

Die logika van die geloof: gebed as raakpunt tussen rasionaliteit en ervaring by Rahner en Calvin¹

ABSTRACT

The Logic of Faith: Prayer as Point of Contact between Rationality and Experience in Rahner and Calvin

We investigate two theologians, the twentieth century Catholic theologian Karl Rahner and the sixteenth century Protestant theologian John Calvin. From different perspectives they propose a unity between rationality and experience or between theology and spirituality. Prayer is a key aspect in both proposals. Rahner's perspective is anthropologically based: the logic of faith cannot be separated from the acceptance of one's own human nature. Calvin takes a pneumatological point of view: in the correlation that exists between revelation and faith, salvation becomes a reality. Acceptance of this 'reality' is expressed in prayer. This study concludes that although the anthropological approach offers meaningful perspectives, the pneumatological approach is more convincing.

1. GEBED AS VERWAARLOOSDE TEMA IN DIE GEREFORMEERDE TEOLOGIE

Ons merk twee gepolariseerde 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.² 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

1 Hierdie artikel is gebaseer op navorsing wat gedoen is vir 'n DD graad in die Departement Dogmatiek en Christelike Etiek van die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Pretoria. Die titel van die proefskrif is: *'Logika van die geloof: Gebed as die raakpunt tussen rasionaliteit en ervaring by Rahner en Calvin*. Die promotor was prof dr C J Wethmar.

2 Graafland verwys na 'n belangrike gesprek tussen Boer en 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? 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"*. Graafland, C. 1991, *Gereformeerden op zoek naar God, Godsverduistering in het licht van de Gereformeerde Spiritualiteit*, Kampen: De Groot Goudraan, 103. ev.

3 Sheldrake is van mening dat die manier van dink, wat uitloop 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 wêreld as sondig en boos). Sheldrake, P 1998. *Spirituality and Theology. Christian Living and the doctrine of God*. Darton, Longman & Todd: London, 3 ev.

“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 tydsges te 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 geloofsisteem 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. In die beantwoording van die vraag na “gereformeerde wees” kan die invloed van die moderne denke op die Protestantse teologie nie onderskat word nie. Hierdie invloede kan reeds gesien word in die reformatoriese ortodoksie asook die latere modernisme.⁶ Die invloed van die moderne denke met sy klem op die “subjek” het ’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 waarheid toe te eien*.⁷ Pogings is ook aangewend om gereformeerde spiritualiteit weer na waarde te ag in die lig van eietydse kritiek.⁸ Verskeie standpunte word gestel. König stel die volgende voor:

As openbaring deur ervaring gekom het, is ervaring ook vandag nog wesenlik in ons godsdienste ...[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 na daardie met die suiwerste leer is nie, maar eerder die kerke met die hartlikste gesindheid en die spiritualiteit wat mense die meeste inspireer.⁹

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

5 “... 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 1998:11)

6 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. 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.

7 Smit verwys na Thielicke wat die sg. “moderne” teologie tipeer as almal variante van ’n “Cartesianische Theologie”. Smit, D J 1979, *Teologie as Antropologie?*, proefskrif, Universiteit van Stellenbosch, 22.

8 Wat kritiese stemme betref verwys ons na Schilder waarin die gereformeerde leer verwyt 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*. Kampen: Kok, 13.

9 König, A 2002, *Ek glo die Bybel – ondanks al die vrae*. Lux Verbi.BM, Wellington, 165.

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.¹⁰ 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.*¹¹ In die behoefte van hulle tyd het die hervormers 'n lewensbelangrike faset van die evangelie herontdek.¹² In die moderne tyd wys die beweging bekend as die eksistensialisme ons op die noodsaak om die evangelie in verband te bring met die ervaringswêreld van individue.¹³

In hierdie gesprek tussen rasionaliteit en ervaring lewer die teoloog Karl Rahner 'n belangrike bydrae. 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. 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*.¹⁴

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.¹⁵

2. GEBED AS ALGEMEEN MENSLIKE VERSKYNSEL VRA DIE VRAAG NA DIE LOGIKA VAN DIE GELOOF

In gebed en in die herontdek van gebed as algemene menslike verskynsel bring Rahner ons terselfdertyd by die vraag na die logika van die geloof. Alle teologiese nadenke begin en eindig volgens Rahner in gebed.¹⁶ Rahner wys daarop dat in gebed 'n logika voorkom waarvolgens rasionaliteit en ervaring nie geskei is nie; 'n logika wat groter is as die verstand, 'n logika wat die hart van die mens raak. Dit vra die vraag na teologiese redelikheid. Teologiese redelikheid beteken

-
- 10 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.
 - 11 McGrath, A 1994. *Spirituality In An Age Of Change: Rediscovering the Spirit of the Reformers*. Zondervan: Grand Rapids, 191.
 - 12 '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)
 - 13 '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)
 - 14 Wethmar, CJ 1988, "Godsleer en gebed" in die bundel *'n Woord op sy tyd*, red. Wethmar, CJ en Vos, CJA 1988, NG kerkboekhandel, 217 ev. vir die latynse spreuk verwys hy na Migne, JP (ed), *Patrologia Latina*, 51, 205-212.
 - 15 Scholl verwys na O, Weber se *Grundlagen der Dogmatik*; 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. Scholl, H 1968. *Der Dienst des Gebetes nach Johannes Calvin*. Zürich: Zwingli Verlag, 9. Verwys ook na Doekes, L 1979. "Het gebed in de gereformeerde dogmatiek na Calvijn", in *De Biddende Kerk*, red Trimp, C. Groningen: De Vuurbaak. en Douma J 1979. "Gebed en ascetiek", in *De Biddende Kerk*, red C. Trimp. De Vuurbaak: Groningen. En Benckert, H 1955. Das Gebet als Gegenstand der Dogmatik, in *Evang Theol Des 1955*, 541 ev.
 - 16 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.

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 rasionele 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 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 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.¹⁷ 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.¹⁸ 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 kennisinhouds 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.¹⁹ Teologie kan nie anders as om “transendentale teologie” te wees nie.²⁰ 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.*²¹ Dit lei tot die volgende belangrike insig. Wesenlik gaan dit om ‘n wedersydse beïnvloeding van die kennende subjek en die objek van kennis.²² 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 wesenlik.²³ Deur middel van sy “transendentaal-antropologiese

17 “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 umfibt und durchdringt und ihn hindert, in gedanklicher Konstruktion zu meinen, es gebe eine errechenbare Formel des Daseins ...” Rahner, K 1967. Intellektuelle Redlichkeit und Glaube in: *Glaubst du an Gott?* 41 ev. München: Verlag Ars Sacra, 49.

18 “Die Abspaltung des Erhabenen vom Alltäglichen, der Hoheit von Niedrigkeit heibt 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, E 1994. *Das Absolute Geheimnis im Alltag entdecken: Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg: Echter Verlag, 21.

19 Rahner, K 1983. “Eine Theologie, mit der wir leben können”, in: *Schriften zur Theologie* XV, Einsiedeln: Benziger Verlag, 108.

20 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, W 1988. Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in *Handbuch der Fundamental Theologie*, 4. hg Walter Kern ea. Freiburg: Herder, 246.

21 Rahner, K 1970. “Überlegungen zur Methode der Theologie”, in *Schriften zur Theologie*, IX. Benzinger Verlag: Zürich, 98.

22 “Gegenseitige Beziehungsverhältnis und das gegenseitige Bedingungsverhältnis.” (ibid)

23 Smit 1979:18.

metode” poog Rahner om aan te sluit by die soeke van die mens maar tog ook getrou te bly aan die Christelike boodskap. 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.²⁴ Hierdie filosofies geformuleerde waarheid het die tradisionele Christelike boodskap nodig om daaraan inhoud te gee. Rahner werk dit dan ook verder uit in veral sy *Grundkurs des Glaubens*.

3. GELOOF EN DIE “ERVARING VAN MENSWEES” IS NIE TE SKEI 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. 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; ‘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.²⁵

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 vorm deel van die struktuur van menswees. Daarom praat Rahner van gebed as *Grundakt* van menswees.²⁶ 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 grens; die daad waarin die ‘meer as’ van die mens se bestaan na vore kom; dit wat intlik nooit onder woorde gebring kan word nie.²⁷ 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 bedoeling van die teologie

24 “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, K 1976. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg: Herder, 22-23.

25 “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.

26 “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 blob 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-Grünwald Verlag, 75.

27 “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.

is juis om die mens te lei om 'n unieke persoonlike ervaring met God en sy genade te hê. Hierdie ervaring kan moeilik deur ander bronne vervang word. Die mens moet hierdie waarheid selfondersoekend ontdek. Dis dan ook uiteindelik die bedoeling met die 'oefeninge' van Ignatius van Loyola. Veral teen die einde van sy lewe beklemtoon Rahner die invloed van Ignatius.²⁸

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.*²⁹

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 ek self ervaar; en hierdie 'ervaring' is van wesenlike belang vir die voortbestaan van die Christendom in die toekoms.³⁰ 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; dab er geschieht, kann der Mensch wirklich erfahren; er kann die souveräne Verfügung der Freiheit Gottes ... ergreifen, die nicht mehr durch sachgemäßes Rasonnement von unten her als Gebot menschlicher Vernünftigkeit (weder philosophisch noch theologisch noch "existentiell") errechnet werden, kann.*³¹ 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 geloofsleer nie. Dit hou ook nie verband met die analise van 'n situasie nie. Dit kom neer op 'n soort individuele inspirasie.³² Deur die oefeninge van Ignatius word 'n gelowige gelei om God se individuele imperatief vir sy lewe te hoor. Elke individu ontdek op 'n konkrete wyse wat navolging van Christus beteken. Hierdie "ontdek" beteken 'n "eie individuele onoordraagbare keuse".³³

4. KRITIEK OP RAHNER SE VOORSTEL

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

28 Rahner antwoord positief op die vraag of die spiritualiteit van Ignatius die eenheidselement in sy lewe is. Rahner, K 1983. "Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute", in: *Schriften zur Theologie* XV, Einsiedeln: Benziger Verlag, 373-408. Sien ook die inleiding deur Neufeld tot S&T XII met die subtitel: "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.

29 Rahner 1983:374.

30 Rahner verbind Ignatius met die gedagte van die "unmittelbare Gotteserfahrung". Ons verwys na sy stelling *'The Christian of the future will be a mystic or he or she will not exist at all ...'* 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, 139-158.

31 Rahner 1983:376.

32 "... 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 anderseits", Rahner, K 1958. "Das Dynamische in der Kirche" in *Questiones Disputatae*, 5, Freiburg, 83. "einer Art individueller 'Inspiration'" (op cit 92)

33 'We should not try to push this responsibility off onto someone else' Rahner, K 1976. *Spiritual Exercises*, London: Sheed and Ward, 119. Dit handel oor 'n 'epistemology of practical reason'. Endean, P 2001. *Karl Rahner and the Ignatian Spirituality*, Oxford Theological Monographs. New York: Oxford University Press, 99 ev.

“gebedservaring” spruit, maak dit nie immuun teen kritiek nie, veral as dit gaan om die waarheid van die Christelike geloof.³⁴ Los van God se openbaring kan “ervaring” in die mistiek eindig.³⁵ 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?³⁶ 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 oor die drie-enige God wat enige filosofiese 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.³⁷ Dus, ten spyte van sy kritiek op ’n moderne rasionaliteit, bly Rahner steeds gevange binne eie menslike subjektiwiteit. Die implikasie hiervan is onder andere dat gebed selfgesprek word. Ons stel Rahner se vraag na die verhouding rasionaliteit en ervaring ook aan Calvyn. Die voorstel is om vanuit Calvyn se gebedsteologie te antwoord op hierdie vraag. Dis egter nie vanselfsprekend dat die Protestantse teologie ’n alternatief bied op Rahner se voorstel nie.³⁸

5. “ERVARING” IS NIE VREEMD AAN DIE PROTESTANTSE TRADISIE NIE

Jonker maak die volgende opmerking: “... dat die reformatie 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.”³⁹

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. 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 Calvyn se teologie in. Hierdie gees deurtrek sy kommentare, preke en briewe.⁴⁰ Vandaar sou ons dan ook ’n tipiese “gereformeerde ervaring” kon beskryf.⁴¹

34 Die bedoeling van ons kritiek op Rahner se voorstel is om aan te toon dat die basiese vertrekpunt van deurslaggewende belang is vir die teologie. Daarmee sê ons nog nie dat Rahner se vraag oor die verhouding tussen rasionaliteit en ervaring voldoende vanuit ’n eie gereformeerde vertrekpunt beantwoord is nie.

35 Rahner self praat van ’n “*reductio in Mysterium*” Rahner, K 1974. ‘Reflections on Methodology in Theology,’ in: *Theological Investigations* 11, tr. Bourke, D, London: Darton, Longman & Todd, 101-114.

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

37 Molnar, PD 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. Dit het konsekwensies t.o.v die openbaringsbegrip; die Godsleer; die Christologie; die regverdigingsleer; die geloofsbegrip en uiteindelik die gebed.

38 Dit kan aangetoon word in ’n vergelyking tussen Barth en Rahner wie se standpunte oënskynlik lynreg teenoor mekaar staan.

39 Jonker, WD 1989. “Die eie aard van die gereformeerde spiritualiteit”. in *NGTT*, 30 Julie. 292.

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

41 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. Daar is die breë Reformatie; 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)

Alhoewel Calvin as mens van sy tyd aansluit by bewegings soos die *Devotio moderna* en die Franse Humanisme, albei bewegings wat standpunt inneem teenoor die Rooms Katolieke Skolastiek, slaan Calvin 'n eie weg in.⁴² Calvin kies die weg van die openbaring en openbaring is vir Calvin Godskennis én mensekennis ineen.⁴³ Ware Godskennis en ware mensekennis is meer as 'n kenteoriese probleem. Calvin se teologiese weg kan in die volgende woorde van Richards 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 outonomous role in theology for reason. Calvin know of no ratio theologica specific in itself and capable through faith of penetrating the mysteries.'⁴⁴

6. 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. Alleen vanuit die korrelasie tussen openbaring en geloof gebeur die heil. God self verbreek die "stilte", so glo Calvin. 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.⁴⁵ Ware gebed gaan saam met

42 Calvin vervang die begrip *devotio* met die begrip *pietas*. Die begrip *devotio* het 'n negatiewe betekenis gekry toe die klem begin val het op uiterlike dinge. In die begrip *pietas* sien Calvin 'n verinnerliking van die geloof en 'n oplossing teen bygelowigheid.

43 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." Calvin, J 1984/1991. *Institusie van die Christelike godsdiens*, vol I, 1, 1. vert Simpson, H W. Potchefstroom: CJBF, 113. Verder afgekort: *Inst*. "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.

44 Richards, L J 1974. *The Spirituality of John Calvin*, 166. Atlanta: John Knox Press. "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 oorvloed van alle seëninge en die suiwerheid van die geregtigheid nêrens anders as net in die Here alleen geleë is nie." (*Inst*. I, 1, 1:114)

45 In sy brief aan koning Frans I, in die inleiding van sy Institusie, maak Calvin 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] 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

die ware verstaan van die Skrif.⁴⁶ In sy proefskrif *Klaarheid en Interpretasie*, maak 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.”⁴⁷

Alhoewel die gesag van die Skrif steeds aanvaar is, het filosofiese voorveronderstellings gemaak dat dit nie meer gesagvol in die lewens van gelowiges gefunksioneer het nie. Die gesag van die Skrif het die gesag van ’n ken-bron en ’n wetboek geword en die Skrif het sy gesag as lewende Woord van God verloor.⁴⁸ Juis die herontdekking van die duidelikheid van die Skrif werp nuwe lig op die heilswaarheid, die bemiddeling van die waarheid asook die heilstoeeëning.⁴⁹

Die Skrifopenbaring werp nuwe lig op die openbaring van God as God drie-enig. Die Godsbegrip is nie meer primêr getematiseer in terme van die algemene synsvraag 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 spekulasie” 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.⁵⁰ 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*.⁵¹

en die soort uitskellery sou aanhoor, wat hulle spekulatiewe teologie noem sou hulle nie kan glo dat die gesprek oor God handel nie!” (Inst. I: 91 en 102)

46 “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.” (Scholl 1968:113)

47 Rossouw 1963:246.

48 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)

49 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 Ablehnung 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.

50 “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*.” (Rossouw 1963: 147)

51 Bakker kies *coram Deo* 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

“Die hoorders hoort by die Woord”. Met die Woordkarakter van die Openbaring korreleer die hoorkarakter van die geloof. Die enigste wyse waarop die Openbaring van God reg geken word is deur die geloof. Sonder die geloof kan daar nie sprake wees van heilservaring nie. Nie in een of ander mistieke ervaring of rasionele eenheidsdenke nie, alleen in die korrelasie tussen Openbaring en geloof gebeur die heil vir die mens. Die Woord van God is wesenlik en inherent gerig op die lewende geloof. Woord en geloof staan in ’n onverbreeklike verband tot mekaar. Sonder die geloof is die Woord “onwerkzaam”, sonder die Woord is die geloof “leeg”.⁵² Dat dit gaan om ’n lewende geloof blyk duidelik uit die feit dat die geloof waardeur die Openbaring as Woord van God gehoor word sowel *cognitio* as *fiducia* én *certitudo* behels.⁵³ Ons wil verder gaan as Rahner en sê: selfaanvaarding kom eers tot volle vervulling in die “hoort” of “tuis kom” van die hoorders by die Woord. Hierdie “tuiskom” deur die geloof in die “hart” van die mens word gewerk deur die Heilige Gees.⁵⁴

7. DAT GEBED DIÉ UITDRUKKING IS VAN HIERDIE HEILSGEBEURE, WORD DUIDELIK IN CALVYN SE GEBEDS-TEOLOGIE

Die Heilige Gees open die “skatte” van die geloof.⁵⁵ Dat gebed die raakpunt is tussen rasionaliteit en ervaring by Calvin, vind ek veral in die feit dat Calvin gebed behandel as deel van die pneumatologie. Daarom sou ons kon praat van Calvin se pneumatologiese vertrekpunt teenoor Rahner se antropologiese.

blyft, dat ze te doen heeft met de lewende God. Hij kende zelf het gevaar van het begrippenspel, waarbij het hart niet werkelijk meespreekt, 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 objectieve 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 tegenstellingen verzoend zullen zijn.” Bakker, J T 1956. *Coram Deo: Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers Theologie*. Kampen: Kok, 20-23.

- 52 “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*.” (Rossouw 1963:151-2) 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 umfakt: 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, W 1957. *Die Theologie Calvins*, München: Chr. Kaiser Verlag, 125.

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)

- 53 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.” Calvin, C 1959. *Commentary on the epistle of Paul the apostle to the Romans*. Tr. Owen J. Grand Rapids: Eerdmans. Afk. *Com.* (Rom 10:10)

- 54 Ons kan Calvin se benadering ’n pneumatologiese benadering noem, teenoor Rahner se antropologiese benadering.

- 55 “Omdat die beperkinge van ons hart die onmeetlikheid van so ’n goedgunstigheids 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.” (*Inst.* III, 20, 37, 1136)

Boek III van die *Institusie* 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*. 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.⁵⁶ 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 vergoddelik. Dat dit moontlik is en werklikheid word, is te danke aan die geheimnisvolle werk van die Heilige Gees.

Die gedagte van rasionaliteit en ervaring wat 'n eenheid vorm in Calvyn se gebedsteologie word verder versterk in die uitwerk van sy Christologie. Jesus Christus neem 'n sentrale plek in Calvyn se denke in. Die logika van die geloof word geleer in gemeenskap met Jesus Christus.⁵⁷ Vir Calvyn gaan dit in die Christologie nie om 'n vrugtelose spekulاسie nie, wel om die openbaring van die heil. Dit blyk duidelik daarin dat hy in die laaste uitgawe van die *Institusie* die Christologie uitwerk in die leer van die *munus triplex*.⁵⁸ 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 verankerung van die gebed.⁵⁹ 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.

8. DAAR IS 'N DEFINITIEWE ONDERSKEID TUSSEN RAHNER EN CALVYN 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 Calvyn nie. Calvyn beklemtoon ook die werk van

-
- 56 Eintlik geld die bekende sin van *Institusie* I, 1, 1 oor God en selfkennis Calvyn 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, dab es ein abstraktes, blob 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. ... [S]o ist dann verständlich, dab es bei diesem lebendigen gegenüber des Menschen und den sich überall offenbarenden Gott gelt." Sprenger, P 1960. *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*. Neukirchen: Neukircher Verlag, 94 ev.
- 57 "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*. Neukirchen: Neukircher Verlag, 160 ev.
- 58 Vraag 34 van die Geneefse Kategismus van 1545 lui: "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." Calvyn, J 1981. *Calvyn se Kategismus*. vert. Simpson, H W. Potschefstroom: Teologiese Publikasies, 10.
- 59 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 wegduaal." (*Inst.* III, 20, 22, 1112)

die Gees. Hy beklemtoon egter die “Heilige Gees” as Gees van Christus.⁶⁰ 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.⁶¹ 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.⁶² 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.⁶³ 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 oorskry al ons menslike wysheid.⁶⁴ 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 selfbemaatigende ervaring van God se heerlikheid

60 “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, W 1939. *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin: Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche*. dritter band, Neukirchen: Neukircherer Verlag, 125.

61 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 Genie_en 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)

62 “... 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)

63 “Die spanning wat die Nuwe Testamentiese misterie begrip beheers is nie die ‘gnoseologiese’ teenstelling tussen rasionele insig en intellektuele ontoeganklikheid nie, veeleer die ‘heilshistoriese’ spanning tussen die ‘tans’ van sy spreke en die ‘eenmaal’ van sy koms.” (Rossouw 1963:95)

64 “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 Calvin, J 1864/1897. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. red. Baum, Cunitz & Reuss. 48, Brunsvigae: Schwetschke et Filium, 317. (Afk. C O)

nie, maar om 'n gehoorsame luister na die Woord; om 'n voortgaande erkenenis van Jesus Christus, wat ons deel gemaak het van sy liggaam, en dag vir dag sy gawes in ons vermeerder.⁶⁵ 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, dit is die “geniet” van God in Christus. Dit beteken dat ons nie in direkte aanskoue 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 as die Weg wat God self oopgemaak het, nie.⁶⁶ Elke tree op ons geloofspad bly ons aangewese op Christus; op die belofte van die vergifnis van ons sondes.⁶⁷ 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.⁶⁸ 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.⁶⁹ 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 soek. Daaruit ontspring 'n Godsverhouding wat onafhanklik is van die stemminge van die ervaring. 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 as '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 verwys ook dikwels na die “rus van die geloof”. Hiermee bedoel hy nie 'n mistieke toestand van vrede nie, maar “rus” in die beloftes van God se Woord. 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 gemeenskap met Christus nie antropologie of leer van die vrome mens nie, maar leer oor Christus en sy werk. Vir Calvyn is die ‘wat’ of inhoud van die godsdiens nie minder

65 “Der Schlüssel des Himmelreichs ist die gnädige Annahme Gottes, von der wir aus dem Wort wissen.” C O. 45, 349. (Kolfhaus 1939:130)

66 *Deus se nobis friendum in Christo dedit.* C O. 45, 69.

67 “... 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)

68 “Wir können Gott nur hören, wenn wir uns seinem Befehl unterwerfen.” (C O. 31, 766)

69 “Der Herr ist nahe ... wenn die Stimme des Evangeliums ertönt.” Jes 55:6. (C O. 37, 288) '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.

belangrik as die ‘hoe’ of die belewing nie. Vanuit die gemeenskap met Christus, kan die gelowige nie anders as om altyd beter te hoor wat die Woord sê nie. 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 “belewing” ook vir Calvin belangrik is, spruit eweneens voort uit die Christusgemeenskap. Die Christus gemeenskap verhinder dat ons naas die Woord van ons Hoof ’n innerlike lig moet soek; dit verhinder ook dat ons tevrede is met ’n koue intellektualisme en moralisme.⁷⁰

Die Christelike geloof is ’n geloof wat die mens se hart raak. Hierdie geloof kom na vore in lewe, warmte en innigheid.

9. GEBED IS DIÉ OEFENING VAN DIE GELOOF

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 dié oefening van die geloof; dié ervaring van God se goedheid. Die logika van die geloof vra om gebed.

“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 ... [D]ie hemelse Vader verklaar inderdaad nie sonder rede dat die enigste hulpmiddel vir ons saligheid in die aanroeping van sy Naam geleë is nie ...[K]ortom: 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.”⁷¹

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.⁷²

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.*⁷³ 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.*⁷⁴ In die verborge omgang met God tree Christus na vore as Middelaar. Dit blyk uit die Woordgebondenheid van Calvin se gebede. In Calvin se gebede is daar geen oordrewenheid of opdringerigheid nie. Die hoofkenmerk van sy gebede is die verbondenheid aan die inhoud van die Skrif.⁷⁵ 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*

70 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) (Kolffhaus 1939:143)

71 *Inst.* III, 20, 3, 1079; sien ook Calvin se verklaring van Ps 22:2.

72 “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 Lul 1:5-10, C O. 46. 13 ev. (Scholl 1968: 25)

73 C O. 32, 512. (Kolffhaus 1939:144)

74 C O. 32, 520. Warum fehlt uns der Mut zu beten? (op cit 144)

wir nur in Demut anbeten können, vor dem wir nichts sind und der über allem ist.⁷⁶ 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. In gemeenskap met Christus kan die gelowige nie anders wees as hoorder van die Woord; as gehoorsame doener en bidder nie. So is gebed 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 voorbidding '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 geskifte 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.⁷⁷ Calvyn bring dit in verband met die heiliging; dit doen die Heilige Gees deur die waarheid van die Skrif in ons harte te verseël. 'n Gereformeerde Christen kan daarom 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 gelowige gebed. Die vraag wat Calvyn aan gereformeerdes stel is watter plek neem gebed in ons teologie, ons kerk, ons lewens in?

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 oor 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.⁷⁸ Die ware heil vir die mens is onlosmaaklik verbonde aan die kennis en aanbidding van die ware God van die Bybel.⁷⁹ Daarom is dit nodig dat die logika van die geloof aangeleer sal word. 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.

75 Verwys na Dahm, W Johannes Calvin, Gebete. (op cit 145)

76 C O. 29, 198 ev. (ibid)

77 Kolffhaus 1939:145-146.

78 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, “*brevarium totius evangelii*”, 'n samevatting van die hele evangelie. Lochman, JM 1988. *Unser Vater, Auslegung des Vaterunsers*, Mohn: Gütersloher Verl.-Haus, 20.

79 ‘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*

Die uitleg en verstaan van die Vadersnaam 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 Vadersnaam beskryf die wonder van kindschap. Hy beklemtoon die gedagte dat hierdie kindschap nie volgens enige verdienste is nie; kindschap is 'n gawe. As onverdiende wonder kan hierdie Vadersnaam alleen in nederige houding van veroortuiging uitgespreek word; hier is nie plek vir selfroem nie, ook nie twyfel nie.⁸⁰ In die aanroep van die Vadersnaam vind gebed reeds plaas.⁸¹ Die aanroep "ons Vader" wys ons op die keersy: ons voorbidding vir mekaar. Ook voorbidding vorm in 'n sekere sin die hele gebed in die realisering van die kennis dat ons voor God saam bestaan.⁸² Hier gaan dit vir Calvyn oor die vraag na die naaste.⁸³ 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?", antwoord hy met voorbidding.⁸⁴

Tipies lê Calvyn die woorde "in die hemel" uit. Hierin sien hy nie alleen 'n verdere aanmoediging tot gebed nie, maar ook 'n afgrensing. 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.⁸⁵ 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.⁸⁶ Bedes 1-3 stel God se eer voorop. In Jesus Christus het God Homself openbaar as God wat in volkome vryheid die mens kom opsoek het, as God met ons.⁸⁷ In bedes 4-6 staan die mens met sy behoeftes voor God.⁸⁸ Dis belangrik om die twee dele van die "Ons Vader" steeds as 'n eenheid te sien. Die bedoeling is: God nooi ons uit om

Message of the Psalms: A Theological Commentary. Minneapolis: 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)

80 Scholl verwys na Calvyn se preek oor Gal. 4:4-7. (Scholl 1968:147)

81 III, 20,37; 'Die inleiding "Ons Vader" moet geen vrees by ons inboesem nie, maar groot vertroue.'

82 'As ons dus nou, soos dit ons betaam, die begeerte koester om mekaar die hand te reik en mekaar te onderskrag, 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)

83 '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 richten. 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, sondern allein beherrscht von der Tatsache: Gott ist der Vater unser aller.' (Kolffhaus 1949:476)

84 '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)

85 '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, K 1965. *Das Vaterunser nach den Katechismus der Reformation*, 46. Zürich: EVZ Verlag.

86 op cit 47.

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.⁸⁹

KONKLUDERENDE OPMERKINGS

Ons het verwys na gebed as 'n afgeskepte tema in die gereformeerde dogmatiek; ons het gesien dat dit in verband staan met 'n skeiding tussen teologie en spiritualiteit. Deur ons kennismaking met Rahner het ons 'n nuwe waardering gekry vir die sentrale plek van gebed. In gebed as algemeen menslike verskynsel kom iets van die logika van die geloof na vore, waar daar geen skeiding is tussen rasionaliteit en ervaring nie. Dit wat deur ons wetenskaplike voorveronderstellings geskeie geraak het, kom in gebed tot 'n eenheid. Die vraag na die logika van die geloof is egter na ons mening nie voldoende deur Rahner beantwoord nie. Vanuit sy antropologiese benadering bly hy steeds gevange binne menslike subjektiwiteit. Gebed word selfgesprek. Gebed vra na die logika van die geloof. Volgens Calvin behels die logika van die geloof meer as 'n kenteoretiese probleem. Die Hervormers kom tot hierdie gevolgtrekking in 'n herontdekking van die duidelikheid van die Skrif. Dit handel oor 'n herontdekking van die genade boodskap van die Skrif. Hierdie besondere heilsopenbaring skep deur die werking van die Heilige Gees 'n geloofsantwoord by die mens wat na vore kom in gebed. Die logika van die geloof word aangeleer in 'n lewende gemeenskap met Jesus Christus onder leiding van sy Woord en Gees. Gebed is dié oefening van hierdie gemeenskap. Sonder gebed kan die logika van die geloof nie aangeleer word nie. Sonder die Woord word gebed egter 'n blote selfgesprek en is daar nie sprake van 'n lewende gemeenskap nie. Die gevolgtrekking waartoe hierdie studie kom is dat alhoewel die antropologiese benadering betekenisvolle perspektiewe bied, die pneumatologiese benadering meer oortuigend is.

BIBLIOGRAFIE

- Bakker, JT 1956. *Coram Deo: Bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers Theologie*. Kampen: Kok.
- Barth, K 1965. *Das Vaterunser nach den Katechismus der Reformation*. Zürich: EVZ Verlag.
- Brueggemann, W 1984. *The Message of the Psalms: A Theological Commentary*. Mineapolis: Augsburg.
- Calvin, J 1864/1897. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. ed. Baum, Cunitz & reuss. 58 bde. Brunsvigae: Schwetschke et Filium. Afk. O C.
- 1954. *Calvin: Theological Treatises*, ed Reid, JKS. Philadelphia: Westminster Press.
- 1981. *Calvin se Kategismus*. vert. Simpson, HW. Potchefstroom: Teologiese Publikasies.
- 1984/1991. *Institusie van die Christelike godsdiens*, vol I-IV. vert Simpson, HW. Potchefstroom: CJBF. Afgekort: *Inst.*

-
- 87 “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)
- 88 “... 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 wei_ nicht, wie man diesen Satz: es gibt keinen Menschen ohne Gott, auf eine überzeugende Weise au_erhalb des Glaubens an Jesus Christus erklären könnte.” (op cit 50-51)
- 89 “Und wir Menschen kommen, wir sind da vor ihm, bereitet dazu, in dem gro_en Zusammenspiel dieser beiden Sachen zu leben.” (op cit 54)

- 1999a. *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.
- 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>. Afk. Com.
- Ebeling, G 1991. *Evangelische Evangeliumauslegung*, 3 Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- 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, 139-158.
- Fischer, K 1974. *Der Mensch als Geheimnis: Die Anthropologie Karl Rahners*. Freiburg: Herder.
- Fischer, KP 1986. *Gotteserfahrung: Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und der Theologie der Befreiung*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.
- Graafland, C 1991. *Gereformeerden op zoek naar God, Godsverduistering in het licht van de Gereformeerde Spiritualiteit*. Kampen: De Groot Goudraan,
- Kasper, W 1988. Die Wissenschaftspraxis der Theologie, in *Handbuch der Fundamental Theologie*, 4. hg Walter Kern ea. Freiburg: Herder, 242-277.
- Klinger, E 1994. *Das Absolute Geheimnis im Alltag entdecken: Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*. Würzburg: Echter Verlag.
- Kolffhaus, W 1939. *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin: Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche*. dritter band. Neukirchen: Neukircherer Verlag.
- König, A 2002. *Ek glo die Bybel – ondanks al die vroe*. Lux Verbi.BM, Wellington.
- Lehman, K 1970. 'Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger' in: *Heidegger*, red Pöggeler, O. Berlyn.
- Locher, GW 1964. *Testimonium internum: Calvins lehre vom Heiligen Geist und das hermeneutische Problem*. in Theologische studien, heft 81. Zürich: EVZ verlag.
- Lochman, JM 1988. *Unser Vater, Auslegung des Vaterunsers*. Mohn: Gütersloher Verl.-Haus.
- McGrath, AE 1994. *Spirituality in an age of change: Rediscovering the Spirit of the Reformers*. Grand Rapids: Zondervan.
- Marmion, D 1998. *A Spirituality of everyday faith: a Theological investigation of the notion of Spirituality in K. Rahner*. Louvain: Peters Press.
- Molnar, PD 1985, Can we know God directly" Rahner's solution from experience, in *Theological Studies*, 46, 228 ev.
- Niesel, W 1957. *Die Theologie Calvins*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Rahner, K 1967. Intellektuelle Redlichkeit und Glaube in: *Glaubst du an Gott?* München: Verlag Ars Sacra.
- 1970. *Opportunities for faith: Elements of a Modern Spirituality*, trans. Quinn E. London: SPCK.
- 1974. 'Reflections on Methodology in Theology,' in: *Theological Investigations* 11, tr. Bourke, D. London: Darton, Longman & Todd, 101-114.
- 1976. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg: Herder.
- 1979. 'Beten als Grundakt' in *Rechenschaft des Glaubens*, hg. von Lehman, K und Raffelt, A. Freiburg: Herder.
- 1983a. 'Eine Theologie, mit der wir leben können, in. *Schriften zur Theologie* XV. Einsiedeln: Benziger Verlag, 104-118.
- 1983b. 'Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute', in. *Schriften zur Theologie* XV. Einsiedeln: Benziger Verlag, 373-408.
- Richards, LJ 1974. *The Spirituality of John Calvin*. Atlanta: John Knox Press
- Rossouw, HW 1963. *Klaaheid en interpretasie, Enkele probleemhistoriese gesigspunte in verband met die leer van die duidelikheid van die Skrif*. Proefskrif. Amsterdam: Jacob van Kampen.
- Schilder, A 1988. *Hulpeloos maar schuldig: het verband tussen gereformeerde paradox en depressie*. Kampen: Kok.
- Sheldrake, P 1998. *Spirituality and Theology: Christian Living and the doctrine of God*. London: Darton, Longman & Todd.
- Scholl, H 1968. *Der Dienst des Gebetes nach J. Calvin..* Zurich: Zwingli Verlag.
- Smit, DJ 1979. *Teologie as Antropologie?, 'n Kritiese beoordeling van die transendentiaal-antropologiese teologie van Karl Rahner*, ongepubliseerde proefskrif, Univ van Stellenbosch.
- Sprenger, P 1960. *Das Rätsel um die Bekehrung Calvins*. Neukirchen: Neukircherer Verlag.
- Wendel, F 1968. *Calvin: Ursprung und Entwicklung seiner Theologie*. Neukirchen: Neukirchener Verlag.
- Wethmar, CJ 1988. 'Godsleer en gebed' in die bundel 'n Woord op sy tyd, red. Wethmar, C.J en Vos, C.J.A. NG Kerkboekhandel, 217- 238

TREFWOORDE

Rahner
Calvyn
Gebed
Spiritualiteit
Ervaring

KEY WORDS

Rahner
Calvin
Prayer
Spirituality
Experience

Prof CJ Wethmar
Fakulteit Teologie
Universiteit van Pretoria
PRETORIA
0002

Ds SJP Brand
Posbus 12034
ELSPARK
1418

dogmsend@ccnet.up.ac.za
die.brands@absamail.co.za