

*Die logika van die geloof:
Gebed as die raakpunt tussen rasionaliteit en ervaring
by Rahner en Calvyn*

*Proefskrif ingedien deur S J P Brand
ter gedeeltelike voldoening aan die
vereistes vir die graad
Doctor Divinitatis*

In die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria

Promotor: Prof. C.J. Wethmar

November 2005

Inhoudsopgawe

<i>Dankwoord</i>	5
<i>Inleiding en vraagstelling</i>	6
1 SKEIDING TUSSEN RASIONALITEIT EN ERVARING	10
2 RAHNER SE VOORSTEL: GEBED STEL DIE VRAAG NA DIE LOGIKA VAN DIE GELOOF	26
2.1 Gebed as ‘Grundakt’ van menswees	27
2.2 Gebed as woord van God	29
2.3 Gebed as (ant)woord van die mens	32
2.3.1 Die (ant)woord as gebed van die lewe	32
2.3.2 Die uitdruklike gebed	35
2.3.3 Gebed as gebedsversoek	36
3 GELOOF EN DIE AANVAARDING VAN MENSWEES	39
3.1 Die weg van die metafisika	39
3.1.1 Die vraag na die logika van die geloof	40
3.1.2 Die antropologiese wending in die teologie	44
3.1.3 Die vraag na ‘n teologiese metode	47
3.1.4 Die transendentiaal-antropologiese metode	50
3.1.5 Die vraag na die verhouding tussen teologie en filosofie	60
3.2 Die weg van die Christologie	64
3.2.1 Die hoorders van die boodskap	65
3.2.2 Die tradisionele Christelike geloofswaarhede	67
3.2.3 ‘n Transendentale Christologie	73
3.2.4 Die vraag na die historiese Jesus	80
3.2.5 Jesus Christus in die nie-christelike godsdienste	90
3.2.6 Die kern van die Christelike geloof	91
3.3 Die weg van ‘n ‘eie genade ervaring’	93

3.3.1	Die mistiek van die alledaagse	94
3.3.2	Genade as ‘ervaringsmatige’ werklikheid	97
3.3.3	Gebed as deelname aan die mistiek van die goddelike liefde in die wêreld	102
3.3.4	Die ‘eie weg van genade’ in aansluiting by die logika van die eksistensiële kennis	107
4	BEOORDELING VAN RAHNER SE VOORSTEL	109
5	CALVYN SE VOORSTEL: DIE LOGIKA VAN DIE GELOOF STEL DIE VRAAG NA GEBED	124
5.1	Die vraag na ‘n Protestantse alternatief	124
6	GELOOF EN DIE ERVARING VAN GOD SE GOEDHEID	130
6.1	Gereformeerde ervaring in aansluiting by Calvyn	130
6.2	Calvyn as mens van sy tyd	136
7	DIE WEG VAN DIE OPENBARING	140
7.1	Die verbreking van die stilte: God stel Homself teenwoordig deur sy Woord en Gees	144
7.1.1	Gebed is meer as ‘selfgesprek’	144
7.1.2	Hoe hierdie waarheid vir die hervormers oopgaan in die herontdekking van die duidelikheid van die Skrif	146
7.2	Die hoorders hoort by die Woord	151
8	GEBED AS ERVARING VAN WIE GOD REGTIG IS	161
8.1	Die trinitariese begroning van gebed by Calvyn	162
8.1.1	Calvyn se kragtige pneumatologie	162
8.1.2	Christus se diens vir ons	168
8.1.3	God se vaderskap en gebed	178
8.1.4	Uitverkiesing, voorsienigheid en gebed	181
9	GEBED AS DIÉ OEFENING VAN DIE GELOOF	186

9.1	Gebed as ‘bede’ en ‘dank’	186
9.2	Geloof en heiliging in gebed	190
9.3	Gebed as deelname aan die amp van Jesus Christus	193
9.3.1	Deelname aan die profetiese amp van Christus	194
9.3.2	Deelname aan die koninklike amp van Christus	195
9.3.3	Deelname aan die priesterlike amp van Jesus Christus	197
9.4	Die gebedspraktyk by Calvyn	200
9.5	Die gemeente as ruimte vir die diens van gebed	203
10	DIE ‘ONS VADER’ GEBED LEER ONS DIE LOGIKA VAN DIE GELOOF	205
11	‘N GEREFORMEERDE LEER VAN	224
	RAHNER EN CALVYN	224
	BRONNELYS	233
	Summary	251

Dankwoord

Ek wil baie graag die volgende persone bedank wat 'n groot bydrae gelewer het in die afhandeling van hierdie proefskrif.

- My gesin, Heleen, Maureen, Chris en Johann.
- My ouers, ma Ria en pa Pieter. Pa wat gehelp het met die proeflees.
- Die NG gemeente Elspark
- Prof. Wethmar.
- Me. Thea Heckroodt van Merensky biblioteek
- Die hemelse Vader vir genade op genade.

Hierdie proefskrif word spesiaal opgedra aan Heleen. Dankie vir jou spesiale ondersteuning.

Inleiding en vraagstelling

Die tema van die studie is: *Die logika van die geloof: gebed as raakpunt tussen rasionaliteit en ervaring by Rahner en Calvin.*

Hoekom word die term ‘logika van die geloof’, gebruik? Om aan te sluit by die begrip logika wat gaan oor ‘n ‘juiste redenering’, gaan dit in hierdie studie oor die juiste redenering in aansluiting by die geloof.

Hoekom ‘n keuse om ‘n studie oor Rahner se teologie te onderneem? In die eerste plek omdat Rahner bekend staan as die teoloog wat ‘n eenheid beklemtoon tussen teologie en spiritualiteit. Dit sluit dus aan by die probleem van die skeiding tussen rasionaliteit en ervaring, of tussen geloofsleer en geloofslewe.

As ‘n mens Rahner se teologie begin lees, kom die vraag telkens op: is Rahner filosoof of teoloog? Rahner vra juis die vraag na teologiese redelikheid. Wanneer ‘n mens sy filosofiese, teologiese en geestelike geskrifte lees, kry ‘n mens ‘n kyk in die hart van vandag se mens. Op verskillende wyses, filosofies, teologies en deur middel van sy gebede, verwoord Rahner die ervaring van die mens van vandag; ons sou ook kon sê die moderne of post-moderne mens. Rahner vind aansluiting by hierdie ervaring. Hy neem juis ervaring as vertrekpunt om die saak van die Christelike geloof te stel. Teologiese redelikheid staan dus nooit los van die ervaring van menswees nie. So neem Rahner dan ook gebed as algemeen menslike verskynsel, as sleutel om opnuut die Geheimenis van God te ontdek. In gebed kom iets van ‘n verlore eenheid tussen God en mens, of tussen rasionaliteit en ervaring, weer tot stand; ‘n eenheid wat in die moderne wetenskaplike era verlore gegaan het.

Alhoewel Rahner se definisie van ervaring baie vaag mag wees en daarom kritiek mag ontlok, is ek van mening dat die aanvaarding van menswees vir Rahner sentraal staan. Volgens Rahner het die ‘logika van die geloof’ alles te make met die aanvaarding van menswees.

Hoekom ‘n studie oor Rahner en Calvin? Dit is maklik om Rahner se standpunt vanuit ‘n gereformeerde vertrekpunt te kritiseer; dis nie so maklik om die gereformeerde alternatief te stel nie. Kritiek funksioneer sterk op ‘n rasonele vlak; Rahner se hele betoog is dat die ervaringskant van die geloof afgeskeep word. Die bedoeling met die studie is om die vrae wat Rahner aan die teologie stel ook aan die eie tradisie te stel; die eie tradisie krities te bekyk vanuit die vrae van die moderne mens. Vandaar kyk ons na Calvin as ‘n belangrike verteenwoordiger van die gereformeerde tradisie.

Die vraag wat ons na aanleiding van Rahner se voorstel stel, is: Is 'n teologiese stelling alleen waar in soverre die mens dit ervaar of is 'n teologiese stelling waar omdat dit vir die geloof waar is? Meer toegespits gestel: Is 'n teologiese stelling waar in soverre dit die mens bring tot selfaanvaarding?

Dit bring ons by die vraag na die rol van ervaring in ons eie gereformeerde tradisie. Ons sou kon sê dat Calvyn by Rahner aansluit in die sin dat teologie en spiritualiteit ook by Calvyn 'n eenheid vorm. Vir Calvyn gaan Godskennis en mensekennis hand aan hand. Tog vind ons 'n beklemtoning by Calvyn wat ons by Rahner mis: die feit dat Calvyn onvoorwaardelik buig voor God in sy openbaring in Jesus Christus; ware mensekennis; ook ware selfaanvaarding is afhanklik van God se openbaring in die Skrif. Die logika van die geloof staan volgens Calvyn teenoor algemeen menslike ervaring en rasionaliteit.

Tog praat ons van gebed as raakpunt tussen rasionaliteit en ervaring. Daarmee word bedoel dat gebed as algemeen menslike verskynsel, heen wys na 'n antwoord. Hierdie antwoord is te vind in die Woord. Die logika van die geloof word bepaal deur 'n lewende gemeenskap met Jesus Christus soos bepaal deur sy Woord en Gees; gebed is onlosmaaklik deel van hierdie gemeenskap met Christus gewerk deur die Heilige Gees.

Om dus die ervaringsaspek van 'n openbaringsteologie uit te lig word gefokus op gebed. Gebed is dié oefening van die geloof. In Gebed kom geloofsleer en geloofservaring bymekaar; gebed is as *Urakt* van die etiek die eerste tree op die pad van dissipelskap. Ons sien dit veral in Calvyn se uitleg van die Ons Vader gebed waarmee die studie afgesluit word. Ons sien dat gebed 'n baie sentrale plek in Calvyn se teologie inneem. In Calvyn se gebede; veral die klem wat geplaas word op voorbidding kry ons 'n baie menslike beeld van Calvyn.

Deur middel van 'n vergelykende literatuurstudie tussen Rahner en Calvyn, word aangetoon dat gebed 'n verwaarloosde tema van die Gereformeerde teologie is en dat ons deur ons kennismaking met Rahner en Calvyn nie alleen 'n nuwe waardering kry vir die 'logika van die geloof' nie, maar veral vir gebed as integrale deel daarvan. Vanuit 'n gereformeerde gebedsleer kan ons sê gebed is die ervaring van wie God regtig is.

Kortliks 'n oorsig van die hoofstukke van die studie:

Hoofstuk 1 handel oor die skeiding tussen rasionaliteit en ervaring. Ons merk twee teenoorstaande standpunte in die gereformeerde teologie: die een standpunt word geformuleer vanuit die ervaring van die moderne mens en die ander standpunt berus meer op die geloofsleer. Die twee standpunte blyk moeilik met mekaar versoen te word.

Om krities te kyk na 'n eie gebedsteologie, kyk ons in *Hoofstuk 2* na Karl Rahner. Rahner se voorstel word as volg verwoord: Gebed stel die vraag na die logika van die geloof. In gebed as

algemeen menslike verskynsel ontdek Rahner iets wat in die teologie verlore gaan, naamlik menslike ervaring.

Hoofstuk 3 se opskrif is: Geloof en die aanvaarding van menswees. Die ontdekking word gemaak dat dit vir Rahner in ‘ervaring’ veral handel oor die ‘aanvaarding van eie menswees’. Rahner werk hierdie gedagte uit op verskillende wyses. Drie weë word onderskei: die weg van die metafisika, die weg van die Christologie en die weg van ‘n eie genade-ervaring in aansluiting by Ignatius van Loyola.

In *Hoofstuk 4* by die beoordeling van Rahner se voorstel, word die stelling gemaak dat Rahner ten spyte van sy kritiek op ‘n moderne rasionaliteit steeds gevange bly binne eie menslike subjektiwiteit. Die implikasie hiervan is onder andere dat gebed selfgesprek word. Rahner se voorstel eindig in die mistiek.

Hoofstuk 5 wys daarop dat dit nie vanselfsprekend is dat die Protestantse teologie ‘n alternatief bied op Rahner se voorstel nie. Dit word aangedui in ‘n vergelyking tussen Barth en Rahner. Ons sien dat ‘ervaring’ nie vreemd is aan die Protestantse tradisie nie. Kortliks word daar gekyk na Luther se teologie van die kruis.

Hoofstuk 6 ondersoek meer spesifiek die unieke klem en inhoud van die gereformeerde ‘ervaring’. Calvin wys daarop dat dit in die uitwerk van die verhouding tussen teologie en spiritualiteit om meer gaan as ‘n kennislerige probleem; dit gaan om die werking van God se Woord en sy Gees in sy openbaring.

In *Hoofstuk 7* word die weg van die openbaring voorgestel. God self verbreek die stilte, in aansluiting by die gedagte van die ‘stilte’ van die mistiek. Dat God die stilte verbreek verduidelik ons aan die hand van die gedagte van die ‘duidelikheid van die Skrif’. Die Hervormers herontdek die skrif as die lewende Woord van God. Dit sluit in die ‘hoorders hoort by die Woord’ en gebed is meer as selfgesprek.

In *Hoofstuk 8* word hierdie ontdekking van die Reformasie toegepas op gebed. Teenoor die oefening van Ignatius, wat aanleiding gee tot ‘n mistieke menslike ervaring, word gebed beskryf as dié beoefening van die sekerheid van die geloof. Calvin beklemtoon dit deur middel van die Trinitariese begroting van sy gebedsleer. Ook Calvin se sterk voorsienigheidsleer sluit hierby aan.

Hoofstuk 9 behandel ‘n afgeskepte deel van die gereformeerde gebedsleer, naamlik die praktiese diens van die gebede. Gebed is die beoefening van die geloof as deelname aan die ampte van Jesus Christus.

Hoofstuk 10: In Calvin se gebedsleer speel die uitleg van die Ons Vader gebed ‘n belangrike rol. Calvin het, in die verskillende uitgawes van die Institusie, telkens veranderinge aangebring aan

sy uitleg van die Ons Vader; hy het oënskynlik die logika van die geloof voortdurend aangeleer. Hierdie uitleg nooi ons ook om dissipels te word wat vra: 'Here leer ons bid'.

Hoofstuk 11 sluit af met die vraag: Is 'n teologiese stelling alleen waar in soverre die mens dit ervaar of is 'n teologiese stelling waar omdat dit vir die geloof waar is? Daar word gewys op 'n definitiewe verskil tussen die voorstelle van Rahner en Calvyn.

Sover moontlik is in die afdeling oor Rahner die Duitse bronne geraadpleeg. Weens die beskikbaarheid van die bronne moes daar egter ook van die Engelse vertalings gebruik maak. Dit is gedoen weens die beskikbaarheid van die bronne. Die afkortings wat gebruik word in die voetnotas word agter in die Bronnelys aangedui.

1 SKEIDING TUSSEN RASIONALITEIT EN ERVARING

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

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

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

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

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

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

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

So kan ons aansluit by die gedagte van 'n skeiding tussen rasionaliteit en ervaring. Die stelling kan gemaak word dat intellektuele aannames sedert die Verligting ook sy invloed in die teologie gehad het³. Vanuit 'n teologiese gesigspunt kom dit na vore in 'n bepaalde ongemak met begrippe soos 'ervaring', 'praktyk', en 'toepassing' wat skynbaar te veel neig na 'n onkritiese subjektivisme. Aan die ander kant staan mense wat nie teologies geskool is nie, skepties oor die teologie. Teologie word geassosieer met 'n soort dogmatisme wat verslaaf, droë rasionalisme wat geen ruimte laat vir ervaring nie. Dit gaan saam met 'n tydsgees waarin die Christelike geloof in die Weste moet oorleef in 'n baie onsekere intellektuele klimaat. Waar ons in die verlede aan die hand van duidelik geformuleerde sekerhede ons geloof beoefen het, het sake drasties verander. Mense is tevrede om met 'n baie vae Godsbegrip saam te leef.⁴ Spiritualiteit word vandag nie meer gesien as die logiese uitvloeisel van belangrike teologiese leerstukke nie. Daar het 'n soort leerstellige vakuum ontstaan binne en buite die kerk, waarvolgens ou gevestigde waarhede nie sonder meer aanvaar word nie. Sommige teoretici meen dat dit nie meer moontlik is om met 'n koherente geloofsstelsel na vandag se mens te kom nie. Spiritualiteit het 'n privaat aangeleentheid geword. Die begrip wat ook dikwels na vore kom as beskrywing van die huidige denkklimaat is die 'Postmodernisme'.⁵

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

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

² op cit 105.

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

⁴ Die leerstuk van die drie-eenheid dien as voorbeeld.

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

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

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

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

⁶ Graafland 1991: 98-99.

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

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

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

Die ortodokse teologie sluit hierby aan en verdedig met klem die unieke aard van die teologie as kennis gegrond op openbaring. Tog meen Rossouw¹¹ neem dit nie weg dat die 'denkmodus' waarin die taak van die teologie uiteengesit is, wesenlik bepaal is deur die struktuur en die eise van 'n algemene wetenskapsteorie en *nie* deur die struktuur en eise van die Openbaringswaarheid self nie. Die probleemstelling waarvan daar uitgegaan is, was nie die vraag na 'n teologiese wetenskaplikheid nie, maar was die vraag na die wetenskaplikheid van die teologie. Ten spyte van alle afgrensing en nadere kwalifisering het die formuleringstaak, soos dit opgevat is deur die aristotelies-skolastiese wetenskapsteorie, dié sentrale opdrag van die teologie as wetenskap geword. Die bedoeling agter alles was steeds 'n bewuste strewe om die boodskap van die hervormers voort te sit. Maar die vorm waarin dit gegiet is, deur middel van die aristotelianse wetenskapsbegrip, het 'n strydige gedagtestruktuur opgeneem waarin dit uiteindelik om die teoretiese gaan. In die proses word die gereformeerde teoloog al hoe meer 'n onbetrokke vryblywende toeskouer en kom daar skeiding tussen rasionaliteit en ervaring.

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

¹⁰ op cit 276.

¹¹ op cit 280.

Hierdie eensydige gerigtheid op die kennisaspek van die evangelie lei uiteindelik tot 'n herinstel van 'n kerklike leersisteen as waarborg van die behoud van die reformatoriese erfenis. Rossouw stel dit as volg: *'Die Skrif is bevra oor die waarheid wat dit onderrig, maar die kategorieë waarin hierdie vraagstelling geskied het, het dit onmoontlik gemaak om die dimensies van belofte en vervulling – waardeur die waarheid van die Skrif gekwalifiseer is as 'n heilshistoriese-eskatologiese waarheid – by hierdie vraagstelling in berekening te bring.'*¹² Die effek op die dogmatiese leerdenke is dat dit gepaard gaan met 'n verlies aan sy dienende funksie ten opsigte van die kerklike verkondiging sowel as 'n verlies aan toeganklikheid. Dit word 'n in sigself rustende ortodoksie wat ten alle koste verdedig moes word. Die stryd om die suiwere *doctrina*, vir die hervormers 'n stryd om die heerskappy van Gods lewende Woord in en oor sy kerk, word 'n stryd om die regsinnige leer as 'n doel in sigself. Pogings om aan die spekulatiewe 'gnosis' te ontkom deur 'n beklemtoning van die praktiese karakter van die teologiese wetenskap weerspreek nie hierdie uitspraak nie.¹³ Die dogmatiese besinning word 'n doel op sigself waar alles neerkom op die regte definisies. Dit gaan saam met 'n toenemende versplintering van die Openbaringswaarheid in onderskeie losstaande teologiese temas. Dit raak veral ook die gebruik van die Skrif. Die Skrif word gebruik as bewysvoeringsbron wat die rol en die funksie van die Skrif vereng tot sy algemeen geldige logiese betekenis. Die allesoorheersende behoefte was aan 'n suiwere formulering van die objektiewe leerinhoud van die Openbaring. Dit beteken dogmatiese besinning is meer en meer onderwerp aan die ideaal van rasonele kennis.¹⁴ So word die dogmatiese bearbeiding en uitbouing van die kerklike leersisteen dié sentrale taak van die teologie; alles draai om die suiwer en regsinnige leer. Die persoonlike heilstoeëning word 'n sekondêre probleem ná die formulering van die objektiewe Openbaringswaarheid in die regsinnige leer van die kerk. Die verselfstandiging van die suiwer leer tot 'n doel in sigself laat 'n kloof ontstaan tussen waarheidskennis (rasionalisme) en heilstoeëning (ervaring). Dit word nie net in die geloofsbegrip¹⁵ van die dogmatiese teologie gereflekteer nie, maar het ook in die historiese gang van die kerklike lewe teenstelling opgeroep, waarin die heerskappy van die

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁶ op cit 294-5.

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

¹⁸ op cit 350.

¹⁹ op cit 351.

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

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

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

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

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

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

²² op cit 190.

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

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

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

objek te bowe gegaan word. In plaas van ‘gevoel’ praat hy ook van ‘n intuïsie van die werklikheid’ en beskou dit as vergoddeliking wat ‘n ervaring van die goddelike beteken; dit wat bokant subjek en objek is, wat die grond van menswees is.²⁶ Hiervolgens is die geloofswerklikheid nie die objektiewe werklikheid van die ortodoksie wat in ‘n sisteem van waarhede uiteengesit word nie, maar die subjektiewe werklikheid van die geloofservaring. Die waarheid van die Christendom kan nie bewys word nie. Dit beteken dat hy enige aanspraak op absoluutheid moet prysgee. Hy kan wel die ervaring beskryf en aantoon dat dit die hoogste vorm van religie is. Vanuit die gevoel van volstreekte afhanklikheid word gesoek na ‘n laaste singewende werklikheid en uitgaande van menslike vrae soos verwoord in die filosofie en literatuur moet die teologie sy ‘ewige waarheid’ herinterpreteer. Hiervolgens is waarheid histories bepaald en moet telkens opnuut verwoord word. In Schleiermacher se tyd is dit die nood van leegheid en sinloosheid wat die ruimte vir die teologie bied en waarby die teologie moes aansluit²⁷

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

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

²⁷ Smit 1979:296.

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

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

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

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

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

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

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

Smit maak oor hierdie denkringting die gevolgtrekking:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1 Gebed as ‘Grundakt’ van menswees

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.2 Gebed as woord van God

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rahner gee ook ‘n Pneumatologiese en Christologiese begroning aan die analise van die mens as oorspronklike woord van God.⁸⁴ Die mens ervaar sy bestaan as woord van God⁸⁵ deur die werking van die Gees waardeur God self die innerlike bepalende faktor van die mens word.⁸⁶ Deur hierdie gawe van die Gees, deur die ontvang van die goddelike ‘syn’ in genade, deel die mens in die goddelike natuur. Rahner formuleer dit in samehang met die pneumatologiese begroning van gebed as *‘Gott ist in uns.’*⁸⁷

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

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

⁸² Rahner 1986:11.

⁸³ Rahner 1974a:90.

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

⁸⁵ ‘Existenz als Wort Gottes’ (Rahner 1974a:92)

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

⁸⁷ *ibid.*

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

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

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

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

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

⁹¹ Rahner 1986:71.

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

⁹³ ‘The christosentrism of all reality.’ (Rahner 1973b:73)

⁹⁴ Sien hoe die gedagte in Rahner se Christologie uitgebou word.

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

⁹⁶ Rahner 1973b:235.

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

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

2.3 Gebed as (ant)woord van die mens

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

2.3.1 Die (ant)woord as gebed van die lewe

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

Hierdie aanname van eie bestaan¹⁰⁰ geskied nie eenmalig nie, maar voortdurend nuut in die konkreet eksistensiële van die lewe. Hierdie selfaanvaarding staan nooit los van die aanvaarding van die *Dasein* as gawe van God, as lewe in God en lewe tot God gerig’ nie. Dit beteken aanvaarding van die mens self as geskenk van God en oorgawe aan God in geloof hoop en liefde. Beide aspekte van aanvaarding en oorgawe is onafskeidbaar. Hierdie ‘gebed van die lewe’ realiseer in die gewoon alledaagse bestaan van ‘n mens.¹⁰¹

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

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

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

¹⁰⁰ Rahner gebruik die begrip *Dasein*.

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

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

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

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

¹⁰³ ‘... die ursprünglichste Vollzug des Subjekts.’ (Rahner 1983a:13) ... die ‘Höhepunkt seines Existenzvollzugs’ (Rahner 1969:183)

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

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

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

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

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

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

Rahner werk hierdie unieke navolging van Christus verder uit. Dit bestaan uit die navolging nie die nabootsing van Christus nie, en hy lig twee kenmerke uit: Die aanvaarding van eie individuele menswees¹⁰⁹ en die gedagte van sterwe met Christus in navolging van die kruis. Wat die tweede aspek betref moet daar 'n unieke inhoudelike aan Christus navolging wees wat vir alle Christene geld. Dit beteken ons deelname aan Christus se dood verander ons eie lewe as proses van sterwe en maak dit 'n sterwe in die liefde van God.¹¹⁰ Rahner kan ook vanuit die perspektief van die opstanding sê, deur Jesus se sterwe in sy opstanding heen word ons dood geheilig, verlos. In gemeenskap met die dood en opstanding van Christus verkry ons dood 'n ander karakter wat beteken dat die Christen sy dood aanvaardend tegemoet mag gaan. Konkreet beteken navolging van die gekruisigde om in die lewe reeds geloof en hoop in te oefen.¹¹¹ Navolging van die gekruisigde Christus het dus allermens te make met 'n asketiese soeke na lyding ter wille van lyding; dit gaan wel daarvoor dat ons lyding en dood in sy lyding en dood opgeneem en oorwin is. Dit beteken nie dat die harde werklikhede van die dood ons gespaar word nie. Juis ervaringe wat grens aan die dood, kan in navolging van Christus ervaringe van die draende geborgde liefde van God word.¹¹²

¹⁰⁸ 'The first thing we should learn from Jesus is to be real men!' (Rahner 1976b:121)

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

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

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

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

2.3.2 Die uitdruklike gebed

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

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

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

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

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

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

¹¹³ Rahner 1974a:92.

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

¹¹⁵ Rahner 1974a:73

¹¹⁶ Rahner 1968b:37-41.

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

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

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

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

2.3.3 Gebed as gebedsversoek

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

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

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

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

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

¹²¹ '... die Vollendung der Hingabe an die Neigung Gottes zu uns' (ibid.)

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

¹²³ Stolina 1996:200.

¹²⁴ Rahner 1974a:76.

¹²⁵ '... alle bitteren und verzweifelten Herzen' 'die vereinigten Nationen aller Unglücklichen' (Rahner 1968b:76)

¹²⁶ Rahner 1968b:87.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³¹ Rahner, ‘God of my Prayer,’ *Encounters with Silence*, 24.

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

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

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

¹³³ 'Einheit des Widerstrebendsten' (Rahner 1968b:88) (Stolina 1996:207)

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

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

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

3 GELOOF EN DIE AANVAARDING VAN MENSWEES

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

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

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

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

3.1 Die weg van die metafisika

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

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

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

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

3.1.1 Die vraag na die logika van die geloof

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴⁸ Klinger 1994:56 en 57.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵⁶ 'Sie ist eine existentielle Notwendigkeit.' (Klinger 1994:24)

¹⁵⁷ Rahner 1983c:108.

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

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

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

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

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

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

3.1.2 Die antropologiese wending in die teologie

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

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

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

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

¹⁶³ Rahner 1976:21.

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

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

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

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

¹⁶⁶ Rahner 1970a:98.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷⁵ Rahner 1970a:98.

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

3.1.3 Die vraag na ‘n teologiese metode

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

¹⁷⁶ ‘Gegenseitige Beziehungsverhältnis und das gegenseitige Bedingungsverhältnis.’ (ibid)

¹⁷⁷ Smit 1979:18.

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

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

¹⁸⁰ Teologie staan in die tyd van die vaders en Middeleeue bekend as Skrifuitleg – ‘*sacra pagina*’ of ‘*sacra scriptura*’. (ibid)

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

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

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

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

¹⁸³ Kasper 1988:252.

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1.4 Die transendentiaal-antropologiese metode

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

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

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

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

¹⁸⁹ Ibid.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹³ Rahner 1976a:33-34.

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

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

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

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

3.1.4.1 'n Eie definisie van wetenskap

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.1.4.2 Aansluiting by asook eie interpretasie van Kant

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰⁶ Smit 1979:301–2.

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

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

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

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

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

‘Geist in Welt’

In ‘*Geist in Welt*’²¹¹ vind ons ‘n kennismetafisika gebaseer op Aquinas se uitdrukking ‘*conversio ad phantasma*’. In dié werk poog Rahner om in aansluiting by Thomas Aquinas²¹² weg te beweeg van die neo-skolastiek en erns te maak met die vroeë gestel deur die filosofie sedert Kant.²¹³

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

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

²¹⁰ Endean 2001:53.

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

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

²¹³ Sien die Inleiding tot die 2de uitgawe van *Geist in Welt*.

²¹⁴ *Spirit in the World*, 28, *Geist in Welt* 13.

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

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

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

'Hörer des Wortes'

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

²¹⁵ Endean 2001:55.

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

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

²¹⁸ Rahner 1963a:34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²²² Rahner, 1963a:38-39.

²²³ op cit 39-40.

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

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

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

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

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

²²⁴ In aansluiting by Heidegger se begrip van die ‘ontologiese differensie’.

²²⁵ Rahner, 1963a:49.

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

²²⁷ op cit 77.

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

²²⁹ Rahner, 1963a:125-6.

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

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

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

3.1.5 Die vraag na die verhouding tussen teologie en filosofie

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

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

²³⁰ op cit 126.

²³¹ op cit 152.

²³² op cit 173.

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

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

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

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

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

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

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

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

²³⁶ Kasper 1988:261-2.

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

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

²³⁹ '... daß Offenbarungserkenntnis auch Funktion der Philosophie ist.' (op cit 95)

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

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

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

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

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

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

²⁴³ Rahner 1976a:63.

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

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

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

²⁴⁴ *ibid.*

²⁴⁵ op cit 67.

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

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

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

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

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

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

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

3.2 Die weg van die Christologie

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

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

²⁵¹ op cit 64.

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

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

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

oorgedra word op 'n wyse dat die nie voorkom as 'n klomp mites van 'n verbygaande era nie.²⁵⁵

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

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

'*Grundkurs des Glaubens*' begin daarom met die volgende temas:

3.2.1 Die hoorders van die boodskap

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

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

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

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

²⁵⁵ Rahner, K 1983d. 'Hierarchie der Wahrheiten', in *Schriften zur Theologie* XV. Einsiedeln: Benziger Verlag, 168.

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

²⁵⁷ Rahner 1979e:101 ev.

²⁵⁸ Rahner 1976a:42.

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

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

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

²⁵⁹ ‘Der vorgriff konstituiert Person’ (op cit 45)

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

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

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

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

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

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

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

3.2.2 Die tradisionele Christelike geloofswaarhede

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁷⁰ 'Der Mensch als Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes.' (op cit 122)

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

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

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

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

²⁷³ op cit 135.

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

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

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

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

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

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

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

²⁷⁶ op cit 142.

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

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

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

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

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

²⁷⁷ ‘Die Weltgeschichte bedeutet also Heilsgeschichte.’ (op cit 148)

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸³ 'Fülle der Zeit' (op cit 173)

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

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

3.2.3 'n Transendentale Christologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸⁷ Rahner gebruik die term ‘Sich-selbst-Genommenwerdens’ in die oneindige Geheimenis.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹³ op cit 204.

²⁹⁴ op cit 206 ev.

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

²⁹⁶ op cit 211.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁰⁴ op cit 218.

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

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

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

³⁰⁵ op cit 223.

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

³⁰⁷ op cit 224.

3.2.4 Die vraag na die historiese Jesus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹³ ‘Heilserkenntnis ist nur im Glaubensengagement möglich.’ (op cit 239)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hiermee loën ons nie die apostoliese getuienis nie.

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

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

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

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

³²⁶ op cit 270.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁴⁴ op cit 164.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵² *ibid.*

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

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

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

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

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

3.2.5 Jesus Christus in die nie-christelike godsdienste

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2.6 Die kern van die Christelike geloof

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶⁶ op cit 42-43.

³⁶⁷ op cit 45.

³⁶⁸ op cit 47.

3.3 Die weg van 'n 'eie genade ervaring'

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

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

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

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

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

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

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

³⁷³ Rahner 1983e:374.

³⁷⁴ Rahner 1981:149-150.

Hierdie mistieke idioom blyk baie duidelik uit die volgende gebed:

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

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

3.3.1 Die mistiek van die alledaagse

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

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

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

³⁷⁶ Rahner verbind Ignatius met die gedagte van die '*unmittelbare Gotteserfahrung*'.

³⁷⁷ Klinger, 1994:58.

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

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

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

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

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

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

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

³⁸² verwys na die stelling oor ‘die Christen van die toekoms’

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3.2 Genade as ‘ervaringsmatige’ werklikheid

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

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

³⁸⁶ Rahner 1978g:226 ev.

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

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

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

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

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

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

³⁹¹ op cit 124.

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

³⁹³ Marmion 1998:45 n 11.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁰⁴ Sien *‘Geist in Welt’*.

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

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

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

Om terug te keer tot ons tema, gebed as raakpunt tussen rasionaliteit en ervaring, kom alles uiteindelik vir Rahner neer op die belangrikheid van ‘n direkte ‘Godservaring’ in die eenheid van die liefde⁴⁰⁷. Rahner beklemtoon die uniekheid van hierdie ‘ervaring’.⁴⁰⁸ Hy beskryf dit in die volgende woorde: *‘Ich bin Gott begegnet ich habe ihn selbst erfahren, Ich konnte ... schon unterscheiden zwischen Gott an sich und den Worten, den Bildern, den begrenzten einzelnerfahrungen, die auf Gott in irgendeiner Weise hinweisen.’*⁴⁰⁹ Hierdie ‘Godservaring’ het ‘n bewyskrag *sui generis*. *‘Ich habe Gott erfahren ... jenseits aller bildhaften Imagination. Ihn, der, wenn er so von sich aus in Gnade nahekomm, gar nicht mit etwas anderem verwechselt werden kann’*⁴¹⁰ Hierdie ‘Godservaring’ is ‘on-middelklik’ in ‘n ontologiese sin. Dit gaan suiwer om ‘n ‘direkte ervaring’ sonder enige bemiddeling.⁴¹¹ Dit is die ‘ervaring’ wat Ignatius in sy oefeninge *‘Trost ohne vorausgehende Ursache’* noem.⁴¹² ‘Sonder oorsaak’ of *ohne Ursache* of

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

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

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

⁴⁰⁹ Rahner 1983e:375.

⁴¹⁰ op cit 374.

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

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

sine causa, verstaan Rahner as ‘sonder aanwysbare bemiddeling’, ‘*Gegenstandlosigkeit*’⁴¹³ Dit handel om ‘n suiwer goddelike troos waarin God self teenwoordig is.⁴¹⁴ Die ‘ervaring’ van hierdie troos beskryf Rahner as ‘n eksistensiële kernervaring waardeur die kern van die gees in die sentrum kom en ‘tematies’ word.⁴¹⁵ Dit is ‘n werklike, direkte, ‘*Wahrnehmung*’ van onbetwyfelbare sekerheid, waarin die troos homself bewys as deur God bewerk.⁴¹⁶ Die direkte ‘Godservaring’ en die ‘trooservaring’ is nie twee onderskeie fenomene nie, maar identies;⁴¹⁷ dit is die ‘ervaring’ van die opneem van die ganse bestaan in die liefde van God, sodat ook gepraat kan word van die evidensie van die liefde.⁴¹⁸ Rahner verwoord hierdie troos ook met ander woorde ontleen aan Ignatius – vrede, vreugde en rus; ook as moed en krag, vrolikheid en innerlike warmte⁴¹⁹ Beslissend in hierdie ‘ervaring’ is nie die faktisiteit daarvan nie, maar dat dit van God bewerkte oorsprong is.⁴²⁰

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

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

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

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

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

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

⁴¹⁷ ibid

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

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

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

⁴²¹ ‘Unbedingter indifferenter Offenheit’ (Stolina 1996:221)

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

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

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

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

⁴²³ Rahner 1975h:158-163.

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

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

⁴²⁶ Rahner 1973b:268. Wat met liefde verstaan word word duidelik in die oefening van Ignatius van Loyola in sy geheel.

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

⁴²⁸ ‘if I were just able to give You in prayer the only thing You want: not my thoughts and feelings and resolutions, but myself. But that’s just what I am unable to do, because in the superficiality of the ordinary routine into which my life is cast, I am a stranger even to myself. And how can I see You, O distant God, how can I give myself up to You, when I haven’t even been able as yet to find myself?... God beveel egter nie iets onmoontlik nie. ‘I believe that You have given me the order to pray and that I can carry it out with Your grace. And since that’s so, the prayer that You require of me must be ultimately just a patient waiting for You, a silent standing by until You, who are ever present in the inmost center of my being, open the gate to me from within. In this way I shall be able to enter into myself, into the hidden sanctuary of my own being, ...’ (Rahner 1986:24). ‘In love all the powers of my soul flow out toward You, wanting never more to return, but to lose themselves completely in You, since by Your love You are the inmost center of my heart, closer to me than I am to myself.’ (Rahner 1986:13)

⁴²⁹ ‘I am referred to God’ (Rahner 1973b:22)

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

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

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

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

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

⁴³¹ vgl. *Lexicon für Theologie und Kirche* IV, 1960. 1038 ev.

⁴³² Rahner 1986:14.

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

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

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

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

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

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

⁴³⁹ ‘Ternär der göttlichen Tugenden’ (Rahner 1978c:312)

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

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

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

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

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

⁴⁴¹ *ibid.*

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

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

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

⁴⁴⁵ Rahner 1986:114.

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

⁴⁴⁷ '... von Gott zur Welt' Rahner 1964b:334.

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

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

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

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

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

⁴⁴⁸ Rahner 1983e:376.

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

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

⁴⁵¹ Stolina 1996:230.

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

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

⁴⁵⁴ Rahner 1964b:345-348; Rahner 1983e:380-384.

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

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

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

⁴⁵⁷ op cit 346.

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

⁴⁵⁹ ‘... geht auf in der Aufgabe der Stunde’ (op cit 348)

⁴⁶⁰ Endean 2001:96.

4 BEOORDELING VAN RAHNER SE VOORSTEL

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

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

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

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

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

⁴⁶² op cit 89 ev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁸⁶ Rahner, 1978, 12, 374.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁹⁵ Rahner 1983e:379.

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

⁴⁹⁷ Rahner 1976b:248-9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰⁹ Smit 1979:24.

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹⁴ Smit 1979:325 ev.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵²⁴ 'Das letztlich namenlose Geheimnis Gottes bei Rahner kann man nur anschweigen. Nicht umsonst heißt ein bekanntes, schönes, ansprechendes und tiefes kleines Buch Rahners über das Gebet *Worte ins Schweigen.*' Kasper, W 1982. *Der Gott Jesu Christi.* Mainz. (Fischer 1986:82-83)

⁵²⁵ (WA 19, 222, 9-11)

⁵²⁶ Müller 1984:89.

⁵²⁷ Bernet, W 1970. *Gebet.* Stuttgart: Kreuz verlag, 162.

⁵²⁸ 'Im Horizont der Erfahrung dagegen ist es nicht ein persönlicher Gegenüber, sondern das Geheimnis der Erfahrung selbst, das den den Menschen um der dem Geheimnis innewohnenden Rationalität willen zur Reflexion, zu einer Besinnung nötigt, die ich beten, nenne' (op cit 141)

⁵²⁹ op cit 140.

gekonsentreerd is.⁵³⁰ Hy meen die moderne gebedskrisis gaan hand aan hand met die Godsvraag (vgl. Schäfer) en is begrond in 'n toenemende 'metafisiese' opvatting van die Godsidee en in besonder 'n 'etisering' daarvan.⁵³¹

Molnar maak die volgende opmerking: *'Ultimately, the problem here is that one must make a choice between the object of philosophical reflection, i. e., being in general, and theological reflection, i.e., the triune God in whom we believe and who transcends any such reflection.'*⁵³²

'n Teologie as 'mistagogie' is volgens Rahner nie 'n teologie wat sy vertrekpunt neem in een of ander mistieke 'ervaring' nie. Alhoewel Rahner gebruik maak van mistieke begrippe uit die tradisie van die mistici, voer hy hierdie 'ervaring' telkens terug na die 'ervaring' van die moderne mens in sy soeke na sin en betekenis. Volgens Rahner is die bedoeling van die teologie om hierby aan te sluit. Deur die oefening van Ignatius kan die moderne mens gehelp word om die geheimenis van sy bestaan te vind en vrede te maak met homself.

Die vraag is of Rahner, in sy kritiek op 'n moderne rasionaliteit, nie steeds gevange bly binne eie menslike subjektiwiteit nie? Ek is van mening dat dit uiteindelik gaan om 'n subjektiewe 'ervaring'; 'n persoonlike waarheid wat in sigself geldig is en deur niemand bevraagteken mag word nie. Rahner se siening van die logika van die geloof eindig in die mistiek.⁵³³

⁵³⁰ 'daß das Gebet nicht ein religiöser Akt neben andern ist, sondern daß sich in ihm das Ganze des Gottesverhältnisses konzentriert' (Ebeling 1979:208) '... wäre Gott nicht, wäre das Gebet sinnlos' (op cit 213)

⁵³¹ As voorbeeld kan ook gewys word op Ritschl. 'bereits eine gewichtige Umwandlung in der Gebetsauffassung aufweisen läßt, in den Sinne nämlich, daß das Gebet ... seinen transzendenten Bezug auf Gott einzubüßen beginnt und statt dessen zu einem Mittel der Bewußtseinserhellung, sprich Bewußtmachung der Aufgabe im Reich Gottes wird.' (Asseburg, 57)

⁵³² Molnar 1985:229.

⁵³³ Schäfer maak die opmerking 'In jedem christlichen Gebet, das die Anrede gebraucht, wird das mystische Moment als ein aufgehobenes gegenwärtig sein. Deshalb wird die Aufgabe nicht lauten, das mystische Gebet zu verbannen, sondern es zu vertiefen.' (Schäfer 1968:125) Hy maak ook die volgende stelling: 'Das Gebet *muß* immer wieder, wenn es wahr sein soll, vom egoistischen Wunsch ausgehen. Aber es bleibt nicht dabei stehen.' (op cit 127) Greiner: 'Will man daher das ureigenste Anliegen der theologischen Bemühungen Rahners aufnehmen, so gelt es, in konstruktiv-kritischer Auseinandersetzung mit der transzendental-theologischen Fragestellung deren 'Eigentlichste(s)' einzuhoben und es mit der Wende zu dem göttliche Offenbarungsgeschehen als Geschichte in angemessener Weise zu verbinden.' (Greiner 1978:297-8) 'Die geschichtliche Kundgabe Gottes bleibt dem Vollzug der menschliche Subjektivität gegenüber letztlich äußerlich. Die Folge ist ein Ruckzug in die Innerlichkeit menschlicher Existenz. Die ausdrückliche Konstruktion eines transzendental-religiösen Apriori ist nicht mehr imstande, den Widerfahrnischarakter religiöser Erfahrung, d.h. Ergriffensein des Menschen durch die göttliche Heilszuwendung zu explizieren. (op cit 296)

5 CALVYN SE VOORSTEL: DIE LOGIKA VAN DIE GELOOF STEL DIE VRAAG NA GEBED

5.1 Die vraag na 'n Protestantse alternatief

Rahner wys ons op die logika van die geloof, wat in gebed as algemeen menslike verskynsel na vore kom, as 'n eenheid tussen rasionaliteit en ervaring. Geloof is nie te skei van die ervaring van menswees nie. Soos reeds gesê, sluit Rahner hiermee aan by 'n baie ou Christelike tradisie soos verwoord in die spreuk: *lex credendi lex orandi*.

Dat dit nie vanselfsprekend is dat die gereformeerde teologie werklik 'n alternatief bied nie, kan baie duidelik geïllustreer word aan die hand van 'n vergelyking tussen Barth en Rahner.

Die eintlike probleem met die moderne teologie vind Barth in die feit dat die inhoud en bestaan van die openbaring 'n probleem geword het, terwyl die impulse van die nuwere denke as probleemloos gewaardeer word.⁵³⁴ In plaas daarvan wil Barth 'n teologie van die Woord beoefen waarin God aan die woord kom, wat die mens se werklikheids- en verstaansmoontlikhede van meet af bepaal.

Oënskynlik staan Barth en Rahner se standpunte teenoor mekaar.⁵³⁵ Dit kom by Barth na vore in die geloofsbeskouing, *quae* teenoor *qua*; Woordverkondiging teenoor innerlike ervaring; God as subjek teenoor die menslike subjek; die afwysing van enige begronding, prolegomena en natuurlike teologie. Tog moet nie gemeen word dat Barth se posisie in alle detail dié van die tradisionele reformatoriese Woordteologie is nie. In Berkouwer se beoordeling van die dialektiese teologie in sy proefskrif, gee hy die sleutel tot die dialektiese teologie weer met die woorde: '*Gott ist im Himmel und der Mensch auf Erden.*'⁵³⁶ Volgens Barth is die grens tussen God en mens deur die subjektivistiese teologie opgehef. Daarteen kom Barth in verset; God openbaar Homself in vrye subjektiwiteit. Hierdie subjektiwiteit is blywend en kan nooit opgehef word nie. Volgens Berkouwer het hierdie vryheid egter 'n besondere karakter; dit word verstaan as '*exklusiewe actualiteit*'. Hierdie standpunt van Barth berus volgens Berkouwer op 'n fundamentele misverstand, aangesien die vryheid van God hierdeur juis gerelativeer word. Die

⁵³⁴ 'Der Mensch der modernen Theologie sei, statt auf Gotteserkenntnis, auf sich selber zurückgeworfen worden ... [E]s konnte sich hier sehr wohl um eine leere Gedankenbewegung handeln! Darin nämlich, wenn der Mensch in der Bewegung, die er für Erkenntnis Gottes hält, ... in Wirklichkeit gar nicht mit Gott, sondern nur mit sich selbst beschäftigt wäre, mit der Verabsolutierung seines eigenen Wesens und seins ... [M]ann konnte auch sagen: es handelt sich, von dieser Seite gesehen, gar nicht um die Wirkliche, die theologische, sondern um eine scheinbare Gotteserkenntnis.' Barth, K 1958. *Kirchliche Dogmatik*. II/1. 'Die Lehre von Gott'. 76-7. Zollikon: Evangelische Verlag.

⁵³⁵ Smit 1979:355.

⁵³⁶ Barth, *Römerbrief*.

ontkenning van 'n gegewe direkte openbaring is niks anders as die ontkenning van die vryheid van God om sodanige openbaring te skenk nie.⁵³⁷ Berkouwer se kritiek op Barth kom daarop neer dat die korrelasie tussen geloof en openbaring ontbreek. Wat Barth wel oor die geloof van die mens sê, val uiteindelik buite hierdie korrelasie, soos by Rahner. Daarom kan Barth standpunte stel wat met Rahner s'n korreleer. Dit kom na vore in die feit dat die vereniging van verbond en skepping oorheers in Barth se dogmatiek ten koste van sy oorspronklike aksent op die Woord.⁵³⁸ Die uiteinde daarvan is die 'ontiese' en gevolglik universalistiese trekke in Barth se Christologie en antropologie. Die antropologie kry 'n plek binne die Godsleer sodat die mens geskep word as realiseringsmoontlikheid vir die Triniteit. Hierdie proses word ook uitgebrei tot die ganse werklikheid en geskiedenis. Die geskiedenis word heilsgeskiedenis; die skepping funksioneel binne die verlossing; ongeloof word 'n synsonmoontlikheid. Via die Christologie kom die natuurlike teologie weer binne. So blyk 'n reformatoriese teologie langs die weg van Barth ook nie bevredigend te wees nie.

Dis duidelik dat die Reformasie ook te make gehad het met 'n diep geestelike ervaring. Jonker maak die volgende opmerking: '*...dat die reformasie gebore is uit 'n diep geestelike ervaring en nie in die eerste plek 'n teologiese beweging was nie, maar 'n nuwe vorm van spiritualiteit wat homself verstaan het as 'n suiwerder vorm van lewe voor die aangesig van God.*'⁵³⁹

Vanaf Luther se worsteling om vrede te vind voor die aangesig van 'n toornige God, ervaar feitlik al die Reformatore die ontdekking van die genade van God as 'n soort bekering. Dit beteken nie dat alle bande met ander Christelike tradisies en vroomheidstipes verbreek is nie.⁵⁴⁰ Ons sou eerder kon sê, ter wille van vroomheid is alles in werking gestel, ook leerstellige suiwerheid. So is Calvyn se teologiese werk gerig op die bevordering van ware Godsvrug.⁵⁴¹ Vir Calvyn is daar geen sprake van 'n ware geloof sonder vroomheid nie. Groot dele van die *Institusie* word gewy aan sake van praktiese vroomheid. Veral gebed neem 'n belangrike plek in

⁵³⁷ 'De mensch kan de openbaring nooit "bezitten" en er over beschikken. Aan deze actualistische beschouwing van de vrijmacht Gods en van de predestinatie ligt o.i. een groot misvatting ten grondslag, n.l. deze, dat de vrijheid Gods in het geven van Zijn openbaring niet absoluut word erkend, maar juis relatief word gemacht. De ontkenning van een "gegeven", directe openbaring is niet anders dan een ontkenning van de vrijheid Gods ... n.l. om zulk een openbaring te schenken.' Berkouwer, G C 1932. *Geloof en openbaring in de nieuwere Duitse theologie*. Utrecht: Kemink en zoon, 214. 'Die polariteit tussen geloofs-subjek en goddelike openbaring wil Barth laat val buite die empiriese menslike subjek. 'Realgrund en Erkenntnisgrund zijn in de acte des geloofs niet te onderscheiden. Het subject der geloofskennis ligt volstrekt buiten het empirische subject. Het is de Heilige Geest Zelf, die spreekt en hoort. De cirkel wordt gesloten. God kan alleen door God gekend worden.' (op cit 215 en 221) 'Die 'aktualistiese' Godsgedagte lei tot 'n aktualistiese openbaring met as subjektiewe korrelaat 'n 'aktualistiese' geloof.' (Smit 1979: 357)

⁵³⁸ op cit 362.

⁵³⁹ Jonker 1989:292.

⁵⁴⁰ Jonker verwys na die invloed van die Patres, Augustinus, die Middeleeue, die Rooms-Katolieke kerk, die mistiek en met name die *devotio moderna*. (ibid)

⁵⁴¹ Leith, J H 1984. *John Calvin – The Christian life*. New York. Harper and Row, vii-xv.

Calvyn se teologie in. Hierdie gees deurtrek sy kommentare, preke en briewe.⁵⁴² Vanuit die teologie van Calvyn is dit feitlik onvermydelik dat aandag gegee sou word aan die sogenaamde ‘bevindelike vroomheid’, soos dit later na vore kom in die tyd van die nadere Reformasie.⁵⁴³

Naas die dorre ortodoksie groei daar van vroeg af, veral onder invloed van Bucer, ‘n meer gevoelsmatige vroomheid.⁵⁴⁴ Vanuit hierdie oorwegings en op grond van die Skrif, meen Jonker, dat daar ‘n mistieke element, ‘n ervaringselement, of soos die Nederlanders sê, ‘n ‘bevindelike’ element in ons geloofsbeleving moet wees.⁵⁴⁵ Die geskiedenis van die puriteinse en die gereformeerde geloofsbeleving bevestig dat wanneer die element van die geloofservaring en die verborge omgang met God nie in die kerklike vroomheid tot sy reg kom nie, dit aanleiding gee tot sulke bewegings soos die Reveil, die Nadere Reformasie, die Piëtisme en die heiligheidsbewegings van die negentiende de eeu.

Ons sou daarom ook ‘n tipiese ‘gereformeerde ervaring’ kon beskryf. Smit stel byvoorbeeld sekere kriteria voor aan die hand waarvan verskillende spiritualiteite met mekaar vergelyk sou kon word, alhoewel in hierdie voorstelling altyd rekening gehou word met ontwikkelinge.⁵⁴⁶

Tog is daar nog altyd in die gereformeerde vroomheid ‘n sekere terughoudendheid teenoor ervaring en veral die mistieke.⁵⁴⁷ Smit lig dit ook verder uit in sy beskrywing van gereformeerde spiritualiteit.⁵⁴⁸ Daar word selfs gemaak teen die gevare van ‘n ervaringsgodsdien.⁵⁴⁹

⁵⁴² Hierdie klimaat kry ons dan ook later by die Heidelbergse Kategismus.

⁵⁴³ Jonker, verwys na A. A. van Ruler, 1971, ‘De bevinding’, in *Theologische Werk III*, Nijkerk. Callenbach, 44-46. (Jonker 1989:292)

⁵⁴⁴ hier verwys ons na die Puritanisme; die gedagte van die praxis pietatis in die tyd van Dordt en die konventikel vroomheid in die tyd daarna; dit vloei oor in die Nadere Reformasie en latere Reveil.

⁵⁴⁵ Jonker 1985:416; Paulus in Rom 6 en Gal 2; Paulus ken ook ervarings met Christus en in die Gees (2 Kor. 12, 1 Kor 14)

⁵⁴⁶ Daar is die breë Reformasie; die leringe en lewe van Calvyn, die belydenisskrifte van die 16de en 17de eeu; daar is ook die gereformeerde ortodoksie; nader aan huis in Suid Afrika sou ook rekening gehou moet word met invloede van die Nederduitse variasie van die gereformeerde tradisie, die Skots piëtisme en die puritanisme. (Smit 1989:85)

⁵⁴⁷ Smit verwys ook na hierdie ‘terughoudendheid’. Van buite sou die indruk kon bestaan dat gereformeerdes eintlik nie vroom mense is nie want dit gaan hoofsaaklik om dogma. Van buite lyk dit dan asof hierdie dogmas tot blote verdediging van suiwer leer aanleiding gee; daar is weinig sprake van ‘n vreugde wat diegene ken wat ‘n duidelike ervaring van ‘n bewustelike oorgang uit die duisternis na die lig; dit gee aanleiding daartoe dat gereformeerdes konserwatief en wetties in leer en moraal word, stug en onwillig om oor eie geestelike ervarings te praat; formeel in godsdiensoefeninge, gebede en liederen en sonder om uiting te gee aan godsdienstige emosie en blydskap in die geloof.’ (ibid)

⁵⁴⁸ Wat godsdienstige handeling betref staan twee elemente sentraal naamlik die erediens en huisgodsdien. Hier het die klem veral geval op die Bybel en gebed. Vanuit die sentraliteit van die Bybel val die klem veral op die prediking. Die Bybel stempel verder die liturgie, musiek, en houding teenoor kuns; vandaar ook klem op Bybelstudie in al sy vorme, in teologie, in die kategismus en persoonlik. Gebed geskied meestal as vrye gebed waarin skuld-belydenis en betuiging van afhanklikheid ‘n groot rol speel, asook dank vir genade, krag en hulp. Dit laat val die klem op lering wat dikwels ‘n soort intellektuele klem kry, maar ook die uitleg van die wet en navolging en gehoorsaamheid veral as getrouheid in die alledaagse roeping ‘n belangrike plek inneem. Die uitsonderlike is dat van mistiek en aanverwante innerlike oefening hier weinig sprake is. Die gereformeerde Christen leef van die hoor van die Woord, die ernstige besinning daarvoor en die gehoorsame uitlewing daarvan. Die uitlewing hiervan geskied nie in die afgesonderdheid van die klooster of in spesifiek religieuse sfere nie (prosessies, kleding, rites, pelgrimstogte, ordes, ens.), eerder te midde van die konkrete, alledaagse lewe. Die genade staan nie teenoor die natuur of skepping nie, maar teenoor die sonde wat te midde van die goeie skepping oorwin en bestry moet word.

Indien daar wel sprake is van ‘n mistieke element, vind die reformatore aansluiting by die sogenaamde ‘Christusmistiek’.⁵⁵⁰

In sy reeks oor die geskiedenis van Christelike spiritualiteit, toon Bouyer aan dat die mistiek vir die Protestantisme die mees onaanvaarbare element in die Katolisisme is.⁵⁵¹ Om hierdie punt te illustreër staan ons kortliks stil by Luther. Dit is bekend dat Luther homself verwant gevoel het aan die mistici; dat hy nie alleen deur Tauler beïnvloed is nie, maar ook ‘n uitgawe van die mistieke werkie *Theologia Deutsch* versorg het en die lees daarvan aanbeveel het.⁵⁵² Teenoor ‘n teologie van ‘heerlikheid’, soos verteenwoordig in die Rooms-Katolieke teologie, stel Luther ‘n teologie van die kruis voor.⁵⁵³ Die skolastiese teologie beoefen ‘n teologie van ‘heerlikheid’ omdat dit poog om ‘n menslike weg na God aan te bied; Luther verwerp enige sodanige weg.⁵⁵⁴ Vanuit die mens is geen weg moontlik na God nie. Die skolastiese teologie handhaaf nie alleen ‘n kenteoretiese optimisme nie, maar ook ‘n sedelik-morele optimisme. Daarenteen vind Luther in die gekruisigde Christus die ware teologie en kennis van God.⁵⁵⁵ So beskryf hy dan die geloof as stellige sekerheid en vaste vertroue; ‘n innige verhouding met Jesus Christus. Die kennis van Christus alleen is kennis tot behoud. Dit gaan om die mens voor God. Die mens kan alleen voor God staan as hy by die kruis staan, daar leer hy homself en God ken. God openbaar Homself in die kruisgebeure; daar waar Christus van alle heerlikheid ontdaan is. Soos Paulus, kan Luther hierdie ergernis van die kruisgebeure nie versag of aanvaarbaar voorstel nie. Hierdie kruisopenbaring vra nie soseer insig van die mens nie, eerder bekering en bereidheid om die self te kruisig. Die kruis word so die enigste weg waardeur ons God leer ken; die weg wat ander weë van sedelike ideale en menslike optimisme toemaak. Hierdie is ‘n weg van ootmoed, aanvegting,

Ook kerkgang draai rondom die hoor van die Woord en nie sakramentele of mistieke belewenisse van onuitspreeklike godservaringe nie. (ibid)

⁵⁴⁹ ‘Tog moet gemaan word dat die ‘mistieke’ element in die Christelike geloof maklik kan ontspoor wanneer die ervaringselement en veral die verlange na ekstatische beleving van direkte eenheid met God ‘n bedreiging word vir die verhouding tussen geloof en Woord. Die ervaringselement word dan die deurslaggewende en word gesoek as ‘n doel in sigself, dikwels met die gebruik maak van ‘n bepaalde metode om hierdie eenwording met God te bereik.’ (Jonker 1985:417)

⁵⁵⁰ Sien die invloed op Calvin se leer van heiliging; die hoofsaak is die selfverloëning voor God en die mense (*Institusie* III, 7)

⁵⁵¹ Hy verwys na Barth, Ebeling, Nygren en Brunner en sê: ‘For all of them, mysticism in Christianity is an essentially Catholic fact, and they would be ready to affirm that it was the element in Catholicism that justified Protestant opposition more than any other. The reason they give is always the same: Mysticism is an essentially pagan element in religion, foreign to the Bible and irreconcilable with the Gospel’ Bouyer stem nie hiermee saam nie en wys dit af as misverstande. Bouyer, L 1969. *A history of Christian spirituality*. Vol. III. London, 57.

⁵⁵² Veral drie dinge het Luther met die mistiek gedeel: die protes teen starre formalisme in die kerklike vroomheid; die negatiewe element van die ontkenning van die self en goeie werke; en die aksent op die ervaringsaspek. (Jonker 1985:414)

⁵⁵³ Verwys na sy vroeë voorlesings oor die psalms en veral sy die bekende Heidelberg dispuut. Spijker, W van’t 1983. *Luther, belofte en ervaring*. Goes: Oosterbaan & le Cointre, 142.

⁵⁵⁴ Wat Luther ontdek in die evangelie noem hy teologie van die kruis. Luther vra: waar vind ek God? nie een of ander teorie oor God nie; hierop vind hy geen antwoord in sy monnike vroomheid nie. Hy vind God eers in Christus, in sy kruis en sy lyding. (ibid)

⁵⁵⁵ Kragtig geformuleer in sy kommentaar op Ps 5:12 ‘Het kruis alleen is onze theologie’ (op cit 143)

verootmoediging, nederigheid en van algehele afhanklik wees van God se genade.⁵⁵⁶ Luther se teologie van die kruis, staan lynreg teenoor ‘n mistieke filosofiese weg.⁵⁵⁷

Luther vind sterk aansluiting by Tauler in sy beskrywing van aanvegtinge en tog is daar ook verskille.⁵⁵⁸ Waar die mens by Tauler ‘n innerlike ontwikkeling meemaak wat hom ontvanklik maak vir die heil en die regverdiging, lê die grond van ons heil vir Luther in die beloftes van God soos vervat in sy Woord. By Tauler vind Luther ‘n goeie beskrywing van die mens se angste en aanvegting; die weg daaruit is vir Luther, anders as die weg van die mistiek, die weg van die Woord. In die mistiek vervaag die heil wat ‘buite ons’ in Christus plaasgevind het tot ‘n gebeure waarvan die heilsbetekenis ‘vir ons’ sy betekenis verloor.

Aanvanklik bring Luther se monnike-ideaal hom tot ‘n beklemtoning van ‘*humilitas*’, ootmoed of nederigheid; hy maak egter die ontdekking dat verootmoediging geen ware vrede bring nie.⁵⁵⁹

Van vroeg af het Christus ‘n sentrale plek in die teologie van Luther. Luther vind Christus in die lees van die Ou Testament en veral die Psalms. In die lees van die Psalms ervaar Luther die lyding van Christus as deelname aan sy eie lyding; Christus se ervaring word Luther se eie ervaring, dit word ‘n soort heilsweg. Hier word ervaring ‘n teken van werklike deelname aan die heil; om God vanuit sy ‘donker kant’, die kruis, te leer ken. Luther word byna ‘n ‘ervaringsteoloog’. Die vraag is egter: waarheen lei die lyding; waar is die bevryding? Juis sy ervarings in die klooster, bring hom in vertwyfeling. Sy monnike-vroomheid was juis ‘n soeke na ‘n ervaring, op grond waarvan hy sou kon sê: ek glo.⁵⁶⁰

Heilsekerheid vind Luther op ‘n ander wyse: sekerheid kom van God, as ‘n belofte! Luther formuleer dit met die woorde ‘*extra nos*’. Dit beteken die heil vind ons buite onself, in Christus, *pro nobis*.

Deur die geloof, op grond van die Woord, woon Christus in ons. Die Woord onthul die wese van die mens in sy sondige selfverheerliking; die werklikheid wat die mistiek versluier. So kom Luther dan tot die uitspraak dat God nooit anders met die mens handel as deur sy beloftewoord

⁵⁵⁶ Althaus se woorde: ‘het behoort tot de diepste dingen van Luthers theologie, dat hij de innerlijke verwantschap, ja de identiteit van het religieuze intellectualisme en van het moralisme heeft ingezien en tegenover beide het kruis heeft gesteld.’ (op cit 144)

⁵⁵⁷ Luther bestry die stelling van die Paryse teoloë – ‘wat waar is in die filosofie, is ook waar in die teologie’. Volgens hom is daar ‘n dubbele forum: ‘n politieke en teologiese; God oordeel heel anders as die wêreld. ‘Alle woorden word nieuw, wanneer ze uit de filosofie worden overgebracht naar de theologie’ (op cit 145)

⁵⁵⁸ Verwys na ‘De theologia deutsch’ ‘n mistieke geskrif afkomstig van die Rynlandse Godsvriende; ook vind Luther aansluiting by die preke van Johannes Tauler wat handel oor ervaring van aanvegtinge; dit wat vir die skolastiek onbekend is. (Jonker 1985:416)

⁵⁵⁹ By Gerson is nederigheid iets verdienstelik; by die mistiek is selfontkenning ‘n fase op die weg van self realisering.

⁵⁶⁰ Tekens hiervan sien ons in Luther se vroeë psalm kommentaar (1513 – 1515) Luther gebruik begrippe ontleen aan die gevoel en allerlei emosies staan voorop. Luther herken sy eie ervarings in die Psalms; eie ervarings is juis belangrik in die uitleg van die Skrif. (Spijker 1983:144 ev.)

nie; en dat die mens nie anders met God kan handel as deur geloof in sy beloftes nie.⁵⁶¹ Die deurbraak in Luther se teologie kom na vore waar sy teologie, ‘n teologie van die Woord word.⁵⁶²

Luther stel daarom besondere eise aan die teologie. Hy maak die beoefening van die teologie afhanklik van gebed, meditasie en aanvegting; juis omdat die Skrif, vir Luther, ‘n woord bevat soos geen ander boek nie.

Dit bring ons by die mees radikale afwysing van ervaring as bron van heilsekerheid: ‘geloof alleen!’ In sy uitleg van die Romeine brief, beklemtoon Luther, die geloof bou op God se beloftes alleen, nie op ervaring nie.⁵⁶³

Dit is dus baie duidelik dat Luther geen ‘ervaringsteoloog’ is nie. Die heil rus nie in die mens se beleving of bevinding nie. Tog is die geloof, al gaan dit teen ons ervaring in, nooit sonder ervaring nie.⁵⁶⁴ Geloof berus op die Woord van God; geloof moet egter tuiskom in ons menslike ervaring.⁵⁶⁵

⁵⁶¹ Spijker meen egter dat daar ook van ‘n einde van die teologie van die kruis by Luther gepraat kan word. Dat Luther voor 1517 in volstrek mistieke bane beweeg en na 1517 steeds meer die klem lê op Gods beloftes soos dit in die Woord na ons kom. Die beloftes berus in die heilsfeite van Christus, in sy lyde, sy sterwe en opstanding. (op cit 147)

⁵⁶² op cit 148.

⁵⁶³ Op sy kragtigste word die *extra nos* uitgedruk in Luther se woord teenoor Erasmus: God het my saligheid buite my wil geplaas in ‘syne’. Buite my wil. Dit is tegelyk buite al my ervarings in sy wil wat ons ken uit sy beloftes. (op cit 196) McGrath verwys na Luther se teologie van die kruis as hy opmerk: ‘Doctrine interprets experience; experience can never be allowed to be an authoritative source of truth in itself.’ Weereens bied die kruis ‘n eksterne verwysingspunt waaraan ons ons ervarings kan meet. By die kruis was die ervaring God is afwesig, en tog werp die opstanding die lig op die verborge aanwesigheid van God. God was nie soos Hy ervaar is, afwesig nie, maar agter alles en ten spyte van die kruis aan die werk. So wys die opstanding vir Luther hoe onbetroubaar die oordeel van ervaring kan wees. Dit beteken ons moet geleer word hoe God regtig is. (McGrath 1994:192)

⁵⁶⁴ ‘Het is niet genoeg dat Hij ons geschapen, bereid en verlost heeft, wanneer wij ook niet ervaren en gevoelen zouden ... daarom, ofskoon het werk van de verlossing op zichzelf volbracht is, zo kan het niettemin niet helpen of van nut zijn, tenzij men het gelooft en in het hart ook zo gevoelt.’ Spijker haal aan H.M. Müller *Erfahrung en Glaube bei Luther*, 4 ev. (Spijker 1983:197)

⁵⁶⁵ ‘Want een christelijk leven bestaat geheel en al in de oefening en ervaring van deze dingen.’ (ibid) Daar is ‘n voortdurende teenstelling aanwesig tussen leer en lewe; geloof en geloofsbeslissing; en tog kan die een die ander nie mis nie.

6 GELOOF EN DIE ERVARING VAN GOD SE GOEDHEID

6.1 Gereformeerde ervaring in aansluiting by Calvyn

Ons het reeds gesê dat daar vir Calvyn geen sprake van 'n ware geloof sonder vroomheid is nie. Calvyn se teologiese werk is gerig op die bevordering van ware Godsvrug.⁵⁶⁶ Waar begin dit? Ons sou kon sê dit begin by die basiese Bybelse grondtoetsing dat die mens te doen het met 'n lewende God.⁵⁶⁷ Behalwe die vertrouwe, wat die besef van Gods soewereiniteit by die gelowige werk soos ook ervaar in sy verkiesing, ontdek die mens dat hy/sy nie aan hom/haarself behoort nie. God kom eerste, voor alles, ook voor die mens. Die mens is geskep volgens die beeld van God. Calvyn bring dit ook in verband met God se orde. Die eer van God is selfs belangriker as die mens se eie verlossing. Calvyn sien die bedoeling van die geskiedenis saamgevat in *solī Deo gloria*.⁵⁶⁸ Die gelowige se lewe draai dus nie om eie verlossing nie; God is nie net 'n middel tot 'n doel, naamlik die verlossing van die mens nie; God verlos die mens juis van 'n sondige selfgerigtheid. Die gelowige leef om God te eer; om aan God sy regmatige plek te gee. Eintlik is dit nie die mens wat God eer nie, maar God wat Homself verheerlik in getrouheid aan sy kinders. Met behulp van die begrip 'orde' vestig Calvyn die soewereiniteit van God as sentrum en oorsprong van ware spiritualiteit.

Hieruit vloei voort 'n verskeidenheid implikasies. Een daarvan is die praktiese of vroomheidskarakter van alle Godskennis.

Calvyn gebruik as subtitel van die eerste uitgawe van sy *Institusie: 'totam fere pietatis Summam*,⁵⁶⁹ en begin met sy beroemde beskrywing van die eksistensiële aard van egte kennis van God.⁵⁷⁰

⁵⁶⁶ 'His signet ring depicted a heart lying in an open hand. His motto' was: "My heart I offer as though slain in sacrifice to God." Barth, K 1955b. *The Theology of John Calvin*. Michigan: W B Eerdmans, 117 n 50. (Barth verwys na Calvyn se brief aan Farel gedateer 10/24/1540)

⁵⁶⁷ Barth se stelling 'The Biblical presupposition that man has to do with the living God is through and through the vital nerve of Calvin's instruction on the Christian religion.' (Smit 1988:187)

⁵⁶⁸ 'Dit is nou 'n belangrike onderwerp – dat ons aan God gewy is en aan Hom toegesê is om hierna niks te dink, te sê, te beplan of te doen behalwe as dit tot sy heerlikheid strek nie.' Calvyn, J. *Institusie van die Christelike godsdiens*, vert Simpson, H W. III, 7, 1. Potchefstroom: CJB, 883. Hierna afgekort as *Inst*.

⁵⁶⁹ Die *Institusie* van 1536 'n *libellus* genoem, se titel bladsy lui: '*Christianae Religionis Institutio*'. 'n Treffende byvoeging tot die titel (deur die uitgewer of deur Calvyn self?) stel die inhoud van die boekie as volg: '*Containing almost the whole sum of piety and everything it is necessary to know in the doctrine of salvation, a work very well worth reading by all those who love piety and very recently published.*' Die woord '*Institutio*' wat in Latyn 'instruksie' beteken, kan ook vertaal word met 'handleiding, of 'opsomming' soos die uitgewer dit voorstel, *totam fere pietatis Summam*. Met ander woorde 'n boek wat handel oor die hoof elemente van die Christelike godsdiens. Die belangrike woorde is *summam pietatis*. 'Johannes Calvini Opera quae supersunt omnia' in G Baum, E Cunitz en E Reus (red), *Corpus Reformatorum*, Braunschweig en Berlyn, 1863. Hierna afgekort C.O. (Richard 1974: 97) Dit druk die bedoeling met die *Institusie* uit soos ook bevestig deur die eerste woorde aan koning Fransis I: '*My bedoeling was slegs om enkele grondbeginsels oor te lewer (rudimenta), sodat mense wat deur 'n mate van*

Hierdie gedagtes kom ook na vore in sy Psalmkommentaar. In die inleiding tot sy Psalm kommentaar waarin Calvyn na sy bekering verwys, staan: *'Having therefore received some taste and knowledge of true piety I was suddenly fired with such a great desire to advance that even though I did not forsake the other studies entirely I nonetheless worked at them more slackly.'*⁵⁷¹

Hieruit vloei voort die praktiese aard van die belydenis van God se voorsienigheid. Hierdie aanwesigheid van die lewende God sien Calvyn veral in terme van God se mag en wil. Hiermee korreleer in die eerste plek by die mens 'n besef van skuld, nietigheid, afhanklikheid en nood. En die lewenshouding wat hierby pas is die van nederigheid, afhanklikheid en dankbaarheid.⁵⁷²

Hiermee korreleer in die tweede plek die ervaring dat die lewende God sy wil bekend maak, wat roep om gehoorsame diens en navolging. Die religieuse motief wat op die voorgrond tree is die eer van God of *solī Deo gloria*. Dit beheers en dryf die gereformeerde lewe. God word primêr verheerlik deur 'n gedissiplineerde lewe ingerig volgens God se Woord en wet. Alle afgodery word fel afgewys; van beelde in die kerk tot by die verabsoluttering van die staatsgesag. Die *Institusie* eindig dan ook met die woord *'impietas'*, as 'n herinnering aan die woord uit die boek Handelingte dat Christene God meer gehoorsaam moet wees as menslike owerhede.

Die gereformeerde siening van Christus hang hiermee saam. Tussen die heilige en magtige God en die sondige en afhanklike mens is 'n Middelaar nodig. Hiermee tree talle aspekte van die Christusgebeure soos die inkarnasie, die lewe van Jesus, die wondere, die epifanie, en die wederkoms, wat in ander tradisies 'n belangrike rol speel, op die agtergrond. Die kruis en opstanding word in nouste verband gesien as dié sentrale heilsgebeure.

Hoe kry die mens deel aan hierdie heilsgebeure? Hier vind ons Calvyn se idee van die mistieke vereniging met Christus. Alhoewel dit misties klink geskied hierdie vereniging volgens Calvyn deur die hoor en gelowige gehoorsaam wees en nie langs die weg van mistieke kontemplasie of innerlike ervaring nie. Hierdie 'mistieke' vereniging sluit trouens die *'mortificatio'* en *'vivificatio'* in as deel van 'n nimmereindigende proses van heiliging. Die hele Christelike lewe is deel van hierdie proses van vereniging met Christus.⁵⁷³

belangstelling in die godsdienst geraak word (studio religionis), daardeur tot die waaragtige geloof op gelei kon word (ad veram pietatem). (Inst. I:89)

⁵⁷⁰ Die eerste hoofstuk van die *Institusie* (1536) begin met: 'One might say that the whole of sacred doctrine (summa fere sacrae doctrinae) consists of these two parts: knowledge of God and of ourselves (cognitione Dei ac nostri).' C.O. I, 27. (Richard 1974:98)

⁵⁷¹ *Preface to Commentary on Psalms.*

⁵⁷² Volgens Battles is hierdie twee elemente, te wete die erkenning van eie skuld, afhanklikheid en nood en daarmee saam die erkenning van God se mag en die toe-eiening daarvan die wesenlike kenmerk van Calvyn se gebede. Battles, F L 1978. *The piety of John Calvin. An Anthology illustrative of the spirituality of the reformer of Geneva.* Michigan: Baker Books.

⁵⁷³ Die gedagte van geestelike groei vorm 'n baie belangrik deel van Calvyn se siening van spiritualiteit. Geestelike groei is alleen moontlik 'in Christus' (*insitio in Christum*) waar regverdigmaking en heiligmaking mekaar ontmoet. Die proses van heiligmaking is nie moontlik sonder voorafgaande vereniging met Christus nie. Dit is die noodsaaklike voorwaarde vir die Christelike lewe. Calvyn druk hierdie eenheid of gemeenskap sterk uit as hy praat

Wat onder ‘mistieke’ vereniging verstaan moet word, word duidelik wanneer gelet word op ‘n derde gereformeerde grondtoetsing te wete dat die lewende God met ons handel deur die Heilige Gees. Calvin word nie verniet bestempel as die teoloog van die Heilige Gees nie.⁵⁷⁴ Die Heilige Gees is die lewende band tussen die hemelse Christus en almal wat met Hom verenig is. Die Heilige Gees lyf ons deur die geloof in Christus in. Die Heilige Gees het ook ‘n ekklesiologiese funksie. Die gelowiges word ook aan mekaar as lede van die liggaam van Christus verbind. Deur die werking van die Heilige Gees word die kerk die ‘locus’ van heiligmaking. Dat God teenwoordig is deur sy Heilige Gees stempel ook die siening van die sakramente, die kerk, die Skrif en elke aspek van die Christelike lewe. Dit beteken die werking van die Heilige Gees is nie geleë in onmiddellike mistieke ervarings nie, maar word gesien as ‘n proses van lewensheiliging wat geskied in ‘n gehoorsame antwoord op die Woord van God. Die term gereformeerd dui dan ook oorspronklik aan ‘gereformeerd volgens die eise en voorskrifte van die Woord.’ Juis omdat die Heilige Gees deur die Woord spreek, kry die prediking, liturgie, sakramente en kategetiese ‘n meer rasonale karakter. Heiligmaking kry ‘n belangrike plek in Calvin se teologie.⁵⁷⁵ Calvin sien die proses van heiligmaking vanuit sy Christologiese en Pneumatologiese klem, as die herstel van die beeld van God in die mens. Die gedagte van ‘beeld van God’ sluit aan by die gedagte van God se ‘orde’. Hierdie ‘orde’ beskou hy nie as ‘n statiese gegewe nie, maar as iets wat dinamies uitgewerk word deur die mens se antwoord op die genade van God.⁵⁷⁶

van ‘n mistieke eenheid. ‘Op ons beurt word van ons gesê dat ons in Hom ingelyf word en dat ons ons met Hom bekleed. Soos ek trouens gesê het, gaan alles wat syne is, ons niks aan nie, totdat ons met Hom saamgroeï.’ (Inst. III, 1, 1, 700) ‘Ons verwag ons saligheid trouens juis van Hom, nie omdat Hy in die verte aan ons geopenbaar is nie maar omdat ons in sy liggaam ingelyf is en Hy ons nie alleen deelgenote in al seënige maak nie maar ook deel van Homself.’ (Inst. III, 2, 24: 740). ‘Ons stel dus die band tussen Hoof en ledemate, die inwoning van Christus in ons hart; kortom: die mistieke heilige eenwording (Latin, *mystica*) op die hoogste vlak sodat Christus ons eiendom word en Hy ons deelgenote maak in die gawes waarmee Hy toegerus is.’ (Inst. III, 11, 10: 941) Hy gebruik ook die beeld van die huwelik. Nie ‘n eenheid in panteïstiese terme nie, nie ‘n eenheid van substansie nie, wel ‘n gemeenskap op die diepste vlak.

⁵⁷⁴ ‘Its effect, at all events, has been to constitute Calvin pre-eminently “the theologian of the Holy Spirit.”’ Warfield, B B 1974. *Calvin and Augustine*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing, 484. Ook Krusche, W 1957. *Das wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁵⁷⁵ ‘It was Luther’s doctrine of the justification of the sinner that had previously led to a denial of any spirituality in the doctrine of the reformation’. (Richard 1974:105) In die lig van hierdie stelling is dit belangrik dat Calvin ‘n definitiewe onderskeid tref tussen regverdigmaking en heiligmaking. ‘Waarom word ons dan deur die geloof geregverdig? Omdat ons Christus se geregtigheid deur die geloof aangryp en deur die geregtigheid alleen met God versoen word. Jy kan hierdie geregtigheid trouens nie aangryp sonder om terselfdertyd ook die heiligmaking aan te gryp nie. Want Hy is tot geregtigheid, wysheid, heiligmaking en verlossing ons gegee. (1 Kor. 1:13) Christus maak niemand dus geregverdig sonder om hom terselfdertyd heilig te maak nie. Hierdie weldade is tewens met ‘n ewige en onskeibare band aan mekaar verbind sodat Hy diegene verlos wat Hy met sy wysheid verlig; dat Hy diegene regverdig maak wat Hy verlos; dat Hy diegene wat Hy regverdig maak, ook heilig maak.’ (Inst. III, 16, 1: 1014) Regverdigmaking en heiligmaking is die tweevoudige vrugte van die geloof. ‘Christ lives in us in two ways. The one life consists governing us by His Spirit and directing all our actions, the other in making us partakers of his righteousness, so while we can do nothing of ourselves, we are accepted in the sight of God.’ (Com. Gal. 2:20)

⁵⁷⁶ Calvin se gedagte van ‘beeld van God’ en ‘orde’ is wisselsterme. Die gedagte van orde is wesenlik in Calvin se denke en spiritualiteit. (Richard 1974:112)

'*Pietas*' of vroomheid, die hoofbegrip in Calvyn se spiritualiteit, beteken om jou plek te ken binne die 'orde' van God.⁵⁷⁷ Om jou plek binne God se 'orde' te ken en te vervul beteken om in afhanklikheid van God, in gehoorsaamheid en geloof te leef en weg te draai van selfgerigtheid in dankbaarheid teenoor God.⁵⁷⁸ Binne die trinitariese struktuur van sy spiritualiteit gee Calvyn voorrang aan God die Vader. Heiligmaking is die herstel van die 'orde' soos God dit bedoel het. In hierdie verband beskryf Calvyn die Christelike lewe onder twee noemers: vroomheid as ingesteldheid teenoor God en geregtigheid, dit is liefde teenoor die naaste.⁵⁷⁹ Vroomheid as houding of ingesteldheid teenoor God staan voorop. God moet altyd ons eerste belang wees; die diens aan God is die basis van ons hele lewe en die inspirasie van ons diens aan ons naaste. Die mens se hoofdoel is om sy Skepper te verheerlik.⁵⁸⁰ Die regte gesindheid van die mens is afhanklikheid van God, uitgedruk in diens en aanbidding. Die mens wat op homself vertrou vernietig die orde van God en verplaas die eer na homself, wat niks anders is as afgodediens.⁵⁸¹ Calvyn definieer 'heiligheid' in terme van die regte houding teenoor God.⁵⁸² Calvyn vind aanknoping by die Ou Testamentiese gedagte van 'heiligheid'. Heiligheid beteken 'n oorgawe van liggaam en siel; toewyding beteken om afgesonder te word vir God.⁵⁸³ In '*pietas*' is die hoofsaak die aanbidding van God in gees want God is Gees. Dit gaan oor 'n innerlike oortuiging wat belangriker is as uitwendige seremonies. Ware aanbidding kom na vore in gehoorsaamheid;

⁵⁷⁷ Calvyn gebruik die begrip *pietas* teenoor die begrip *devotio* wat aanvanklik gebruik is vir 'toewyding aan God'. Gedurende die laat Middeleeue ontstaan daar 'n neiging om godsdiens en toewyding meer te konkretiseer en verwys die woord veral in die meervoud na pelgrimsplekke, beelde en heiliges. Dit wat bedoel is as hulpmiddel word 'n doel in sigself. So kry die woord *devotio* 'n negatiewe betekenis. (op cit 87) Wanneer Gerson soek na 'n woord om sy fokus op die innerlike geestelike lewe teenoor die leë spekulasie van die geleerdes van sy dag te verwoord, vind hy dit in die woord *pietas*. (op cit 88 ev) Hy sien dit as 'n woord wat van Augustinus en Bonaventura kom, in 'n sekere sin teenoor Aquinas. Hy praat van *doctrina et vita pietatis*. Die *doctrina secundum pietatem* wat affektief, innerlik, en geestelik is. Sy pogings om *devotio* tot *pietas* te hervorm is egter geïsoleerd.

⁵⁷⁸ 'a pious person is one who has taken his place within God' s order.' ... 'To take one's place within God's order means to depend on God alone in obedience and belief in God's goodness and solicitude, in movement away from oneself and toward God, and in gratitude.' (op cit:114)

⁵⁷⁹ 'Piety and justice express the two tables of the law; therefore of these two attitudes the wholeness of life is constituted.' (Com. Luk. 2:25)

⁵⁸⁰ 'Die belangrikste hiervan is dat ons siel ten volle met die liefde vir God vervul moet word. Daaruit vloei onmiddellik die liefde tot die naaste voort.' (Inst. II.8.51:554)

⁵⁸¹ Hierdie houding word ook in die Geneefse Kategismus van 1541 verwoord: 'Wat is die wyse waarop Hy na behore vereer moet word? Dit is as ons vertrou ten volle in Hom gevestig is; as ons ons beywer om Hom met ons hele lewe te dien deur aan sy wil gehoorsaam te wees; as ons Hom aanroep so dikwels as wat nood druk; as ons ons saligheid en alle goed wat nagejaag kan word, in Hom soek; as ons Hom te slotte in hart en mond as Skepper van alle goeie dinge erken.' Calvyn, J 1981. *Calvyn se Kategismus*. vert. Simpson, H W. Potschefstroom: Teologiese Publikasies, 6. Voortaan afgekort: *Kat*.

⁵⁸² 'that purity which lies in being devoted to the service of God Holiness lies in the worship of God. I am rather inclined to consider holiness as referring to the first table and righteousness to the second table ... Plato lays down the distinction correctly, that holiness lies in the worship of God, and that the other part, righteousness, bears a reference to men ...' (Com. Ef. 4:24)

⁵⁸³ 'Hence in order that you may sanctify yourself to God aright, you must dedicate both body and soul entirely to Him. (Com. 2 Kor 7:1) Toewyding beteken vir Calvyn 'afgesonder word'. Die Heilige Gees sonder ons af vir God. 'The word, sanctification, signifies choice and separation. This takes place in us when we are regenerated by the Spirit to newness of life, that we may serve God and not the world. While by nature we be unholy, the Spirit consecrates us to God.' (Com. 1Kor 1:2) Toewyding moet in die O.T. sin verstaan word. Die heiligheid van die Here moet gereflekteer word in die heiligheid van sy volk. (Lev 19:2)

om God se Woord te gehoorsaam is beter as offerandes.⁵⁸⁴ Ware aanbidding vloei voort uit die ware kennis van God.⁵⁸⁵ Die hele gedagte van *'pietas'* word beheers deur die kennis van God. *'Pietas'* is die vrug van die kennis van God en ware selfkennis.⁵⁸⁶ *'Pietas'* korreleer met die twee aspekte waarin God reg geken word: God as Heer en God as Vader. Daarom beteken ware *'pietas'* aanbidding, gehoorsaamheid en liefde. *'Pietas'* kan ook uitgedruk word as eerbied vervul met liefde.⁵⁸⁷ *'Pietas'* is verbondenheid. Die aanbidding en gehoorsaamheid waarvoor dit gaan is 'n gehoorsaamheid wat in vryheid gegee word. Dit gaan om 'n spiritualiteit wat na vore kom vanuit 'n kinderlike verhouding tot God as hemelse Vader. Daarom is Calvyn radikaal gekant teen 'n spiritualiteit gebaseer op goeie werke.⁵⁸⁸ Alhoewel Calvyn se gedagte van *'pietas'* teosentries van aard is, impliseer dit ook 'n beweging na die naaste. Ons verhouding tot God bestaan nie sonder hierdie uitdrukking van liefde aan die naaste nie.⁵⁸⁹ Die uiterlike teken van liefde vir God kom na vore in ons liefde vir ander. Die eerste tafel van die wet vra van ons, ons algehele toewyding aan God, vandaar vloei voort ons liefde teenoor ander.⁵⁹⁰ Alhoewel die egtheid van *'pietas'* nie in uiterlike dinge geleë is nie, erken Calvyn die noodsaak van middele ter wille van ons swakheid.⁵⁹¹ In gebed word die uiterlike en innerlike dimensies van die lewe

⁵⁸⁴ 'The worship of God is said to consist in the spirit, because it is nothing else than that inward faith of the heart which produces prayer and next, purity of conscience and self-denial that we may be dedicated to obedience of God as holy sacrifices.' (Com. Joh 4:23) Allerlei seremonies is maar net byvoegsels. 'By the word worship we must understand not only outward ceremony but also according to the figure synecdoche, a holy desire to yield reverence and obedience.' (Com. Ps. 45:10) 'The main part of true and right worship is to hear God speaking and to regard obedience of more account than offerings and sacrifices.' (Com. Jer 7:21-24)

⁵⁸⁵ 'You worship what you know not, we worship what we know. This is a sentence worthy of being remembered, and teaches that we ought not to attempt anything in religion rashly or at random; because unless there be knowledge, it is not God that we worship but a phantom or idol.' (Com. Joh 4:23)

⁵⁸⁶ 'Onder 'godsvrug' *'pietas'* verstaan ek eerbied tesame met liefde vir God wat die kennis van sy seëninge tot stand bring.' (Inst. I, 2, 1:118)

⁵⁸⁷ 'Want solank mense nie voel dat hy alles aan God verskuldig is, dat hy deur sy vaderlike sorg gekoester word en dat Hy die Skepper van alle goeie dinge is, sodat hy niks buite Hom moet soek nie, sal hy hom nooit in vrywillige eerbiedsbetoon aan Hom onderwerp nie, sal hy homself nooit waaragtig en van harte geheel aan Hom gee nie' (ibid)

⁵⁸⁸ '*Pietas* is not a mercenary relation of *do ut des*, nor is it a form of *werkheiligheit*.' (Richard 1974:120)

⁵⁸⁹ 'Piety expresses our relationship to God, in love for our fellowmen. Indeed it cannot exist without this expression.' Hy haal aan: 'Piety of God, acknowledged, ranks higher than love of his brothers; and therefore the observance of the first table is more valuable in the sight of God than the observance of the second. For as God is invisible, so piety is a thing hidden from the eyes of men; and, though the manifestation of it was the purpose for which ceremonies were appointed, they are not certain proofs of its existence. It frequently happens that none are more zealous and regular in observing ceremonies than hypocrites. God therefore chooses to make trial of our love for Himself by that love of our brother, which He enjoins us to cultivate.' (Com. Gal 5:14)

⁵⁹⁰ 'Maar omdat iemand die liefde met moeite in alle dinge bewaar as hy God nie opreg vrees nie, word 'n bewys van sy godsvrug ook uit sy naasteliefde geput.' (Inst. II, 8, 53:555) In hierdie verband kan Calvyn sê alle volmaaktheid is geleë in barmhartigheid. 'Die apostel stel die volkome volmaaktheid van die heiliges dus nie sonder rede in die liefde nie.' (ibid) 'n Christen se lewe bestaan nie net daaruit om sy eie siel te red nie, maar dissipelskap. 'We are called by the Lord under this condition, that everyone should strive to lead others to the truth, to restore the wandering to the right way, to extend a helping hand to the fallen, to win over those that are without.' (Com. Heb 10:24) 'A true Christian will not be content with walking by himself in the right way but will try to draw the whole world into the same way.' (Serm. on Job. 4:1-6)

⁵⁹¹ Com. Ps.27:4. verder: 'For God wishes first of all for inward worship, and afterwards for outward profession. The principal altar for the worship of God ought to be situated in our minds, for God is worshipped spiritually by faith prayer and other acts of piety. It is also necessary to ad outward profession, not only that we may exercise

voor God gekombineer. Die hoof uitdrukkingsvorm van ‘n mens wat God reg ken en homself reg ken, is gebed.⁵⁹²

Van hier kom die klem op die wet en die klem op ‘die derde gebruik van die wet’, naamlik as reël van dankbaarheid. Daarom die klem op die etiek, gehoorsaamheid, roeping, dissipline en orde in die persoonlike en gemeentelike lewe. Ook die uitverkiesing uit genade, is ‘n verkiesing tot heiligmaking. Ook die verbond plaas die mens in die rol van ‘n verantwoordelike voor God. Kortom: ‘n Calvinis is ‘n morele aktivis, iemand met ‘n morele visie, omdat Gods eer bo alles en almal gestel moet word.’⁵⁹³ Daarom speel die beskrywing van die Christelike lewe ‘n groot rol in die *Institusie*. Dit word in etiese terme beskryf as navolging. Hierdie navolging bestaan uit ‘*mortificatio*’ en ‘*vivificatio*’. Begrippe soos boetedoening en wedergeboorte word as sinonieme gebruik vir ‘n voortdurende proses van vernuwing. In hierdie groeiproses is nie sprake van volmaaktheid nie, slegs van gehoorsaamheid. Ook die ‘*meditatio vitae aeternae*’ vorm geen mistieke doel in sigself as ‘n wêreldontvlugting nie, slegs ‘n middel om in hierdie wêreld as Christen te leef. Daarom is Calvin se persoonlike *motto* die van ‘n brandende hart as offer aan God, ‘n simbool van algehele toewyding; dit geld ook die kerk soos uitgedruk in die spreuk: ‘*Ecclesia reformata semper reformanda*’. En hierdie heiliging moet vanuit ‘n gereformeerde vroomheid ook in die samelewing geskied.⁵⁹⁴

Hieruit blyk dat die skuldmotief nie regtig so prominent is in Calvin se spiritualiteit nie.⁵⁹⁵ Sekere tipiese gereformeerde oortuigings word meer verstaanbaar. Smit verwys na: die teokratiese ideaal; die koninkryksidee; die klem op die heerskappy van Christus oor die hele lewe; die belang van die alledaagse roeping en ‘n lewe voor God soos die Ou Testamentiese gelowiges.⁵⁹⁶ Om Calvin se keuse verder te belig is dit belangrik om hom te verstaan as mens van sy tyd.

ourselves in God’s worship, but offer ourselves wholly to Him, and bend before Him both bodily and mentally.’ (*Com. Dan.*, 3:2-7)

⁵⁹² ‘The principal exercise which the children of God have is to pray; for this way they give a true proof of their faith.’ (*Serm. on 1 Tim. 2:1-2*)

⁵⁹³ Smit 1988:189.

⁵⁹⁴ Smit verwys hierna as die mees unieke bydrae van die Calvinisme. (op cit 190)

⁵⁹⁵ Pannenberg se skerp kritiek op die skuld motief raak die Lutherse gestaltes van die Reformasie; tog kan die invloed van die subjektivisme en die piëtisme, die nadere Reformasie; die Metodisme (in die NG tradisie) ook ‘n bydrae gelewer het tot ‘n oorbeklemtoning.

⁵⁹⁶ Hier duik ook gevare op. Dink aan dinge soos ongeduld by gereformeerdes, verwaandheid, selfversekerdheid en selfgeregtigheid. (Smit 1988:190)

6.2 Calvyn as mens van sy tyd

Dis belangrik om Calvyn te verstaan in die konteks van sy tyd.⁵⁹⁷ Twee belangrike invloede kom van 'n beweging bekend as die *Devotio Moderna* en die Franse humanisme. Beide hierdie bewegings staan krities teenoor die 16de eeuse Rooms-Katolieke skolastiek.⁵⁹⁸

Die Devotio Moderna

Die beweging bekend as die *Devotio Moderna* het in 'n sekere sin aspekte van Middeleeuse spiritualiteit voortgesit en so 'n kanaal gevorm waardeur invloede van Augustinus, Bernard van Clairvaux en die Fransiskane deurgedra is na die moderne tyd. Van die belangrikste verteenwoordigers van hierdie beweging is Geert Groote en Thomas a Kempis.⁵⁹⁹

In 1523 begin Calvyn sy studies aan die Kollege van Montaigue in Parys, sterk onder die invloed van die *Devotio Moderna*.⁶⁰⁰ Die *Devotio Moderna* kan gesien word as 'n reaksie teen die veruiterliking in die godsdiens en bygeloof. Daar is teruggekeer na die basiese van die geestelike lewe, met 'n klem op liefde, 'n eenvoudige navolging van Christus en die beoefening van nederigheid. Asketiese waardes het ook voorrang geniet. Geestelike oefeninge het bestaan uit meditasie, selfondersoek, liggaamlike mortifikasie en beoefening van barmhartigheid. Daar is ook 'n belangrike klem geplaas op die innerlike, daarom is stilte belangrik. 'n Gedagte wat sterk beklemtoon is, is dat alles teruggevoer is na God as enigste soewereine oorsaak. God is soewerein en sy soewereiniteit word gehandhaaf deur die handhawing van die orde (*ordo*) wat Hy ingestel het.⁶⁰¹ Hierdie absolute soewereiniteit van God lei die mens tot aanbidding en selfprysgawe in diens aan God.

Die geskiedenis het aangetoon dat die *Devotio Moderna* 'n oorgang spiritualiteit was. Die klem op 'n direkte omgang met God het gelei tot 'n vorm van individualisme geskeie van kerklike

⁵⁹⁷ Bouwsma is van mening dat verskeie ontwikkelinge Calvyn se teologie beïnvloed het. Bouwsma, W J 1992. 'Calvin and the renaissance crisis of knowing', in *Articles on Calvin and Calvinism: The organizational structure of Calvin's theology*; red Gamble, R.C. New York: Garland Publishing, 190 ev.

⁵⁹⁸ Surtz noem 4 aanklagte van die humaniste teen die skolastiek: 'Its adulterations of the true teachings of Christ, its cold, barren intellectuality, and its inability to make the student and teacher better men.' Surtz, E L 1950. 'Oxford Reformers and Scholasticism,' *Studies in Philosophy* XLVII 4, 547-556. Hulle beskuldig die skolastiek van 'impiety' omdat hulle die Christelike boodskap op dieselfde manier manipuleer as die profane wetenskappe met hulle objekte maak, hulle alle kontak met die persoon van Christus verloor het en vervang het met 'n stelsel van abstrakte konsepte; die misterie van die geloof ontken en in die plek daarvan bloot meer kennis daarvoor versamel. (Richard 1974:136)

⁵⁹⁹ Onder leiding van Geert Groote (1340-1384) ontstaan die 'Brothers of the Common Life'. Dit vorm 'n vrye beweging waarby sogenaamde leke ook kon aansluit. Hierdie beweging lê homself veral toe op 'innerlike vroomheid'. Thomas a Kempis (1380 – 1471) is een van die belangrikste verteenwoordigers van die sogenaamde *Devotio Moderna*. *De Imitatione Christi* is sy klassieke werk oor spiritualiteit.

⁶⁰⁰ Montaigue is deur Standonck hervorm. Die biblioteek deur hom tot stand gebring bestaan grootliks uit mistiese geskryfte deur Groote en sy volgelinge. Richard verwys na M. Godet, *La congregation de Montaigu (1490-1580)*, Parys, 1912. (Richard 1974:122)

⁶⁰¹ Die gedagte van die orde, speel 'n belangrike rol in die hele teologie van die Middeleeue, vanaf Augustinus, tot Thomas van Aquinas. Soos reeds gesien is dit ook 'n belangrike gedagte in Calvyn se teologie. Dit blyk duidelik uit sy siening rondom die uitverkiesing, heiligheid en die eer van God.

aanbidding en deelname aan die sakramente.⁶⁰² Die afwysende houding jeens die intellektuele lewe het gelei tot 'n verdere verwydering tussen spiritualiteit en teologie.

Dis juis in Calvyn se klem op suiwere aanbidding waarin daar dan ook 'n verskil met hierdie beweging na vore kom. Hierin gaan dit vir Calvyn om 'n absolute teenkating teen alle vorme van afgodery. Om aan enigiets anders die eer te gee wat God toekom is valse godsdiens. Suiwer aanbidding is die enigste wapen teen bygeloof. Ware aanbidding kan nie gedegradeer word tot uiterlike pligpleging nie.⁶⁰³ Om enige misverstande te voorkom vervang Calvyn daarom die term '*devotio*' met '*pietas*'. Die begrip '*devotio*' het 'n negatiewe betekenis gekry toe die klem begin val het op uiterlike dinge. In die begrip '*pietas*' sien Calvyn 'n verinnerliking van die geloof en 'n oplossing teen bygelowigheid. Want egte '*pietas*' is onderwerping aan die wil van God en 'n aanvaarding van sy openbaring. Afgodery bestaan volgens Calvyn ook daarin dat eie dade tot dade van geregtigheid verhef word. Ware aanbidding lei nooit tot 'werk-heiligheid' nie, soos die geval was by die *Devotio Moderna*.

Calvyn beskou selfverloëning nie as 'n negatiewe saak nie, maar as 'n positiewe houding teenoor God en andere. Selfverloëning beklemtoon die gedagte van 'sonder verdienste'. Selfverloëning vind om een rede plaas: die Here se Naam word daardeur groot gemaak.⁶⁰⁴

Calvyn breek weg van 'n klooster-tipe spiritualiteit.⁶⁰⁵ Spiritualiteit is diens aan God in die wêreld; die oorwinning van die wêreld tot eer van God.⁶⁰⁶ Calvyn se siening van die verdorwenheid van die mens lei nie tot 'n wêreldontvlugting nie. Sy teologie word in balans gehou deur sy heilshistories-eskatologiese Skrifdenke. Vanuit sy skeppingsleer kan alle middele in diens van God gebruik word; daarby pas 'n houding van afhanklikheid en dankbaarheid. Vanuit die eskatologie is die gelowige altyd bewus van die tydelikheid van alle dinge.

⁶⁰² Teen die laaste deel van die 15de eeu is daar ook 'n beweging na 'n meer metodiese benadering ten opsigte van die geestelike lewe. Oefeninge word ontwikkel as 'n soort geestelike gimnastiek om produktiewe meditasie aan te help. 'The purpose of these exercises was to help the soul fold back upon itself, defend its own inferiority and develop a personal religious and spiritual life.' 'A science of meditation came into being with its own rules and principles, which if regularly and systematically observed, was eminently calculated to strengthen in each individual habits of self-control and perseverance in the struggle for virtue. Italy, Spain and Germany felt the impact of this northern spiritual influence which brought order and staying power, as well as a new devotional warmth (*Innerlichkeit*), into spirituality. (Richards 1994:30)

⁶⁰³ 'dat Hy van sy eer beroof word en dat sy diens geskend word as alles wat eie aan sy Godheid is, nie in die enige God gevestig is nie.' (*Inst. I, 12, 1: 207*)

⁶⁰⁴ 'en die dinge te soek bloot omdat dit Hom behaag.' (*Inst. III, 7, 2: 885*)

⁶⁰⁵ Die *Imitatio Christi* het eintlik aansluiting gevind by 'n monnikke spiritualiteit. Dit word 'n plaasvervanger vir die klooster lewe van afsondering as 'Derde ordes' en 'n poging om lewe buite die klooster volgens die patroon van die klooster te lewe. In Thomas a Kempis (1380 – 1471) se *De Imitatione Christi* kom die gedagte van geestelike stryd sterk na vore. Christus word veral die model van self opoffering. Self verloëning en nederigheid is die hoogste deug. Geleerdheid word telkens in 'n negatiewe lig gesien. Ware kennis van God en van die mens is 'n geskenk van God. Die *Imitatio* haal baie aan uit die Bybel en niks uit ander bronne nie. Die sterwe van die self is nie swaar nie, maar moontlik in liefde. Liefde is die dinamika van die geestelike lewe. In dit alles val die klem sterk op persoonlike vroomheid, die innerlike lewe van die Gees en direkte gemeenskap met God. Die kerk as instituut speel feitlik geen rol nie.

⁶⁰⁶ Richard gebruik die term 'inner-worldly ascetism' om Calvyn se spiritualiteit te beskryf. 'His ideal was not withdrawal from the world, but the conquest of the world for the glory of God.' (op cit 126)

Calvyn sluit aan by die *Devotia Moderna* in sy klem op 'n persoonlike spiritualiteit. '*Pietas*' gaan oor 'n verhouding met God, gegrond in sy uitverkiesing en genade; dit impliseer toewyding aan 'n persoonlike God en nie 'n objek of plek nie; God verwerklik sy eie teenwoordigheid.⁶⁰⁷ Daarmee saam ontwikkel Calvyn 'n teologie van die kerk. Hy beklemtoon dat heiligmaking in die kerk plaasvind; daarom sluit hy aan by die gedagte van die kerk as moeder vir die gelowiges.⁶⁰⁸ Calvyn slaag daarin om die subjektivisme van die Anabaptisme te vermy. Volgens Richard doen hy dit met behulp van 'n 'kennisleer' wat 'n basis bied vir sy individualistiese spiritualiteit sowel as 'n radikale reformasie van die kerk.⁶⁰⁹

Die beweging bekend as die Franse humaniste

Die reaksie van die *Devotio Moderna* was ani-intellektueel. Geen poging is aangewend om teologie en spiritualiteit te verenig nie. 'n Beweging waarin wel pogings aangewend is om dit te doen, staan bekend as die beweging van die Franse Humanisme.

Die aanbreek van die Renaissance bring groot veranderinge. Tradisionele idees word bevraagteken.⁶¹⁰ In die plek van die skolastiese beklemtoning van die begripsmatige dimensie van waarheid om die gaping tussen konsep en objek te oorbrug, maar wat tot abstrakte teologie aanleiding gee, poog die humaniste om die gaping te oorbrug deur ervaring en deur die woord. Empiriese kennis verkry 'n belangrike plek. Menslike kennis word gedefinieer as nuttige kennis.⁶¹¹ Jean de Valdes beskryf Christenskap as 'n saak van ervaring en nie van wetenskap nie.⁶¹² Die kerklike tradisie verskaf nie 'n eerstehandse ervaring nie, bloot 'n sekondêre idee.

⁶⁰⁷ 'A pan sacramental view of the world is thus directly opposed to Calvin's thought. Man stands in the presence of God in isolation and without intermediaries. *Pietas* is for Calvin an intimate relationship with God *solus cum solo*, set apart from any communal religiousness.' (op cit 127)

⁶⁰⁸ 'Omdat ek my egter voorgeneem het om nou oor die sigbare kerk te praat, moet ons net uit die enkele woord moeder leer hoe nodig, ja, hoe noodsaaklik dit is dat ons haar moet leer ken. Daar is trouens geen ander toetreding tot die lewe tensy die kerk ons in haar skoot ontvang, aan ons geboorte skenk, ons aan haar borste voed en ons onder haar beskerming en leiding bewaak totdat ons ons sterflike vlees afgelê het en soos die engele is nie.' *Inst.* IV,1,4, 1271. Ons heiligmaking staan nie los van die gemeenskaplike gebede van die lede van die liggaam van Christus nie. (*Com. Ps.*20:10) 'Christians "cannot but be united together in brotherly love and mutually impart their blessings to each other.' (*Com. I Cor.* 12:12)

⁶⁰⁹ Richard beskryf die individualisme van die *Devotio Moderna* en die van die Franse humaniste as 'n 'limited individualism'. Al hierdie skrywers beklemtoon die belang van religieuse gevoel, tog vrees hulle subjektivisme en 'n omvergooi van die kerklike hiërargie. Erasmus aanvaar ten volle die gesag van die kerk. Die *docta pietas*, die *philosophia Christi*, die geestelike oefening, alles moes getoets word deur die sigbare kerk en ondergeskik wees aan sy gesag. Vir Calvyn was daar nie sodanige ondergeskik stel nie. Die oorspronklikheid van Calvyn se individualisme berus op sy nuwe kennisleer. Daardeur oorbrug hy die gaping wat by die *Devotio Moderna* bestaan tussen kennis en spiritualiteit. (Richard 1974:128)

⁶¹⁰ Bouwsma verwys na 'n 'kenniskrisis'. Reeds vanaf Abelardus en Anselmus so vroeg as die 12 de eeu word 'n tradisionele idee van kennis bevraagteken. Hierdie tradisionele idee sou beskryf kon word in die volgende aanhaling: 'its assurance that the human mind is capable of knowing what exists as it really is – as God might know it, so to speak.' (Bouwsma 1992:190 ev)

⁶¹¹ Vives: 'all our studies should be applied to the necessities of live, to the benefit of body and soul, to the cultivation and increase of piety;' Vives, 1948 *De disciplinis*, in *Obras Completas*. Madrid, 614. (op cit 234)

⁶¹² 'I have stated for this reason: that having regarded the matter of Christianity not as a science, but as an experience I have endeavoured to make this truth intelligible to individuals by numerous illustrations. But they are incapable of understanding these Christian truths who are inexperienced in Christian subjects.' Valdes, J de 1838. *Alfabeto cristiano*. ed. Croce B. 317. Bari. (Richard 1974:140)

Persoonlike ervaring word die norm vir die beoordeling van die tradisie. Geloof is nie gegrond op die gesag van die kerk of die gesag van die Skrif, wat teenstrydighede bevat nie, wel op die ervaring van die Gees. Selfkennis word gebou op ‘ervaringsmatige’ kennis.⁶¹³

Ons maak opnuut kennis met Ignatius van Loyola, ‘n tydgenoot van Calvyn. Ignatius beklemtoon baie sterk die ervaringsmatige aard van ons kennis van God. Volgens hom is niks sekerder as ervaringskennis nie; tog kan hierdie ervaring moeilik onder woorde gebring word.⁶¹⁴

Ten spyte daarvan dat die ervaringsmatige aard van kennis deur die humaniste onderstreep is, is die hoogste gesag nog steeds aan die kerk toevertrou; ‘n kerk-bemiddelde teologie wat geneig is om ‘n konseptuele geloofsuitdrukking te beklemtoon bo ‘n persoonlike ervaring met God.

Hiervan is Erasmus ‘n goeie voorbeeld. Teenoor die teologie van die Middeleeuse ‘*Summa*’ en ‘*Sententiae*’, stel hy die eenvoudige evangeliese leer, toeganklik vir almal; nie net diegene wat opgelei is in die metodes van die skolastiese logika nie. Weer val die klem op die innerlike lewe teenoor uiterlike pligpleginge. Erasmus beklemtoon die persoonlike dimensie van die Christelike lewe. Herhalend kom die frase voor in die ‘*Enchiridion*’ ‘ken jouself’.⁶¹⁵

Dit is ook belangrik om kennis te neem van die denke van John Major. As Nominalis tref hy onderskeid tussen intuïtiewe kennis en abstrakte kennis. Abstrakte kennis as kennis wat wil verstaan, is gebou op intuïtiewe kennis as kennis wat sintuiglik ervaar is. Volgens hierdie epistemologie is sekere kennis dus sintuiglik verifieerbaar. Op die vraag of God direk geken word of deur abstrakte kennis, antwoord hy dat intuïtiewe kennis van God moontlik is want God praat met ons; ons kennis van God is afhanklik van gehoor. Major sien teologie as ‘n wetenskap wat self sy eerste beginsels bepaal. Hierdie beginsels is te vinde in die Skrif, die primêre bron van die teologie.⁶¹⁶

⁶¹³ Die verligting van die Heilige Gees is nodig om die oorspronklike ervaring van die Bybelse skrywer te laat herleef. By de Valdes vervang die innerlike woord van die Heilige Gees die uiterlike woord. ‘So I learn from scripture and so I inwardly feel, and that to such a degree that I might have ventured to confess it even without the scripture.’ Valdes, J de 1856. ‘La epistola de San Pablo a los Romanos i la I a los Corintios (Rom. 5, 14) in *Reformistas antiguos espanoles* T. x-xi. Madrid. (op cit 141)

⁶¹⁴ Van Ignatius die volgende stelling: ‘I beheld, sensed within myself and penetrated in spirit all the mysteries of the Christian faith.’ *Fontes* II, 123, “Vidi, sensi et intellexi omnia fidei Christinae mysteria.” (op cit 142)

⁶¹⁵ Die volgende sin som sy benadering tot teologie en vroomheid op: ‘This kind of philosophy, that is, the philosophy of Christ, which lies in the state of the mind more truly than in syllogism, is a way of live rather than disputation, inspiration rather than erudition, transformation more than reason. To be learned falls to the lot of but a few, but there is no one who cannot be pious; I may add this boldly, no one who cannot be a theologian.’ Holborn, H ed 1933. *Enchiridien, Paraclesis, Methodus, Apologia*. I. Munich, 144. (op cit 66)

⁶¹⁶ Richard verwys na ‘n ‘intuïtiewe ouditiewe kennis’, of *intuitiva auditio*. (op cit 144)

7 DIE WEG VAN DIE OPENBARING

Binne die konteks van humanisme en nominalisme volg Calvyn 'n eie weg teenoor die Skolastiek.⁶¹⁷ Die vraag na die verhouding tussen rasionaliteit en ervaring is vir Calvyn meer as 'n kenteoretiese probleem. Dit gaan vir Calvyn om die heil van die mens en daarvoor is die Openbaring van God nodig. By Calvyn is openbaring Godskennis en mensekennis ineen.⁶¹⁸

Calvyn en die reformasie se protes na twee kante toe, blyk duidelik uit die volgende aanhaling:

*'We now see in what way faith is by hearing, and yet it derives its certainty from the zeal and earnest of the Spirit. Those who do not sufficiently know the darkness of human minds imagine faith is formed naturally by hearing and preaching alone; and there are many fanatics who disdain the outward preaching, and talk in lofty terms about secret revelations and inspirations. But we see how Christ joins these things together, and therefore, though there is no faith until the Spirit of God seals our minds and hearts, still we must not go to seek visions or oracles in the clouds, but the word, which is near us, in our mouth and heart (Rom 10:8), must keep all our senses bound and fixed in itself.'*⁶¹⁹

Calvyn volg 'n eie weg teenoor die Skolastiek en teenoor die Franse humaniste. In sy brief aan koning Frans I, in die inleiding van sy *Institusie*, maak Calvyn die volgende opmerkings:

*Want die goddeloses het dit bereik dat die waarheid van Christus, as dit dan nie verdryf en verstrooid ten gronde sou gaan nie, begrawe en versmaad verborge sou bly...[A]l die vaders het dit eens van harte vervloek en eenstemmig verfoei dat die Heilige Woord van God deur die drogredenasies van sofiste verontreinig en in die rusies van 'dialektici' betrek word. Maar hou hulle aan die grense wanneer hulle in hulle hele lewe niks anders doen nie as om met eindelose twis en met skeldwoorde, meer as dié van die sofiste, die eenvoud van die Skrif in duisternis te hul en te verwar? As die Vaders nou opgewek word en die soort uitskellery sou aanhoor, wat hulle spekulatiewe teologie noem sou hulle nie kan glo dat die gesprek oor God handel nie!*⁶²⁰

⁶¹⁷ 'If we wish to be his disciples, we must unlearn everything we have learned apart from Christ. For example, our own pure instruction in the faith began with forgetting and rejecting the whole instruction of the papacy' (*Com. 2 Tim 3:14*)

⁶¹⁸ Ons verwys na *Inst I, 1, 1* en 2. 'Byna die volle eindtotaal van ons wysheid wat ons as die ware en grondige wysheid moet beskou, bestaan uit twee dele: kennis van God en kennis van onself. Hoewel die twee aspekte met baie bande aan mekaar verbind is, is dit tog nie maklik om te onderskei watter een van die twee aan die ander voorafgaan en hom voortbring nie. Want in die eerste plek kan niemand homself aanskou sonder om dadelik sy sintuie tot die aanskouing van God, in wie hy lewe en beweeg, te wend nie.' (*Inst I, 1, 1* : 113) 'Verder staan dit vas dat die mens nooit tot suiwer kennis van homself kom nie, tensy hy eers die aangesig van God aanskou het en uit die aanskoue van God tot 'n ondersoek van homself neerdaal.' (*Inst I, 1, 2* : 114) 'Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis bedingen einander.' Locher, G W 1964. *Testimonium internum: Calvins lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem*. in Theologische studien, heft 81. Zürich: EVZ verlag,16.

⁶¹⁹ *Com. Joh, 15:27*.

⁶²⁰ Inleidende brief aan koning Frans I. (*Inst. I* : 91 en 102)

Die waarheid is begrawe onder ‘n klomp ingewikkelde en subtile argumente wat volgens Calvyn geen fundering in die Skrif het nie; argumente wat geen waarde vir die verlossing van die mens het nie. Calvyn verwys veral na die metode van die formele logika met sy sillogismes. Deur middel van sillogismes en logika, probeer die teoloë die onbegryplike misterie van Christus verklaar; hulle voeg by, by die eenvoud van die Skrif en daarin wyk hulle af van die Skrif.

Teenoor die skolastiek sluit Calvyn se verstaan van kennis aan by die meer humanistiese verstaan van ‘*pietas*’ as ‘*sapientia*’, of ‘*sancta eruditio*’. Dit word vergestalt in die hele samestelling en opset van die *Institusie*.⁶²¹ Reeds die opskrif van die eerste boek van die Institusie, wat handel oor die kennis van God, toon ‘n verskil in uitgangspunte. Calvyn begin by die ‘kennis’ van God en nie die ‘wese’ of ‘bestaan’ van God nie. Dit impliseer dat die openbaring van God sentraal staan in die struktuur en inhoud van Calvyn se teologie. Daarom handel boek I van die *Institusie* oor die skeppingsaktiwiteit van God en nie hoe God in Homself is nie; die vraag wat prominent was in die skolastiese teologie.⁶²² Dit kom verder na vore in die wyse waarop Calvyn selfkennis en Godskennis verbind: ‘*Byna die volle eindtotaal van ons wysheid wat ons as die ware en grondige wysheid moet beskou, bestaan uit twee dele: kennis van God en kennis van onself.*’⁶²³ Hierdie intieme samehang van Godskennis en selfkennis word in die Franse uitgawe van die *Institusie* van 1560 nog sterker gestel, naamlik dat ons deur God te ken, ook onself ken.⁶²⁴ Teologiese kennis is lewende ervaringsmatige kennis gegrond in die Woord van God.⁶²⁵ Vir Calvyn is die Woord van God ‘n gebeurde, ‘n ingreep van God in ‘n mens se lewe, ‘n Woord wat nie net verlig deur sy onderwysing nie, maar verander deur sy skeppende mag.⁶²⁶

⁶²¹ Die idee van ‘n ‘Institusie’ het ‘n lang geskiedenis vanaf Lactianus tot by Erasmus en Calvyn. Twee belangrike elemente van ‘n ‘Institusie’ is onderrig en apologie. (Battles 1969:1: xxxi, n. 3) Richard verwys na die invloed van die klassieke in Calvyn se *Institusie*. Calvyn verwys veral na Cicero. Die logika van die *Institusie* is die van retorika nie sillogisme nie, daarom ‘n sekere voorliefde vir beelde en personifikasie. (Richard 1974:147) Bouwsma meen die denke van die Humaniste neem ‘n sentrale plek in Calvyn se denke in. ‘His humanism was thus not merely peripheral... to his achievement, as has commonly been supposed. It was crucial to his thought.’ Bouwsma, W J 1987. John Calvin: a sixteen century portrait. 113. Bouwsma stel Calvyn voor as intellektualis en humanis (op cit 230); Calvinisme bestaan eintlik uit ‘n mengsel van beide. (op cit 233)

⁶²² Die opskrif lui: ‘Kennis van God, die Skepper.’ (*Inst.* I:113)

⁶²³ *Inst.* I, 1, 1:113. In die 1536 uitgawe word verwys na die somtotaal van die *doctrina*, terwyl die 1559 uitgawe verwys na ‘*sapientia nostra*’.

⁶²⁴ *Inst.* I:113 n 4. In die tyd van die Renaissance kom daar ‘n verskuiwing ten opsigte van die siening van ‘wysheid’, of ‘*sapientia*’. In plaas van ‘n intellektuele deug word die klem geplaas op wysheid as etiese deug, ook wysheid as geopenbaarde kennis in ‘n Christelike sin. Die soeke na waarheid gaan saam met die soeke na die goeie. Wysheid gaan saam met selfkennis en kan beskryf word as opregtheid in aksie; ons kan sê wysheid word verbind met ‘*pietas*’. Ons kan dus wel sê daar kom ‘n groter klem op die ‘ervaringsmatige’ dimensie van kennis, veral ook ons kennis van God. Petrarch se gedagte van wysheid: ‘Wisdom had the responsibility, not merely of demonstrating the truth of given realities, but of directing people to a better life.’ (Richard 1974:92)

⁶²⁵ die Humaniste staan ‘n *theologia rhetorica* voor. Hiermee staan Calvyn in lyn met die Humaniste wat ‘n ‘*theologia rhetorica*’ voorgestaan het. ‘For humanists, in short, language was power.’ (Bouwsma 1987:230). Dit moet ‘n wysheid met oortuigingskrag wees en vandaar die klem op die geskrewe en gesproke woord.

⁶²⁶ ‘Calvin has such an exalted view of the importance of preaching in the church and world that he regards the Word of God as always mighty in power to effect what God promises or commands, even though that Word may be

Wat die *'theologia rhetorica'* kort gekom het was 'n leer van die Heilige Gees.⁶²⁷ By Calvyn het ons te doen met 'n kragtige leer oor die Heilige Gees grotendeels afkomstig van Bucer.⁶²⁸ Die Heilige Gees verlig die mens sodat hy die waarheid, geopenbaar in die Skrif, verstaan.⁶²⁹ Calvyn gebruik dikwels die woorde *'persuasio'*, *'notitia'* en *'sensus'* vir die werking van die Heilige Gees in die mens.⁶³⁰ Hierdie inwendige getuienis van die Heilige Gees beskryf Calvyn ook met die term *'sentire'*, soos blyk uit die volgende aanhaling:

John then takes this principle for granted, that the knowledge of God is efficacious. He then concludes that they by no means know God who keep not his precepts and commandments. Plato, though groping in darkness, yet denied that the beautiful which he imagined could not be known without filling man with the admiration of itself; so he says in his Phaedrus and in other places. How then is it possible for you to know God and to be moved by no feeling? Nor does it indeed proceed from God's nature, that to know him is immediately to love him. But the Spirit also illuminates our minds, inspires our hearts with a feeling conformable to our knowledge. At the same time the knowledge of God inspires us to fear him and to love him. For we cannot know him as Lord and Father as he shows himself without being dutiful children and obedient servants. In short, the doctrine of the gospel is a lively mirror in which we contemplate the image of God and are transformed into the same

uttered through the frail human words of the preacher. God's Word cannot be divorced from His action.' Wallace, 1957. *Calvin's Doctrine of Word and Sacrament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 87-88. In sy kommentaar op Joh 1 verduidelik Calvyn sy verstaan van die Woord van God. Hy vertaal 'die Woord' met 'redevoering' eerder as 'logos'. Want 'logos' 'does not apply so well. It means, no doubt, definition, and reasoning, and calculation; but I am unwilling to carry the abstruseness of philosophy beyond the measure of my faith.' (*Com. Joh. 1:1*) Die Woord van God is dinamies, nie bloot die definisie van God nie. Die tweede persoon van die Triniteit is die 'redevoering' van God. God openbaar Homself aan die mens en maak sy wil duidelik. Die Woord van God het die mag om tot stand te bring wat dit bedoel. 'And he is to so rule as to smite the whole earth with the mere rod of His mouth and break them in pieces like a potter's vessel.' (*Letter to King Francis I, C O. 1, 12*)

⁶²⁷ Die *theologica rhetorica* mis 'n teologie van ervaring soos by Juan de Valdes en Ignatius van Loyola. In die *Enchiridion* van Erasmus is die Heilige Gees afwesig; Die Heilige Gees is veral verstaan teenoor die vlees en die uiterlike; die Heilige Gees speel geen rol ten opsigte van die vraag na die kennis van God nie. (Richard 1974:150) 'en dat dit ons nie geoorloof is om dit aan bewysvoering en redenasies te onderwerp nie. Tog verkry dit die sekerheid wat dit onder ons verdien, uit die getuienis van die Gees.' (*Inst. I, 7, 5:160*)

⁶²⁸ Richard verwys na die belangrike rol wat Bucer in die ontwikkeling van Calvyn se teologie gespeel het, in sy hoofstuk oor gebed, veral ten opsigte van die Heilige Gees. Hy verwys na die werk van W.P. Stephens, W P 1970. *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*, Cambridge, 196-208.

⁶²⁹ 'Wanneer ons die geloof *kennis (cognitionem)* noem, verstaan (*comprehensionem*) ons nie daaronder sintuiglike waarneming in die sin waarin 'n mens gewoonlik dinge waarneem nie. Want dit is soveel verhefener dat die mens se verstand homself moet oortref en oorwin om dit te bereik. Want selfs wanneer die mens se verstand dit wel bereik, begryp hy nog nie wat hy waarneem (*sensit*) nie. Wanneer hy egter oortuig is van iets wat hy nog nie begryp nie, begryp hy juis deur die sekerheid van sy oortuiging meer as wanneer hy met sy begripsvermoë iets mensliks sou kon deurgrond. ... 'Hulle weet dit inderdaad met sekerheid maar is daarin eerder deur die oortuiging van God se waarheid versterk as wat hulle deur 'n bewys van die rede daarin onderrig is.' (*Inst. III, 2, 14*)

⁶³⁰ Die Gees se oortuiging op grond van die Skrif word as volg beskryf. 'Dit is 'n oortuiging wat nie redenasies nodig het nie. Dit is kennis waarby die hoogste rede hom neerlê; 'n kennis waarin die verstand met groter veiligheid en bestendigheid kan berus as in enige redenasie. Kortom, dit is 'n gevoel wat net uit hemelse openbaring kan bestaan.' (*Inst. I, 7, 5, 161*)

*as Paul teaches us in II Cor 3:18. 'Where, therefore, there is no pure conscience, nothing can be but an empty phantom of knowledge.'*⁶³¹

Calvyn gebruik die term *sentire* wanneer hy oor die werk van die Heilige Gees praat: '*So deel ons deur Hom in God, sodat ons op die een of ander wyse sy lewendmakende krag teenoor ons ervaar. (sentire)*'⁶³²

Die '*theologia retorica*' kon nie die ervaringsmatige en direkte kennis van God akkommodeer wat Juan de Valdes en Ignatius van Loyola voorgestel het in terme van '*sentire*' nie. Calvyn beklemtoon, meer as Luther, die belangrikheid van die Heilige Gees, tog skei hy die werk van die Heilige Gees nie van die Woord nie. Hy beskou nie die Heilige Gees as openbaarder van nuwe waarhede nie. Die werk van die Heilige Gees is nie bedoel om die openbaring in die Skrif aan te vul of te bowe te gaan nie, wel om dit outentiek te maak.⁶³³ Ware kennis van God word gekommunikeer deur middel van 'n goddelike spanpoging tussen Woord en Gees. Dit wil sê die Woord en die Gees mag nooit geskei word nie.⁶³⁴

Beide bronne van ons kennis van God beklemtoon die openbaringskarakter.⁶³⁵ Calvyn se teologiese weg kan daarom in die volgende woorde van Richard opgesom word.

*Theology is not the satisfaction of the intellect. It is a doing. Calvin did not ask questions about God; he let himself be questioned by God's Word. The theologian is a man in continual dialectical relationship between the Word and the Spirit; he is sent from the Word to the Spirit and the Spirit to the Word. For it is not man who, under the influence of faith, seeks to understand God's mysteries; it is God himself who reveals and unveils himself in order to save man. There is no autonomous role in theology for reason. Calvin know of no ratio theologica specific in itself and capable through faith of penetrating the mysteries.*⁶³⁶

⁶³¹ Com. 1 Joh 2:3

⁶³² Om die teenwoordigheid van God te ervaar '*sentire*' is 'n uitdrukking wat Calvyn dikwels gebruik. '*So deel ons deur Hom in God, sodat ons op die een of ander wyse sy lewendmakende krag teenoor ons ervaar (sentire)*' (*Inst. I, 13, 14, 232*) '*Want daarin sien en raak 'n godvresende gemoed byna aan God asof sy teenwoordig is, wanneer dit ervaar dat dit verkwik, verlig, bewaar, geregverdig en geheilig word.*' (*Inst. I, 13, 13, 231*)

⁶³³ Com. Joh. 15:27. Calvyn sien die Heilige Gees nie as 'n Openbaarder van nuwe waarhede nie.

⁶³⁴ '*... dat ons nie groot sekerheid oor die Woord het nie tensy dit deur die getuienis van die Gees bekragtig word. Want die Here het met 'n wedersydse band die sekerheid van sy Woord en Gees aan mekaar verbind. Sy doel daarmee was dat 'n onwrikbare eerbied vir die Woord ons harte mag beset wanneer die Gees, wat ons die aangesig van God daarin laat sien, ons bestraal; en sodat ons op ons beurt sonder enige vrees vir wanvoorstelling die Gees mag omhels wanneer ons Hom in sy beeltenis, dit is in sy Woord herken.*' (*Inst. I, 9, 3:179*)

⁶³⁵ 'Calvin's thought has its whole existence within the realm of God as revealer and man as knower.' Dowey, E 1994. *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. Michigan: W.B. Eerdmans. 3.

⁶³⁶ Richard 1974:166. '*So kom ons na aanleiding van die gevoel van ons onkunde, ons ydelheid, ons hulpeloosheid, swakheid boosheid en bedorwenheid tot die insig dat die ware lig van die wysheid, die onwrikbare krag, die volmaakte oorfloed van alle seënninge en die suiwerheid van die geregtigheid nêrens anders as net in die Here alleen geleë is nie.*' (*Inst. I, 1, 1:114*)

7.1 Die verbreking van die stilte: God stel Homself teenwoordig deur sy Woord en Gees

7.1.1 Gebed is meer as 'selfgesprek'

By Calvin vind ons dat gebed nie 'n aanhangsel van die teologie as deel van die praktiese teologie is nie, maar tuis hoort by die sistematiese teologie om juis so die wonder van die gebed te onderstreep en te verhelder. Calvin is nie verwonderd oor die gebedspraktyk van mense nie; Calvin is verwonderd oor die moontlikheid van gebed, soos sy verwondering oor die werk van Christus en die werk van die Heilige Gees en die wonder van die geloof. Daarom is gebed geen aanhangsel nie. Gebed vorm een van die belangrikste temas van sy teologie. Gebed staan in die kern van sy teologie juis daarin dat dit die spanning verwoord tussen God se saak en die mens se saak; gebed slaan 'n brug tussen God en mens.⁶³⁷

Gebed is mensewerk; tog wanneer gebed as mensewerk geanaliseer word vanuit Calvin se uitverkiesings- en voorsienigheidsgeloof, kan die noodsaak daarvan bevraagteken word. Die spiritualisme wat in die Reformasietyd begin, en in die tyd van Aufklärung en Duitse Idealisme tot volheid kom, bevraagteken dan ook hierdie noodsaak en sien gebed uiteindelik as 'n verbygaande gegewe.⁶³⁸

Calvin plaas naas die gegewe van gebed as menslike aktiwiteit die gegewe van die goddelike openbaring. Gebed is deur God verorden ter wille van die mens.⁶³⁹ Eers in gebed kom die mens tot ware menswees. Die gebed vind dus sy aanvang en doel buite die mens in God se genade. Die geheim van gebed is in God geleë. Calvin se siening van gebed beklemtoon juis so die openbaringskarakter van sy hele teologie. '*Das Gebet bezeugt die Freiheit schenkende Offenbarung Gottes.*'⁶⁴⁰ Daar het iets gebeur buite die mens se werking om wat gebed moontlik maak. Aan die begin van gebed staan die wonder van God se neerbuiging tot die mens.⁶⁴¹ Daarmee is gebed, alhoewel dit mensewerk is, nie in die mens se beheer nie en nie deel van 'n sisteem van menslike verdienste nie. Juis in Calvin se gebedsleer word sy stryd met die Rooms-Katolieke kerk weerspieël. Ware gebed beteken dat die heiliges en die kerk vervang word deur Jesus Christus en die Heilige Gees; ware gebed beteken 'n veroordeling van gebed as menslike

⁶³⁷ 'Calvin gibt eine ganz knappe und einfache Wesensbestimmung des Gebets. "Das Gebet ist nichts als ein Ausbreiten unseres Herzens vor Gott.'" N.a.v. Jes 63:16. Niesel, W 1957. *Die Theologie Calvins*. München: Chr. Kaiser Verlag, 154. Nie net kry gebed aandag in die verskillende uitgawes van die Institusie nie, ook in voorlesings en preke kry gebed aandag. Calvin ken 'n wesenlike rol toe aan gebed binne die terrein van die teologie.

⁶³⁸ Scholl 1968:114 ev.

⁶³⁹ 'Hy het gebed trouens nie ter wille van Hom nie maar ter wille van ons bestem.' (*Inst.* III, 20, 3: 1079)

⁶⁴⁰ 'God, indeed, does not need to receive information and incitement from us; but the use and the end of prayer is, that the faithful, by freely declaring to God the calamities and sorrows which oppress them, and in disburdening them, as it were, into his bosom, may be assured beyond all doubt that he has a regard to their necessities.' (*Com.* Ps 17:9)

⁶⁴¹ Sien Calvin se preek oor 2 Sam. 7:19.

poging tot kontak met God; verder is dit 'n duidelike 'nee' ten opsigte van enige aanroep van menslike middelaars.⁶⁴²

Hierdie 'nee' onderstreep die ware geheim van gebed. Belangriker is die 'ja' van gebed, gebed vind plaas want die ruimte vir gebed is geopen deur die Woord en die Gees.⁶⁴³ In die gebed binne hierdie ruimte, vind die begenadiging van die mens in gerig voor God plaas. Juis omdat die Woord en Gees daar is, geheimnisvol maar onweerlegbaar, geskied gebed werklik.

Hierop lê Calvyn die klem: regverdigmaking, wedergeboorte, heiliging, is nie werklikhede wat moeisam vanuit menslike inspanning bewerkstellig kan word nie; dis deur Christus bewerkstellig.⁶⁴⁴ Ware gebed geskied kragtens die genade van God; daar is geen voorwaardes of metodes nodig om hierdie kontak te bewerk nie. Ook wanneer Calvyn sekere gebedsreëls voorstel, is dit geen metode of voorarbeid tot gebed nie, maar 'n hulp vanweë ons menslike swakheid. Wanneer ons die geheimnisvolle ruimte van ware gebed by Calvyn beskou, het dit dus alles te doen met die kritiese verhouding tussen die Woord en Gees.

Ware gebed geskied nie sonder die Woord, dit is Jesus Christus die vleesgeworde Woord, nie. Hy stel Homself in sy 'Ons Vader' gebed aan ons kant. Hy bid die psalms en maak die Ou Testament vir ons oop. Daarom druk Calvyn dit op die hart dat ons in ons gebede die Woord sal navolg.⁶⁴⁵

Tegelyk geld van hierdie gebede, gesmee deur die Woord, die Woord werk nooit sonder die Gees nie; die Gees werk ook nie sonder die Woord nie.⁶⁴⁶ Calvyn doen moeite met die uitleg van die 'Ons Vader' gebed en pas dit ook toe in sy eie godsdiensbeoefening. Tog kan die Woordgebonde gebed nooit 'n formule sonder Gees wees nie. Dit gaan immers om die lewende Woord, geskenk in God se genadige neerbuiging tot die mens. Calvyn se gebedsleer bevestig sy openbaringsgeologie, as 'n funksie van die Christologie en pneumatologie in hulle samehang en geheimnisvolle identiteit.⁶⁴⁷ Hierdie onverbreekbare samehang van Woord en Gees blyk die

⁶⁴² 'Nicht wir von uns aus können den Zugang zu Gott gewinnen. Gott selber bereitet uns den Weg zu sich. Sein Wort führt uns in seine Nähe. Es gibt uns die Gewißheit, daß unser Gebet bei Gott Erhörung finden wird.' (Niesel 1957:155)

⁶⁴³ Scholl verwys ook na die woorde van gebed aan die begin van Calvyn se doopformulier van 1542 wat hierdie dubbele waarheid onderstreep. Sien O S. II, 31/32. (Scholl 1968:115)

⁶⁴⁴ 'An die Stelle der von der alte Kirche und von Mittelalter so ernst genommen Aufgabe der Heiligung zum Gebet ist die Heiligung durch das Gebet, besser: im Gebet getreten.' (Locher, G W 1957) 'Das vornehmste Stück der Dankbarkeit'. Das Gebet im Sinne der Reformation nach dem Heidelberger Katechismus. Ev Th 17 563-578.

⁶⁴⁵ 'And certainly their presumption is great, who rush into the presence of God without any call from his Word; as if they would make him subservient to their humour and caprice.' (Com. Ps 119:38)

⁶⁴⁶ Die gebed staan onder dieselfde kriterium wat Calvyn aan Sadolet voorhou, wat vir alle kerkleer geld. '... Learn, then, by your own experience that it is no less unreasonable to boast of the Spirit without the Word, that it would be absurd to bring forward the Word itself without the spirit.' Reply by John Calvin to the letter by Cardinal Sadolet to the Senate and people of Geneva. in Calvin, J 1954, *Calvin: Theological treatises*, ed Reid, J K S. Philadelphia: Westminster Press, 231.

⁶⁴⁷ 'Calvin erinnert nämlich (Katechismus 1542 Fr 250 u.w.) im Blick auf die Tatsache, daß es ja Jesus Christus war, der seinen Jüngern vorbete und damit sie und die ganze Kirche beten, lehrte (Luk 11:1 u.w.) und an dessen

eintlike geheim van die gebed in die teologie van Calvyn te wees. Daarmee word gebed beskerm teen ‘n rasonale verkerkliking, maar ook ‘n ervaringsmatige vergeesteliking.

Vir Calvyn is die Woord van God ‘n gebeure; ‘n ingreep van God in ‘n mens se lewe. ‘n Woord wat nie net verlig deur sy onderwysing nie, maar verander deur sy skeppende mag.⁶⁴⁸

Scholl maak in hierdie verband ‘n belangrike stelling:

Das Gebet unter dem Wirken des Geistes geschieht nur in der Einheit mit Jesus Christus. Er ist der Beter. So wächst das Wort des Gebetes aus dem Schriftwort. Das Problem des rechten Gebetes ist zuletzt identisch mit dem nach dem rechten Verständnis der Bibel. Das Verhältnis Mensch zu Christus im Gebet entspricht dem Verhältnis Menschenwort zu Gotteswort, Buchstabe zu Geist in der Schrift. ‘Der Herr ist der Geist’. Jesus Christus ist als der erste Beter der Ertsgeborene unter vielen Betern. Hier hat die Praxis des Gebetes ihren Ansatz.⁶⁴⁹

Ware gebed gaan saam met die ware verstaan van die Skrif. Die herontdekking van die duidelikheid van die Skrif gee aanleiding tot die herontdekking van die Bybelse geloof in die tyd van die Reformasie.

7.1.2 Hoe hierdie waarheid vir die hervormers oopgaan in die herontdekking van die duidelikheid van die Skrif

In sy proefskrif *Klaarheid en Interpretasie*, maak H.W. Rossouw die volgende belangrike stelling:

Die reformatoriese Skrifbeskouing was self ‘n moment in die reformatoriese herontdekking van die Bybelse religie, ‘n herontdekking wat plaasgevind het in die omgang en interpretasie van die Skrif self. In die herontdekking van die Bybelse religie is die gesag van die Skrif tegelykertyd herontdek as die konkrete, heilsgebeurlike gesag van Gods lewende Woord. Waar die Woord van God in die geloof verneem word, daar gebeur die heil wat eenmaal eens-vir-altyd in die geskiedenis van Israel en Jesus van Nasaret geopenbaar is as heil van Gods komende Koninkryk. As die getuigende oorlewering van hierdie geskiedenis is die Skrif self die Woord wat God hede spreek in die konkrete bestaan van die sondaar. Die

Mittler- und Fürsprecheramt ... wir haben den Befehl und die Verheißung, daß wir Gott im Namen Jesu Christi anrufen dürfen und sollen. Indem uns wir hinter und neben ihn stellen, ist uns die Freiheit, Gott mit unserem Bitten unzureden, ohne weiteres gegeben. Dass *Jesus Christus* mit seinem Gebet und dass der *Heilige Geist* mit ‘unaussprechlichen Seufzern’ unser Mittler und Fürsprecher ist, das ist nicht zweierlei, sondern eines. Man kann und muss es von Jesus Christus und vom Heiligen Geist sagen, und es betrifft beide denselben Vorgang der Begründung des Gebetes ... [E]r – Jesus Christus durch den Geist, der Geist als der Geist Jesu Christi – er ist der, der gut macht, was wir von uns aus nicht gut machen können, der unser Gebet vor Gott bringt und also das Gebet möglich, der es aber eben damit für uns auch notwendig macht.’ Barth se beskrywing van hierdie vryheid tot gebed. Barth K 1957. *Kirchliche Dogmatik*, III ‘Die Lehre von der Schöpfung 4’. Zürich: Evangelischer Verlag, 103/4.

⁶⁴⁸ Wallace 1953:82.

⁶⁴⁹ Scholl 1968:113.

*Skrif verkondig dus nie net dat die geskiedenis van Israel en Jesus van Nasaret die eenmalige Openbaring van Gods heilshandelinge met die sondaar op sy weg na die verwerkliking van sy eskatologiese heerskappy nie, maar die Skrif het self 'n funksie op hierdie weg en in die verwerkliking. Deur die Skrif as sy lewende Woord oefen God sy heerskappy tans reeds uit daarin dat Hy geloof oproep en so die mens stel in 'n lewende gemeenskap met Homself, 'n gemeenskap van kennis en vertroue, van gebed en liefde, van diens en verwagting. As die evangelie van Gods verkiesende liefde en van sy vrye genade is die Skrif die "septer van Gods Koninkry". God heers deur sy Woord. Gods heerskappy beteken heil vir die sondaar.*⁶⁵⁰

Die kwessie van die 'duidelikheid' van die Skrif is nie 'n vanselfsprekende saak nie. Reeds in die kerkgeskiedenis, in aanloop na die reformasie, het dit al hoe meer problematies geword.

Rossouw toon aan hoe dat verskeie faktore hierin 'n rol gespeel het. Wat die historiese faktor betref, het die kerk reeds vroeg in die kerkgeskiedenis in die kontak met die afwykende rigtings agtergekom dat die verstaan van die Skrif nie 'n eenvoudige saak is nie.⁶⁵¹ Daar is ook 'n hermeneutiese faktor: Die probleem waarvoor die kerk in die praktiese Skrifgebruik te staan gekom het, was daarin geleë dat hierdie boek wat die ewige goddelike waarheid bevat, 'n onmiskenbaar historiese en daarom tydgebonde karakter het. In sy letterlike gestalte vertel die Skrif van dade en gebeurtenisse wat in die verlede plaasgevind het en van uitsprake wat vir spesifieke historiese persone bedoel was. Die vraag is: Hoe moes die Skrif verstaan word dat dit ook van toepassing sou wees op en boodskap sou hê vir die mens in die hede? Daar het dus 'n hermeneutiese spanning ontstaan tussen die historiese oorlewering en die praktiese skrifgebruik in die kerk en die Christelike lewe.⁶⁵²

Die 'gnoseologiese' faktor het 'n baie belangrike rol gespeel. Dit kan veral aangedui word aan die hand van die sentrale begrip '*mysterion*'. '*Mysterion*' is in die Nuwe Testament by uitstek gebruik as aanduiding van die inhoud van die Openbaring. In aansluiting by Romeine 16:25-26 is Openbaring die bekendmaking van 'n verborgenheid, eeue lank verswyg, maar *nou* geopenbaar.⁶⁵³ Die dominante moment het nie gehandel oor die '*vasstelbare singehalte van die meegedeelde kennis nie*', veeleer het dit gegaan om 'n gebeure as konkrete vervulling van God se

⁶⁵⁰ Rossouw 1963:246.

⁶⁵¹ Die eenheid is in die 2de eeu versteur deur o.a. die Gnostisisme, Marsioniste en Montaniste wat aanleiding is tot die ontwikkeling van die een groot kerklike verband wat sy eenheid grond op die opkomende gedagte van 'n Rooms-Katolieke "apostoliese tradisie" as die beslissende outoriteit en laaste norm vir die beantwoording van die Christelike waarheidsvraag. (op cit 20)

⁶⁵² op cit 49.

⁶⁵³ 1 Tim. 3:16 – die verborgenheid is die verborgenheid van God se ewige heilsbedoeling met die mens; verwys ook na die misterie van die Godsryk (Mat. 4:11); die misterie van die wil van God (Ef 1:9) die misterie van Gods raadsbesluit oor die heidene (Kol 1:26) oor Israel (Rom. 11:25) Sentraal word die misterie aangedui as die misterie van Christus. (Kol. 1:27; 2:2; Ef. 3:4; 4:3) of die evangelie (Ef 6:19) 'In Jesus Christus word Gods ewige heilsplan met die mens konkreet onthul, en wel as misterie.' (Rossouw 1963: 89)

beloftes.⁶⁵⁴ *‘Die misterie is die handeling van God in die geskiedenis waardeur Hy naby die mens kom, waardeur Hy sy aangesig in Jesus Christus volledig na die mens toekeer om die sondaar in sy afvalligheid en eensaamheid op te soek en die gebroke gemeenskap te herstel.’*⁶⁵⁵ In die kontak met die Grieks-Romeinse wêreld is die kerk gekonfronteer met ‘n religieuse-gelade filosofiese denke en in die proses het die misterie-begrip ‘n transformasie ondergaan. Die gevolg was dat die openbaringsbegrip na sy vorm en inhoud as misterie gekwalifiseer is.⁶⁵⁶ Dit het beteken: die openbaring was nie in staat om geloof op te roep of te bewerk nie maar moes aangevul word deur aan die een kant deur die kerk met sy ampstruktuur en sakramente en aan die ander kant die kerklike leeramp van die teologie, wat die kerklike misteries moes probeer deurgrond. Die gevolg was dat geloof ‘n implisiete geloof geword het, wat deur die kerklike sakramente en eie goeie werke aangevul moes word. Ons sien alreeds hier ‘n skeiding tussen kennis van die heil en *verwerkliging* van die heil.⁶⁵⁷ Rossouw: *‘Die grondliggende teenstelling wat die teologiese heilskonsepsie vroeg reeds gaan beheers het, was dus nie die teenstelling tussen sonde, as ongehoorsame afvalligheid van God, en genade, as die herstel van die gemeenskap met God nie, maar veeleer die teenstelling tussen verganklikheid en onverganklikheid, tussen veranderlike en onveranderlike, ewige ‘syn’. Verlossing het die proses geword waardeur die mens langs die weg van ‘n deugsame lewe bestendigheid bygebring en so voorberei word vir die uiteindelijke onverganklikheid.’*⁶⁵⁸

Dit het gevolg gehad vir die gesag van die Skrif. Alhoewel die gesag van die Skrif steeds aanvaar is, het hierdie filosofiese voorveronderstellings gemaak dat dit nie meer gesagvol in die

⁶⁵⁴ ‘The μυστήριον τῆς βασιλείας του θεου which is revealed to the disciples is thus Jesus Himself as Messiah... [I]n the Pauline corpus the term μυστήριον is firmly connected with the *kerygma* of Christ.’ Bornkamm, G 1967. ‘μυστήριον’, in: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed Kittel, vol IV, Grand Rapids: Eerdmans, 819. ‘In the mystery a heavenly reality breaks into the sphere of the old aeon.’ (op cit 820) ‘Het is vóór alles de kennis van de in Christus aanwesige tegenwoordigheid van het heil, van het gekomen zijn van het koninkrijk in Jezus als de Christus.’ Ridderbos, H N 1950. *Het Komst van het Koninkrijk*. Kampen: Kok, 120.

⁶⁵⁵ ‘Das gottliche Geheimnis ist vielmehr ein Ereignis, noch richtiger ein Handeln Gottes in der Geschichte.’ Stählin, W 1936. *Vom göttlichen Geheimnis*. Kassel: Johannes Standa Verlag, 9.

⁶⁵⁶ Rossouw oordeel dat daar ‘n verskuiwing t.o.v die misterie begrip plaasgevind het. ‘Die Openbaring in Jesus Christus is benader vanuit die synsproblematiek van die metafisiese denke in sy strewe na ‘n intellektuele greep op die laaste werklikheid. Vanuit hierdie probleemstelling is die Openbaring as misterie gekwalifiseer, maar die misterie van die Openbaring is so formeel vanuit ‘n *algemene* misteriebegrip bepaal – ‘n misteriebegrip wat gemunt is deur metafisies-gnoseologiese probleemstellinge en uitdrukking was van die laaste woord van menslike selfkennis.’ (op cit 106)

⁶⁵⁷ In die lig hiervan moet die bekende uitspraak van Anselmus verstaan word: *fides quarens intellectum*. ‘In die kerklike gesagsgeloof kom die innerlike dinamiek van die kennende gees nie tot rus nie.’ Dit streef na ‘n *‘intellectus fidei*, waarin die sin van die ‘syn’ in die Openbaringsmisterie geskou en die spanning tussen geloof en wete opgelos kan word.’ (op cit 128) Die weg hiervan is die weg van die teologiese spekulasie.

⁶⁵⁸ Hierdie skeiding tussen heilskennis en eskatologiese heilsvervulling kry sterk impetus in die teologie van die Apologete. Deur middel van die Logos-leer is die Christelike Openbaringswaarheid vereenselwig met die ware filosofie waarin God self op ‘n wysgerige wyse die antwoord geopenbaar het op die gewigtigste lewensvrae, d.w.s die vraag na God, as die laaste en diepste grond van die werklikheid en die vraag na die vereniging van die siel met God, as die grond van die mens se ewige heil.’ (op cit 113)

lewens van gelowiges gefunksioneer het nie. Die gesag van die Skrif het die gesag van 'n kenbron en 'n wetboek geword en die Skrif het sy gesag as lewende Woord van God verloor.⁶⁵⁹

Onder die invloed van 'n algemeen wysgerige misteriebegrip is die heilswerklikheid van die openbaring opgevat as 'n *arcanum* of ontstaansbron. Die Skrif is opgevat as 'n duistere metafisiese dokument en kon alleen sy gesag uitoefen via die kerk. Die aanvaarding van 'n duistere Skrif het uiteindelik 'n sluier gewerp, nie alleen oor die duidelikheid van die heilswaarheid nie, maar ook op die bemiddeling van hierdie waarheid aan die gelowige en uiteindelik ook ten opsigte van die heilstoeëiening. Op sy beurt was dit juis die herontdekking van die duidelikheid van die Skrif wat nuwe lig werp op die heilswaarheid, die bemiddeling van die waarheid en die heilstoeëiening.⁶⁶⁰

Luther se eksegetiese ontdekking sluit hierby aan. Sy skrifondersoek is van die begin af gedra deur 'n 'intense heilsinteresse.'⁶⁶¹ Hy begin by die term 'geregtigheid Gods', die term in sy skolastiese studie vir God se vergeldende geregtigheid. In Psalm 31, bring dit hom in ernstige eksegetiese moeilikheid. Dit word 'n bron van persoonlike aanvegting wat hom in die grootste gewetensangs bring vanweë aan die een kant sy verdiepte visie op die sedelike en die sonde en aan die ander kant die toorn van God. Daarteen kan niks stand hou nie, veral nie die Rooms-Katolieke vroomheid nie. Hierdie weg van werkgeregtigheid word vir hom die hoogste selfbedrog. Hy vra na 'n genadige God.⁶⁶² Eers in sy studie van Psalm 70 en 71 kom daar 'n wending. In plaas van die werk van God met behulp van 'n abstrakte, skolastiese terminologie te probeer verduidelik, maak Luther in Psalm 63 die ontdekking dat die sending en koms van Jesus Christus dié eintlike werk van God is wat reeds in die Ou Verbond belowe is.⁶⁶³

Hierdeur gaan daar vir Luther 'n nuwe lig oor die Skrif op. Dit stel Hom in staat om nie alleen die Skrif nie maar ook die ander heilsterme op 'n nuwe wyse te verstaan. Hy vat hierdie nuwe

⁶⁵⁹ Rossouw wys daarop dat die Skrif van die vroegste tye af in die kerk as *lex* aangedui is; dit hang saam met 'n bepaalde opvatting oor die wese en funksie van die Skrif. (op cit 124)

⁶⁶⁰ Die bevestiging van die duidelikheid van die Skrif lê aan die wortels van die hervorming self. 'Worin beruht die hermeneutischen Bedeutung dieser exegetischen Einsicht? Wir können mit Luthers späteren Formulierungen sagen: in der ablehn von philosophischen zu christologischen Schriftverständnis, von abstrakter zu Konkreten, von Gesetzlichen zu Evangelischen.' Ebeling, G. - 1991. *Evangelische Evangeliumauslegung*, 3 aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr, 275. 'Verbum Dei – Gott hat geredet – Gott redet ... die entscheidende Neuorientierung nicht nur des kirchlichen Lebens, sondern der gesamten Existenz.' (Locher 1964: 5)

⁶⁶¹ Die teologiese probleme was selde so nou verweef met de innerlike worstelinge van 'n mense siel.' (Kooiman, W J 1948. *Maarten Luther, Doctor der heilige Schrift, Reformator der kerk*. Amsterdam, 30)

⁶⁶² 'Hoe kan ek *überhaupt* God in sy Openbaring as 'n genadige God leer ken en nie as Regter nie?' (Rossouw, 142)

⁶⁶³ 'Na analogie hiervan kraak Luther in sy eksegese van Ps. 71:2 ook die 'harde neut' van die *iustitia Dei* teen die rotssteen', van Christus.' Die geregtigheid Gods waardeur ons verlos word moet christologies, dit beteken evangelies, verstaan word. (die eksegese van Rom 1:17 speel hierin ook 'n rol) 'Die geregtigheid Gods is hiervolgens nie 'n funksie van Gods wese *an sich* waardeur Hy elkeen vergeld na sy verdienste en wat as sodanig náás die funksie van sy liefde staan nie. Die geregtigheid Gods is intendeel die daad waarmee Hy ons in Christus regverdig maak uit vrye genade deur die geloof alleen.' (Rossouw 1963:142)

verstaan saam in die belydenis van ‘die regverdigmaking deur die geloof alleen’.⁶⁶⁴ Dit gee aanleiding tot ‘n nuwe Bybelse verstaan van genade. Genade is nie langer gesien in die lig van een of ander substansiële sinsordening nie, maar as konkrete Persoon; of beter gestel: God se liefdevolle toewending na die sondaar in die sending van sy Seun. Ook die genade aspek van die genade is anders verstaan, want teenoor die kruisgenade staan die mens ontbloot as skuldige sondaar.⁶⁶⁵

Die Godsbegrip is nie meer primêr getematiseer in terme van die algemene sinsvraag nie. Voorop in die reformatoriese Godsbekouing staan nie Gods wese *an sich* nie, maar God soos Hy die sondaar tegemoet tree in Jesus Christus. Ook kom God se openbaring in ‘n nuwe lig te staan. God is ‘n God wat handel, daarom is openbaring nie die epifanie van die hoogste ‘syn’ of die hoogste goed nie, maar as daad van God wat by die kruis gebeur. Godskennis is daarom nie ‘n ‘majesteit spekulatie’ oor God se wese *an sich* nie maar is ware Godskennis, ‘n eksistensiële betrokkenheid by dit wat God vir ons gedoen het aan die kruis.’⁶⁶⁶ Die Openbaring van God in Christus beteken ‘n nuwe ‘heilsituasie’ vir die mens. Dis nie ‘n situasie waarin God as ‘n verre en vreemde God verborge bly en waarin die mens in sy Godsverhouding allerlei bemiddelende tussengangers nodig het nie. In Jesus Christus tree God die menslike bestaan binne as ‘God met ons’; in Jesus Christus sluit Hy ‘n verbond met ons; roep Hy ons tot gemeenskap met Hom. In Jesus Christus staan die mens *coram Deo*.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ Luther noem dit self die hoofartikel van die geloof (vgl die *Schmalkaldiese artikels* II, 1); dit nie bedoel as ‘n soort wysgerige beginsel waaronder al die ander geloofsartikels georden moes word nie, maar ‘die mees pregnante eksemplaryse uitdrukking is van die sentrale inhoud van die reformatoriese protes.’ (op cit 144)

⁶⁶⁵ Teenoor die kruisgenade staan die mens nie met sy natuur *an sich* op so ‘n wyse dat die onderlinge verhouding as ‘n metafisiese relasie in algemene ontologiese terme gefikseer kan word nie. Teenoor die kruisgenade staan die mens veroordeel as sondaar.’ voetnoot 14 – dit beteken dat die beweging tussen God en mens in die toewending van God tot die mens onomkeerbaar is. ‘n Metafisiese opvatting van die verhouding tussen God *an sich* en die mens *an sich* loop daarenteen noodwendig uit op ‘n tweerigtingverkeer.’ (op cit 145-6)

⁶⁶⁶ ‘Wat God in Homself is, kan nie geken word in ‘n majesteitspekulasie oor Gods transendente wese *an sich* nie, maar word eers geken vanuit sy konkrete heilswerk waarin Hy Homself openbaar as “onse God”, as die *Deus erga nos*. Ware Godskennis is geen *theologia gloria* nie, maar is ‘n *theologia crucis*, ‘n *theologia ab imo*.’ (op cit 147) Hierdie gedagtes word veral sterk by Luther beklemtoon terwyl Calvin daarmee eens is. In die sg. *Extra Calvinisticum* lê hy ‘n aksent wat so nie as korreksie tog as ‘n noodsaaklike afweer teen die gevare wat in ‘n eensydige beklemtoning van die *Theologia crucis* kan skuil. ‘Calvyn wil in sy verwerping van elke ‘transendensiedenke’ of ‘majesteitspekulasie’ terselfdertyd waak teen ‘n miskenning van die geheimenis van Gods kondensie tot die sondaar en daarom teen ‘n vermensliking van God. “Das Kindlein in der Krippe ist der Herr Himmels und der Erde, der Erniedrigte ist der Erhöhte, der Gekreuzigte der Auferstandene. Gewiss, Gottes Herrlichkeit offenbart sich gerade in seiner Niedrigkeit, aber nicht die Niedrigkeit als solche, sondern die Erniedrigung, Gottes freiwilliges Herabsteigen, das nicht erfassbar ist, ohne um seine unendliche Erhabenheit und Majestät zu wissen, ist der Kern des Evangeliums.” Kreck W. *Die Eigenart der Theologie Calvins*, in *Calvin-Studien*, 1959, Neukirchen, 1960, 29. (op cit 147 n 17)

⁶⁶⁷ Bakker kies as die sentrale tema van Luther se teologie. ‘Luther zelf haft in eigen geloofsleven het verschil ervaren tussen een enkel intellectueel weten van God en de “experientia”, die zich steeds bewust blijft, dat ze te doen heeft met de lewende God. Hij kende zelf het gevaar van het begrippenspel, waarbij het hart niet werkelijk meesprekt, maar waardoor dan ook op het beslissende punt deze kennis volkomen faalt...[H]et is de mens niet gegeven afstande te nemen van zichzelf, het is hem ook niet gegeven een objectiewe afstand te nemen van God. De enige “oplossing” kan zijn het aangrijpen van het Woord en het heimwee naar het licht der glorie, waarin de

Twee aspekte word duidelik uit hierdie heilsituasie. In die eerste plek die feit dat God in sy opsoekende liefde naby die mens kom; en tweedens, dat die mens nie afhanklik is van enige tussenganger om hierdie nabyheid teweeg te bring nie. Anders gestel: die mens het met God self te doen en die konstituering van hierdie verhouding is nie afhanklik van menslike moontlikhede nie. Rossouw sê albei hierdie aspekte van die heilsituasie gaan ten nouste saam met die Woord karakter van God se heilsopenbaring.⁶⁶⁸

Vandaar die opskrif van hierdie gedeelte: ‘Die verbreking van die stilte: God stel Homself teenwoordig deur sy Woord en Gees’. God is teenwoordig, maar nie anders as deur sy Woord nie. Daar is geen magiese - of mistiese -, geen sakramentele - of intellektuele weg vanuit die mens na God toe nie.⁶⁶⁹ Vir gemeenskap met God is die mens volkome aangewys op Gods genadige inisiatief. God is teenwoordig want hierdie Woord is ‘n Woord van versoening. Dis daarom ‘n Woord waaraan die mens volkome genoeg kan hê.⁶⁷⁰

7.2 Die hoorders hoort by die Woord

Ott maak die stelling:

‘Gebet – wie es sich selber versteht – ist menschlicher Verkehr mit Gott, ist ‘reale Beziehung’. Das setzt voraus, daß Gott selber redet, daß er realiter in die Beziehung tritt. Wo und wie wird aber diese Rede, das Wort Gottes, erfahrbar? Nicht anders als im ‘Glauben’, d.h. dort, wo ich einen gedanken oder Spruch nicht als von mir oder sonst von Menschen gedacht oder gesprochen, sondern primär als Gottes eigene Rede verstehe.’⁶⁷¹

Hierby sluit ook aan die sin van die reformatoriese *sola fide*. Rossouw stel dit as volg:

tegenstellingen verzoend zullen zijn.’ Bakker, J T 1956. *Coram Deo: Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers Theologie*. Kampen: Kok, 20 en 23.

⁶⁶⁸ Die verskillende vorme van Openbaring in die Skrif is gevarieerd: visioen, teofanie, droom wonder, ens. ‘Wanneer die reformatore van die Woord van God spreek, dan gaan dit nie om hierdie fenomene nie, maar dan word bedoel: ‘Gott erschliesst sich dem Menschen, indem er ihn anredet. Das Wie der Anrede ist hier vorerst nicht in Betracht gezogen...[D]as Wort Gottes im Biblischen Sinne ist demgegenüber wesenhaft *Entscheidung*, und zwar die über mich fallende und meine Entscheidung heischende göttliche Entscheidung...’ Weber, O 1955. *Grundlagen der Dogmatik I*, 196/7. Neukircherer Verlag. Die reformatore reduceer dus nie die Openbaringsmedium tot wat in die huidige kerugmatologie van Fuchs en Ebeling ‘n “Sprachereignis” of “Wortgeschehen” heet nie.’

⁶⁶⁹ ‘Mit Recht sagt Iwand: “Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus hat keinen Maßstab außerhalb ihrer, an dem sie gemessen, als Offenbarung erkannt und verstanden wird.” Vom Wort Gottes, gerade von dem fleischgewordenen, in unsere Geschichte eingegangenen Wort Gottes gilt, dass es dennoch souverän ist und bleibt ... [D]er Vermittlungspunkt für das Verstehen des Wortes Gottes liegt nicht in unserem Bewusstsein als solchen, sondern im Wort Gottes selbst.’ Kreck, W 1966. *Die Wirklichkeit des Wortes Gottes*, München: Chr. Kaiser Verlag, 21. (haal aan Iwand, H J 1965. ‘Um die rechten Glaube’, *Ges. Aufs.* Hg. K. G. Steck, 236)

⁶⁷⁰ ‘Dis daarom nie ‘n voorlaaste Woord nie, maar ‘n laaste Woord waaraan die mens genoeg mag hê. Want as ‘n lááste Woord is die Woord van vergewing en vryspraak self die medium waarin en waardeur die volle heil bemiddel word. Die Woord van Gods Openbaring is nie vóórwaarde vir die nuwe lewe nie, maar dit is self die gawe van die nuwe lewe...[D]ie Woord wys nie die moontlikheid aan vir ‘n verwerwing van die geregtigheid Gods nie, maar die Woord maak die sondaar deelgenoot aan hierdie geregtigheid daarin dat dit gespreek en in die geloof verneem word.’ (Rossouw 1963:151)

⁶⁷¹ Ott 1958:122.

‘Met die Woordkarakter van die Openbaring korreleer die hoorkarakter van die geloof vir die reformatore. Geloof is die verneem van die goddelike Woord as aansprekende vryspraak. Daarom leef die geloof van die Spreke Gods, het dit geen bestaan in sigself nie, maar is dit geheel en al betrokke op en afhanklik van die feit dat God spreek en dat sy Spreke ook daadwerklik gehoor word.’⁶⁷²

Die Woord van God is wesenlik en inherent gerig op die lewende geloof. Woord en geloof staan in ‘n onverbreeklike verband tot mekaar; dit kan nie van mekaar geskei word nie. Sonder die geloof is die Woord ‘onwerkzaam’, sonder die Woord is die geloof ‘leeg’.⁶⁷³

Die geloof waardeur die Openbaring as Woord van God gehoor word, is sowel *cognitio* as *fiducia* én *certitudo*.

Geloof behels ‘n kognitiewe moment. Geloof is geen *fides implicita*, geen blinde gesagsgeloof nie, maar werklik kennis van dit waarop dit gerig is. Hierdie kennis is geen teoretiese of intellektuele kennis wat die bestaan van die mens ongemoed laat nie. Die geloofskennis is nie kennisname nie, maar veeleer eksistensiële kennis waarby die religieuse kern van die mens betrokke is.⁶⁷⁴

Die vraag is: Waar word hierdie Woord van God in die geloof gehoor? Hierop antwoord die hervormers met die spreuk *sola scriptura*. Hier is dit belangrik om in te sien dat die reformatore nie aangesluit het by ‘n humanistiese program van ‘terug na die ou bronne toe’ nie; dit het ook nie gegaan om ‘n stryd om die aanvaarding van die gesag van die Skrif as sodanig nie. Dit het gegaan oor die uitleg van die Skrif; oor die wyse waarop dit in die kerk verstaan word en oor die wyse waarop die inhoud daarvan aktief in die kerk funksioneer.⁶⁷⁵ Die Skrif is nuut as lewende

⁶⁷² Rossouw 1963:151. ‘Die Erkenntnis des Glaubens ist näher zu bezeichnen als ein schlichtes Sich-beugen unter Gottes Selbstmitteilung in Wort und Verheißung. ... [O]hne vernommenes Wort Gottes, ohne dass Gott loquens ist, gibt es keinem Glauben, ebenso wie es ohne Anruf keine Antwort geben kann.’ Brunner, P 1925. *Vom Glauben bei Calvin*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 123.

⁶⁷³ ‘In die korrelasie tussen Woord en geloof gebeur die heil, nie as ‘n saaklike outomatisme nie, maar as die lewende gemeenskap tussen die *Deus iustificans* en die *peccator iustificatus*.’ (op cit 151-2) Woord en geloof is korrelatief op mekaar betrokke maar die allesbepalende is die Woord. ‘Der Glaube an sich hat keinen Wert, keine Heilsbedeutung. Er ist weiter nichts als ein leeres gefäß. Bedeutung für unser Heil hat er nur im Hinblick auf den Inhalt, den er umfaßt: Jesus Christus. Wir haben im Glauben alles, was uns nötig ist, wir haben im Glauben Gemeinschaft mit dem Heiland Jesus Christus. Aber auf keinen Fall darf der Irrtum aufkommen, als sei den Glaube die Sache selber.’ (Niesel 1957:125) ‘Hieruit kan afgelei word dat ons nie die vermoë om regverdig te maak van Christus af wegneem wanneer ons leer dat ons Hom eers in die geloof moet aanneem voordat ons sy geregtigheid kan ontvang nie.’ (*Inst.* III, 11, 7:937)

⁶⁷⁴ Ons kan ook verwys na Calvin se kommentaar op Rom. 10:10. ‘This passage may help us to understand what justification by faith is; for it shows that righteousness then comes to us, when we embrace God’s goodness offered to us in the gospel. We are then for this reason just, because we believe that God is propitious to us in Christ. But let us observe this, —that the seat of faith is not in the head, (*in cerebro* —in the brain,) but in the heart. Yet I would not contend about the part of the body in which faith is located: but as the word *heart* is often taken for a serious and sincere feeling, I would say that faith is a firm and effectual confidence, (*fiducia* —trust, dependence,) and not a bare notion only. (*Com. Ro.* 10:10)

⁶⁷⁵ ‘Luther het ingesien dat die erkenning van die Skrifgesag gerelativeer kan word deur ‘n bepaalde wyse van uitleg, deur ‘n bepaalde wyse van omgang met die Skrif.’ (op cit 154-5)

Woord van God verstaan; die Skrif moet as *evangelie* gelees en gehoor word, nie as wet of as metafisikahandboek nie.⁶⁷⁶

Rossouw toon vervolgens aan hoe dat die een Woord van God as evangelie gehoor word in die drie dimensies van die een evangeliese Woord. In hierdie drie dimensies oefen die Skrif sy gesag uit as evangelie. Hy tref onderskeid tussen die ‘waarheidsdimensie’, die ‘beloftedimensie’ en die ‘vervullingsdimensie’.⁶⁷⁷ Dit beteken die Skrifwaarheid kom as belofte en in die gelowige aanvaarding vind die vervulling van die belofte plaas. Hiermee korreleer die drie dimensies van die geloofsbegrip naamlik *cognitio, fiducia* en *certitudo*.’

Wat die ‘waarheidsdimensie’ betref word dit gekwalifiseer deur die evangelie; die boodskap van vergewing van sondes waardeur die mens persoonlik by die naam geroep word tot gemeenskap met God.⁶⁷⁸ Belangrik, die verhouding wat hierdeur tot stand kom is geen saaklike verhouding soos tussen ‘n Regter en ‘n aangeklaagde nie, maar ‘n persoonlike verhouding; dit is ‘n verhouding van persoonlike gemeenskap. Daarom is die religieuse verhouding geen geval nie, maar ‘n verhouding wat geheel en al daarvan afhang of die mens God ‘my God’ kan noem. Daarom word die *sola gratia* persoonlik geïnterpreteer deur die *solus Christus*. In Jesus Christus, die vleesgeworde Woord, kom God naby die mens, is Hy die Immanuel wat die sondaar met Homself versoen in ‘n verhouding van gemeenskap en liefde.⁶⁷⁹ Die God van die Bybel is nie die *summum ens* in ‘n algemene sinsleer nie, maar is die God van Abraham, Isak en Jakob. ‘Hy is “onse God”, die lewende God wat heers deur sy Woord en in hierdie heerskappy die konkrete mens aanspreek en vryspreek’.⁶⁸⁰

En geloof? Geloof is ‘n seker kennis dat hierdie evangelie waar is. Nie bloot ‘n kennisname nie, maar ‘n erkenning in ‘n lewende verhouding met Jesus Christus, die inhoud van die evangelie; ‘n erkenning in vertrouwe en oorgawe maar ook verwagting, hoop.⁶⁸¹

⁶⁷⁶ ‘As evangelie is die Skrif die boodskap dat Gods heilshandeling in Jesus Christus op so ‘n wyse *extra nos* geskied het dat ons as sondaars nie net daarby betrokke is nie (*pro nobis*), maar dat hierdie heilshandeling tewens in die verkondiging daarvan ook werklik aan ons voltrek word (*in nobis*).’ (op cit 165)

⁶⁷⁷ ‘Die drieërlei betrokkenheid van die één evangelie konstitueer nl. ‘n dimensionele samehang in die konkrete uitoefening van die Skrifgesag. Die gesag wat die Skrif uitoefen, is die gesag van die één Woord van God. In die uitoefening van hierdie gesag is die *extra nos*, die *pro nobis* en die *in nobis* nie inhoudelik geskei as drie gebiede of drie gestaltes nie, maar is hulle *dimensioneel* op mekaar betrokke as die één gestalte van die Woord.’ (op cit 166)

⁶⁷⁸ Calvin verklaar die regverdiging uit geloof alleen die ‘*praecipuus sustinendae religionis cardo*’ CR 50, 533. Dis vir Calvin die hartstuk van sy godsdiens, nie van ‘n teologiese sisteem nie.

⁶⁷⁹ Rossouw 1963:168 ev.

⁶⁸⁰ (op cit 174-5) Die *sola scriptura* en *solus Christus* was ‘n negatiewe protes teen die heerskappy van ‘n hiërargiese kerklike struktuur, maar ook positief ‘n aanvaarding van Christus se gesag oor die kerk. Christus se gesag wat Hy uitoefen deur sy Woord. In die Middeleeuse kerk het hierdie histories-eskatologiese visie op die ryk van Christus ontbreek.

⁶⁸¹ ‘Faith cannot stand otherwise than by looking to the coming Christ. (*Com. 1 Joh 3:2*) The reason for that is that faith involves union with the advent Christ and so merges with hope.’ Torrance, T.F. 1955. *Kingdom and Church: a study in the Theology of the reformation*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 103. ‘Want die ryk wat in die evangelie aangebied word, is ‘n ryk waarvan die voleindigende vervulling nog uitstaande is, ‘n ryk wat ‘n eskatologiese dimensie het, en daarom staan onder die spanning van die “alreeds” en die “nog nie”. Geloof verlê die sentrum van

Die waarheid van die openbaring is dus nie ‘n waarheid omtrent God en goddelike dinge nie, maar ‘n waarheid waarin God self die mens ontmoet. En die kerk is nie hulle wat eenmaal hierdie waarheid gesnap of onder die knie gekry het nie, maar hulle wat in geloof oop bly vir die Here van hierdie waarheid.⁶⁸²

Hierdie waarheid kom na ons toe, nie anders as deur die Skrifwoord nie.⁶⁸³ Dis ‘n woord wat meer is as historiese berigte. Die evangeliste berig nie net nie, maar verklaar met watter doel alles geskied het. Die waarheid wat die Skrif onderrig is die waarheid van God se heilsopenbaring en dit word alleen geken deur die geloof.; geloof nie as ‘n subjektiewe gelowigheid, onmiddellike intuïsie of mistieke beleving nie, maar as *cognitio*. Dit het ‘n vaste keninhoud waarvoor dit volkome aangewese is op die onderrig van die Skrif.⁶⁸⁴

Vir die reformatie het dit wel gegaan om *doctrina*. Rossouw:

Die stryd het nie in die eerste plek gegaan om die praktiese misstande in die pouslike kerk nie, maar om die verminking van die Skrifopenbaring in die kerklike onderrig.’ ... ‘Die reformatie het geen “ondogmatiese” of “praktiese” Christendom verteenwoordig nie. Dit was nie in die eerste plek gesteld op subjektiewe ervaring teenoor die massale “objektiwiteit” van die Middeleeuse sakramentalisme en institusionalisme nie. Dit was wel in die eerste plek gesteld op die suiwerheid van die Bybelse boodskap in sy dogmatiese algemeen-geldigheid vir die kerk as gemeenskap van gelowiges.’⁶⁸⁵

Dit het die kerk uitgedruk as belydenis in *doctrina*. Hierdie *doctrina* staan nie teenoor die *solus Scriptura*, nie maar het alles daarmee te doen. Dit skerm die *solus Christus* af teen alle spiritualisme en mistisisme. Omgekeerd staan die *doctrina* ook in ‘n noue verband tot die *solus Christus*, skerm die *doctrina* af van intellektualisme en wettisisme.⁶⁸⁶ ‘n Geloof wat verstaan wat dit glo en daarom seker is, kan nie anders as om die geloofsinhoud te *bely* nie. Hierdie belydenis kan nie anders nie as om in *assertiones*, dit wil sê bindende teologiese uitsprake, uitgedruk te word nie.⁶⁸⁷ Hierdie stellings berus nie op subjektiewe menings nie, want dit berus nie op

ons lewe op aarde na die hemel, dit is ‘n antisipatie op die Koninkryk van die hemele waaraan God die sondaar uit louter genade tans reeds laat partisipeer.’ (Rossouw 1963:175) die oriëntasie van die geloof op die toekoms beteken nie ‘n wêreldontvlugting nie. Die *meditatio vitae futurae* by Calvyn plaas juis die gelowige op die weg van heiligmaking.

⁶⁸² Dit gaan om die ‘Herrengeheimnis’ van die openbaringswaarheid. Rossouw (op cit 177) verwys na Vogel se term. Vogel, H 1958. *Wenn ist ein theologisches Satz wahr?* KuD, 179.

⁶⁸³ Die oorspronklike gestalte van die heilswaarheid is die Christus van die Skrifte.

⁶⁸⁴ Calvyn verklaar dat die *nuda historia* van Christus se geboorte, dood en opstanding van geen nut vir ons saligheid sou gewees het nie. Die evangeliste berig nie net nie, maar verklaar ook “in quem finem” met watter doel alles geskied het en verder “quis inde ad nos redeat fructus”. (Rossouw 1963:178 n 118)

⁶⁸⁵ op cit 178.

⁶⁸⁶ ‘As geloof kennis is, dan is dit nie onverskillig wat geken word nie. As geloof gemeenskap is, dan kan dit nie ‘n blote objektiewe wete of blinde gehoorsaamheid wees nie. In die stryd om die *doctrina* gaan dit om die ware geloof en daarmee om die ware gemeenskap met die waarheid wat Jesus Christus is.’ (op cit 179)

⁶⁸⁷ Luther in sy stryd met Erasmus beklemtoon die feit dat die Skrif duidelik is en dat ‘n mens wel bindende uitsprake op grond daarvan kan maak. (op cit 181)

‘ervaring’ nie. ‘Hierdie *assertiones* is sekerder en vaster as die lewe self en as elke ervaring. Omdat die Heilige Gees self die subjek is van die *assertiones* en van die sekerheid waarop dit berus.’⁶⁸⁸ Dit is stellinge waarvoor mens selfs bereid sal wees om te sterwe.

Hier is ‘n klemverskuiwing aan te merk tussen Luther en Calvyn. Waar Luther die geloofsinhoud baie sterk Christosentries fokus, dit vorm die dogmatiese horison waarteen hy die Skrif lees, vind ons dat Calvyn hom sterker laat bepaal deur die Skrifboodskap as geheel. Die beginsel van die *sola scriptura* vorm Calvyn se dogmatiese horison. Daarvolgens sien Calvyn die mens as wese wat bestem is om in ‘n verhouding met God te leef. In die ware Godskennis vervul die mens sy bestemming as mens, want die ware Godskennis is ten diepste verbind met die ware kennis van die self.⁶⁸⁹ Met hierdie ware Godskennis wat Calvyn beskryf as ‘*conditio vitae*’, bedoel Calvyn nie ‘n starre intellektualisme nie, maar ‘n bestaanskennis.’⁶⁹⁰ Ware kennis van God beteken ware gemeenskap met God. Die situasie van die mens is egter dat hy vanweë die sonde nie hierdie ware Godskennis in homself het nie, daarmee saam ontbreek die ware gemeenskap met God. Weliswaar is daar ‘n ‘*semen religionis*’ in die hart van die sondige mens. Die breuk van die sonde is sodanig dat hierdie saad van die religie nie tot ware Godskennis kan lei nie. Vir die herstel van die ware kennis van God en die self, is die mens aangewese op die genadige inisiatief van God wat Hom in sy Woord geopenbaar het. Die vleesgeworde Woord, dit is die Seun van God, het tussen ons en die Vader gekom as Middelaar om vir ons toegang tot God moontlik te maak. God word op geen ander wyse aan ons bekend as in en deur Jesus Christus. ‘*Ons is blind vir die lig van God totdat dit in Jesus Christus op ons straal.*’⁶⁹¹ Rossouw maak die gevolgtrekking dat ons Calvyn se Openbaringsbegrip wel Christosentries kon noem; hy verskil egter van Luther daarin dat hy die dogmatiese probleemstelling ten opsigte van die Woord nie vereng tot die soteriologiese nie. Ons ontmoet God ook as ons Skepper in Jesus Christus.⁶⁹² ‘*Die ware Godskennis wat in die doctrina van die Openbaringswoord aan ons meegedeel word, beteken vir die sondaar, wanneer hy hierdie doctrina in die geloof omhels, persoonlike heil,*

⁶⁸⁸ Luther aanvaar dat daar verborgenhede van God is wat ons nie kan ken nie, verborgenhede wat God nie wou openbaar nie, Die geloof korrespondeer egter nie met die verborgenhede nie, maar met dit wat God wel geopenbaar het. Luther tref ook die onderskeid tussen die *Deus absconditus* en die *Deus revelatus*. (op cit 183)

⁶⁸⁹ ‘What is the method of knowing him duly? A: To place our whole confidence in him; to study to serve him during our whole life by obeying his will; to call upon him in all our necessities, seeking salvation and every good thing that can be desired in him; lastly, to acknowledge him both with heart and lips, as the sole Author of all blessings.’ Eerste vraag van die Geneefse Kategismus 1541. Dillenberger, J ed 1971. *John Calvin. Selection of his writings*. Anchor books, 249. Sien ook *Inst*, I, 1, 1 en 2.

⁶⁹⁰ Rossouw 1963:194.

⁶⁹¹ op cit 194-5. ‘For Calvin, Jesus Christ is the only source and centre to which men must come to know God and to share the life of God.’ vgl. *Com*. 1 Joh 1:22. (Wallace 1953: 61)

⁶⁹² ‘Calvin richtet seine Gedankenführung christozentrisch aus; aber das heißt nicht, daß er das Thema unserer Erlösung zu dem einzigen Gegenstand seiner Überlegungen macht ... [E]s geht um die Erkenntnis Gottes und unseres eigenen Wesens. Wir kommen zur Erkenntnis Gottes allein durch das Zeugnis der Heiligen Schrift, anders ausgedrückt: Wir gewinnen nur durch der Kern dieses Zeugnisses: Jesus Christus, einen Zugang zu Gott. Aber indem Gott sich uns auf diese Weise offenbart, tritt er uns zunächst als unser Schöpfer entgegen.’ (Niesel 1957:60)

maar terselfdertyd sluit dit ook in sigself ‘n erkenning in van Gods “roem”, van sy “eer” en “majesteit”, ‘n erkenning wat sig in die persoonlike lewe van die mens uitwerk.’⁶⁹³

Ons kom by die tweede dimensie, naamlik die belofte dimensie. Die Woord kom as belofte gerig tot die mens. Dit gaan oor meer as net kennisname van gebeure in die verlede. As belofte stel dit die waarheid waarom dit gaan ook teenwoordig as ‘n konkrete werklikheid. Dit is wat Luther en Calvyn na vore bring met die beklemtoning van die ‘*pro nobis*’ karakter van die Skrifinhoud. Dit kom as ‘n aanspraak en toesegging.’⁶⁹⁴ In die *pro me* gaan dit vir die reformasie nie om die teenstelling subjektiwiteit en objektiwiteit nie.⁶⁹⁵ Die belofte karakter van die Woord is deel van die struktuur daarvan, dit is wesenlik gerig op die konkrete mens. God spreek sy Woord nie in die niet nie; God se Woord het ‘n spesifieke adres, dis gerig: ‘*pro nobis, pro me*’.

Wie is hierdie ‘ek’ tot wie die Woord gerig is?

Hierdie ‘ek’ is nie die individuele empiriese ek wat outobiografiese mededeling doen oor sy subjektiewe ervaring van God en sy Woord nie. Hierdie ek is die ek soos dit deur God geken is van alle ewigheid af. Dit is die ek wat in Christus verborge is by God en daarom alleen in die geloof geken kan word. Die ek van die reformatoriese pro me is geen anonieme subjek op wie die waarheid van die Woord toegepas moet word nie, maar dit is die ek wat van alle ewigheid af behoort by die Woord, die ek wat in die Woord by sy naam geroep word uit die anonimiteit van ‘n eensame verlorenheid tot gemeenskap van die Vaderhuis, tot die gemeenskap van die Godsvolk.’⁶⁹⁶

En wie is die ons? Dit is hulle wat as hoorders by die Woord hoort. Hierdie ‘hoort’ is nie ‘n vanselfsprekendheid nie, maar is gegrond in Gods ewige vryheid en soewereiniteit. Hierdie ‘ons’ is die *ekklesia*; dit is nie die mensheid sonder meer nie; dit is diegene wie God by hulle name geroep het.⁶⁹⁷ Daarom is geloof nie slegs kennisname van die verkondigde waarheid nie; vir die geloof is Christus self teenwoordig; in die geloof staan die gelowige *coram Deo*.⁶⁹⁸

⁶⁹³ ‘Die heil van die mens is vir Calvyn nie ‘n doel in sigself nie, maar die herstel van die gemeenskap met God vind sy uiteindelige bestemming in die verheerliking van God die Vader, in die *solī Deo gloria*.’ (op cit 196) Verwys na die werk van Hauck, W A 1939. *Christusglaube und Gottesoffenbarung nach Calvin*, Gütersloh, 18. waar Calvyn die doel van die Christelike religie stel onder die tweërlei gesigspunt van heilskennis of heilsgeloof én waaragtige Godsverering.

⁶⁹⁴ Die Skrif is nie bloot historiese berig of metafisiese dokument wat die mens se bestaan self onaangeraak laat nie. ‘Dit is veeleer intensioneel gerig op die *concretissimum* van die menslike bestaan....[D]ie Skrifinhoud wil werksaam word aan en in die mens.’ Die Christus waaroor dit gaan is die Christus *pro nobis*. (op cit 203)

⁶⁹⁵ Die reformasie het nie dieselfde daarmee bedoel as die ‘ondogmatiese Christendom’ van die moderne Protestantisme sedert Kant nie...[D]ie Openbaringswaarheid bestaan alleen in sy praktiese funksionaliteit vir die *individuele* gelowige...[A]gter hierdie aanwending van die *pro me* staan in die laaste instansie die teenstelling tussen praktyk en teorie, tussen lewe en leer.’ (op cit 201) Rossouw verwys na Iwand, H J 1954. *Wider den Misbrauch des “pro me” als methodisches Prinzip in der Theologie*. EvTh, 120.

⁶⁹⁶ op cit 204.

⁶⁹⁷ ‘God spreek nie maar slegs algemene waarheid uit wat as sodanig deur ‘n anonieme subjek ontdek en nagespeur kan word nie. God spreek sy Woord in ‘n konkretiserende betrokkenheid op die besondere. Hy versamel vir Hom ‘n gemeente. Sy Woord is nie sonder sy volk nie. Die Hoof is nie sonder die liggaam nie. Die kerk is die oord waar die Woord sy intensionele gerigtheid verwerklik. Die geldigheid van die Openbaringswaarheid is nie die geldigheid van

Hierdie teenwoordigheid van Christus staan egter in die teken van die eskatologiese spanning tussen die ‘alreeds’ van sy eerste koms en die ‘nog nie’ van sy wederkoms. Dit wil sê Christus is teenwoordig as die komende Verlosser. Daarom is sy teenwoordigheid afhanklik van die getuienis van die Skrif. Die funksie van die Skrif by hierdie teenwoordigheid van Christus is nie slegs georiënteer aan die verlede nie, maar aan die *toekoms*. Daarom kom die Skrif met ‘n toesegging, maar ook ‘n belofte. Dit wek ‘n verwagting.

As belofte is die leerinhoud van die Skrif betrokke in die lewens van gelowiges en betrek dit die mens by die waarheid. As belofte roep die Skrif geloof op. Daarom is geloof ook vertrou.⁶⁹⁹

Die primêre karakter van die Skrif is daarom nie die van ‘n historiese oerbron nie, maar van ‘n persoonlik gerigte boodskap. Met die boodskapskarakter van die Skrif is ook die noodsaak gegee van die verkondiging en daarom is die verkondiging die weg van kerklike heilsbemiddeling.⁷⁰⁰

Daar is ook ‘n derde dimensie teenwoordig naamlik ‘n ‘vervullingsdimensie’. Rossouw:

*As belofte, as persoonlike toesegging dus, is die Openbaringswoord egter nie blote mededeling in die sin van informasie nie. Dit is mededeling in die pregnante sin van deelgee-aan. Gods Beloftewoord is tewens Gods daad waardeur die mens ingevoeg word in en deel verkry aan die eskatologiese werklikheid van die komende Ryk wat in die Belofte woord beloof word. In die geloof word die belofte verneem én vervul. Dit behoort tot die wese van die Woord dat dit gehoor word. Die korrelasie tussen Woord en gehoor, tussen Openbaring en geloof, is onverbreeklik. Die Woord verwerklik dit wat dit uitspreek. Dit beteken dat die vervulling van die belofte self ‘n dimensie is van die funksie en gesag van die Woord van God in die religieuse heilsituasie coram Deo.*⁷⁰¹

Belangrik is dat die heilstoeiening vir die hervormers nie ‘n subjektiewe toe-eiening is van iets wat objektief vasstaan nie. ‘Die geloof waarin die belofte verneem en vervul word, is vir die reformatore geen beslissing van menslike vryheid téénoor ‘n objektiewe grootheid wat aan die mens voorgehou word nie. Dit is veeleer die opgeneem word van die mens deur die Woord in die

‘n wetenskaplike feit wat algemeen geverifieer kan word nie, maar dit is die geldigheid van ‘n lewende aanspraak wat sy universaliteit self verifieer in die katolesiteit van die *ekklesia*.’ (op cit:204) Die reformatore wys alle goedkoop universalisme af; God roep by die naam; Hy ken die wat aan Hom behoort

⁶⁹⁸ Voor-reformatories word daar gewerk met die gedagte van die *representatio Christi* in aansluiting by die siening van die Skrif as wetboek of metafisiese geskrif; na-reformatories word gewerk met die gedagte van *praesentia Christi*. ‘Die geloof, sê Luther, máák regverdig omdat Christus konkreet daarin téénwoordig is.’ Rossouw verwys na WA 40/I, 229: ‘...iustificat fides, quia Christus adest,’ (op cit 206) Die gelowige staan *coram Deo*.

⁶⁹⁹ ‘Geloof is vertrou op Gods trou, op Gods waaragtigheid soos dit heilshistories geopenbaar is in die *efapax* van die Skrifopenbaring...[I]n die tema van die Verbond het veral Calvyn die teologiese sleutel gevind vir die ontvouing van die Skrifwaarheid in sy heilshistoriese bepaaldheid en sy daarmee gepaardgaande gerigtheid op die “ons” van die *ekklesia* as die oord waarin God sy eskatologiese heilsdoel verwerklik.’ (op cit 207)

⁷⁰⁰ Veral Luther se Skrifbeskouing is hierdeur beheers; as evangelie van die vreemde vryspraak wil die evangelie eintlik nie as geskrewe dokument verstaan word nie, maar as mondelinge oorlewering. ‘Die Skrif wil gehoor word as die boodskap van die vreemde geregtigheid wat van buite af op ons afkom.’ (op cit 210)

⁷⁰¹ op cit 224.

*volheid van Gods beslissing oor en vir die sondaar, d.w.s. in die volheid van Gods raadsbesluite soos dit heilshistories geopenbaar is in die werklikheid van die Immanuel.*⁷⁰²

Die vervulling word nie afhanklik gestel van die mens en sy samewerking nie. Dit word enkel en alleen moontlik gemaak deur God se toewending, deur sy lewende Woord. Tog is ook hier geen sprake van 'n outomatisme nie want ook in sy spreke bly God die Heer. Dit beteken God is Gees. Daarom moet ons verder leer: *'In die vervullingsdimensie van die Skrifgesag gaan dit om die verbondenheid van Woord en Gees. Christus is vir die geloof werklik teenwoordig in sy Woord – maar dan nie anders as deur sy Gees nie.'*⁷⁰³

Calvyn bied in sy leer van die *'testimonium Spiritus Sancti internum'*, 'n uitgewerkte tematisering van die besondere werksaamheid van die Gees en daarmee saam van die 'vervullingsdimensie' in die funksie en gesag van die Skrif as lewende Woord van God.⁷⁰⁴ Aan die een kant bestaan die innerlike getuienis van die Gees daarin dat ons verstand verlig word en ons oortuig word van die goddelike gesag van die Skrif as die Woord van God; andersyds in die gebeure waardeur Gods ewige heilsbeloftes in ons hart verseël word en ons dus ook oortuig word van die waarheid van die Skrifinhoud. Hierin gaan dit nie om twee aparte sake nie, maar om die één *testimonium* van die Gees waarin Gods Openbaringswaarheid in sy *'pro nobis'* struktuur as belofte *'in nobis'* vervul word. In Calvyn se uitsprake is daar altyd twee lyne. Daar is uitsprake wat die genoegsaamheid van die Skrif beklemtoon en daar is uitsprake wat die verligting deur die Heilige Gees beklemtoon.⁷⁰⁵ Om hierdie twee lyne te verstaan is dit belangrik om te let op wat Krusche na vore gebring het in verband met Calvyn se leer oor die *'testimonium Spiritus Sancti'*. Calvyn se siening van die Skrif as lewende Woord van God moet gesien word teen die agtergrond van die getuienis van die Heilige Gees. Die Heilige Gees rus die apostels en profete toe om getuies te wees van Gods eenmalige Openbaring. Die Skrif het daarom gesag as Woord van God, nie net omdat dit van Jesus Christus getuig nie, maar omdat God self deur die inspirasie van die Gees die Outeur van die Skrif is. God spreek self in en deur die mense woorde van die Bybel. Daarom is daar ten opsigte van die begroning van die gesag van die Skrif vir Calvyn nie 'n dilemma tussen die Christologiese inhoud in die Skrif en die inspirasie deur die

⁷⁰² Die mens is nie vry om die heilswaarheid te aanvaar of nie te aanvaar nie, want hy leef in die gevangenskap onder die sonde. Die wil van die mens is 'n knegtelike wil. Daarom is die mens vir sy verlossing tot die vryheid van die kinders van God resloos aangewys op Gods genadige inisiatief in die gawe van sy Woord, in die sending en die koms van sy Seun.' (op cit 225)

⁷⁰³ 'Dat die reformatore dit weer ontdek het, kan die dogma-historiese *novum* van die hervorming genoem word. Luther en Calvyn het vir die eerste maal in die geskiedenis van die kerk 'n konsekwent trinitariese teologie ingelui.' (op cit 226)

⁷⁰⁴ op cit 236.

⁷⁰⁵ 'God het 'n "*duplicum ... docendi modum*" Daarom bestaan die leerwyse waarvan die profete spreek nie net in die uiterlike spraak nie, maar ook in die geheime werksaamheid van die Gees in die hart van die mens.' (op cit 238) Rossouw haal aan CR 47, 149: '... non in externa tantum voce sita est, sed in arcana etiam spiritus sancti operatione. In summa, hoc Dei magisterium est interior cordis illuminatio.'

Gees nie. *‘Want in sy leer van die inspirasie gaan dit nie maar bloot vir Calvyn om die teoretiese vraag na die oorsprong van die Skrif as gesaghebbende kenprinsiep van die Openbaringswaarheid nie. Dit gaan veeleer om die religieuse vraag na die betroubaarheid van die Skrifinhoud as gesaghebbende Woord van God en daarom as grond vir die geloof van die ekklesia.’*⁷⁰⁶ ‘n Verdere faset aan hierdie getuieniswerk van die Heilige Gees behels die kerklike verkondiging. Dis die Heilige Gees wat die kerk toerus met die gawe om die Skrif te verkondig. So werk die Heilige Gees nie misties en spiritualisties nie, maar maak gebruik van die gawes van mense.⁷⁰⁷ Deurdat die Gees hierdie getuienis werksaam maak in die harte van ander, *oortuig* dit ook, roep dit geloof op en skenk dit sekerheid aangaande die waarheid van die verkondigde boodskap; ook sekerheid aangaande die heil wat in die lewende Heer van hierdie waarheid in al sy volheid teenwoordig is. Calvyn dink dus vanuit die getuienis van die Gees, maar maak dit nooit los van die Skrifgesag en die werking van die verkondigde Skrifwoord nie. Calvyn ken geen dualisme tussen Woord en Gees nie. Hoewel Calvyn dus saaklik onderskei tussen die verliggende werk van die Gees en die lig wat van die Skrif uitstraal, mag die saaklike eenheid nie uit die oog verloor word nie. *‘Want die Gees wat innerlike getuig in die hart van die gelowige is nie ‘n subjektiewe gees wat uit die mens opkom nie, maar is dieselfde Gees wat die Skrif “gedikteer” het en deur die mond van profete en apostels gespreek het.’*⁷⁰⁸

*Die verstaan van die Skrif is dus nie bloot die intellektuele insig van die outonome denke in die objektiewe waarheid van die Skrif nie. Dit is veeleer ‘n ‘Verstehensereignis’ waarin die bestaan van die sondaar verstaanbaar gemaak word daarin dat dit deur die Skrifwaarheid verstaan word. Hierdie ‘Verstehensereignis’ beteken heil vir die sondaar omdat dit nie buite die bestaan van die sondaar om voltrek word nie, maar as die ‘Verstehensereignis’ van die geloof juis in en deur die konkrete bestaan geskied. Die verstaan van die Skrifwaarheid behels nie bloot ‘n intellektuele problematiek nie, maar behels ‘n eksistensiële problematiek waarin dit gaan om heil of onheil, om geloof of ongeloof.’*⁷⁰⁹

Alleen die Gees kan die Skrif verstaanbaar maak; alleen die Gees kan die Skrif reg vertolk.

⁷⁰⁶ ‘Calvins Inspirationslehre hat aber darin ihre seelsorgerliche Spitze, die ihm Anvertrauten zu versichern, dass die Bibel, die sie in Händen haben und die im Gottesdienst vorgelesen und ausgelegt wird, also die Bibel, *wie sie im kirchlichen Gebrauch ist*, unbedingt vertrauenswürdig und verlässlich ist.’ (Krusche 1957:178) Calvyn se inspirasieleer word dus gedra deur ‘n heilshistoriese denke, en kom nie voort uit ‘n blote teoretiese interesse in die wese van die Skrif as ‘n geïsoleerde en objektiewe gegewe *an sich* nie, maar word gedra deur ‘n heilshistoriese denke wat die gesag en die funksie van die Skrifkanon sien binne die kontoere van Gods heilshandelinge met die sondaar in die koms van sy Koninkryk, d.w.s. binne die korrelasie tussen Openbaring en geloof waarin die getuienis van die Gees sy funksionele oord het.’ (Rossouw 1963:239)

⁷⁰⁷ ‘Sodat ons dus kan weet dat ‘n onwaardeerbare skat in houers van klei vir ons aangebied word.’ (*Inst.* IV, 1, 5:1273)

⁷⁰⁸ Rossouw 1963:242.

⁷⁰⁹ op cit 244.

Die Skrif word verstaan daarin dat dit tot verstaan bring. Die Skrif maak sigself verstaanbaar daarin dat dit die religieuse duisternis van die ongeloof oorwin en so die hart van die mens verlig tot geloof en daarmee tot die ware Godskennis en selfkennis wat in die Skrif as die waarheid van Gods Openbaring uitgespreek word. Dit is die diepste sin van die reformatoriese leer dat die Skrif sy eie vertolker is.⁷¹⁰

⁷¹⁰ 'Dat die Skrif sy eie vertolker is, is dus nie blote uitdrukking van 'n eksegeties-tegniese reël nie. Dit gaan om die klaarheid van die Skrif. En dit omskryf 'n religieuse werklikheid...[D]ie klaarheid van die Skrif is die lig van Gods Openbaring wat nie anders as in die verligting deur die Gees geken kan word nie.' (op cit 245)

8 GEBED AS ERVARING VAN WIE GOD REGTIG IS

Die logika van die geloof vra na gebed. Gebed kan beskryf word as die oefening van dié logika.⁷¹¹ In die korrelasie tussen openbaring en geloof gebeur die heil vir die mens. Gebed is dié uitdrukking van hierdie heilsgebeure. Calvyn plaas die gebed na die *credo* en die gebod in sy kategismus. Die vraag is: kan ek as Christen dit wat ek glo uitleef in my alledaagse lewe? Die antwoord op hierdie vraag lê volgens Calvyn in gebed. Ek moet leer wat gebed behels; Ek moet God vra om my te hulp te kom.⁷¹²

Anders as wat die logika voorskryf dat eers gevra word na die moontlikheid en sekerheid van gebedsverhoring, voordat ons tot gebed oorgaan, leer die logika van die geloof ons, ons mag begin met die sekerheid van gebedsverhoring. Daar hoef geen twyfel te wees dat God ons Vader in Christus ons gebede wel verhoor nie.⁷¹³

Vanwaar hierdie sekerheid? Hier word ons herinner aan artikels van die Kategismus van Calvyn wat handel oor die werk van Christus. Ons herinner aan Calvyn se woorde ‘ons bid deur sy mond’.⁷¹⁴ Ons gebed neem eintlik die gebed op wat Hy deur sy lewe heen gebid het. Om nie te bid nie, beteken dat ons dit wat God in Christus gedoen het gering skat. Dis so goed asof ons ‘n geskenk nie aanvaar nie. Daarom wie ‘n Christen is, bid; Christen wees en bid is een dieselfde. Daarom noem die Heidelbergse Kategismus gebed die belangrikste uitdrukking van ons dankbaarheid. Eintlik is dit ‘n daad van erkentlikheid teenoor God vir dit wat Hy in Christus vir ons gedoen het. God maak vir ons die pad oop sodat ons met al ons menslike node en behoeftes na Hom toe kan kom; ons moet egter sy weg volg; daarom leer Jesus sy dissipels die Ons Vader gebed.⁷¹⁵

⁷¹¹ Battles verwys na ‘Calvins theology of prayer, “the chief exercise of faith”’. (Battles 1978:117). ‘Het voornaamste, waarin de kinderen Gods zich hebben te oefenen, is het bidden. Want het is ook een duidelijk blijk van de eghtheid van ons geloof, als wij onze toevlucht tot God nemen en wij Zijn naam aanroepen, opdat ieder niet enkel aan zichzelf bezorgd is, maar dat wij daaronder in het algemeen allen begrijpen, die met ons verbonden zijn en met wie wij eenige gemeenschap hebben.’ (Verw na sy preek oor 1 Tim 2:1-2 in Douma se vertaling, deel V, 189; sien ook *Com. Matt 21:21; Ps. 54:6; Ps 91:15 en Inst. III, 20, 1*) Wallace, R S 1959. *Calvin’s doctrine of the christian life*. Edeinburgh: Oliver and Boyd, 271.

⁷¹² ‘... kan ich, der ich ein Christ bin, wahrhaftig nach dem Wort des Evangeliums und des Gesetztes, nach meinen Glauben und im Gehorsam leben? ... Dazu müssen wir hören, was über das Gebet gesagt ist und Gott selber bitten, daß er uns zu Hilfe komme, daß er uns unterweise, daß er uns die Möglichkeit gebe, auf diesem Weg zu gehen.’ Barth, K 1965. *Das Vaterunser nach den Katechismus der Reformation*. Zürich: EVZ Verlag, 20.

⁷¹³ ‘Calvin sagt es ausdrücklich: Wir erlangen, was wir verlangen. Unser Gebet ist auf diese Zusicherung gegründet.’ (Barth 1965:25) Sien ook vraag 129 van die Heidelbergse Kategismus.

⁷¹⁴ op cit 27.

⁷¹⁵ ‘So ist der Wille Gottes zu unseren Gunsten, sein erbarmen in Jesus, ein entscheidendes Element in der Frage, die uns beschäftigt. Der Heidelberger Katechismus versichert in Frage 117, “da wir diesen festen Grund haben, dass Gott unser Gebet, ob wir auch diesen unrichtig sind, doch um unseres Herrn Jesu Christi willen gewisslich wolle erhören.’ (op cit 34)

8.1 Die trinitariese begroting van gebed by Calvin

8.1.1 Calvin se kragtige pneumatologie

Calvin staan in die dogmengeskiedenis bekend as verdediger van die Triniteit. Hy neem die ouderkerklike Triniteitsleer in volle omvang oor.⁷¹⁶ Calvin word verdediger van 'n Triniteitsleer waarin alle vorme van 'subordianisme' uitgeskakel is.⁷¹⁷

In samehang met deel III van die *Institusie*, kan gekyk word na die betekenis van Calvin se Pneumatologie en die betekenis daarvan vir die gebed.⁷¹⁸ Boek III is met 'n besondere doel geskryf. Dit word duidelik wanneer die opskrifte van elke boek met mekaar vergelyk word. Boek 1 handel oor *De cognitione dei creatoris*; boek 2, *de cognitione dei redemptoris*, dan volg die groot wending: boek 3 handel oor '*De modo percipiendae Christi gratiae, et qui inde fructus nobis proveniant, et qui effectus consequantur*', dit is: '*Die manier waarop ons die genade van Christus ontvang, die voordeel wat dit vir ons inhou, en die resultaat daarvan.*'⁷¹⁹ Die gevolgtrekking wat gemaak kan word is dat die *cognitio* van boeke 1 en 2 nie bloot handel oor 'n kennisname nie, maar deelname en betrokkenheid. Soos die opskrif van *Institusie*, boek III, dit stel gaan dit om 'n eksistensiële betrokkenheid by hierdie kennis van God.⁷²⁰ Ook die vrug en effek van die kennis van God moet in hoofletters geskryf word. Die *Deus* en *Christus* van *Institusie*, boek I en II is wel '*extra nos*', maar bly nie '*extra nos*' nie. Die genade dra vrug in ons. Hieruit blyk duidelik die problematiek van God se werk en die mens se betrokkenheid.

Die gedagte van deelname aan die heil word ook duidelik in die inleidingsgedeelte van die derde deel van boek III, wat van die mooiste dele van die *Institusie* is. Dit handel oor God se genadewerk op die vlak van die mens sonder, dat dit die mens oorweldig en sonder om hom te

⁷¹⁶ 'Calvin hatte die traditionelle Trinitätslehre ohne den geringsten Vorbehalt übernommen. Die gleiche enge Bindung an die traditionelle Dogmatik kann man in seiner Christologie feststellen.' (Wendel 1968:187) Verwys na die anti-trinitariër stryd en die Servet stryd. (Scholl 1968:77)

⁷¹⁷ '... endgültig allen Subordinationismus ausgeschieden zu haben' (Krusche 1957:1)

⁷¹⁸ Scholl maak die opmerking dat dit vreemd is dat gebed ontbreek in die werk van Krusche. 'n Moontlike aanduiding daarvan dat sistematiese nadenke oor gebed as iets vreemds beskou word, netso vreemd dat gebed as werk van die Heilige Gees beskou kan word. (Scholl 1968:77 n 3)

⁷¹⁹ Calvin, J 1991. *Institusie van die Christelike godsdiens*, vol I-IV. vert Simpson, H W. Potchefstroom: CJBF.

⁷²⁰ 'Niemals kann hier Gott einfach als 'Gegenstand' unserer Erkenntnis gedacht werden. Alles vollzieht sich in dem lebendigen Gegenüber- und Miteinander-Handeln von ich und Du bei Gott und Mensch. Eintlik geld die bekende inleidingsin van I, 1,1 oor God en selfkennis Calvin se hele werk. In *Institusie* III word hierdie kennis baie eksistensiël. 'beachtet man dabei die von Calvin so stark betonte gegenseitige Bedingtheit von Gottes- und Selbererkenntnis, so wird hier schon sichtbar, daß es ein abstraktes, bloß theoretische Erkennen Gottes nicht gibt. Und doch zeigt schon jenes Reden von den zwei Stücken unserer Weisheit, wie weltenweit Calvin von jedem mystischen Pantheismus entfernt ist. Der Mystiker wurde sagen, Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis wäre im tiefsten Grunde ein und dasselbe. Es gibt auch hier bloß gedankliches Erfassen des Gottesbegriff – quod sit Deus -, es geht um das Kennen Gottes, wie er ist – qualis sit ... [S]o ist dann verständlich, daß es bei diesem lebendigen gegenüber des Menschen und den sich überall offenbarenden Gott geht: ... [U]nd diese 'pietas' kann nun wiederum, wie wir gesehen haben, nicht kenngelernt werden, ohne daß sie eine "Entscheidung" eine Lebenswende herbeiführen. Die *vera pietas* muß "geschmeckt" werden.' Sprenger, P 1960. *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*. Neukircherer Verlag, 94 ev.

vergoddelik. Dat dit moontlik is en werklikheid word, is te danke aan die geheimnisvolle werk van die Heilige Gees. Die gedagtegang van boek III, hoofstuk 1 is as volg: Die gawe van Christus moet ons ten goede kom. Dit geskied alleen wanneer Christus nie ‘*extra nos*’ bly nie. Alles hang af van die vereniging met Christus. Dan volg die belangrike woorde: ‘*Om dus die dinge wat Hy van sy Vader ontvang het, met ons te deel moes Hy ons eie word en in ons inwoon. Daarom word Hy enersyds ons Hoof en andersyds ook die Eersgeborene onder baie broers genoem. Op ons beurt word van ons gesê dat ons in Hom ingelyf word en dat ons ons met Hom beklee.*’⁷²¹ Dit alles is ‘n geskenk en word in geloof ontvang. Die kwessie van ongeloof dwing ons om te vra na die werksaamheid van die Heilige Gees. ‘*Dit is tog deur die werking van die Gees dat ons Christus en al sy seënninge kan geniet.*’⁷²² Die Heilige Gees moet werk sodat Christus nie verniet sy kosbare bloed gestort het nie. Sonder die Heilige Gees is selfs die gebed tevergeefs, ‘*frustra*’.⁷²³

Institusie III, 1, 2 beklemtoon vervolgens dat dit nie gaan om ‘n algemene geestelikheid nie. Ook in die pneumatologie staan Christus sentraal. Dit gaan om die werk van die Heilige Gees wat ons met die gawes wat Christus ons skenk, verbind. Daarin lê die sin van die Calvinistiese pneumatologie.⁷²⁴

Institusie III, 1, 3 beskryf die Gees se werking aan die hand van verskeie beelde. Die eerste is ‘*spiritus adoptionis*, wat ons onmiddellik bring by Calvyn se hooftema: ‘*vir ons ‘n getuie van die onverdiende welwillendheid*’⁷²⁵ Nadat Calvyn die verskillende beelde beskryf wat in die Skrif vir die Gees gebruik word: onderpand, seël van ons erfenis, lewe, water, salwing, vuur, bron en hand van God, keer hy terug na sy vertrekpunt: die eenheid met Christus; ‘*Hy word egter slegs deur die Gees een met ons.*’⁷²⁶ *Institusie* III, 1, 4 bring die hoofstuk tot ‘n afsluiting, wanneer dit praat oor die geloof as voorbereiding met die oog op III, 2-5 wat handel oor die tema Gees, geloof en gebed.

⁷²¹ *Inst.* III, 1, 1:699-700.

⁷²² *ibid.*

⁷²³ ‘Ohne den Heiligen Geist wäre Christus umsonst (*frustra*) als Mittler zu uns Gekommen (IV 2 39); sein Blut wäre unwirksam (*irrite*) geflossen (IV 2 1); er böte sein Licht vergeblich (*frustra*) an (IV 6 4); die Evangeliumpredigt träre vergeblich (*frustra*) unser Ohr ... die ganze Lehre vom Heil stünde umsonst (*frustra*) in der Schrift ... die Heilsverheißung würde und vergeblich (*frustra*) angeboten.’ (Krusche 1957:12)

⁷²⁴ Die Geneefse Kategismus, vraag 92, oor die geloof in die Heilige Gees. ‘Dit het groter duidelikheid nodig. Ek begryp dit so dat die Gees van God, terwyl Hy in ons harte woon, dit so bewerk dat ons die krag van Christus ervaar, want dit geskied deur die verligting van die Heilige Gees dat ons ‘n begrip vorm van die weldade van Christus. Deur die oordringing van die Heilige Gees gebeur dit dat die seënninge op ons harte afgedruk word. Kortom, die Heilige Gees alleen gee in ons daaraan ‘n plek. Hy laat ons weergebore word en veroorsaak dat ons nuwe skepsele word. daarom ontvang ons al die gawes wat in Christus vir ons gebring word, deur die krag van die Heilige Gees.’ (*Kat* : 19)

⁷²⁵ *Inst.* III, 1, 3, 703.

⁷²⁶ *Inst.* III, 1, 3, 705.

Die opbou van *Institusie* deel III in sy geheel werp verdere lig op Calvyn se leer oor die Heilige Gees.⁷²⁷ Na III, 1-5 waar uitgewei is oor die eerste vrugte van die werk van die Heilige Gees en die tema van geloof bespreek is, kom hy in III, 6-10 by die grondslae van die etiek. Daarop volg in III, 11-18, 'n eerste teruggreep op die regverdiging wat na die behandeling van die etiek sonder enige moralistiese bagasie is. Die Christelike vryheid, III, 19 vorm daarna die voorspel tot die gebedsdeel: III, 20. Dit word behandel voordat terug gegryp word na die verkiesingsleer in III, 21-24. Dan volg die hoofstuk oor die eskatologie. Wat duidelik blyk uit hierdie indeling van die laaste uitgawe, anders as die uitgawe van 1536 waar gebed 'onderwerp naas ander is, is dat gebed as een van die vrugte van die Gees 'n baie belangrike plek inneem; 'n sleutelplek in die tipe denke van Calvyn, bloot geoordeel aan die uiterlike indeling van die hoofstukke tussen die behandeling van die Christelike vryheid en die uitverkiesing. Hierdie belangrike plek neem gebed ook in die *praxis* van Calvyn se lewe in.⁷²⁸

Institusie III, 20 word dus baie duidelik binne die raamwerk van die werking van die Gees, die *arcana spiritus operatio*, veranker. Calvyn voeg in sy 1559 uitgawe, as deel van die uitleg van die woorde 'Ons Vader', die volgende by:

Omdat die beperkinge van ons hart die onmeetlikheid van so 'n goedgunstigheid nie kan bevat nie, is Christus nie alleen vir ons die pand en waarborg van ons aanneming nie, maar Hy gee ook die Gees as getuie van dieselfde aanneming aan ons, deur wie ons met 'n vrymoedige en helderklinkende stem kan uitroep: 'Abba, Vader!' (Rom. 8:15; Gal. 4:6) So dikwels as wat enige vertwyfeling dus vir ons 'n struikelblok is, moet ons onthou om Hom te vra om ons vreesagtigheid weg te neem en 'n gees van grootmoedigheid as leidsman aan ons te gee om vrymoedig te bid.⁷²⁹

Reeds in die *Institusie* uitgawe van 1539, onder invloed van sy studies oor die Romeinebrief, beantwoord Calvyn die vraag na die 'hoe' van gebed met 'n verwysing na Romeine 8. Ware gebed is 'n gawe van die Gees. Onder die werking van die Gees staan die mens egter nie soos 'n stok in 'n blok nie, maar as mens, ook nie as 'n gevange slaaf nie, maar in vryheid.⁷³⁰ Menslike inisiatief word dus juis deur die Gees gevra. Hierdie werking van die Heilige Gees blyk die eintlike geheim en sin van Calvyn se pneumatologie te wees; daarmee saam ook die eintlike wonder van gebed as 'n vrye deelname van die mens. In sy nadenke oor die werk van die Heilige Gees kom Calvyn op die spoor van die wonder van gebed en vind sy teologie juis in gebed 'n

⁷²⁷ Scholl verwys na die dramatiese opbou van die derde deel. (Scholl 1968:79)

⁷²⁸ Barth analiseer *Institusie* III, onder die gesigspunt van regverdigmaking – heiligmaking. Die gebed word in een lyn gestel met die *novitas vitae*. Dit word doelwit van die nuwe lewe. Barth, K 1955a. *Kirchliche Dogmatik*, IV/2, 576.

⁷²⁹ *Inst.* III, 20, 37, 1136.

⁷³⁰ '... ek sê dit eerder sodat ons 'n afkeer in ons luiheid en traagheid kan ontwikkel en sulke bystand van die Gees kan najaag.' (*Inst.* III, 20, 5, 1084)

duidelike *scopus*.⁷³¹ Afgesien daarvan dat baie van Calvyn se preke afsluit met ‘n vermaning tot gebed, bied baie van sy preke ‘n uitvoerige onderrig oor gebed. ‘n Christen mag werklik met vrymoedigheid die diens van gebed beoefen. Hierdie oortuiging of ‘verligting’ daartoe vind Calvyn in die leer oor die werk van die Heilige Gees.

Hoe Calvyn tot hierdie oortuiging gekom het, blyk uit die belangrike rol wat sy eksegeese van Romeine 8 in die verband speel. Die verstaan van die Romeinebrief speel ook ‘n groot rol in die ontstaan van die tweede uitgawe van die Institusie.⁷³² Die invloed van Calvyn se eksegeese van die Romeine brief op sy hele teologie kan nie onderskat word nie. Hier is veral van belang sy uitleg van die uitsprake oor gebed in Romeine 8. Calvyn se uitleg van Romeine 7 en 8 vorm ‘n hoogtepunt in sy teologie. Romeine 8:2 sluit aan by hoofstuk 7, maar vat alreeds hoofstuk 8 se gedagtes saam. Die wet van die Gees wys op redding wat plaasgevind het; sonde en skuld is gedelg; die mens is waarlik rein en heilig gemaak. Daarnaas staan die wet van die dood; die heerskappy van die vlees wat die mens aan die tirannie van die dood uitlewer. Tussenin is daar die wet van God wat wel geregtigheid predik, maar dit nie kan gee nie. Die verlorenheid van die mens is ‘n voldonge feit en hy is self skuldig. Dan tree die wet van die Gees in werking om die mag van die wet van die sonde te verbreek. Dit lei tot ‘n veranderde situasie wat vernuwing moontlik maak; hierdie vernuwing vind daadwerklik plaas: *‘that when we are renewed by the Spirit of God, we are at the same time justified by a gratuitous pardon, that the curse of sin may no longer abide on us.*⁷³³ Volgens Calvyn, staan regverdigmaking nooit los van heiliging nie. Sodoende ontwyk Calvyn moontlike besware teen die reformatoriese *simul iustus et peccator*. In Calvyn se uitleg word drie sake beklemtoon: 1. die swakheid van die mens; 2. die gawe van kindskap deur die Gees wat vernuwe; en 3. die eskatologiese uitsien, sug en uitstrek na die erfenis.

Eerstens, die uitsprake oor die mens se swakheid: Calvyn se uitleg geskied aan die hand van Romeine 8:26: *‘That we are blind in our addresses to God; for though we feel our evils, yet our minds are more disturbed and confused than that they can rightly choose what is meet and expedient.*⁷³⁴ Selfs die feit dat die Skrif aan ons gebede as voorbeelde gee, en so die weg tot God aandui, maak geen verskil aan ons menslike swakheid nie. Ook die feit dat die mens in gebed hom aan die reëls van die Skrif probeer hou, is alles tevergeefs sonder die werking van die Heilige Gees; sonder die Gees bly die Skrif dooie letters. Menslike swakheid neem verskillende

⁷³¹ So hält Calvin den Personalcharakter des redenden Gottes und den des angeredeten Menschen bis zuletzt durch’ (Locher: 14)

⁷³² Nie net in die 1539 weergawe nie, maar self in die laaste uitgawe van 1559 speel die uitleg van die Romeine brief ‘n rol. Scholl maak die opmerking dat Calvyn in laaste instansie geen sistematikus was nie, wel ‘n steeds dieper luisteraar na die heilige Skrif. (Scholl 1968:82 n 17)

⁷³³ *Com. Rom 8:2.*

⁷³⁴ *Com. Rom 8:26.*

gedaantes aan wat neerkom op 'n verlies van die beeld van God as gevolg van die sondeval.⁷³⁵ Die menslike swakheid is totaal; die diepte daarvan word eers duidelik as gekyk word na die positiewe uitsprake oor die werking van die Heilige Gees.

Ten spyte van menslike swakheid, vind gebed wel plaas.⁷³⁶ Hierin speel die regverdigmaking 'n deurslaggewende rol. Tog is gebed 'n grootheid *sui generis*. Calvin beklemtoon nie die swakheid van die mens nie, maar die wonder van gebed. Beide geld: die voortdurende swakheid van die mens, maar meer as dit, die magtige teenwoordigheid van die Gees as die geheim van die voortbestaan van die kerk.⁷³⁷ Die plaasvervangende werk van die Heilige Gees in gebed vind nie op dieselfde wyse plaas as die plaasvervanging van Christus ter wille van ons heil, nie. In die gebed skakel die Gees die mens volledig in; die Gees staan ons in ons swakheid by.⁷³⁸ Dit is die grootste troos om te weet God se Gees verleen hulp.⁷³⁹ Spesifiek gestel: die Gees neem die sugte van die swakke mens op. Hierdie besondere uitdrukking van God se neerdaling word verder deur Calvin beskryf. Dit beteken nie die Gees neem ons gebede oor nie. Hy inspireer ons wel om met volle oorgawe te bid.⁷⁴⁰ Hierdie inspirasie van die mens deur die Gees in gebed vorm deel van die gelowige se deelname aan die Christus geskiedenis. Ons vind hier by Calvin 'n Pneumatologiese interpretasie van die gelykenis van die verlore seun. Die uitleg van Romeine 8 bring 'n verdieping in Calvin se verklaring van die gelykenis. Die gawe van die Gees is die gawe van kindskap; die sugte van die swakke is die bede van 'n kind. Die klem val op die vrymoedigheid om te bid.⁷⁴¹

Wanneer hy die teks vanaf 8:15 verder bespreek, kom hy by wesenlike uitsprake oor gebed. Die vreugde en sekerheid van gebedsverhoring is nie alleen Christologies veranker nie, maar ook Pneumatologies. Paulus fokus hier op die positiewe feit van kindskap en die liefde van die Vader. Die geloof in hierdie liefde grond hy in die Gees van kindskap wat, ons nie alleen die moed gee om te bid nie, maar ook verseker van sy genadige vergifnis.⁷⁴² Daarom is die gebed

⁷³⁵ 'We are indeed bidden to knock; but no one can of himself premeditate even one syllable, except God by the secret impulse of his Spirit knocks at our door, and thus opens for himself our hearts.' (*Com. Rom. 8:26*)

⁷³⁶ Scholl meen dis 'n verenging om gebed alleen te verklaar vanuit die regverdiging. (Scholl 1968:84)

⁷³⁷ *ibid.*

⁷³⁸ 'For as experience shows, that except we are supported by God's hands, we are soon overwhelmed by innumerable evils,' (*Com. Rom. 8:26*)

⁷³⁹ that though we are in every respect weak, and various infirmities threaten our fall, there is yet sufficient protection in God's Spirit to preserve us from falling, and to keep us from being overwhelmed by any mass of evils.' (*ibid*)

⁷⁴⁰ 'And the Spirit is said to *intercede*, not because he really humbles himself to pray or to groan, but because he stirs up in our hearts those desires which we ought to entertain; and he also affects our hearts in such a way that these desires by their fervency penetrate into heaven itself.' (*ibid*)

⁷⁴¹ 'For the more evident the promise is, the greater the freedom in prayer.' (*Com. Rom 8:15*)

⁷⁴² 'He does not then pursue only the argument which he had before stated, but dwells more on another clause, which he had connected with it, even the paternal mercy of God, by which he forgives his people the infirmities of the flesh and the sins which still remain in them. He teaches us that our confidence in this respect is made certain by the Spirit of adoption, who could not inspire us with confidence in prayer without sealing to us a gratuitous pardon.' (*Com. Rom. 8:15*)

van 'n kind seker van verhooring. Natuurlik is hierdie sekere wete alleen gegrond in die volbragte werk van Christus vir ons. Die wonder van hierdie roep in gebed is dat dit deur die werking van die Heilige Gees, werklik in beweging kom. Uit die getuienis van die Heilige Gees wat oortuig van kindskap vloei 'n ware aanroep van God.⁷⁴³ In die uitleg van Romeine 8: 26 sien Calvyn dat die gedagte van kindskap verder geneem word. Die Gees leer ons ook hoe en wat ons behoort te bid; en as gebed van die Gees is hierdie gebed reeds verhoorde gebed.⁷⁴⁴

Die gebed onder die leiding van die Gees bly egter volledig die gebed van mense. Onder leiding van die Heilige Gees bly die geheimenis van menswees behoue. Daarom is daar geen sprake van 'n mistieke vereniging tussen God en mens nie. Wat wel plaasvind onder leiding van die Gees, is 'n ooreenstemming met die wil van die Here. Gebedsverhooring gaan altyd saam met die bede dat God se wil sal geskied.⁷⁴⁵

Uit die feit van menslike swakheid sowel as die feit dat gebed wel geskied spruit 'n derde kenmerk van Calvyn se interpretasie van Romeine 8. Gebed vorm deel van die eskatologiese gebeure. Calvyn openbaar 'n besondere aanvoeling vir die eskatologiese dimensie van die vernuwung en heiliging. Hy sien die bidder as 'n pelgrim, op pad na sy Vader.⁷⁴⁶ Ware gebed geskied in verwagting, in die hoop op die erfenis wat wag. Die inhoud van hierdie erfenis is Jesus Christus. Vernuwung beteken om sy beeld te vertoon. So word die lewende Christus voorgelê as voorbeeld vir elke kind van God.⁷⁴⁷ Hierdie erfenis lê nog in die toekoms en tog het ons, in Jesus Christus, reeds die oorwinning behaal; Paulus praat van die toekoms asof dit reeds teenwoordig is.⁷⁴⁸ Gebed is 'n uitdrukking van hierdie lewende hoop; hiervan is Christus

⁷⁴³ 'There is also here an explanation of the former verse; for when the Spirit testifies to us, that we are the children of God, he at the same time pours into our hearts such confidence, that we venture to call God our Father. And doubtless, since the confidence of the heart alone opens our mouth, except the Spirit testifies to our heart respecting the paternal love of God, our tongues would be dumb, so that they could utter no prayers. For we must ever hold fast this principle, —that we do not rightly pray to God, unless we are surely persuaded in our hearts, that he is our Father, when we so call him with our lips.' Die ander kant is egter ook waar: 'To this there is a corresponding part, —that our faith has no true evidence, except we call upon God. It is not then without reason that Paul, bringing us to this test, shows that it then only appears how truly any one believes, when they who have embraced the promise of grace, exercise themselves in prayers.' (*Com. Rom 8:16*)

⁷⁴⁴ 'He had before spoken of the testimony of the Spirit, by which we know that God is our Father, and on which relying; we dare to call on him as our Father. He now again refers to the second part, invocation, and says, that we are taught by the same Spirit how to pray, and what to ask in our prayers.' (*Com. Rom 8:26*)

⁷⁴⁵ 'Let us also hence learn, that what holds the first place in prayer is consent with the will of the Lord, whom our wishes do by no means hold under obligation. If then we would have our prayers to be acceptable to God, we must pray that he may regulate them according to his will.' (*Com. Rom. 8:27*)

⁷⁴⁶ 'For to what end is God our Father, except he receives us after we have finished our earthly pilgrimage into his celestial inheritance?' (*Com. Rom. 8:23*)

⁷⁴⁷ 'that God had so determined that all whom he has adopted should bear the image of Christ;...that he might teach us that there is in Christ a living and conspicuous exemplar, which is exhibited to God's children for imitation.' (*Com. Rom. 8:29*)

⁷⁴⁸ 'Though glorification is not yet exhibited except in our Head, yet as we in a manner behold in him our inheritance of eternal life, his glory brings to us such assurance respecting our own glory, that our hope may be justly compared to a present possession.' (*Com. Rom. 8:30*)

ons Voorganger as eerste Bidder. Ons kindskap, asook ons erfenis wat wag, dit wat Christus reeds verwerf het, vorm ‘n eenheid in gebed.

8.1.2 Christus se diens vir ons

Jesus Christus neem ‘n sentrale plek in Calvyn se denke in. Die navorsing is dit eens dat Calvyn teoloog van die openbaring is.⁷⁴⁹ Vir Calvyn gaan dit in die Christologie nie om ‘n vrugtelose spekulاسie nie, wel om die openbaring van die heil: God geopenbaar in die vlees. In die twee nature leer gaan dit juis om die bevestiging van die heil.⁷⁵⁰ Die Christologie sluit aan by Calvyn se vertrekpunt van Godskennis en selfkennis; God ontmoet die gevalle mens, die Christologie voltrek as soteriologie die gerig oor die mens; andersyds is Jesus Christus die een mens wat die verbond met God in stand hou. Hy, in die vlees geopenbaar, is die Gehoorsame.

As sodanig is Hy die Leraar van ware gebed, die ware Bidder self. Die hoogtepunt van sy gehoorsaamheid voltrek juis in gebed.⁷⁵¹ Hierin volg Calvyn nougeset die Christologie van die Hebreër brief en die Sinoptici.

Dat dit vir Calvyn in die Christologie nie om vrugtelose spekulاسie gaan nie, wel om die openbaring van die heil, blyk duidelik daarin dat hy in die laaste uitgawe van die *Institusie* die Christologie uitwerk in die leer van die *munus triplex*.⁷⁵² Vir Calvyn gaan dit nie om ‘n sisteem van denke nie, maar om die heil van die mens.⁷⁵³ Die amp van die Gehoorsame voltrek in die drievoudige amp van profeet, koning en priester.⁷⁵⁴ Die hoogtepunt van sy gehoorsaamheid

⁷⁴⁹ ‘Gott kann nur in Jesus Christus erkannt werden, der selbst wiederum nur in der Schrift gefunden werden kann. Ebenso kann der Mensch nur dann eine wahre Erkenntnis von sich selbst und seiner Lage gewinnen, wenn er sich in dem Spiegel betrachtet den die Schrift ihm vorhält.’ Wendel, F 1968. *Calvin: Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*. 160 ev. Neukirchen: Neukirchener Verlag..

⁷⁵⁰ ‘He could not have spoken more appropriately about the person of Christ than in these words, "God manifested in the flesh." First, we have here an express testimony of both natures; for he declares at the same time that Christ is true God and true man. Secondly, he points out the distinction between the two natures, when, on the one hand, he calls him God, and, on the other, expresses his "manifestation, in the flesh." Thirdly, he asserts the unity of the person, when he declares, that it is one and the same who was God, and who has been manifested in the flesh.’ (Com.1 Tim 3:16)

⁷⁵¹ But if he, who was full of the Holy Spirit, implored the Father, with such ardor and earnestness, to preside in the election, how much greater need have we to do so?’ (Com. Mark 3:13)

⁷⁵² Calvyn in vraag 34 van die Geneefse Kategismus van 1545. ‘Wat is verder die betekenis van die woord Christus? Met hierdie benaming word selfs nog beter uitdrukking gegee aan sy amp. Want dit dui aan dat Hy deur die Vader gesalf is tot Koning, Priester en Profeet.’ (Kat : 10)

⁷⁵³ Veral Barth in KD IV, 1, 2 en 3 gebruik die indeling in die uitwerk van sy versoeningsleer; hy plaas egter die profetiese amp laaste; Pannenberg beskou die leerstuk van die *Munus triplex* bloot vanuit ‘n historiese oogpunt waarvolgens Christus die vervulling van die O.T. Beloftes is. Ott is van mening dat dit van verdere betekenis kan wees in die lig van ‘n eksistensiële beskrywing van die Christus gebeure. Ott stel ‘n derde weg voor teenoor ‘n weg vanuit die mens in isolasie soos voorgestel in ‘n teologiese antropologie en ‘n weg vanuit die Openbaring in isolasie. As ons reg wil laat geskied aan die Christus moet ons begin by Christus in sy betekenis vir ons; dus Jesus Christus as die Middelaar tussen God en mens. Ott, H 1971. *Reality and Faith*, Lutterworth Press, London. 411 ev.

⁷⁵⁴ Dit gaan nie net om die profetiese amp van Christus nie. Jansen, J F 1956. *Calvin's doctrine of the word of Christ*. London, 102.

geskied in sy gebed, daarom het sy drievoudige amp konsekwensies vir die Christologiese verstaan van gebed.⁷⁵⁵

Jesus Christus is die gehoorsame Bewerker van die heil; so is Hy die Middelaar van gebed.

*Accordingly, whenever we ought to pray to God, if we call to remembrance that exalted and unapproachable majesty, that we may not be driven back by the dread of it, let us, at the same time, remember "the man Christ," who gently invites us, and takes us, as it were, by the hand, in order that the Father, who had been the object of terror and alarm, may be reconciled by him and rendered friendly to us. This is the only key to open for us the gate of the heavenly kingdom, that we may appear in the presence of God with confidence.*⁷⁵⁶

Gebed is alleen moontlik vanuit sy middelaarskap. Tog kan gevra word: Maak hierdie klem op Christus se Middelaarskap nie gebed oorbodig nie? Dis die vraag van die Roomse Katolieke kerk wanneer Calvin vanuit die Christologie die voorbidding van die heiliges tot niet verklaar. Om die middelaarskap van Christus duidelik te maak, lê Calvin dit verder uit aan die hand van Christus se hemelvaart en sy soenoffer, dit wil sê sy koninklike en priesterlike werk.

8.1.2.1 Die profetiese amp

Die profetiese amp van Christus, as God se finale openbaring, word verder uitgewerk in sy koninklike en priesterlike ampte. God se gebod tot gebed word verder Christologies ingekleur as die gebod en belofte van ons hemelse Vader. Die gelykenis van die verlore seun speel 'n belangrike rol in Calvin se verstaan van gebed.⁷⁵⁷ Die gelykenis maak duidelik dat Christologie en Godsleer nie identies is nie; in Christus gaan dit oor die tuiskoms van die verlore seun by die Vader.

Christologie en gebed hoort saam. Daar kan daarom nie sprake wees van 'n vae onduidelike gebedsfilosofie, los van die gehoorsame Bidder Jesus Christus en die gebede in die Bybel nie. Ware gebed is die gebed van die Gehoorsame, wat in gehoorsaamheid sy drievoudige amp uitoefen. Die Christologie is by Calvin duidelik omlin. Jesus Christus geopenbaar in die vlees is die Seun van God en as Seun roep Hy diegene wat aan Hom behoort tot die *Vader*. Die

⁷⁵⁵ Weber sien in die leer van die *triplex minus* by Calvin 'n dogmatiese konsep. Hy sien daarin ook 'n etiese gedagte. Vanuit die ampsleer kan ons konsekwensies trek vir die gebedsleer. Weber, *O Grundlagen der Dogmatik* II, 200. Maurer verdeel volgens die inhoud van Calvin se gebede die Middelaarswerk van Christus as volg: 'The Mediator of 1. revelation, 2. atonement, 3. adoption, 4. intercession, 5. sanctification and justification. Maurer, H W 1959. *An examination of the form and content of John Calvin's prayers*. diss. University of Edinburgh. Hierdie indeling sou uitgebrei kon word om by die drievoudige amp van Christus aan te sluit.

⁷⁵⁶ *Com.1 Tim 2:5.*

⁷⁵⁷ 'Hy skilder en beeld hierdie oervloed van vaderlike vriendelikheid in 'n gelykenis soos volg uit: Toe 'n seun van sy vader vervreem geraak, sy eiendom losbandig verkwis en op elke moontlike wyse swaar teen hom gesondig het, omhels sy vader hom nogtans met ope arms. En hy wag nie totdat hy hom om vergifnis vra nie, maar hy spring hom voor. Toe hy terugkeer, herken hy hom van ver af; hy hardloop hom vanself tegemoet; hy troos hom en neem hom in die kudde aan.' (*Inst. III, 20, 37:1135*)

geheimenis van die gebed is die geheimenis van die openbaring. So gesien speel die profetiese amp van Christus in gebed 'n beslissende rol.

8.1.2.2 Die koninklike amp van Christus

Vanuit die Christologie verkry die goddelike kant van gebed 'n duideliker profiel. Jesus Christus is die eerste gehoorsame, Hy is ook die eerste Bidder; Hy het die ruimte van gebed vir ons oop gemaak.

Wie in sy Naam bid, sê Calvin, bid eintlik 'deur sy mond'. In hierdie uitdrukking kom verskillende Bybelse beelde saam.⁷⁵⁸ Die aandag word gevestig op die feit en vrug van Jesus Christus se 'hemelvaart' en sy 'sit aan die regterhand van God in die hemel'. Ons gebede word opgeneem in die gesprek tussen die Vader en sy Seun. Dit bevestig die verhoging sekerheid van gebed.

Die gemeenskap met Christus in gebed is dus belangrik. Calvin beskryf hierdie gemeenskap op tweërlei wyse: Eerstens die geheimenisvolle gegewe van die gelowige se '*insitio*' met Christus; Hy gee die geloof, Hy gee die werke. Andersyds wys Calvin ook op die vrugte wat voortvloei uit hierdie gemeenskap.⁷⁵⁹ '*... dass wir eifrig sind zum Gebet ... das fließt, sage ich, aus dieser zweiten gemeinschaft, in der Christus, um nicht müßig in uns zu wohnen, die Kraft seines Geistes in deutlichen Gaben zeigt.*'⁷⁶⁰ So wys die Christusgemeenskap op die onontbeerlike rol van die Heilige Gees in gebed. As voorveronderstelling vir die werking van die Heilige Gees is egter die gemeenskap tussen die Seun van God en die mens. '*... dass der Gottessohn unser*

⁷⁵⁸ Sien Calvin se preek oor Luk 2:9-14; meerdere Bybel gedeeltes kon hierin 'n rol speel; o.a. die 'Ons Vader', Paulus se gedagte van die hoof en liggaam; Christus as eersteling volgens Kol. en Ef. 'It is as if we had been brought from the deepest hell to heaven itself. And certainly, although, as respects ourselves, our salvation is still the object of hope, yet in Christ we already possess a blessed immortality and glory; and therefore, he adds, in Christ Jesus.' (Com.Ef 2:6)

⁷⁵⁹ Oor die gemeenskap met Christus as sentrale tema in die teologie van Calvin sien Kolfhaus, W 1939. *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*. dritter band. Neukirchen. 'Christus lebt in seinem Gliedern, er gibt den Glauben, er gibt ebenso das Werk.' Kolfhaus, W 1949. *Von christliche leben nach Johannes Calvin: Beiträge zur geschichte und Lehre der reformierten Kirche*. siebter band. Neukirchen, 101. Sien ook K Barth, KD, IV. 1. 585.

⁷⁶⁰ Vir die volledige aanhaling uit die belangrike brief aan Vermigli: '... denn nichts anders versöhnt er uns durch das Opfer seines Todes mit Gott, als weil er unser ist und wir eins mit ihm. So erkläre ich die Stelle bei Paulus, wo er sagt, die Gläubigen seien berufen zur Gemeinschaft mit ihm (1 Kor. 1:9). Denn das Wort Genossenschaft oder Gesellschaft scheint mir den Sinn dieser Stelle nicht genügend, sondern mir bedeutet sie jenes heilige Einswerden, durch das uns der Gottessohn in seinen Leib aufnimmt, um alles, was ihm gehört, mit uns zu teilen. So schöpfen wir unser Leben aus seinem Fleisch und Blut, so dass es nicht mit Unrecht unsere Nahrung genant wird. Wie das geschieht, das geht weit über meines Verständnis hinaus; also ich ahne dieses Geheimnis mehr, als dass ich mich mühe, es zu begreifen; nur das erkenne ich. Dass durch die Gotteskraft des Geistes Leben vom Himmel auf die Erde herabströmt, weil das Fleisch Christi weder an sich lebendig machen noch seine Wirkung zu uns gelangen, könnte ohne das unmessbare Wirken des Geistes. Der Geist also ist es, der bewirkt, dass Christus in uns wohnt, uns erhält und ernährt und alles das tut, was dem Haupte zukommt ... [I]ch komme nun zur zweiten Gemeinschaft mit Christus, die mir als Frucht und Wirkung jener ersten gilt ... indem er uns reich macht an Geistesgaben. Dass wir also stark sind im Hoffen und Dulden, dass wir nüchtern und mäßig uns der weltliche Lüste enthalten, dass wir uns eifrig mühen, die Leidenschaft des Fleisches zu bändigen, dass das Streben nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit kräftig in uns lebt ,...' an Pietro Martire Vermigli in Straßburg, 8. August 1555. in: Calvin, J 1961/1962. *Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins* in deutscher Übersetzung von R, Schwarz. 3Bde. Neukirchen, 794.

*Fleisch annahm, um unser Bruder zu werden.*⁷⁶¹ Juis met Jesus se hemelvaart kom die saak van die mens in die hemel.⁷⁶² *Institusie* II, 16, 16 beskryf daarom die vrug van die *ascensio* as die wete dat die toegang tot die hemel, wat sedert Adam gesluit is, oop is.⁷⁶³ Alleen die gebed wat in die gemeenskap met sy liggaam ingesluit is het toegang tot die Vader.⁷⁶⁴

Jesus Christus is die koninklike hoof. Sy hemelvaart is nie die aanvang van sy koningskap nie, wel die manifestasie daarvan vir die geloof. Calvyn lê klem daarop dat ons verbinding met hierdie koninklike Hoof die waarborg is vir die verhoring van ons gebede. Sy siening van die koninklike priesterskap van Christus berus op 'n Christologiese lees van Ps 110. Deur Christus het ons nie alleen toegang tot God nie, maar het ons ook 'n Voorspraak. Nêrens in die gebedsleer van die reformasie word dit so sterk gestel as by Calvyn nie. Daarom sê ons die goddelike gebod en belofte tot gebed word Christologies gekleur.⁷⁶⁵ Die gemeente het hierdie versekering van gebedsverhoring nodig, daarom beklemtoon Calvyn dit so sterk in sy prediking.⁷⁶⁶ Sekerheid van verhoring dra so 'n gewig by Calvyn omdat daar 'n verdere saak op die spel is.

Die persoonlike sekerheid word gedra deur die eskatologiese. Calvyn sien as derde komponent van die *ascensio Christ'*, die *regnum Christ'*. Deurdat die moontlikheid en verhoring van gebed nou verbonde is aan die *ascensio Christ'*, en Christus se 'sit aan die regterhand van God', het die gebed deel aan die eskatologiese dimensie van die Christologie. Die klem van die reformatoriese eskatologie lê in die teenwoordigheidsbetekenis van die Godsryk. Die Godsryk, of soos Calvyn ook verwys na die ryk van Jesus Christus, realiseer hier en nou. In die tyd van Calvyn is die Koninkryk beslissend aan die kom in Genève.

⁷⁶¹ (C O. 15. 722)

⁷⁶² Teenoor die Lutherse leer van die alomteenwoordigheid van die liggaam van Christus, stel Calvyn dat Christus se liggaam in die hemel is en versterk so die Christologiese grond vir gebed. (Scholl 1968:54)

⁷⁶³ 'Omdat Hy immers in ons vlees, asof dit namens ons was, daartoe ingegaan het, volg daaruit, soos die apostel sê, dat ons alreeds in 'n sekere sin in Hom onder die hemelinge sit, ...' (*Inst.* II, 16, 16. 682)

⁷⁶⁴ Die laaste voorlesingsgebed van Calvyn: 'Da wir in Hoffnung bereits in den Raum unseres ewigen Erbes eingetreten sind und wissen, dass wir einen sichern Ort im Himmel haben, nachdem Ort Christus aufgenommen ist, der unser Haupt und der Erstling unseres Heils ist, so bitten wir Dich, Allmächtiger Gott, gib, dass wir mehr und mehr fortschreiten auf der Bahn unserer heiligen Berufung, bis wir endlich zum Ziel kommen und so die ewige Herrlichkeit genießen, von der du uns jetzt schon einen Vorgeschmack in dieser Zeit gewährt durch Jesus Christus unserm Herrn, Amen. Scholl, 55. haal aan C O 40, 516.

⁷⁶⁵ Die aanknopingspunt vanuit sy Christologie vind ons in *Institusie*, II, 16, 16. 'Verder dra ons geloof daarvan kennis dat Hy tot groot seën vir ons by die Vader sit. ... Hy wend God se oë op so 'n wyse na sy geregtigheid dat Hy sy oë van ons sondes afkeer. Hy versoen God se gemoed op so 'n wyse met ons dat Hy deur sy tussenkoms vir ons 'n weg en toegang tot sy troon plavei, ...' (*Inst.* II, 16, 16, 682) In die gebedshoofstuk word hierby aangesluit. 'Wanneer Hy ons lei, kan ons onbesorg tot God nader, en as ons op so 'n tussenganger vertrou, sal niks wat ons in sy Naam bid, ons geweier word nie, net soos niks Hom deur die Vader geweier kan word nie.' (*Inst.* III, 20.17, 1105)

⁷⁶⁶ 'En dat wanneer wij willen bidden tot God, wij zouden verworpen worden als Jezus Christus daar niet was in onze naam. Want door daar te zijn is Hij onze Voorspreker en maakt Hij, dat onze gebeden er komen en dat wij verhoord worden, zoals wij ook de vrijheid hebben alles te zeggen wat wij hebben te doen en ons hart voor God uit te breiden.' en 'En laat ons ook, daar wij verzekert zijn, dat Hij ten onzen behoeve voor God staat, niet vreezen om tot Hem te bidden.' Verwys na sy preek oor Hand. 1:9-11 (Calvijn 1938/1941:131 en 173)

In die lig hiervan sien Calvyn die Woord van Jesus Christus, wat deur prediking die wêreld ingaan, in die nouste samehang met die *adventus Christ*’, tot oorwinning oor die Antichris.⁷⁶⁷ In samehang met hierdie Ryksgeloof is dit Christus wat as die strydende, oorwinnende Koning sy koningskap hier en nou uitoefen.⁷⁶⁸ Hierdie samehang tussen die strydende Christus en die ryk van God kan maklik verwaarloos word.⁷⁶⁹ Volgens Calvyn strek Christus se oorwinning verder as die persoonlike, *pro me*, wat in die reformasie soveel klem dra; dit het die ganse wêreld in die oog. Die klem val egter by Calvyn op die betekenis van die Godsryk vir die hede. Die *regnum Christi*’ is nie ‘n laaste hoofstuk in die dogmatiek nie, dis ‘n reeds teenwoordige werksame realiteit. As sodanig bring dit die gebed om die koms van die Ryk in beweging. In die bede om die Ryk word mense in diens geneem. Ons is met Jesus Christus opgeneem in die verwesenliking van sy Ryk. ‘*Die ascensio ist ein vorläufiger Höhepunkt des dynamischen Ablaufs, der weiterrollt.*’⁷⁷⁰ In die verwesenliking van die Ryk, speel die gebed van die gemeente ‘n wesenlike rol. Calvyn se verstaan van die *ascensio* en die vrug daarvan vir die gelowige staan nie los van die eskatologie.⁷⁷¹

Juis hierdie eskatologiese gerigtheid maak Calvyn die man van die kerk.⁷⁷² Die gebruiklike *donec tandem* waarmee Calvyn sy gebede afsluit, wys op die gedagte van die Christen as pelgrim onderweg na ‘n eindbestemming.⁷⁷³ Die Bybelse boodskap van die koms van die Godsryk vind daadwerklik neerslag in Calvyn se gebede. Dit sal verder blyk wanneer aandag gegee word aan

⁷⁶⁷ ‘This victory of the word, therefore, will shew itself in this world, for the spirit of his mouth simply means the word,... [T]his is a signal commendation of true and sound doctrine—that it is represented as sufficient for putting an end to all impiety, and as destined to be invariably victorious, in opposition to all the machinations of Satan; as also when, a little afterwards, the proclamation of it is spoken of as *Christ’s coming* to us.’ (*Com. 2 Tes. 2:8*)

⁷⁶⁸ Hierdie strydende Christus het ook ‘n vriendelike kant; Hy gee gawes aan syne. (Niesel 1957:118)

⁷⁶⁹ ‘Die Reformation hat zur Eschatologie Wesentliches beigetragen ... Sie hat mit Calvin die Frage nach Reich Gottes neu gestellt.’ (Weber 1955/62:741/2). Hierdie nuwe ontdekking van die reformasie kan egter ook vanuit die *pro me* vraagstelling van die reformasie te individualisties opgevat word. Die vraag van die toekoms van die wêreld word nie gestel nie.

⁷⁷⁰ Scholl 1968:59.

⁷⁷¹ ‘Hy sit dus in die hoogtes om sy krag van daar af oor ons uit te stort en ons tot ‘n geestelike lewe lewend te maak, om...dit met sy beskerming teen alle skades veilig te bewaar, om die tierende vyand van die kruis en ons saligheid deur die sterkte van sy hand in bedwang te hou...,totdat Hy al sy vyande wat ook ons vyand is, verpletter het en Hy die stigting van sy kerk volbring het... totdat Hy sy laaste werk volvoer wanneer Hy kom om die lewendes en die dooies te oordeel.’ (*Inst. II, 16, 16:683*)

⁷⁷² Die woorde van Calvyn as ou man aan studente tydens die oorlog in Frankryk; ‘... Dazu (zu kämpferische Haltung und Bereitschaft) muss aber auch das unsere Überzeugung sein, dass Christus stets bei uns sein wird bis zum Untergang der Welt (*saeculi*), wenn wir das festhalten, so werden wir unsere Seelen schließlich auch noch eine Weile in Geduld fassen können. Hochberühmt sei Frankreich! Christus ist Sieger, Christus ist König, Christus ist Herrscher.’ (‘An Abraham von Jenkwitz aus Wratisslaw in Schwartz 1961/1962: 1225)

⁷⁷³ ‘Allmächtiger Gott! Da wir jetzt diesen sterblichen Körper umhertragen, ja sogar tausend Tode in uns nähren wegen der Sünde, bitten wir dich, gib, dass wir immer unsere Augen zum Himmel erheben und nach jener unbegreiflichen Kraft ausschauen, welche zuletzt offenbar werden muss in Jesus Christus unserm Herrn. Lass uns auch mitten im Tode hoffen, du seist unser Erlöser und lass uns die Erlösung erlangen, die er selbst erfüllte, als er von den Toten erstund. Gib, dass wir nicht zweifeln, dass jene Frucht, die er jetzt durch seinen Geist darbringt, bis zu uns dringt, wenn Christus zum Gericht der Welt kommen wird, und dass wir also in der Furcht deines Namens wandeln, dass wir wirklich zu seinen Gliedern gezählt werden und er uns aufnehme in die Teilhabe jener Herrlichkeit, die er uns durch seinen Tod eröffnet hat. Amen.’ Calvyn se gebed n. a. v. Hos 13:14-15. (Scholl 1968:306)

die uitleg van die ‘Ons Vader’. Hier is dit van belang om daarop te let dat gebed saamhang met die Ryk van die verhoogde Heer aan Gods regterhand asook die koms van die dag van die Here. Calvyn ontwikkel sy gedagtes oor die gebed in protes teen die Roomse Katolieke gebedsteorie en praktyk. In *Institusie* III, 20, 24 neem Calvyn standpunt in teen die meriete sisteem van die Roomse gebedsprakryk en herstel die Christologiese verankering van die gebed.⁷⁷⁴ Ware gebed is veranker in die heilsgeskiedenis, want dit is verbonde aan Christus. Ware gebed geskied nie in ‘n vermenging van die bo aardse en die aardse nie. Juis die Skrifteologie deurbreek die Rooms-Katolieke gebedsisteem. Calvyn wys in ‘*Institusie*’ III, 20, 21-27 juis op die gebrek aan Skrifgronde in die Roomse gebedsleer. Dit is vir Calvyn belangrik dat die menslike rede sal buig voor die wil van God.⁷⁷⁵ In ware gebed gaan dit om ‘n eksistensiële verhouding wat in geen menslike sisteem vas te vang is nie; dit gaan om die diens van Jesus Christus as Lewende Here, en Laaste Regter, aan ons. Hy wat ons uit elke sisteem, ook die sisteem van ongelooft en onkunde, verlos en deelgee aan sy Ryk. Die voorreg van die gelowige is dat hy bewustelik biddend deel mag neem aan die geskiedenis van die Ryk, en reeds uit God se gawes soos uit ‘n verborge skat mag put.⁷⁷⁶ Hierdie geskiedenis raak elke mens en stel elke mens voor ‘n beslissing. So kry die deelname van die gebed aan die Godsryk ook ‘n missionêre karakter. Die sending staan juis in Calvyn se denke in verband met die oorwinning van Jesus Christus en die *ascensios*.⁷⁷⁷ Die ruimte van die *regnum Christi* bevat dus ‘n duidelike ‘histories-eskatologiese’ komponent wat ware gebed moontlik maak. Biddend neem elke lid van die liggaam van Christus deel aan die regering van die Hoof, die Verhoogde Here. Biddende raak elke gelowige betrokke in hierdie geskiedenis. Die bidder neem dus ‘n baie belangrike plek in. Hy neem deel aan die Christusgeskiedenis, Hy neem deur gebed deel aan die regering van die wêreld, nog meer werk mee aan die koms van die Ryk.⁷⁷⁸

⁷⁷⁴ Dit word veral duidelik in sy besware oor die gebede tot die afgestorwenes. ‘Kyk net waarin arme mense verval wanneer hulle van hulle regte wagpos, dit is die Woord van God, af weg dwaal.’ (*Inst.* III, 20, 22, 1112)

⁷⁷⁵ ‘Die Skrif verklaar tewens so dikwels dat die wysheid van ons vlees vyandskap teen God se wysheid is (Rom 8:6). Dit verdoem ten volle die ydelheid van ons verstand; (Ef 4:17) dit slaan al ons rede plat en wil dat ons ons oë op God se wil alleen moet rig.’ (*Inst.* III, 20, 24, 1116)

⁷⁷⁶ ‘Deur die weldaad van gebed bereik ons dit dus om na daardie rykdomme deur te gaan wat by die hemelse Vader vir ons weggebêre is. ... Dit is daarom waar dat ons met ons gebede die skatte uitdelf wat die evangelie van die Here vir ons aangedui het en wat ons geloof al aanskou het.’ (*Inst.* III, 20, 2, 1078)

⁷⁷⁷ ‘For Calvin, the Christ who was exalted to God’s right hand was pre-eminently the *active* Christ. In a sense, Calvin subscribed to an eschatology in the process of being fulfilled. He used the term *regnum Christi* (the reign of Christ) in this respect, viewing the church as intermediary between the exalted Christ and the secular order. Such a theological point of departure could not but give rise to the idea of mission “extending the reign of Christ”, both by the inward renewal of individuals and by transforming the face of the earth through filling it with ‘the knowledge of the Lord’. Bosch, D J 1991. *Transforming Mission: paradigm shifts in Theology and Mission*. New York: Orbis Books, 256.

⁷⁷⁸ Barth oor die deelname aan die wêreld regering deur die gebed in KD III, 3 hfs 49.

8.1.2.3 Christus as die priesterlike Middelaar van die gebed.

Die koninklik-profetiese heerser Jesus Christus maak deur die aanbreek van die Ryk en die bediening van sy amp die gebed moontlik. Deur middel van die Christologiese verankering kry die gebed sy eskatologiese dimensie, is gebed 'n grootheid van die eindtyd. Daarin erken ons ook die teologiese begroning van die gebed. Die koninklik-profetiese amp van Jesus Christus is niks anders as die magswerking van God, die uitwerking van sy openbaring nie. Godskennis vorm by Calvyn 'n wonderlike eenheid. Tog is die gebed volgens Calvyn nie moontlik sonder die barmhartigheid van God nie. Ware gebed staan nooit los van die ware self en Godskennis soos dit na vore kom in die vergifnis van sondes asook die historiese gebeure van die Godsryk nie. Calvyn bring hierdie twee fasette bymekaar deur middel van 'n duidelike 'ampchristologie'. Christus is as ewige Priester, die profeet, die Openbaarder van 'n goddelike toekoms, en Hy voltrek sy priesterlike amp algaande in die geskiedenis van die Godsryk. In hierdie verbande kan gebed nooit selfgesentreerd raak nie, want Christus tree blywend vir die bidder in. Die bidder is nooit van Jesus Christus geskeie nie.⁷⁷⁹ Die Christologiese deel van die *Institusie* III, 20, 17-20, wemel van uitsprake oor Christus as die middelaar van gebed. Dit kom veral sterk na vore in Calvyn se uitleg van die *Apostolicum* in *Institusie* II, 16, 16. In die gedeelte word 'n samevatting gegee van alles wat Calvyn oor Christus se middelaarskap sê. '*Hy versoen God se gemoed op so 'n wyse met ons dat Hy deur sy tussenkoms vir ons 'n weg en toegang tot sy troon plavei, terwyl Hy Hom met genade en barmhartigheid vul, en Hy andersins vol verskrikking vir ons ellendige sondaars sou wees.*'⁷⁸⁰ Die ampsteologie vervul so 'n kritiese funksie ten opsigte van gebed. Die profetiese amp voltrek in die openbaring die oordeel van God in gerig en genade, wat gebed moontlik maak. Die profetiese Woord kom as Woord van God wat 'n antwoord by die mens oproep. Die koninklike amp roep respek en vertrouwe na vore. Die priesterlike amp het 'n versoenende funksie.

Die gedagte van 'n middelaar bring ons terug by Calvyn se vertrekpunt van Godskennis en selfkennis. Dit kom duidelik na vore in *Institusie* III, 20, 17.⁷⁸¹ Die gebed in die Naam van Jesus Christus word verhoor.⁷⁸² Beide kante van die Christologie, die vernedering sowel as die

⁷⁷⁹ 'Da unser König Christus als ewiger Hohepriester uns fortwährend bei Gott vertritt, so muss die ganze Gemeinde in seinem Gebete mit einstimmen; anderseits dürfen wir auch nur dann auf Erhöhung hoffen, wenn er für uns eintritt.' Scholl, 65, verwys na C O, 31, 208, oor Ps 20:2.

⁷⁸⁰ *Inst.* II, 16, 16: 682.

⁷⁸¹ 'Omdat geen mens inderdaad waardig is om homself voor God te verteenwoordig en voor sy aangesig te verskyn nie, het ons hemelse Vader, om ons tegelyk van skaamte en vrees te vrywaar omdat dit ons almal moedeloos moes laat, sy Seun Jesus Christus, ons Here, aan ons geskenk om ons Voorspraak en Middelaar te wees. Wanneer Hy ons lei, kan ons onbesorg tot God nader, en as ons op so 'n tussenganger vertrou, sal niks wat ons in sy Naam bid, ons geweier word nie, net soos niks Hom deur sy Vader geweier kan word nie.' (*Inst.* III, 20,17: 1105)

⁷⁸² 'Sodra die verskriklike majesteit van God trouens in ons gedagtes opkom, kan ons nie anders as vreesbevange word nie, en die erkenning van ons eie onwaardigheid dryf ons ver weg totdat Christus tussenbeide tree om sy troon van skrikwekkende heerlikheid in 'n troon van genade te verander.' (ibid)

verhoging, goeie Vrydag en hemelvaart, is belangrik ten opsigte van Christus se middelaarskap. Calvyn maak veral gebruik van die taal en beelde van die Hebreër brief. Christus is, as die Hoëpriester wat self die offer is, ons Voorspraak.⁷⁸³

Die offer van Christus is eenmalig, maar van blywende betekenis.⁷⁸⁴ Die eksistensiële faset van die gebed gaan saam met hierdie *blywende* intrede van Jesus Christus. Calvyn stel Christus as die gehoorsame voor.⁷⁸⁵ Sy gehoorsaamheid bestaan in sy intrede vir ons en sy voortdurende voorbidding. Daar word ook gewys op die duur van hierdie intrede; dit beteken ware gebed is volhardende gebed; juis in sy volhardende intrede vir ons, is Christus die Gehoorsame.

So kry die priesterlike amp van Jesus Christus ook 'n profetiese gerigtheid. Dit word duidelik uit Calvyn se kommentaar op Romeine 8; hier word vergifnis van sonde en eskatologie nou aan mekaar verbind. Christus wat op die troon sit en al sy vyande oorwin, is ons Middelaar en vriendelike Voorspraak.⁷⁸⁶ Hierdie intrede mag nie as 'n beeld of mitologiese voorstelling verstaan word nie, dit handel om eskatologiese gebeure. Die beslissende van Christus se middelaarskap is dat dit die gelowige rig op 'n einddoel; ware gebed is deel van 'n pelgrimstog. Daarom sluit Calvyn sy gebede af met die woorde '*Donec tandem perveniamus.....*'⁷⁸⁷

Die Middelaar is nie alleen die komende wêreldregter nie, Hy is die 'pre-eksistente Logos'.⁷⁸⁸ Hier is die gelykheid in onderskeid tussen die Ou en Nuwe Testamente ook van belang vir gebed.⁷⁸⁹ Calvyn verwys telkens daarna dat Christus reeds optree as Middelaar in die Ou Testament.⁷⁹⁰ Die verbondsbeloftes van die Ou Testament wys heen na Christus.⁷⁹¹ Onder die bedeling van die wet wys die ryke seremonies van offerandes reeds op die noodsaak van 'n

⁷⁸³ 'He draws this conclusion, —that an access to God is open to all who come to him relying on Christ the Mediator; nay, he exhorts the faithful to venture without any hesitation to present themselves before God. And the chief benefit of divine teaching is a sure confidence in calling on God, as, on the other hand, the whole of religion falls to the ground, and is lost when this certainty is taken away from consciences. (Com. Hebr 4:16)

⁷⁸⁴ But the value of his sacrifice, by which he once pacified God toward us, is always powerful and efficacious; the blood by which he atoned for our sins, the obedience which he rendered, is a continual intercession for us. This is a remarkable passage, by which we are taught that we have the heart of the Heavenly Father, as soon as we have placed before Him *the name* of his Son. (Com. Joh 16:26)

⁷⁸⁵ Hierin vind sy Christologie aansluiting by die verbondsgedagte. In hulle ongehoorsaamheid verbreek die volk die verbond. God verbreek egter nie sy verbond met die volk nie. Juis in die Christologie gaan dit om die herstel van die verbondsverhouding in Christus as die groot Gehoorsame in ons plek.

⁷⁸⁶ 'This so great an assurance; which dares to triumph over the devil, death, sin, and the gates of hell, ought to lodge deep in the hearts of all the godly; for our faith is nothing, except we feel assured that Christ is ours, and that the Father is in him propitious to us. Nothing then can be devised more pestilent and ruinous, than the scholastic dogma respecting the uncertainty of salvation.' (Com. Rom 8:34)

⁷⁸⁷ '...dass wir ständig auf dem Weg des Glaubens voranschreiten,' Calvyn se gebed na.a.v Hos. 7:1-6. (Scholl 1968:288)

⁷⁸⁸ 'Dit staan in elk geval vas dat van die begin af niemand se gebede verhoor is nie behalwe deur die genade van die Middelaar.' (Inst. III, 20,18: 1106)

⁷⁸⁹ verwys na Inst. II, 9-11.

⁷⁹⁰ 'As it were the Son of man appeared in the clouds. Without doubt this is to be understood of Christ,' (Com. Dan. 7:13)

⁷⁹¹ In Institusie III, 20, 18. werk Calvyn dit uit ten opsigte van die gebedstema.

gebedsmiddelaar.⁷⁹² Calvyn ontwikkel sy siening van die verhouding tussen Ou en Nuwe Testamente in sy gesprek met die Dopers.⁷⁹³ *Institusie* III, 10, 18, vat die gedagtes saam: 1. Christus is reeds in die Ou Testament die Middelaar van gebede. 2. Die middelaarsdiens van die Ou Testament word gekontrasteer met die van die Nuwe Testament. Christus se diens oortref die diens van die Ou Testament.⁷⁹⁴ 3. Die middelaarskap van Christus dui op 'n 'heilsgeskiedenis'. Hierdie 'heilsgeskiedenis' is egter nie 'n sisteem of doel in sigself, los van mense nie. Dis gerig op mense. So eindig *Institusie*, III, 20, 18 met die oproep om hierdie heil vas te gryp in die geloof: '*Daarom is ons kwaad des te minder verskoonbaar as ons nie so 'n onskatbare weldaad wat besonderlik vir ons bestem is, soos die spreekwoord lui, met albei hande aangryp nie.*'

Daar is geen sterker appél tot gebed as Christus se hemelvaart en sy voortdurende intrede vir ons nie. So eindig al Calvyn se voorlesings, selfs die uit die Ou Testament, met woorde wat herinner aan die diens van Jesus Christus vir ons, die diens van sonde vergifnis, sy sit aan die regterhand van God en sy intrede daar vir ons.⁷⁹⁵

Deur die diens van die gebede word die gelowige deel gemaak van die eskatologiese Christus gebeure. Die voorbidding van Christus kom hom nou reeds ten goede as vergifnis van sonde maar bied ook hoop vir die toekoms. Ware gebed spruit voort uit ware vryheid, wat nooit los staan van gemeenskap met Christus nie. Hierdie vryheid maak nie selfgerig nie, maar lei tot diens.

Die Middelaar, die gehoorsame Mens Jesus Christus, doen voorspraak as Hoof van sy liggaam by die Vader en is so die grond van ons voorbidding en intrede vir mekaar.⁷⁹⁶

Hede en toekoms is nou met mekaar verbind. Ons sou kon sê die geskiedenis van die gebed is terselfdertyd die geskiedenis van die kerk as liggaam van Jesus Christus op weg na sy eindbestemming. Daarom is voorbidding 'n eskatologiese gebeure.

Dis belangrik om in te sien dat Calvyn sy gedagtes ten opsigte van Christus se middelaarskap ontwikkel in die konteks van die stryd met die Rooms-Katolieke kerk.⁷⁹⁷ In die Rooms-Katolieke gebruike, sien Calvyn tekens van ongeloof; vir Calvyn gaan dit om die eer van Christus. Dit gaan om die volkome en genoegsame middelaarswerk van Christus, die *solus Christus* van die

⁷⁹² Calvyn vat sekere O.T. gedeeltes saam: 'Hieruit kan ons die afleiding maak dat God van die begin af deur Christus se voorbidding versoen is om godvrugtiges se gebed aan te neem.' (*Inst.* III, 20, 18)

⁷⁹³ Scholl 1968: 68.

⁷⁹⁴ '... omdat hulle nog nie duidelik geweet het dat Christus deur sy hemelvaart 'n sekerder pleitbesorger as tevore vir die kerk sou wees nie.' *Institusie* III, 20, 18, 1107 sluit aan by Joh 16. Scholl verwys daarna dat Calvyn Sondae veral Nuwe Testamentiese tekste preek. (op cit 69 n 76)

⁷⁹⁵ 'per eundem Christum Dominum nostrum' aan die einde van Calvyn se voorlesing oor Jona 3:6-10 (op cit 69 n 78)

⁷⁹⁶ 'En die wedersydse gebede van al die lede wat nog op die aarde swoeg, gaan op in hulle Hoof wat hulle vooruitgegaan het in die hemel en in wie daar versoening vir ons sonde is.' (*Inst.* III, 20, 20: 1109)

⁷⁹⁷ Ons verwys na die vraag oor die gebed aan die dode; die antwoord aan Sadolet sluit ook aan by die gebedsvraag; 'there is nothing more perilous to our salvation than a distorted and perverse worship of God.' (Calvin 1954:229) Dit kom ook dikwels in sy preke na vore. In *Institusie* III, 20, 21-27 word hierdie polemieke tematies uiteen gesit.

Reformasie.⁷⁹⁸ Die Bybel beveel dat ons vir mekaar moet bid.⁷⁹⁹ Hieruit maak die Rooms-Katolieke kerk die gevolgtrekking dat voorbidding uitgebrei mag word na die gestorwenes en dat die gestorwe heiliges ook tot voorbidding opgeroep word. Calvyn wys hierdie interpretasie af.⁸⁰⁰ Calvyn het dit teen ‘n valse sistematisering en gevolgtrekkings; dit gaan om ‘n sisteem van logika wat die plek van die Skrif in neem. Calvyn verduidelik in sy kommentaar op 1 Korintiërs 13:8 waar die eintlike probleem lê. Volgens 1 Korintiërs 13 is die liefde ‘n gawe wat sonder verdienste ontvang word. In die Rooms-Katolieke praktyk het die liefde ‘n verdienste geword. En gebed word ingespan as deel van die sisteem van verdienste van die Rooms-Katolieke kerk. So word die Here sy eer ontnem. Daarmee saam word die vraag na die kwaliteit van die gebed, ‘n vraag na kwantiteit. Calvyn se stryd is eintlik teen ongelof; vir die gebed is geloof van die uiterste belang. Die Skrif noem dit nie verniet die belangrikste verering van God nie.⁸⁰¹ Die gebed volgens Rooms-Katolieke gebruik ondergrawe ware geloofsekerheid en bevorder ‘n sisteem van onsekerheid.⁸⁰² Valse gebed ondermyn vertrouwe in Christus, dit ontken sy amp waardeur ons voor God waardig gemaak is. Waar gebed vals raak is die hele godsdiens vals.⁸⁰³ Samevattend: Die Christologie gee ‘n antwoord op die vraag na gebedsverhooring: Gebed is verhoor in Jesus Christus.⁸⁰⁴ Christus het versoening met God bewerk, God wat ons gebede verhoor.

Die diens van die gebede maak ons deelnemers aan die heilsgeskiedenis wat strek vanaf die ‘pre-eksistente Logos’ tot by die wederkoms. Gebed is in Jesus Christus *die* eskatologiese daad wat nou reeds deel gee aan die gemeenskap met die liggaam van Christus. Hierdie eskatologiese

⁷⁹⁸ ‘Sover dit die heiliges aangaan – die wat na die vlees gesterf het en in Christus leef – as ons enige gebed aan hulle toevertrou, moet ons nie droom dat hulle ‘n ander weg het om God aan te roep as Christus, wat alleen die weg is.’ (*Inst.* III, 20, 21, 1110)

⁷⁹⁹ ‘Papists pervert this passage, for the purpose of establishing the doctrine which they have contrived, without any authority from Scripture—that the souls of the deceased pray to God on our behalf... [W]hat if I should say that the office of mutual intercession has been enjoined only upon the living, and those that are sojourning in this world, and consequently does not at all extend to the departed?’ (*Com.* 1 Cor. 13:8)

⁸⁰⁰ sien sy kommentaar op Gen. 20:7.

⁸⁰¹ ‘Aangesien die Skrif ons in die diens aan God as die belangrikste aspek aanbeveel dat ons Hom moet aanroep soos Hy hierdie plig van godsvrug bo alle ander offers stel en van ons eis, ...’ (*Inst.* III, 20,27: 1120)

⁸⁰² ‘Wanneer die mens se vernuf so na hulpmiddels vir homself soek omdat die Woord van God hom nie daarmee bewapen nie, kom sy ongelof dag klaar aan die lig. Maar as ons ons beroep op die gewetens van al die mense wat ‘n behae skep uit die tussengang van heiliges, sal ons vind dat dit slegs plaasvind omdat hulle onder ang gebuk gaan asof Christus nie hiervoor opgewasse is nie of dat Hy uitermate streng sou wees. Calvyn argumenteer selde vanuit menslike psigologiese oorwegings, hier doen hy dit egter en meen dit gaan by hierdie mense wat so baie maak van die gebede van die heiliges daarom dat dit vanweë hulle angste is wat hulle bly kwel.’ (*Inst.* III, 20, 21: 1110.) Daar is ook sprake van ‘n volks-vroomheid waarin gebed en toordery nie ver van mekaar staan nie.’ sien sy prediking oor die gebed n.a.v. Job 1.

⁸⁰³ ‘Then there are manifest abuses which cannot be endured, such as prayer for the souls of the departed, or putting forward to God the intercession of saints in our prayers, as also of joining them to God in invocation. I do not doubt, sire, that you are aware that these are so many corruption of true Christianity.’ Verwys na Calvyn se brief aan Edward VI van England in: Calvin, J 1855/7. *Letters of John Calvin.* ed Bonnet J. Vol II. Edinburgh: Thomas Constable, 284.

⁸⁰⁴ ‘Nothing then can be devised more pestilent and ruinous, than the scholastic dogma respecting the uncertainty of salvation.’ (*Com.* Rom. 8:34)

dimensie van gebed trek 'n streep deur enige menslike verdienste sisteem asook die 'geestesgebed' wat losstaan van die heilsgeskiedenis. Gebed is as eskatologiese daad 'n eksistensiële daad van geloof in Jesus Christus. Vir Calvyn beteken dit nie alleen dat gelowiges mag bid nie, dit beteken gelowige is onder die verpligting om te bid. En as eerste deel van die diens aan God word gebed voorloper van die etiek.⁸⁰⁵

Wat bid ons? Ons word in ons gebede verwys na die Woord as heilsame rigsnoer. As Christus se gebed neem die 'Ons Vader' 'n baie spesiale plek in. In die eerste plek is dit die gebed van die gehoorsame Seun. Selfs die Christologie is nie voldoende om tot ware gebed te lei nie. Calvyn staan stil by Romeine. 8:26: *'Die Gees staan ons ook in ons swakheid by: ons weet nie wat en hoe ons behoort te bid nie, maar die Gees self pleit vir ons met versugtinge wat nie met woorde gesê word nie.'*⁸⁰⁶ Ons sou kon vra wat het ons nog naas Christus nodig? Daarop antwoord Calvyn dat ons lewens in die donker bly totdat die Lig van die Gees ons verlig.⁸⁰⁷

8.1.3 God se vaderskap en gebed

Vanuit die Pneumatologie en Christologie word duidelik wat bedoel word met die gebod én belofte in verband met die gebed.

Calvyn is teoloog van die openbaring. Dit kom ook na vore in sy leer oor die gebed. Openbaring is egter nie gelyk te stel aan menslike gevoel of ervaring nie; openbaring het 'n spesifieke inhoud. Godskennis en mensekennis vorm die twee kante van Calvyn se groot teologiese tema.

Godskennis vorm die basis van gebed. Daarom dink en leer Calvyn oor gebed aan die hand van die 'Ons Vader'. Sy gebedsleer is 'n uitleg van die woord 'Vader'. In die *Institusie* van 1559 druk hy dit as volg uit: *'Onder die Naam Vader word daardie God aan ons voorgehou wat in sy beeld aan ons verskyn het sodat Hy met 'n vaste geloof aangeroop kan word.'*⁸⁰⁸ Die gebedshoofsuk in die *Institusie* begin met die woorde: *'Uit ons bespreking tot dusver kan ons duidelik sien hoe gebrekkig en sonder alle goeie dinge die mens is, sodat hy van alle hulpmiddels vir sy saligheid verstoek is.'*⁸⁰⁹ So verbind Calvyn sy gebedsleer met sy groot tema van Godskennis en mensekennis. Gebed ontspring uit die feit dat die mens homself volgens die wet leer ken as 'n sondaar, maar voor God as vrygespreekte.⁸¹⁰ Calvyn se gebedsleer fokus op die

⁸⁰⁵ Scholl, 74, verwys na die preek oor Luk. 1:5-10, die slot.

⁸⁰⁶ *Die Bybel Nuwe Vertaling*, (Suid-Afrika: Bybelgenootskap Van Suid-Afrika) 1983. Afk. NAB.

⁸⁰⁷ 'that our thoughts nevertheless continue oppressed with darkness, until the Spirit guides them by his light.' (Com. Rom. 8:26)

⁸⁰⁸ *Inst.* III, 20, 40: 1138.

⁸⁰⁹ 'Uit ons bespreking tot dusver' (*hactenus*) verwys terug na alles wat voorafgaan naamlik die openbaring van God. (*Inst.* III, 20, 1: 1077)

⁸¹⁰ In 1539 verwys *hactenas* spesifiek na die voorsienigheids- en uitverkiesingsleer. In 1959 verwys dit na die regverdiging en Christelike vryheid.

openbaring en nie op filosofiese idees oor die openbaring nie. Daarom kan Calvyn vanuit die logika van die geloof 'n stelling maak soos:

*'Hy het gebed trouens nie ter wille van Hom nie, maar eerder ter wille van ons bestem. Dit is tewens sy wil – en tereg ook so – dat aan Hom gegee word wat Hom toekom, naamlik wanneer Hy as Gewer aanvaar word van alles wat die mens begeer en waarvan hulle voel dat hulle dit tot hulle voordeel vra en dit met hulle gebede bewys. Maar die voordeel van hierdie offer waardeur Hy geërbiedig word, keer na ons terug.'*⁸¹¹

In gebed word God se goedheid soveel te meer ervaar. Veral in die gedeelte wat die vier gebedsreëls afsluit in *Institusie* deel III, blyk duidelik dat gebed saamgaan met 'n ervaring van God se genade. Juis in hierdie gedeelte word God se heilstoewending tot die mens onderstreep. Gebed is nie 'n saak wat pas in een of ander sisteem nie; gebed word beoefen deur 'n mens wat geraak is deur Gods goedheid. *'Dit is inderdaad 'n geheime en verborge filosofie wat nie uit sillogismes opgediep kan word nie, maar diegene wie se oë God oopgemaak het, leer dit sodat hulle in sy lig die lig kan sien.'*⁸¹²

In die laaste instansie is Calvyn se gebedsleer gegrond in God se heilstoewending. Los van Gods openbaring in Christus is daar nie sprake van gebed nie. Die lig van God se openbaring belig ook die donkerheid van die mens, dit is egter nie van die openbaring van God se heil te skei nie. Die verlorenheid van die mens sien Calvyn nie as 'n moralistiese oordeel nie, wel 'n openbaringsteologiese oordeel. Calvyn se teenkating teen die gedagte van die mens se vrye wil is juis daarop gemik om die grootheid van God se genade duideliker te onderstreep.⁸¹³

Ook hierdie 'ander' voorveronderstelling vir gebed, hierdie 'menslike' kant van sondigheid interpreteer Calvyn aan die hand van die gelykenis van die verlore seun. In die lig van God se Vaderskap, kom die mens tot 'n besef van sy eie sondigheid.⁸¹⁴ Hierdie besef is geen

⁸¹¹ *Inst.* III, 20, 3: 1079.

⁸¹² *Inst.* III, 20, 1: 1077; vgl. Ps 36:10 OC 31:363) 'Das Gebet ist nicht Sache eines Systems, sondern der von der Offenbarung getroffenen Existenz.' (Scholl 1968:32) 'We learn from this that true godliness springs from the knowledge of God, and again, that the light of faith must necessarily dispose us to uprightness of heart. At the same time, we ought always to bear in mind, that we only know God aright when we render to him the honour to which he is entitled; that is, when we place entire confidence in him.' (*Com* Ps 36:10)

⁸¹³ 'Laat ander maar soveel as hulle wil, vertrou op die eie vermoë en kragte van hulle vrye oordeel wat hulle, soos dit vir hulle lyk, uit hulleself het. Vir ons sou dit voldoende wees om in God se krag alleen staande te bly en sterk te wees.' (*Inst.* III, 20, 46: 1150)

⁸¹⁴ 'Hy skilder en beeld hierdie oorvloed van vaderlike vriendelikheid in 'n gelykenis soos volg uit: Toe 'n seun van sy vader vervreem geraak, sy eiendom losbandig verkwis en op elke moontlike wyse swaar teen hom gesondig het, omhels sy vader hom nogtans met ope arms. En hy wag nie totdat hy hom om vergifnis vra nie, maar hy spring hom voor. Toe hy terugkeer herken hy hom van ver af; hy hardloop hom tegemoet; hy troos hom en neem hom in genade aan. Wanneer hy trouens hierdie voorbeeld van so 'n groot goedertierenheid wat in die geval van 'n mens gesien kan word aan ons voorhou, was dit sy wil om ons te leer hoeveel oorvloediger ons dit van Hom moet verwag, nie alleen omdat hy 'Ons Vader' is nie maar verreweg die heel beste en genadigste van alle vaders, as ons ons maar net op sy goedertierenheid beroep en spyte daarvan dat ons ondankbare, wederstrewige en slegte kinders is...[D]it is net asof ons soos volg met Hom praat: 'Vader, U wat so 'n groot liefde teenoor U kinders het, so 'n groot geneetheid om hulle te vergewe, ons, u kinders, roep U aan en bid tot U, en ons is vas en seker daarvan oortuig dat U geen ander

intellektualistiese wete nie, maar ‘n diep eksistensiële kennis. ‘*Al sou ons sake trouens na ons hartewens verloop en stof tot blydschap ons van alle kante omring, is daar nogtans nie een enkele tydstep waarop ons hulpeloosheid ons nie maan om te bid nie.*’⁸¹⁵

Hierdie gebed op grond van openbaring as Godskennis en selfkennis, het die gevolg dat nie anders as in geloof én boete geantwoord word nie. Waar geloof en boete ontbreek word die Naam van God ontheilig.⁸¹⁶

Met die gelykenis van die verlore seun as *gelykenis* sê Calvin gebedsleer bly *gebedsleer*. Deur middel van hierdie gelykenis word die eksistensiële aard van ons selfkennis en Godskennis onderstreep. Hierdie gelykenis bring ons volgens Calvin by die kern van gebed en ook by die kernsaak van die teologie. Soos Scholl dit stel: ‘*vor der sich in Selbst- und Gottserkenntnis brechenden coincidentia oppositorum, von der nicht direkt gesprochen werden kann.*’⁸¹⁷

Met die openbaringsteologiese voorveronderstellings is die kommunikasie dimensie van gebed nog nie genoegsaam belig nie. Die ‘gebed’ is nodig, anders sou die kommunikatiewe dimensie homself ook in ‘n mistieke eenwording, of in ‘n daad-geloof kon realiseer. Openbaringsteologie is terselfdertyd Skrifteologie, vandaar die ‘gebed’.⁸¹⁸ Volgens die Skrif neem die aanroep van God die eerste plek in die Godsverering in. Dat God gebed beveel, staan vas.

Hierdie ‘gebed’ spruit egter nie uit ‘n eensydige beklemtoning van God se almag nie.⁸¹⁹ Calvin verbind die ‘gebed’ altyd aan God se beloftes. Meer nog as God se ‘gebed’ leef die gebed van God se beloftes.⁸²⁰ Die ‘gebed’ op sy eie sou die mens laat terugsteier voor God se almag, daarom herinner die psalmdigters telkens aan God se goedheid.⁸²¹

In die laaste uitgawe van die *Institusie* word ‘belofte’ en ‘gebed’ as die dryfkrag agter ware gebed behandel in samehang met die 4de gebedsreël. Daarmee word die *scopus* van die

gesindheid jeens ons koester as u vaderlike goedertierenheid nie hoewel ons nie so ‘n Vader waardig is nie.’ (*Inst.* III, 20, 37, 1135) Hierdie is ‘n sentrale gedeelte in die *Institusie* wat reeds van 1536 uitgawe dateer.

⁸¹⁵ *Inst.* III, 3, 20, 7, 1086. Dis geen antropologies-psigologiese oordeel nie, maar ‘n teologiese. Met ander woorde as uitdrukking van die mens in relasie tot God. Scholl toon aan hoe die woorde waarmee Calvin sy preke afsluit oor die jare verander het. ‘Dieser heiligen Lehre folgend lasst uns niederfallen vor dem Angesicht unseres lieben Gottes.’ Die woord *prosterner* bly dieselfde. Dit beteken die buig voor God in ware selfkennis. Dit beteken Calvin se kennisbegrip is ‘n eksistensiële kennis. Calvin gaan in sy gebed nie uit van ‘n Godsbegrip nie, maar van ‘n eksistensiële kennis. (Scholl 1968:34)

⁸¹⁶ ‘Wo aber Glaube und Busse fehlen, da sehen wir den Namen Gottes entheiligt, auch wenn wir viele Gebete verfassen und darbringen.’ Scholl, 34, haal aan uit C.O. 41, 150 oor Dan 9:13.

⁸¹⁷ Scholl 1968:35.

⁸¹⁸ ‘Omdat daar egter nie een van die pligte van godsvrug is wat die Skrif meer dikwels aanprys nie, is daar geen rede dat ek my langer hiermee besig hou nie.’ (*Inst.* III, 20,13, 1095). Calvin meld sorgvuldig die Skrifgedeeltes waar hierdie gebed voorkom, veral in die bergrede.

⁸¹⁹ Daar is nie by Calvin teenoor Luther ‘n eensydige klem op God se almag nie. Sien Heiler se standpunt. (Heiler 1969:4)

⁸²⁰ Sien III, 20, 13, 14 waar die gebed deur die belofte omraam word. ‘Hoewel almal trouens erken dat die gebed gehoorsaam moet word, sou baie mense nogtans wegvlug wanneer God hulle roep tensy Hy belowe dat Hy lankmoedig sal wees en hulle so te hulp sal kom.’ (*Inst.* III, 20, 13: 1096)

⁸²¹ ‘Daarom is dit allermins oorbodig om in ‘n gebed oor God se natuur en sy Woord na te dink.’ (*Inst.* III, 20, 13: 1097)

gebedsreëls duidelik. Die 4de gebedsreël handel oor ‘vrymoedige’ gebed. Ware gebed is seker van verhooring. Gebed is ‘n aktiwiteit van die mens self en tog beklemtoon Calvyn dit wat God doen; daarom die klem op die ‘beloftes’ van God. Hiermee haal Calvyn ook gebed uit die verdienste-denke van die Middeleeue. Gebed gaan daarvoor om die eer aan God te gee en juis daarin vind die mens se gewete rus. Waar Calvyn oor God se ‘beloftes’ praat, duik die polemieë met die Rooms-Katolieke kerk telkens op.⁸²² Die ‘gebod’ en ‘belofte’ skep die ruimte waarin gebed nie alleen moontlik is nie, maar werklik geskied.

Om van ‘gebod’ en ‘belofte’ te praat is nog te abstrak. God se ‘gebod’ en ‘belofte’ het ‘n konkrete gesig aangeneem. Vanuit Jesus Christus kry die ‘gebod’ en ‘belofte’ tot gebed ‘n gesig waar gebed nie alleen beveel word nie, maar ook moontlik gemaak word. Eintlik wys die dinamika van ‘gebod’ en ‘belofte’ heen na die Pneumatologiese aspek van Calvyn se gebedsleer. Die Heilige Gees is die *pneuma* van Christus, wat Christus nie *otiosus*, ‘vryblywend’ laat nie; anders gestel: die Woord wat van God uitgaan in ‘gebod’ en ‘belofte’ bly nie sonder vrug nie, maar gee aanleiding tot gebed: God se Woord skep, dit bring tot stand.

8.1.4 Uitverkiesing, voorsienigheid en gebed

Calvyn staan bekend as die teoloog van die ‘uitverkiesing’, as teoloog van die ‘dubbele uitverkiesing’. Tog kan juis sy gebedsleer meer lig hierop werp.⁸²³ Volgens Scholl fokus Calvyn in sy gebede op die verkiesing tot heil juis omdat hy gebed sien as aanvang van die etiek en as die maatstaf van die tweede tafel van die wet. Die implikasie hiervan is dat die Christen sy naaste as ewebeeld van God sal sien.⁸²⁴ Vandaar word voorbidding die etiese grondhandeling. Calvyn stel geen grense aan voorbidding nie.

Die lig wat vanuit die gebedsleer op die uitverkiesingsleer val, is nie dat dit hierdie leerstuk verflou of korrigeer nie, wel dat die eintlike doel van hierdie leerstuk na vore kom naamlik die etiek.⁸²⁵ Calvyn werk die leerstuk van die uitverkiesing uit as deel van die tema van die tweede geslag van die reformasie. ‘n Evangeliese etiek beteken nie ‘n starre skeppingsorde en stande orde, waar onderskeid getref word tussen uitverkorenes en verworpenes nie, maar vra na die lewensvatbaarheid van ‘n evangeliese geloof; ‘n geloof wat nie sonder verantwoordelike dade is nie. Met behulp van die uitverkiesingsleer poog Calvyn om God se genade af te skerm van ‘n

⁸²² Verwys na sy preek oor 2 Sam. 7:27.

⁸²³ Maurer is van mening dat daar niks van ‘n dubbele uitverkiesingsleer in Calvyn se gebedsleer na vore kom nie. Daar is slegs sprake van die uitverkiesing tot heil in Calvyn se gebedsinhoud. ‘The gospel has only one purpose: the salvation off all without exception.’ (Maurer 1959:192) Volgens hom kry die intellek die oorhand wanneer dit by die uitverkiesingsleer kom. Hy tref die onderskeid tussen die denkende kop en biddende hart by Calvyn.

⁸²⁴ Daarom kom in gebed, as etiese *Grundakt* die onbegrensde voorbede ‘Men bless each other by prayer.’ (*Com. Ef. 1:3*) So ook in die ‘Ons Vader’ uitleg sê Calvyn dat ons in die gebed alle mens tot hulp kan wees.

⁸²⁵ Wanneer Calvyn die uitverkiesingsleer uitbou is dit in aansluiting by die tema van die tweede geslag van die reformasie, die etiek. (Scholl 1968:125)

wettiese beskouing. Enige gedagte van verdienste word uitgesluit en die etiek word streng verstaan vanuit die gemeenskap met Christus. Op hierdie pad van die geloof bied die uitverkiesingsleer aan strydende en vallende Christenmense geloofsekerheid van die verkiesing.⁸²⁶ Indirek dra die uitverkiesingsleer dus die etiek en maak gebed moontlik.⁸²⁷ Dit beteken nie dat die uitverkorene in sy verkiesing mag roem nie. Calvyn ken geen besondere etiek vir uitverkorenes nie, want daar is geen klasse in sy teologie nie; in gebed bly die Christen aangewese op God se beloftes.⁸²⁸

Gebed bring dus indirek die etiese aspek van Calvyn se uitverkiesingsleer na vore. Sy uitverkiesingsleer staan nie teenoor die liefdesgebed nie. Die uitverkiesingsleer speel dus nie 'n direkte rol in die verstaan van sy gebede nie.⁸²⁹

Met behulp van die 'dubbele uitverkiesingsleer' poog Calvyn om die vryheid van God te onderstreep. Die gedagte van verwerping beklemtoon die wonder van die geloof. Daar is geen oorgang van ongeloof na geloof; van biddeloosheid tot gebed sonder 'n wonder van God nie.⁸³⁰

Calvyn verbind gebed nouer aan die etiek as aan die uitverkiesingsleer. Gebed is *Urbild* of voorloper van etiese handeling. As voorbidding is gebed 'n ontdekking van die naaste. Indirek is gebed uitvloei van die *electio*. *Institutie* III, 20 verwys inhoudelik nie na III, 21 ev. nie, daarom beheers die uitverkiesingsleer nie die gebedsleer nie; die gebedsleer vorm wel 'n aanloop tot die uitverkiesingsleer. Waar die gebedsleer fokus op menslike betrokkenheid, is die *scopus*

⁸²⁶ Dat die uitverkiesing nie aanleiding gee tot selfingenomenheid nie. 'want daar is niemand te vind wat nie nog ver daarvan af weg is nie.' (*Inst.* III, 6, 5: 881) en 'Maar as ons in Hom uitverkies is, sal ons in ons geen sekerheid oor ons uitverkiesing vind nie en selfs ook nie eens in God die Vader as ons Hom alleen en sonder die Seun voorstel nie. Christus is dus die spieël waarin ons ons uitverkiesing behoort te aanskou en waarin ons dit ook sonder misleiding mag doen. (*Inst.* III, 24, 5: 1219)

⁸²⁷ 'In die praktyk behoort hierdie leer ook in ons gebede te geld' (*ibid*)

⁸²⁸ 'Want hoewel die geloof in ons uitverkiesing ons besiel om God aan te roep, sou dit nogtans voorbarig wees om, wanneer ons gebede bedink, die uitverkiesing aan God op te dring of onder hierdie voorwaarde 'n ooreenkoms met Hom te bereik: "O Here, as ek uitverkies is, verhoor dan". Dit is trouens sy wil dat ons met sy beloftes tevrede moet wees.' (*Inst.* III, 24, 5: 1219-1220)

⁸²⁹ Scholl 1968:126.

⁸³⁰ 'Wie die Berufung in der vorgängigen Erwählung und Verheißung gründet, so ist sie auf die andere Seite ausgerichtet und öffnen für die Bewahrung, Vollendung und ewige Verherrlichung des Menschen ... [E]r bedarf daher sowohl der Erinnerung an Gottes Gnadenwahl als auch der Erwartung der Treue, mit der Gott seine Verheißung erfüllt, und des Vertrauens auf Gottes Zuverlässigkeit. Die *prae-destinatio* hat zum Inhalt die *adoptio* und die *haereditas vitae futurae* (Rom 8:17, Ef 1:11 ev.) Für Calvin ergibt sich aus diesem fundamentalen Zusammenhang zwischen *electio* und *haereditas vitae futurae* die eigentliche Heilsgewissheit und Zuversicht des Glaubens. (*Com Rom 8:17*) ... [D]iese eschatologische Seite der Post-Destination des Glaubens ist an Calvins Prädestinationslehre viel zu wenig beachtet werden. Sie findet ihren klaren Ausdruck in Calvins Lehre "de perseverantia sanctorum", in der die Eigentliche Kerygmatische Spitze seiner Prädestinationslehre greifbar wird, ...[In] der Perseveranzlehre haben wir nichts weniger als die andere Seite der Prädestinationslehre Calvins vor uns. Seine (Calvins) Prädestinationslehre bleibt Missverständnisse ausgesetzt, solange nicht ihre Wendung in der Erwählungslehre zur *perseverantia fidei* und in der Verwerfungslehre zum Verständnis der Apostasie, zur *perseverantia incredulitatis* beachtet wird.' Moltmann, J 1961. *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen, 34-51.

van die uitverkiesingsleer God self, in die vryheid en geheimenis van sy genade. Daar moet dus versigtig gekyk word na die verbande tussen gebed, uitverkiesing en etiek.⁸³¹

Die eintlike probleem lê in die verband tussen gebed en die voorsienigheidsleer. Calvyn stel dikwels die vraag of gebed nie vanweë 'n kragtige voorsienigheidsleer 'stil' word nie.⁸³² Calvyn se voorsienigheidsleer is buitengewoon kragtig en daarom kom hierdie vrae so sterk na vore.⁸³³

Hierdie vraag bring die geloof by die afgrond van onverhoorde gebede en maak van gebed 'n saak van aanvegtinge. Calvyn se antwoord hierop is dat God gebed juis om ons ontwil gebied. 'n Lewe tot eer van God, die ganse etiek gaan verlore, indien die gebed en voorbidding sou ophou. Gebed raak nie 'stil' vanweë die problematiek van die voorsienigheidsleer nie, want die voorsienigheidsgeloof is by Calvyn nooit gelyk te stel aan 'n Stoïsinse noodlotsgeloof nie.

Die vraag na onverhoorde gebede word juis deur Calvyn vanuit die voorsienigheidsleer beantwoord. Gebed geskied nie op grond van 'n eie verdienste of enige reg wat die bidder toekom nie, maar enkel en alleen op grond van God se beloftes; gebed geskied as daad van vertrouwe in God se beloftes.⁸³⁴ Calvyn vind die weg tot gebed in die voorbeeld van Jesus Christus se gebed in Getsemané, asook die derde bede van die 'Ons Vader'. Daaruit blyk duidelik God se wil is geen vreemde wil nie, God se wil is sy heilswil, altyd tot ons beswil, al is dit nie altyd vir ons duidelik nie.⁸³⁵ Hierdie wete gee ons die vrymoedigheid om in gebed te volhard.

God se 'heilswil' is nie sonder meer oop en duidelik nie, dit moet in geloof en gebed gesoek en dieper deurgrond word.⁸³⁶ Dit vra gebedsvolharding. Volharding is volgens Calvyn die oplossing wanneer gebed te staan kom voor die grense van onbeantwoorde gebede.⁸³⁷ Onbeantwoorde gebede is alleen verstaanbaar wanneer die vraag na die verband tussen gebed en voorsienigheid in 'n 'openbaringsteologiese' lig beskou word. Jesus Christus openbaar die heilswil van God en stel in staat om in vryheid en volhardend te bid. Juis Jesus Christus as die groot verwerpene wys in sy eie aanvegtinge dieptes van onverhoorde gebed; 'n afgrond in die lig waarvan filosofiese

⁸³¹ 'Hierdie wysheid sal ons van baie strikke vrywaar as ons weet hoe om dit wat reg geskrywe is, reg toe te pas. Laat ons egter nie iets wat binne perke gehou moes word, heen en weer rond sleep nie.' (*Inst.* III, 24, 5: 1220) Waar die uitverkiesingsleer fokus op die vrymag van God in sy genade; wys gebed op die handelinge van mense. Die uitverkiesingsleer beheers dus nie die gebed nie, maar kan gesien word as 'n finale aanmoediging tot gebed.

⁸³² "'Maar", sal iemand opmerk, "weet God dan nie sonder om daaraan herinner te word, sowel in watter opsig ons gekwel asook wat in ons belang is sodat dit in 'n sekere sin oorbodig kan lyk dat Hy deur ons gebede opgewek hoef te word net asof Hy insluimer of selfs aan die slaap is totdat Hy deur ons stem wakker gemaak word.' (*Inst.* III, 20, 3: 1079)

⁸³³ III, 20, 50-52; sien veral sy preek oor 2 Sam 12:16 oor Dawid se gebed vir sy kind by Batseba. Blyk duidelike die gebed is 'n saak van aanvegting.

⁸³⁴ 'Dit is trouens sy wil dat ons met sy beloftes tevrede moet wees en nie van elders af moet vra of Hy vir ons genaakbaar sal wees nie.' (*Inst.* III, 24, 5: 1220)

⁸³⁵ Sien Calvyn se preek oor 2 Sam. 12:16.

⁸³⁶ Calvyn verwys na die verhaal van Abraham en sy volk en hoedat God se volk in sy wil moes inwy. '... but because all things seem to happen by chance, the Lord illuminates his own children by his word, lest they should become blind, with the unbelievers.' (*Com. Gen.* 18:18)

⁸³⁷ Calvyn se hele preek oor 2 Sam 12 is hier van toepassing. Veral wat die pastorale betekenis betref.

aantygings teen gebed heel oppervlakkig is. Calvyn erken dus die probleem van onverhoorde gebede. Sy antwoord daarop is volharding, nie as 'n Stoïsynse houding van aanvaarding en berusting nie, maar as houding van Christelike geduld. Dit beteken die vryheid om met enige probleem, veral ook die skynbaar onoplosbare probleem van die bose, na God te gaan. Hierdie geduld in gebed is die geheim van die opgestane Here Jesus Christus as eersgeborene onder vele broers en susters, wat tans stry teen die bose, tog nie sonder hoop nie.⁸³⁸

'n Meer openbaringsteologiese benadering tot die uitverkiesingsleer bied sekere moontlikhede ten opsigte van die teologiese gehalte van die gebed.⁸³⁹ Hier word spesifiek verwys na die histories-eskatologiese dimensies van die uitverkiesingsleer. In die uitverkiesing word die klem dikwels geplaas op 'n afgehandelde gebeure in die verlede. Calvyn rig ook ons aandag op die verhaal van Israel en die voleinding. Ten spyte van Israel se verharding en ongeloof, bly staan God se beloftes en trou. God se beloftes is gerig op die voleinding, die *haereditas futurae vitae*.⁸⁴⁰ Deur alles heen loop die goue draad van die *promissio*, beginnende in God se ewige raadsbesluit, die verkiesing van Israel en die verkiesing van die gelowiges van die Nuwe Testament in Jesus Christus wat uiteindelik uitloop in die voleinding. Hierdie belofte bied hoop vir elke mens.⁸⁴¹

Gebed is, as deel van 'n gesprek, die mens se antwoord op God se Woord, die aanvaarding van hierdie *promissio*. Deur gebed word die mens deel van hierdie goddelike verhaal van verkiesing, beginnende in God se raad wat uitloop op die voleinding.⁸⁴² Ook hierin word die Skrifgebondenheid van Calvyn se denke duidelik. Gebed as mensewoorde is ook Gods Woord. Skrifgetroue gebed is gebed waar God en mens werklik ontmoet. Daar is egter 'n voorbehoud. Dit geskied binne 'n eskatologiese spanning, soos in Romeine 8 na vore kom. Die volharding in gebed is alleen moontlik as deelname aan die geskiedenis van belofte wat berus in dit wat God in

⁸³⁸ Die hoop en daarmee saam die eskatologiese moment is belangrik t.o.v. Calvyn se geloofsbegrip. Ook t.o.v. die verstaan van gebed. Calvyn se gebede met sy Christologiese en eskatologiese taal maak duidelik die verbondenheid van voorsienigheids- en heilsleer en maan ons om in die voorsienigheids- en uitverkiesingsleer nie soseer te fokus op die 'vooraf' as die einddoel. In die voorsienigheidsgeloof en uitverkiesing gaan dit nie om 'n statiese ruimte nie, maar word elke ruimte gestel onder die God en Vader van Jesus Christus. Dit word onderstreep deur die eenheid in Calvyn se Godsbegrip. Dit kom na vore in sy gebedsleer en gebedspraktyk. (Scholl 1968: 131 n 192) 'Die aard van die geloof kan klaarblyklik nie beter of duideliker verklaar word as uit die wese van God se belofte nie.' (*Inst.* III, 2, 41: 763)

⁸³⁹ Scholl verwys na die werk van P. Jacobs, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*, 20-41; waarin hy verwys na 'n spekulatiewe benadering, 'n religieuse benadering en 'n nuwer openbaringsteologiese benadering. (Scholl 1968:132)

⁸⁴⁰ Moltmann meen dat hierdie eskatologiese dimensie van Calvyn se uitverkiesingsleer te min aandag gekry het. Dit kom na vore in Calvyn se leer van die '*de perseverantia sanctorum*' waarin die eintlik kerugmatiese klem van sy verkiesingsleer sigbaar word. Scholl, 132, verwys na J. Moltmann, *Prädestination und Perseveranz*, 34.

⁸⁴¹ 'We ought to pray that this man, and that man, and every man, may be saved, and thus include the whole human race, because we cannot yet distinguish the elect from the reprobate ...' (*Com. Joh 17:9*)

⁸⁴² 'Wie aber das im Glauben gesetzlich christliche Leben rückwärts schauend seinen Grund allein in Gottes ewiger Erwählung hat, so richtet sich der Blick zugleich vorwärts auf die Auferstehung zum ewigen Leben, also die ebenso unbegreifliche, krönende Tat Gottes.' Scholl verwys na P. Barth, RGG, 2 uitgawe, I Sp. 1433, '*Calvin*'. (Scholl 1968:133)

Christus reeds gedoen het en nog in die toekoms gaan doen. Sonder hierdie eskatologiese dimensie sou gebed verhard tot 'n Stoïsynse stameling in die lig van die bose en 'n menslike onmoontlikheid word.⁸⁴³

Die eskatologie maak gebed die gesprek van pelgrims in afwagting op hulle eintlike bestemming. Gebed is daarom die *Urakt* van die etiek; gelei en beheers deur die toekoms wat God moontlik maak. Ten spyte van die gesindheid van boetedoening, geskied gebed nooit in moedeloosheid nie.⁸⁴⁴ Gebed word 'heilshistories-eskatologies' gevorm en verander die denke van die mens.⁸⁴⁵ Gebed is dus by Calvyn nie los te sien van die geweldige spanning van die eskatologie nie. Daarmee saam is die individuele bidder ook lid van die Godsvolk. Die hoop waarin gebed geskied is meer as 'n individuele hoop op verlossing.

⁸⁴³ Volgens Calvyn is die etiek van die Stoïsyne onmenslik.

⁸⁴⁴ 'moet ons nie aarsel om die koms van die Here nie alleen in ons gebede nie maar ook met versugtinge en hartstogtelik as die gelukkigste gebeurtenis van almal te begeer nie.' (*Inst.* III, 9, 5: 917)

⁸⁴⁵ Die vraag is in hoeverre Calvyn se denke Bybels eskatologies is. Lê die klem nie te veel op die individu nie. Die ewige bestemming skyn met die dood bereik te wees. Tog het hierdie sterwe alleen sin vanuit die tweede koms van Christus. Calvyn wys in sy eksegeese ook op bowe individuele van die askatologiese verwagting. Calvyn lê veral klem op die opstandigsliggaam. Vanuit die opstanding kry Calvyn se doodsverlange sy lig en nie omgekeerd nie. Die opstanding is die kern van Bybelse eskatologie. 'Aber ebenso wahr ist, daß die Botschaft der Bibel diese Denkvorsetzungen durchbrochen hat.' (Niesel 1957:151)

9 GEBED AS DIÉ OEFENING VAN DIE GELOOF

Gebed is die eenvoudige geloofsdaad waarin ons die weldade van God aanneem. Die daad waarin ons God se genade aanvaar en so God se wil doen. Die genade aanvaar beteken dat die mens homself as sondaar ken en God se genade aanneem. Eers in gebed ontdek die mens sy eie nood, maar ook God se genade. God bring ons tot hierdie besef en terselfdertyd is Hy ons tot hulp. Die gebed is die antwoord van die mens wat sy eie nood besef en weet dat daar vir hom hulp is.⁸⁴⁶ Gebed is in die sin geen verdienste van die mens se kant nie; die mens staan geheel en al as ontvanger voor God. In die aanvaarding van dit wat God in Jesus gedoen het; het die mens die vryheid om te bid. Ontvanger wees mag die indruk skeep dat die mens passief agteroor sit. Daarom word die mens opgeroep tot gebed. Hier kom die geheim van God se genadewerk in die mens na vore. Die mens werk, maar weet terselfdertyd dat dit God is wat ons werk verwerklik. Gebed is die gestalte van ons gehoorsaamheid wat ons in verbinding met God self bring; ons toelaat om met God saam te werk. So het die hervorming nie plaasgevind sonder die deelname van mense soos Luther en Calvyn en vele andere nie. God werk en laat mense toe om saam te werk. Veral deur hulle ootmoedige en vrymoedige gebede.⁸⁴⁷

9.1 Gebed as 'bede' en 'dank'

Ons sou die basiese struktuur van gebed, as daad van die mens, kon saamvat as 'bede' en 'dank'. Saam met die teologiese grondbegrippe van Calvyn, uitgedruk in terme van 'Godskennis' en 'selfkennis' is ook die inhoud van gebed duidelik. Die ellende van die mens dring hom tot gebed en God se goedheid dring hom tot 'dank' maar ook tot 'bede'. Daaruit blyk vir Calvyn die voorrang van gebed as 'bede' of 'versoek'. Juis in gebed as 'bede' kom sy godsbegrip na vore as 'God vir ons'. Veral in die 'bede' word God reg geëer as Vader; ook daarin geëer dat 'bede' nooit sonder 'dank' kan wees nie.⁸⁴⁸ Dankbaarheid begin in gebed, tog strek 'dank' verder as gebed. In gebed as 'bede' kom beide die mens se ellende sowel as God se goedheid na vore; God wil hê dat die mens van Hom afhanklik moet wees; Hy stel homself bekend as Helper in nood.⁸⁴⁹

⁸⁴⁶ Barth 1965:35.

⁸⁴⁷ op cit 38 en 39.

⁸⁴⁸ By Calvyn is alle gebede 'gebedsversoeke'; sy voorlesingsgebede begin met die woorde 'Da Omnipotens!' ook Barth stel 'bede' in die sentrum van gebed. KD III. 3 hfs 49.4. in navolging van die Geneefse Kategismus. 'Glaube heißt im Grunde Beten und Gehorchen heißt im Grunde auch Beten ... [U]nd gerade in unserem Zusammenhang, im Blick auf Gottes Vorsehung und Weltherrschaft und auf das christliche Verhalten ihr gegenüber, ist es darum nötig, in ganz Besonderen vom Gebet zu reden, ... Beten in erste Linie – und alles Andere beherrschend und in sich schließend - das heißt Bitten.' (Barth KD III/3 301 en 304)

⁸⁴⁹ 'Dit is tewens sy wil – en tereg ook so – dat aan Hom gegee word wat Hom toekom, naamlik wanneer Hy as Gewer aanvaar word van alles wat die mens begeer en waarvan hulle voel dat hulle dit tot hulle voordeel vra en dit met hulle gebede bewys.' (*Inst.* III, 20, 3, 1079) Sien ook 1 Tim 2. 'That, above all, prayers be made. First, he speaks of public prayers, which he enjoins to be offered, not only for believers, but for all mankind.' (*Com.* 1 Tim 2:1) Ook in die Geneefse Kategismus word die gebed as daad van Godsverering beskryf, wat daarin bestaan dat ons

11 'N GEREFORMEERDE LEER VAN RAHNER EN CALVYN

'n Gereformeerde leer die volgende van Rahner: Gebed as algemeen menslike verskynsel vra die vraag na die logika van die geloof; 'n logika wat groter is as die verstand; 'n logika wat die hart van die mens raak. Rahner wys daarop dat in ons algemeen menslike ervaring 'n logika voorkom waarvolgens rasionaliteit en ervaring nie geskei is nie. Ook geloof en die ervaring van menswees is nie te skeie is nie. Die ervaring van die Geheimenis, van God wat ons verstand te bowe gaan, staan nooit los van die ervaring van menswees nie. Rahner meen dat ervaring vandag die sterkste argument vir die geloof kan wees. Hierdie ervaring definieer hy op 'n positiewe wyse as die aanvaarding van eie menswees. Die logika van die geloof staan nie los van die aanvaarding van eie menswees in liefde en genade nie. Die mens kan hierdie waarheid selfondersoekend ontdek. Die vraag wat ons egter na aanleiding van Rahner se voorstel stel, is: Is 'n teologiese stelling alleen waar in soverre die mens dit ervaar of is 'n teologiese stelling waar omdat dit vir die geloof waar is? Is 'n teologiese stelling waar in soverre dit die mens tot selfaanvaarding bring? Dit lyk asof ons vanuit die gereformeerde tradisie met twee onversoerbare stellings te doen het: selfaanvaarding en geloof in God.

Die oogmerk van hierdie studie is juis om aan te toon dat hierdie twee aspekte nie vanuit die menslike subjek met mekaar versoen kan word nie. Vanuit die menslike subjek eindig enige poging tot versoening uiteindelik in die mistiek.

Rahner se voorstel wys ons reeds in die rigting waarin versoening moontlik is, naamlik gebed. Vir ware gebed is dit egter nodig dat ons die logika van die geloof leer anders eindig gebed as selfgesprek. Die logika van die geloof is vir die Reformatore ontsluit in die herontdekking van die duidelikheid van die Skrif. Eers in die ervaring van God se goedheid kom die mens waarlik tot aanvaarding van homself. Hierdie ervaring word moontlik gemaak deur die Woord en die Gees. Ons kan praat van 'n goddelike spanpoging. Hierdie ervaring staan nie los van die geloof nie. Hier is dus nie sprake van een of ander mistieke eenwording tussen God en mens nie.

Daar is dus 'n definitiewe onderskeid tussen Rahner en Calvin se voorstelle. Kolfhaus wys in sy werk *'Christus gemeinschaft bei Johannes Calvin'* op die feit dat uitdrukkings wat by die mistici voorkom nie vreemd is aan Calvin nie. Calvin beklemtoon ook die werk van die Gees. Hy beklemtoon egter die 'Heilige Gees' as Gees van Christus.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁸ 'Vereinigung mit Christus, Eingepflanzt- oder Einverleibtsein in ihn, Sein in Christus, mit ihm zu einem Körper zusammenwachsen, unio mystica, Abtötung, Zunichte-gemachtwerden, Selbstverleugnung, Christusgenießen: alle Ausdrücke, die uns aus der Geschichte der Mystik aller Zeiten wohl bekannt sind, und manche andere begegnen uns auf Schritt und Tritt bei Calvin.' (Kolfhaus, 1939:125)

Die Heilige Gees openbaar nie nuwe waarhede nie. Die Heilige Gees onderskryf en bevestig die Leer van Christus. Dit wat as grondtrek by die mistiek na vore kom as ‘*eine Unmittelbarkeit zu Gott*’ is by Calvyn afwesig.¹⁰⁶⁹

Geen ervaring van die genade staan los van Christus nie. Alleen om Christus ontwil is God ons genadig. Alleen deur gemeenskap met Christus leer ons God waarlik ken. Hierdie gemeenskap met Christus is geen mistieke eenwording of opheffing van die menslike persoon nie. Hierdie gemeenskap word tot stand gebring deur die Heilige Gees wat in vryheid deur die evangelie die geloof in ons werk.¹⁰⁷⁰

Die kennis van die geheimenis van God is dus nie iets wat die mens vanuit homself, al is dit deur ‘n oorskryding van die grense van die logika, soos by Rahner, moeitewol kan bereik nie. Ons het verwys na die ontwikkelinge rondom die ‘misterie’ begrip in die vroeë kerk. Die misterie begrip kan nie vanuit ‘n algemene sinsleer verstaan word, losgemaak van sy Bybelse verbande, nie.

Die gemeenskap met Christus beteken nie die ervaring van allerlei geestelike genietinge nie, maar verbondenheid met Christus bewerk deur die Heilige Gees.

Die mistieke begrippe wat dus by Calvyn voorkom het ‘n heel ander inhoud en draagwydte. Dit staan nooit los van die gawe van die geloof en die werk van die Heilige Gees nie. Die ervaring waarvan Calvyn praat is van ‘n ander oorsprong: die hoor van die Woord van God. Die wysheid van die Woord versak al ons menslike wysheid.¹⁰⁷¹

Ons geloof wag nie op buitengewone ingewings van die ‘Gees’ nie; ons geloof kan niks anders doen as om Christus te aanskou nie. Ons geloof het genoeg aan die rykdom van die Woord van God waarin ons die wil van God duidelik vind. Ons probleem is nie ‘n gemis aan openbaringe nie, maar ons traagheid om te bid. Wat Calvyn skei van die mistiek is sy onvoorwaardelike onderwerping aan die Woord en ‘n lewe uit die Woord.

Waar die mistici God se geheimenis wil ervaar en so die afgrond tussen God en mens oorbrug, waarsku Calvyn hierteen. Calvyn wys ons op die genoegsaamheid van die Woord; die Woord wat die Reformasie herontdek in die duidelikheid van die Skrif; in sigself dooie letters, maar lewend gemaak deur die saak waarvan die letters getuig, Jesus Christus. As instrument van die Heilige Gees is die Skrif God se lewende Woord. Dit gaan dus nie om ‘n selfbematigende

¹⁰⁶⁹ Hy beskryf die grondtrekke van die mistiek as volg: ‘... das Bemühen des Menschen um unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, um ein Versinken in die Gottheit mit seiner Lust und seinem Schmerz, um das “Entwerden” des Menschen durch Meditation, Askese, Gebet oder irgendein anderes Mittel, um das Aufgenommensein in Gott, um ein Genießen der Heilsfülle in Momenten tiefsten Eingehens in Gott, sei es in oder ohne Zusammenhang mit Ekstase oder Visionen oder mit sonst einer Form des Außersichseins.’ (op cit 126)

¹⁰⁷⁰ ‘... über dem ganzen Weg steht geschrieben: Alles dies wirkt der Heilige Geist, der in seiner Freiheit durch das Evangelium den Glauben in uns erweckt.’ (op cit 127)

¹⁰⁷¹ ‘Wie sein Freund und Lehrer M. Butzer betonte Calvin im Gegensatz zu dem “inneren Wort” der Mystiker und Schwärmer die entscheidende Bedeutung der Heiligen Schrift für unser Glauben und Leben. Statt herabzusteigen in die eigenen Seelentiefen, “muss der Glaube seine Wurzeln tief in Gottes Wort hineingesenkt haben.” Verwys na C O. 48, 317 (op cit 128)

ervaring van God se heerlikheid nie, maar om ‘n gehoorsame luister na die Woord; om ‘n voortgaande erkenning van Jesus Christus wat ons deel gemaak het van sy liggaam en dag vir dag sy gawes in ons vermeerder.¹⁰⁷² Christelike ervaring beteken niks as dit nie gegrond is in die kennis van die geloof in Jesus Christus nie.

Ook Calvyn kan van die ‘geniet’ van God praat. Hierdie ‘geniet’ is vir Calvyn anders as die ‘geniet’ van die mistiek, die ‘geniet’ van God in Christus. Dit beteken dat ons nie in direkte aanskouing voor God kan staan nie, maar alleen as gehoorsame kinders voor ‘n Vader. Ons maak nie van ons kant hierdie gemeenskap met God moontlik, buite Christus om as die Weg wat God self oopgemaak het, nie.¹⁰⁷³ Elke tree bly ons aangewese op Christus; op die belofte van die vergifnis van ons sondes.¹⁰⁷⁴

Die gedagte van ‘ons gemeenskap met Christus’ stel grense aan ons sondige menswees. Hierdie grense vra juis dat ons ons heilsekerheid by Christus soek en nie verdwaal in ‘n labirint van eie ervarings nie.

Dit maak nie van Calvyn ‘n vryblywende toeskouer nie, hy bly ervaringsmatig betrokke in die geloof. Tog kan Calvyn nie God se Raad meet aan eie gedagtes en spekulasies nie.¹⁰⁷⁵ In die gemeenskap met Christus het die geloof nie ‘n behoefte aan verdere openbarings en ervarings nie; die geloof het alles wat nodig is vir tyd en ewigheid.

‘n Goeie voorbeeld van hoe Calvyn met mistieke begrippe omgaan is die begrip ‘selfverloëning’. Soos Bernard van Clairvaux leer Calvyn ook selfverloëning; tog kry selfverloëning ‘n ander wending wanneer Calvyn beklemtoon dat selfverloëning niks bereik sonder die geloof nie. Die gemeenskap met Christus deur die geloof is vir Calvyn die enigste en sekere weg tot die hart van God.¹⁰⁷⁶

Die vroomheid van Bernard van Clairvaux het twee fokuspeunte: die kerk en die ervaring van vrome siele. Calvyn was dit met Bernard van Clairvaux eens oor die eerste punt, die tweede het hy vermy. In die middelpunt was nie die vrome met sy ervarings nie, maar Christus en die lewe wat die gelowiges van Hom ontvang.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷² ‘Der Schlüssel des Himmelreichs ist die gnädige Annahme Gottes, von der wir aus dem Wort wissen.’ C O. 45, 349. (op cit 130)

¹⁰⁷³ *Deus se nobis fruentum in Christo dedit.* C O. 45, 69.

¹⁰⁷⁴ ‘... nachdem der Geist Gottes uns dem Leib seines Sohnes eingepflanzt habe, müsste wir alles zum Heil Notwendige suchen in der Gnade unseres Herrn Jesus Christus.’ Calvyn se preek uit Gal. 2:15-16. (C O. 50, 425-570)

¹⁰⁷⁵ ‘Wir können Gott nur hören, wenn wir uns seinem Befehl unterwerfen.’ (C O. 31, 766)

¹⁰⁷⁶ ‘Der Herr ist nahe ... wenn die Stimme des Evangeliums ertönt.’ Jes 55:6. (C O. 37, 288)

¹⁰⁷⁷ Sien Calvyn se opmerking aan Sadoletto waarna ons reeds verwys het. Wat Calvyn van homself sê is niks anders as die belydenis op sy sterfbed 28 April 1546. ‘Alles, was ich getan, ist im Grunde nichts wert, und ich bin eine erbärmlichen Kreatur. Nur das darf ich von mir sagen, dass ich jederzeit das Gute wollte, dass meine Fehler mir immer mißfallen haben, dass die Wurzel der Gottesfurcht wahrhaftig in meinen Herzen war. In meiner Lehre war ich treu und sorgsam, auch bei meinen Schriften hat mir Gott Gnade gegeben, ernst und gewissenhaft zu Werke zu

Calvyn se heilservaring ken maar een grond: die gesproke en vleesgeworde Woord van God waardeur ons aan God verbonde is en waardeur ons steeds aangespoor word om God te seek.

Daaruit ontspring 'n Godsverhouding wat onafhanklik is van die stemminge van die ervaring.

Tog staan Calvyn nie vreemd aan die dieptes van menslike ervaring nie.¹⁰⁷⁸

Dat Christus in ons woon beteken vir Calvyn dat ons aan sy Woord gebonde is, om nie buite sy Woord om ander openbarings te seek nie.

In ooreenstemming hiermee gebruik Calvyn ook die begrip 'ervaring'. Waar die mistici op hulle ervarings as iets besonders naas die Skrif wys, sien Calvyn die ervaring 'n troue wagter wat met opgehefte vinger wys op die werklikheidserns van die Woord. Die ervaring bevestig die betroubaarheid van die Woord. Die Woord staan nooit los van die geloof nie. Calvyn gebruik die beeld van die moeder om die verhouding tussen Woord en geloof uit te druk. Die Woord leer ons die logika van die geloof: die geloof onderskryf wat God sê; dit is vas oortuig dat sal gebeur wat God belowe. Dis die Woord waardeur God Homself aan ons verbind het wat in ons gedagtes moet bly. Calvyn lê ook soos die ander Reformatore klem op die gepredikte Woord. Geloofervaring staan nooit los van die aanvaarding van God se Woord soos verkondig deur mense nie. Calvyn verwys ook dikwels na die 'rus van die geloof'. Hiermee bedoel hy nie 'n mistieke toestand van vrede nie, maar 'rus' in die Woord van God. In elke lewenstryd hou die Woord ons staande. Die doel van die evangelie is juis die rustige stille geloof, gebou op die Woord en bevestig deur die tekens van die sakramente.

Die belangrikste verskilpunt tussen Calvyn en die mistiek is die gebrek aan 'n teologie van die kruis. In die plek van die objektiewe historiese gebeure van die kruis, tree by die mistiek die intensiteit van die ervaring as die kriterium vir die uniek Christelike.

Die soeke van die mistiek is na die volkome Godskennis wat nie gebonde is aan die Skrif nie. Dit beteken dat die *Deificatio* en christologiese uitsprake sonder meer in antropologiese uitsprake omgesit word. By Calvyn egter is die leer van die *Institio* nie antropologie of leer van die vrome mens nie, maar leer oor Christus en sy werk.

Die leer van die gemeenskap met Christus is tegelyk die leer van die kerk. Die mistiek staan skepties teenoor kerklike instellings en 'n duidelike geloofsleer; stel in die plek van die

gehen, so dass ich nicht eine einzige Stelle der Schrift mit Wissen verdrehte oder unrichtig auslegte.' (Kolfhaus 1939:134)

¹⁰⁷⁸ Kenmerkend van die beslissende plek van die Woord bo allerlei ervarings is Calvyn se preek oor Job 4:12-29. 'Wenn wir die Schrift haben, ist es sicher, dass uns nichts gebricht, da wir im Licht des Evangeliums die völlige Weisheit haben, wie der Apostel Paulus beweist. Wer also noch gereizt wird von der begier nach irgendwelchen Gesichte, zeigt damit, dass er von der Heiligen Schrift noch nichts verstanden hat. Gott hat sich uns geoffenbart in den Propheten und in seinem Sohn, hier ist die Grenze, und weil viele diese Grenze überschreiten wollen, ist es zu der schrecklichen Verwirrung des Papsttums gekommen.' (C O. 48, 523)

duidelikheid van die Skrif die individuele bewussyn as enigste maatstaf.¹⁰⁷⁹ Geen mistikus sou sê wat Calvin oor die kerk sê nie: *‘Keine Entschuldigung hat der, der mutwillig die äußere Gemeinschaft der Kirche verlässt, wo das Wort Gottes gepredigt wird und die Sakramente verwaltet werden.’*¹⁰⁸⁰ Vir Calvin is die ‘wat’ of inhoud van die godsdiens nie minder belangrik as die ‘hoe’ of die beleving nie. Vanuit die gemeenskap met Christus, kan die gelowige nie anders as om altyd beter te hoor wat die Woord sê. Vir die mistiek is die Skrif slegs ‘n heenwysing na ‘n saak en as die saak verkry is, verloor die Skrif sy funksie. Volgens Calvin kan die Christen geen tree gee sonder die Lig van die Skrif nie. Deur die Woord wat die Heilige Gees in die gelowige laat wortel skiet, oorwin hy in elke aanvegting, want die belofte verseker hom van die liefde van God.

Dat die ‘hoe’ van die ‘beleving’ ook vir Calvin belangrik is, spruit eweneens voort uit die Christusgemeenskap. Calvin meen waar die ‘hoe’ nie as belangrik geag word nie, ons te make kry met ‘n koue intellektualisme. Die ‘leer’ wil indring in die hart en wandel van die mens. Dis tog die ‘leer’ van Hom wat in ons woon. Calvin verwys dikwels na die ‘lewend word’ deur Christus.¹⁰⁸¹ Die ware heilsekerheid moet diep in die gelowige se hart gebêre word. Die Christus gemeenskap verhinder dat ons naas die Woord van ons Hoof ‘n innerlike lig te soek; dit verhinder ook dat ons tevrede is met ‘n koue intellektualisme en moralisme.¹⁰⁸²

Koue rasionalisme asook mistisisme word deur Calvin afgewys. Wie alleen historiese ervaringskennis het, ken nog nie die evangelie nie. So iemand moet kennis maak met die leer van die geloof wat die verlossingswerk van Christus toeganklik maak. Die ‘leer’ spruit nie voort uit een of ander logiese denkproses nie; die Heilige Gees skryf die Woord wat aan ons geskenk is in ons harte. So is dit nie genoeg om te lees en te hoor en te dink nie, God self moet die gelowige deur die verborge werking van sy Gees verlig. Die *cognitio Christi* is sodanig dat die gelowige deel kry aan die Christus se opstandingskrag soos blyk uit die uitleg van Filippense 3:10. Die Christelike geloof kan daarom nooit tevrede wees met ‘n rasonele instemming nie; die Christelike geloof is ‘n geloof wat die mens se hart raak. Hierdie geloof kom na vore in lewe, warmte en innigheid.

Die belofte van God moet ons ken, meer nog dit moet in ons hart verseël word. Hoe? Deur gebed; deur God aan te roep, die God wat doen wat Hy belowe. Daarom noem ons gebed die oefening van die geloof; die aanvaarding van God se goedheid.

¹⁰⁷⁹ Verwys na Calvin se optrede teen Castellio van Basel. (op cit 139) Castellio sien die kerk as ‘n Ryk van die Gees, gedra deur ‘n begeesterde gemeenskap van heiliges. Calvin sien die kerk as die liggaam van Christus, wat die Heilige Gees opbou en regeer deur die Woord van God.

¹⁰⁸⁰ Kolfhaus haal aan O. S. V., 23. (op cir 140)

¹⁰⁸¹ verwys na 1 Th 5:10.

¹⁰⁸² Calvin beskryf die geloof in die Geneefse kategismus van 1537 as: ‘festes und sicheres Vertrauen des Herzens, durch das wir uns allein an die Barmherzigkeit Gottes halten.’ (C O. 22, 47) (op cit 143)

Ons verwys na Calvyn se beskrywing in *Institusie* III, 20, 2:

‘Deur die weldaad van gebed bereik ons dit dus om na daardie rykdomme deur te gaan wat by die hemelse Vader vir ons weggebêre is. Daar is tewens ‘n sekere verkeer van mense met God waardeur gelowiges wat tot die heiligdom van die hemel toegetree het, Hom persoonlik in verband met sy beloftes kan aanroep sodat, as die nood dit vereis, hulle self kan ervaar dat dit wat hulle geglo het, nie sonder grond was nie, hoewel Hy dit toe slegs in woorde aan hulle meegedeel het. Gevolglik kan ons sien dat geen belofte aan ons voorgehou word om van die Here te verwag sonder dat ons ook gebied word om dit in ons gebede van Hom te vra nie. Dit is daarom waar dat ons met ons gebede die skatte uitdelf wat die evangelie van die Here vir ons aangedui het en wat ons geloof al aanskou het. Met woorde kan ons nie genoegsaam verduidelik hoe noodsaaklik gebedsoefening is en op hoeveel maniere dit voordeel inhou nie. Die hemelse Vader verklaar inderdaad nie sonder rede dat die enigste hulpmiddel vir ons saligheid in die aanroeping van sy Naam geleë is nie. Daardeur roep ons die nabyheid in van sowel sy voorsienigheid, waardeur Hy oor die versorging van ons belange waak, asook van sy krag, waardeur Hy ons in ons swakheid onderhou wanneer ons amper beswyk, en ook van sy goedertierenheid, waardeur Hy mense wat jammerlik met sondes oorlaai is, in genade aanneem. Kortom: daardeur roep ons Hom self ten volle aan om Hom as ‘n nabye God aan ons te betoon. Hieruit ontstaan vir ons gewetens buitengewone gerusstelling en rustigheid. Want wanneer ons die nood wat ons druk, voor die Here gelê het, vind ons daarin oorvloedig gerusstelling, omdat niks van ons kwaad vir Hom verborge is nie en ons vas daarvan oortuig is dat Hy net die beste vir ons wil doen en dat Hy ons belange ten beste behartig.’¹⁰⁸³

As die belangrikste van ons diens aan God, is gebed eintlik God se diens aan ons. Daardeur kry die gelowige deel aan al die gawes wat God ons in Christus skenk.¹⁰⁸⁴

Calvyn se gebede word nie alleen gekenmerk deur ‘n erns nie, maar ook deur sterk emosie. Hy kan sê: *‘Wir müssen beten mit wahrer Sehnsucht, die uns gleichsam über uns selbst hinausträgt.’*¹⁰⁸⁵ Ook hierdie verborge innerlike verkeer met God staan onder die leiding van die Woord wat die gebed bewerk en waarin die gebed verbonde bly: *‘Ich habe Mut zum gebet, wenn ich mich stütze auf das Wort.’*¹⁰⁸⁶ In die verborge omgang met God tree Christus na vore as Middelaar. Dit blyk uit die Woord gebondenheid van Calvyn se gebede. In Calvyn se gebede is daar geen oordrewenheid of opdringerigheid nie. Die hoofkenmerk van sy gebede is die

¹⁰⁸³ *Inst.* III, 20, 3, 1079; sien ook Calvyn se verklaring van Ps 22:2.

¹⁰⁸⁴ ‘In Predigten bestimmt er das Gebet etwa als *‘le principal article du service de Dieu.’* Aber auch da gilt es sofort zu erkennen, dass der Dienst Gottes der Dienst am Menschen ist.’ Sien ook Calvyn se kommentaar op Jes 63:16. Scholl verwys na sy preek oor Luk 1:5-10, C O. 46. 13 ev. (Scholl 1968: 25)

¹⁰⁸⁵ C O. 32, 512. (Kolfhaus 1939:144)

¹⁰⁸⁶ C O. 32, 520. Warum fehlt uns der Mut zu beten? (op cit 144)

verbondenheid aan die inhoud van die Skrif.¹⁰⁸⁷ Voor die oog van die bidder stel hy altyd die God wat naby is. ‘*Der Arme Gottes umschließen uns, wir sind mit ihnen bewaffnet, und zugleich der Gott, der in der Höhe wohnt, den wir nur in Demut anbeten können, vor dem wir nichts sind und der über allem ist.*’¹⁰⁸⁸ Alleen God kan die helende brug in die lewe van die mens wees; die mens wat as gebrokene en begenadigde tot God mag roep. Hierdie ingesteldheid gee aan Calvyn se gebede ‘n nugterheid en saaklikheid.

Gebed as oefening van die geloof is gemeenskap met Christus. Dit behels deelhê aan die liggaam van Christus en lewe vanuit die Hoof. Dit beteken tegelyk ‘n lewe gerig op die Hoof. Die fokus is nie op eie wonderlike geloofservaringe nie, maar op Christus, die onveranderlike Bron van die geloof. In die geloofsgerigtheid op Christus vind daar nie ‘n mistieke eenheid plaas tussen subjek en objek nie. Ook die gelowige in gemeenskap met Christus bly mens met ‘n leë hand, wat in geloof verlossing verwag. Die gemeenskap van die gelowige met Christus bly ‘n gemeenskap van geloof van begin tot einde. In gemeenskap met Christus kan die gelowige nie anders wees as hoorder van die Woord; as gehoorsame doener en bidder nie.

Gebed word so deelname aan die amp van Christus as Profeet, Koning en Priester. Die praktiese diens van gebede kan eers reg verstaan word vanuit die drievoudige amp van Jesus Christus. Van hieruit kry veral die voorbedding ‘n belangrike plek in Calvyn se gebede.

Hoe beslissend die Christologiese aspek van die diens van die gebede ook al is, gaan dit vir Calvyn om die spesiale diens van die Heilige Gees. Oral in Calvyn se geskryfte vind ons die begrip ‘getuienis van die Heilige Gees’. Die begrip *testimonium Spiritus Sancti* word dikwels in verband gebring met die ‘verligting van die verstand’. Sonder die getuienis van die Heilige Gees kan die leer van die evangelie nie verstaan word nie. Calvyn beklemtoon dan dat hierdie verstaan ‘n verstaan met die hart is; dit bring ook nie bloot sekere bewussynsinhoude tuis nie; dit verander die mens se lewe.¹⁰⁸⁹ Calvyn bring dit in verband met die heiliging; dit doen die Heilige Gees deur die waarheid van die Skrif in ons harte te verseël.

Eintlik gaan Calvyn se gebedsleer eers oop vanuit sy pneumatologie. Daarom behandel hy sy gebedsdeel ook in die derde deel van die *Institusie*. Vanuit sy eksegeese van Romeine 8 staan gebed en die werk van die Heilige Gees ten nouste saam. Die gebed word so voorgestel as die *Urtat* van die etiek; die eerste tree op die pad van dissipelskap.

Anders as wat Rahner sê oor die Christen van die toekoms wat ‘n mistikus sal wees, sal die Christendom alleen voortbestaan daar waar ‘n lewende gemeenskap met Christus beoefen word.

¹⁰⁸⁷ verwys na Dahm, W Johannes Calvin, Gebete. (op cit 145)

¹⁰⁸⁸ C O. 29, 198 ev. (ibid)

¹⁰⁸⁹ Kolfhaus 1939:145-146.

‘n Gereformeerde kan dus by Calvyn leer: Die logika van die geloof het alles te make met ‘n herwaardering van die eenvoudige, duidelike boodskap van die Skrif. Die logika van die geloof hoef ons nie deur ‘n moeisame weg van selfondersoek te ontdek nie; God openbaar Homself in sy Woord. Die hoorders hoort by die Woord. In die Woord ontdek die mens dat hy deur God aanvaar is, daarom mag hy met reg homself aanvaar. In God se aanvaarding word hy verlos van selfgerigtheid.

Ons moet die logika van die geloof aanleer in ‘n proses van luister na die Woord; luister binne ons eie konteks na mekaar as broers en susters in die gemeente; maar veral luister na God se stem; luister totdat ons die fluistering van die Gees hoor.

Gereformeerdes leer ‘n herwaardering van gebed. ‘n Gereformeerde Christen kan ook getuig van ‘n ervaring: die ervaring van God se goedheid; die ervaring van God se genade. Hoe kom ons tot hierdie ervaring? Nie langs die weg van een of ander mistieke ervaring nie, alleen deur ‘n eenvoudige gebed. Die vraag wat Calvyn aan gereformeerdes stel is watter plek neem gebed in ons teologie, ons kerk, ons lewens in?

Die slotsom waartoe gekom word is:

- dat ‘n teologiese stelling op grond van geloof alleenlik in God se openbaring in Jesus Christus volgens die Skrif, genoegsaam is; genoegsaam om die mens tot ware selfkennis te bring, tot ware selfaanvaarding en tot ware gebed. Die logika van die geloof kan nie afgelei word van menslike rasionaliteit en ervaring nie. Die logika van die geloof leer ons uit die Skrif onder leiding van die Outeur, die Heilige Gees.¹⁰⁹⁰

- Gebed is wesenlik deel van die logika van die geloof.¹⁰⁹¹ Om die ervaringskant van ‘n gereformeerde teologie na vore te bring moet gefokus word op gebed. Gebed is die ervaring van wie God regtig is. Gebed is die beoefening van die logika van die geloof. Anders gestel: Gebed is die beoefening van my nuwe identiteit in Christus.

Ek sluit af met die volgende aanhalings:

Ebeling:

‘Was heißt hier aber Gehörtwerden? Doch wohl: Angenommen-Sein. Dann läßt sich das Gebet als Übergabe verstehen, in der sich der Beter mit dem ganzen Kontext seiner Umwelt – darum das Gewicht der Fürbitte! – Gott ausliefert. Er begibt sich mit seiner Situation in

¹⁰⁹⁰ In sy brief aan Sadolet, neem Calvyn basies standpunt in na twee kante. ‘We are assailed by two sects, which seem to differ most widely from each other. For what similitude is there in appearance between the pope and the Anabaptists? And yet, that you may see that Satan never transforms himself so cunningly as not in some measure to betray himself, the principal weapon with which they assail us is the same. For when they boast extravagantly of the Spirit, they inevitably tend to sink and bury the Word of God, and to make room for their own falsehoods.’ (Calvin 1954: 230)

¹⁰⁹¹ Calvyn se opmerking in sy brief aan Sadolet: ‘I have also no difficulty in conceding to you that there is nothing more perilous to our salvation than a distorted and perverse worship of God.’ (Calvin 1954:229)

*seine Grundsituation. Damit kommt er erst wahrhaft in seine Situation 'hinein' – das Beten entdeckt vielfach erst, wo und wie man sich eigentlich befindet.*¹⁰⁹²

En Schäfer:

*'Das Gebet muß immer wieder, wenn es wahr sein soll, vom egoistischen Wunsch ausgehen. Aber es bleibt nicht dabei stehen. Im Ringen mit der das Erbetene verweigernden Übermacht öffnet sich eine Erfahrung, die Kierkegaard so beschreibt: Der Beter zieht aus in den Streit und siegt damit, daß Gott siegt. – Unserem Willen erscheint Gott als gegnerischer Wille. Und das Gebet ist der Ort, an dem sich unsere Kraft hinaufsteigert zur Ergebung. Ergebung ist zu unterscheiden von der alles fahren lassenden Resignation und von der gegen das schicksal stumpf gewordenen Unerschütterlichkeit. Ergebung ist die Kraft, dem zerstörisch erscheinenden übermächtigen Willen in die eigene Lebendigkeit aufzunehmen.'*¹⁰⁹³

Calvyn se gebed na aanleiding van sy voorlesing uit Esegïel 20:40-44:

*'Omdat wij een gegronde hoop hebben, zijn wij reeds den voorhof onzer eeuwige erfenis binnengetreden. Wij weten, dat ons een plaats in den hemel bereid is, daar Christus, ons Hoofd, als Eersteling onzer verlossing, dáár is. Geef ons dan, o almachtige God, dat wij steeds weer ons benaarstigen op het pad van Uw heilige roeping, totdat wij eindelijk het doel bereiken in gindsche heerlijkheid, waarvan Gij ons het begin reeds hier op aarde te genieten geeft, door Christus, onzen Heer. Amen'*¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹² Ebeling, G 1975, 426-7.

¹⁰⁹³ Schäfer 1968:127.

¹⁰⁹⁴ Calvijn, J 1940. *Gebeden van Calvijn*. vert A. G. Barkey Wolf. Den Haag: D. A. Daamen n.v.

Hierdie beklemtoning verhoed dat gebed vervlak tot blote meditasie of mistieke aanbidding. Die duidelike struktuur van gebed as ‘bede’ en ‘dank’ gaan saam met die duidelikheid van Calvyn se skrifteologie. Gebed as ‘bede’ is juis ‘n aanduiding dat God ‘n mens-vriendelike God is. Dit wat Hy ons uit sy vrye goedheid kan gee, wil Hy vir ons op grond van ons gebede gee.⁸⁵⁰ Vandaar is gebed as voorbidding ook vir Calvyn belangrik.⁸⁵¹ Juis in die Geneefse kategismus word gebed beskryf as daad van Godsverering deurdat ons God in elke nood aanroep en by Hom redding soek. Dit word verder uitgewerk in die gebedsdeel van die Kategismus wat sy vertrekpunt neem vanuit gebed as ‘bede’. Gebed volg op die behandeling van die evangelie en die wet. Vanuit die evangelie en die wet, staan die mens voor God in gebed.⁸⁵² Daarom kan ons saam met Scholl sê: ‘*Man kann füglich sagen, dass das Bittgebet das Herz aller calvinischen Theologie ist. Diesen freundlichen Aspekt bekommen Calvin und seine Werk von der Gebetslehre her.*’⁸⁵³

Gebed kan nie by ‘bede’ stilstaan nie. So sou God se goedheid misken word.⁸⁵⁴ ‘Dank’ vervul ‘n kritiese funksie; dit stel grense aan die ‘bede’. ‘Bede’ sonder ‘dank’ sou vermetel wees en aantoon dat ware Godskennis en selfkennis ontbreek.

Gebed voer ons binne die ruimte van die wil van God, daarom gaan gebed ook gepaard met dank. Die woord ‘dank’ hou verband met die woord ‘gedenk’.⁸⁵⁵ ‘Dank’ is ‘n daad van erkenning teenoor God. Gebed as ‘dank’ bring die teologiese kenproblematiek na vore. Dit onderstreep die sentrale gedagte dat eers hy wat God se genade leer ken, waarlik bid.⁸⁵⁶ Die ‘gedagte’, die ‘bedink van’ God se wese, sy goedheid spoor aan tot gebed en ‘dank’.⁸⁵⁷ Tog bly

God in elke nood aanroep en by Hom redding en alles wat goed is soek. ‘Ons het gesê dat dit gebed is wanneer ons in enige vorm van nood ons toevlug tot Hom neem. Reken jy dat Hy alleen aangeroep moet word? Ja, want Hy eis dit as ‘n besondere eerbiediging van sy goddelike mag.’ Wat dit beteken word dan in die gebedsdeel van die Kategismus verder behandel wat in sy geheel uitgaan van gebed as bede.

⁸⁵⁰ *Inst.* III, 20, 3.

⁸⁵¹ ‘With the same view does he call God our Saviour; for whence do we obtain salvation but from the undeserved kindness of God? Now the same God who has already made us partakers of salvation may sometime extend his grace to them also. He who hath already drawn us to him may draw them along with us. The Apostle takes for granted that God will do so, because it had been thus foretold by the predictions of the prophets, concerning all ranks and all nations.’ (*Com.* 1 Tim 2:4)

⁸⁵² ‘Aangesien die tweede deel van ons godsdienst wat in onderdanigheid en gehoorsaamheid geleë is, genoegsaam bespreek is, moet ons nou die derde deel bespreek.’ Geneefse Kategismus vraag 234. (*Kat* : 41)

⁸⁵³ Scholl 1968:40.

⁸⁵⁴ Calvyn lig die sentrale plek van dank na aanleiding van Fil 4:6 uit. ‘With thanksgiving as many often pray to God amiss, full of complaints or of murmurings, as though they had just ground for accusing him, while others cannot brook delay, if he does not immediately gratify their desires, Paul on this account conjoins thanksgiving with prayers. It is as though he had said, that those things which are necessary for us ought to be desired by us from the Lord in such a way, that we, nevertheless, subject our affections to his good pleasure, and give thanks while presenting petitions. And, unquestionably, gratitude will have this effect upon us—that the will of God will be the grand sum of our desires.’ (*Com.* Fil 4:6)

⁸⁵⁵ A de Quirvain, *Das Gebet*, van die min gebede van Calvyn waarin meer ‘dank’ (ook meer aanbidding) as bede voorkom is sy gebed na die nagmaal. Die Nagmaal wat juis handel oor ‘gedenk’.

⁸⁵⁶ ‘unless God both gave him wisdom, and opened up for him a way where no way is. It becomes us, after his example, to do the same thing; so that distrusting ourselves when counsel fails us, and the malice and wickedness of our enemies prevail, we may betake ourselves speedily to God, in whose hands are the issues of death, as we shall see afterwards’ (*Com.* Ps 5:8)

⁸⁵⁷ Sien Calvyn se preek n.a.v. 2 Sam. 7:19.

die subjek van hierdie erkenning in laaste instansie God wat die mens voorstel aan sy almag en goedheid.⁸⁵⁸ ‘Dank’ word so die ruimte waarbinne die teologiese nadenke voltrek word.

Terwyl gebed as ‘bede’ beperk bly tot die gebedshoofstuk, vorm ‘dank’ die horison waarbinne die hele teologiese uiteensetting van die *Institusie* plaasvind. Volgens deel I van die *Institusie* is dit veral God se voorsienigheid wat aanleiding gee tot ‘dank’. Volgens *Institusie* I, 17, 7 bly ‘dank’ nie by woorde nie, maar moet dit aanleiding gee tot daad. Hierin is die opbou van die Heidelbergse Kategismus voorberei, waarin gebed verstaan word as die vernaamste deel van ons ‘dankbaarheid’. *Institusie* I, 17, 9 toon aan dat God mense gebruik as bedienaars en ook dit gee aanleiding tot ‘dank’. God hef in sy voorsienigheid nie menslike instrumente op nie. Dat ‘dank’ aanleiding gee tot die etiek blyk duidelik uit *Institusie* deel III. Die vraag na ware ‘dankbaarheid’ blyk die tweede element in Calvyn se etiek te wees, naas die vraag van ‘selfverloëning’ en ‘selfoorwinning’. Ook in die Godsleer, waar die gedagte van die voorsienigheid na vore kom wat in *Institusie* III, 19 en 21 en die volgende gedeeltes verdiep word as gevra word na Christelike vryheid en uitverkiesing, kom die gedagte van dankbaarheid sterk na vore. Ook die uiterlike middele van ons redding, gee aanleiding tot ‘dank’. Dit kom uitdruklik na vore in *Institusie* IV, 18, 16. waar die Christelike kerk in sy wese en funksie as ‘dankoffer’ beskryf word. ‘*Dit hang tegelyk van ‘n groter offer af waardeur ons na siel en liggaam as ‘n heilige tempel vir die Here heilig word.*’⁸⁵⁹ Gebed as dankbaarheid strek veel verder, dit raak ook die samelewing en die regering wat God daar gestel het; dit raak die hele werklikheid. Scholl vat die verhouding tussen ‘bede’ en ‘dank’ as volg saam: ‘*Der ‘Dank’, so könnte man sagen, ist der Leib des Gebetes, die Bitte sein Herz.*’⁸⁶⁰

Tog is dit deel van die bedorwe natuur van die mens dat hierdie omvattende ‘dank’ nie altyd plaasvind nie. Calvyn wys dikwels in sy preke op hierdie swakheid van die mens; hy sien dit as deel van sy geestelike roeping om mense hierop te wys.⁸⁶¹

In ‘n kerngedeelte van Calvyn se gebedsleer, *Institusie* III, 20, 28, beklemtoon hy die betekenis van ‘bede’ en ‘dank’ in gebed. Hierdie gedeelte vorm die afsluiting van sy formele gebedsleer voor die behandeling van die ‘Ons Vader’. Hierdie gedeelte eindig met ‘n kort verwysing na 1 Tessalonisense 5:17-18. Calvyn lê Paulus se gedagtes uit. Die gebed as ‘bede’ en ‘dank’ geskied sonder ophou. Eers word verwys na 1 Timoteus 2:1 waarvolgens gebed bestaan uit ‘bede’ en ‘dank’ met voorbeding as ‘n belangrike deel van gebed. Die ‘bede’ aspek bevat twee belangrike

⁸⁵⁸ Die opbou van die Geneefse kategismus van 1542 onderstreep hierdie punt. Dank laat die bidder uitkom by die wyer ruimte van God en sy genade en stoot uiteindelik in die 4de deel deur in die ruimte van godsdiens. Dank in gebed moet oorloop in die lewe van ‘n Christen. Die uitbreiding van die dankgebed geskied uiteindelik in die ganse teologiese ruimte van die 4 dele van die *Institusie*.

⁸⁵⁹ *Inst*, IV, 18. 16. 1772.

⁸⁶⁰ Scholl 1968:43.

⁸⁶¹ Calvyn spreek hierdie onvermoë baie sterk in sy preke aan. Veral in sy prediking oor Ps 148:1-14. (op cit 44)

aspekte: God se saak en die mens se saak. *‘Deur versoeke en smeking stort ons ons verlangens voor God uit en ons vra sowel die dinge wat tot die uitbreiding van sy heerlikheid en tot verheerliking van sy Naam dien as die weldade wat tot ons voordeel bydra. ... Met danksegging roem ons sy weldade jeens ons met gepaste lof en dank Hom vir sy milddadigheid in al sy seënninge wat ons te beurt val.’*⁸⁶²

Daar volg ‘n verdieping ten opsigte van beide aspekte. Die voortdurende gebed word begrond in ons selfkennis, bestaande uit ons ongeluk, skuld, en aanvegting. Die voortdurende lof word begrond in die voortdurende weldade van God, Godskennis gee aanleiding tot ‘dank’. Verdere verduideliking is egter nodig: Calvyn sê, ook ons voorspoed moet aanleiding gee tot gebed. God voorsien in voorspoed en teëspoed; sonder God se seën sou menslike bestaan nie sinvol wees nie. Dit bring ons gebed by die groot saak van God se wil; ons bid dat ons lewens inpas by God se wil. Gebed as ‘bede’ word so begrond in God se voorsienigheid en seën, met ‘dank’ wat hieruit voortvloei. ‘Dank’ spruit voort uit die verhoring van die gebed om God se seën. Ons gebede moet altyd met ‘dank’ en lof eindig. Soos Dawid sê in Psalm 40:4, dit sou eintlik boos van die mens wees as hy sou swyg terwyl hy die goedheid van die Here ervaar; dankgebed is ‘n uitdrukking van ‘n lewende verhouding met God. So word gebed, paradoksaal, God se daad sonder om op te hou om menslike daad te wees.⁸⁶³ Dankbaarheid eindig nie met gebed nie, dit raak die hele lewe. Lof en dank is nie die resultaat van menslike begeesting nie, maar is slegs moontlik onder leiding van die Heilige Gees. Gebed, menslike daad van ‘bede’ en ‘dank’, staan nie los van die werk van God drie-enig nie.⁸⁶⁴

In ‘n verdere verdieping verbind Calvyn ‘bede’ en ‘dank’ met heiliging. Hierin kry gebed vir Calvyn juis sy dienskarakter. God se liefde maak ware gebed moontlik. Ons word aan 1 Korintiërs 13 herinner en aan dit wat gebed as ‘bede’ en ‘dank’ werklik Gods-diens maak. Weereens kom die stryd met die Rooms-Katolieke kerk na vore in die vraag na ware liefde.⁸⁶⁵ Ook gebed as daad van liefde het nie die laaste sê nie. Die liefde van 1 Korintiërs 13 wys Calvyn terug na Christus. Christus tree in, in die plek van die liefde.⁸⁶⁶ So word Hy die ware

⁸⁶² *Inst.* III, 20, 28, 1121 en 2.

⁸⁶³ ‘Let us now see what is the sanctification of all good things, which belong to the sustenance of the present life. Paul testifies that it consists of "the word of God and prayer." But it ought to be observed, that this *word* must be embraced by faith, in order that it may be advantageous; for, although God himself sanctifies all things by the Spirit of his mouth, yet we do not obtain that benefit but by faith. To this is added "prayer;" for, on the one hand, we ask from God our daily bread, according to the commandment of Christ, (Mt 6:11); and, on the other hand we offer thanksgiving to Him for His goodness.’ (*Com* 1 Tim 4:5)

⁸⁶⁴ Schöll 1968:47.

⁸⁶⁵ Fil. 4:6, ‘Moet oor niks besorg wees nie, maar maak in alles julle begeertes deur gebed en smeking en met danksegging aan God bekend.’ (NAB)

⁸⁶⁶ ‘Laat ons dan onophoudelik deur Jesus aan God ‘n offer van lof bring, dié lof wat aan Hom gebring word deur die lippe wat sy Naam bely.’ (Hebr. 13:15. NAB)

interpretasie van die liefde. Gebed as ‘bede’ en ‘dank’ word eintlik deelname aan Christus se gebed.

9.2 Geloof en heiliging in gebed

Die ware sin van gebed lê nie in gebed self nie, maar in Jesus Christus en in die werk van die Heilige Gees. Anders gestel: gebed is ‘n geloofsdaad, dié geloofsdaad.⁸⁶⁷ Geloof moet in reformatoriese sin verstaan word as die geloof wat in Jesus Christus tot ware self- en Godskennis kom. Dis met ander woorde ‘n geloof met ‘n spesifieke inhoud wat onder leiding van die Heilige Gees aanleiding gee tot gebed. In *Institusie* III, 2-5 waar Calvyn standpunt inneem teenoor Rooms-Katolieke besware dat die reformatoriese geloofsleer die etiek ophef, beklemtoon Calvyn die etiese karakter van die geloof. Dit word duidelik uit die samehang van geloof en gebed. In gebed voltrek juis die heiliging van die mens. Hier is geen skeiding tussen gebed en heiliging soos dit na vore kom in die Rooms-Katolieke gebedsprakryke met sy lange meditasies en voorbereidings tot gebed nie. Vir Calvyn is daar ‘n nie-problematiese eenheid tussen geloof, gebed en heiliging. Hier geld: wie bid glo en wie glo bid.⁸⁶⁸ Ook die omgekeerde geld: waar ‘n mens God werklik aanroep, daar is geloof reeds werksaam.⁸⁶⁹ In sy kommentaar op Daniël 6 beskryf hy hierdie eenheid tussen lewe en gebed. ‘*We know the principal sacrifice which God requires, is to call upon his name. For we hereby testify him to be the author of all good things; next we show forth a specimen of our faith; then we fly to him, and cast all our cares into his bosom, and offer him our prayers.*’⁸⁷⁰ Gebed is ‘n vanselfsprekende uiting van die geloof, geloof gegrond in die werk van die Heilige Gees.

In gebed as uiting van geloof voltrek die heiliging. Daarom is die gebed om sondevergifnis sentraal in Calvyn se gebede.⁸⁷¹ Ware gebed begin volgens Calvyn in ‘n houding van

⁸⁶⁷ ‘Das Gebet ist *der* Akt, *die* Funktion des Glaubens.’ (Scholl 1968:117)

⁸⁶⁸ ‘for it is extremely puerile to say, that there is fire, when there is neither flame nor heat.’ (Com. Rom. 10:10)

⁸⁶⁹ ‘Paul intends here to connect prayer with faith, as they are indeed things most closely connected, for he who calls on God betakes himself, as it were, to the only true haven of salvation, and to a most secure refuge; he acts like the son, who commits himself into the bosom of the best and the most loving of fathers, that he may be protected by his care, cherished by his kindness and love, relieved by his bounty, and supported by his power. This is what no man can do who has not previously entertained in his mind such a persuasion of God’s paternal kindness towards him, that he dares to expect everything from him.’ (Com. Rom. 10:14)

⁸⁷⁰ Com. Dan. 6:10. In Ps 6:10 plaas Dawid nie sy vertroue op die uiterlike teken van die hisop nie; dieselfde geld ook die wassing in die OT. Dis as uiterlike hulpmiddels gegee, nie as fundamente van gebed nie. Dit wys heen na die eintlike gebedshulp Jesus Christus. ‘It is no doubt to the blood of Christ alone that we must look for the atonement of our sins; but we are creatures of sense, who must see with our eyes, and handle with our hands; and it is only by improving the outward symbols of propitiation that we can arrive at a full and assured persuasion of it... [I] need not say that it is the peculiar work of the Holy Spirit to sprinkle our consciences inwardly with the blood of Christ, and, by removing the sense of guilt, to secure our access into the presence of God.’ (Com. Ps 51:7)

⁸⁷¹ ‘It is indeed true, in general, that men pray in a wrong way, and in vain, unless they begin by seeking the forgiveness of their sins.’ (Com. Ps. 25:7)

verootmoediging.⁸⁷² Dit sluit aan by die gedagte van geloof as geloof met 'n spesifieke inhoud: ware selfkennis in die aangesig van Jesus Christus; vandaar is gebed 'n daad van verootmoediging.⁸⁷³ So vorm gebed, geloof en verootmoediging 'n eenheid. Ware gebed sluit altyd verootmoediging en geloof in.⁸⁷⁴ In gebed spreek die mens sy ellende uit en tegelyk sy geloof in God se genade. Gebed verwoord so hierdie radikale antropologie van die hervormers.⁸⁷⁵

Dat gebed in die eerste plek 'n daad van verootmoediging is, spruit voort uit die geloof. Weer loop Calvyn die smal weg tussen menslike verantwoordelikheid en goddelike genade. Verootmoediging onderstreep die menslike etiese kant, die heiliging en verantwoordelikheid van die mens, tog is dit ook 'n geskenk van God.⁸⁷⁶ Ware gebed gaan altyd saam met opregte verootmoediging. In hierdie sin is gebed die voorloper van die etiek, vorm dit die *Urtat* van die Christelike lewe; is gebed 'n eerste daad van selfverloëning. Daarom is dit belangrik dat gebed bly by wat God self voorgeskryf het.⁸⁷⁷ Wanneer die gebedsleer in verband met die etiek gebring word, blyk duidelik dat gebed as daad van verootmoediging nie vereng word tot 'n eie prestasie of verdienste nie. Ook as 'n daad van verootmoediging of selfverloëning bly gebed verbonde aan Christus; ook as 'boete' bly gebed 'n daad van geloof en erkenning van Jesus Christus se verlossingswerk. Alhoewel Calvyn in sy Christologiese begroning van gebed, sou kon wys op die gehoorsame gebed van Christus in Getsemané, begrond hy gebed veral in die versoeningswerk van Jesus Christus deur sy dood heen.⁸⁷⁸ In sy etiek beklemtoon Calvyn die daad van 'oorgawe' van die mens; in sy gebedsleer beklemtoon hy God se groot daad van 'oorgawe' deur sy Seun.⁸⁷⁹

⁸⁷² 'Die tweede reël is die volgende: In ons gebed moet ons ons hulpeloosheid altyd waarlik voel en ernstig daaroor dink dat ons alles wat ons vra, nodig het, en met die gebed moet ons ook die ernstige, ja, die brandende begeerte verbind om te verkry wat ons verlang.' (*Inst* III, 20, 6, 1084.)

⁸⁷³ In sy kommentaar op Daniël 9:2 beklemtoon Calvyn dat ware gebed Skrifgetrou is: 'And we cannot possibly exercise true confidence in prayer, except by resting firmly on God's word. An example of this kind is here presented to us in Daniel's case.' (*Com* Dan 9:2)

⁸⁷⁴ 'Daniel, therefore, shows us two things openly and distinctly, since he prayed with faith and repentance. By the word confession he implies his repentance, and by saying he prayed to God, he expresses faith,' (*Com*. Dan 9:2) 'Daniel here betakes himself to God's mercy as to a sacred asylum; for it is not sufficient to acknowledge and confess our sins, unless we are supported by a confidence of our obtaining pardon from God's mercy.' (*Com*. Dan. 9:9)

⁸⁷⁵ Teenoor die argumente van die Sofiste ten gunste van die wilsvryheid, wys Calvyn op die werklikheid van gebed. 'But it seems better to adopt the more extensive meaning, and to suppose that David, under a painful consciousness of the bondage to which he had been reduced by a sense of guilt, prays for a free and cheerful spirit. This invaluable attainment, he was sensible, could only be recovered through divine grace.' (*Com*.Ps 51: 12)

⁸⁷⁶ 'This invaluable attainment, he was sensible, could only be recovered through divine grace.' (*ibid*)

⁸⁷⁷ In *Instituasie* III, 6-11, beskryf Calvyn as grond van sy etiek die *abnegatio sui*. Dit sou misverstaan kon word in die sin van 'n mistiek van selfverloëning; 'n proses van selfheiliging.

⁸⁷⁸ Calvyn se voorlesingsgebede sluit dikwels af met '*Sanguine unigeniti filii*', 'durch das Blut deines eingeborenes Sohnes,' Verwys na die voorlesingsgebed n.a.v. Hos. 7:1-6. (Scholl 1968:288)

⁸⁷⁹ Niesel beoordeel die gedagte van selfverloëning in Calvyn se etiek positief omdat dit in gemeenskap met Christus plaasvind. (Niesel 1957: 143)

Daarom is gebed en geloof ‘n daad van ‘hoop’. Dat die gebed ‘n daad van geloof is beklemtoon juis die feit dat gebed nie gegrond is in die bidder nie, maar in Jesus Christus en in die werk van die Heilige Gees. Die Heilige Gees verbind die bidder aan Christus. Dit beteken gebed is nie afhanklik van die vrome subjektiwiteit van die bidder nie, maar is ‘n objektiewe grootheid. Dis egter ‘n geheimenisvolle grootheid, wat ruimte maak vir menslike betrokkenheid. Hierdie geloofsbeweging wat in gebed voltrek word, is die beweging van die hoop; juis omdat gebed gebou is op God se beloftes.⁸⁸⁰ Die sekerheid van gebed is die sekerheid van ‘n *extra nos* en daarom is die hoop ‘n *conditio sine qua non* vir gebed.⁸⁸¹ Hieruit blyk ook duidelik dat die eskatologie by Calvyn nie ‘n soort addendum by die dogmatiek is nie, maar voortspruit uit die geloof. Hoop vorm ‘n wesenlike deel van Calvyn se geloofsbegrip.⁸⁸² Gebed as daad van ‘hoop’ is daarom ‘n bevestiging en toe-eiening van ons kindskap; kindskap en hoop gaan saam. Kindskap kan nie vanuit ‘n natuurlik teologiese hoek verstaan word nie; Calvyn verstaan kindskap teen die agtergrond van die gelykenis van die verlore seun.

As daad van ‘hoop’ kan gebed ook beskryf word as *Urakt* van die etiek. Eerstens gaan hoop gepaard met ‘n ‘n brandende verwagting, want ware gebed sien met groot verwagting uit na die vervulling van God se beloftes; tweedens bewerk hoop ‘geduld’.⁸⁸³ So vorm gebed as daad van hoop die eerste tree op die Christelike lewenspad. So betoon Calvyn as teoloog van die ‘voorsienigheid’ en ‘uitverkiesingsleer’ in *Institusie* III, 20 ‘n gees van openheid en vryheid in die geloof. Geloof en gebed staan nooit los van mekaar nie, maar kan alleen in onderlinge wisselwerking beskryf word. Die geloof wat geheel en al buite sigself op God gerig is, open die vryheid om te bid. Hierdie geloof is identies met die hoop, en hierdie vryheid ontvlam op sy

⁸⁸⁰ ‘Want soos ons tevore geleer het dat boetvaardigheid en geloof bondgenote is wat met ‘n onskeibare band aan mekaar verbonde is, hoewel die een ons verstrik en die ander ons verbly, so moet hulle mekaar ook in ons gebede ontmoet...dat God slegs deur diegene aan wie sy sagmoedigheid en vriendelikheid deur die verkondiging van die evangelie bekend geword het, ja, diegene aan wie dit vertroulik bekendgestel is, opreg aangeroep kan word.’ (*Inst.* III, 20, 11: 1091-3)

⁸⁸¹ This passages therefore, teaches us the uselessness of those prayers to which there is not added that hope which may be said to elevate the minds of the petitioners into a watch-tower.’ (*Com.* Ps 5:3) ‘Die vierde reël is dan dat, wanneer ons so platgeslaan en deur ware ootmoed onderwerp is, ons nogtans deur die vaste hoop op verhoring bedoel word om te bid.’ (*Inst.* III, 20, 11: 1091)

⁸⁸² ‘Allmächtiger Gott! Da wir jetzt diesen sterblichen Körper umhertragen, ja sogar tausend Tode in uns nähren wegen der Sünde, bitten wir dich, gib, dass wir immer unsere Augen ausschauen, welche zuletzt offenbar werden muss in Jesus Christus unserem Herrn. Lass uns auch mitten im Tode hoffen, du seist unser Erlöser und lass uns die Erlösung erlangen, die er selbst erfüllte, als er von den Toten ertsund. Gib, dass wir nicht zweifeln, dass jene Frucht, die er jetzt durch seine Geist darbringt, bis zu uns dringt, wenn Christus zur Gericht der Welt kommen wird, und dass wir also in der Frucht deines Namens wandeln, dass wir wirklich zu seinen Gliedern gezählt werden und er uns aufnehme in die Teilhabe jener Herrlichkeit, die er uns durch seinen Tod eröffnet hat. Amen. Scholl 1968:306) Sien die twee voorlesingsgebiede by Hos. 14, ten opsigte van die hoop dimensie in die gebed. Sien veral ook *Institusie* III 2, 42/43 en die eksegesi van Rom. 8 i.v.m. die fundamentele plek van die hoop in sy teologie.

⁸⁸³ Calvyn se kommentaar oor Ps 5:3. ‘By the word, *watch*, he conveys the idea of hope and patience as well as of anxiety...This passages therefore, teaches us the uselessness of those prayers to which there is not added that hope which may be said to elevate the minds of the petitioners into a watch-tower.’ (*Com* Ps 5:3)

beurt weer die gebed en bring die bidder met die ware skatte van die geloof in aanraking.⁸⁸⁴ So omskryf die sirkel van geloof en gebed, gebed en geloof die geheim van gebed na sy daadkant as die werk van die Heilige Gees.⁸⁸⁵ Calvyn verlaat nooit in sy gebedsleer die geloofsbasis van die gemeenskap met Christus nie.

9.3 Gebed as deelname aan die amp van Jesus Christus

Navorsing oor Calvyn ten opsigte van die vraag na die heiliging en etiek het gewys op die wesenlike betekenis van die ‘vereniging’ met Christus.⁸⁸⁶ Dit beteken dat daar n wegbeweeg is van ‘n wettiese verstaan van Calvyn se teologie, veral sy etiek. Die opskrif van *Institusie* boek III wys reeds in hierdie rigting. Die ‘vereniging’ met Christus behels dat wat van Christus gesê word, deur die werking van die Heilige Gees, die gelowige ten goede kom.⁸⁸⁷ Ons meen te min is gemaak van die feit dat die amp van Christus ook deur die werking van die Heilige Gees ook die amp van die gelowige is.⁸⁸⁸ Ofskoon gebed die belangrikste uitdrukking van ons dankbaarheid is, geskied gebed nooit sonder Christus nie. Die gebed in die Naam van Jesus Christus is nie leë woorde nie, maar deelname in sy amp as ons Voorspraak. As broers en susters van Jesus Christus en deur Hom kinders van God, staan ons saam voor God. So leer Calvyn die gemeente dink oor die gebed en so bid hy self.⁸⁸⁹ Die oord van gebed is nie die kerk of die enkeling in sy strewe na heiliging nie, maar deelname aan die liggaam van Christus. Deur die werking van die Heilige Gees, is elke gelowige ‘n lid van die liggaam van Christus, aan Hom verbonde, en deelnemend aan sy amp. Daarom sê Calvyn: met sy mond bid ons.⁸⁹⁰

⁸⁸⁴ Sien III, 20, 2; Preek oor 2 Sam 15:30-32.

⁸⁸⁵ ‘Alles wat in verband met Christus gesê is, strek tot ons voordeel deur die verborge werking van die Gees.’ (Die opskrif van *Inst.* III, 1: 699)

⁸⁸⁶ ‘*Unio cum Christo* bedeutet, dass er in uns wohnt und wir in ihm sind, verbunden untereinander durch ein Unzerreißbares band ... [Das Geheimnis, wie das möglich ist, ist für uns unergründlich, aber der Glaube hält sich daran, ...] (Kolffhaus 1939:32) ‘Dadurch, daß Calvin den Glauben als Erkenntnis und nicht einfach als Vertrauen definiert, verwehrt er ein Verständnis des Glaubens als einer bloßen “gläubigen Haltung”. Es ist für den Glauben wesentlich, ein Gegenüber zu haben. Dieses Gegenüber, auf das er gerichtet ist, ist das Evangelium von Jesus Christus und seiner für uns geschehenen Heilstat. Der Gegenstand des Glaubens ist also nicht eine Lehre auch nicht einfach eine Botschaft, sondern in dieser Botschaft eine Person und ihre Werk. Darum tritt der Glaubende nicht nur in eine Erkenntnisbeziehung zu dem Zeugnis, sondern zugleich in eine personale Beziehung zu dem Bezeugten. In der Erkenntnis des Glaubens verwirklicht sich die Gemeinschaft mit dem Erkannten.’ (Krusche 1957: 265)

⁸⁸⁷ Ons verwys na die opskrif van *Institusie* III, 1. ‘Alles wat in verband met Christus gesê is, strek tot ons voordeel deur die verborge werking van die Gees’ (*Institusie* III, 1, 699)

⁸⁸⁸ ‘... nachdem Christus uns durch das innerliche Wirken des Geistes mit sich verbunden und in seinen Leib aufgenommen hat, macht er noch eine zweite Wirkung des Geistes offenbar, indem er uns reich macht an Geistesgaben ... dass das Streben nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit kräftig in uns lebt, dass wir eifrig sind zum Gebet, dass der Gedanke ans ewige Leben uns aufwärts zieht, dass fließt, sage ich, aus dieser zweiten Gemeinschaft, indem Christus, um nicht müßig in uns zu wohnen. Die Kraft seines Geistes in deutlichen Gaben zeigt.’ An Pietro Martire Vermigli in Straßburg, 8. August 1555. (Calvin 1961/1962:794)

⁸⁸⁹ Preke oor Luk. 1:5-10, C O, 46, 24.

⁸⁹⁰ ‘Es ist nicht einfach die Kirche, auch nicht der Einzelne in seinem heiligungstreben. Der Ort des rechten Dienstes des Gebetes ist die Gliedschaft am Leibe Christi. Das Glied Jesu Christi ist durch den Heiligen Geist mit ihm verbunden, in ihm eingepflanzt und nimmt so teil nicht nur an der Gabe, sondern eben auch am Amt Jesu Christi. Mit *seinem* Munde beten wir.’ (Scholl, 1968:224)

profetiese amp van Christus gaan dit om die bemiddeling van die ware goedheid van God en die ware selfkennis van die mens. Hierdie kennis word eksistensiële ervaring in gebed.⁸⁹⁶

Kenmerkend is die uitdruklike verootmoedigingsmoment van Calvyn se gebede. Die *articulus stantis et cadentis ecclesiae* maak van die reformatie 'n profetiese beweging. In deelname aan die profetiese amp van Christus, vind die afsterf van die ou mens en die opstaan van die nuwe mens plaas. Ook die eskatologiese dimensie van Calvyn se gebede is tekenend van die profetiese moment, so eindig die voorlesingsgebede telkens in die verwagting van die voleinding.⁸⁹⁷

Die profetiese diens van die gebed, vanuit die regverdiging, staan nie los van die profetiese Woord van die Skrif nie.⁸⁹⁸ Die deelname aan die profetiese amp bestaan dus nie as 'n sogenaamde 'vrye' gebed, 'gelei deur die Gees' soos by die Charismatici nie, maar bly verbonde aan die Woord van die Skrif; belangrik vir Calvyn is dat nie gebonde is aan die letters nie, maar aan die Gees van die Woord.⁸⁹⁹ Daarom vloei gebed voort uit die prediking en bestaan die een nie sonder die ander nie. Beide vorm deelname en beoefening van die profetiese amp en wys heen na die Gees van God wat die gebed in beweging bring; nie as enige gees nie, maar as Gees van Jesus Christus. Daarom is gebed ook tydgebonde in die sin dat dit gerig is op 'n spesifieke historiese konteks, dit kom veral na vore in Calvyn se gebede en ook in sy briewe. Calvyn se gebede kan nie los van die tyd en omstandighede waarin hy geleef het, verstaan word nie.⁹⁰⁰ Die profetiese Woord lei tot ware dialogiese gebed, wat die nood raak sien maar ook die Helper. Die belangrikste antwoord op die profetiese Woord, is die diens van die gebed.

9.3.2 Deelname aan die koninklike amp van Christus

In die Christologiese grondlegging van die gebed is reeds verwys na die koninklike amp van Jesus Christus. Verder word ons ook verwys na die uitleg van die 2de 'bede' van die 'Ons Vader'. Twee sake staan uit. In die eerste plek is Jesus Christus die Oorwinnaar oor sy vyande,

⁸⁹⁶ In die gebede na die preek kom dit na vore in 'n vermaning tot diepere sondebeseft in antwoord op die prediking. Dit beteken 'n aanneem van die genade toesegging in die prediking. In die voorlesingsgebede keer die volgorde om. Eers 'n nadenke oor die goedheid van God wat lei tot diepere selfkennis. (Scholl 1968:231)

⁸⁹⁷ '... damit, wie du in uns das Werk begonnen hast, du es auch vollenden mögest auf den Tag unseres Herrn. Amen.' Verwys na slot van die gebed by Hos. 1:1 ev. (op cit 271)

⁸⁹⁸ Woord – prediking – geloof – gebed is die ketting in Calvyn se diens van gebede. In aansluiting by Rom. 10:17. gesien. 'But the doctrine of the gospel bestows upon its children perfect freedom as soon as they are born, and brings them up in a liberal manner.' (Com. Gal. 4:24)

⁸⁹⁹ 'Auch nein, gerade dies Verborgene und Innerlichste des christlichen Lebens, der verkehr mit Gott, ist kein freies Sichergehen menschlicher Frömmigkeit, sondern steht unter der ständigen Kontrolle des Wortes Gottes, durch das das Gebet geweckt ist, auf das es sich gründet, an des es gebunden bleibt.' (Kolfhaus 1939:144)

⁹⁰⁰ 'n Baie goeie voorbeeld is die voorlesingsgebed by Dan 1:4-8. Scholl, verwys na C O, 40, 537-545. Anders as by Rahner se gebede.

die sonde en die dood.⁹⁰¹ Tweedens beklemtoon Calvyn die geestelike aard van Christus se heerskappy. Dit staan teenoor 'n aardse toekomshoop en enige magstrewes van die kerk.

Die koninklike amp van Christus stel die gelowige in staat om te bid en in gebed neem die gelowige deel aan hierdie amp. Soos God die gebed nie om sy ontwil, maar om ons ontwil gee, so oefen Christus sy koninklike heerskappy uit om ons ontwil.⁹⁰² In die deelname aan Christus se amp, is die Christen self oorwinnaar oor die bose en die duiwel. Vanuit dié gesigspunt is gebed vir Calvyn deel van die etiese en vorm dit die grondstruktuur van die Christelike lewe. Dit staan in die teken van die stryd tussen Jesus Christus en die bose en gebed is 'n unieke uitdrukking van hierdie stryd. Hierdie voortdurende stryd word in gebed na binne en buite gevoer.⁹⁰³ Na buite is dit 'n stryd teen die vyande van die kerk met die wapen van die gebed; na binne is dit 'n stryd om heiliging. In die gebed ontlai die spanning waarin die Christen daagliks stry teenoor die bose in die wêreld. Die gelowige word so betrek by die uitvoering van God se wil.⁹⁰⁴ Die geloofstryd in Frankryk, die hele reformasie, selfs woelinge op politieke terrein, vorm deel van Calvyn se gebedsdienste. Calvyn se gebede skep die indruk van 'n stryd vir die waarheid, 'n stryd waarin gebed onontbeerlik is.⁹⁰⁵

Die stryd word ook na binne gestry. Daarom is Calvyn se gebedstryd nie 'n geval van hoogmoed of Fariseïsme nie. Die gebed om heiliging, om oorwinning van God se saak in sy eie lewe, neem die grootste plek in.⁹⁰⁶ Calvyn se persoonlike embleem word daarom voorgestel deur 'n oorwonne hart.⁹⁰⁷ Die bedoeling met voortdurende skuldbelydenis is oorwinning oor die sonde.⁹⁰⁸ Skuldbelydenis staan nooit in Calvyn se godsdiensbeoefening op sy eie nie, maar is altyd 'n konkretiserende gevolg op uitleg van die teks in die prediking. So is skuldbelydenis geen

⁹⁰¹ 'Daaruit volg dat dit onmoontlik kan gebeur dat die duiwel met die hele toerusting van die wêreld die kerk ooit kan vernietig, omdat dit op die ewige troon van Christus gegrondves is.' (*Inst II*, 15, 3: 652)

⁹⁰² Verwys na C O, 27, 462, preek oor Deut, 17:14-18.

⁹⁰³ This passage reminds us that, so long as the Church continues her pilgrimage in the world, she lives amongst her foes, and would be exposed to their violence, if Christ were not always at hand to grant assistance. (*Com. Luk 1:71*)

⁹⁰⁴ Sien veral Calvyn se uitleg van die derde en sesde bedes van die 'Ons Vader'.

⁹⁰⁵ 'n Voorbeeld is een van Calvyn se laaste briewe (1555) aan Renata van Ferrara. In gebed neem Calvyn deel aan die stryd. 'Call upon Him, trusting that He is sufficient to help our infirmities, and mediate on those noble promises which are to exalt us by the hope of glory in the heavens.' (Calvin 1980:167)

⁹⁰⁶ Krusche wys op die samehang van die koninklike amp en die heiliging. Wys op 'n individualisering van die stryd tussen Christus se ryk en die ryk van die duiwel. 'Calvin definiert das Reich Christi bzw. das Reich Gottes oft einfach als das neue geistliche Leben, als die Wiedergeburt, die in den Glaubenden angefangen hat, und nennt als Ort dieser Herrschaftsausübung unser Herz.' (Krusche 1957:336)

⁹⁰⁷ Scholl sê in plaas van 'n individualisering van gebed moet eerder van 'n konkretisering, 'n eksistensiële word van die koninklike amp in gebed praat. (Scholl 1965: 236) Die stryd tussen die Godsryk en die goddelose magte in die wêreld speel ook af binne elke Christen. Twyfel is hiervan 'n kenmerkende moment. Krygsdiens van Christus gaan gepaard met gebedstryd. 'David, accordingly, having been tossed with various tempests, at length recovers himself, and shouts triumphantly over the troubles with which he had been harassed, rejoicing that whenever God displays his mercy and favour, there is nothing to be feared. This is farther intimated by the accumulation of terms which he employs, when he calls God not only his light, but his salvation, and the rock or strength of his life. His object was, to put a threefold shield, as it were, against his various fears, as sufficient to ward them off.' (*Com Ps 27:1*)

⁹⁰⁸ Dit is die bedoeling agter die gereelde oggend en aand gebede.

hol frase nie, maar deel van die konkrete realisering van die koninklike amp van Christus in eie lewe. Dit blyk baie duidelik uit die funksie van die voorlesingsgebede.⁹⁰⁹

Ook hier is dit belangrik dat gebed as deelname aan die koninklike amp verbonde bly aan die Skrif. Die koninklike amp word nooit gesien as een of ander ideaal van self- of wêreld verbetering los van die Skrif nie.⁹¹⁰ Die deelname is prakties en konkreet en tog nie eie werk, los van Christus en sy Gees, nie. Daarom gaan dit nie om een of ander *imitatio Christi* as opoffering van die mens se kant tot selfroem nie.⁹¹¹ Van die mens se kant gesien is daar geen krag en moed om te bid nie, maar die Gees help ons in ons swakheid. Agter Calvyn se praktiese en kragtige diens van gebed staan die grondliggende gedagtes oor gebed wat hy in sy 1559 uitgawe van die *Institusie* en in sy kommentaar oor Romeine 8 uitwerk. Dit handel oor gebed vanuit die eskatologiese werklikheid van kindskap van God.⁹¹²

9.3.3 Deelname aan die priesterlike amp van Jesus Christus

Die behandeling van die priesterlike amp kom laaste aan die beurt. Hierdeur beklemtoon Calvyn die middelaarskap van Jesus Christus. Die unieke karakter wat dit aan die Christen se gebede verleen is die belangrike plek wat voorbidding inneem. In Calvyn se eie gebede neem dit in omvang die grootste plek in.⁹¹³ Hierdie feit getuig van 'n naasteliefde wat baie verder strek as enige medemenslikheid. '*Das Beten Calvins mündet aus in ein Meer der Fürbitte, in ein Ringen um das Heil des leibes und der Seele von vielen.*'⁹¹⁴ In die *Institusie* II, 16 werk Calvyn die nut van Christus se hemelvaart uit, asook sy ingaan in die heiligdom vir ons, en wys uitdruklik na die betekenis van sy hoëpriesterlike gebed.⁹¹⁵ Omdat Jesus Christus vir ons intree, daarom bestaan

⁹⁰⁹ Die beste voorbeeld op die vlak van persoonlike heiliging word gevind in Calvyn se voorlesingsgebede. Scholl wys daarop dat nie 2 van die 526 voorlesingsgebede dieselfde is nie. Die hele terrein van die lewe en die Bybel kom daar na vore. (Scholl 1968:237)

⁹¹⁰ Scholl maak die opmerking dat in die ganse teologie daar nie 'n beter voorbeeld is van gebede wat gevorm is deur die Skrif as by Calvyn nie. Voorbeelde: Dan. 3:19-25, natuurlike Godskennis reik alleen so ver dat dit mens aantoon in sy eie blindheid; C O, 40, 634 ev.; Dan, 5:6-11 – wetenskap sonder goddelike verligting maak alles deurmekaar. Die gebed handel oor die ware leer van Jesus Christus. (op cit 238 en 239)

⁹¹¹ Van die koninklike amp sê Calvyn: 'Omdat die Gees in besonder op die lewe in die hemel gerig is, is daar nie 'n druppeltjie krag in ons wat die Heilige Gees nie in ons indrup nie. Hy het sy setel in Christus gekies sodat die rykdomme van die hemel waaraan ons so arm is, uit die bron oorvloedig na ons kan afvloei.' (*Inst.* II, 15, 5: 654)

⁹¹² Oor hierdie koninklike amp van die Christen skryf de Quervain. 'Der Ausdruck dafür, dass der Christ schon in diesem Leben an der Herrschaft Gottes teil hat, ist das Gebet durch den Heiligen Geist (Rm. 8), wie es im Gebet des Herrn kund wird. Für das Größte und das Kleinste ist der Geist verantwortlich; die Macht über alles ist ihm als dem Kinde Gottes geschenkt. Freilich nicht die Macht um durch das Gebet ein eigenes Regiment – das Regiment der Ersten und Guten – aufzurichten. Es geht ihm um die Verherrlichung des Namens Gottes, um das Kommen einer Herrschaft, um die Erfüllung eines Willens. So wird es deutlich, wie der rechte Gebrauch der Gabe des Gebetes unlösbar mit der Erkenntnis Jesu Christi, seines Kreuzes und seiner Auferstehung, mit der Erkenntnis dessen, was dem Menschen allein das Heil bringt, verbunden ist.' Quervain, de A 1946. *Die Heiligung*. Zurich: Evangelischer Verlag, 63.

⁹¹³ Kry ons hier 'n ander beeld van Calvyn? Calvyn as teoloog van die gemeente!

⁹¹⁴ Scholl 1968:240.

⁹¹⁵ 'Want soos ons gesê het, gaan die toegang tot God nie deur ons of ons gebede oop nie, tensy 'n priester ons van ons smette reinig, ons heilig maak en sy genade vir ons verkry waarvan die onreinheid van ons oortredinge en ons

gebed vir 'n Christen veral uit die bediening van voorbidding.⁹¹⁶ Calvyn beskryf nie net die priesterlike diens van die gebed nie, maar beoefen dit self.⁹¹⁷

Die reikwydte van voorbidding wys op die reikwydte van ware godsdiens by Calvyn. Vanuit die Woordverkondiging en daaruit voortspruitende voorbidding as eerste antwoord, ook as aanloop tot die etiek, word 'n breë horison oopgesluit. By Calvyn en sy gemeente was voorbidding 'n ware bediening.⁹¹⁸ Calvyn het self ook voorbidding verlang. In wese gaan voorbidding om die uitdeel van die priesterlike seën van die lidmate van Christus onder mekaar. Daarom word die hele gemeente opgeroep tot voorbidding. Veral gebede vir vervolgte broers en susters dra vir Calvyn baie gewig. Calvyn sien hierdie gebed in 'n spesiale lig, want die vervolgdes is die oorwinnaars.⁹¹⁹ Calvyn troos en bemoedig voortdurend die moedeloses met kragtige Bybelse vertroostinge en herinner hulle aan hulle priesterlike diens.

Die omvang van Calvyn se voorbidding gee vir ons 'n kykie in die betekenis van die diens van gebed. Calvyn beoefen die geestelike versorging in gebed in die wydste sin van die woord. Alle node en probleme word opgedra in voorbidding. Geestelike versorging word nie gesien as psigologiese leiding nie, maar as versorging van die kudde in gebed; gebed en die bediening van die Woord neem 'n belangrike plek in. Calvyn se gebede sou aanleiding kon gee tot die uitwerk van 'n leer oor geestelike versorging. In gebed word die enkeling met sy vrae oorgegee aan die sorg van die eintlike Herder. Calvyn skroom nie om die kleinste sake in gebed voor God te bring nie.⁹²⁰ Die gebed as priesterlike diens van voorbidding herinner ons telkens daaraan dat Christus werklik mens geword het, werklik die mens se nood op Hom neem; Christus wat nie alleen die Oorwinnaar is nie, maar ook die Offer.

sondes ons weerhou ... [H]ieruit volg dat Hy vir ewig ons Voorbidder is, deur wie se voorspraak ons God se guns verkry. Daaruit spruit nie alleen vertrouwe om te bid nie maar ook rustigheid vir die gewete van godvrugtiges wanneer hulle onbesorg op die vaderlike goedheid van God steun en vas en seker daarvan oortuig is dat alles wat deur die Middelaar geheilig is, Hom behaag.' (*Inst*, II, 15, 6: 656-7)

⁹¹⁶ Sien die verklaring by 1 Joh 5:16. 'And surely it is an iron hardness to be touched with no pity, when we see souls redeemed by Christ's blood going to ruin. But he shews that there is at hand a remedy, by which brethren can aid brethren. He who will pray for the perishing, will, he says, restore life to him;' (*Com*. 1 Joh 5:16)

⁹¹⁷ Hier kan verwys word na die vaste gebede in die Geneefse liturgie veral die voorbidding vir die Sondag godsdiens. Voorbidding word gedoen vir 1. diegene behorende tot die wêreld; 2. diegene behorende tot die geestelike; 3. alle mense; 4. mense in verskeie node; 5. die geloofsvervolgdes. (O S. II, 20 – 23) Daar is ook die korter voorbidding by die daaglikse godsdiens oefening. Beginnende met 1. die gebed vir alle volke en nasies; 2. die gebed vir die regeerders; 3. gebede vir volke en enkelinge in konflik en nood; 4. 'n langer bede vir die vervolgdes; dan gaan die voorbidding oor na die 'Ons Vader'. 'n Kort bede om volharding loop oor na die Geloofsbelydens en die afsluiting van die godsdiens. Daarnaas is daar ook die langer voorbidding as deel van die byeenkoms in die middel van die week. Hierdie voorbidding is spesifiek en veral gemik op die huidige tyd. Persone vir wie voorbidding gedoen word, word by die naam genoem. Scholl verwys na *Opera selecta* II 1929. ed P Barth, G Niesel, D Scheuner. 29. München. Afk. O. S. (Scholl 1968: 242)

⁹¹⁸ Daar is ook Calvyn se persoonlike voorbidding wat duidelik uit korrespondensie na vore kom. Sedert 1536 is daar geen brief wat nie eindig met voorbidding vir die geadresseerdes nie. Calvyn se briedewisseling was deel van hierdie diens. (Calvijn 1961/1962:3)

⁹¹⁹ Scholl 1968:244.

⁹²⁰ Talryke voorbeelde hiervan is te vind in sy briewe.

Calvyn doen ook voorbidding vir die vervolgedes, so kom die verband tussen enkelinge en die kerk sterk na vore.⁹²¹ Calvyn doen ook voorbidding vir die kerk en sy reformasie. Nie alleen bid hy vir die ‘soldate’ aan die voorste front nie, maar ook vir die saak van die Reformasie van die kerk in sy geheel. Hier lê die *scopus* van Calvyn se voorbidding. Die Reformasie kan veral gesien word as ‘n vrug van die priesterlike gebedsdienst van die gemeente. Die Reformasie is nie alleen van regs en links bedreig nie, ook van binne. Die diens van die gebede is dus veral gebed vir die *ecclesia reformata semper reformanda*. Ook vir die leiers van die kerk het Calvyn gereeld voorbidding gedoen.⁹²² Daar is ook gebed vir die wêreldse owerhede. Calvyn handhaaf die selfstandigheid van kerk en staat teenoor mekaar. Die selfstandigheid van die staat was vir hom belangrik. Calvyn sien die staat nie as ‘n neutrale gegewe nie, maar as deel van die orde van God daar gestel in sy voorsienigheid. Daarom het die staat ‘n opdrag van God. Die gelowige het hierin ‘n verantwoordelikheid om vir die staat te bid. Hierin kom die solidariteit van die kerk en wêreld na vore. Veral deur voorbidding neem die gemeente sy politieke verantwoordelikheid op.⁹²³ By Calvyn lei voorbidding ook tot daadwerklike betrokkenheid by politieke probleme.⁹²⁴ Vir Calvyn gaan dit in hierdie betrokkenheid bo alles om die saak van God se Koninkryk. Calvyn beseft die saak van die reformasie staan nie los van wêreldgebeure nie.

Calvyn beoefen die diens van gebede ook teenoor sy vyand. In aansluiting by sy verstaan van die Ou Testament, sien Calvyn God se vyand ook as sy eie vyand; in die lig van die Nuwe Testament gehoorsaam hy die gebod tot vyandsliefde. Dit vra van hom as Christen ‘n onderskeidingsvermoë. Die aanklag van onmenslikheid kan dus nie teen Calvyn ingebring word nie. Voorbidding vir die vyand kan egter ook omslaan in ‘n ywer teen die vyand.⁹²⁵ Die enigste geval waar Calvyn voorbidding uitsluit is in die geval van die Pousdom, juis omdat hierdie instansie God se eer ontnem. Calvyn tref ‘n onderskeid tussen instelling en persone.

Calvyn gee ook aandag aan die probleem van onverhoorde gebede. Hy sluit sy gebedshoofstuk in sy *Institusie* van 1559 af, met ‘n oproep tot volharding in die gebed. Daarmee sien ons die groot rede agter Calvyn se gebed en geloof in aanvegting. Juis Calvyn se teologiese vertrekpunt van Godskennis en selfkennis, skep die moontlikheid vir aanvegtinge. Die verdorwenheid van die mens gee aanleiding tot aanvegting. Veral in sy preke oor die boek Job behandel Calvyn hierdie tema, nie as ‘n blote teoretiese saak nie, maar as ‘n werklike nood. Calvyn deel self die ervaring

⁹²¹ As voorbeeld Calvyn se gebede aan vervolgte studente. Die martelare onderstreep die priesterlike diens van die gebede deur hulle dood heen.

⁹²² Calvyn bid in sy daaglikse godsdiens eenvoudig om goeie leraars. Hy vra ook dikwels voorbidding vir homself. ‘n Uitdrukking van radikale reformatoriese insig in die wese van die mens, veral sy eie.

⁹²³ ‘How different is it to say, that we ought to pray for kings, in order that justice and decency may prevail, and to say, that not only the name of kingly power, but all government, is opposed to religion! We have the Spirit of God for the Author of the former sentiment, and therefore the latter must be from the Devil.’ (*Com.* 1 Tim 2:2)

⁹²⁴ Calvyn se voorbidding is in hierdie geval baie konkreet.

⁹²⁵ Sien Calvyn se brief aan Renata van Ferrara in Jan. 1564 in aansluiting by sy uitleg van Ps. 18:48.

van onverhoorde gebede, wat 'n brandende kwessie is vir die tweede geslag van die Reformasie. Calvyn vind in die Skrif dat die verskynsel van onverhoorde gebede deel is van gelowiges se lewe.⁹²⁶ In die Bybel word geloof geteken as 'n lewe van aanvegting.⁹²⁷ Die gelowiges van alle tye ervaar dat gebede soms onverhoord bly. Dit kan feitlik nie anders as gebed deelname aan die amp van Jesus Christus is nie, die Een wat in sy lyding Psalm 22 gebid het.

Calvyn begin nie by die vraag of gebed verhoor word nie, Calvyn begin by die belofte dat God wel gebede verhoor. Hier dink Calvyn vanuit die voorsienigheid van God. In die eerste plek beteken dit dat God elke gelowige se gebed hoor.⁹²⁸ Calvyn dink ook vanuit die eskatologie.

Vir die dissonansie van onverhoorde gebede, vind die gelowige 'n oplossing in die eskatologiese boodskap.⁹²⁹ Dis belangrik om in te sien dat God elke gebed, in geloof uitgespreek, verhoor. Oor die 'hoe' kan God egter nie voorgeskryf word nie. Calvyn wys ook op die goddelike leerskool.⁹³⁰

Daarom eindig sy hele gebedsleer met die oproep tot volharding in gebed. So roep Calvyn telkens die gemeente op en sluit die gebedshoofstuk van die *Institusie* met die volgende: '*...want as daar in gebed nie standvastigheid van volharding is nie, bereik ons niks deur te bid nie.*'⁹³¹ Om tot gebed op te roep is vir Calvyn sy belangrikste pastorale taak.⁹³²

9.4 Die gebedspraktyk by Calvyn

'Die man wat oor homself swyg'; '*De me non libenter loquor*', gee ons 'n kyk in sy gebedslewe.⁹³³ Calvyn se gebede kan ingedeel word in liturgiese gebede, voorlesingsgebede, en gebede in sy briewe. Belangrik is dat Calvyn se openbare en persoonlike gebede nie van mekaar geskei kan word nie. Veral in sy briewe kry ons 'n meer persoonlike blik. Alhoewel min bekend

⁹²⁶ In die moeilike jaar 1559 skryf hy: 'Want in die psalms kan ons dikwels sien hoe Dawid en ander gelowiges wanneer hulle skynbaar amper moeg geword het om te bid en gate in die lug geslaan het omdat God vir hulle woorde doof gebly het, nogtans nie daarvan afsien om te bid nie. Want as geloof nie bo alle gebeure gestel word nie, word sy gesag nie vir God se Woord opgeëis nie.' (*Inst.* III, 20, 51, 1155)

⁹²⁷ 'Here there is shown the constancy of faith, in that the long duration of calamities could neither overthrow it, nor interrupt its exercise. The true rule of praying is, therefore, this, that he who seems to have beaten the air to no purpose, or to have lost his labour in praying for a long time, should not, on that account, leave off, or desist from that duty.' (*Com. Ps. 22: 2*) Calvyn wys egter ook op 'n gedeelte soos 2 Kor. 12:8.

⁹²⁸ 'maar terwyl Hy ons oënskynlik laat wag, toon Hy nogtans op 'n manier wat vir ons onbekend is, dat ons gebede nie tefergeefs was nie.' (*Inst.* III, 20, 59: 1156)

⁹²⁹ 'Want al sou alles ons in die steek laat, God sal ons nooit verlaat nie omdat Hy die verwagting en lydsaamheid van die wat aan Hom behoort, nie tot niet kan laat gaan nie. Hy alleen sal alles vir ons wees omdat al die seëninge wat Hy eenmaal op die oordeelsdag aan ons sal openbaar waarop Hy sy koninkryk aan ons bekend sal stel, in Hom saamgevat word.' (*ibid*)

⁹³⁰ 'Want die Here beproef die wat aan Hom behoort, nie met ligte beproewings nie en hy oefen hulle nie sagkens nie, maar Hy dryf hulle dikwels tot die uiterste toe en wanneer hulle daarheen gedryf is, laat Hy hulle lank in die slyk bly voordat Hy hulle enige smaak van sy soetheid bied.' (*ibid*)

⁹³¹ *ibid*.

⁹³² Verdere gebedshulp verwys Calvyn na die belang van vaste gebedstye. Calvyn neem egter nie hiermee ou gebedspraktyke oor nie. Dit gaan om hulp in ons swakheid. So neem ons deel aan die heiliging wat in Christus geskied het. Ons heilig ons tyd nie self nie. 'n Verdere hulp sien Calvyn ook in gemeenskaplike gebed; ook die liturgiese gebede is 'n hulp by die persoonlike gebed. So ook die sing van liedere.

⁹³³ Calvyn se oordeel oor homself in sy antwoord aan Sadolet. 'I am unwilling to speak of myself.' (Calvin 1954:225)

is van Calvyn se bekering, kan met sekerheid gesê word dat sy bekering ook sy gebedslewe geraak het. Voor reformatories, was gebed nie eerstens gegrond in die Woord nie; gebed was die saak van 'n klein groep ingewydes, besig met hemelse en verborge filosofieë;⁹³⁴ gebed is ingespan as deel van 'n proses van verdienstelike dade. Gebed het 'n werk geword wat van God skei, in plaas daarvan dat dit 'n vanselfsprekende vrug van die geloof is. Los van die Woord van Christus het gebedsverhoring onseker geraak. Langs dié weg kon die gewete nooit waarlik rus vind nie, dit wat vir Calvyn beslissend vir ware teologie is. Valse leer en valse gebed wat daarmee saamgaan was nie vir Calvyn 'n noodlot waaraan die mens niks kon doen nie, maar deel van die mens se eie skuld. Bekering tot die evangelie, bring 'n wending teweeg, weg van die gebede om die voorbidding van die heiliges en vir die afgestorwenes; wat die geloofsleer betref, 'n wending weg van die etiek van die wettiese verdienstelike, tot die liefde wat Jesus Christus self verwesenlik. In plaas van die monnik, besig in asketiese afsondering, maar ook ten diepste eintlik besig met die saak van eie redding, voer die reformatoriese keuse Calvyn terug na die gemeente. En in die gemeente word die gebed toeganklik vir elke gelowige as vanselfsprekende uiting van die geloof.

Tog moet Calvyn in 1536 standpunt inneem teen 'n individualistiese misverstaan van die geloof en duidelik maak dat die reformatie nie die einde van kerk en godsdiensbeoefening beteken nie, maar wel beoefening van ware godsdiens.⁹³⁵

Calvyn se eerste jare in Genève, vanaf 1536 – 1538, speel 'n belangrike rol. Belangrike sake waaraan Calvyn aandag gee is voorlesings oor die Romeine brief. Hy gee ook aandag aan die invoer van Psalm-sang in die godsdiens. 'n Belangrike beginsel vir Calvyn is dat dit altyd in die godsdiensbeoefening gaan om die eer aan God, want daarin lê die gelowige se enigste ware troos. 'n Voorveronderstelling vir gebed is 'n godsdiens wat waarlik troos bied. Gebed is vir Calvyn onontbeerlik in die opbou van die gemeente, daarom is dit belangrik dat elke lidmaat leer wat gebed behels. Calvyn se woorde in die eerste uitgawe van die *Institusie* is juis dat God gebed gegee het ter wille van die gelowige.

Wat uitstaan in Calvyn se tyd in Straatsburg, waar hy werk onder die klein vlugteling gemeente, is die geestelike versorging van die lidmate. Dit word veral ook duidelik uit sy briewe.⁹³⁶ Hier kom die ekumeniese dimensie van sy gebed ook na vore.

In sy tweede verblyftyd in Genève, sit hy sy aanvanklike werk voort. Die diens van gebede raak toenemend belangrik. Letterlik alles wat Calvyn doen en sê vorm deel van die bediening van gebed en word daardeur gevorm. So vind gebedsvolharding uiteindelik neerslag in die groot

⁹³⁴ Scholl 1968:187.

⁹³⁵ Sien sy inleiding in die *Institusie* van 1536.

⁹³⁶ Scholl 1968:194.

gebedshoofstuk van sy *Institusie* van 1559. Die geheim van Calvyn se gebedsleer, lê juis in die toeganklikheid van gebed. Wanneer Calvyn saam met sy gemeente in gebed antwoord op die Woord, word met die ‘mond van Jesus Christus’ gebid.

Die frase ‘*De me non libenter loquor*’ mag die indruk skep dat Calvyn nie maklik gebid het nie. Belangrik in ‘n beoordeling van Calvyn se gebedslewe, is dat daar by hom ‘n eenheid is tussen persoon en saak, sy briewe getuig hiervan. In Calvyn se gebede kom ook sy verhouding met familie, vriende, sy siekte en die dood ter sprake. Calvyn bedank sy vriend, Viret, vir ‘n troosbrief na die afsterwe van sy vrou. Hierin sien Calvyn iets meer as net persoonlike meegevoel, deur middel van voorbidding is mense vir mekaar tot seën, ‘n gedagte wat aansluit by die priesterlike seën.⁹³⁷ Calvyn se eie siekbed, veral die jare 1558/9 is gedra deur gebed. Veral Calvyn se uitleg van Psalm 30 speel ‘n belangrike rol ten opsigte van sy gebedservaringe. Die groot nut van ons beproewinge is dat ons God opnuut om genade bid. Tot die laaste oomblikke van sy lewe bly Calvyn getroue bidder.

‘n Kort historiese blik oor Calvyn se lewe roep ‘n ander beeld van Calvyn na vore. Scholl praat van ‘*Calvinus orans*’. Kan ons praat van ‘n mensliker beeld van Calvyn?’⁹³⁸

Calvyn sien gebed as die vanselfsprekende uitdrukking van sy geloof; ‘n geloof wat hom as mens persoonlik raak. Wanneer mens Calvyn se gebede lees, sien mens dat sy bediening hom baie na aan die hart lê.⁹³⁹ Juis word daar begin met vrye gebede in die openbare en private godsdiens. Calvyn is bekend onder sy tydgenote vir sy vrye gebede na sy voorlesinge; Calvyn bid van harte.⁹⁴⁰

Calvyn verstaan God as ‘n God van nabyheid, sonder hierdie nabyheid kan die omvang van Calvyn se gebede nie verstaan word nie. Calvyn leef in die besef van God se hand oor sy lewe.⁹⁴¹ By al die lig wat die ‘*Calvinus orans*’ op die Calvyn-beeld werp, is dit nodig om by te voeg dat Calvyn geen mediterende bidder, geïnteresseerd in eie vroomheid was nie.⁹⁴² Vir Calvyn was

⁹³⁷ op cit 205.

⁹³⁸ ‘Calvin “kann” beten.’ Oor die menslike sy van Calvyn sien Stauffer, R 1964. *Calvins Menschlichkeit*, Theol Studien Heft 79, Zürich. (Scholl 1968:207)

⁹³⁹ ‘J. Calvin, der Jurist, ist, will man nüchterne Unerbittlichkeit zum Ma-Stab erheben, vielleicht der Frömmste.’ (Locher 1957:566)

⁹⁴⁰ Scholl haal aan uit ‘Wie ein Symbol, so verbirgt sich hinter der theoretisch behelrenden und praktisch eingreifenden Arbeit des Genfer Reformators Dürers Blatt, das die zum Gebet zusammengelegten Hände zeigt.’ Smidt, U 1930. *Das Gebet bei Calvin*, RKZ, 80, 97. (Scholl 1968: 208)

⁹⁴¹ ‘*coram summo iudice angelos et vos omnes (sy landgenote) habeam testes.*’ Aangehaal uit sy voorwoord tot sy Daniël voorlesing wat handel oor die vraag na die Reformasie in Frankryk. ‘Dieser Gedanke, dass der Himmel auf ihn herabschaut, belebt für ihn die ganze Welt, und er scheint immer in diesem Bewusstsein gehandelt zu haben. Dieser Ausdruck ist um so überraschender, da er mit allen Reformatoren gegen die Anrufung der Engel und der Heiligen protestiert, daher die Engel überhaupt in unsere Kirche so seht vergessen worden sind.’ Henry, P 1835/1844. *Das Leben J. Calvins, des großen Reformators*. Bd, I, Hamburg. 483/4.

⁹⁴² Calvyn se woorde aan Sadolet, dat dit teologies nie reg is wanneer die mens te veel met homself besig raak nie. ‘it is not very sound theology to confine a man’s thoughts so much to himself, and not to set before him as the prime motive of his existence zeal to show forth the glory of God. For we are born first of all for God, and not for ourselves.’ (Calvin 1954: 228)

gebed 'n bediening.⁹⁴³ Die profete van die Ou Testament was sy voorbeeld. Telkens laat die Christologiese trekke in Calvyn se gebede die klem val op God se goedheid en op gebed as bediening.

9.5 Die gemeente as ruimte vir die diens van gebed

Die ruimte van die diens van die gebede is die kerk.⁹⁴⁴ Calvyn sien die gebed in die gemeente as die 'geboorteplek' vir persoonlike gebed. Calvyn praat ook van die kerk as moeder van die gelowiges.⁹⁴⁵ Tog verneem ons feitlik niks oor die gebed in boek IV van die *Institusie* wat handel oor die kerk nie. Wat wel oor die plek van gebed in die liturgie gesê word is te vind in die groot gebedsdeel van *Institusie* III, 20. Sonder om die gebed van die enkeling en die openbare gebed in die gemeente teen mekaar af te speel, wys Calvyn op die belang van die regte gesindheid. As Calvyn die liturgie aan die orde stel, beteken dit niks sonder dat die mens se 'hart' daarin is nie.⁹⁴⁶ Daarmee beklemtoon hy die geestelike, versorgende, en dienende karakter van die liturgie. Die liturgie is nie 'n doel op sigself nie, maar het 'n dienende funksie. Die bedoeling is om die mens tot ware troos te bring. Die liturgie wat Calvyn voorstel is dus gestroop van die triomfantelike; die eenvoud daarvan spreek van 'n geestelik versorgende kerk.⁹⁴⁷ Hierdie liturgiese verskynsel is 'n algemeen reformatoriese verskynsel.⁹⁴⁸

Daarmee saam bewaar en beklemtoon Calvyn die 'ekumeniese' karakter van gebed. Ons sien dit reeds in die verklaring van die 'Ons Vader' gebed. Die verinnerliking beteken nie 'n verenging nie, dit beteken wel gebed kom tuis in die ruimte van die kerk, in die ruimte van die Ryk van God. 'Ekumenies' sluit aan by die gedagte van die 'ons' van die 'Ons Vader' gebed. Die 'ons' van die 'Ons Vader' verplig wel tot voorbidding vir alle mense; tog begrens dit uit die mensdom die gemeente van alle tye en ruimtes wat God as Vader aanroep. In voorbidding word die gemeente gerig tot 'n ekumeniese betrokkenheid. Hier word Calvyn nie gelei deur eie ervaring

⁹⁴³ 'Two kinds of prayer, therefore, exist; one which we ought to practice daily, in the morning, evening, and if possible, every moment; for we see how constancy in prayer is commended to us in Scripture. (Lu 18:1; Ro 12:12; 1Th 5:17). The second kind is used, when God denounces his wrath against us, or we have need of his special aid, or seek anything unusual from him.' (*Com. Dan. 9:1-3*)

⁹⁴⁴ Niesel 1957:157.

⁹⁴⁵ *Institusie*, IV, 1.

⁹⁴⁶ 'Hy beloof dat God vir wie ons liggame tempels moet wees, naby die ontroering van ons hart sal wees... maar Hy toon aan dat 'n gebed iets heimlik is wat besonderlik in die hart geleë is,' (*Inst* III, 20, 29, 1126) 'Hierbenewens is dit meer as duidelik dat spraak of sang, as dit in die gebed voorkom, van geen belang is of 'n haarbreedte voordeel by God inhou as dit nie uit diepe ontroering van die hart kom nie.' oor sang: 'Maar ons moet nogtans versigtig waak dat ons ore nie meer op die melodie gesteld is as ons harte op die geestelike betekenis van die woorde nie.' oor openbare gebed: 'Nogtans moet ons ten volle daarvan bewus wees dat dit hoegenaamd nie moontlik is, nóg in openbare gebed nóg in persoonlike gebed, dat die tong sonder die hart God baie kan behaag nie.' (*Inst.* 20, 31 – 33, 1127-1131)

⁹⁴⁷ Scholl 1968:213.

⁹⁴⁸ Locher 1957:566.

nie, maar deur die Skrif.⁹⁴⁹ Calvyn se ekumeniese visie strek verder as die eenheid van die kerk in sy eie tyd.⁹⁵⁰ Die ekumene verbind geslagte in Jesus Christus.⁹⁵¹ Die biddende kerk is volgens Calvyn 'n ekumeniese kerk van alle tye en plekke. Daarvolgens moet sy gebedsreëls ook verstaan word. Gebed is nie 'n handeling wat oorgelaat word aan die individu, soos die 'gees' hom lei nie; hulp tot gebed is nodig. Daarom moet die gebed van die enkeling deel wees van die gemeenskaplike gebed van die kerk.⁹⁵² Dis gebed in lyn met die 'Ons Vader' wat selfs in die tyd van skeuring soek na eenheid. Uiteindelik gaan dit vir Calvyn nie om sy kerk of sy verstaan van Christus nie, maar om Jesus Christus wat regeer. Dit gaan om 'n eenheid in Hom; Hy is die ware Leermeester van gebed.

⁹⁴⁹ Dis veral die Skrif wat Calvyn tot ekumeniese denke voer. Sien sy preek 1 Tim 2: 8 waar hy die eenheid met die Lutherane in gebed beklemtoon. Calvyn se beroemde sin in die verband. 'So much does this concern me, that, could I be of any service, I would not grudge to cross ten seas, if need were, on account of it.' in sy brief aan Cranmer met die oog op 'n evangeliese vergadering (April 1552) in Calvin, J 1980. *Letters of John Calvin: selected from the Bonnet Edition*. Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 133.

⁹⁵⁰ reeds in die *Institusie* van 1543 luister Calvyn ook na die oudkerklike vaderstemme oor gebed. (Scholl 1968:215)

⁹⁵¹ Calvyn haal Augustinus dikwels aan, maar staan krities teenoor sekere gebedspraktyke; Calvyn vind meer aansluiting by oud oosterse kerklike ontwikkelinge soos die gebedsvermaning aan die einde van sy preke wat oorgaan in die gemeente gebed.

⁹⁵² Sluit die ekumeniese dimensie die Rooms-Katolieke kerk in? 'n uitdruklike nee sou die eskatologiese dimensie van God se oordeel uitsluit. 'n Ongekwalifiseerde 'ja' sou ok onmoontlik wees. Dit sou beteken dat Rome as kerk erken word. Hierdie nee gaan egter gepaard met die hoop tot 'n gesprek. Vergelyk Calvyn se kommentaar by Joh 17:9.

9.3.1 Deelname aan die profetiese amp van Christus

In die belangrike werk van W. Kolffhaus, is die sentrale betekenis van die gemeenskap van die gelowiges met Christus in die denke van Calvyn uitgelig. Wat egter te kort skiet is die plek van gebed in samehang met die Christus gemeenskap en in samehang met die amp van Jesus Christus.⁸⁹¹ Vanuit die drievoudige amp van Christus word die praktiese diens van gebede reg verstaan.⁸⁹²

In die Christologiese deel van die *Institusie*, II, 15, 2, omskryf Calvyn die betekenis van die profetiese amp as volg: ‘Hier moet ons weer daarop let dat Hy die salwing nie alleen vir homself ontvang het om sy leerfunksie te verrig nie, maar ook vir sy hele liggaam, sodat die krag van die Gees met die voortdurende verkondiging van die evangelie ooreenstem.’⁸⁹³ Deur die werking van die Heilige Gees is die profetiese amp van die Christen die bediening van die Woord, die verkondiging. Dit gee aan die gebed ‘n spesiale klem. Die gebed is onderskeie van die verkondiging en tog nie te skei nie. Die profetiese amp kan ook in ‘n sekere sin as die eintlike amp van Christus behandel word, waaruit die ander twee ampte as verdere konkretisering voortspuit.⁸⁹⁴ Die profetiese amp wys die bidder op die lewende geheimenis van die gebed. In Calvyn se gebede na die prediking kom hierdie aspek duidelik na vore.⁸⁹⁵ Hier vorm gebed deel van die verkondiging, maar tog is dit reeds bediening aan die gemeente as uitdrukking van *Institusie* II, 15, 2. Ook sy voorlesings, sluit Calvyn af met gebed as antwoord op die teks en toegepas op die konteks van die hoorders; die voorlesings toegespits op geloofsleer, bereik eers sy doel in die gebed. So word die leraar ook voorbeeldige bidder. Die voorlesinge verkry ‘n lewende profetiese klem deur middel van gebed en gebed word deelname aan die profetiese amp van Christus.

Ook uit die inhoud van Calvyn se gebede, blyk duidelik die belang van die profetiese amp; veral ten opsigte van die ‘bede’ om sondevergifnis en die herinnering aan God se goedheid. In die

⁸⁹¹ Ons verwys veral na Kolffhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*.

⁸⁹² Verhelderend is Calvyn se uitleg van Ps 20: 1: ‘The inscription shows that the psalm was composed by David; but though he was its author, there is no absurdity in his speaking of himself in the person of others. The office of a prophet having been committed to him, he with great propriety prepared this as a form of prayer for the use of the faithful.’ (Com. Ps 20:1)

⁸⁹³ *Institusie*, II, 15, 2: 650.

⁸⁹⁴ Jansen wys dat die behandeling van die drievoudige amp alleen voorkom in die Geneefse Kategismus van 1542, en die *Institusie* van 1559. Calvyn verwys meer na die tweevoudige amp. Niesel wys egter ook op die klem op die profetiese amp in eksegetiese werke. (Niesel 1957:115) Die afleiding kan gemaak word dat die profetiese amp ‘n unieke plek inneem. Nader te koppel is aan die persoon van Christus. Bybels gesien bestaan daar nie ‘n openbaring as gnosis nie. Daar is geen neutrale kennis van God nie. (Jansen 1956: 102) Ook dat die persoon van Christus ‘n lewende Persoon is wat altyd werksaam is, ook vandag. Dit is wat Calvyn met die profetiese amp van Christus onderstreep.

⁸⁹⁵ Verwys veral na die slot gebede by Calvyn se preke en voorlesings. Eintlik nie gebede nie, maar vermaning tot gebed. Nie net die gemeente word aangespreek nie, ook God. ‘hence we can conclude that Calvin is addressing the congregation as well as God. He does extend his invitation to confession of sins to the congregation, himself always included, and he does remind it of the promises of God. But at the same time he indirectly calls upon God beseeching Him to pardon all offences, to grant His grace according to His promises.’ (Maurer 1959:29)

10 DIE 'ONS VADER' GEBED LEER ONS DIE LOGIKA VAN DIE GELOOF

Calvyn se uitleg van die 'Ons Vader' sluit aan by sy teologiese grondtema van kennis van God en kennis van die mens. Dit kom na vore in die tweedeling van die 'Ons Vader' waarvolgens die eerste drie bedes handel om God se saak, sonder dat die mens onbetrokke toeskouer is, en die laaste drie bedes wat handel oor die mens se saak, sonder dat God daarby onbetrokke is.⁹⁵³

Dis nodig om die logika van die geloof aan te leer. Juis daarom is die Ons Vader as 'modelgebed' nodig. Die ware heil vir die mens is onlosmaaklik verbonde aan die kennis en aanbidding van die ware God van die Bybel.⁹⁵⁴

Die aanroep - die Vadernaam

Alles wat tot dusver gesê is, roep ons op tot gebed. Ons word geleer om God aan te roep as 'ons Vader in die hemel.' Jesus Christus nooi ons uit om sy gebed na te bid; om sy navolgers te word. Die uitleg van die 'Ons Vader' speel 'n belangrike rol in die waardering van Calvyn se teologie.⁹⁵⁵ Calvyn voeg 'n verduidelikende gedeelte III, 20, 40, by die 1559 uitgawe van sy *Institusie* en plaas daarmee die uitleg van die 'Ons Vader' gebed binne die groter geheel van boek III van die *Institusie*, wat handel oor die werk van die Heilige Gees. Hierdie byvoeging bied 'n verduideliking en samevatting van die betekenis van die aanroep van God as Vader. Duidelik blyk dat die Vadernaam nie alleen Christologies uitgelê moet word nie, maar ook Pneumatologies.

Die 'Vaderskap' asook ons 'kindschap' en daarmee saam die verhooringsekerheid van gebed het 'n dubbele basis.⁹⁵⁶ In die aanroep van God as Vader weerklink die Christologie. Christus se

⁹⁵³ Die hoogagting vir die 'Ons Vader' gebed kom ewe eens voor by die kerkvaders en Reformatore. Omtrent almal van hulle het hulleself vroeër of later besig gehou met die uitleg van die 'Ons Vader'. Daar is die name van Origenes, Gregorius van Nyssa, Maximus Confessor, Tertullianus, Cyprianus en Augustinus en feitlik al die Reformatore, van Hus, tot by Luther en Calvyn. Tertullianus druk nogal duidelik die teologiese betekenis van die 'Ons Vader' uit in die pregnante formulering, "*breviarium totius evangelii*", 'n samevatting van die hele evangelie. Dit is ook dan in die sin waarin ons die studie oor die 'Ons Vader' wil aanpak. Lochman, J M 1988. *Unser Vater, Auslegung des Vaterunsers*, Mohn: Gütersloher Verl.-Haus, 20.

⁹⁵⁴ 'The smashing of idols is not a narrow religious agenda, but has to do with creating a free space for the practice of humanness.' Brueggemann se kommentaar op Psalm 97 in Brueggemann W 1984. *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Mineapolis: Augsburg, 147. Sien ook Calvyn se uitleg by Ps 97:1 'Jehovah reigns. His inviting men to rejoice, is a proof that the reign of God is inseparably connected with the salvation and best happiness of mankind.' (*Comm. Ps 97:1*)

⁹⁵⁵ 'Wie sollte uns nicht die Erklärung gerade dieses so wichtigen und intimen Textes, wenn nicht in die ganzen, so doch in den echten, sozusagen in den innersten Calvin einigermaßen hineinschauen lassen.' Scholl haal aan K. Barth, Calvin, *Theol. Existenz heute*, 37, 1936, 6. (Scholl 1968:142)

⁹⁵⁶ 'In venturing, he says, to call God your Father, you have the advice and direction of the Spirit of Christ; therefore it is certain that you are the sons of God. This agrees with what is elsewhere taught by him, that the Spirit is the earnest and pledge of our adoption, and gives to us a well-founded belief that God regards us with a father's love.' (*Com. Gal. 4:6.*)

verdienste gee ons die reg om God as ons Vader aan te roep.⁹⁵⁷ Die gelykenis van die verlore seun speel 'n belangrike rol in Calvyn se verstaan van God as 'Vader'.⁹⁵⁸ Van hieruit kry Calvyn se gebede die karakter van deemoed as die regte houding van 'n kind teenoor sy hemelse Vader.⁹⁵⁹

'Boete is vreugde'.⁹⁶⁰ Deemoed en vreugde is twee kante van dieselfde saak.⁹⁶¹ Die selfkennis en Godskennis wat saamkom in die aanroep van die Vadernaam is nie 'n menslike daad van selfverloëning nie, maar vloei voort uit die kennis van kindskap in Jesus Christus. Christus bid met ons en vir ons. Hy is die grond en inhoud van ons deemoed en van ons vreugde. Hier sluit Calvyn aan by Romeine 8 en beklemtoon die Pneumatologiese sy om tot 'n regte verstaan van die Vadernaam te kom. In *Institusie* III, 20, 36 sluit Calvyn ook aan by die Johannese gedagte van die wedergeboorte. Elke gelowige gebed is die gebed van 'n wedergeborene, dit wil sê die gebed van die Heilige Gees in ons. Die Vader aanroep hoort by elke bede.⁹⁶²

Die gebed van 'n kind is seker van verhoring. Om dit te beklemtoon wys Calvyn op die gelykenis van die verlore seun en sluit aan by die vrymoedige 'Abba' van Romeine 8:5. Die basis van hierdie kindskap is geen ongebonde natuurlike vroomheid nie; volgens Calvyn is vaderlike liefde slegs 'n swakke beeld vir die liefde van God. Hy sê as 'n druppel van hierdie liefde van 'n aardse vader tot soveel goedheid aanleiding kan gee, hoeveel te meer kan ons dit nie van God verwag nie.⁹⁶³ Hierdie verhoringsekerheid van God se kind word deur die Heilige Gees in ons harte gewerk. In die uitleg van die 'Ons Vader' roep Calvyn die beeld van Jesus Christus na vore; in Jesus Christus is die verhoring van gebed verseker.⁹⁶⁴

⁹⁵⁷ 'Juis op die drumpel van die gebed kom ons ten eerste teë wat ek vroeër al vermeld het, (*Inst.* 3, 20 en 21) naamlik dat ons elke gebed nie anders as net in Christus se Naam nie aan God moet bring omdat geen gebed in iemand anders se naam aan Hom gerig kan word nie. Want na aanleiding daarvan dat ons God 'Ons Vader' noem, hou ons bepaald ook die Naam van Christus voor.' (*Inst.*, III, 20, 36, 113-4) 'Jesus Christus ist der Geber und der Bürge der göttlichen Vaterschaft und unserer Kindschaft; das ist der Grund, warum *diese* Vaterschaft und *diese* Kindschaft unvergleichlich höher sind als jede andere, als alles was wir zwischen uns Vater, Sohn und Kinder nennen.' (Barth 1965:44)

⁹⁵⁸ Sien *Inst.*, III, 20, 37: 1135.

⁹⁵⁹ 'n Voorbeeld is die voorlesingsgebed by Amos 3:8-14. vgl. Ook die gebedvermaning by die preek van Gal 4:4-7, C O, 28, 596. Boete is die houding van die persoon wat onverdiend begenadig is. Dis die houding waar ware self en ware Godskennis bymekaar kom.

⁹⁶⁰ Scholl verwys na Schniewind, J 1956. *Die Freude der Busse*, reihe 32. Göttingen: Kleine Vandenhoeck. (Scholl 1968:145)

⁹⁶¹ *ibid.*

⁹⁶² 'Wer betet "unser Vater" der bedenkt bei jeder Bitte, dass Gott als der Vater ihn reden heißt und ihn hört.' Quervain, de A 1948. *Das Gebet: Ein Kapitel der Christlichen Lehre*. Zürich: Evangelischer Verlag, 103.

⁹⁶³ 'But if the little drops produce such an amount of beneficence, what ought we to expect from the inexhaustible ocean? Would God, who thus opens the hearts of men, shut his own? Let us also remember that passage of Isaiah, "Though a mother forget her children," (Isa 49:15), yet the Lord will be like himself, and will always show himself to be a Father. (*Com.* Mat 7:9)

⁹⁶⁴ 'Mag ons ook uit hierdie aanspreekvorm 'n argument daarvoor put om te bewys dat al ons gebede in die middelaarskap van Christus gefundeer is soos ons tevore reeds gesê het? Ja, en dit (is) ook 'n baie grondige bewys want God beskou ons nie as sy kinders nie behalwe in soverre as wat ons lede van Christus is.' Geneefse Kategismus vraag 263. (*Kat* : 47)

Die uitleg en verstaan van die Vadernaam vat in beginsel alles wat Calvyn oor gebed wil sê saam. Hy lê dit mooi uit in sy preek oor Galasiërs 4:4-7; Die aanroep van die Vadernaam beskryf die wonder van kindskap. Hy beklemtoon die gedagte dat hierdie kindskap nie volgens enige verdienste is nie; kindskap is 'n gawe. As onverdiende wonder kan hierdie Naam alleen in nederige houding van verootmoediging uitgespreek word. Hier is nie plek vir selfroem nie, maar ook nie twyfel nie.⁹⁶⁵

Uit die kennis van die vaderskap van God spruit die erkenning, dat ware gebed 'n gawe van God is. Die erkenning van die vaderskap van God in gebed beteken dat God as my Vader my persoonlik ken. Belangrik is dat Calvyn hierdie kennis nie oriënteer aan een of ander formele kennisleer nie, maar aan die Skrif. Hierdie Woord van God as Leermeester is Jesus Christus, die 'Hermeneut' van die Vadernaam. Die eksistensiële klem van hierdie aanroep word in sy preek oor Galasiërs 4 beklemtoon, waar Calvyn die woord 'Abba' uitlig teen die agtergrond van die gebruik van sy tyd van onverstaanbare Latynse gebede. Daarmee beklemtoon hy dat die duidelikheid van gebed korreleer met die duidelikheid van die skrifboodskap; die bedoeling van gebed is juis om ons tot hulp te wees. Hierdie duidelikheid gaan gepaard met die besef: voor ons God geken het, Hy ons as Vader geken!⁹⁶⁶

Nie almal het die reg om God as Vader aan te roep nie, daarom beklemtoon Calvyn God se vaderskap in Jesus Christus. God is die Vader van sy gemeente wat seker mag wees van die verhooring van gebed.⁹⁶⁷

'Ons' - die rol van voorbedding

In die aanroep van die Vadernaam vind gebed reeds plaas; 'ons Vader' wys ons op die keersy hiervan: ons voorbedding vir mekaar. Ook voorbedding vorm in 'n sekere sin die hele gebed in die realisering van die kennis dat ons voor God saam bestaan.⁹⁶⁸ Hier gaan dit vir Calvyn oor die vraag na die naaste.⁹⁶⁹ Deur God aan te roep as 'Ons Vader,' antwoord die mens op die vraag deur God gestel heel aan die begin, in Genesis,: 'waar is jy?'. Op die vraag: 'waar is jou broer?,'

⁹⁶⁵ Scholl verwys na Calvyn se preek oor Gal. 4:4-7. (Scholl 1968:147)

⁹⁶⁶ *ibid.*

⁹⁶⁷ 'We are the sons of God, because we have received the same Spirit as his only Son.' (*Com. Gal*, 4:6)

⁹⁶⁸ 'As ons dus nou, soos dit ons betaam, die begeerte koester om mekaar die hand te reik en mekaar te onderskraag, is daar geen opsig waarin ons ons medebroeders kan bevoordeel as om hulle aan die voorsienige sorg van die allerbeste Vader op te dra nie...met ons gebede kan ons selfs die vreemdste en onbekendste mense help, hoe ver hulle ook van ons geskei is.' (*Inst III*, 20, 38-39: 1136-1137)

⁹⁶⁹ 'In seinem Gebet flüchtet Calvin nicht als einsamer zu dem Einsamen, mit denen gemeinsam er den Vater aller sucht. Aus der Anrede im Gebet des Herrn folgert er: "der Christ soll seine Gebete nach der Regel richtet. Dass sie auf die Gemeinschaft bezogen sind und alle einschließen, die in Christus seine Brüder sind." (III, 20, 38-39) Wir können es geradezu die Summe seiner Ethik nennen, das wir nur zusammen mit dem Nächsten und vor allem mit der Brüdern vor Gott erscheinen dürfen. Das ist der unerhörte Pathos diese Gemeinschaftsgedankens, nicht im Sinn einer allgemeinen ethische Sozialidee, sonder allein beherrscht von der Tatsache: Gott ist der Vater unser aller.' (Kolfhaus 1949:476)

antwoord hy met voorbidding.⁹⁷⁰ Calvin sien die mens in gelykheid, geskape na die beeld van God; daarmee saam kom die liefdesplig.⁹⁷¹ Deur middel van voorbidding kom die werklikheid van die Godsryk en kerk bymekaar, vorm dit die twee konsentriese sirkels waarbinne voorbidding staan. Die kring van die gemeente geniet voorrang.⁹⁷² Die gemeente word gesien as hulle wat strydend in die wêreld staan as biddende en voorbiddende gemeente.⁹⁷³ Voorbidding belig Calvin se ekklesiologie waarvolgens die voorbiddende gemeente ‘n ereposisie voor God inneem. Hy verwys na die kerk as ‘*die volheid van sy eniggebore Seun.*’⁹⁷⁴ In hulle voorbidding neem die gemeente hierdie ereposisie in en realiseer hierdie volheid van Christus.

Die voorbiddende gemeente is egter nie ‘n doel op sigself nie. Ook vir hulle wat nog nie deel van die gemeente is nie word ingetree. Voorbidding word deelname aan die intrede van Jesus Christus vir alle mense.⁹⁷⁵ Daarom relativeer dit wat in III, 20, 38-39 geskryf is ‘n ekklesiologie wat uitsluitlik vanuit die uitverkiesingsleer beskou word. Voorbidding kan nooit los staan van die liefdesdaad teenoor die naaste nie; die sosiale daad relativeer nie die belang van voorbidding nie. Voorbidding sluit die werklikheid van die naaste vir die bidder oop.⁹⁷⁶ Ons het reeds in ‘n vorige deel gesien hoe wyd die voorbidding strek.⁹⁷⁷ Voorbidding is vir Calvin deel van sy alledaagse gebedsoefening.⁹⁷⁸

⁹⁷⁰ ‘Kortom: al ons gebed moet so wees dat hulle daardie gemeenskap in die oog hou wat ons Here in sy koninkryk en in sy huis tot stand gebring het.’ (*Inst*, III, 20, 38: 1137)

⁹⁷¹ ‘Het voornaamste, waarin de kinderen Gods zich hebben te oefenen, is het bidden. Want het is ook een duidelijk blijk van het echtheid van ons geloof, als wij onze toevlucht tot God nemen en wij Zijn naam aanroepen, opdat ieder niet enkel aan zichzelf denkt en over zichzelf bezorgd is, maar dat wij daaronder in het algemeen allen begrijpen, die met ons verbonden zijn en met wie wij eenige gemeenschap hebben.’ Preek uit 1 Tim, 2:1-2 in: Calvin, J 1938/1941. *Het Gepredikte Woord: Preken van Johannes Calvijn*, 2de druk. vert Douma J. Franeker: T Wever, 189.

⁹⁷² ‘‘n Christen moet dus sy gebede aan hierdie gebedsreël meet dat dit gemeenskaplik moet wees en almal moet insluit wat in Christus ook sy broers is ...’ (*Inst*, III, 20, 38: 1136)

⁹⁷³ Calvin sluit sy gedeelte oor die voorbidding af met ‘n verwysing na 1 Tim 2:8; ‘Ons kan Paulus se aansporing aan die gelowiges van sy tyd hierop betrek, naamlik dat hulle oral rein hande sonder twis moet ophef. Want wanneer hy leer dat tweedrag die deur vir gebede sluit, wil hy dat hulle eendragtig hulle genade saam moet opdra.’ (*Inst*, III, 20, 39: 1137)

⁹⁷⁴ *Inst*, III, 20, 38: 1136, n.a.v. Ef. 1:23.

⁹⁷⁵ Calvin voltooi die aanhaling wat ons hierbo gegee het: ‘‘n Christen moet dus sy gebede aan hierdie gebedsreël meet dat dit gemeenskaplik moet wees en almal moet insluit wat in Christus ook sy broers is – en nie slegs die mense wat hy teenswoordig as sodanig sien en erken nie, maar alle mense wat op die aarde lewe.’ (*Inst*, III, 20, 38, 1136)

⁹⁷⁶ Dit word duidelik in *Institusie* III, 20, 39, waar Calvin voorbidding vergelyk met geldelike bystand. ‘met ons gebed kan ons selfs die vreemdste en onbekendste mense help, hoe ver hulle ook al van ons geskei is.’ (op cit 1137)

⁹⁷⁷ ‘As ons dus nou, soos dit ons betaam, die begeerte koester om mekaar die hand te reik en mekaar te onderskraag, is daar geen opsig waarin ons ons medebroers meer kan bevoordeel as om hulle aan die voorsienige sorg van die allerbeste Vader op te dra nie.’ (op cit 1136)

⁹⁷⁸ Ons het reeds voorbeelde genoem van die konkrete en spesifieke wyse waarop Calvin voorbidding gedoen het. Ook die gedagte van die tug (*Institusie* IV, 12, 9) word in die regte lig gestel vanuit die diens van voorbidding. Die voorbidding vir vervreemdes en vyande van die gemeente neem ‘n belangrike plek in. Ook die gedooptes (*Institusie* IV, 15, 9), is aan hulleself oorgelaat nie. Selfs die staat as selfstandige grootheid word ingesluit in die voorbidding, sien IV, 20, 23 en 28. Voorbidding is dus baie wyd en tog doelgerig. Verwys na die omvangryke en toegespitste voorbidding in die Geneefse liturgie en veral die voorbidding in die weeklikse samekoms. (Scholl 1968:151)

Die woord *ons* raak 'n 'senuwee' van Calvyn se kerkbegrip. Calvyn verwerp die Rooms-Katolieke beskouing van die voorbidding van die heiliges.⁹⁷⁹ In die plek van die heiliges wat voor Christus intree, sien Calvyn die voorbiddende gemeente. Calvyn se beswaar teen die Rooms-Katolieke beskouing is dat Christus se eer, sowel as die gemeente se eer aangetas word. Die eer van die gemeente is daarin geleë om as deel van die liggaam van Christus in te tree vir die nood van die naaste en die wêreld. Die geheim van voorbidding lê juis daarin dat ons deelneem aan Christus se intrede vir die wêreld, eintlik ook aan die werk van die Heilige Gees in ons.⁹⁸⁰

... in die hemel

Tipies lê Calvyn die woorde 'in die hemel' uit.⁹⁸¹ Hierin sien hy nie alleen 'n verdere aanmoediging tot gebed nie, maar ook 'n afgrensing.⁹⁸² Ons vind hier 'n soberheid in Calvyn se Godsbegrip, want 'in die hemel' beklemtoon God se 'transendensie'; nie as 'n filosofiese 'transendensie' nie, maar as 'n teologiese 'transendensie', want sy 'transendensie' sluit sy 'kondensensie' in. Vir Calvyn is God se 'transendensie' en 'kondensensie' onlosmaaklik verbind; God se almag en liefde gaan saam.⁹⁸³ Reeds in 1536 leer Calvyn in sy 'ons Vader' uitleg: hierdie woorde herinner ons daaraan dat wanneer dit oor God gaan, ons ons gedagtes altyd hoër moet ophef: '*... wanneer ons dit hoor, moet ons ons gedagtes hoër ophef wanneer God ter sprake is, sodat ons niks aards of vleesliks van Hom sal versin of Hom aan ons eie afmetinkies sal meet of sy wil teen ons eie begeertes sal opweeg nie.*'⁹⁸⁴ Beide hierdie eienskappe maak gebed moontlik. God se almag dra vir Calvyn net so veel pastorale gewig.⁹⁸⁵

Hierdie twee fasette van die logika van die geloof, kom ook verder in die uitleg van die 'Ons Vader' na vore. Die 'Ons Vader' word as gebed in twee dele verdeel, parallel aan die twee tafels van die wet.⁹⁸⁶ Bedes 1-3 handel stel God se eer voorop. In Jesus Christus het God Homself

⁹⁷⁹ *Inst*, III, 20, 26-27.

⁹⁸⁰ In Calvyn se uitleg van die 'ons' kan nie op verbeter word nie; die kerk van vandag skiet op hierdie punt ver te kort; is dit nie waar gemeente vernuwing moet begin nie?

⁹⁸¹ 'n Nuwer uitleg sien in hierdie woorde 'n verdere heilstoeseegging aan alle mense. 'n Ont-historisering van die gebed; Scholl verwys na Lohmeier, *Das Unser-Vater*. (Scoll 1968:152)

⁹⁸² III, 20,37; 'Die inleiding 'Ons Vader' moet geen vrees by ons inboesem nie, maar groot vertroue.'

⁹⁸³ 'Father is the appellation given to him; and under this title Christ supplies us with sufficiently copious materials for confidence. But as it is only the half of our reliance that is founded on the goodness of God, in the next clause, who art in heaven, he gives us a lofty idea of the power of God. When the Scripture says, that God is *in heaven*, the meaning is, that all things are subject to his dominions, —that the world, and everything in it, is held by his hand, — that his power is everywhere diffused, —that all things are arranged by his providence.' (*Com. Mat.* 6:9) 'Die ganze Philosophie dreht sich um den Himmel; das Evangelium allein spricht uns von dem, der in Himmel, ja jenseits des Himmel ist. Kein Spiritualist, Idealist oder Existenzialist kann uns zu der Wirklichkeit Gottes führen, zu *seiner* Transzendenz, die eine andere Sache ist als Geist und Unsichtbarkeit. Seine Transzendenz wird erwiesen, enthüllt, verwirklicht in Jesus Christus, in der Tiefe seines allmächtigen Erbarmens.' (Barth 1965:46)

⁹⁸⁴ *Inst*, III, 20, 40: 1138.

⁹⁸⁵ 'Er ist im Himmel, auf seinem Throne, das ist seine höchste Existenz ... Da ist der Richter, der König, der über uns verfügt, der regiert, zuweilen *gegen* uns, in jedem fälle immer *über* uns.' (Barth 1965:46)

⁹⁸⁶ op cit 47.

openbaar as God wat in volkome vryheid die mens kom opsoek het, as God met ons.⁹⁸⁷ In bedes 4-6 staan die mens met sy behoeftes voor God.⁹⁸⁸ Dis belangrik om die twee dele van die ‘Ons Vader’ steeds as ‘n eenheid te sien. Die bedoeling is: God nooi ons uit om deel te hê aan ‘sy saak’ omdat Hy in Christus reeds ‘ons saak’ op Hom geneem het. Jesus Christus nooi ons uit om sy gebed saam te bid. Sy gebed is reeds verhoor. Gebed is om tot die insig te kom dat God ons saak reeds op Hom geneem het.⁹⁸⁹

‘Laat U Naam geheilig word’

Calvyn doen moeite met die uitleg van die ‘Ons Vader’. Daarvan getuig die veranderinge wat in elke uitgawe van die *Institusie* voorkom. Veral die eerste drie bedes kry die meeste aandag.⁹⁹⁰ In die proses van uitleg, kom daar ‘n groter eenheid tussen die afsonderlike bedes.⁹⁹¹

In die Ons Vader erken ons God se reg om Homself te openbaar; en die feit dat God Homself in Christus openbaar. Die daad van God se openbaring word vir ons ‘n werklikheid in gebed. In gebed ervaar ons wie God regtig is.⁹⁹² Die eerste bede sluit hierby aan as ‘n gebed om God se openbaring.⁹⁹³ Die eerste bede word gebid deur diegene wat God reeds ken. Die Kategismus van 1542 vra: *‘Ja, maar kan daar iets by sy heerlijkheid bykom of daaruit weggeneem word? Sy heerlijkheid neem nie toe nie en dit neem ook nie af nie, maar ons bid dat dit onder mense geopenbaar mag word soos dit hoort sodat alles wat God doen en al sy werke net so heerlijk kan*

⁹⁸⁷ ‘Es ist sehr wichtig, das zu verstehen. Gott *war* mit uns, er *ist* mit uns: Immanuel! ... [E]r lädt uns ein, an seinem Regiment über Kirche und Welt ... [V]on diesen drei ersten Bitten hängen die Freiheit, die Freude, die Munterkeit und die Gewissheit der anderen Gesuche ab.’ (op cit 48-49)

⁹⁸⁸ ‘... er ist nicht nur eine Erlaubnis, sondern ein Auftrag, bei Gott unser ganzes Gepäck niederzulegen und ihm anzuvertrauen; ... [I]n Jesus Christus wird das menschliche Wesen offenbar. In ihm wird es das Geschöpf ... das nicht allein sein, Existieren und handeln kann.’ Es kann nicht leben ohne Gott: ... Dies ist kein philosophischer Gedanke. Ich weiß nicht, wie man diesen Satz: es gibt keinen Menschen ohne Gott, auf eine überzeugende Weise außerhalb des Glaubens an Jesus Christus erklären könnte.’ (op cit 50-51)

⁹⁸⁹ ‘Und wir Menschen kommen, wir sind da vor ihm, bereitet dazu, in dem großen Zusammenspiel dieser beiden Sachen zu leben.’ (op cit 54)

⁹⁹⁰ Die ‘Ons Vader’ is die Bybelteks wat Calvyn die meeste uitleg. Moontlike getuienis van die geheim van die ‘Ons Vader’, ‘n Geheim wat selfs Calvyn nie volledig begryp. Scholl verwys na die verskillende uitlegte sedert 1536 tot en met 1561. (Scholl 1968:154)

⁹⁹¹ Kom ook na vore in die parafrase van die ‘Ons Vader’ in die Geneefse liturgie van 1542 en die kommentaar van 1555. C O, 45, 196, oor Mat. 6:9. By die jonger Calvyn staan die uitleg van elke bede meer op sy eie; later word verbande gelê tussen die bedes. Die een lig van God waarom dit in drie bedes gaan word opgebreek in drie. Volgens Scholl (155) is dit nie uitgesluit dat Calvyn aansluit by die Triniteit nie. Calvyn haal die beroemde stelling van Gregorius van Nasianze aan: ‘Ek kan nie aan Één dink sonder om met die glans van al Drie omgewe te word nie; ek kan ook nie tussen die Drie onderskeid maak sonder om onmiddellik tot die een God teruggevoer te word nie.’ (*Inst*, I, 13,17: 236)

⁹⁹² ‘Die Welt als solche hat nicht das Vermögen, Gott zu offenbaren; und der Mensch als solcher ist nicht fähig, eine Offenbarung zu empfangen, weder mit seinen Augen noch mit seinen Ohren noch mit seinem Verstand. Gott ist’s, der recht von Gott spricht (Pascal) ... Diese Tat Gottes wird für uns wirklich im Gebet. (Barth 1965:56) In die vroeëre uitleg word hier gefokus op God se eienskappe. Dit word in 1563 opgeneem in die Heidelbergse Kategismus vraag 122.

⁹⁹³ ‘Man betet nichts für etwas, das man nicht kennt. Das setzt voraus, dass der Name Gottes schon geheiligt ist (Luther).’ (op cit 56) ‘Es gibt viel Geheimnis, aber wir leben nicht in einem absoluten Geheimnis; wir sind nicht in das Nichts eingeschlossen. Die Lehre von Sartre und Heidegger ist nicht wahr, diese Lehre die wieder ins Heidentum zurücksinkt ... [J]esus Christus ist für uns gestorben und auferstanden, und nicht allein für uns, sondern für die ganze Welt.’ (op cit 59)

lyk as wat dit is, sodat Hy op elke moontlike wyse verheerlik kan word.⁹⁹⁴ So word in hierdie bedede die basis van gebed gelê: God in sy openbaring. In die uitleg van 1536 word ook gewys op die dank wat ons aan God verskuldig is. Ons staan voor God wat ons in Jesus Christus die reg gee om Hom as ons Vader aan te roep.⁹⁹⁵ God as ons goeie God in sy neerdaling na die mens is die geheim van die gebed. Dit is in hoofsaak wat Calvin in sy vroeëre uitleg onderstreep.

Daarmee saam het hierdie bedede 'n gerigtheid: God se goedheid moet bekend word.⁹⁹⁶ Calvin se uitleg van die eerste bedede gee 'n missionêre gerigtheid aan die gebed.⁹⁹⁷

Sy latere uitleg beweeg in 'n ietwat ander rigting. Eers merk Calvin op dat hierdie gebed tot ons eie oneer strek. Ons sowel as die skepping eer God nie en Calvin wys op sekere sake waardeur God se eer aangetas word.⁹⁹⁸ Duidelik blyk dat Calvin se jare lange ervaringe in Genève sy uitleg beïnvloed. Die eerste bedede kry 'n sterk pastorale klem en daarmee saam 'n missionêre gerigtheid. Die eerste bedede word 'n bedede om die herstel van God se eer en die gesag van die Bybel in die gemeentelike lewe.⁹⁹⁹

In die laaste uitleg van die bedede in die kommentaar tot die Evangelie harmonie, kom ook 'n bevrydend-missionêre gerigtheid na vore. Dit word 'n bedede om die uitbreiding van die Godskennis oor die ganse wêreld.¹⁰⁰⁰ Die mens se saak word die beste gedien deurdat God se Naam geheilig word, aldus die logika van die geloof.

'Laat U ryk kom'

Kenmerkend van Calvin se uitleg van die tweede bedede is die gebruik van stryd-terminologie. Na die bedede om God se openbaring gaan dit hier om God se heerskappy. God se ryk word opgerig wanneer Hy sy vyande aan Hom onderwerp volgens die kommentaar van 1555.¹⁰⁰¹ In die 1559 uitgawe van die *Institusie* bid Calvin dat God die harte en sinne van alle mense tot vrywillige

⁹⁹⁴ Vraag en antwoord 268 van die Geneefse Kategismus van 1542. (*Kat* : 48)

⁹⁹⁵ 'Darum ist in dieser Bitte auch Dank enthalten.' Die woorde van *Institusie* 1536. (Scholl 1968: 155 haal aan: O S, I, 108)

⁹⁹⁶ In die kategismus van 1542 word verkondiging en sending terminologie gebruik. 'Onder die Naam van God verstaan die Skrif die kennis en aansien waarmee Hy onder mense verheerlik word. Ons bid dat sy heerlikheid oral en onder alle mense bevorder mag word.' (*Kat* : 48) In 1555 se uitleg: 'The substance of this petition is, that the glory of God may shine in the world, and may be duly acknowledged by men.' (*Com. Mat* 6:9)

⁹⁹⁷ Scholl verwys ook na die afsluiting van baie van Calvin se preke. Calvin bedoel egter met sending meer as wat tipes onder sending verstaan is as 'heiden' sending. (Scholl 1968:156)

⁹⁹⁸ *Inst*, III, 20, 41. Barth: 'Wir sind so wenig geeignet, um diese Sache zu stützen ... wie sehr ist es unbedingt nötig, dass Gott selbst eingreift, damit wir nicht unter jenen törichten Jungfrauen seien, die kein Öl mehr hatten!' (Barth 1965:61-2)

⁹⁹⁹ '... möge es uns doch geschenkt werden, dieses unvergleichliche Angebot zu gebrauchen; möge es doch nicht vergeblich sein, dass Du uns in Deinem Sohne gesprochen hast; ... [L]uther hat ausführlich erklärt, dass diese Heiligung sich in der Verkündigung kundtun müsse.' (Barth 1965:59) Die missionêre terminologie van die uitleg van die eerste bedede word oorgedra in die stryd terme in die uitleg van die 2de en 3de bededes.

¹⁰⁰⁰ 'In short, a part of the world profane his holiness to the utmost of their power. We need not then wonder, if we are commanded to ask, in the first place, that the reverence which is due to it may be given by the world. Besides, this is no small honour done to us, when God recommends to us the advancement of his glory.' (*Inst*, Mat 6:9)

¹⁰⁰¹ Kommentaar by Mat 6:10.

oorgawe sal bring.¹⁰⁰² In sy vroeëre uitleg van die bede verstaan Calvin onder die ‘Ryk van God,’ die leiding van die uitverkorenes deur die Heilige Gees en die oorwinning oor die verworpenes wat God se heerskappy nie erken nie.¹⁰⁰³ In sy latere uitleg gaan dit oor die ‘onderwerping’ van alle mense. ‘*God rig dus sy Koninkryk op deur die hele wêreld te verneder maar op verskillende maniere.*’¹⁰⁰⁴

Calvin en die reformasie is dikwels daarvan beskuldig dat die Bybelse boodskap oor die Koninkryk van God vereng is tot die sigbare gestalte, waarvolgens die klem te veel op die ware kerk val. Tog sien Calvin die sigbare gestalte van die Koninkryk altyd in verband met die strydende Christus as die Koning wat sy vyand oorwin. Dit impliseer dat die vyand van die Koninkryk nie ‘n menslike vyand is nie, maar die Satan self en mense as werktuie van die Satan.. Die bede gaan oor die oorwinning van Christus in hierdie stryd. In die stryd hier en nou is die toekoms van die Ryk op die spel. Die Christen kan nie ‘n toeskouer wees in hierdie stryd nie. Calvin verwys na die woorde van Lukas 17:21, ‘*die Ryk van God is binne in julle*’ en verklaar dit in die sin van ‘n innerlike geestelike vernuwning. Die verklaring van die tweede bede draai om die gedagte van God wat in Christus ‘oorwin’.¹⁰⁰⁵

Volgens Calvin se evangelie kommentaar vra die bidder dat die Koninkryk in die eerste plek in sy eie lewe gestalte sal vind.¹⁰⁰⁶

Vir Calvin gaan dit nie oor ‘n aardse stryd met fisiese wapens nie, dit gaan oor ‘n geestelike stryd en in gebed neem die gelowige aktief deel aan hierdie geestelike stryd. Hierin neem die gelowige deel aan die koninklike amp van Jesus Christus. Die terminologie van die tweede bede sluit aan by die etiek van *Institusie III*, 6. Die deelname aan die stryd is geen menslike prestasie nie, maar is moontlik omdat Christus reeds die stryd beslis het. Christus wat oorwin het lê ons hierdie bede in die mond. Die tweede bede handel duidelik vir Calvin om die werk van Christus in aansluiting by die tweede artikel van die *Apostolicum*. Dis ‘n bede om die Woord en Gees want die Koninkryk van God kom deur die Woord en Gees.¹⁰⁰⁷ Woord en Gees, die prediking in

¹⁰⁰² ‘Omdat God se Woord soos ‘n koning se septer is, word ons hier gebied om te bid dat Hy almal se verstand en harte in gewillige gehoorsaamheid daaraan moet onderwerp.’ (*Inst*, III, 20, 42: 1140)

¹⁰⁰³ ‘Wat verstaan jy in die tweede bede onder die koninkryk van God? Dit bestaan in besonder uit twee dele, naamlik dat Hy die uitverkorenes met sy Gees regeer en verwerptes wat weier om Hom te gehoorsaam, vernietig en aan die verderf uitlewer om daarmee duidelik te maak dat daar niks is wat sy krag kan weerstaan nie.’ *Kategismus van Genève* vraag 269 (*Kat* : 48)

¹⁰⁰⁴ *Inst*, III, 20,42: 1141.

¹⁰⁰⁵ ‘He is said to *reign* among men, when they voluntarily devote and submit themselves to be governed by him, placing their flesh under the yoke, and renouncing their desires. Such is the corruption of the nature, that all our affections are so many soldiers of Satan, who oppose the justice of God, and consequently obstruct or disturb his *reign*. By this prayer we ask, that he may remove all hindrances, and may bring all men under his dominion, and may lead them to meditate on the heavenly life.’ (*Com. Mat.* 6:10)

¹⁰⁰⁶ ‘Derhalwe hou slegs die mense hulle by die regmatige orde in hierdie bede wat by hulleself begin,...’ (*Inst*, III, 20, 42: 1140)

¹⁰⁰⁷ ‘This is done partly by the preaching of the word, and partly by the secret power of the Spirit. It is his will to govern men by his word: but as the bare voice, if the inward power of the Spirit be not added, does not pierce the

die wydste sin van die woord, is die wapens van die Ryk, die middele wat sy koms moontlik maak. Vir Calvyn gaan dit in die bede om die Koninkryk van God nie om die kroning van 'n bestaande Koninkryk nie, maar om die omverwerping van die sondige en vernuwing wat God se Koninkryk bring. By Calvyn vind 'n ontwikkeling plaas in sy uitleg van die tweede bede in die sin van 'n toenemende *'Entweltlichung'*. Daarmee beklemtoon Calvyn dat die Koninkryk en die vernuwing waaroor dit gaan, gans God se saak is. Dit druk hy uit in die volgende terme: *'mortificatio carnis, abnegatio sui, tolerantia crucis.'* Die Bybelse boodskap dat die ryk nie van hierdie wêreld is nie, word deur Calvyn beklemtoon.¹⁰⁰⁸ Die eskatologiese elemente in Calvyn se gebede kan dus nie summier afgemaak word as verenging van die Nuwe Testamentiese eskatologie nie. Calvyn stel grense aan die ryke van hierdie wêreld en beklemtoon die gedagte van 'n geestelike stryd. Tog staan die Ryk van God in verband met die kerk en die verkondiging van die Woord al is dit nie identies daarmee nie. Vanuit die tweede bede is daar ook 'n toekomsblik. Die werk van Jesus Christus gaan onverpoosd voort en bereik eers op die laaste dag voltooiing. Om hierdie einddoel word gebid.¹⁰⁰⁹ Vanuit die bede om die Koninkryk verkry die gelowige 'n ander perspektief op die swaarkry van hier en nou. Die Koninkryk het gekom; God se vernuwingsproses gaan onverpoosd voort.¹⁰¹⁰

Hier sluit Calvyn se uitleg van die tweede bede aan by die eerste bede. Waar Calvyn in sy vroeëre uitleg in 1536 sterk grense trek tussen kerk en wêreld, is dit anders in die uitleg van 1559. Hier gaan dit om die praktiese vraag: Hoe word die Koninkryk hier en nou 'n werklikheid? Hierdie praktiese vraag bring die eerste drie bedes bymekaar uit. Die tweede bede sluit aan by die eerste bede.¹⁰¹¹ God se saak is alleen eskatologies moontlik; daarom is 'n verdere bede nodig om die koms van Gods Koninkryk. Waar kerk en wêreld in sy vroeëre uitleg as statiese groothede teenoor mekaar staan, verskuif die grense al hoe meer. In sy latere uitleg, loop die grense deur sy eie hart. *'Derhalwe hou slegs die mense hulle by die regmatige orde in hierdie bede wat by hulleself begin, naamlik om hulle te reinig van al die bedorwenheid wat die rustige*

hearts of men, both must be joined together, in order that the *kingdom* of God may be established. We therefore pray that God would exert his power, both by the Word and by the Spirit, that the whole world may willingly submit to him.' (Com. Mat. 6:10)

¹⁰⁰⁸ 'But we know the reign of God and of Christ, although be of it, (Joh 18:36); the meaning of the two expressions is exactly the opposite. God, therefore, still exercises his heavenly reign in the world, because he dwells in the hearts of his people by his Spirit.' (Com. Dan 7:14) 'The angel now declares that, when it has been established in the person of Christ, it will not be liable to destruction, and, to prove this, employs the words of Daniel, (Da 7:14), of his kingdom existing in the world, not to there shall be no end.' (Com. Luk 1:33)

¹⁰⁰⁹ Calvyn gebruik sentraal eskatologiese Skrifgedeeltes in die uitleg van hierdie bede. Verwys na 1 Kor, 15; 2 Tes. en Dan 7. 'Die volheid daarvan word egter uitgestel tot die laaste koms van Christus wanneer, soos Paulus leer, God alles in almal sal wees.' (Inst, III, 20, 42: 1141)

¹⁰¹⁰ 'totdat Hy uiteindelik die antichris deur die Gees van sy mond onderwerp en alle goddeloosheid deur die glans van sy koms vernietig,' (2 Tes. 2:8)' (ibid)

¹⁰¹¹ 'En alhoewel dit niks nuuts bevat nie,' (op cit 1140)

*staat van God se Koninkryk versteur en die reinheid daarvan besmet.*¹⁰¹² Die tweede bede spaar selfs nie die gemeente nie. In die lig hiervan is enige sektariese houding vanuit die ‘uitverkiesingsleer’ uitgesluit. Die heiliging van die mens is nie ‘n kwessie van selfheiliging nie, dit word alleen verwerklik deur die koms van Jesus Christus en sy Ryk.

Calvyn lê hierdie bede verder uit in sy eie gebede en sy eie gebed is ook deur hierdie bede beïnvloed. Dikwels gebruik Calvyn die woorde *donec tandem*, ‘met die doel voor oë’ in sy gebede. In die geloof moet enduit volhard word, totdat dit wat openbaar is, verwerklik is. Calvyn bid dikwels om deel te kry aan die rus van die erfenis. Tog is sy eskatologie nie gevorm deur die kwellinge van ‘n enkeling nie; sy eskatologie bly Christologies gevorm. Voorop staan die oorwinning wat Christus behaal het. Die verlange na die dood, ‘n gedagte wat dikwels in Calvyn se gebede na vore kom, het dus niks te doen met wêreldontvlugting nie, maar is ‘n verlange na die nuwe lewe wat God voorberei.¹⁰¹³

Barth is van mening dat die uitleg van die reformatore van die Koninkryk van God tog aangevul behoort te word.

‘Es gibt eine neue Welt, einen neuen Äon, einen neuen Himmel und eine neue Erde, die neu sind, weil sie in den Frieden Gottes eingetreten und von ihm umschlossen sind ... [E]s ist klar, dass wir uns aufs neu einer Erfüllung gegenüber befinden, die unsere Möglichkeiten unendlich überschreitet, ... [D]as Kommen des Reiches kann nur der Gegenstand unseres Gebetes sein.’¹⁰¹⁴

Tog ken ons wat die bede bid reeds die Ryk. Die Ryk as vervulling van God se doel met die wêreld het aangebreek. Dit is nie alleen ‘n gebeure waarop ons wag nie; dit het reeds ‘n werklikheid geword.¹⁰¹⁵ Dit beteken dat hierdie groot gebeure ook deur ons aangegryp sal word. Ons bid dat die Here wat gekom het weer sal kom.¹⁰¹⁶ ‘n Christen kan nie hierdie bede bid sonder hoop nie.¹⁰¹⁷

‘Laat U wil geskied’

¹⁰¹² *ibid.*

¹⁰¹³ ‘The Apostle solves this question, when he says, that believers do not desire death for the sake of losing any thing, but as having regard to a better life.’ (*Com.* 2 Kor. 5:4)

¹⁰¹⁴ Barth 1965:64.

¹⁰¹⁵ ‘*Dein Reich komme!* Bedeutet soviel wie: Dein Reich ist schon gekommen, Du hast es schon aufgerichtet mitten unter uns.’ (Barth 1965:64)

¹⁰¹⁶ ‘Wir bitten, dass diese Decke weggezogen werde, die jetzt alle Dinge bedeckt, wie die Decke, die einem Tisch zudeckt.’ (op cit 67)

¹⁰¹⁷ ‘... es möge uns auch geschenkt werden, schon jetzt wenigstens die ersten Spuren dieser neuen Zeit dieses Sieges, der schon errungen ist, zu sehen ... [M]öge es uns gegeben sein, diese Hoffnung zu leben! Mann kann nicht sagen: “Dein Reich komme” ohne Hoffnung für unsere Zeit, für heute und für morgen. Die große Zukunft mit einem große Z, ist auch eine Zukunft mit einem kleinen z.’ (Barth 1965:68). Hier sluit ons dan verder aan by Calvyn se uitleg. Miskien laat die uitsig op die goter stryd ons ons eie stryd en aanvegtinge in ‘n nuwe lig sien. Barth verwys ook na ons persoonlike en psigologiese konflikte.

Van al drie bedes het die uitleg van die derde bede die bestendigste gebly. Die deurlopende gedagte is die vrywillige doen van God se wil en die werk van die Heilige Gees in die harte van mense.¹⁰¹⁸ Scholl is van mening dat Calvyn in sy uitleg daarom ietwat vassteek in die dogmatiese. Die sin van Calvyn se uitleg moet eerder gesoek word in die verband met die geheel van sy teologie. Calvyn lê die bede uit teen die agtergrond van die voorsienigheid van God. In Calvyn se ‘voorsienigheidsleer’ is daar twee lyne. Eerstens dink Calvyn vanuit die skepping en sien God as soewereine Heer.¹⁰¹⁹ God neem besluite in sy ewige Raad, wat die ganse skepping raak. Hierdie voorsienigheid van God volgens sy Raadsbesluite is ‘n geloofswerklikheid.¹⁰²⁰ Hierdie ‘wil’ van God kom veral ter sprake waar geloof aanvegting beleef. Dit handel om die verborge wil van God.¹⁰²¹ Calvyn kyk ook vanuit ‘n ander hoek na die wil van God, vanuit die eskatologie. Anders gestel, die voorsienigheidsgeloof het ook ‘n eskatologiese dimensie. Volgens hierdie geloofswaarheid is die wil van God gerig op die uiteindelijke verlossing van die mens. Is daar ‘n teenstrydigheid in God se wil, vra Calvyn. Calvyn meen dat die probleem wat ons met God se wil ondervind, nie by God lê nie, maar by ons as mense se ongelowigheid. Soos Calvyn dit stel: ‘*Want al sou die Satan en die mense stormagtig teen Hom uitwoed, weet Hy nogtans in sy onbegryplike raadsplan hoe om hulle aanslae nie alleen af te keer nie maar dit so te orden dat Hy deur hulle doen wat Hy besluit het.*’¹⁰²² Hierdie ‘ander wil’ van God, sy geopenbaarde wil, is gerig op die heil van die mens. Die derde bede word gebid vanuit die spanning tussen God se geopenbaarde wil en dit wat die bidder in die werklikheid beleef. Die bidder bid in die derde bede om die in werking tree van God se geopenbaarde wil as eskatologiese gebeure: ‘*dat God eers dan op die wêreld sal regeer wanneer almal hulle aan sy wil onderwerp.*’¹⁰²³ Hierdie wil van God bedoel nie alleen ‘onderwerping’ en ‘gerig’ nie, maar ook genade deur die gerig heen. In God se wil gaan dit juis om die tot stand bring van die ruimte van ware vryheid, die toestand wat sal heers met die aanbreek van die nuwe skepping. Calvyn verklaar die woorde ‘in die hemel’ dan ook met verwysing na die engele wat vryelik die wil van

¹⁰¹⁸ ‘Wir kehren in die Gegenwart zurück, die ebenfalls wie das vergangene Ereignis der Bereich des Willen Gottes ist; ... [D]iese Geschöpf, das im Vergleich mit ihm so klein, schwach und bedroht ist, so anfällig für Fehlritte, weil es durch die Sünde verseucht, verloren, vernichtet ist. Aber die Wille Gottes ist, sein Geschöpf zu halten, zu retten und sein Werk durch die Offenbarung seines Königreiches zu vollenden ... [D]eine Wille[D]as ist eine Erfüllung, die nicht die Unrige sein kann ... [I]hm gehören Plan und Ausführung, ihm auch die Zeit, das, was ist, wie auch das, was sein wird, der ganze Inhalt der Zeit. Also befinden wir uns ein drittesmal einem Gegenstand des Gebets gegenüber: Gott wollte ruhen, sich mit uns und mit dieser Welt zu beschäftigen, ...’ (Barth 1965:72)

¹⁰¹⁹ Sien *Inst.* I, 16-18. Calvyn dink hier aan die koninklike handelinge van God in sy wêreld regering.

¹⁰²⁰ Wie hierdie gedagtes deurtrek na ‘n teologie van die skeppingsorde sien die eintlike saak mis. Hierdie wil is ‘n verborge wil. ‘Want al sou die satan en die mense stormagtig teen Hom uitwoed, weet Hy nogtans in sy onbegryplike raadsplan hoe om hulle aanslae nie alleen af te keer nie maar dit so te orden dat Hy deur hulle doen wat Hy besluit het.’ (*Inst.*, III, 20, 43: 1142)

¹⁰²¹ ‘Verder handel dit nie hier om sy verborge wil waardeur Hy alles beheer en vir sy doel bestem nie. ... Maar hier word op ‘n ander wil van God gedui.’ (ibid)

¹⁰²² ibid.

¹⁰²³ Ibid.

God doen. Meer antropologiese gesien, weereens eskatologies gerig, is dit ‘n bede om ‘n nuwe hart.’¹⁰²⁴

Calvyn se uitleg neem verder ‘n verrassend etiese wending. Die derde bede is ook die bede om heiliging. ‘n Breë stroom ‘heiligingsgebede’ van Calvyn lê hierdie bede verder uit. ‘n Groot deel van Calvyn se gebede is bede om heiliging en om die leiding van die Heilige Gees.¹⁰²⁵ God se voorsienigheid as *promissio* gee aanleiding tot hierdie bede om heiliging. Uit die hoop, gerig op die eskatologie, spruit voort die gebed om heiliging. Dis ‘n bede om die krag en vryheid om God se wil te doen.’¹⁰²⁶

Die latere uitleg van 1559 bring geen nuwe wending. Die beweging in bedes een en twee van die dogmatiese na die etiese loop ook deur na die uitleg van die derde bede. Die derde bede is die bede om die werk van die Heilige Gees in ons.¹⁰²⁷ Calvyn se etiek word beskerm teen ‘n kasuïstiek deur middel van sy eskatologiese beklemtoning. Daarom sluit die derde bede aan by die tweede: ‘*dat God eers dan op die wêreld sal regeer wanneer almal hulle aan sy wil onderwerp.*’¹⁰²⁸

Calvyn se gebede begin altyd by homself en sy eie gemeente. Hierdie bede is bedoel as die gebed van gewone gelowiges, hier en nou. Mis ons die vreugde? Vreugde straal reeds uit die woorde waarmee Calvyn die eerste helfte van sy ‘Ons Vader’ uitleg afsluit: ‘*en ons waarlik ten volle daaraan oor te gee.*’¹⁰²⁹

¹⁰²⁴ *Institusie* van 1536 siteer Eseg. 36. En die kategismus van 1542: ‘Gee ons nie deur so te bid toe aan ons eie wil nie? Ongetwyfeld, maar die doel daarvan is nie alleen dat Hy al die begeertes wat strydig is met sy wil tot niet moet maak nie, maar dat Hy ook nuwe gesindhede en nuwe harte in ons mag vorm sodat ons uit onself geen wil mag hê nie, maar dat sy Gees die leiding in ons gebed mag neem sodat dit vir God volkome welbehaaglik mag wees.’ die Geneefse kategismus vraag 274 (*Kat* :49) Scholl wys daarop dat Calvyn hier by Romeine 8 sou kon aansluit deur die pneumatologie met die lewende Christus te vul en te verklaar. Calvyn lê die derde bede egter meer sistematies uit vanuit die derde artikel. (Scholl 1968:166)

¹⁰²⁵ ‘Allmächtiger Gott, Du hast uns durch dein Evangelium erleuchtet. Da gib doch, dass wir uns nun immer durch dieses Licht leiten lassen und so geleitet werden, dass sich alle unsere Begierden legen. Gib, dass die Kraft deines Geistes besiege, was in uns an sündigen Eifer steckt, so dass wir nicht in unsern verkehrten Begierden erglühen sondern sie vielmehr alle zähmen und täglich in neuer Glut mehr und mehr nach dir verlangen. Gib auch, dass niemals die Lauheit des Fleisches uns beherrsche, sondern dass wir ständig auf dem Weg des Glaubens voranschreiten, bis wir endlich zu jener seligen Ruhe gelangen, zu der du uns einladest, und die uns bereitet ist durch das Blut deines eingeborenen Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus. Amen.’ Gebed n.a.v. Hos. 7:1-12. (Scholl 1968:288)

¹⁰²⁶ ‘It is a prayer, that God may remove all the obstinacy of men, which rises in unceasing rebellion against him, and may render them gentle and submissive, that they may not wish or desire any thing but what pleases him, and meets his approbation. But it may be objected: Ought we to ask from God what, he declares, will never exist to the end of the world? I reply: When we pray that the earth may become obedient to the will of God, it is not necessary that we should look particularly at every individual. It is enough for us to declare, by such a prayer as this, that we hate and regret whatever we perceive to be contrary to the will of God, and long for its utter destruction, not only that it may be the rule of all our affections, but that we may yield ourselves without reserve, and with all cheerfulness, to its fulfilment.’ (*Com. Mat.* 6:10)

¹⁰²⁷ Die Heidelbergse Kategismus kom in vraag 124 tot ‘n praktiese toepassing as verwys word na die beroepsbeoefening.

¹⁰²⁸ *Inst*, III, 20, 43.

¹⁰²⁹ ‘Hoewel al hierdie dinge egter nietemin op die bestemde tyd moet gebeur, ten spyte van ons gedagtes, ons wense en ons gebede, moet ons nogtans daarvoor bid en vra. En dit is ook vir ons van groot belang om so te getuig en te

Die brood bede

In die tweede deel van sy ‘Ons Vader’ uitleg, sluit Calvyn weer aan by die uitleg van 1536. Die uitleg verloop parallel met die twee tafels van die wet. Volgens die logika van die geloof, staan God se saak nooit los van die mens se saak nie. Die grote God van die uitverkiesing is tegelyk ‘n baie menslike God.¹⁰³⁰ God word reg geëer wanneer die mens ook met sy eie alledaagse behoeftes na Hom toe kom.¹⁰³¹ Dis vanselfsprekend dat ons ons saak volledig na God toe sal bring.¹⁰³² Daarmee word ‘n sentrale gedagte van die broodbede onderstreep. Ofskoon die ‘Ons Vader’ ook die gebed van die Heilige Gees genoem kan word, handel dit oor konkreet aardse behoeftes, sonder enige vergeesteliking. Hierdie uitleg stem ooreen met Calvyn se standpunt oor die nagmaal, asook die standpunt wat hy inneem teenoor die Spiritualiste.¹⁰³³ Die uitleg van die 4de bede demonstreer dat geloof elke faset van die lewe raak; ook die klein menslike behoeftes van spys en drank; ook die klein alledaagse dinge kan ‘n skool van geloof wees.¹⁰³⁴ Calvyn stel

bely dat ons diensknegte en kinders van God is en ons, sover dit in ons vermoë is, vir hierdie eer te beywer wat ons aan Hom as Here en Vader verskuldig is, en ons waarlik en ten volle daaraan oor te gee.’ (*Inst*, III, 20, 43: 1143) m.a.w. wie so bid deel in die vreugde van broers en susters van Jesus Christus te wees; wie nie so bid nie deel in die vreugde nie. Maurer wys op die vreugde element in Calvyn se gemeente bediening. Calvyn stel in 1543 gemeente sang in as deel van die liturgie. Hy verwys na die opstel van ‘*La Forme des Prieres et Chantz Ecclesiastiques*’ vir die kerk in Genève. (Torrance 1955:96) ‘Calvin himself makes clear that the singing is important in divine services since it is given as a gift from God to His people. “The Lord creates a people for Himself who sing and celebrate the praise of His goodness when He delivers and restores the hopes of those who were afflicted braised and in despair.”’ (Maurer 1959:215)

¹⁰³⁰ Barth merk hier ‘n verandering op. Hy sien dit reeds in die woorde: ‘*Gib uns!*’ In den drei ersten Bitten sind wir, die Betenden, in einer Art Gespräch mit dem himmlischen Vater. Unser Gebet ist wie ein Seufzer. Wir sind verblüfft von der Größe dessen, was uns beschäftigt: der Name, das Reich, der Wille Gottes selber. Wir seufzen und beten in einem gewissen Abstand, auf eine gleichsam indirekte Weise: dass doch Dein Name, Dein Reich, Dein Wille ... Mit den drei letzten Bitten gehen wir zu der eigentlich so genannten *Bitte* über ... [B]emerkt die Kühnheit, ich möchte fast sagen die Verwegenheit dieses Anrufs!’ (79) Vanwaar hierdie vrymoedigheid? ‘Antwort: Wir sind die Einzigen, denen es erlaubt, ja sogar geboten ist, in den ersten drei Bitten uns mit den Anliegen Gottes, mit der Heiligung seines Namens, dem Kommen seines Reiches und der Erfüllung seines Willens zu beschäftigen ... [G]ott hat uns angenommen als Mitarbeiter, ... [E]r hat aus seiner Sache unsere Sache gemacht.’ (Barth 1965:79-80)

¹⁰³¹ So begroend *Institusie* III, 20, 44, die tweedeling van die ‘Ons Vader’ na aanleiding van Romeine 14:7 ev.

¹⁰³² ‘Wir sagen: Unser Vater, da sind wir, so wie Du uns findest, so wie wir sind, und anscheinend in dem Zustand, da Du uns begegnen willst. Da sind wir, vorbeschäftigt mit deiner Sache, ... entflammt von dem brennenden Wunsch, Deinen Namen geheiligt zu sehen. Es gibt für uns keine andere Aufgabe; das ist unsere Sorge. Es kommt für uns nicht in Frage, uns selber zu helfen. Alle Beschäftigung solcher Art könnte nur Untreue, Ungesetzlichkeit, Ungehorsam sein. Dir also stellen wir unsere Existenz anheim, Dir, der uns eingeladen und uns geboten hat zu beten für Deine Sache zu leben. Hier sind wir. An dir ist es nun, Dich mit unserer menschlichen Sache zu beschäftigen.’ (Barth 1965:80) Hierdie drie bedes kan net verstaan word in samehang met die: ‘Dienstverpflichtung der Kinder Gottes, der Brüder und Schwestern Jesu Christi, herkommt.’ (op cit 81) Die voorveronderstelling vir die laaste drie bedes is volgens Barth die vryheid wat die eerste drie bedes beheers. Beide Luther en Calvyn beklemtoon voortdurend: ‘Gott hat uns schon erhört; darum haben wir die Freiheit zu beten; darum bekommen wir auch das *Gebet* zu beten. Man kann keine Bitte des Vaterunsers auf eine andere Art verstehen.’ (op cit 82)

¹⁰³³ Teenoor die vergeesteliking van Erasmus in sy ‘Ons Vader’ uitleg van 1521. (Niesel 1957:99)

¹⁰³⁴ ‘Want ons allerbeste Vader ag dit nie benede Hom om ook ons liggaam in sy trou en beskerming te neem om ons geloof ook in hierdie klein dingetjies te oefen wanneer ons alles – selfs ‘n krummeltjie brood en ‘n druppeltjie water – van Hom verwag nie.’ (*Inst*, III, 20, 44: 1143)

dit so dat ‘n mens in die klein alledaagse dinge ‘n gevangene van sorg kan wees; vir Calvyn is dit geen klein oorwinning wanneer ‘n mens ook hierin ongelooft oorwin nie.¹⁰³⁵

Waar Calvyn dus die ‘materialisme’ van die broodbede onderstreep, sluit hy aan by Luther se beroemde uitleg in sy klein kategismus. Calvyn deel nie heeltemal in Luther se vrolike wêreldsheid nie. Calvyn voeg by, ons bid nie alleen om brood nie, maar vir alles wat nodig is vir die lewe.¹⁰³⁶ Soos hy standpunt inneem teenoor Luther se siening van die nagmaal, so stel Calvyn ook in sy uitleg van die broodbede ‘n begrensing. Dit gaan in hierdie bede om dit wat die mens *werklik* nodig het; so lê Calvyn die woord ‘daaglik’ uit. ‘n Sanksionering van die bestaande orde, soos dit moontlik afgelei kan word uit Luther se uitleg, is by Calvyn nie moontlik nie.¹⁰³⁷ Die bidder bid nie alleen om bewaring van honger nie; hy bid vir alles wat nodig is vir ‘n lewe voor God.¹⁰³⁸ Daarin is die 4de bede ‘n bede om God se seën. Hierdeur kom iets van Calvyn se werklikheidsbeskouing na vore. Kragtens God se voorsiening het ons wat ons nodig het, dit is egter niks anders as dooie materie, as God se seën nie voortdurend daarop rus nie. Calvyn sien agter die materiële altyd God en sy versorging aan die werk. Ook in die onderhouding van die lewe, bly Calvyn altyd bewus van die lewegewende werksaamheid van die Heilige Gees.¹⁰³⁹ Die bede om daaglikse brood is dus ook ‘n bede om die lewegewende werking van die Heilige Gees.¹⁰⁴⁰

Teenoor die Griekse vergeesteliking en geringskat van die materiële, het Calvyn ‘n Bybelse waardering van die materiële waardeur ons hoop gevestig word op die hemelse; die brood herinner ons aan die Gewer van alles.¹⁰⁴¹ Wanneer Calvyn die broodbede verder toepas op

¹⁰³⁵ ‘Dit is dus glad nie ‘n geringe geloofs oefening om die dinge van God te verwag wat ons andersins so bekommerd maak nie, en ons het goed gevorder wanneer ons hierdie ongelowigheid wat oor die algemeen in alle mense se murg vas gewortel sit, te laat vaar nie.’ (op cit 1144)

¹⁰³⁶ ‘But here it has a still more extensive meaning: for we ask not only that the hand of God may supply us with food, but that we may receive all that is necessary for the present life.’ (Com. Mat. 6:11)

¹⁰³⁷ Uit die kategismus van 1542, vraag 276: ‘wat beteken die vierde bede, naamlik “daaglikse brood” vir jou? Dit is alles wat Hy doen om ons lewe hier te onderhou, nie alleen deur ons te voed en te klee nie, maar ook deur aan ons al die ander hulpmiddels te verskaf waardeur ons uitwendige lewensbehoefes onderskraag word sodat ons ons brood in rus en vrede kan eet in soverre as wat die Here weet dat dit tot ons voordeel is.’ (Kat 49-50)

¹⁰³⁸ ‘Mense wat trouens nie met hulle daaglikse brood tevrede is nie maar met ongebreidelde hebsug na eindelose besittings hunker, of mense wat sat van hulle oorvloed en onbesorg oor hulle opgehoopte rykdom is en God nietemin met hierdie bede aanroep, doen niks anders as om die spot te dryf nie. Want eersgenoemdes bid vir iets wat hulle nie wil kry nie; ja, vir iets wat vir hulle grootliks afstootlik is, naamlik slegs daaglikse brood, en so ver hulle kan, steek hulle hulle hebsugtigheid vir God weg terwyl ‘n opregte gebed die hele gemoed en alles wat daarin skuil, voor Hom moet uitstort. Die tweede groep vra inderdaad iets wat hulle glad nie verwag nie, naamlik iets waarvan hulle meen dat hulle dit reeds het.’ (Inst, III, 20, 24: 1145) Hierdie paragraaf kom in elke uitgawe van die *Institusie* voor.

¹⁰³⁹ Oor die werk van die Heilige Gees om die chaos te keer en om die lewe te onderhou. ‘Die festigheid der Struktur des Kosmos hat ihre Wirklichkeit im Willen des Schöpfergottes; aber sie verwirklicht sich durch die Wirksamkeit des kräftigen Gottesgeistes, der der Geist des Schöpfers und des ewigen Wortes ist,...’ (Krusche 1957:18)

¹⁰⁴⁰ ‘omdat ons vir seker moet weet dat al ons goed geen waarde het behalwe in soverre die Here sy seën daaroor uitgiet en dit met voortdurende toename vrugbaar maak ...’ (Inst, III, 20, 44: 1145)

¹⁰⁴¹ ‘Since God condescends to nourish our bodies, there can be no doubt whatever, that he is far more careful of our spiritual life.’ (Com. Mat 6:11) Barth verwys na die woord ‘brood’ ‘Dieses Wort hat dort auf einmal einen viel einfacheren, natürlicher und materiellen Sinn und gleichzeitig einen tieferen und erhabeneren Sinn als wir Denken.

menslike arbeid, word die ganse menslike bestaan afhanklik gestel aan God se seën. In aansluiting by Calvyn se nagmaalsbeskouing vind ons in die broodbede 'n materiële kant wat heen wys na God as die Gewer.

Na aanleiding hiervan kan gevra word of Calvyn wel die broodbede ernstig opneem? Maak Calvyn genoegsaam erns met die ganse aardse werklikheid? Ons kan die verskil tussen Luther en Calvyn as volg verduidelik: waar Luther 'n sterk Ou Testamentiese beklemtoning aan die bede gee, kry ons by Calvyn 'n meer Nuwe Testamentiese klem. Tog gaan die Ou Testamentiese klem nie heeltemal by Calvyn verby nie.¹⁰⁴² Die belang van die gewoon aardse lewe blyk duidelik uit sy gebede.¹⁰⁴³

Die bede om ons eie menslike behoeftes staan nooit los van ons broers en susters nie; ons eie versorging staan ook nooit los van die opbou van die gemeente.¹⁰⁴⁴ Hiervolgens sou ons die afleiding kon maak dat Calvyn se uitleg van die 4de bede 'n sosiale verantwoordelikheid vanuit die gemeente kon insluit; dus ook die mede broer, menslikheid en medemenslikheid kom in sig.

Vergewe ons ons skulde

Calvyn beklemtoon die belang van die 5de bede. Hyself stel die 5de bede voorop in sy eie gebede.¹⁰⁴⁵ Die 5de en 6de bedes gaan saam; die twee bedes wat sy beskouing van regverdiging

Dieses Natürliche und dieses Erhabene sind innig verbunden ... [I]n der Bibel ist jede Mahlzeit, die bescheidenste wie die festlichste, eine geheiligte Sache, denn sie ist die Verheißung eines Festmahls, eines ewigen Freudenmahls.' (Barth 1965:85)

¹⁰⁴² 'That Christ speaks here of bodily food may easily be inferred: first, because otherwise the prayer would be defective and incomplete. We are enjoined, in many passages, to throw all our cares into the bosom of God, and he graciously promises, that "he will withhold from us no good thing," (Ps 84:11). In a perfect rule of prayer, therefore, some direction must be laid down as to the innumerable wants of the present life.' (Com. Mat. 6:11)

¹⁰⁴³ Verwys na die gebede by die Kategismus die omvang van die voor God gebragde menslike bestaan. O S, II, 144 ev; Ook die politieke nood – sien die gebed by Dan. 1:4-8 en 9-16.

¹⁰⁴⁴ '... dat Christene se gebede openbaar moet wees en op die openbare stigting van die kerk en die bevordering van die gemeenskap van die gelowiges gemik moet wees.' (Inst, III, 20, 47: 1151)

¹⁰⁴⁵ 'We ought always, therefore, to begin with the forgiveness of sins: for the first hope of being heard by God beams upon us, when we obtain his favor; and there is no way in which he is "pacified toward us," (Ez 16:63), but by freely pardoning our sins.' (Com. Mat. 6:12) 'Was wir sind und tun, entspricht keineswegs dem, was uns gegeben ist. Wir sind Kinder und wir verstehen nicht ihn anzuerkennen. Calvin sagt: jeder, der sich weigert, zu bekennen, dass wir Gott beleidigen wie Schuldner, die nicht bezahlen, der schließt sich von der Christenheit aus ... [U]nd ich denke, je älter man wird, desto mehr zieht man die Bilanz, dass es von unserer Seite keine Hoffnung gibt.' (Barth 1965:92) Ons vra opnuut wie gee ons die reg om God se medearbeiders te wees? 'man muss wohl verstehen, was die Vergebung Gottes ist. Es handelt sich da nicht um eine ungewisse Hoffnung, um ein Ideal, das man sucht oder sich einbildet. Es ist ein Tatsache. Ehe ich darum bitte, hat Gott schon seine Vergebung gewährt. Wer das nicht wüsste, würde vergeblich beten. Die Vergebung ist schon geschenkt; das ist die Wirklichkeit, von der wir leben.' (op cit 97) 'Wir werden uns dann so sehen, wie wir Dir gegenüber sind. Du hast alle diese Schulden getilgt, Du hast zuvor einen neuen Menschen geschaffen ... [U]nsere Schulden sind künftig Deine Angelegenheit, nicht die Unsrige. Du verbietest uns, Rückwärts zu blicken, Du verbietest uns, dass wir uns niedergedrückt und gleichsam angekettert an unsere Vergangenheit fühlen, an das, was wir heute sind und tun und sogar an das was wir morgen sein und tun werden ... [A]ber wir müssen wohl verstehen, dass es uns nicht möglich ist, ernsthaft so zu Gott zu sprechen, oder seine Vergebung zu erlangen, ohne dass wir bitten: *Vergib uns unsere Sünden!*' (op cit 98-100)

en heiliging onderstreep; God wat ons in genade om Christus ontwil met Hom versoen en die Heilige Gees gee wat die geregtigheid van die wet in ons harte te skryf.¹⁰⁴⁶

Vanaf 1536 tot 1559 lê Calvyn hierdie bedes veral uit teenoor die gedagte van werkheiligheid by die Rooms-Katolieke kerk. Elke bede beklemtoon volgens Calvyn ons eie swakheid en God se groot goedheid. Ook as tweede geslag, is die Reformasie 'n boete beweging. Gebed steek egter nie vas by die boete nie; ook dit mag nie 'n sisteem van verdienste word nie. Die bede om sonde vergewing het 'n kritiese funksie, dit verleen aan gebed sy eksistensiële karakter.¹⁰⁴⁷

Calvyn se uitleg van die 5de bede bly sedert 1536 onveranderd. Hy beweeg op 'n gemeenskaplik reformatoriese terrein. Vanaf *Institusie* 1555 tot 1559 kom daar egter 'n verdieping en uitbreiding wanneer die tema van gebed behandel word binne die raamwerk van die werk van die Heilige Gees. Binne hierdie verbande word gebed beskryf as daad van verootmoediging en heiliging.¹⁰⁴⁸ Die betekenis van hierdie bede word verder duidelik wanneer Calvyn dit afgrens teenoor die gedagte van perfeksionisme en ook teenoor die sekerheid gevind in 'n Roomse sisteem en die sekerheid van die individu in homself. Juis deur die uitwerk van heiliging in gebed, neem Calvyn stelling in teenoor die linkervleuel van die reformasie; in die plek van die onsekerheid wat die Rooms-Katolieke stelsel bied, mag nie 'n argelose houding kom nie. So 'n houding staan in teenstelling met God se barmhartigheid. Daarom staan gebed en gebod nie teenoor mekaar nie, maar is twee kante van die een werk van die Heilige Gees in ons. Vandaar word die vraag na die heiliging en die etiek gestel. Vanuit hierdie bede, val die lig van die Woord reeds op die etiek.

In sy uitleg van die opvolg sin '*soos ons ook ons skuldenaars vergewe*', wys Calvyn enige voorwaarde af.¹⁰⁴⁹ Calvyn se uitleg moet in lyn met sy verstaan van regverdiging en heiliging gesien word; vir Calvyn staan hierdie begrippe nie los van mekaar nie. Die regverdiging in Christus bring die gelowige in beweging. Die sesde bede is daarom die bede van 'n pelgrim reeds op weg. In die bysin, '*soos ons ons skuldenaars vergewe*,' word die houding van 'n pelgrim uitgedruk. Hierdie houding pas by ware gebed. Dis terselfdertyd die gebed van die Heilige Gees; die gebed van Jesus Christus aan die kruis.

¹⁰⁴⁶ '... die beiden vornehmsten Stücke des göttlichen Bundes, ... dass er uns die Versöhnung mit ihm aus Gnade anbietet, indem er uns unsere Sünden nicht zurechnet, und dann den Heiligen Geist verheißt, der die Gerechtigkeit des Gesetzes in die fleischen Tafeln unseres Herzens schreibt.' (ibid)

¹⁰⁴⁷ Sien sy gebede voor die prediking.

¹⁰⁴⁸ Sien *Inst*, III, 20, 45.

¹⁰⁴⁹ 'Die Here wou met hierdie woorde tewens die swakheid van ons geloof onderskraag, want Hy het dit as 'n teken bygevoeg om ons daarmee te versterk dat Hy ons sondes net so sekere sal vergewe as wat ons daarvan verseker is dat ander deur ons vergewe word, as ons gemoed naamlik van alle haat, afguns en wraak bevry en gesuiwer is.' (*Inst*, III, 20, 45: 1148)

In sy uitleg van die bede eindig Calvyn met die vraag na kindskap.¹⁰⁵⁰ In sy antwoord kom die gedagtes van Romeine 8 weer na vore. In die woorde ‘soos ons ons skuldenaars vergewe’ skyn reeds iets deur van die eskatologiese werklikheid.

Dit bring ons by die uitleg van die laaste bede wat volgens Calvyn aansluit by ‘n belofte: ‘*Ek wil my wet op julle hart skrywe.*’¹⁰⁵¹

Die laaste bede en die slot

Sonder om af te sien van die verlossingswerk van Jesus Christus en sy oorwinning oor die bose, verstaan Calvyn die 6de bede vanuit die werk van die Heilige Gees en vandaar verkry die uitleg van die bede sy unieke klem op die heiliging.¹⁰⁵² Die etiek speel dus ‘n belangrike rol. Waar die derde bede die geheel van God se saak in die oog het, gaan dit in die sesde bede om God se saak, gesien vanuit ‘n menslike hoek. Die konteks van die bede is die situasie van die gemeente in sy stryd teen die bose. Vanuit hierdie situasie verkry hierdie bede ‘n dringendheid, wat in al Calvyn se gebede na vore kom. Dit gaan om ‘n vyand in die lewe van elke dag; die sonde en die satan.¹⁰⁵³ Die boodskap van die bede is dat die praktiese lewe van ‘n Christen alleen bemeester kan word onder leiding van die Heilige Gees.¹⁰⁵⁴

Al is daar sprake van stryd, moet altyd in gedagte gehou word dat die sesde bede steeds die bede van kinders van God is, wat as lede van Christus bid. Deur die Gees bid Christus in ons en ons bid as lede van sy liggaam. Met ander woorde: Hy stry die stryd saam met ons in gebed; Hy oorwin, nie ons in eie krag nie.¹⁰⁵⁵

Calvyn anker sy uitleg aan die belofte dat God sy Gees in ons harte gee.¹⁰⁵⁶ So verbind die sesde bede al die bedes van die ‘Ons Vader’ aan die heiliging as grond tema van Calvyn se etiek.¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵⁰ Sien *Inst.*, III, 20, 45.

¹⁰⁵¹ *Inst.*, III, 20, 46 en 45!

¹⁰⁵² Duidelik blyk Calvyn se trinitariese uitleg. Waar in die 4de bede die bewaring van God die Vader voorop staan; staan in die 5de bede die werk van Christus voorop en in die 6de bede die werk van die Heilige Gees. (Scholl 1968:176 n 151) Barth oor die versoeking van die 6de bede: ‘Hier ist die rede von der großen Versuchung. Es handelt sich nicht nur um das Übel, sondern um das Böse (und den Bösen) (Barth 1965:102) ‘Man täuscht sich, wenn man schreit: Erlöse uns von allem, was für uns eine Gefahr oder ein Grund zu kommen sein könnte ... [E]s gibt ein unerträgliches, unausstehliches Übel, das nicht im Wettbewerb mit dem Guten ist. Diese Bedrohung existiert; sie macht ihre Gegenwart kund ... [D]as Geschöpf ist ohne Verteidigung gegenüber dieser Bedrohung. Gott ist ihr überlegen, aber nicht das Geschöpf.’ (op cit 105)

¹⁰⁵³ ‘... es gibt doch eine Wirklichkeit, über die wir modernen Christen allzu leicht hinweggehen.’ (op cit 106)

¹⁰⁵⁴ In Calvyn se uitleg sedert 1536-1559 word die versoekings gemeld en ingedeel; versoekings na regs en na links (*Inst.*, III, 20, 46)

¹⁰⁵⁵ Met die Kategismus van 1542 vraag 291: ‘Wanneer ons deur sy Gees geregeer en met so ‘n verlange en begeerte na geregtigheid besiel word dat ons die sonde, ons vlees en die satan kan oorwin en met so ‘n afkeur in die sonde vervul word dat dit ons, van die wêreld afgesonder, suiwer in reinheid kan hou omdat ons oorwinning gebou is op die krag van die Gees.’ (*Kat* : 52) Die Latyn: *in spiritus virtute victoria nostra consistit.* (Scholl 1968:177 haal aan O S, II, 126.)

¹⁰⁵⁶ ‘Soos ons gesê het, stem die sesde bede ooreen met die belofte in verband met die wet wat God in ons harte ingegrif het.’ (*Inst.*, III, 20, 46: 1148)

¹⁰⁵⁷ Herinner aan die opskrif van boek III.

Die versoeking waarvan gepraat word, wat in vele gestaltes na vore kom, sien Calvyn as gedaantes van die een groot versoeking van die bese.

Twee sake word in sy uitleg beklemtoon. Daar word 'n verband gelê tussen die bese, die Satan en die sonde en die belangrikste die eskatologiese blik op die heiliging. *'Hierdie bede omvat egter meer as wat dit met die eerste oogopslag voorgee. As die Gees van God immers ons krag is om teen die Satan te stry, sal ons nie kan oorwin voordat ons met die Gees vervul en al die swakheid van ons vlees ons afgestroop het nie.* Die sesde bede is die bede om voortgaande heiliging, om vordering op die pelgrimspad.¹⁰⁵⁸

In sy uitleg van 1559 bring Calvyn hierdie gedagtes ook in verband met die vraag of God die mens in versoeking lei. Hierdie vraag raak Calvyn se uitverkiesings- en voorsieningsleer asook die vraag na die oorsprong van die bese.¹⁰⁵⁹ Vanuit die logika van die geloof antwoord Calvyn: God is God, Hy is in staat om selfs die bese as werktuig gebruik. Hy kan nie in versoeking bring nie, Hy kan wel die versoeking tot ons beswil gebruik. Hy gee sy Gees wat die bese kan en wil weerstaan. Wie egter vanweë versoekings tot 'n val kom, kan nie God daarvoor beskuldig nie.¹⁰⁶⁰ Hiermee word die kragtige spanninge binne Calvyn se teologie duidelik.¹⁰⁶¹ Gebed speel 'n belangrike rol in die saamleef met hierdie spanning. Soos twee pole van 'n battery energie verskaf, so kom God se wil en die mens se wil in gebed bymekaar en verskaf die energie vir heiligmaking.

In sy oorspronklike uitleg tref Calvyn onderskeid tussen versoekinge na links en regs, dit is versoekings in teëspoed en voorspoed. In die 6de bede word gebid dat God alles tot ons beswil sal laat dien, sodat ons God nie in ons geluk sal vergeet nie, ook nie in ongeluk sal versaak nie.¹⁰⁶² Vervolgens toon Calvyn die sin van versoekings aan; God kan selfs versoeking gebruik in sy plan. In versoekings moet die gelowige altyd twee hande sien; die hand van God wat ons

¹⁰⁵⁸ 'Allmächtiger Gott! Du erscheinst uns heute nicht im Rätsel und Abbild, wie einst den heiligen Vätern, sondern du bist uns voll sichtbar geworden in deinen Sohn. Da gibt doch, dass wir gänzlich hingerissen werden, dein Bild zu schauen, das uns in ihm aufleuchtet, ja, dass wir uns mehr und mehr in es verwandeln, bis wir endlich, gereinigt von allem Schmutz unseres Fleisches, gleichförmig werden mit der reinen und vollkommenen Heiligkeit, die in Christus ist, wie ja auch die Fülle aller Güter in ihm wohnt; und gibt, dass wir so endlich zur Gemeinschaft jenes Ruhmes gelangen, welchen unser Herr durch seine Auferstehung uns erworben hat. Amen.' Die gebed by Hosea 12:5-7. (Scholl 1968:302)

¹⁰⁵⁹ 'It is certainly true, that "every man is tempted," as the Apostle James says, (Jas 1:14) "by his own lust:" yet, as God not only gives us up to the will of Satan, to kindle the flame of lust, but employs him as the agent of his wrath, when he chooses to drive men headlong to destruction, he may be also said, in a way peculiar to himself, to lead them into temptation... And yet we will not therefore say, that God is the author of evil: because, by giving men over to a reprobate mind," (Ro 1:28), he does not exercise a confused tyranny, but executes his just, though secret judgments.' (Com. Mat. 6:13)

¹⁰⁶⁰ Sien *Inst.* III, 20, 46 se slot.

¹⁰⁶¹ Die voorlesing van Dan 5:1-5 behandel die hoogmoed van Beltsasar en voer aan dat alles na Gods bestemming geskied 'der die Verworfenen nach seinem *gerechten* Spruch dem herangereiften Gericht ausliefert.' Die spanning word in die gebed wat daarop volg verwoord. (Scholl, 1968:180 n 167)

¹⁰⁶² '... dat dit wat aan beide kante aan ons voorgehou word, vir ons ten goede mag verander. Dit beteken dat ons nie in voorspoed opgeblase of in teenspoed neerslagtig moet wees nie.' (*Inst* III, 20, 46, 1149)

sterk en die hand van die satan wat wil vernietig. Calvyn weet dat ons as mense nie in eie krag voor die versoekings kan staande bly nie.¹⁰⁶³ Calvyn sluit af met die woorde: *‘in spiritus ... virtute victoria nostra consistit.’*¹⁰⁶⁴ Die volgende gedeelte kom in elke weergawe van die *Institusie* voor:

*Hier moet ons ook terdeë daarop let dat dit nie binne ons kragte is om met so ‘n kragtige vegter as die duiwel kragte te meet en sy geweld en aanslae te verduur nie. Anders sou ons verniet of spottenderwys van God iets gevra het wat onself het. ... Laat ander maar soveel as hulle wil, vertrou op die eie vermoë en kragte van hulle vrye oordeel wat hulle, soos dit vir hulle lyk, uit hulleself het. Vir ons sou dit voldoende wees om in God se krag alleen staande te bly en sterk te wees.*¹⁰⁶⁵

Calvyn besef die slot van die ‘Ons Vader’ kom nie in die oorspronklike teks voor nie, tog meen hy die slot hoort daar. Dit beklemtoon die diepste grond van alle gebed: God self.¹⁰⁶⁶ Die Kategismus van 1542 bring ‘n verdere gedagte by. Die slot van die ‘Ons Vader’ is in die vorm van ‘n doksologie, as herinnering dat ons al ons gebed met lofprysing sal afsluit.¹⁰⁶⁷

Daarmee gaan die inhoud van ware gebed saam met die logika van die geloof, soos Calvyn dit uitdruk as Godskennis en selfkennis. Ware gebed is die gebed van Jesus Christus; die gebed om die saak van God asook die saak van die mens kom in beweging deur sy Gees. Die pneumatologie speel in Calvyn se ‘Ons Vader’ uitleg ‘n onmisbare rol.

¹⁰⁶³ ‘From the time of Adam’s expulsion from paradise every man is born with this question, which satan has put in Adam’s heart. That is the first question of all flesh: “Has God really said?” By this question all flesh comes to fall. The seduction of Adam brings all flesh to death and condemnation.’ Bonhoeffer, D 1963. *Temptation*. tr. Downham, K. London: SCM Press, 16.

¹⁰⁶⁴ Sien die voorlesingsgebed by Da. 12:1-4. O S, II, 126.

¹⁰⁶⁵ *Inst.* III, 20, 46 : 1150.

¹⁰⁶⁶ ‘Dit is naamlik dat die koninkryk en die mag en die heerlikheid tot in ewigheid aan Hom behoort. Dit is die vaste en kalm berusting vir ons geloof. Want as ons ons gebede na aanleiding van ons eie aansien aan God moes opdra, wie sou dan kon waag om selfs voor Hom te fluister?’ (*Inst.* III, 20, 47: 1152)

¹⁰⁶⁷ ‘Hier word ons weer vermaan dat ons gebede eerder op die mag en die goedertierenheid van God moet steun as op ons eie selfvertroue. Daarbenewens word ons geleer om ons gebede met lofbetuiging aan God af te sluit.’ Vraag 295 van die Geneefse Kategismus. (*Kat* : 53) Barth koppel hierdie doksologie veral aan die 6de bede; ‘Erlöse uns von dem Bösen. In der Tat, das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit gehören Gott, nicht dem Teufel, nicht der Sünde oder dem Tod oder der Hölle. (Barth 1965:113) Sien ook HK vra 128.

11 'N GEREFORMEERDE LEER VAN RAHNER EN CALVYN

'n Gereformeerde leer die volgende van Rahner: Gebed as algemeen menslike verskynsel vra die vraag na die logika van die geloof; 'n logika wat groter is as die verstand; 'n logika wat die hart van die mens raak. Rahner wys daarop dat in ons algemeen menslike ervaring 'n logika voorkom waarvolgens rasionaliteit en ervaring nie geskei is nie. Ook geloof en die ervaring van menswees is nie te skei is nie. Die ervaring van die Geheimenis, van God wat ons verstand te bowe gaan, staan nooit los van die ervaring van menswees nie. Rahner meen dat ervaring vandag die sterkste argument vir die geloof kan wees. Hierdie ervaring definieer hy op 'n positiewe wyse as die aanvaarding van eie menswees. Die logika van die geloof staan nie los van die aanvaarding van eie menswees in liefde en genade nie. Die mens kan hierdie waarheid selfondersoekend ontdek. Die vraag wat ons egter na aanleiding van Rahner se voorstel stel, is: Is 'n teologiese stelling alleen waar in soverre die mens dit ervaar of is 'n teologiese stelling waar omdat dit vir die geloof waar is? Is 'n teologiese stelling waar in soverre dit die mens tot selfaanvaarding bring? Dit lyk asof ons vanuit die gereformeerde tradisie met twee onversoenbare stellings te doen het: selfaanvaarding en geloof in God.

Die oogmerk van hierdie studie is juis om aan te toon dat hierdie twee aspekte nie vanuit die menslike subjek met mekaar versoen kan word nie. Vanuit die menslike subjek eindig enige poging tot versoening uiteindelik in die mistiek.

Rahner se voorstel wys ons reeds in die rigting waarin versoening moontlik is, naamlik gebed. Vir ware gebed is dit egter nodig dat ons die logika van die geloof leer anders eindig gebed as selfgesprek. Die logika van die geloof is vir die Reformatore ontsluit in die herontdekking van die duidelikheid van die Skrif. Eers in die ervaring van God se goedheid kom die mens waarlik tot aanvaarding van homself. Hierdie ervaring word moontlik gemaak deur die Woord en die Gees. Ons kan praat van 'n goddelike spanpoging. Hierdie ervaring staan nie los van die geloof nie. Hier is dus nie sprake van een of ander mistieke eenwording tussen God en mens nie.

Daar is dus 'n definitiewe onderskeid tussen Rahner en Calvin se voorstelle. Kolffhaus wys in sy werk *'Christus gemeinschaft bei Johannes Calvin'* op die feit dat uitdrukkings wat by die mistici voorkom nie vreemd is aan Calvin nie. Calvin beklemtoon ook die werk van die Gees. Hy beklemtoon egter die 'Heilige Gees' as Gees van Christus.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁸ 'Vereinigung mit Christus, Eingepflanzt- oder Einverleibtsein in ihn, Sein in Christus, mit ihm zu einem Körper zusammenwachsen, unio mystica, Abtötung, Zunichte-gemachtwerden, Selbstverleugnung, Christusgenießen: alle Ausdrücke, die uns aus der Geschichte der Mystik aller Zeiten wohl bekannt sind, und manche andere begegnen uns auf Schritt und Tritt bei Calvin.' (Kolffhaus, 1939:125)

Die Heilige Gees openbaar nie nuwe waarhede nie. Die Heilige Gees onderskryf en bevestig die Leer van Christus. Dit wat as grondtrek by die mistiek na vore kom as ‘*eine Unmittelbarkeit zu Gott*’ is by Calvyn afwesig.¹⁰⁶⁹

Geen ervaring van die genade staan los van Christus nie. Alleen om Christus ontwil is God ons genadig. Alleen deur gemeenskap met Christus leer ons God waarlik ken. Hierdie gemeenskap met Christus is geen mistieke eenwording of opheffing van die menslike persoon nie. Hierdie gemeenskap word tot stand gebring deur die Heilige Gees wat in vryheid deur die evangelie die geloof in ons werk.¹⁰⁷⁰

Die kennis van die geheimenis van God is dus nie iets wat die mens vanuit homself, al is dit deur ‘n oorskryding van die grense van die logika, soos by Rahner, moeitewol kan bereik nie. Ons het verwys na die ontwikkelinge rondom die ‘misterie’ begrip in die vroeë kerk. Die misterie begrip kan nie vanuit ‘n algemene sinsleer verstaan word, losgemaak van sy Bybelse verbande, nie.

Die gemeenskap met Christus beteken nie die ervaring van allerlei geestelike genietinge nie, maar verbondenheid met Christus bewerk deur die Heilige Gees.

Die mistieke begrippe wat dus by Calvyn voorkom het ‘n heel ander inhoud en draagwydte. Dit staan nooit los van die gawe van die geloof en die werk van die Heilige Gees nie. Die ervaring waarvan Calvyn praat is van ‘n ander oorsprong: die hoor van die Woord van God. Die wysheid van die Woord versak al ons menslike wysheid.¹⁰⁷¹

Ons geloof wag nie op buitengewone ingewings van die ‘Gees’ nie; ons geloof kan niks anders doen as om Christus te aanskou nie. Ons geloof het genoeg aan die rykdom van die Woord van God waarin ons die wil van God duidelik vind. Ons probleem is nie ‘n gemis aan openbaringe nie, maar ons traagheid om te bid. Wat Calvyn skei van die mistiek is sy onvoorwaardelike onderwerping aan die Woord en ‘n lewe uit die Woord.

Waar die mistici God se geheimenis wil ervaar en so die afgrond tussen God en mens oorbrug, waarsku Calvyn hierteen. Calvyn wys ons op die genoegsaamheid van die Woord; die Woord wat die Reformasie herontdek in die duidelikheid van die Skrif; in sigself dooie letters, maar lewend gemaak deur die saak waarvan die letters getuig, Jesus Christus. As instrument van die Heilige Gees is die Skrif God se lewende Woord. Dit gaan dus nie om ‘n selfbematigende

¹⁰⁶⁹ Hy beskryf die grondtrekke van die mistiek as volg: ‘... das Bemühen des Menschen um unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, um ein Versinken in die Gottheit mit seiner Lust und seinem Schmerz, um das “Entwerden” des Menschen durch Meditation, Askese, Gebet oder irgendein anderes Mittel, um das Aufgenommensein in Gott, um ein Genießen der Heilsfülle in Momenten tiefsten Eingehens in Gott, sei es in oder ohne Zusammenhang mit Ekstase oder Visionen oder mit sonst einer Form des Außersichseins.’ (op cit 126)

¹⁰⁷⁰ ‘... über dem ganzen Weg steht geschrieben: Alles dies wirkt der Heilige Geist, der in seiner Freiheit durch das Evangelium den Glauben in uns erweckt.’ (op cit 127)

¹⁰⁷¹ ‘Wie sein Freund und Lehrer M. Butzer betonte Calvin im Gegensatz zu dem “inneren Wort” der Mystiker und Schwärmer die entscheidende Bedeutung der Heiligen Schrift für unser Glauben und Leben. Statt herabzusteigen in die eigenen Seelentiefen, “muss der Glaube seine Wurzeln tief in Gottes Wort hineingesenkt haben.”’ Verwys na C O. 48, 317 (op cit 128)

ervaring van God se heerlikheid nie, maar om ‘n gehoorsame luister na die Woord; om ‘n voortgaande erkenning van Jesus Christus wat ons deel gemaak het van sy liggaam en dag vir dag sy gawes in ons vermeerder.¹⁰⁷² Christelike ervaring beteken niks as dit nie gegrond is in die kennis van die geloof in Jesus Christus nie.

Ook Calvyn kan van die ‘geniet’ van God praat. Hierdie ‘geniet’ is vir Calvyn anders as die ‘geniet’ van die mistiek, die ‘geniet’ van God in Christus. Dit beteken dat ons nie in direkte aanskouing voor God kan staan nie, maar alleen as gehoorsame kinders voor ‘n Vader. Ons maak nie van ons kant hierdie gemeenskap met God moontlik, buite Christus om as die Weg wat God self oopgemaak het, nie.¹⁰⁷³ Elke tree bly ons aangewese op Christus; op die belofte van die vergifnis van ons sondes.¹⁰⁷⁴

Die gedagte van ‘ons gemeenskap met Christus’ stel grense aan ons sondige menswees. Hierdie grense vra juis dat ons ons heilsekerheid by Christus soek en nie verdwaal in ‘n labirint van eie ervarings nie.

Dit maak nie van Calvyn ‘n vryblywende toeskouer nie, hy bly ervaringsmatig betrokke in die geloof. Tog kan Calvyn nie God se Raad meet aan eie gedagtes en spekulasies nie.¹⁰⁷⁵ In die gemeenskap met Christus het die geloof nie ‘n behoefte aan verdere openbarings en ervarings nie; die geloof het alles wat nodig is vir tyd en ewigheid.

‘n Goeie voorbeeld van hoe Calvyn met mistieke begrippe omgaan is die begrip ‘selfverloëning’. Soos Bernard van Clairvaux leer Calvyn ook selfverloëning; tog kry selfverloëning ‘n ander wending wanneer Calvyn beklemtoon dat selfverloëning niks bereik sonder die geloof nie. Die gemeenskap met Christus deur die geloof is vir Calvyn die enigste en sekere weg tot die hart van God.¹⁰⁷⁶

Die vroomheid van Bernard van Clairvaux het twee fokuspeunte: die kerk en die ervaring van vrome siele. Calvyn was dit met Bernard van Clairvaux eens oor die eerste punt, die tweede het hy vermy. In die middelpunt was nie die vrome met sy ervarings nie, maar Christus en die lewe wat die gelowiges van Hom ontvang.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷² ‘Der Schlüssel des Himmelreichs ist die gnädige Annahme Gottes, von der wir aus dem Wort wissen.’ C O. 45, 349. (op cit 130)

¹⁰⁷³ *Deus se nobis fruentum in Christo dedit.* C O. 45, 69.

¹⁰⁷⁴ ‘... nachdem der Geist Gottes uns dem Leib seines Sohnes eingepflanzt habe, müsste wir alles zum Heil Notwendige suchen in der Gnade unseres Herrn Jesus Christus.’ Calvyn se preek uit Gal. 2:15-16. (C O. 50, 425-570)

¹⁰⁷⁵ ‘Wir können Gott nur hören, wenn wir uns seinem Befehl unterwerfen.’ (C O. 31, 766)

¹⁰⁷⁶ ‘Der Herr ist nahe ... wenn die Stimme des Evangeliums ertönt.’ Jes 55:6. (C O. 37, 288)

¹⁰⁷⁷ Sien Calvyn se opmerking aan Sadoletto waarna ons reeds verwys het. Wat Calvyn van homself sê is niks anders as die belydenis op sy sterfbed 28 April 1546. ‘Alles, was ich getan, ist im Grunde nichts wert, und ich bin eine erbärmlichen Kreatur. Nur das darf ich von mir sagen, dass ich jederzeit das Gute wollte, dass meine Fehler mir immer mißfallen haben, dass die Wurzel der Gottesfurcht wahrhaftig in meinen Herzen war. In meiner Lehre war ich treu und sorgsam, auch bei meinen Schriften hat mir Gott Gnade gegeben, ernst und gewissenhaft zu Werke zu

Calvyn se heilservaring ken maar een grond: die gesproke en vleesgeworde Woord van God waardeur ons aan God verbonde is en waardeur ons steeds aangespoor word om God te seek.

Daaruit ontspring 'n Godsverhouding wat onafhanklik is van die stemminge van die ervaring.

Tog staan Calvyn nie vreemd aan die dieptes van menslike ervaring nie.¹⁰⁷⁸

Dat Christus in ons woon beteken vir Calvyn dat ons aan sy Woord gebonde is, om nie buite sy Woord om ander openbarings te seek nie.

In ooreenstemming hiermee gebruik Calvyn ook die begrip 'ervaring'. Waar die mistici op hulle ervarings as iets besonders naas die Skrif wys, sien Calvyn die ervaring 'n troue wagter wat met opgehefte vinger wys op die werklikheidserns van die Woord. Die ervaring bevestig die betroubaarheid van die Woord. Die Woord staan nooit los van die geloof nie. Calvyn gebruik die beeld van die moeder om die verhouding tussen Woord en geloof uit te druk. Die Woord leer ons die logika van die geloof: die geloof onderskryf wat God sê; dit is vas oortuig dat sal gebeur wat God belowe. Dis die Woord waardeur God Homself aan ons verbind het wat in ons gedagtes moet bly. Calvyn lê ook soos die ander Reformatore klem op die gepredikte Woord. Geloofervaring staan nooit los van die aanvaarding van God se Woord soos verkondig deur mense nie. Calvyn verwys ook dikwels na die 'rus van die geloof'. Hiermee bedoel hy nie 'n mistieke toestand van vrede nie, maar 'rus' in die Woord van God. In elke lewenstryd hou die Woord ons staande. Die doel van die evangelie is juis die rustige stille geloof, gebou op die Woord en bevestig deur die tekens van die sakramente.

Die belangrikste verskilpunt tussen Calvyn en die mistiek is die gebrek aan 'n teologie van die kruis. In die plek van die objektiewe historiese gebeure van die kruis, tree by die mistiek die intensiteit van die ervaring as die kriterium vir die uniek Christelike.

Die soeke van die mistiek is na die volkome Godskennis wat nie gebonde is aan die Skrif nie. Dit beteken dat die *Deificatio* en christologiese uitsprake sonder meer in antropologiese uitsprake omgesit word. By Calvyn egter is die leer van die *Institio* nie antropologie of leer van die vrome mens nie, maar leer oor Christus en sy werk.

Die leer van die gemeenskap met Christus is tegelyk die leer van die kerk. Die mistiek staan skepties teenoor kerklike instellings en 'n duidelike geloofsleer; stel in die plek van die

gehen, so dass ich nicht eine einzige Stelle der Schrift mit Wissen verdrehte oder unrichtig auslegte.' (Kolfhaus 1939:134)

¹⁰⁷⁸ Kenmerkend van die beslissende plek van die Woord bo allerlei ervarings is Calvyn se preek oor Job 4:12-29. 'Wenn wir die Schrift haben, ist es sicher, dass uns nichts gebricht, da wir im Licht des Evangeliums die völlige Weisheit haben, wie der Apostel Paulus beweist. Wer also noch gereizt wird von der begier nach irgendwelchen Gesichte, zeigt damit, dass er von der Heiligen Schrift noch nichts verstanden hat. Gott hat sich uns geoffenbart in den Propheten und in seinem Sohn, hier ist die Grenze, und weil viele diese Grenze überschreiten wollen, ist es zu der schrecklichen Verwirrung des Papsttums gekommen.' (C O. 48, 523)

duidelikheid van die Skrif die individuele bewussyn as enigste maatstaf.¹⁰⁷⁹ Geen mistikus sou sê wat Calvin oor die kerk sê nie: *‘Keine Entschuldigung hat der, der mutwillig die äußere Gemeinschaft der Kirche verlässt, wo das Wort Gottes gepredigt wird und die Sakramente verwaltet werden.’*¹⁰⁸⁰ Vir Calvin is die ‘wat’ of inhoud van die godsdiens nie minder belangrik as die ‘hoe’ of die beleving nie. Vanuit die gemeenskap met Christus, kan die gelowige nie anders as om altyd beter te hoor wat die Woord sê. Vir die mistiek is die Skrif slegs ‘n heenwysing na ‘n saak en as die saak verkry is, verloor die Skrif sy funksie. Volgens Calvin kan die Christen geen tree gee sonder die Lig van die Skrif nie. Deur die Woord wat die Heilige Gees in die gelowige laat wortel skiet, oorwin hy in elke aanvegting, want die belofte verseker hom van die liefde van God.

Dat die ‘hoe’ van die ‘beleving’ ook vir Calvin belangrik is, spruit eweneens voort uit die Christusgemeenskap. Calvin meen waar die ‘hoe’ nie as belangrik geag word nie, ons te make kry met ‘n koue intellektualisme. Die ‘leer’ wil indring in die hart en wandel van die mens. Dis tog die ‘leer’ van Hom wat in ons woon. Calvin verwys dikwels na die ‘lewend word’ deur Christus.¹⁰⁸¹ Die ware heilsekerheid moet diep in die gelowige se hart gebêre word. Die Christus gemeenskap verhinder dat ons naas die Woord van ons Hoof ‘n innerlike lig te soek; dit verhinder ook dat ons tevrede is met ‘n koue intellektualisme en moralisme.¹⁰⁸²

Koue rasionalisme asook mistisisme word deur Calvin afgewys. Wie alleen historiese ervaringskennis het, ken nog nie die evangelie nie. So iemand moet kennis maak met die leer van die geloof wat die verlossingswerk van Christus toeganklik maak. Die ‘leer’ spruit nie voort uit een of ander logiese denkproses nie; die Heilige Gees skryf die Woord wat aan ons geskenk is in ons harte. So is dit nie genoeg om te lees en te hoor en te dink nie, God self moet die gelowige deur die verborge werking van sy Gees verlig. Die *cognitio Christi* is sodanig dat die gelowige deel kry aan die Christus se opstandingskrag soos blyk uit die uitleg van Filippense 3:10. Die Christelike geloof kan daarom nooit tevrede wees met ‘n rasonele instemming nie; die Christelike geloof is ‘n geloof wat die mens se hart raak. Hierdie geloof kom na vore in lewe, warmte en innigheid.

Die belofte van God moet ons ken, meer nog dit moet in ons hart verseël word. Hoe? Deur gebed; deur God aan te roep, die God wat doen wat Hy belowe. Daarom noem ons gebed die oefening van die geloof; die aanvaarding van God se goedheid.

¹⁰⁷⁹ Verwys na Calvin se optrede teen Castellio van Basel. (op cit 139) Castellio sien die kerk as ‘n Ryk van die Gees, gedra deur ‘n begeesterde gemeenskap van heiliges. Calvin sien die kerk as die liggaam van Christus, wat die Heilige Gees opbou en regeer deur die Woord van God.

¹⁰⁸⁰ Kolfhaus haal aan O. S. V., 23. (op cir 140)

¹⁰⁸¹ verwys na 1 Th 5:10.

¹⁰⁸² Calvin beskryf die geloof in die Geneefse kategismus van 1537 as: ‘festes und sicheres Vertrauen des Herzens, durch das wir uns allein an die Barmherzigkeit Gottes halten.’ (C O. 22, 47) (op cit 143)

Ons verwys na Calvin se beskrywing in *Institusie* III, 20, 2:

‘Deur die weldaad van gebed bereik ons dit dus om na daardie rykdomme deur te gaan wat by die hemelse Vader vir ons weggebêre is. Daar is tewens ‘n sekere verkeer van mense met God waardeur gelowiges wat tot die heiligdom van die hemel toegetree het, Hom persoonlik in verband met sy beloftes kan aanroep sodat, as die nood dit vereis, hulle self kan ervaar dat dit wat hulle geglo het, nie sonder grond was nie, hoewel Hy dit toe slegs in woorde aan hulle meegedeel het. Gevolglik kan ons sien dat geen belofte aan ons voorgelou word om van die Here te verwag sonder dat ons ook gebied word om dit in ons gebede van Hom te vra nie. Dit is daarom waar dat ons met ons gebede die skatte uitdelf wat die evangelie van die Here vir ons aangedui het en wat ons geloof al aanskou het. Met woorde kan ons nie genoegsaam verduidelik hoe noodsaaklik gebedsoefening is en op hoeveel maniere dit voordeel inhou nie. Die hemelse Vader verklaar inderdaad nie sonder rede dat die enigste hulpmiddel vir ons saligheid in die aanroeping van sy Naam geleë is nie. Daardeur roep ons die nabyheid in van sowel sy voorsienigheid, waardeur Hy oor die versorging van ons belange waak, asook van sy krag, waardeur Hy ons in ons swakheid onderhou wanneer ons amper beswyk, en ook van sy goedertierenheid, waardeur Hy mense wat jammerlik met sondes oorlaai is, in genade aanneem. Kortom: daardeur roep ons Hom self ten volle aan om Hom as ‘n nabye God aan ons te betoon. Hieruit ontstaan vir ons gewetens buitengewone gerusstelling en rustigheid. Want wanneer ons die nood wat ons druk, voor die Here gelê het, vind ons daarin oorvloedig gerusstelling, omdat niks van ons kwaad vir Hom verborge is nie en ons vas daarvan oortuig is dat Hy net die beste vir ons wil doen en dat Hy ons belange ten beste behartig.’¹⁰⁸³

As die belangrikste van ons diens aan God, is gebed eintlik God se diens aan ons. Daardeur kry die gelowige deel aan al die gawes wat God ons in Christus skenk.¹⁰⁸⁴

Calvin se gebede word nie alleen gekenmerk deur ‘n erns nie, maar ook deur sterk emosie. Hy kan sê: *‘Wir müssen beten mit wahrer Sehnsucht, die uns gleichsam über uns selbst hinausträgt.’*¹⁰⁸⁵ Ook hierdie verborge innerlike verkeer met God staan onder die leiding van die Woord wat die gebed bewerk en waarin die gebed verbonde bly: *‘Ich habe Mut zum gebet, wenn ich mich stütze auf das Wort.’*¹⁰⁸⁶ In die verborge omgang met God tree Christus na vore as Middelaar. Dit blyk uit die Woord gebondenheid van Calvin se gebede. In Calvin se gebede is daar geen oordrewenheid of opdringerigheid nie. Die hoofkenmerk van sy gebede is die

¹⁰⁸³ *Inst.* III, 20, 3, 1079; sien ook Calvin se verklaring van Ps 22:2.

¹⁰⁸⁴ ‘In Predigten bestimmt er das Gebet etwa als *‘le principal article du service de Dieu.’* Aber auch da gilt es sofort zu erkennen, dass der Dienst Gottes der Dienst am Menschen ist.’ Sien ook Calvin se kommentaar op Jes 63:16. Scholl verwys na sy preek oor Luk 1:5-10, C O. 46. 13 ev. (Scholl 1968: 25)

¹⁰⁸⁵ C O. 32, 512. (Kolfhaus 1939:144)

¹⁰⁸⁶ C O. 32, 520. Warum fehlt uns der Mut zu beten? (op cit 144)

verbondenheid aan die inhoud van die Skrif.¹⁰⁸⁷ Voor die oog van die bidder stel hy altyd die God wat naby is. ‘*Der Arme Gottes umschließen uns, wir sind mit ihnen bewaffnet, und zugleich der Gott, der in der Höhe wohnt, den wir nur in Demut anbeten können, vor dem wir nichts sind und der über allem ist.*’¹⁰⁸⁸ Alleen God kan die helende brug in die lewe van die mens wees; die mens wat as gebrokene en begenadigde tot God mag roep. Hierdie ingesteldheid gee aan Calvyn se gebede ‘n nugterheid en saaklikheid.

Gebed as oefening van die geloof is gemeenskap met Christus. Dit behels deelhê aan die liggaam van Christus en lewe vanuit die Hoof. Dit beteken tegelyk ‘n lewe gerig op die Hoof. Die fokus is nie op eie wonderlike geloofservaringe nie, maar op Christus, die onveranderlike Bron van die geloof. In die geloofsgerigtheid op Christus vind daar nie ‘n mistieke eenheid plaas tussen subjek en objek nie. Ook die gelowige in gemeenskap met Christus bly mens met ‘n leë hand, wat in geloof verlossing verwag. Die gemeenskap van die gelowige met Christus bly ‘n gemeenskap van geloof van begin tot einde. In gemeenskap met Christus kan die gelowige nie anders wees as hoorder van die Woord; as gehoorsame doener en bidder nie.

Gebed word so deelname aan die amp van Christus as Profeet, Koning en Priester. Die praktiese diens van gebede kan eers reg verstaan word vanuit die drievoudige amp van Jesus Christus. Van hieruit kry veral die voorbedding ‘n belangrike plek in Calvyn se gebede.

Hoe beslissend die Christologiese aspek van die diens van die gebede ook al is, gaan dit vir Calvyn om die spesiale diens van die Heilige Gees. Oral in Calvyn se geskryfte vind ons die begrip ‘getuienis van die Heilige Gees’. Die begrip *testimonium Spiritus Sancti* word dikwels in verband gebring met die ‘verligting van die verstand’. Sonder die getuienis van die Heilige Gees kan die leer van die evangelie nie verstaan word nie. Calvyn beklemtoon dan dat hierdie verstaan ‘n verstaan met die hart is; dit bring ook nie bloot sekere bewussynsinhoude tuis nie; dit verander die mens se lewe.¹⁰⁸⁹ Calvyn bring dit in verband met die heiliging; dit doen die Heilige Gees deur die waarheid van die Skrif in ons harte te verseël.

Eintlik gaan Calvyn se gebedsleer eers oop vanuit sy pneumatologie. Daarom behandel hy sy gebedsdeel ook in die derde deel van die *Institusie*. Vanuit sy eksegeese van Romeine 8 staan gebed en die werk van die Heilige Gees ten nouste saam. Die gebed word so voorgestel as die *Urtat* van die etiek; die eerste tree op die pad van dissipelskap.

Anders as wat Rahner sê oor die Christen van die toekoms wat ‘n mistikus sal wees, sal die Christendom alleen voortbestaan daar waar ‘n lewende gemeenskap met Christus beoefen word.

¹⁰⁸⁷ verwys na Dahm, W Johannes Calvin, Gebete. (op cit 145)

¹⁰⁸⁸ C O. 29, 198 ev. (ibid)

¹⁰⁸⁹ Kolfhaus 1939:145-146.

‘n Gereformeerde kan dus by Calvyn leer: Die logika van die geloof het alles te make met ‘n herwaardering van die eenvoudige, duidelike boodskap van die Skrif. Die logika van die geloof hoef ons nie deur ‘n moeisame weg van selfondersoek te ontdek nie; God openbaar Homself in sy Woord. Die hoorders hoort by die Woord. In die Woord ontdek die mens dat hy deur God aanvaar is, daarom mag hy met reg homself aanvaar. In God se aanvaarding word hy verlos van selfgerigtheid.

Ons moet die logika van die geloof aanleer in ‘n proses van luister na die Woord; luister binne ons eie konteks na mekaar as broers en susters in die gemeente; maar veral luister na God se stem; luister totdat ons die fluistering van die Gees hoor.

Gereformeerdes leer ‘n herwaardering van gebed. ‘n Gereformeerde Christen kan ook getuig van ‘n ervaring: die ervaring van God se goedheid; die ervaring van God se genade. Hoe kom ons tot hierdie ervaring? Nie langs die weg van een of ander mistieke ervaring nie, alleen deur ‘n eenvoudige gebed. Die vraag wat Calvyn aan gereformeerdes stel is watter plek neem gebed in ons teologie, ons kerk, ons lewens in?

Die slotsom waartoe gekom word is:

- dat ‘n teologiese stelling op grond van geloof alleenlik in God se openbaring in Jesus Christus volgens die Skrif, genoegsaam is; genoegsaam om die mens tot ware selfkennis te bring, tot ware selfaanvaarding en tot ware gebed. Die logika van die geloof kan nie afgelei word van menslike rasionaliteit en ervaring nie. Die logika van die geloof leer ons uit die Skrif onder leiding van die Outeur, die Heilige Gees.¹⁰⁹⁰

- Gebed is wesenlik deel van die logika van die geloof.¹⁰⁹¹ Om die ervaringskant van ‘n gereformeerde teologie na vore te bring moet gefokus word op gebed. Gebed is die ervaring van wie God regtig is. Gebed is die beoefening van die logika van die geloof. Anders gestel: Gebed is die beoefening van my nuwe identiteit in Christus.

Ek sluit af met die volgende aanhalings:

Ebeling:

‘Was heißt hier aber Gehörtwerden? Doch wohl: Angenommen-Sein. Dann läßt sich das Gebet als Übergabe verstehen, in der sich der Beter mit dem ganzen Kontext seiner Umwelt – darum das Gewicht der Fürbitte! – Gott ausliefert. Er begibt sich mit seiner Situation in

¹⁰⁹⁰ In sy brief aan Sadolet, neem Calvyn basies standpunt in na twee kante. ‘We are assailed by two sects, which seem to differ most widely from each other. For what similitude is there in appearance between the pope and the Anabaptists? And yet, that you may see that Satan never transforms himself so cunningly as not in some measure to betray himself, the principal weapon with which they assail us is the same. For when they boast extravagantly of the Spirit, they inevitably tend to sink and bury the Word of God, and to make room for their own falsehoods.’ (Calvin 1954: 230)

¹⁰⁹¹ Calvyn se opmerking in sy brief aan Sadolet: ‘I have also no difficulty in conceding to you that there is nothing more perilous to our salvation than a distorted and perverse worship of God.’ (Calvin 1954:229)

*seine Grundsituation. Damit kommt er erst wahrhaft in seine Situation 'hinein' – das Beten entdeckt vielfach erst, wo und wie man sich eigentlich befindet.*¹⁰⁹²

En Schäfer:

*'Das Gebet muß immer wieder, wenn es wahr sein soll, vom egoistischen Wunsch ausgehen. Aber es bleibt nicht dabei stehen. Im Ringen mit der das Erbetene verweigernden Übermacht öffnet sich eine Erfahrung, die Kierkegaard so beschreibt: Der Beter zieht aus in den Streit und siegt damit, daß Gott siegt. – Unserem Willen erscheint Gott als gegnerischer Wille. Und das Gebet ist der Ort, an dem sich unsere Kraft hinaufsteigert zur Ergebung. Ergebung ist zu unterscheiden von der alles fahren lassenden Resignation und von der gegen das schicksal stumpf gewordenen Unerschütterlichkeit. Ergebung ist die Kraft, dem zerstörisch erscheinenden übermächtigen Willen in die eigene Lebendigkeit aufzunehmen.'*¹⁰⁹³

Calvyn se gebed na aanleiding van sy voorlesing uit Esegïel 20:40-44:

*'Omdat wij een gegronde hoop hebben, zijn wij reeds den voorhof onzer eeuwige erfenis binnengetreden. Wij weten, dat ons een plaats in den hemel bereid is, daar Christus, ons Hoofd, als Eersteling onzer verlossing, dáár is. Geef ons dan, o almachtige God, dat wij steeds weer ons benaarstigen op het pad van Uw heilige roeping, totdat wij eindelijk het doel bereiken in gindsche heerlijkheid, waarvan Gij ons het begin reeds hier op aarde te genieten geeft, door Christus, onzen Heer. Amen'*¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹² Ebeling, G 1975, 426-7.

¹⁰⁹³ Schäfer 1968:127.

¹⁰⁹⁴ Calvijn, J 1940. *Gebeden van Calvijn*. vert A. G. Barkey Wolf. Den Haag: D. A. Daamen n.v.

BRONNELYS

Alfaro, J 1984. 'Die Frage nach dem Menschen und die Gottesfrage.' in *Glaube im Prozess*. Freiburg: Herder.

Bakker, J T 1956. *Coram Deo: Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers Theologie*. Kampen: Kok.

Balthasar, H von 1987. *The moment of Christian witness*. San Francisco: Ignatius Press.

Barth, H-M 1981. *Wohin – Woher mein ruf? Zur Theologie des Bittgebets*. Chr Kaiser Verlag.

Barth, K 1950. *Kirchliche Dogmatik*, III 'Die Lehre von der Schöpfung 3'. Zürich: Evangelischer Verlag.

- 1955a. *Kirchliche Dogmatik*, IV 'Die Lehre von der Versöhnung 2'. Zürich: Evangelischer Verlag.

- 1955b. *The Theology of John Calvin*. 117 n 50. Michigan: W B Eerdmans.

- 1957. *Kirchliche Dogmatik*, III 'Die Lehre von der Schöpfung 4'. Zürich: Evangelischer Verlag.

- 1958. *Kirchliche Dogmatik*. II 'Die Lehre von Gott' 1. Zollikon: Evangelische Verlag.

- 1965. *Das Vaterunser nach den Katechismus der Reformation*. Zürich: EVZ Verlag

- 1972. *Protestant theology in the nineteenth century*. SCM: London.

- 1985. *Einführung in die evangelische Theologie*, 3 Aufl, Theologische Verlag: Zürich.

Battles, F L 1978. *The piety of John Calvin. An Anthology illustrative if the spirituality of the reformer of Geneva*. Michigan: Baker Books.

Bauerdick, R 1986. 'Transzendente Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts: Die mystische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne.' in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 33 band. 100 Jahrgang. Freiburg: Paulusverlag.

Benckert, H 1955. Das Gebet als Gegenstand der Dogmatik, in *Ev Th* Des 1955, 541 ev.

Berkhof, H 1979. *Christian faith*, tr. Woudstra, S. Grand Rapids: W B. Eerdmans.

Berkouwer, G C 1932. *Geloof en openbaring in de nieuwe Duitse theologie*. Utrecht: Kemink en zoon.

- 1953. *Het werk van Christus*, Kampen: Kok

- 1955. *Conflict met Rome*. Kampen: Kok.

Bernet, W 1970. *Gebet*. Stuttgart: Kreuz Verlag.

Boer, D 1991. *Protest tegen een verkeerde wereld*. Voorburg: Publivorm.

Boer, G & Berkhof, H 1956. 'Gedachtenwisseling over positie en problemen van de gereformeerde Bond in de Hervormde Kerk'. Gravenhage.

Bonhoeffer, D 1963. *Temptation*. tr. Downham, K. London: SCM Press.

Bornkamm, G 1967. 'μυστήριον' in *Theological Dictionary of the New Testament*, ed Kittel, vol IV, Grand Rapids: Eerdmans, 802-827.

Bosch, D J 1991. *Transforming Mission: paradigm shifts in Theology and Mission*. New York: Orbis Books.

Bouyer, L 1969. *A history of Christian spirituality*. Vol. III, London:

Bouwsma, W J 1987. *John Calvin: a sixteen century portrait*. New York; Oxford Univ. Press.

- 1992. 'Calvin and the renaissance crisis of knowing', in *Articles on Calvin and Calvinism: The organizational structure of Calvin's theology*, ed Gamble, RC. New York: Garland Publishing.

Browarzik, U 1970. *Glauben und Denken*. Berlin: Verlag Walter de Gruyter.

Brueggemann W 1984. *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Mineapolis: Augsburg.

Brunner, P 1925. *Vom Glauben bei Calvin*, Tübingen: J.C.B. Mohr.

- Calvyn, J 1834/1900, *Corpus reformatorum*, ed. Carolus Gottlieb Bretschneider. Halis Saxonum, Apud Schwetschke et filium. Afk. C R.
- 1864/1897, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. ed. Baum, Cunitz & reuss. 58 bde. Brunsvigae: Schwetschke et Filium. Afk. O C.
 - 1855/7. *Letters of John Calvin*. ed Bonnet J. Vol II. Edinburgh: Thomas Constable.
 - *Joannis calvini opera selecta*. ed. Petrus Barth. Afk O S.
 - 1938/1941. *Het gepredikte Woord: Preken von Johannes Calvijn*. Vert Douma, J. 2de druk. Franeker: T Wever.
 - 1940. *Gebeden van Calvijn*. vert A. G. Barkey Wolf. Den Haag: D. A. Daamen n.v.
 - 1954. *Calvin: Theological treatises*, ed Reid, J K S, Philadelphia: Westminster Press.
 - 1956. *Commentary on the gospel according tot John*, vol 1, tr Pringle. Grand Rapids: Eerdmans. Afk. Com.
 - 1959. *Commentary on the epistle of Paul the apostle to the Romans*. Tr. Owen J. Grand Rapids: Eerdmans. Afk. Com.
 - 1961/1962. *Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins* in deutscher Übersetzung von R, Schwarz. 3Bde. Neukirchen.
 - 1980. *Letters of John Calvin: selected from the Bonnet Edition*. Pennsylvania: The Banner of Truth Trust.
 - 1981. *Calvyn se Kategismus*. vert. Simpson, H W. Potschefstroom: Teologiese Publikasies. Afk. Kat.
 - 1984/1991. *Institusie van die Christelike godsdiens*, vol I-IV. vert Simpson, H W. Potchefstroom: CJBF. Afgekort: *Inst*.
 - 1999a. *Commentaries on the epistles of Paul to the Galatians and Ephesians by John Calvin*, tr Pringle, W. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. <http://www.ccel.org>. Afk. Com.

- 1999b. *Commentary on a harmony of the evangelists, Mathew, Mark, and Luke, by John Calvin.* tr Pringle, W. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999c. *Commentary on the epistle of Paul to the Corinthians by John Calvin,* vol first. tr Pringle, W. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999d. *Commentary on the epistle of Paul to the Corinthians by John Calvin,* vol second. tr Pringle, W. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999e. *Commentary on the book of Psalms by John Calvin,* vol second – third, tr Anderson, J. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999f. *Commentary on the book of the Prophet Jeremiah by John Calvin,* vol first. tr Owen, J. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999g. *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews by John Calvin,* tr Owen, J. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999g. *Commentary on the book of the Prophet Daniel by John Calvin,* vol first. tr Meyers, T. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999h. *Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus, and Philemon by John Calvin,* tr Pringle, W. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999i. *Commentaries on the Catholic Epistles by John Calvin,* tr Owen, J. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999j. *Commentaries on the epistles of Paul to the Philippians, Colossians, and Thessalonians by John Calvin,* tr Pringle, W. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*
- 1999k. *Commentaries on the four last books of Moses arranged in the form of a harmony by John Calvin,* tr Bingham, C W. Grand Rapids: Christian ethereal Library, M1. [http:// www.ccel.org](http://www.ccel.org). Afk. *Com.*

Carr, A 1973. *Theology and Experience in the Thought of Karl Rahner*, in: *The Journal of Religion*, vol. 53.

Dillenberger, J ed 1971. *John Calvin. Selection of his writings*. Anchor books.

Doekes, L 1979. 'Het gebed in de gereformeerde dogmatiek na Calvijn', in *'De Biddende Kerk'*, red Trimp, C. Groningen: De Vuurbaak.

Dowey, E 1994. *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. Michigan: W.B. Eerdmans.

Dulles, S J 1980. 'Revelation and Discovery' in *Theology and Discovery: Essays in honour of Karl Rahner*, red. Kelly, W.J. Marquette University Press, Milwaukee Wisconsin, 26 ev.

Dupre, L 1964. *Kierkegaard as Theologian*. London: Sheed and Ward.

Durand, J J F 1976. *Die lewende God*, Pretoria: NGKB

Dych, W J 1980. *Method in Theology according to Karl Rahner*, in *Theology and Discovery: Essays in honour of Karl Rahner*, red. Kelly, W.J. Wisconsin: Marquette University Press.

Ebeling, G 1967. *Wort und Glaube III*, Mohr: Tübingen.

- 1972. *Luther, An introduction to his thought*. tr Wilson R A. 224-225. London: Collins.

- 1979. *Dogmatik des Christlichen Glaubens, I*, Tübingen: J.C.B. Mohr.

- 1991. *Evangelische Evangeliumauslegung, 3 aufl.* Tübingen: J.C.B. Mohr.

- 1980. 'The devout Christian of the Future will be a 'Mystic'. *Mysticism and Karl Rahner's Theology*, in *Theology and Discovery: Essays in honour of Karl Rahner*, red. Kelly, W.J. Marquette University Press, Milwaukee Wisconsin, 139 ev.

Eicher, P 1970. *Die Antropologische wende: Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg: Universitätsverlag.

- 1977. 'Erfahren und Denken' in *Theologische Quartalschrift*, 157, 142-3.

Endean, P 2001. *Karl Rahner and the Ignatian Spirituality*, Oxford Theological Monographs. New York: Oxford University Press.

Fischer, K P 1977. 'Wovon erzählt die transzendente Theologie?' in *Theologische Quartalschrift*, 157, 140-2.

- 1986. *Gottese Erfahrung: Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und der Theologie der Befreiung*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag

Fischer, P F 1974. *Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie K. Rahner*, Freiburg im Breisgau.

Gadamer, H-G 1965. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr.

Geyer, C-F 1976. *Philosophie und Theologie, Versuch einer Krieteriologie einer pluralen Theologie*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, hg Carl Heinz Ratschow, band 18, nr 1, 1-21.

Gollwizer, H 1968. *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, München.

Graafland, C 1991. *Gereformeerden op zoek naar God, Godsverduistering in het licht van de Gereformeerde Spiritualiteit*, Kampen: De Groot Goudraan,

Greiner, F 1978. *Die Menschlichkeit der Offenbarung: der transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner*, München: Kaiser.

Häring, B 1975. *Prayer: the integration of faith and life*. Indiana: Fides.

Hazelton, R 1979. *Transcendence and theological method in: Science and revelation, an Approach to Christian Philosophy*, ed. Patterson, B E. Nashville: Broadman Press.

Heiler, F 1969. *Das Gebet: Eine religiös geschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. 5 ed. München: Reinhardt Verlag.

Henry, P 1835/1844. *Das leben J. Calvins, des großen Reformators*. Bd, I-III, Hamburg.

Hoye, W J 1979. *Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses: eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners*. Düsseldorf: Patmos.

- 1993. *Gottese Erfahrung? Klärung eines Grundbegriffes der heutigen Theologie*, Zürich: Benziger.

- Imhof, P. Biallowons, H. 1982. *Karl Rahner Im Gespräch II*, München: Kösel.
- Jonker, W D 1985. 'Die verhouding tussen die Christelike geloof en mistiek'. In: *NGTT*, Sept. 1985. 409-420.
- 1989. 'Die eie aard van die gereformeerde spiritualiteit'. in *NGTT*, 30 Julie. 288-299.
- Kant, I 1971. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*'(1784), in: Werke in zehn Bände (hrsg. v. W. Weischedel) Bd. 9, Darmstadt.
- Kasper, W 1979. Theologie in einer Zeit des Umbruchs in: *Theologische Quartalschrift*, 159, 263- 271. München: Erich Wewel Verlag.
- 1988. Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in *Handbuch der Fundamental-Theologie*, 4. hg Walter Kern ea. Freiburg: Herder, 242-277.
- Kittel, G 1968. *Theological Dictionary of the New Testament*, vol IV, Wm. B. Eerdmans.
- Klinger, E 1994. *Das Absolute Geheimnis im Alltag entdecken: Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg: Echter Verlag.
- Kolfhaus, W 1939. *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin: Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche*. dritter band. Neukirchen.
- 1949. *Von Christliche leben nach Johannes Calvin: Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche*. siebter band. Neukirchen.
- König, A. 1976. *Is revelation and faith rational?* In *Theologica Evangelica*, vol IX, nr 1.
- 2002. *Ek glo die Bybel – ondanks al die vrae*. Lux Verbi.BM, Wellington.
- Kreck, W 1966. *Die Wirklichkeit des Wortes Gottes*, München: Chr. Kaiser Verlag.
- Krusche, W 1957. *Das wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kuitert, H M. 1968. *Die realiteit van het geloof: over anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling*. 3de druk, Kampen: Kok.

Lehmann, K 1970. 'Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger' in: *Heidegger*, red Pöggeler, O. Berlin.

- 1979. Einführung. in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 13-51.

Leith, J H 1984. *John Calvin – The Christian life*. San Francisco: Harper and Row.

Lexikon für Theologie und Kirche IV, 1960. s v Gebet, 542-3. Afk. LThK.

Locher, G W 1957. 'Das vornehmste Stück der Dankbarkeit': Das Gebet im Sinne der Reformation nach dem Heidelberger Katechismus', in *Ev Th* 17. 563-578.

- 1964. *Testimonium Internum: Calvins lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem*. in Theologische studien, heft 81. Zürich: EVZ Verlag.

Lochman, J M 1988. *Unser Vater, Auslegung des Vaterunsers*. Mohn: Gütersloher Verl.-Haus.

Losinger, A 2000. *The Anthropological turn*. tr. Dahlstrom, D O. Fordham: New York: University Press.

Louth, A 1983. *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*, Oxford: Clarendon Press.

Marmion, D 1998. *A Spirituality of everyday faith: a Theological investigation of the notion of spirituality in K. Rahner*. Louvain: Peters Press.

Masterson, P 1973. *Atheism and Alienation*. Dublin: Cahill.

Maurer, H W 1959. *An examination of the form and content of John Calvin's prayers*. diss. University of Edinburgh.

McGrath, A E 1994. *Spirituality in an age of change: rediscovering the Spirit of the Reformers*. Grand Rapids: Zondervan.

- A E 2002. *The future of Christianity*. Oxford: Blackwell.

McCool, G A 1975. *A Rahner reader*. London.

- Melzer, F 1962. 'Mystik II, Religionsgeschichtlich' in *Ev Kirchenlexikon* (2de druk), II, Göttingen, 1477 ev.
- Metz, J B 1974. 'Karl Rahner – ein Theologisches Leben', in *Stimmen der Zeit*, 192, Freiburg: Verlag Herder, 305-14.
- Molnar, P D 1985. *Can we Know God Directly: Rahners Solution from Experience*, in: *Theological Studies*, 46, 228-261.
- Moltmann, J 1961. *Prädestination und Perseveranz*, Neukirchen.
- Muck, O 1964. *Apriori, Evidenz und Erfahrung*, in 'Gott in Welt': Festgabe für Karl Rahner, red. Metz, J.B. 85-96. Freiburg: Herder.
- Müller, G 1984. Dogmatische Probleme gegenwärtiger Gebetstheologie. In: *Theologische Realenzyklopädie*, band XII, Walter de Gruyter, Berlin, 84-94
- Neufeld 1975. 'Theologie als Erfahrung des Geistes', in: Rahner, K *Schriften zur Theologie*, XII, Zürich: Benzinger Verlag.
- Niesel, W 1957. *Die Theologie Calvins*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Noble, T A Our Knowledge of God according to John Calvin, in: *The Evangelical Quarterly*, 54:1, 2-13.
- Noordmans, O 1949. *Het koninkrijk der hemelen*. Franeker: Callenbach.
- O'Donovan, L J 1985. A Journey into Time: The Legacy of K. Rahners Last Years, in *Theological Studies*, 46: 621-646.
- Ott, H 1958. *Theologie als Gebet und als Wissenschaft*, in ThZ 14, 120-132.
- 1971. *Reality and Faith*. London: Lutterworth Press.
- Quervain, de A 1946. *Die Heiligung*. Zurich: Evangelischer Verlag.
- 1948. *Das Gebet: Ein Kapitel der Christlichen Lehre*. Zürich: Evangelischer Verlag.
- Rahner, K 1954. 'Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik', in: *Schriften zur Theologie I*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 9-48.

- 1956. 'Sendung zum Gebet' in: *Schriften zur Theologie* III. Einsiedeln: Benziger Verlag, 249-262.
- 1957. *Geist in Welt: zur Metaphysik des Endlichen Erkenntnis bei Thomas Aquin*, München: Kösel.
- 1958. 'Das Dynamische in der Kirche' in *Questiones Disputatae*, 5 Freiburg.
- 1963a. *Hörer des Wortes*. München: Kösel.
- 1963b. *Nature and Grace and other Essays*, tr. Wharton D. London: Sheed and Ward.
- 1964a. 'Eucharistie und leiden' in *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln: Benziger Verlag, 191-202.
- 1964b. 'Die Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit' in: *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln: Benziger Verlag, 329-349.
- 1964c. 'Zur Theologie des Symbols' in: *Schriften zur Theologie* IV. Einsiedeln: Benziger Verlag, 275-311.
- 1965a. 'Concerning the Relationship between Nature and Grace, in: *Theological Investigations* 1 tr. Quinn, E. London: Darton, Longman & Todd.
- 1965b. 'Philosophie und Theologie' in: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln: Benziger Verlag, 91-103.
- 1965c. 'Das Dynamische in der Kirche', in *Questiones Disputatae* 5, Herder: Freiburg im Breisgau.
- 1965d. 'On the Theology of Death', in *Questiones Disputatae* 2, New York: Herder and Herder.
- 1966a. 'The "Commandment" of Love in Relation to Other Commandments,' in: *Theological Investigations* 5, tr. E. Quinn, London: Darton, Longman & Todd.
- 1966b. 'The Concept of Mystery in Catholic Theology,' in: *Theological Investigations* 4, tr. Quinn, E. London: Darton, Longman & Todd, 36-76.

- 1966c. 'Vom Offensein für den je größeren Gott: zur Sinndeutung des Wahlspruches "Ad maiorem Dei gloriam"', in: *Schriften zur Theologie VII*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 32-53.
- 1967a. 'Die Ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit', in *Schriften zur Theologie, III*, Zürich: Benziger Verlag.
- 1967b. 'Philosophie und Philosophieren in der Theologie', in: *Schriften zur Theologie VIII*, 69 ev. Benziger Verlag: Einsiedeln Zürich, Köln, 66-87.
- 1967c. 'Intellektuelle Redlichkeit und Glaube in: *Glaubst du an Gott?* 41 ev. München: Verlag Ars Sacra.
- 1967d. 'Können wir noch glauben?' In: *Glaubst du an Gott?* Verlag Ars Sacra: München.
- 1967e. 'Zur Theologie des Geistigen Lebens', in: *Schriften Zur Theologie, III*, Einsiedeln: Benziger Verlag.
- 1967f. 'Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie in: *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln: Benziger Verlag.
- 1968a. 'Exegese und Dogmatik' in: *Schriften zur Theologie, V*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 82-111.
- 1968b. *Von der Not und dem Segen des Gebetes*. Freiburg: Herder.
- 1968c. *Ich Glaube an Jesus Christus*. Einsiedeln: Benziger.
- 1969. *Thesen zum Thema: Glaube und Gebet*, in: *GuL 42*, 177-184.
- 1970a. 'Überlegungen zur Methode der Theologie', in *Schriften zur Theologie, IX*. 79-126. Benziger Verlag: Zürich.
- 1970b. *Opportunities for faith: Elements of a Modern Spirituality*, trans. E. Quinn. London: SPCK.
- 1972a. 'Über künftige Wege der Theologie', in: *Schriften zur Theologie X*, 41 ev. Einsiedeln: Benziger Verlag.

- 1972b. 'Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie' 70-88. in: *Schriften zur Theologie X*. Einsiedeln: Benziger Verlag.
- 1972c. 'Philosophie und Theologie' in: Herders Theologisches Taschenlexikon, Freiburg im Breisgau, 37-43.
- 1973a. 'On the theology of Hope', in: *Theological Investigations 10*, tr. E. Quinn. London: Darton, Longman & Todd.
- 1973b. *Meditations on Priestly Life*, tr. Quinn, E. London: Sheed and Ward.
- 1974a. Worin besteht der lebendige Kern des christliche Glaubens? In: *Wagnis des Christen, Geistliche Texte*, Verlag Herder, Freiburg, 41 ev.
- 1974b. 'Reflections on Methodology in Theology,' in: *Theological Investigations 11*, tr. Bourke, D. London: Darton, Longman & Todd.
- 1974c. 'The Experience of God Today', in: *Theological Investigations 11*, tr. Bourke, D. London: Darton, Longman & Todd:.
- 1974d, *The Ignatian Mysticism of Joy in the World*, in *Theological Investigations, 3*, 277 – 293.
- 1975a. *Christians at the Crossroads*. London: Burns and Oates.
- 1975b. 'Moderne Frömmigkeit und Exertien erfahrung', in: *Schriften zur Theologie XII*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 173-197.
- 1975c. Die Geistliche Sinne nach Origenes in: *Schriften zur Theologie, XII*. 111-136. Benzinger Verlag: Einsiedeln.
- 1975d. Mystische Erfahrung und Mystische Theologie in: *Schriften zur Theologie, XII*, Benzinger Verlag: Einsiedeln. 428-54.
- 1975e. 'Einige bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie', *Schriften zur Theologie, XII*. Zürich: Benzinger Verlag.
- 1975f. 'Experience of Self and Experience of God,' in: *Theological Investigations 13*, tr. Bourke D. London: Darton, Longman & Todd.

- 1975g. 'Weihnacht im Licht der Exerzitien', in *Schriften zur Theologie*, XII, 329-334. Zürich: Benzinger Verlag.
- 1975h. 'Die lehre von dem "geistlichen Sinnen" im Mittelalter.' in *Schriften zur Theologie*, XII, 137-172. Zürich: Benzinger Verlag.
- 1975i. 'Glauben zwischen Rationalität und Emotionalität.' in *Schriften zur Theologie*, XII, 85-110. Zürich: Benzinger Verlag.
- 1975j. 'Eine bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamental Theologie' in *Schriften zur Theologie*, XII, 198-214. Zürich: Benzinger Verlag.
- 1975k. 'Glaubensgründung heute' in *Schriften zur Theologie*, XII, 17-40. Zürich: Benzinger Verlag.
- 1976a. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg: Herder.
- 1976b. *Spiritual Exercises*. London: Sheed and Ward.
- 1977. *Von der Not und dem Segen des Gebetes*, Freiburg im Breisgau.
- 1978a. 'Missions', in: *Sacramentum Mundi*, 4, Bangalore: Theological Publications.
- 1978b. 'Supernatural existential', in: *Sacramentum Mundi*, 2, Bangalore: Theological Publications.
- 1978c. 'Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht', in: *Schriften zur Theologie XIII.*: Einsiedeln: Benziger Verlag, 307-323.
- 1978d. 'Transzendenzerfahrung aus katolosch-dogmatischer Sicht', in: *Schriften zur Theologie XIII.* Einsiedeln: Benziger Verlag, 207-225.
- 1978e. 'Ignatius of Loyola Speaks to a Modern Jesuit', in *Ignatius of Loyola*, ed Paul Imhof, tr Ockenden, R. London: Collins, 11-38.
- 1978f. 'Nachfolge des Gekreuzigten', in: *Schriften zur Theologie XIII.* Einsiedeln: Benziger Verlag, 188-203.
- 1978g. 'Erfahrung des Heiligen Geistes,' in: *Schriften zur Theologie XIII.* Einsiedeln: Benziger Verlag, 226-251.

- 1978. *Foundations of Christian Faith*, tr. W.V. Dych, Darton, Longman & Todd: London.
- 1979a. Beten als Grundakt in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 350-351.
- 1979b. Mystik des Alltags und Erfahrung des Heiligen Geistes in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 255-261.
- 1979c. 'Urworte' in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 97-100.
- 1979d. Gott ist kein naturwissenschaftliche Formel. in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 142-145.
- 1979e. Hörer des Wortes. in: *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder, 101-104.
- 1979f. 'Anonymous and Explicit Faith, in: *Theological Investigations 16*, tr. Quinn, E. London: Darton, Longman & Todd.
- 1979g. 'Hiddenness of God' in: *Theological Investigations 16*, tr. Morland, D. London: Darton, Longman & Todd.
- 1979h. 'The One Christ and the Universality of Salvation,' in: *Theological Investigations 16*, tr Quinn E. London: Darton, Longman & Todd.
- 1979i. 'The "Spiritual Senses" according to Origen,' in: *Theological Investigations 16*, tr Quinn E. London: Darton, Longman & Todd.
- 1979j. 'The Doctrine of the "Spiritual Senses" in the Middle Ages,' in: *Theological Investigations 16*, tr Quinn E. London: Darton, Longman & Todd.
- 1980. 'Zur Theologie und Spiritualität der Pharrseelsorge' in: *Schriften zur Theologie XIV*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 148-165.
- 1981. 'The Spirituality of the Church of the Future,' in: *Theological Investigations 20*, tr Quinn, E. London: Darton, Longman & Todd, 149-50.
- 1982a. 'Unbedingte Liebe', in: *Praxis des Glaubens: geistliches Lesebuch*. Zürich: Benziger.

- 1982b. *Im Gespräch*, bd. 1, hg. Imhof, P. en Biallowons. H. München: Kösel.
 - 1983a. Von Mut und der Gnade, sich auf das Ganze einzulassen, in: *GuL* 56, 12-14.
 - 1983b. 'Following the Crucified,' in: *Theological Investigations* 18, vert. E. Quinn, London: Darton, Longman & Todd.
 - 1983c. 'Eine Theologie, mit der wir leben können, in. *Schriften zur Theologie* XV, 104-118. Einsiedeln: Benziger Verlag.
 - 1983d. 'Hierarchie der Wahrheiten', in. *Schriften zur Theologie* XV, 163-170. Einsiedeln: Benziger Verlag.
 - 1983e. 'Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute', in. *Schriften zur Theologie* XV, 373-408. Einsiedeln: Benziger Verlag.
 - 1983f. *Im Gespräch*, bd. 2, hg. Imhof, P. & Biallowons, H. München: Kösel.
 - 1983g. *The practice of faith: a Handbook of contemporary spirituality*. New York: Crossroad.
 - 1984a. *Encounters with silence*, tr. Demske, M. Reinbek: Rowohlt Verlag.
 - 1984b. 'Ignatius von Loyola: zur Aktualität des Heiligen', in: *Geist und Leben*, 57. Würzburg: Eckter.
 - 1986. *Prayers for a Lifetime*, ed. A. Raffelt. Edinburgh: T. & T. Clarke.
 - 1990. *Das große Kirchenjahr*. Geistliche Texte. Hg. A. Raffelt. Freiburg: Herder.
 - 1970. *Opportunities for faith: Elements of a Modern Spirituality*, tr Quinn, E. London: SPCK.
- Rahner, K & Raffelt, A 1981. *Anthropology und Theologie*, Freiburg: Herder.
- Rahner, K & Viller, M 1998. *Ascese und Mystik in der Väterzeit: Ein Abriss*, 2de uitg. Freiburg: Herder.
- Rahner, K & Vorgrimler, H 1981. *Dictionary of Theology*, tr Strachan, R. et al New York: Crossroad.

- 1968. *Kleines Theologisches Wörterbuch*, met medewerking van K. Fässel, 7de uitgawe, Freiburg: Herder.
- Richards, L J 1974. *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta: John Knox Press.
- Ridderbos, H N 1950. *Het Komst van het Koninkrijk*. Kampen: Kok.
- Rosenthal, KI 1970. *Die Überwindung des Subjekt-Objekt Denkens als philosophisch und theologische Problem*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rossouw, H W 1963. *Klaarheid en interpretasie, Enkele probleemhistoriese gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Skrif*. Proefskrif. Amsterdam: Jacob van Kampen.
- Schäfer, R 1968. *Gott und Gebet*, 121. *Z Thk*, Jg. 65.
- Schavione, C F 1994. *Rationality and Revelation in Rahner: the Contemplative Dimension*, American University Studies, reeks vii, Theology and Religion, vol. 169, New York: P. Long.
- Sheehan, T 1978. *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*. Ohio: Univ. Press.
- Schilder, A 1988. *Hulpeloos maar schuldig: het verband tussen gereformeerde paradox en depressie*. Kampen: Kok.
- Schlink, E 1961. *Der kommende Christus und die kirchliche Traditionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schniewind, J 1956. *Die Freude der Busse*, reihe 32. Göttingen: Kleine Vandenhoeck.
- Scholl, H 1968. *Der Dienst des Gebetes nach J. Calvin*, Zwingli Verlag: Zurich.
- Schoonenberg, P. 1984, *Zur Trinitätslehre K. Rahners*, in: Glaube in Prozess, hg. Klinger, E. en Wittstadt, K. Herder: Freiburg.
- Schwartz, R 1961/1962 R. *Calvins Lebenswerk in seinen Briefen*, I-III. Neukirchener Verlag.
- Seckler, M 1984. *Das eine Ganze und die Theologie*, in: Glaube in Prozess, hg. Klinger, E. & Wittstadt, K. Freiburg: Herder.

Sheldrake, P 1998. *Spirituality and Theology: Christian Living and the doctrine of God*, London: Darton, Longman & Todd.

Smit, D J 1979. *Teologie as Antropologie?, 'n kritiese beoordeling van die transendentiaal-antropologiese teologie van Karl Rahner*, ongepubliseerde proefskrif, Univ van Stellenbosch.

- 1989. 'Kan spiritualiteit beskryf word?' In NGTT, deel XXX, nr.1, Jan, 85 ev.

Spijker, W van't 1983. *Luther, belofte en ervaring*, Goes: Oosterbaan & le Cointre.

Sprenger, P 1960. *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*. Neukircherer Verlag.

Stählin, W 1936. *Vom göttlichen Geheimnis*, Kassel: Johannes Standa Verlag.

Stock, A 1971. *Kurzformeln des Glaubens: zur Untersuchung des Christlichen bei Karel Rahner*. Zürich: Benziger.

Stolina, R 1996. *Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität. Menschwerdung Gottes und Gebet*. Insbrucher Theologischen Studien, bd. 46, Innsbruck: Tyrolia Verlag.

Tillich, P 1967. *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, London.

Torrance, T.F. 1955. *Kingdom and Church: a study in the Theology of the reformation*. Edinburgh: Oliver and Boyd.

Trembath, K R 1987. *Our Knowledge of God according to Karl Rahner*, in: 'The Evangelical Quarterly, 87:4 329-341.

Van der Heijden, B 1973. *Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln: Johannes Verlag.

Vorglimler, H 1984. 'Gotteseerfahrung im Alltag. Die Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik', in: *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, ed Lehman K. Freiburg: Katolische Akademie.

- 1986. *Understanding Karl Rahner: an Introduction to his Life and Thought*, New York: Crossroad.

- 1994. 'Gotteseerfahrung im Alltag: Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik,' *Karl Rahner in Erinnerung*, ed Raffelt, A. Freiburger Akademieschriften, 8, Düsseldorf: Patmos.

Wainwright, G 1980. *Doxology. A systematic theology*. London: Epworth Press.

Wallace, R S 1957. *Calvin's Doctrine of Word and Sacrament*. Michigan: WM. B. Eerdmans.

- 1959. *Calvin's doctrine of the christian life*. Edinburgh: Oliver and Boyd

Warfield, B B 1974. *Calvin and Augustine*. Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publ. Co.

Weber, O 1955. *Grundlagen der Dogmatik I*. Neukirchen: Kreis Moers.

Weger, K-H 1978. *Karl Rahner: Eine Einführung in seine Theologische denken*. Freiburg: Herder.

- 1980. *Karl Rahner: An Introduction to his Theology*. New York: Seabury Press.

Wendel, F 1968. *Calvin: Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*. Nuekirchen: Neukirchen Verlag.

Wethmar, C J 1988. 'Godsleer en Gebed' in: *'n Woord op sy tyd*, red. C J Wethmar, en C J A Vos, 217-237. Pretoria: NGKB.

SUMMARY

The topic of this study is: *The logic of faith: prayer as the link between rationality and experience in a study of Karl Rahner and John Calvin.*

The term 'logic of faith' refers to the correct way of reasoning about faith.

Why do a study about the theology of Rahner? Firstly because Rahner is known as the theologian who emphasises a unity between theology and spirituality.

In exploring Rahner's theology, the question that does arise is: is Rahner a philosopher or a theologian? Rahner endeavours to question the logic of theology. In his philosophical, theological and spiritual works one discovers the 'heart' of modern man. Rahner connects the logic of faith with the everyday experience of man. This experience is his point of departure in presenting the case for Christianity. In relation to this, Rahner sees prayer as a common human experience and the key in discovering the unity between rationality and experience. Prayer implies experiencing God in ordinary everyday life. Through prayer the lost unity between God and man is restored. Although Rahner's definition of experience may be vague and therefore subject to criticism, he gives a positive interpretation of the concept of experience in the sense of acceptance of the 'self'. To him, the logic of faith is closely related to the acceptance of the 'self'.

Rahner's view give rise to the following question: Does the truth of a theological statement present itself in experience or in faith only?

This question is also put to the reformed tradition of which Calvin is a representative. Both Rahner and Calvin stress the unity between theology and spirituality. Knowing God and understanding man are inseparable concepts. Yet we find an emphasis in Calvin's theology, that we do not see in Rahner's theology. Calvin accepts, unconditionally, the revelation of God in Jesus Christ as the source of faith. True understanding of human nature is dependant on God's revelation in Scripture.

To Calvin, the logic of faith goes against common human experience and rationality.

We ask the question about the logic of faith; prayer directs us to the source of the answer: the Word of God. This is the truth that the reformers rediscovered. The logic of faith implies a living relationship with Jesus Christ through His Word and Spirit and prayer is the main exercise of this relationship. In this sense prayer is the *Urakt* of Christian ethics, the first step in becoming a disciple. This we see in Calvin's exegesis of the Lord's Prayer.

The logic of faith and therefore faith itself become mysticism without God's revelation through Scripture.

This study concludes that prayer is a neglected theme in the reformed tradition. Rahner and Calvin give us a new appreciation for the logic of faith and prayer as an integral part thereof.

Key terms:

Prayer; Rationality; Experience; Logic; Faith; Revelation; Mysticism; Spirituality; Theology; Reformation.

Sleutelterme:

Gebed; Rasionaliteit; Ervaring; Logika; Geloof; Openbaring; Mistisime; Spiritualiteit; Teologie; Reformasie.