

BOEKBESPREKING

CARL HEINZ RATSCHOW, GOTT EXISTIERT. EINE DOGMATISCHE STUDIE, BERLIN 1966. 87 BLADSYE. PRYS ONBEKEND.

Hierdie boekie is die twaalfde in die "Theologische Bibliothek Töpelmann" onder redaksie van K. Aland, K. G. Kühn, C. H. Ratschow en E. Schlöcker.

Ratschow se boek is 'n belangrike bydrae tot die gesprek met die Moderne- (of miskien: Liberale) Teologie van die twintigste eeu wat wars is van enige metafisika. Hy kom aan die einde van sy studie tot die konklusie dat dit nie waar is "dass Metaphysik eo ipso verdinglichend oder rein spekulativ oder rein abstrakt oder gar antichristlich sein müßte" (87), ia selfs "dass ein metaphysisches Denken mit den heutigen Fraglichkeiten der Theologischen Aussage gut fertig wird und dass mit diesen metaphysischen Kategorien (d.w.s. d'é van Christoph Scheibler) der Sachverhalt biblischen Existenzdenkens sachgemäß vertreten und ausgesagt werden kann" (86).

Ratschow stel dat die studie van die dogmatiek wat dit met "dem Glauben und seiner Aussagbarkeit speziell in ihrer Gegenwart zu tun" (1) het, "geschieht in Umschluss des Denkens und der Denkmethodik der Gegenwart" (2). Die "Denkumschluss der Gegenwart" is die eksistensialisme waarmee die mens van ons tydsgewrig sy denke probeer ontworstel aan d'é filosofie van Descartes wat met sy skeiding van *res cogitans* en *res extensa*, subjek en objek volledig geskei en teenoor mekaar gestel het. Dit het die denkskema van alle denke na Descartes geword.

Volgens Ratschow staan die denke van d'é twintigste eeu op die punt om hom los te maak uit hierdie denkskema van Descartes. Hoe dit presies sal gebeur, is nog nie duidelik nie. Dit is ook 'n ope vraag of die eksistensialisme van Heidegger wat deur Rudolph Bultmann wesentlike betekenis vir die teologie gekry het, hierin sal slaag. Dit word volgens Ratschow in toenemende mate betwyfel.

Die groot vraag is syns insiens: "Wie kann man das heute sagen, was man mit der Existenz Gottes meint" (4). Die spreke oor God het sedert Descartes 'n objektiverende spreke geword. Die spreke oor God moet uit hierdie objektivering los ge-

maak word. Bultmann en sy leerling Herbert Braun het dit probeer doen "mit Hilfe des Heidegger'schen Existenz-Begriffes" (18). Ratschow bevind egter dat by Bultmann die "Existenz-Begriff . . . ein streng anthropologischer Begriff" is en by Braun is die begrip "Existenz als 'Mitmenschlichkeit' konkretisiert" (13). Terwyl hulle die spreke oor God probeer red uit die greep van die objektivering, beland hulle in die gevaar van die teenoorgestelde uiterste naamlik om "Gott in seinem Gegenüber bzw. als den Anderen" zu verlieren" en dit is blykbaar onvermydelik wanneer "die Thematik der Existenz . . . Mitmenschlichkeit" word. God verval as "Mitmenschlichkeit" aan die *res cogitans*, die subjek. Met die terminologie van Heidegger word Descartes se subjek-objekspanning dus nie opgehef nie maar slegs „auf das denkende Ich hin perfektioniert" (18).

Hiermee het Ratschow die vinger gelê op die groot swakheid van die sogenaamde moderne teologie: God het verlore geraak onder die "Mitmenschlichkeit". Die hemel is leeg. Die God wat daar gewoon het, is dood. Hv is volledig geabsorbeer deur die humanisme.

moet soek na 'n ander "Existenzbegriff" en dan daarmee die vraag moet probeer beantwoord "was man mit der Existenz Gottes meint". Hierdie ander "Existenzbegriff" vind hy by die voor-cartesiaanse lutherse teologie en filosofie en dan veral by Christoph Scheibler. By Scheibler dui "Existenz" nie die onderskeid aan tussen "Sein oder Nichtsein" nie. Vir hom dui "Existenz" "jede Weise wie eine Sache de facto in der Welt ist" (19) aan. Die bestaan van God is geen probleem nie en "Existenz" dui die wyse aan hoe die "de facto in der Welt-Sein Gottes" beskryf kan word. "Existenz" is altyd gebonde aan 'n "vorausgesetzten Sein" wat in die "Existenz" in verwerkliking tree. "Essenz" en "Existenz" word dus verbind onder die "Begriff der Realität". "Existenz ist . . . verwirklichung eines Wesens, das existierender Realität gewinnt, und das heisst, nicht Nichts ist" (21). *Essentia* en *existentia*

tia is dus slegs sola ratione onderskei. T.o.v. God beteken dit dat essentia en existentia nie "realiter verskieden" is nie. God se "Essenz" is sy "Existenz" en "Existenz . . . ist wie alle Existenz : de facto in der Welt-Sein" (23). Alle transcendentalisme van God is dus uitgesluit.

Ratschow vestig die aandag op die volgende wat uit hierdie "Existenz-Begriff" volg: God, mens en wêreld bestaan "analogice" onder "Existenz als Verwirklichung". Daarom is die begrip "eksistensie" in hierdie lutherse metafisika nie 'n antropologiese begrip soos by Bultmann en Braun nie. Tweedens is hierdie denke vir hom "wenig spekulativ" omdat wese (essentia) en verwerkliking (existentia) nie van mekaar geskei kan word nie. Descartes het die verwerkliking buite rekening gelaat en die "Existenz . . . verabsolutiert" en daarmee die antropologisering van die begrippe onvermydelik gemaak. Die feit dat die lutherse metafisika van die wese uitgaan maak dit onmoontlik om die denkende mens tot maatstaf van alles te maak (25), want alle spreke oor God geskied "ja nur aus einer von Gott affizierten Existenz" (77).

Maar — gaan Ratschow voort — as God se eksistensie sy "de facto in der Welt-Sein" is, dan kan dit ook nie wees dat God se eksistensie "nur aus dem Worte Gottes hervorleuchtet" en was die "Vernichtungskrieg" van die afgelope eeu teen die "sogen. Metaphysik wie gegen die sogen. Natürliche Theologie" tevergeefs (28). Hy toon aan dat alhoewel God ook in die "naturhafte" kennis die handelende is, hierdie kennis nie "zum Heile" voer nie. Daarvoor is die "biblischen Zeugnisse von Gott" nodig.

Hy toon verder aan dat die lutherse teologie en filosofie van die 17de eeu die verhouding tussen die Bybelse getuienis oor God en die gewaarwording van God uit sy werke in die wêreld, verstaan het as die verhouding van "Existenz und Essenz Gottes" (30). God is nie net die "Realgrund" (die causa efficiens) van die natuurlike kennis van God nie, maar ook die "Materialgrund" daarvan. Die "Erkenntnis-Prinzipien" kom van God wat die "Ur-Prinzip denkender Wesen . . . die materia ex qua unserer naturhaften Gottserkenntnis" volg, is (30 - 34).

Ratschow verduidelik voorts dat

hierdie teologie die verhouding van natuurlike kennis van God en geopenbaarde kennis van God verstaan het "als Zuordnung und Distinktion von Essenz und Existenz" (40). Die eksistensie van God (dit is sy "in der Welt-Sein") as sy werksaamheid in die wêreld, is die inhoud van die natuurlike kennis van God terwyl ons die "Essenz Gottes als sein dreieiniges Wesen" in die "geopenbaarde kennis van God vind" (41). Die "Existenzurteil" volg dan uit God se "Welthandeln" en die "Wesensurteil" uit die heilshandeling van God soos ons dit in die Oue en die Nuwe Testament vind (68).

Met behulp van die eksistensiebegrip van die 17de eeuse lutherse teologie en filosofie wil Ratschow enkele korreksies aanbring aan die denke van die 20ste eeu oor God.

Eerstens wys hy op die verskille tussen die eksistensie-denke van die 17de eeu, wat uitgaan van die eenheid van "Essenz" en "Eksistenz", en dié van die 20ste eeu. Ons wys slegs op 'n paar van die verskille om te onderstreep dat hierdie boekie van Ratschow, volgens ons mening, 'n belangrike bydrae is in die gesprek met die moderne liberale teologie:

1. Die 17de eeuse eksistensie-denke gaan, anders as dié van die 20ste eeu, uit van die realiteit van God. Die "Was" wat in die eksistensie na vore tree, is werklik. Eksistensie en essensie (wese) is in hierdie denke nie van mekaar geskei nie. Hulle word slegs sola ratione onderskei. Die bestaan van God was nooit 'n probleem vir die 17de eeuse eksistensie-denke nie. Vir die eksistensie-denke van die 20ste eeu gaan dit ook om die "Sein", sê Ratschow, maar dan om die "Sein . . . nur als Dasein". Die wese bestaan dus alleen "im 'Da' ". Gevolglik kan dit vir die huidige eksistensie-denke slegs om die "Existential" en nooit om die "Kategorie", slegs om die "Befindlichkeit" en nooit om die "Relation" gaan nie (52 - 54).

2. Die eksistensie-denke van die 20ste eeu word, volgens Ratschow, "geprägt . . . von der Aktualität, d.h. von der Augenblickhaftigkeit des Daseins". Hierdie „oomblikke“ staan as oomblikke van beslissing in die hedendaagse eksistensie-denke in die middelpunt. Hier teenoor maak die eksistensie-denke van die 17de eeu dit moontlik om duratieweit (duratio) aan die eksistensie te verleen. Die lewensproses bestaan nie slegs

uit 'n reeks oomblikke van beslissing nie maar (omdat „Eksistenz“ en „Essenz“ een is) in die „Ständigkeit von Essenz“ (59).

Tweedens wil Ratschow 'n korreksie aanbring t.o.w. die „Wieweit . . . des Wirken Gottes reicht“ in die spreke van die teologie sedert Ritschl. Ons vestig die aandag hierop omdat dit aantoon dat Ratschow se denke, ondanks sy konstatering van die teendeel, tog spekulatief is.

Die 17de eeuse eksistensie-denke gaan uit van die eenheid van die eksistensie en die wese van God. God se eksistensie, d.w.s. sy „de facto in der Welt-Sein“, is sy wese. God is ook die „Real-“ en „Materialgrund“ van die natuurlike kennis van God waardeur die mens tot die bewussyn van die „Existenz Gottes“ kom (sien bl. 40). Daarom, sê Ratschow „reicht die Antwort nicht aus“, „man könne und dürfe sich nur an das Wort der Schrift halten“ om die werk van God „in aller Welt“ te beskrywe nie. God se werk in die wêreld word, volgens Ratschow, oor die hoof gesien wanneer alleen vanuit en op grond van die Heilige Skrif oor God gepraat word. Hierdie wyse van spreke oor God (vanuit en op grond van die Heilige Skrif alleen) reken Ratschow vir Ritschl en K. Barth ten kwade toe. Barth het die stryd wat deur Ritschl teen die natuurlike teologie begin is, verskerp. M.a.w. dit, sê Ratschow, het gelukkig verander want 'n mens kan vandag nie meer sê „es gehöre zu Barthes Werk dasz man von Gott ausschlieslich von Alten und Neuen Testamente aus reden könne“. Barth het, volgens hom, in sy Kirchliche Dogmatik IV, (bl. 122 - 188), van

opinie verander. Barth handel hier oor die „ander waar woorde“ wat ons ook „extra muros ecclesiae“ kan vind. Hy stel dat wat hy oor hierdie „waar woorde“ te sê het niks met natuurlike teologie te doen het nie. Nou meen Ratschow dat Barth tog nie aan die gevolge van die natuurlike teologie ontkom het nie as hy in hierdie verband selfs van 'n „Schöpfungsoffenbarung“ of „Uroffenbarung“ praat nie (62 - 63).

Dit lyk nie of Ratschow reg laat geskied aan Barth nie. Barth stel dit duidelik dat hy die „Boden der Christologie“ ook in hierdie saak nie wil verlaat nie, dat hy ook ver daarvan daan wil bly om aan die mens „ein Vermögen zur Erkenntnis Gottes“ toe te skrywe; „im biblisch-kirchlichten Bereich“ kan daar geen sprake wees van so 'n menslike vermoë nie (sien K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV, bl. 131 - 132).

'n Mens kan inderdaad oor God alleen vanuit en op grond van die Heilige Skrif praat. Nie net God se „Essenz“ nie, maar ook sy „Existenz“, sy „de facto in der Welt-Sein“, kan alleen vanuit die Heilige Skrif geken word.

Ons wil graag hierdie werk van Ratschow sterk aanbeveel en dit veral omdat dit 'n ernstige poging is om helderheid rondom die begrip „eksistensie“ te verkry. Hy het op besonder verdienstelike wyse aange-toon dat dië terminologie van Heidegger nie sonder groot gevaar aangewend kan word in die kerk se spreke oor God nie. Die humanisering en ver-sosialisering van die evangelie in ons tyd is duidelike resultate daarvan.

C. J. MANS.