevolg kan hê nie. Omgekeerd lei geloofsgronde altyd tot geloofsinhoude, terwyl nie alle historiese uitsprake lei tot dogmatiese uitsprake nie. Vgl. Gerhard Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. II, J C B Mohr, Tübingen, 2. Auflage, 1982, 399.

¹⁶⁵ GJC, 99

¹⁶⁶ *ibid.*

Vernünftigkeit des in sich und aus sich selbst begründeten Glaubens” uitwys, is dus aangewese op die korrelasie tussen geloof en openbaring. Die vraag is nou hoe openbaring as denkkategorie deel word van die natuurlik-teologiese argument. Kasper doen dit deur die kategorie “geheimenis” en die kategorie “openbaring” op ‘n spesifieke wyse op mekaar aan te lê.

2.6.2 Openbaring, verborgenheid en antropologiese dieptestruktuur.

‘n Kardinale aspek van die antropologiese grondstruktuur, is die transendering van die eindige self in die rigting van die Oneindige. In hierdie “Vorgriff” op universele sin en absolute vryheid, is die bewussyn van begrensing deur die Onbegrensde gelyktydig meegegee. Bewussyn is met ontologiese noodwendigheid gelokaliseer as selfbewussyn in die aangesig van ‘n geheimenis. Die *dat* (die bestaan) van die geheimenis is dus algemeen toeganklik, die *wat* daarvan (die wese) is van nature (en ook vir die Natuurlike teologie!) ontoeganklik tensy dit toeganklik gemaak word.¹⁶⁷ Pas deur die openbaring word die wese van die geheimenis bekend as God se geheimenis. Kortom, die geheimenis van die mens *is* die geheimenis van God, onder die voorteken van die openbaring. Die vraag is nou op watter wyse die geheimenis van die mens die geheimenis van God is. Die uitkoms hiervan sal ook aandui wat “onder die voorteken van die openbaring” beteken.

Die geheimenis van die mens is die geheimenis van God *op verborge wyse*. Met die invoer van die tema “verborgenheid” word die nie-noodwendigheid van die oënskylike identiteitsuitspraak onder die aandag gehou en die aard van die uitspraak as *geloofsuitspraak* beklemtoon.

In terme van die openbaring¹⁶⁸ (waarkragtens die geheimenis van die mens die

¹⁶⁷ “Soll uns das Unendliche zugänglich werden, dann muss es sich uns selbst erschliessen und eröffnen, es muss sich selbst offenbaren.” GJC, 151 Dit is o.i.van belang om op te merk dat daar in die verwysing na “openbaring” nie eksplisiet verwys word na die Subjek van die openbaring nie. Dit hang saam met die metodiese “uiteenhou” van “wesen” en “dasein” in die bespreking van die kategorie “geheimenis”.

¹⁶⁸ Openbaring word hier verstaan as “nicht ein an sich Gegebenes, sondern ein Sichgebendes, nicht ein Faktum, sondern ein Geschehen (nomen actionis)” GJC, 152

geheimenis van God is) dui verborgenheid nie op die teendeel van openbaring nie, maar op die wyse van openbaring. Verborgenheid is ‘n “bestaansvoorwaarde” van die openbaring.¹⁶⁹

Die (h)erkenning van Gods verborgenheid in Sy openbaring kan net in die geloof geskied. Op sy beurt is die geloof egter net moontlik kragtens die openbaring. Vir die “natuurlike” rede is hierdie sirkelredenasie ‘n dodelike labyrint, vir die logika van die geloof daarteenoor ‘n bron van verwondering en vreugde.¹⁷⁰ Die verborgenheid van God in Sy openbaring is na regte net aan die hand van ‘n belydenis ter sprake te bring. In hierdie belydenis word die spraakreëling van die logika van die geloof gehoorsaam. Net só is die uniekheid en onafleibaarheid van die openbaring denkend te handhaaf. Enige poging om die openbaring teologies begripsmatig te verhelder, sal dié korrelasie van openbaring en geloof nie kan verontagsaam nie.

In hierdie verband onderskei Kasper twee openbaringsmodelle te wete die informasie en instruksie -model en die kommunikasie-model.¹⁷¹ Eersgenoemde model is ‘n outoritêre model wat noodwendig in konflik raak met die verantwoordelike gebruik van die menslike rede en menslike vryheid. Hierteenoor is openbaring, georiënteer aan die kommunikasie-model, nie te verstaan as die bekendmaking van bo-rasionele waarhede nie, maar as personale Selfopenbaring.

“Gott offenbart primär nicht etwas, sondern sich selbst und seinen Heilswillen für den Menschen. Indem er sich selbst und sein Geheimnis offenbart, offenbart er dem Menschen auch den Menschen und sein Geheimnis. Die Offenbarung ist also die Bestimmung des unbestimmt-offenen Geheimnisses des Menschen, seiner Welt und Geschichte.”¹⁷²

Hiermee is die openbaring en die geloof gelokaliseer - in die wêreld en die geskiedenis.

¹⁶⁹ “Im Akt der Offenbarung hebt Gott sein Geheimnis nicht auf, er entschleiert es nicht, so dass wir nun über Gott Bescheid wüssten, Offenbarung besteht vielmehr darin, dass Gott sein verborgenes Geheimnis, nämlich das Geheimnis seiner Freiheit und seiner Person, offenbart. Offenbarung ist also Offenbarung der Verborgtheit Gottes.” a.w., 160

¹⁷⁰ Vgl. I Kor 1: 18 - 25

¹⁷¹ GJC, 154

¹⁷² *ibid.*

Openbaring “gebeur” midde-in ons alledaagse ervaring as indirekte ervaring, as ervaring met die ervaring. So gesien is die openbaring “weltlich” en “geschichtlich”, nie iets wat objektief voorhande is en dan agteraf in die geloof “waargeneem” word nie, maar ‘n gebeure wat die geloof oproep en letterlik *in* die gelowige(s) “gebeur.”¹⁷³ Kragtens die korrelasie van geloof en openbaring, is die (gelowige) mens die “Ort” van die openbaring, die geloof op sy beurt ‘n (nuwe) relasie ten opsigte van die oorsprong van die openbaring, wat gestalte vind in ‘n spesifieke wyse van daarwees -in- die- wêreld , as geïntegreerd-personale toevertroue aan God.¹⁷⁴

Aan die einde van die behandeling van die tema geloof en godskennis, sluit Kasper met die formulering van drie fundamenteelteologiese rigtingwysers.

Eerstens : die uitspraak rondom die geheimenis en verborgenheid van God is nie op sy plek binne ‘n teorie oor die reikwydte en grense van die menslike kenvermoë nie, maar hoort binne die konteks van die selfopenbaring van God. Dit is dus ‘n geloofsuitspraak
Tweedens : die uitspraak rondom die geheimenis en verborgenheid van God, wil Hom nie voorhou as die Groot Afsydige nie, maar juis bekend maak as God-vir-die-mense. God se verborgenheid in Sy openbaring, is konkreet die verborgenheid van Sy heerlikheid in die lyding en sterwe van Jesus Christus. So is ‘n teologie van Gods verborgenheid ten diepste *theologia crucis*.

Derdens : die openbaring van die geheimenis en die verborgenheid van God is nie teoretiese spekulasie nie, maar as woord van gerig en genade, die geheimenis van ons heil, die fundamentele en sentrale waarheid van die christelike geloof.

2.6.3 Natuurlike teologie en die korrelasie van openbaring en geloof.

¹⁷³ “Gottes Offenbarung gibt es nie an sich, sondern nur als dem in seinen menschlichen und geschichtlichen Offenbarungsformen verborgenen Gott”. Dit beteken die openbaring vind plaas “im Glauben des Menschen und in der Lebensgestalt, die aus dem Glauben folgt.” a.w., 159

¹⁷⁴ Die hoogtepunt en voleinding van God se “geschichtliche” Selfopenbaring is Jesus Christus. Hy is in persoon die “id quo maius cogitari nequit”, die eskatologiese seldefinisie van God. (a.w., 157) Hoe Jesus én die gelowige as “Ort” van die openbaring aangedui kan word, moet later in die pneumatologie aan die orde kom.

In die lig van die drie geformuleerde rigtingwysers, moet die metodiese aspek van Kasper se hantering van die tema geloof en openbaring krities aan die orde kom in die evaluering van die Natuurlike teologie se moontlikhede om die tema geloof en openbaring, geloof en verborgenheid toereikend aan die orde te stel.

As uitgangspunt van hierdie evaluering geld die opmerking dat die korrelasie (christelike) godsgeloof en openbaring in Christus nie 'n "postulaat" van die Natuurlike teologie kan wees nie. Teen die agtergrond van die nie-noodwendigheid van die korrelasie, in die lig dus van die uniekheid en onafleibaarheid daarvan, is die bestaan van die korrelasie net kragtens die openbaring (nie as godsdiensfenomenologiese kategorie nie, maar konkreet as Christusopenbaring) uit te wys. Hierdie "uitwys" kan - kragtens die aard van die korrelasie - nie anders as in die modus van 'n belydenis geskied nie. Toegespsits geformuleer : die logika van die geloof verbied in dié verband enige spraakmodus wat nie belydeniskarakter het nie.

Is dit die opset van die Natuurlike teologie om die die "innere Vernünftigkeit des in sich und aus sich selbst begründeten Glaubens" uit te wys, sou die logika van die geloof juis gevolg moes word. Kragtens dieselfde logika, maak die unieke en onafleibare aard van die vermelde korrelasie dit onmoontlik om die korrelasie openbaring - geloof (christelik verstaan) as besondere geval van 'n algemene openbaring - geloofkorrelasie ter sprake te bring.

Presies dit doen Kasper egter as hy sê: "Soll uns das Unendliche zugänglich werden, dann muss es sich uns selbst erschliessen und eröffnen, es muss sich selbst offenbaren. Deshalb sind Offenbarungen *für alle Religionen* (my kursivering) wesentlich."¹⁷⁵

'n Godsdiensfenomenologiese ontginning van die kategorie "openbaring" as geloofsbegronde gebeure, lê nog nie die eie aard van die rasionaliteit van die christelike geloof uit nie, ten spyte van die feit dat dit "geïllustreer" word aan die hand van die christelike openbaringsbeskouing. Wat hoogstens moontlik is, is dat die betrokkenheid van die geloof op (iets soos) openbaring as algemeengeldend voorgehou kan word, in die lig waarvan die Christelike geloof se beroep op (die) openbaring dan ter sprake kom as 'n spesifieke geval van 'n algemene verskynsel.

Ons konklusie in hierdie verband kan in twee stellings saamgevat word : as die

¹⁷⁵ GJC, 151

Natuurlike teologie eerstens, wil trou bly aan die eie verklaarde opset, moet die logika van die geloof gevolg en die openbaring dus inhoudelik aan die orde gestel word.¹⁷⁶ Tweedens : indien die Natuurlike teologie die openbaring inhoudelik aan die orde stel, hou dit op om Natuurlike teologie te wees. Die Natuurlike teologie bied dus nie ‘n begaanbare weg tot die kennis van God nie.

¹⁷⁶ Vergelyk die opmerking van Jünger :” Die Logik des Glaubens bestreitet dass der *Grund* des Glaubens und die *Gewisheit* des Glaubensinhalt remota fidei erreichbar sind.” Entsprechungen, 174