

Die invloed van Ernst Bloch op die Politieke Teologie van Johann Baptist Metz¹

Murray Hofmeyr
Universiteit van Pretoria

Abstract

The influence of Ernst Bloch on the Political Theology of Johann Baptist Metz

This article deals with the decisive influence that Ernst Bloch had on the young German Catholic theologian during the 1960s, as he grew progressively dissatisfied with the categories of Rahner's anthropological or transcendental theology. It is argued that Bloch's influence is to be understood more in terms of his modern Jewish Messianism than his Marxism. Through his intense friendship with Bloch, Metz rediscovered the Jewish traditions that have been suppressed in Catholic Christianity. He gained the courage to confront the certainties of his own theological tradition with his unreconciled experiences of non-identity. Bloch taught Metz to appropriate eschatology as belonging to the centre of Christianity, to relate transcendence and future, and to clarify the relationship between human praxis and future as transcendence. But such eschatology operates with a problematical concept of praxis.

1. INLEIDING

Die veranderinge in Johann Baptist Metz se teologiese denkweg hang dikwels saam met 'n wisseling van teologiese of filosofiese gespreksgenote. In 'n vorige artikel het ek beskryf hoe Metz as student van Karl Rahner en medewerker aan sy projek om die skolastiese teologie te herformuleer in die kategorieë van die twintigste eeuse antropologie veral gebruik gemaak het van konsepte ontwikkel

¹ Hierdie artikel is gebaseer op navorsing gedoen vir 'n DD-proefskrif van H M Hofmeyr met die titel "'n Teologie van die verlange. *Concupiscentia* in die Politieke Teologie van Johann Baptist Metz." Die proefskrif is voorberei onder leiding van prof dr CJ Wethmar, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria. Dr Hofmeyr is verbonde aan die Departemente van Filosofie en Godsdienkunde, Universiteit van Venda vir Wetenskap en Teologie.

deur Martin Heidegger (Hofmeyr 2002). In die huidige artikel is dit die oorgang van 'n antropologiese teologie na die eerste formulering van die “nuwe” Politieke Teologie (nuut ten opsigte van die “ou” Politieke Teologie waarvan Carl Schmitt 'n twintigste eeuse verteenwoordiger was) wat aan die orde kom.

Metz besluit om sy teologie “nuwe” Politieke Teologie te noem toe van sy eerste kritici verskrik reageer uit vrees dat die skeiding van kerk en staat, van religie en politiek, een van die belangrikste resultate van die na-Middeleeuse teologiegeskiedenis, weer deur hom op die spel geplaas word. Die begrip was veral negatief belas omdat die regsgeleerde en staatsteoretikus Carl Schmitt dit gebruik het as sambreelbegrip vir die staatsgeleerdes van die 19^e eeuse tradisionalisme, wat in reaksie op die Franse Revolusie teologiese kategorieë misbruik het om te ageer vir die herinstelling van die monargie. Hulle het veral die erfsondeleer verdraai om op grond van die korruptheid van die menslike rede die outonomie-ideaal van die burgerlike demokrasie verdag te maak. Schmitt het in die 1930s die begrip Politieke Teologie gebruik om voorbrand te maak vir die diktatuur in beginsel en vir Hitler as “Führer” in praktyk. Metz se Politieke Teologie is egter nie bloot die oue in omgekeerde (linkse) vorm nie, soos onder andere Hans Maier (1969) beweer het nie. Daarom praat hy van die “nuwe” Politieke Teologie. Die insig dat “wêreld” maatskappy is, dat dit 'n deur die mense self geskape werklikheid is wat ontstaan uit historiese ervarings, maak politiek eintlik allesomvattend. Die gesprek wat lei tot konkrete besluite oor hoe ons wil lewe, en oor wat dit sou beteken om reg te lewe, kan met reg 'n politieke gesprek genoem word. As maatskappy is die “wêreld” nie maar 'n statiese netwerk van verhoudings nie, maar 'n proses van vermaatskapliking. Omdat die wêreld van die mense tegelyk hulle verstaanshorison is, of hulle wêreldverstaan, die horison ook van die mense se selfverstaan, is die proses van vermaatskapliking tegelyk die proses van die selfkostituering van dit wat mens genoem word, die menslike “Gattung” (vgl Peukert 1978). Die teologie is altyd reeds deel van hierdie proses, en dus altyd reeds polities. Die besluite oor wat dit sou beteken om reg te lewe, ook met betrekking tot die enkeling, moet reken met die maatskaplike geheel wat tot in alle dele sy invloed laat geld. Die “nuwe” Politieke Teologie maak erns met hierdie analise, en beskou 'n teologiese hermeneutiek wat volstaan by 'n verstaanshorison beskryf in terme van die subjektiewe eksistensie, of subjektiwiteit beperk tot die ek-jou verhouding, as naïef.

Onder die invloed van Heidegger formuleer Metz eers 'n “teologie van die wêreld” as die logiese konsekwensie van sy sekulariseringstese. Sy gesprekke met Europese Marxiste maak hom toenemend bewus van die belang van die

geskiedenis. Dis veral die invloed van Ernst Bloch wat hom die kategorie “toekoms” en die belang van die eskatologie laat herontdek en die kategorie “wêreld” laat interpreteer in terme van geskiedenis (en nie “Geschichtlichkeit” nie). Die eerste formulering van die “nuwe” Politieke Teologie (“Politieke Teologie I”) word gekenmerk deur Metz se kritiek op die privatisering en verinnerliking van die geloof wat die Christelike religie in burgerlike godsdiens laat ontaard. Hierdie kritiek gaan gepaard met die herontdekking van die publieke belang van die Christusgebeure.

2. TEOLOGIE VAN DIE WÊRELD

2.1 God se aanneming van die wêreld as kritiese begrip: die kruis

In sy boek *Zur Theologie der Welt* identifiseer Metz (1968:27) die einddoel van die historiese gang van die mens, en dus ook van die wêreld, as die voleinding van die aangenomenheid deur God. Dis die menslike mens en die wêreldlike wêreld wat deur God aangeneem is. Die idee van voleinding wys daarop dat dit wat deur God aangeneem is krities funksioneer omdat dit normatief is. Dit hang saam met die proleptiese eskatologie: die mens en die wêreld van die mens moet word wat dit reeds is.

Die konkrete geskiedenis van Jesus openbaar die eiesoortige wyse waarop God die wêreld aangeneem het. Dit hef die teenstrydighede van die wêreld nie op nie. Eerder hou Christus die teenstrydighede uit. Sy integriteit (die mag om die ganse Dasein in gehoorsame liefde aan God oor te gee) is tegelyk sy uithou van die teenstrydighede wat ontstaan het vanweë die ander magte wat aan die werk is in die wording van die wêreld, of, in Heidegger se terme, sy uithou van sy geworpenheid. Jesus weier ’n ophef van die ambivalensie wat konstitutief behoort tot wêreld as geskiedenis op grond van die vryheid. Hy neem die wêreld aan as wesenlik ambivalente wêreld, as tegelyk ontwerp en geworpenheid.

2.2 *Concupiscentia*

In die vroeë fase van die teologie van die wêreld gebruik Metz (1968:26) nog die begrip *concupiscentia* eksplisiet. ’n Mens sou interpreterend kon sê sondige begeerte (*concupiscentia*) is die begeerte na die syn as bestendige aanwesigheid (Heidegger), na maklike oplossings vir die swaarheid van die lewe (vgl Caputo 1987). In die evangelieverhale is dit Satan wat die “quick fixes” belowe. Word toegegee aan hierdie begeerte, deur byvoorbeeld gode te skep

wat daarop aanspraak maak om korte mette te maak met die swaarheid van die bestaan, hou die wêreld op om wêreld te wees, word dit wat dit nie is nie. Die wêreld is onversoend en ambivalent. Versoening en eenduidigheid staan onder die eskatologiese voorbehoud. Die metafisika word by implikasie gekritiseer vir die toegee aan die begeerlikheid van heelheid en duur.

Aan die kruis word duidelik dat God se aanneming van die wêreld as selfstandige wêreld tegelyk die wêreld uitlewer aan die Godverlatenheid (Metz 1968:26). *Concupiscentia* as sondige begeerte is om nie die Godverlatenheid in stand te hou en uit te hou nie. Die uitgelewer-wees aan die Godverlatenheid is tegelyk die uitgelewer-wees aan die “ander gode” wat die wêreld, in sy selfstandigheid vrygestel, usurpeer. Die menslike Nee vir die aangeneem-wees deur God negeer die Godverlatenheid van die wêreld. Dit is ’n nee vir die gekruisigde as oord van God se liefde vir die wêreld.

So gesien behels die “onderskeiding van die geeste” die vermoë om te onderskei tussen geeste wat belooft om die ambivalensie op te hef en die Gees van God wat die ambivalensie uithou. Die “Abständigkeit” van die wêreld is negatief (sondig) die weiering van die Godverlatenheid, die Godloosheid van die wêreld, en positief die uithou van die Godverlatenheid, daarvan dat God “gerade nicht als Gott im Welthorizont selbst begegnet, sondern Welt weltlich sein lässt” (Metz 1968:30).

2.3 Wêreld en verstaanshorison

2.3.1 Die Gees van Christus as “objektiewe gees” van die geskiedenis

Vir Metz (1968:29) is die wêreld Christelik gesien altyd wêreldverstaan van die mens. Verstaan impliseer altyd ’n *Vorgriff*. Word ’n uitspraak oor die wêreld as ’n geskiedenis-teologiese uitspraak gekwalifiseer, wat tegelyk ’n uitspraak oor wêreldverstaan is, word geïmpliseer dat die *Vorgriff* op ’n toekoms sien wat as voleinding van ’n proses veronderstel word. Hierdie *Woraufhin* van die *Vorgriff* is ook die verstaanshorison waarbinne die “dinge” eers betekenis kry. Daar word aan hulle plekke toegeken binne die raamwerk van die verstaanshorison. Die geskiedenis moet met prolepsis in verband gebring word, wat beteken dat die dinge word wat hulle reeds is. Teologies het die verstaanshorison as gepeoneerde voleindigde geheel iets met die verstaan van God te doen, en wel in albei sinne van die woord, naamlik die verstaan van God as hoe God verstaan word, en die verstaan van God as hoe God verstaan - God se verstaan. Kragtens die inkarnasie val hierdie twee naamlik saam. Die wêreld is as wat dit verstaan word.

“Wêreld” is dus verwysingsraamwerk. Christus ontwerp ’n wêreldhorison as verstaanshorison van die wêreld. Aan hierdie horison word ’n historiese mag toegeskryf. Dit laat die wêreld ontstaan. Dit objektiveer sigself histories. Die gees vorm die materie. Die Gees van Christus gee ’n bepaalde gestalte aan die wêreld, is die ware “objektiewe gees” van die geskiedenis (Metz 1968:29 voetnoot 32).

“Objektiewe gees van die geskiedenis” laat aan Hegel dink. Vir hom is dit die praktiese realisering van die subjektiewe gees (vgl Hegel 1992). Objektiewe gees is die kategorie waarmee Hegel die opposisie ophef tussen individu en gemeenskap. Vir Hegel is gerealiseerde vryheid geëksternaliseerde of beliggaamde vryheid. En juis dit is die sfeer van die objektiewe gees. Dit is die sfeer waarin ons menslikheid aan ons manifesteer in die veranderinge wat sosiale praxis afdruk op die manier waarop die wêreld aan ons verskyn. Vryheid benodig naamlik iets anders as vryheid waarin dit kan manifesteer. Die natuur is die sfeer van die andersheid, die medium van vryheid.

Met sy filosofie van vryheid wat gebruik maak van die konsep van die objektiewe gees, probeer Hegel Kant se streng opposisie tussen vryheid en die natuur ophef. Hy argumenteer dat die mens sy menslikheid slegs ken in so verre as wat dit in die eksterne wêreld manifesteer, in wette en morele praktyke. En hierdie praktyke is bemiddelde vryheid, vryheid in die medium van die institusies en praktyke van ’n spesifieke tydperk, en dus ook beperk deur wat moontlik was gedurende daardie tydperk (vgl Yack 1986).

As Metz nou die gees van Christus as die ware objektiewe gees van die geskiedenis identifiseer, sou dit in die sin van Hegel kon beteken dat die gees van God in Christus beliggaam is. Die universele en *per se* rasonale vind dus hier uitdrukking in die konkreet enkele, die oneindige in die eindige. Die kontradiksies wat fundamenteel tot die eindige behoort, word dan nie deur die menswording van God afgeskaf nie, maar opgehef in die sin dat hulle as noodsaaklike elemente gesien word van ’n groter eenheid.

Die groter eenheid is by Hegel egter ’n eenheid van die rede. Die verwerkliking van vryheid in die eksterne wêreld elimineer nie natuurlike kontingenthede nie en dus ook nie die struikelblokke in die weg van ’n wêreld sonder sosiale bronne van ontevredenheid nie, soos Yack (1986:214) formuleer. Maar wat die verwerkliking van vryheid in die eksterne wêreld wel vir Hegel doen, is om die struikelblok uit die weg te ruim wat in die pad staan van ’n wêreld sonder *teoretiese* bronne van ontevredenheid. As vryheid eers verwerklik is in menslike institusies en praktyke, is teoretiese aktiwiteit bevry van sy

afhanklikheid van andersheid, want gees ken nou gees as dit die wêreld beskou. Yack (1986:214) stel dit so: "According to Hegel, the social and political development of man does make possible a fully 'human' community in which man is completely at home. But that community is the community of self-knowledge, not the community of social interaction."

Dit is dus van die grootste betekenis as Metz, waar hy die Gees van Christus identifiseer as die ware objektiewe gees van die geskiedenis, 'n kwalifikasie aan hierdie uitspraak toevoeg, wat òf as 'n afgrensing van Hegel, òf as 'n afwysing van 'n sekere Hegel-interpretasie gelees moet word. Metz (1968:29 voetnoot 32) se volle sin lui so: "Dieser 'Geist Christi' ist der wahre 'objektive Geist' der Geschichte, der freilich nicht rein intellektuell durchschaut, sondern allein in echt geschichtlicher Entscheidung ('Glaube') eingenommen werden kann."

In hierdie stadium van Metz se teologiese ontwikkeling is sy geloofsbegrip sterk eksistensialisties, Kierkegaardiaans. Geloof is 'n eg histories gebeurlike besluit. Dit sou weldra uitgebrei word om te korreleer met 'n deur Marx geïnspireerde praxis-begrip. Eksistensialisme en Marxisme in sy Europese gestalte het in elk geval heelwat in gemeen, onder andere dat Hegel se teoreties-volbragte versoening van alle opposisies verwerp word ten gunste van die voortgesette eis en verlange daarna dat die versoening moet intree. Die maatskaplike dimensie van hierdie versoening word deur die Marxisme meer beklemtoon as in die eksistensialisme, maar in albei word die ontevredenheid aangemeld met dinge soos hulle is. Die beslissende by Metz is hier dus die verwerping van 'n versoening wat berus in die suiwer intellektuele deurskouing. Hegel kan natuurlik ook anders gelees word, soos Adorno (1974:53-83) hom byvoorbeeld lees, sodat wat hier die suiwer intellektuele deurskouing heet ook deurgaans 'n kritiese moment bevat wat eis dat die toestand van die dinge moet konformeer aan die begrip, hier die begrip van versoening. Vir Metz (1981:64) is die Christelike gemeente uiteindelik nie primêr 'n interpretasiegemeenskap nie, maar 'n navolingsgemeenskap.

2.3.2 Die prismaat van die toekoms

Hegel se Godsbegrip is metafisies en daarom is die toekoms 'n probleem. Metz (1968:89) praat van die verborgenheid van die probleem van die toekoms in die metafisika. In die metafisika is geskiedenis "Herkunftsgeschichte der jeweiligen Gegenwart". Die hede het die prioriteit. En vir Metz gaan dit toenemend oor die prismaat van die toekoms.

Die primaat van die toekoms beteken dat toekoms nie as 'n korrelaat van die hede gesien word nie, maar as 'n werklikheid wat in sigself grond, en dus nie die karakter van die bestaande en die voorhandene het nie. Die suiwer betragende aard van die metafisika maak so 'n konsep van toekoms onmoontlik. Die tydsbegrip van die metafisika is die van "altyd alreeds". En die wesenlike verborgenheid van toekoms in die metafisika is tegelyk en net so wesenlik die verborgenheid van geskiedenis as sodanig. Vir Metz is dit die toekoms wat die geskiedenis tot geskiedenis maak, want slegs in verband met toekoms kan vryheid begryp word.

Voordat die toekomsproblematiek aan die orde kom, moet ons ons net nogeens vergewis van die saak waaroor dit hier gaan (vgl Hofmeyr 2002): die *denkvorm* is die "im allem Gesagten Ungesagte" (Metz 1962a:36). Dit is die "waarop" van die *Vorgriff*, die "waarmee" van die denke, die verstaanshorison, die sinontwerp. Dit is die implisiete horison van alle eksplisiete gegewens. Dit bly ongesê, slegs geïmpliseer omdat die denkvorm nooit suiwer denkinhoud kan word nie, op grond van die ontologiese differensie. Dit is die ander van die dinge, die "waaropheen" van die transendering wat "wêreld" laat word. Metz se sekulariseringstese sê dus dat dit die denkvorm van Christus is, sy "view of the world as it really is" (Gualtieri 1993:27), wat in die proses van die Verligting die wêreld laat word het wat dit is. Daarmee bedoel Metz (1962a:76) skaars enigiets anders as die vryheid, daardie "'Gelöstheit' von allen innerweltlichen Verfestigungen und gegenständlichen Versicherungen."

Rebecca Chopp (1986:67) is dus verkeerd as sy van Metz se teologie van die wêreld sê: "The role of Christianity in this first stage is purely formal - Christianity silently lets the world go its way - and thus Christianity has no real contribution to make to the human subject or in the world." Sy is wel reg dat Metz in hierdie fase nog 'n optimistiese siening van Westerse vooruitgang het. Maar sonder kritiek is hy nie. Metz (1968:38) praat van die Christen se verantwoordelikheid ten opsigte van die wêreld as die taak om "der Welt ihre Weltlichkeit zu gewähren." Hierdie taak bly geldig in alle fases van die Politieke Teologie. Want dit is geloof en slegs geloof, sê Metz (1968:42), wat die wêreldlikheid van die wêreld in stand kan hou.

Van die begin af is die Politieke Teologie primêr 'n weerstandsteologie. Primêr bly die weerstand teen alle vervalsings en verdubbelings, teen ideologie en mite. Die mites en ideologieë wat Metz (1968:43) hier noem, keer telkens weer terug, ook in ander gedaantes - vooruitgangsgelowigheid en Nihilisme. Dit

is tussen hierdie twee “versoekings” wat die teologie van die hoop moet deursteur.

3. TEOLOGIE VAN DIE HOOP

3.1 Die invloed van Ernst Bloch

In *Zur Theologie der Welt* is Metz se belangrikste gespreksgenoot toenemend Ernst Bloch, die ontoloog van die nog-nie-syn. Toekoms as die nuwe, dit wat nog nooit was nie, is onsigbaar vir die refleksiewe, betraggende (herinnerende) bewussyn. Dit vereis ’n handelende bewussyn. ’n Nuwe, oorspronklike kombinasie van teorie en praxis, hier as reflekering en rewolusie, is nodig; ’n teoriebegrip wat meer betrekking het op handeling as wat die metafisiese teoriebegrip toelaat (Metz 1968:91).

Soos te verwag is van ’n politieke teologie, bly die verhouding tussen heilsgeskiedenis en wêreldgeskiedenis, tussen verlossing en emansipasie, deurgaans ’n sentrale probleem by Metz (1977:104-119). Dit is die vraag na die regte onderskeiding tussen geestelik en wêreldlik wat nou gestel word in die vorm van die vraag na die verhouding van transendensie en immanensie. Dit is die aangewese formulering van die vraag na die invloed van Bloch op Metz.

Metz ontmoet Bloch in 1963, kort nadat hy in Münster professor geword het en ’n jaar of twee na Bloch se emigrasie na die Weste. Dit is veral Bloch se persoonlikheid wat ’n indruk op Metz maak en hom blywend beïnvloed. Die verskille tussen hulle word met die tyd altyd minder en tegelyk meer wesenlik, skryf Metz (1981:59) by ’n uittreksel uit sy dagboek wat hy in *Unterbrechungen* publiseer.

Dit is gesprekke met (onder andere) Bloch wat Metz bewus maak van hoe seer die na-Christelike Joodse erfgoed in die Christelike teologie verdring is, die “apokalyptisch-messianische Weisheit des Judentums” (Metz 1981:62). Metz praat van die “Joodse korrektief” wat ten opsigte van die Christelike teologie aangebring moet word, en dit behels eerstens die bewuswording daarvan dat ook die Christendom nie primêr ’n leer is wat bloot in terme van die kontemporêre situasie uitgelê moet word nie, maar veral ’n praxis is wat radikaler geleef moet word. Tweedens behels die Joodse korrektief dat die bevestigende tendens van die Christendom, sy geneigdheid om meer antwoorde as vrae te hê, gekonfronteer moet word met die insig dat teologie wesenlik teodisee bly, dat

Jesus nie Job se vraag beantwoord nie, maar dit radikaliseer. En laastens behels die Joodse korrektief dat die apokaliptiese “angel” van die eskatologie nie uitgetrek mag word nie (Metz 1981:64).

Metz was in hierdie tyd betrokke by die gesprekke wat die “Paulus-Gesellschaft” gereël het, onder andere ook tussen Marxiste en teoloë. Hierdie ontmoetings speel ’n uiters belangrike rol in Metz se teologiese ontwikkeling. Maar die invloed van Marxiste soos Bloch en Garaudy het nie daarin bestaan om van Metz ’n historiese materialis te maak nie. Dit het hom die uitdaging van die godsdienstkritiek in die naam van die humaniteit laat verstaan en as uitdaging laat aanneem. Rabinbach (1985:81) beskryf as die hoofbestanddeel van die “New Jewish Sensibility” ’n moderne Joodse Messianisme, tegelyk apokalipties, katastrofies, utopies en pessimisties: “The Messianic stance rejects religiosity, the rational and secular Judaism of the middle classes, and the personal Judaism of ‘renewal’ represented by Martin Buber. Messianism demands a complete repudiation of the world as it is, placing its hope in a future whose realization can only be brought about by the destruction of the old order.”

Die belangrikste invloed van Bloch is om Metz daarvan bewus te maak dat hy (Metz) eintlik weet dat die wêreld nie in orde is nie. Caputo (1987:1) sê die taak van die hermeneutiek is “to stick with the original difficulty of life, and not to betray it with metaphysics.” In sy “transendentale fase” was Metz die fundamentealteoloog nog imuun teen Heidegger se hermeneutiek van die dinge soos hulle is. Maar Metz die prediker en die bidder het altyd meer vrae as antwoorde gehad (vgl Hofmeyr 2002). Dit was Bloch wat Metz aangemoedig het om nie die subversiewe krag van sy vrae hok te slaan nie, nie die gate en skeure wat vrae open toe te stop met ou sekerhede nie. Op grond van die antroposentriese denkvorm wat hy as die Christelike identifiseer het Metz reeds geweet dat die wêreld geskiedenis is, wêreld van die mense, onherroeplik deur God aangeneem. Op grond van sy oorlogservaringe het hy reeds geweet van die gat in die kern van sy wese. Dit was egter deur sy vriendskap met Bloch, ’n ware vormende vriendskap, bestaande uit verskeie “nokturnes”, soos Metz hulle deurnaggesprekke noem, dat Metz die verantwoordelikheid vir ’n menslike wêreld en die negatiewe van die bestaan met mekaar begin verbind. Deur Bloch gaan daar iets van die “New Jewish Sensibility” oor op Metz. ’n Voorbeeld: Bloch en Metz stap verby die reuse katedraal in Münster. Buite hang nog die hokke waarin die leiers van die radikale Reformasie hulle einde gevind het. Hulle

liggame het daar ontbind, ter afskrikking van alle verdere opstand teen die imperiale Christendom. Bloch wys na die hokke en sê: “’n Mens moet teologie van daar af bedryf” (Holland 1998:1).

Wat “inhoude” betref, was dit Bloch wat hom die eskatologie as die onvervreembare eie van die Christelike geloof laat herontdek het en op grond daarvan ’n emfatiese verband laat lê het tussen transendensie en toekoms. Maar Bloch se invloed is veel dieper en meer omvattend. Al is so ’n formulering oop vir misverstand en slegs in ’n beperkte sin toepaslik, kan gesê word die vriendskap met Bloch verander Metz se persoonlike verstaanshorison, verander sy denkvorm. Aangesien so ’n invloed eintlik onpeilbaar is en skaars bewysbaar, word hier volstaan met die noem van die belangrikste inhoudelike saak, die verband tussen transendensie en toekoms.

3.2 Toekoms as transendensie: Transendering sonder transendensie

3.2.1 Transendensie en utopie

Om te transendeer beteken om ’n grens te oorskrei, in die huidige verband die absolute verskil tussen die wêreld as werklikheid en die wêreld soos dit in waarheid is - die grens tussen werklikheid en waarheid. Tradisioneel (sedert Plato) is transendering verstaan in terme van die te bowe gaan van die dingwêreld van sinuïglige ervaring op die bo-wêreldse in die sin van die absolute buite-wêreldse. As absoluut, en dus volkome selfgenoegsaam, is die “waarop” van die transendering geïdentifiseer met God as die absolute syn van wie die immanensie van mens en wêreld absoluut geskeie is (vgl Eckert 1983).

As Bloch praat van ’n transendering sonder transendensie gaan dit steeds oor die onbevredigende toestand van dit wat is. Maar die “waarop” van die transendering bestaan nog nie. Dit is ’n ekstreme “negatiewe teologie”. Nie net is die *finis ultimus* (vgl Metz 1962a:78) nie kenbaar nie, maar dit bestaan ook *nog* nie. Dus: die ontologie van die nog-nie-syn. Absolute syn is nie die selfgenoegsame syn van God nie, maar nog-nie-syn. Daarom noem Michael Eckert (1983:131) die “waaropheen” van die transendering “Zukunft-Transzendenz ..., d. h. die alles Bisherige schlechthin übersteigende, absolute Vollendung der Immanenz Selbst.”

Bloch kritiseer Plato se gradering van die syn wat uitgaan van ’n direkte eweredigheid van syn en waarde. In die Christelike filosofie het dit die gevolg dat

God as die hoogste syn tegelyk die hoogste goed is. Dit het beslissende konsekwensies vir die wêreldbeeld van die mens. Die voorhande wêreld (immanensie) word as die onvolmaakte *teenoor* die volmaakte sinsfeer van God geplaas. Laasgenoemde verteenwoordig die ware werklikheid omdat dit meer syn het. God word volledig van die wêreld geskei en twee sinsvlakke ontstaan wat blyk nie meer met mekaar in verband gebring te kan word nie: “Allzu große Erhabenheit schlägt qualitativ um: sie bedingt bei den Gläubigen Abwendung, indem überhaupt kein Bezug zu dieser Transzendenz mehr möglich ist, und beim geglaubten Gott wird die absolute Transzendenz dasselbe wie Abdankung” (Bloch 1959:1460-1461).

Bloch, wat uitgaan van die primaat van die toekoms en wat a-teïsties dink in die tradisie van die religie-kritiek, bring nou die absolute transendensie met utopie in verband. Dit wat altyd met die begrip “God” bedoel is, word “zum höchsten utopischen Problem, zu dem des Endes” (Bloch 1959:1412). Transendensie beteken nie meer die verselfstandiging en verhoging van ’n syn van voleindigde volmaaktheid oorgedra op die goddelike nie, maar die eskatologiese voleinding van die immanensie.

Die afstand tussen immanensie en transendensie word bewaar, maar dis nou ’n tydlike afstand en nie meer ruimtelik nie, en bowendien is dit ’n afstand tussen die nou en iets wat nog glad nie voorhande is nie. Eerder impliseer dit dat die toekoms wesenlik tot die syn behoort - “Futurum als Seinsbeschaffenheit” (Bloch 1959:1458). Die syn is nog nie omdat die immanensie nog nie voleindig is nie. Die voleindigde volmaaktheid lê dus nog “voor ons”. Die syn as absolute werklikheid lê in die toekoms. Die antisipering van hierdie toekoms is die antisipering van ’n absolute waarin *alle* teenstrydighede (nie net die sosiale teenstrydighede nie) sal ophou. Die bereiking van hierdie absolute impliseer ’n totale sprong uit alles wat sover was (vgl Bloch 1959: 232-233, 1410-1411).

3.2.2 Die donker van die geleefde oomblik

Die moontlikheid van iets anders begrond Bloch in die donker van die geleefde oomblik (vgl Eckert 1983:135; Kimmerle 1965). Die “Dunkel des gelebten Augenblicks” beteken dat ’n mens die kern van jou bestaan nie bewus in die greep kry nie. Die betekenis van die nou in die afloop van die tyd tussen eerste begin en finale einde, is verborge. Dit gaan dus hier oor Bloch se beskrywing van daardie geheimsinnige implisiete horison van eksplisiete gegewens. Die oomblik

is egter nie eksplisiet nie, en sodra dit eksplisiet word, is dit reeds verlede tyd. Die nou bly altyd donker. Die onmiddellik teenwoordige as snypunt tussen verlede en toekoms is ondeurgrondelik in terme van waar dit inpas in die geheel van die geskiedenis. Die rede daarvoor is dat dit nog nie *kan* inpas nie, omdat die “waaropheen” van die transending nog nie *is* nie. Daarin verskil dit van die geheimenis van die goddelike transendensie wat ook vir die mens ontoeganklik is, maar tog altyd reeds in sigself die oplossing vir die oerprobleem van die syn verteenwoordig, self hierdie oplossing is. Dit is die grond vir die afhanklikheidsrelasie tussen immanensie en transendensie as goddelike syn in die tradisionele metafisika. Bloch (1964:237) keer die hiërargie om: “das Urdunkel des gerade gelebten Augenblicks zwingt dazu, die Fern- und Höhenhierarchie der Geheimnisse umzukehren. Es zwingt dazu, das transzendent verlegte Urproblem des ersten Woher und des darin enthaltenen Wozu auf den Boden des Jetzt und Hier zu bringen, also auf den allernächst immanenten.”

Slegs die verheldering van die toekoms kan lig bring in die duisternis van die immanensie. Die goddelike transendensie word dus getransformeer in die absolute toekoms van die immanensie van mens en wêreld. Die donker van die geleefde oomblik sal eers verhelder word as die diepste en eintlike wese van die mens en die wêreld, van die immanensie, aan die lig kom. Die ontstaansproses van die wêreld soos dit geword het, is voortgedryf deur die drang na hierdie voleinding, wat tegelyk die mens se herkenning van homself in sy wêreld sal behels (opheffing van die vervreemding).

Daar moet onthou word dat Bloch se “ontologie van die nog-nie-syn” in ’n sekere sin ooreenkomste vertoon met Adorno (1951) se “ontologie van die valse toestand” - op grond van die gemeenskaplike beeldverbod. Die ontologiese primaat van die moontlikheid se negatiewe kant is die ongenoë met die werklikheid soos dit is, die syn soos dit tot nog toe geword het. Ware syn is nie in die werklikheid voorhande nie. Ware syn is by Bloch die toekoms-transendensie wat slegs teenwoordig word in die punktuele onmiddellikheid van die oomblik wat as donker oomblik juis nog nie histories gemanifesteer het nie.

3.2.3 “God voor ons”, of die prioriteit van die moontlike

Om na Metz terug te keer: teenoor die Griekse siening waarvolgens alles wat kom slegs variasies op reeds bestaande temas is, geskiedenis die wederkeer van dieselfde binne die vaste raamwerk van die kosmos, en niks wat waarlik nuut

is kan ontstaan nie, vind Metz (1968:81) dat in die Bybelse verstaan die wêreld verskyn as “eine auf die Verheißung Gottes hin *entstehende* Geschichtswelt, für deren Prozess die Hoffenden in Verantwortung stehen.” Exodus 3:14, wat hy vertaal wil hê as “Ich werde sein, der ich sein werde”, interpreteer Metz (1968:81) so: “Die Göttlichkeit Gottes offenbart sich hier als Macht unserer Zukunft und nicht primär als ‘Über-uns-Sein’ im Sinne einer geschichtslos erfahrbaren Jenseitigkeit. Gott ist ein ‘Gott vor uns’. Seine Transzendenz enthüllt sich als die Macht unserer Zukunft.”

Vir Metz is die belangrikste dat die toekoms meer moet wees as menslike projeksie, meer as menslik verwerklikbare menslike moontlikheid. Metz soek ’n begrip van toekoms wat moontlikhede skenk en nie moontlikhede verwerklik nie. Net so ’n toekoms verdien om met die waarlik nuwe in verband gebring te word. Die verband bestaan in die bevryding van menslike vryheid vir dit wat nog nooit was nie.

God as die mag van die mens se toekoms beteken dat die toekoms, soos God, nie in die mens se mag is nie. Die toekoms is nie die subjek nie, maar God as mag van die toekoms. God as transendensie, as toekoms gedink, bevry tot die werklik nuwe. Jüngel wys daarop dat Bultmann *dunamis* met “moontlikheid” en Käsemann dit met “mag” vertaal. Jüngel (1972:228) argumenteer dat die twee vertalings mekaar nie opponeer nie. Metz impliseer hier ook ’n verband tussen mag en moontlikheid wat maak dat ’n mens van die mag van die moontlikheid kan praat. En by Metz is hierdie mag van die moontlikheid die mag van God. Die mens is nie in staat tot die nuwe nie, maar moet daartoe bevry word.

Tog dra die mense (as die wat hoop) die verantwoordelikheid vir die proses van die ontstaan van die wêreld. Dit beklemtoon Metz veral in die aangesig van die moderne religie-kritiek, ook dié van Bloch, soos uit die konteks blyk. Die Bybelse belofte-geloof is nie “Entfremdung und Verschleierung der radikalen menschlichen Fragesituation” nie (Metz 1968:82). Hierdie “menschliche Fragesituation” kan in verband gebring word met Schelling se vraag wat Bloch (1959:358) as oerprobleem van die syn identifiseer, die vraag “warum überhaupt etwas ist”. Dan kan Bloch se kritiek op die religie verstaan word as kritiek daarop dat God (of dan die goddelike transendensie) as die valse antwoord op hierdie vraag aangebied word, ’n antwoord wat die vraag laat verstom sonder dat die probleem wat die vraag laat ontstaan, aangespreek is.

Metz, uitgedaag om sy eie tradisie te verdedig teen hierdie kritiek, antwoord: Die Bybelse belofte-geloof hef die vraagsituasie nie op nie, maar verskerp dit (Metz 1968:82; vgl ook 1965; 1966b:111-112). Hy vra teenvrae:

Wie etwa kann das reine Fragen in eine geschichtliche Initiative und Forderung übergehen, wenn es nicht von einer Verheißung geleitet ist? Was treibt sie dazu revolutionär, weltverändernd zu werden, geschichtliche Initiative zu ergreifen - überhaupt Welt als eine zukunftsorientierte Geschichtswelt zu verstehen? Meldet sich in solcher konkreter Intensität der geschichtlichen Fragesituation des Menschen nicht ein Primat der Hoffnung, der nicht aus der Fraglichkeit menschlichen Daseins als solchen extrapoliert werden kann?

(Metz 1968:82)

Bloch antwoord, soos weergegee deur Metz (1981:59): “Mit solchen Legitimationsfragen stellt man sich außerhalb des Prozesses der Hoffnung, verweigert sich der Einsicht, dass Hoffnung auch scheitern, dass sie enttäuscht werden kann.” Metz herhaal ’n goeie tien jaar later (1975) in ’n stortvloed van vrae dieselfde vraag: Waarvandaan die krag tot weerstand teen apatie en vertwyfeling in die aangesig van die sinloosheid van onskuldige lyding? Die vrae is op die ou end almal retories, want die antwoord is geïmpliseer. En Metz (1981:67) vra homself die vraag af of die antwoord by Bloch nie ook geïmpliseer is nie (Christendom in die ateïsme!): “Redet Bloch nicht bei seiner Destruktion des Theodizee-Themas vom Menschen ‘etsi deus - daretur’?” Daarmee is dit uitgemaak dat hierdie kwessie behoort tot die wesenlike verskille tussen Bloch en Metz.

Bloch lei die primaat van die hoop af van die donker van die geleefde oomblik wat met die vraag “hoekom iets en nie maar niks nie?” konfronteer. Metz sê by implikasie die ongenoë met wat is, is nie ’n afdoende dryfveer om uit te breek uit die slegte hede op pad na ’n beter en uiteindelik volmaakte toekoms nie. Metz bring God dus te berde in verband met die kennislerige aspek van die problematiek, by wat veronderstelling genoem kan word, en wat by Bloch teenwoordig is as antisipering. Die moontlikheid is magtig, omdat dit God s’n is. Slegs op grond daarvan het die veronderstelling, die moontlikheid, ook ontologiese rang sodat daar van die ontologiese prioriteit van die moontlikheid gepraat kan word, wat Metz hier die primaat van die hoop noem. Wat die ontstaansproses betref, dra die mens die verantwoordelikheid. Die beslissende is

egter die “waaropheen” van die ontstaansproses, en dit is God se belofte (eskatologiese horison), sonder dat dit afbreuk doen aan “die fundamentale und bleibende Bedeutung des Menschen und seiner freien Tat für das theologische Verständnis von Welt” (Metz 1968:83).

3.3 Metz se Bloch-resepsie

3.3.1 Die herontdekking van die eskatologie

Steinacker (1983:196) sê van Bloch se invloed op Moltmann: “Bloch dient ihm als Erwecker der eigenen christlichen Tradition.” Dieselfde kan van die verhouding tussen Bloch en Metz gesê word. Metz se kontak met Bloch is deels te lees agter die volgende tese: “Die neuzeitliche Zukunftsorientierung und das darin wirksame Verständnis von Welt als Geschichte ist selbst fundiert im biblischen Verheißungsglauben” (Metz 1968:80).

3.3.2 Menslike verantwoordelikheid

Die positiewe opname van Bloch se denke sluit in die beklemtoning van die menslike bydrae tot die proses van die geskiedenis: “Im biblischen Verständnis erscheint Welt als eine auf die Verheißung Gottes hin *entstehende* Geschichtswelt, für deren Prozess die Hoffenden in Verantwortung stehen” (Metz 1968:81). Iets wat nog aan’t ontstaan is, is nog nie. In die hoop gaan dit juis oor dit wat nog nie geword het nie, nog nie bestaan nie. Daarom kan die kerk nie die eskatologiese beloofde toekoms suiwer kontemplatief verwerklik nie. Die toekoms waarop gehoop word is nog uitstaande. Dit is nog in die proses om te ontstaan. Christene is medewerkers aan die beloofde Ryk van universele vrede en geregtigheid. Die ortodoksie van die geloof het behoefte aan die ortopraksie van handeling georiënteerd op die eindtyd om bewaarheid te word. Die beloofde waarheid moet “gedoen” word (Metz 1968:86). “Eschatologischer Glaube und irdischer Einsatz schliessen einander nicht aus”, sê Metz (1968:87) in uitdruklike verwysing na ’n woord van Ernst Bloch.

3.3.3 Ateïsme versus ’n toereikende Godsbegrip

Metz se Bloch-kritiek begin ook juis by hierdie punt. Vir Bloch is ateïsme noodsaaklik in hierdie verband. Metz beskou ’n adekwate Godsbegrip, juis ook herformuleer in die lig van die herontdekking van die eskatologie, as noodsaaklik vir ’n begrip van die werklik nuwe. Vir Metz (1968:81) gaan dit oor ’n toekoms “die *mehr* ist als Korrelat und Projektion unserer eigenen latenten Möglichkeiten”.

3.3.4 Ook Christelike hoop is “hoop teen alle hoop in”

Metz antwoord op Bloch se religie-kritiek, en wel soos volg: die Bybelse belofte-geloof versluier nie die menslike situasie as vraagsituasie nie, maar verskerp eerder die vrae. Teen Bloch beklemtoon Metz dat die primaat van die hoop nie uit die vraaglikheid van die menslike bestaan as sodanig geekstrapoleer kan word nie. Die vraag self dring nie outomaties tot wêreldveranderende, historiese inisiatiewe nie. Eers 'n vraag wat deur 'n belofte gelei word, kan die wêreld verstaan as geskiedeniswêreld, georiënteerd op die toekoms (Metz 1968:82). Verder kanoniseer die Christelike hoop nie eenvoudig die menslik georganiseerde vooruitgang nie. Dit bly hoop teen alle hoop (Metz 1968:88).

3.4 Teologie as eskatologie

3.4.1 Van antropologie tot geskiedenisfilosofie

Die “teologie van die wêreld” was reeds voorberei deur Rahner se transendentale teologie. Maar teologie van die wêreld as politieke teologie het die herontdekking van die Christelike eskatologie, soos deur Bloch heraktiveer, nodig gehad. Metz self verduidelik dit soos volg:

Der Versuch, die ganze Theologie als Anthropologie zu lesen und zu verstehen, ist eine wichtige Errungenschaft gegenwärtiger theologischer Arbeit. Doch diese “anthropologisch gewendete” Theologie bleibt so lange in Gefahr, welt- und geschichtslos zu werden, als sie nicht ursprünglicher als Eschatologie verstanden wird. Nur im eschatologischen Horizont der Hoffnung erscheint nämlich Welt als Geschichte. Nur im Verständnis von Welt als Geschichte kann die fundamentale und bleibende Bedeutung des Menschen und seiner freien Tat für das theologische Verständnis von Welt begründet werden. Nur diese zentrale Bedeutung der menschliche Freiheit ermöglicht eine legitime “christliche Anthropozentrik”.

(Metz 1968:83)

Die stappe hierin aangedui is dus die volgende: teologie benodig die tussenkoms van 'n bepaalde antropologie. Hierdie antropologie moet egter ingebed wees in die eskatologie, anders word dit wêreldvreemd en geskiedenisloos. Antropologie word dus eintlik vervang deur geskiedenisfilosofie, waarin die vryheid van die mens en die belang van die vry menslike daad vir die wêreld sentraal staan. Teen hierdie agtergrond verskyn “christlike Anthropozentrik” in aanhalings-tokens, om dan algaande uit Metz se teologiese woordeskat te verdwyn. En dis

nie omdat menslike vryheid in die “christlike Antropozentrik” geen rol gespeel het nie; intendeel. Die verskil is die verstaan van vryheid en dus die filosofiese gespreksgenoot. Die wisseling is van Heidegger na Bloch. Vryheid word nou verstaan in terme van geskiedenis, en nie meer in terme van “Geschichtlichkeit” nie. Teologie word ontvou as eskatologie (Metz 1968:83). Dit behels die ontvouing van antropologie as geskiedenisfilosofie. Dit is die eerste stap op pad na teologie as Politieke Teologie. Die tweede is om “wêreld” ook as maatskappy te verstaan.

4. POLITIEKE TEOLOGIE

Metz se beklemtoning van die eskatologiese aard van die teologie, van die wêreld as geskiedenis en maatskappy, van die kategorie hoop, lei tot die formulering van wat hy Politieke Teologie noem. Hy gebruik hierdie term vir die eerste keer in 'n Engelstalige voordrag gelewer in die VSA, wat in 1966 in druk verskyn (Metz 1966a). Die idees daarin vervat, wat ook by 'n paar ander geleenthede uitgespreek is (Metz 1967a, Metz 1967b), vind hulle mees volledige daarstelling in 'n artikel wat in *Zur Theologie der Welt* opgeneem is: “Kirche und Welt im Lichte einer ‘Politischen Theologie’ (Metz 1968:99-116). Hierin vind ons die hooftrekke van Metz se voorstel oor hoe teologie en politiek so nou met mekaar verbind moet word dat die benaming Politieke Teologie geregverdig is.

Van meet af aan gaan dit in die Politieke Teologie oor 'n korrektief. Metz protesteer teen die privatisering van die teologie soos hy dit vind in die antropologiese, eksistensialistiese en personalistiese ontwerpe van die middel sestigs. Die positiewe teenstuk van hierdie protes is die intensie om die eskatologiese boodskap binne die konteks van die hedendaagse maatskappy toereikend te formuleer (Metz 1968:99).

Die privatiseringstendens in die belangrikste vernuwende teologiese ontwerpe van daardie tyd voer Metz terug na die Verligtingsgeskiedenis: reeds met die vroeë Verligting in Frankryk word die intakte Middeleeuse kosmos verbreek. Hierdie kosmos was gekenmerk deur 'n vanselfsprekende eenheid van religie en maatskappy wat met die Verligting ten diepste geproblematiseer word. Die universaliteitsaanspraak van die Christelike religie word sigbaar in die historisiteit daarvan (Metz 1968:99-100).

Die bewussyn van die historisiteit van denkbeelde is die oorsprong van die religiekritiek van die Verligting, ook in die Marxistiese formulering daarvan. Religiekritiek het hier die vorm van ideologiekritiek omdat gepoog word om religie te ontmasker as funksie of ideologiese bobou van bepaalde maatskaplike

praktyke en magsverhoudinge. Religiekritiek as ideologiekritiek wys dat die religieuse subjek 'n valse bewussyn het, dat dit met ander woorde nie of nog nie bewus is daarvan dat dit die bewussyn van bloot 'n bepaalde maatskappy of selfs klas is nie. Metz as apologeet antwoord in sy *Politieke Teologie* op hierdie kritiek en die eerste vereiste vir 'n bevredigende antwoord is dat die teologie self metakritiek moet bedryf. Dit beteken die teologie "muß notwendig die gesellschaftlich-politischen Implikationen ihrer Vorstellungen und Begriffen mitentfalten" (Metz 1968:100).

Metz (1968:100) se probleem met die hooftipes van teologie wat die krisis van die klassieke teologie waarneem is dat hulle as't ware die probleem die hoof bied deur dit te elimineer: "Sie sucht die Aufklärung zu überwinden, ohne durch sie wirklich hindurchgegangen zu sein." Die maatskaplike dimensie word eenvoudig geïgnoreer en geloof word gereduseer tot die privaat-intieme, wêreldafsydige, a-politiese beslissing van die enkeling. Liefde word uitsluitlik verstaan as 'n private aangeleentheid, beperk tot die "Ich-Du"-verhouding. Die kategorie "ontmoeting" domineer (Metz 1968:101).

Daarteenoor, sê Metz, is die uitspraakvorm van die Evangelie juis nie privaat-intieme "Anrede" nie, maar publieke verkondiging. Metz (1968:100) betreur dit dat die resultate van die "Formgeschichte" onmiddellik weer deur die eksistensialisties en personalisties gekleurde uitlegmetodes geprivatiseer is: "Das Wort der Verkündigung wurde verstanden als reines Anredewort, als Wort der personalen Selbstmitteilung Gottes, nicht aber als Wort einer gesellschaftsbezogenen Verheißung." Daarom is 'n program van die ontprivatisering van die Evangelieboodskap van pas, en dit is die blywende program van die *Politieke Teologie*, soos Metz (1992) weer beklemtoon in die voorwoord tot die vyfde uitgawe van *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*.

Dit behoort eenvoudig tot Metz se styl om te oordryf en eensydige stellings te maak as hy dink dis nodig om die bestaande teologiese konsensus, soos hy dit waarneem, te korrigeer. Sy beklemtoning van die publieke karakter van die te verkondigde Godsbeloftes beteken geensins dat hy die belang van die persoonlike besluit en die inter-persoonlike ontmoeting negeer nie (vgl Metz 1968:102). Hy protesteer teen die oorheersing daarvan ten koste van die publieke dimensie. Die intiem-private moet ingebed wees in die bewussyn en tematisering van die maatskaplike dimensie van alle geloofsuitsprake. Anders word dit, in die geval van die Europese middelklas, wat Metz se primêre teikengehoor is, suiwer burgerlike religie. Dit dien die stabilisering van die burgerlike maatskappy sonder om die veronderstellings van hierdie maatskappy

te toets na die versoenbaarheid daarvan met die Evangelie. Die Evangelie verstaan hy as relevant vir die publieke, vir die inrigting van die maatskappy.

Vir Metz is die “ontprivatisering” van die Evangelie net so belangrik as die ontmitologisering (Bultmann) daarvan. Dit korrigeer eintlik die ontmitologiserings-program en vul dit aan deur die tendens tot die private daarin te kritiseer en teen te werk. Die ontmitologisering gaan nie ver genoeg in sy mite-kritiek nie. Dit laat steeds die mite van die wêreldlose bestaan en die private subjektiwiteit geld. En so versak die kontemporêre teologie eintlik juis die enkeling oor wie dit dan in so ’n besondere mate sou gaan. Die “eksistensie” is naamlik vandag ’n hoogs gepolitiseerde aangeleentheid. Die negering daarvan maak die teologie abstrak. Die gebrek aan reflektoring oor die maatskaplike dimensie, die weiering selfs om dit waar te neem, lewer juis die enkele gelowige uit aan moderne maatskaplik-politiese ideologieë (Metz 1968:102).

Die *positiewe taak* van die Politieke Teologie is dus om die verhouding tussen religie en maatskappy, kerk en publiek, eskatologiese geloof en maatskaplike praxis nuut te leer begryp (Metz 1968:103). Die verskil tussen dit wat Metz weldra die “ou” Politieke Teologie sou noem, en sy “nuwe” Politieke Teologie, is dat die verhouding tussen geloof en politiek by hom nie neerkom op die onkritiese identifisering van die een met die ander nie, maar dat hy hierdie verhouding, wat buitendien altyd reeds bestaan, wil reflekteer in ’n soort metakritiek, of soos hy dit noem, ’n “Reflexion zweiter Ordnung” (Metz 1968:103).

Metz (1968:103) se uitgangspunt hier is Kant se definisie van “Aufklärung”: “Aufgeklärt ist nach Kant, wer die Freiheit hat, von seiner Vernunft in allen Stücken einen öffentlichen Gebrauch zu machen.” Kant self het egter nie die politiek-maatskaplike dimensie van hierdie definisie raakgesien nie. Daarvoor was Marx se analyses nodig. Na Marx kan die probleem geformuleer word as een van die maatskaplike praxis, van die maatskaplike magsverhoudinge. ’n Openbare gebruik van jou eie rede is slegs moontlik binne ’n baie spesifieke maatskaplike konteks. “Maatskaplike praxis” beteken hier hoe wyses van optrede en maniere van dink prakties daar uitsien binne ’n bepaalde maatskappy. Alle teorie, en alle teoretiese kritiek, is ingebed in ’n bepaalde maatskaplike praxis. Daar is nie so iets soos suiwer teorie nie. Daarom stel Metz (1968:103-104) ’n positiewe opgaaf aan die Politieke Teologie: “Ein neues Verhältnis von Theorie und Praxis, von Wissen und Moral, von Reflexion und Revolution ist wirksam, das auch das theologische Bewußtsein bestimmen muss, wenn dieses nicht auf eine frühere vorkritische Stufe des Bewußtseins zurückfallen soll. Die praktische und - im weitesten Sinne des Wortes - politische Vernunft muß künftig

an allen kritischen Reflexionen der Theologie beteiligt sein." Vir Metz is die verhouding tussen teorie en praxis as vraag na die verband tussen geloofsverstaan en maatskaplike praxis die toereikende formulering, vir ons tyd, van die klassieke teologiese vraag na die verhouding van geloof en rede.

Weer beroep Metz hom op die eie aard van die evangelie en die vorm daarvan. Die heil waaroor dit hier gaan is nie private heil nie. Jesus was gewikkel in 'n dodelike konflik met die maatskaplik relevante magte van sy tyd. Sy kruis staan nie in die private van die inter-persoonlike sfeer nie, ook nie in die sakrale van die suiwer religieuse ruimte nie. Dit staan "buite". Die voorhang van die tempel is finaal oopgeskeur. Metz (1968:105 voetnoot 4) se kroongetuie onder die eksegete is Heinrich Schlier en juis nie Bultmann nie. Schlier (1968:215-238; 1962:1-16) het veral klem gelê op die openbare karakter van Jesus se verhoor voor Pilatus, die amptelike verteenwoordiger van die Romeinse staat en dus van die politieke mag. Hierdie gerig duur voort, sê Metz (1968:105-106), en die Politieke Teologie wil die bewussyn daarvan in die kontemporêre teologie reklameer. Die beloftes van die Bybel (vryheid, vrede, geregtigheid, versoening) is nie te privatiseer nie. Wel is hulle met geen maatskaplike toestand eenvoudig identifiseerbaar nie - daarvoor sorg die "eskatologiese voorbehoud" van God. Hierdie beloftes het wel deeglik maatskaplike relevansie omdat hulle die maatskaplike werklikheid plaas onder 'n krities-bevrydende imperatief. Die huidige toestand van die maatskappy moet altyd gemeet word aan die inhoud van die beloftes. Hulle moet waar gemaak word. Jesus se gelykenisse handel oor die Koninkryk van God en plaas gelowiges tegelyk in 'n kritiese verhouding tot hulle maatskaplike konteks.

Die Politieke Teologie soos Metz (1968:107-116) dit beskryf volg dus direk uit die nuwe definisie van wêreld wat met die historiese bewussyn van die eerste Verligting en die maatskaplike bewussyn van die Marxistiese kritiek na vore tree. Wêreld is nie meer kosmos nie, maar is 'n maatskaplike werklikheid in 'n historiese proses. Dit het konsekwensies vir die verstaan van die kerk en die rol van die kerk in die wêreld. Nie meer kan die kerk as los van die maatskaplike werklikheid verstaan word nie, maar moet ingesien word dat die kerk self ook 'n maatskaplike institusie is. Die kerk het dus ook 'n maatskaplike taak, en wel 'n krities-bevrydende een, in lyn met die eiesoortige manier waarop die Politieke Teologie die Bybelse beloftes verstaan.

5. VAN BLOCH NA ADORNO

Metz is gekonfronteer met 'n dilemma. Enersyds is die wêreld in die sin van Bloch te verstaan as “Laboratorium possibilis Salutis”. Andersyds beskik God alleen oor die geheel van die geskiedenis. Metz (1968:106) sien hierdie probleem en tref daarom 'n onderskeid tussen 'n voorlopige en 'n toevallige status van die maatskappy. Die eskatologiese voorbehoud impliseer nie die negering van die maatskaplike hede nie, maar 'n krities-dialektiese verhouding van die geloof tot die maatskappy. So is die beloftes krities-bevrydende imperatiewe vir ons hede.

Daarmee is die probleem egter nog nie opgelos nie. Kritiek is slegs moontlik vanuit 'n bepaalde gesigspunt. Hier is dit God se gesigspunt. Sy beloftes word positief gedui en met die positiewe menslike gelykgestel. En wat is dit? Vryheid, geregtigheid, vrede en versoening (solidariteit). Meer sê Metz in hierdie stadium nie. Hy stel nie die probleem nie (vgl Rahner 1967:239-259). Die probleem is dat die begrippe vryheid, geregtigheid (gelykheid) en solidariteit die leuse is van die Moderne vryheidsgeskiedenis. Die maatskappy wat in die naam van hierdie ideale tot stand gekom het is die burgerlike maatskappy. Die resultaat was nie bevredigend nie. Die vryheid is as radikale outonomie ten koste van solidariteit as *algemene* geregtigheid bereik. Dit lei tot verdere rewolusies, weer in die naam van dieselfde ideale. En weer is die resultaat onbevredigend, nou eerder omdat algemeenheid sonder vryheid geen geregtigheid bring nie. Enigeen wat in die laat sestigs fris-vrolik aanhou om hierdie woorde soos mantras te prewel, bly hoogs abstrak. Dit is 'n abstraktheid wat die positiewe resultaat van die Verligting verraai. As abstrak geformuleer is hierdie ideale nie met die werklikheid in verband gebring nie.

Kom 'n mens verder as jy die positief menslike aflei van die negatiewe? Metz (1968:115) sê so 'n “negatiewe bemiddeling” bevat 'n element van hoop wat slegs as kritiek op die hede te verstaan is. Op die eintlike probleem gaan hy egter nog nie in nie. Die probleem naamlik dat ook 'n “gedetermineerde negering” (“bestimmte Negation”) iets positiefs veronderstel, en dat hierdie positiewe slegs denkbaar is vir iemand wat met God se oë sien; of, soos Adorno (1951:333) dit stel: “Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint.” As filosoof moet Adorno (1951:334) hierdie sin dadelik weer uitvee: “Aber es ist auch das ganz Unmögliche, weil es einen Standort voraussetzt, der dem Bannkreis des Daseins, wäre es auch nur um ein Winziges, entrückt ist, während doch jede mögliche Erkenntnis nicht bloß dem was ist erst abgetrotzt werden muss, um verbindlich zu geraten, sondern eben dann selber auch mit der gleichen Entstelltheit und Bedürftigkeit geschlagen ist, der sie zu entrinnen

vorhat.” Die filosofie verstom - volgens Adorno - omdat alle denke identifiserende denke is. Hoekom mag die teologie verder gaan? Hoe is geloof en denke in hierdie konteks van mekaar te onderskei? Hierdie is die vrae wat Metz in hierdie stadium nie beantwoord nie, en nie eers as vrae laat geld nie.

Die verwysing hier na Adorno is nie toevallig nie. In die middel sestigs begin Adorno se naam op te duik in Metz-tekste (Metz 1965:238; 1968:110). Dit gaan gepaard met ’n wisseling in toonaard: die negatiewe ervaring van die bedreigde mensheid kom staan sentraal. Metz (1968:116 voetnoot 10) tipeer nou die teologie, geformuleer op die basis van die eskatologie, as ’n negatiewe teologie van die toekoms.

Adorno erf ook die Joodse messianisme, maar behou dit in ’n heeltemal getransformeerde vorm. By Adorno word messianisme ’n standpunt van die *denke* - negatiewe dialektiek. Adorno bly getrou aan die norm van die Verligting, waarsonder, soos Ferenc Féher opmerk, die romantiese rebellie slegs maar destruktiewe gevolge kan hê (aangehaal by Rabinbach 1985:123-124).

Om vir ’n oomblik terug te keer na die probleem soos dit geformuleer is met verwysing na die denkvorm (vgl Hofmeyr 2002): aanvanklik het Metz gesê die denkvorm kan nooit volkome denkinhoud word nie. Maar dit het hom nie vreeslik bekommer nie, want eintlik was alles in orde. Die mens het ’n plek gehad in die rangorde van die syn en omdat die beginsel van die syn redelik is, kan ’n mens die *Vorgriff* met vertroue voltrek - voltrek ’n mens dit eintlik altyd reeds met vertroue. Dit is dieselfde vertroue wat deurskemer in die sekulariseringstese. God bevestig die wêreld en daarom is dit in God se hand en sal alles regkom of almal nou hulle plig doen of nie. Bloch sê toe die hoop kan teleurgestel word. Maar wat oorkom, veral op persoonlike vlak, is energie: nuuskierigheid, jagtersinstink en vlerkgeklap (Metz 1981:68). Wel maak Bloch se “spaarsaamheidsbeginsel” ’n indruk op Metz (1981:59), dat ’n oorgelegitimeerde hoop geen hoop is nie, en hy neem weer ’n tema uit sy vroeë stigtingstekste op om dit ’n konstante van sy teologie te maak - armoede van gees: die armoedige gees as die gees van die mensgeworde God en die mensgeworde mens (Metz 1961; Metz 1962b). Tog is daar in die vroeë Politieke Teologie te veel positiewe uitsprake wat nie in verband gebring is met die konkrete maatskaplike situasie nie en daarom in die lug bly hang. Toe word Metz blootgestel aan die Kritiese Teorie van die Frankfurters. Hulle sê die denkvorm van die burgerlike maatskappy is nie net onkenbaar nie maar vals en sleg ook. Hierdie sin bevat natuurlik ’n teenstrydigheid. Die teenstrydigheid is die dilemma van die dialektiek van die Verligting. Horkheimer

en Adorno put uit die Joodse religie 'n idee van dialektiek waarvan hulle verwag dat dit die sluier sal lig.

Die invloed van Adorno op Metz word met die tyd belangriker as dié van Bloch. Volgens sy eie getuienis het Metz Bloch se boeke eintlik nooit bestudeer nie. Die invloed was baie meer op 'n persoonlike vlak (persoonlike mededeling, Münster 2.7.1987). Daarteenoor het hy Adorno se geskryfte werklik gelees, veral die *Negative Dialektik* wat tot een van die grondtekste van die Politieke Teologie word. In aansluiting by Adorno se prioriteit van die nie-identiese, voorberei deur sy intensiewe kontak met Bloch, praat Metz (1992) uiteindelik van sy konteks in terme van die ervaring van nie-identiteit, driemaal: die onbevredigende Verligting, die katasrofe van Auschwitz, en die problematiek van die verhouding tussen die Noorde en die Suide. Hierdie temas regverdig egter 'n afsonderlike artikel.

Literatuurverwysings

- Adorno, Th W 1951. *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Adorno, Th W 1974. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E 1959. *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt: Suhrkamp. (Gesamtausgabe; Bd. 5).
- Bloch, E 1964. *Tübinger Einleitung in die Philosophie I*. 2.Aufl. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E 1961. Armut im Geiste: Vom Geist der Menschwerdung Gottes und der Mensch-Werdung des Menschen. *Geist und Leben* 34, 419-435.
- Bloch, E 1962a. *Christliche Anthropozentrik: Über die Denkform des Thomas von Aquin*. Mit einführendem Essay von Karl Rahner. München: Kösel.
- Bloch, E 1962b. *Armut im Geiste*. München: Ars Sacra.
- Bloch, E 1965. Gott vor uns: Statt eines theologischen Arguments, in Unseld, S (Hrsg). *Ernst Bloch zu ehren: Beiträge zu seinem Werk herausgegeben von Siegfried Unseld im Suhrkamp Verlag*, 227-241. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, E 1966a. The church and the world, in Burke, T P (ed). *The word in history: The St Xavier Symposium*, 69-85. New York: Sheed & Ward.
- Bloch, E 1966b. Die "condition humaine", Christliches Menschenverständnis: Zukunft gegen Jenseits?, in Kellner, E (Hrsg), *Christentum und Marxismus – heute*, 108-11, 118-121, 218-228. Wien: Europa Verlag. (Gespräche der Paulus-Gesellschaft.)
- Bloch, E 1967a. Politische Theologie. *Neues Forum* 14, 13-17.
- Bloch, E 1967b. Zum Problem einer "politischen Theologie": Die öffentliche Verantwortung des Glaubens. *Kontexte* 4, 35-42.
- Bloch, E 1968. *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Grünewald.
- Bloch, E 1977. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Grünewald.
- Bloch, E 1981. *Unterbrechungen: Theologisch-politische Perspektiven und Profile*. Gütersloh: Gerd Mohn. (GTB Siebenstern 1041.)

Die invloed van Ernest Bloch

- Bloch, E 1992. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. 5. Aufl. Mainz: Grünewald. (Welt der Theologie.)
- Caputo, J D 1987. *Radical hermeneutics: Repetition, deconstruction and the hermeneutic project*. Bloomington, In: Indiana University Press. (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy.)
- Chopp, R S 1986. *The praxis of suffering: An interpretation of liberation and political theologies*. New York: Orbis.
- Eckert, M 1983. Zukunft als Transzendenz, in Deuser, H & Steinacker, P (Hrsg). *Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie*, 128-143. München: Kaiser. (Fundamentaltheologische Studien 6.)
- Hegel, G W F 1992. *Gesammelte Werke, Bd. 20: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Unter mitarbeit von Udo Rameil herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Meiner.
- Hofmeyr, H M 2002. Die herkoms, intensie en metode van die "nuwe" Politieke Teologie van Johann Baptist Metz. *HTS* 58(1), 299-327.
- Holland, S 1998. When Bloch pointed to the cages outside the cathedral. <http://www.bluffton.edu/~mastg/Bloch.htm> op 7.10.2002.
- Jüngel, E 1972. *Unterwegs zur Sache: Theologische Bemerkungen*. München: Kaiser. (Beiträge zur evangelischen Theologie 61.)
- Kimmerle, H 1965. Eschatologie und Utopie im Denken von Ernst Bloch. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 7, 297-315.
- Maier, H 1969. Politische Theologie? Einwände eines Laien, in Peukert, H (Hrsg). *Diskussion zur "politischen Theologie"*, 1-15. Mainz: Grünewald.
- Peukert, H 1978. *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie: Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rabinbach, A 1985. Between enlightenment and apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism. *New German Critique* 34, 78-124.
- Rahner, K 1967. Christliches Humanismus, in *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, 239-259. Einsiedeln: Benzinger.
- Yack, B 1986. *The longing for total revolution: Philosophical sources of social discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*. Princeton, NJ: Princeton University Press. (Studies in Moral, Political, and Legal Philosophy.)