

Kerkwees in die *saeculum* vandag, Deel 1: Eenheid te midde van veelheid

Author:

Tanya van Wyk¹

Affiliation:

¹Department of Dogmatics and Christian Ethics, University of Pretoria, South Africa

Note:

This article is the first of two which represent a reworked version of aspects from Chapter 1 of the PhD dissertation (University of Pretoria), entitled 'Die kerk as heterotopiese ruimte: 'n Trinitariese model vir die derde millennium', with Prof. Dr Johan Buitendag as supervisor.

Correspondence to:

Tanya van Wyk

Email:

tanya.vanwyk@up.ac.za

Postal address:

Private Bag X20, Hatfield 0028, Pretoria, South Africa

Dates:

Received: 31 May 2012

Accepted: 06 July 2012

Published: 09 Oct. 2012

How to cite this article:

Van Wyk, T., 2012, 'Kerkwees in die *saeculum* vandag, Deel 1: Eenheid te midde van veelheid', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 68(1), Art. #1281, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v68i1.1281>

© 2012. The Authors.
Licensee: AOSIS
OpenJournals. This work is licensed under the Creative Commons Attribution License.

Being church in the *saeculum* today, Part 1: Unity through plurality. From a narrative theological perspective, the article tells the story of the church which has always been characterised by a tension between unity and plurality. The article illustrates that the root of the tension can be found in a binary mentality which traps the church in an endless labyrinth and keeps the it from being 'A Broad Place', a 'wide open space'. The article suggests that re-telling the church's grand narrative of the Trinity sustains the re-telling of the church's narrative in the changing environment of a secular society.

Inleiding

In Wes-Europa het sekularisasie ongekende groei beleef. In Suid-Afrika vervul hoofstroom kerke nog 'n beduidende rol. Tog is die Suid-Afrikaanse kerklike toneel nie onaangeraak deur sekularisasie en hedendaagse postindustriële konsumerisme en globalisasie nie. In hierdie en 'n tweede opeenvolgende artikel word uitdagings beredeneer met die doel om aspekte uit te wys wat binne die konteks van die derde millennium aan kerkwees in die wêreld betekenis kan gee. Die eerste artikel fokus op algemene epistemologiese sake wat in die tweede artikel van toepassing gemaak word op die spesifieke denominasie waarvan die skrywer 'n lidmaat en ampsdraer is, te wete die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA).

Die wyse waarop in hierdie twee artikels geargumenteer word, is om die argument doelbewus in 'n vorm aan te bied wat eie is aan die wetenskaplike diskoers van die een-en-twintigste eeu. Dié *modus* is om teologie in die vorm van 'n narratief te beoefen. Teologie as narratief is 'n wetenskapsvorm wat as doelwit het om sluitende denke te oorkom. Hiermee word ook eksklusiwisme in kerkwees oorkom en die deur word oopgemaak om te fokus op die waarde van (1) kerkwees as dinamiese gebeure, (2) die kerk as bestaande uit mense wat die waardigheid van ander mense en die kreatuur hoog ag, (3) die kerk as organisme wat mense nie uitsluit omdat hulle *anders* is nie, en (4) kerkwees waarin 'eenheid te midde van verskeidenheid' manifesteer. In die tweede artikel word gefokus op die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) as gevallestudie. Dit is geskryf binne 'n spanningsvolle tyd van die verhaal van hierdie kerk wat tekens toon van skeuring omdat 'n deel van die NHKA sigself nie met só 'n *likwiede* kerkwees¹ kan versoen nie (vgl. Jackson 2012:17).

Die betoog van die eerste artikel bestaan benewens die inleiding uit twee punte: Eerstens word 'n narratiewe epistemologie bespreek, terwyl vasgehou word aan die Reformatoriese uitgangspunt dat die mens 'n 'verlose sondaar' is. Tweedens word aandag gegee aan die ekklesiologiese uitdaging dat die eenheid van die kerk te midde van veelheid gestalte moet kry. Die tweede artikel bestaan ook uit twee afdelings: Eerstens word geargumenteer dat die teologie, spesifiek wat die ekklesiologie betref, in staat moet kan wees om binêre denke te oorkom indien dit in pas met 'n postmoderne kultuur wil wees – alleen só kan *inklusiwiteit* as waarde beoordeel word, terwyl *pluraliteit* nie ontken word nie. Tweedens word met die vertrekpunt wat Thiselton (2007a:451–478) die 'hermeneutiek van die Triniteit' noem (ek verkies eerder die term 'Triadologie', soos uiteengesit in die werk van Stewart [2003]) op die NHKA gefokus. Dié kerk word voor uitdagings gestel om 'alternative ways of thinking' (alternatiewe maniere van dink) (Wright 1992a:132) te internaliseer, sodat dit in pas met die huidige konteks in Suid-Afrika kan wees.

Teologie as narratief

Sedert die 1980's word teologiebeoefening (*doing theology*) toenemend in narratiewe vorm uitgedruk (kyk na Goldberg 1982). Dit is asof die Romantiek in die teologie herleef. Die erfenis van die Romantiek is dat daar nie meer neergesien word op dit wat volgens modernistiese kriteria

1. Pete Ward (2002) beskryf in sy boek *Liquid church* die kerk as vloeiend soos water; dit wil sê kerklike 'strukture' behoort in terme van nie-rigiede netwerke verstaan te word en nie as 'gestol' nie, want laasgenoemde kan tot die 'bankroetskap' van die kerk lei, omdat gestolde strukture die kerk kan 'likwiedeer'.

nie die 'toets van die wetenskap' (instrumentele rasionaliteit) geslaag het nie. In die Romantiese denke kan singewing deur digkuns, musiek, letterkunde, mites en ander narratiewe ervaar en gekommunikeer word (kyk na Nasson 2004:24–62; vgl. Eliade 1963:6; Pokorný 2011:54–61).

Die ortodokse stroming in die gevestigde Westerse kerk het nie die Romantiese stroming aanvaar nie. In die tydperk van die *Aufklärung* is konsepte soos 'Urchristentum' (in Engels vertaal as 'primitive Christianity') gemaklik onbevoegte gebruik (kyk byvoorbeeld na die Engelse titel van Bultmann [1949] se boek, *Das Urchristentum im Ramen der antiken Religionen*, te wete, *Primitive Christianity in its contemporary setting* [Bultmann 1956]). Dit het geïmpliseer dat 'suiwer (reine) kerkwees' nie sondermeer gevind kan word in wat vandag die tri-kontinentale ontwikkelende wêreld genoem word nie. Rede (*logos*) het *narratio* uitgesluit. Die intelligentsia van die Romantiek het egter nie vir die kerk as handhawer van fabels, mites en narratiewe, wat nie aan hulle wetenskaplike standaard (estetiese rasionaliteit) voldoen nie, waardering gehad nie (vgl. Van Aarde 1999:11–27).

Die vraag oor die vermoë en waarde van die mens het in die sewentiende eeu in die Protestantse kerke aan die orde gekom. In die 'streng Calvinisme' het die klem op die universele verlorenheid van menswees geval. Die jong Jakob Arminius, professor in Leiden tot met sy dood in 1610, se idees het tot die Remonstrante-beweging gelei (Clarke 2008). Hulle het die pessimistiese mensbeeld van Augustinus verwerp en om sosio-politieke redes die fokus eerder op die waardigheid van menswees geplaas. Die Gereformeerde Ortodoksie wou die invloed van die Remonstrante wat in Leiden begin en in Utrecht 'n hoogtepunt bereik het in die sinodesitting in Dordrecht 1618–1619 teenwerk (Schaff 1983:515). Hierdie sinode het ten spyte van die teenstand van Prins Mauritz van Oranje en koning Lodewyk XIII van Frankryk plaasgevind. Hierdie twee koninklikes het 'n waardering vir die waardigheid van alle mense gehad, ook die armes en die uitgeworpenes.

Die Dordtse Leerreëls se vyf stellings teen die Remonstrante het die ortodokse oortuigings duidelik gemaak. Die akroniem TULIP, verwysende na 'total depravity', 'unconditional election', 'limited atonement', 'irresistible grace en perseverance of the saints' (McGrath 2001:368), dien as 'n samevatting van hierdie stellings, te wete:

- Alle mense is verlore.
- Jesus Christus sterf vir alle mense.
- Geen mens kan hierdie genade uit eie vermoë aanvaar nie, maar elkeen wat dit nie wil aanvaar nie, kies self om dit te verwerp.
- Geen mag in hemel of op aarde kan God keer om die uitverkorenes uit die geestelike dood na die geestelike lewe te bring nie.²
- Die uitverkorenes kan nie weer afvallig word nie en word voortdurend deur woord en sakrament aan die genade herinner.

2. Vergelyk White (in Allen & Lemke 2010:113) se beskrywing van die Calvinistiese begrip 'irresistible grace'.

Hoe die uitverkorenes hulle lewe op die voetspoor van Christus behoort in te rig, is nie hier uitgespel nie. Die ontbrekende etiese element is eers by 'n latere sinode in 1632 in Dordrecht toegevoeg. By hierdie sinode is die Konfessie van Dordrecht, wat uit 32 artikels bestaan, opgestel. Hierin is die kerk se barmhartigheids- en sosiale taak ondubbelsinnig uitgespel. Dit het tot die ontstaan van die Mennonitiese Christendom aanleiding gegee (Dyck 1983:135). Volgens Harder (1995) is evangeliese waardes soos 'compassion, tolerance and spiritual guidance rather than a strict legalism and literal biblicism' beklemtoon.

Die invloed van Dordt het daartoe gelei dat die Nederlandse Geloofsbelydenis en die Heidelbergse Kategismus op sekere punte gewysig is (Clarke 2008). Die Nederlandse Geloofsbelydenis beskou volgens artikels 5–7 die kennis van God wat in die Christelike kanon, die Bybel, voorkom, as 'kennis' wat deur 'onderrig/instruksie' uitgebou kan word met getuienis wat in buite-Bybelse bronne voorkom. Volgens die Heidelbergse Kategismus is die keerkant van die mens se kennis van God die mens se vertroue op God.

Latere ekumeniese teoloë in die Protestantse en Rooms-Katolieke wêreld soos Moltmann (2008:77) en Küng (1988a:128) bevind hulle in 'n krities-solidêre verhouding met die tradisionele teologiese tradisie wat daarop fokus dat mense hulleself nie kan red nie. Hulle verbreed die visie om in te sluit dat die navolging van Christus 'n ekumeniese en sosiale etos veronderstel.

Ten einde oor hedendaagse kerkwees te kan praat, mag die eerste deel van die narratief nie vergeet word nie. 'n Narratief het 'n begin, 'n middel en 'n einde (vgl. Butcher 1951:257–282; Brooks & Warren 1970:323–325; Van Aarde 2011:37, voetnota 5). 'n Verhaal is egter nie net reglynig nie. Dit is karakters uit die verlede, hede en toekoms en hulle verhoudings wat daaraan inhoud gee. Goldberg (1982) stel dit soos volg:

If narratives speak of anything, they speak of relations, and primarily of those between persons, their convictions, their actions, and their worlds. Narratives help school us in imagining what might follow from our taking up and acting on one set of convictions rather than another. (bl. 146–148)

Goldberg sluit aan by David Tracy (1975):

Human beings need story ... to disclose to their imaginations to some genuinely new possibilities for existence; possibilities which conceptual analysis, committed as it is to understanding present actualities, cannot adequately provide. (bl. 207)

Die basisnarratief ('foundational narrative') van die kerk bestaan uit 'God's becoming event in Jesus which is articulated in the kerygma' (Van Aarde 2001a:155; vgl. McGrath 1996:66–97; 2001:454–455). Volgens Goldberg (1982:146–193) bestaan die 'nuwe' modus van teologiebeoefening, naamlik 'teologie in die vorm van 'n narratiewe diskoers', uit die volgende komponente: 'the story of our life; following the story; enacting the story; structuring the story; reviewing the story.' Hy meen dat Niebuhr (1941:32) een van die pioniers was van die idee dat 'Christian storytelling' tegelyk ook 'history telling' [dit is: 'history telling' – T.v.W.] is. In die 'life story' (Bybelse narratiewe, waarvan die Jesus-verhaal fundamenteel is) gaan *Christian*

storytelling (Christelike storievertel) nie daarom om die Bybel-verhale in jou eie lewensverhale toe te pas nie. Dit is 'n omgekeerde proses: 'n Mens gaan vind jou lewensverhaal in die Bybelse verhale. Wat Niebuhr hier raaksien, is wat Schleiermacher (Albrecht 1994; Schröder 1996) verwoord het as dat 'n mens 'einheimisch' word met die Bybel. Dit gaan nie meer oor *explicatio* en *applicatio* nie, maar daaroor dat 'n mens se eie lewensverhaal met die outentieke verhale in die Bybel *kongeniaal* is. Vir Goldberg (1982:62–95) is biografieë en outobiografieë (1982:96–145) nuttige hulpmiddels vir teologiebeoefening. Dieselfde werkwyse word by die filosoof en teoloog Paul Ricoeur (1992; vgl. Stiver 2001:56–78) in sy prefigurasië ('*story of life*'), konfigurasie ('*structuring*') en refigurasië (inbring van die eie verhaal) aangetref.

In die versamelwerk van Sauter en Barton (2000), *Revelation and story: Narrative theology and the centrality of story*, skryf Fiddes (2000):

As narrative 'configures' the different moments of past, present and future into a new temporality, so metaphor configures dissimilar objects in the world into a new whole. Both story and image 're-describe reality' and there is a fictive experience which we can only call 'seeing as'. When we say 'this is and is not', we see the world 'as not yet', and we open up the play of possibilities ... For Ricoeur, human being is *possibility itself*, and out of this second capacity the imagination can create genuinely new possibilities which are not simply repetitions of the past and present ... Possibility is more than an extension of the present; it challenges and contradicts present reality. (bl. 38)

Die teenswoordige tyd is een van 'n oorgang tussen sekularisasie en postsekularisasie. Taylor (2007) beskryf hierdie oorgang soos volg:

It really reflects a major shift in our background understanding of the human epistemic predicament ... a change in horizon which profoundly alters what it means to reason about God, or 'religion'... Religious beliefs now exists in a field of choices ... where there is also a wide range of other spiritual options. But the interesting story is not simply one of decline, but also of a new placement of the sacred or spiritual in relation to individual and social life. This new placement is now the occasion for the recomposition of spiritual life in new forms, and for new ways of existing both in and out of relation to God. (bl. 270, 293, 437)

Die kerk se verhaal word nie deur sekularisasie tot 'n einde gebring nie. In die postsekulêre *saeculum* (die sfeer van die mens se bestaan (werklikheid) en ervaring) het nuwe episodes in die verhaal van die kerk aangebreek. Postmoderniteit het die moontlikheid om die kerk se narratief tot 'n finale einde te bring – soos die vroeë Habermas (1986:221–223) gemeen het dat sekularisasie se laaste rekening wat betaal moet word, is dat die kerk tot 'n einde moet kom. Die 'latere' Habermas (2001:13, 2005:119, 2006) het egter self 'n belangrike rolspeler in die voortgang van die narratief van die kerk ten spyte van die postmodernistiese konsumerisme geword. Dit is asof 'n nuwe narratief vir die kerk in die postsekulêre *saeculum* gebore is. Die voortgang van hierdie nuwe narratief sal grootliks bepaal word deur of die spanning eenheid-verskeidenheid *kerkwees* sal voed of vergiftig. Die uitdaging vir *kerkwees* vandag is om verskeidenheid in eenheid te oorstyg.

Die spanning inklusiwiteit-eksklusiwiteit en eenheid-verskeidenheid

Die nuwe narratief vloei voort uit die ou verhaal van kerkwees wat teruggevoer kan word na Jesus van Nasaret, wat na sy opstanding deur sy volgelinge as die Messias van Israel bely en as die Here van die wêreld verkondig is (Marxsen 1976:45–62).

Hierdie belydenis en verkondiging van die vroeë kerk was nie 'n eendimensionele verskynsel nie. Eers by die vasstelling van die Christelike kanon, wat die Hebreeuse geskrifte (deur Tertullianus die Ou Testament genoem)³ insluit, het 'n soort fiksasie wat kerkwees betref, ontwikkel. Verskeie teoloë het probeer om die variasie van die vroegste kerk te beskryf. Van die mees invloedryke werk was die van Von Harnack⁴ en Baur⁵. Cullmann (1986) vat die geskiedenis van die oorsprong van die kerk saam met die uitdrukking '*Einheit in Vielfalt*' (*Unity through diversity*):

The challenge of ecumenism can be expressed in one word: 'unity'. The oversimplification of this task is seen when unity is understood to mean the same as uniformity or enforced conformity. 'Una sancta' is not the same as 'uniformitas sancta'. In order to avoid this false equation, we must define unity more precisely as 'unity in plurality', in a manner which understands plurality not only quantitatively, but also qualitatively in the sense of diversity. But this plurality can be understood from another perspective to mean a mere multiplicity without inherent relationships, a kind of plurality which only leads to fragmentation and splits. 'Plurality must therefore be defined more carefully as 'plurality in unity'. Both concepts, unity and plurality, must be taken with complete seriousness! (bl. 13)

Die kerk word inderdaad sedert sy oorsprong deur eenheid en verskeidenheid gekenmerk. Deur die belydenis is *baie* saamgesnoer tot *een*. Die belydenis wat die verskeidenheid gebind het, is: 'Jesus is die Here' (Bousset 1970:392–417, vgl. egter ook Hurtado 1979:306–317). Op hierdie geloofsbellydenis is die kerk se ontstaan en bestaan gegrond. Vir diegene wat vir hierdie belydenis verantwoordelik was, het dit beteken dat niks anders as die evangelie van Jesus Christus hulle lewe beheer nie. Die apostel Paulus het te midde van die ontstaan van die kerk bely dat niemand kan sê dat Jesus die Here is nie, behalwe deur die Heilige Gees (1 Kor 12:3). Hy bely dat Jood en Griek, man en vrou, slaaf en vryman, almal deur die werking van hierdie Gees een is (Gal 3:28). Volf (1996:45) stel dit soos volg: '*for the sake of equality Paul disregards genealogy*' (beklemtoning oorspronklik). Volf sluit aan by Wright (1992b):

Paul's solution to the tension between universality and particularity is ingenuous. Its logic is simple: the oneness of God requires God's universality; God's universality entails

3. *Apol.* xviii. 1; xix. u; *De praesc. Hear.* 38; *Adv. Marc.* iv. 1; *Adv. Prax.* 20 (Metzger 1987:159).

4. Kyk onder andere von Harnack (1904), '*The internal conditions determining the world-wide expansion of the Christian religion – religious syncretism*', bl. 25–39; '*Jesus Christ and the universal mission, according to the Gospels*', bl. 40–48).

5. Kyk na Reventlow (2010:276–285) se bydrae '*An idealistic perspective investigating the New Testament by historical criticism and understanding it as a historical method: Ferdinand Christian Baur*'.

human equality; human equality implies equal access by all to the blessings of the one God; equal access is incompatible with ascription of religious significance to genealogy; Christ, the seat of Abraham, is both the fulfillment of the genealogical promise to Abraham and the end of genealogy as a privileged locus of access to God. Faith in Christ replaces birth into a people. (bl. 173)

Volf (1996:49) vra wat die implikasies van hierdie tipe Pauliniese 'universalisme' sou wees. Dit lyk asof Volf aan kerkwees as 'n ellips dink. Hy wys daarop dat 'culture' 'n eie kulturele besonderheid kan handhaaf. Christene hoef nie hulle kulturele identiteit 'as Jew or Gentile' te verloor en in die woorde van die Nuwe Testamentikus Campbell (1991:vi): 'become one new humanity which is neither'. Binne die Christelike geloofsgemeenskap kan terselfdertyd 'no culture ... retain its own tribal deities; religion must be de-ethnicized so that ethnicity can be de-sacrilized' (Volf 1996:49; vgl. Wright 1992:1–2). Hierdie oortuiging word op Paulus gegrond: 'Paul deprived each culture of ultimacy in order to give them all legitimacy in the wider family of cultures'. Wat Volf hiermee bedoel, is dat gelowiges van die eie kultuur afskeid moet neem omdat die 'ultimate allegiance' behoort aan God en aan God se Messias wat alle kulture transendeer. Volf (1996) verduidelik dit verder soos volg:

And yet precisely because of the ultimate allegiance to God of all cultures and to Christ who offers his 'body' as a home for all people, Christian children of Abraham can 'depart' from their culture without having to leave it (in contrast to Abraham himself who had to leave his 'country and kindred. (bl. 49)

Om van jou eie kultuur afskeid te neem, is nie om sonder kultuur te wees nie: 'Departure is no longer a spatial category; it can take place within the cultural space one inhabits' (Volf 1996:49; beklemtoning oorspronklik). Hierdie dialektiek tussen inklusiwiteit-eksklusiwiteit word reeds vroeg in die geskiedenis van die kerk aangetref, soos byvoorbeeld by die Christelike apologet Aristides (*Testimonia* 3B.466 – in Jacoby 1926–1958:154–1960). In sy boek *Out of every tribe and nation: Christian theology at the ethnic roundtable* noem González (1992:110; vgl. Volf 1996:49) hierdie dialektiek 'n 'paradoxical notion'. González (1992:110) wys daarop dat ons gekonfronteer word met 'the paradoxical notion that, in the midst of a world divided by racism, God has created still another race'. Vir Volf beteken dit dat om in die kerk ingesluit te wees (inklusiwiteit) en tegelykertyd van 'genealogie' uitgesluit te wees (eksklusiwiteit), nie die volgelingen van Christus 'out of that culture' neem nie. Volf (1994) verduidelik dit verder soos volg:

Christians are not the insiders who have taken flight to a new 'Christian culture' and become outsiders to their own culture; rather when they have responded to the call of the Gospel they have stepped, as it were, with one foot outside their own culture, while with the other remaining firmly planted in it. They are distant, and yet they belong. (bl. 18–19).

Dit word benadruk dat die voortgang van die nuwe narratief grootliks bepaal sal word deur of die spanning eenheid verskeidenheid kerkwees sal voed of vergiftig. 'n Verantwoorde verhouding tussen 'eenheid' en 'verskeidenheid' 'inklusiwiteit en eksklusiwiteit' se basis is nie in die eerste plek in die na-Nuwe-Testamentiese

Triniteitsleer te vind nie, maar reeds in die Pauliniese ekklesiologie. Paulus se belydenis oor die aard van die kerk is die resultaat van nadenke oor die werklikheid van die eenheid en verskeidenheid van die kerk. Käsemann (1969) beskryf dit in sy bekende bydrae 'Unity and multiplicity in the New Testament doctrine of the church' tydens die Wêreldraad van Kerke se 'Fourth World Conference for Faith and Order' op 16 Julie 1963 in Montreal soos volg:

But the fact that there is an incessant process of change going on within New Testament ecclesiology can hardly be disputed; and this process naturally brings with it corresponding changes in eschatology, soteriology, anthropology and the doctrine of ministerial office ... Changes and tensions are explained as necessary phases of an organic development in terms of the different personalities, groups and epochs involved. (bl. 252)

Soos die Christelike kanon enersyds 'n eenheid is, is dit andersyds ook die samevoeging van 'n verskeidenheid geskrifte. Die kerk se beklemtoning dat die verskeidenheid van geskrifte in een kanon saamgevat is, was 'n belydenis. Käsemann het ingesien dat die kerk se samevatting van 'n verskeidenheid geskrifte in één kanon nie maar net 'n optelsom van 'n variasie van standpunte oor dieselfde saak in 'n eenheid is nie. Dit is selfs moontlik dat dit teenoorstaande standpunte kan bevat. Dieselfde geld Paulus se verstaan van die eenheid van die kerk: Jood is Jood en Griek is Griek, man is man en vrou is vrou, maar ten spyte van hierdie uitsluitende entiteite is die kerk een.

Hierdie *Einheit in Vielvalt* het in die *Niceano-Constantinopolitanum* neerslag gevind. Tydens die konsilies (Nicea 325 CE en Konstantinopel 381 CE) is sowel die eenheid van die kanon as die eenheid van die kerk bely (vgl. Küng 2003:27–28). Diegene wat vir hierdie belydenis verantwoordelik was, het *menslik* gesproke, van mekaar verskil. Hulle het op grond van mense se *habitus* van mekaar verskil: etniese identiteit, binding aan 'n bepaalde grondgebied waar 'n bepaalde taal gepraat is en bepaalde kulturele waardes gegeld het, waar historiese herinneringe gedeel is. Dit strek vanaf Noord-Afrika (o.a. Karthago en Alexandrië) tot Sirië (Caesarea), Anatolië (Laodicea, Nicea en Konstantinopel) tot Rome. Mettertyd het hierdie *habitus* in die Heilige Romeinse Kerk, die Grieks-Ortodokse Kerk en die Ortodoks-Koptiese Kerk gesentreer geraak. Tot vandag toe kom variasie in groepe voor soos, hoofsaaklik, Rooms-Katoliek, Protestants-Reformatories en Pentekostalisties (Thiselton 2007b:507). Hierdie verskeidenheid en die strewe na ekumeniese eenheid hef nie verskille in sosiale rolle, geslagtelike identiteit, voorkoms – kleur van oë, haarpatroon en vel – op nie, maar verhinder ook nie ekumenisiteit nie.

Die kerk het van meet af binne hierdie eenheid-verskeidenheid bestaan. Dit was 'n uitdaging. Eenheid was en is nie net 'n kerklike aangeleentheid nie. Dit was ook 'n kwessie in die tyd toe die kanon gevorm is. 'n Voorbeeld is die Antiochiese konflik en die Apostelkonvent (Hand 15 en Gal 2) (Käsemann 1969:256–277; Thiselton 2007a:492) wat op bepaalde meningsverskille in hierdie verband gevolg het. Hierdie verskille is oorkom toe die evangelie van versoening aan almal gebring is. Tot en met die koms van Jesus het die

Joodse volk hulleself en hulle geloof beskou as die manier waarop die verlossing van God die mens bereik. Israel was die draer van God se openbaring aan die mens. Dit was moontlik vir die nie-Jood om deel van die Joodse volk te word, maar dit het beteken dat hierdie bekeerlinge uit die heidendom die Joodse leefwyse moes aanvaar en deur die proses van onderrig, doop en besnydenis alle voorskrifte van die Wet moes nakom. Om aan die verlossing deel te kon hê, moes die individu deel word van die volk van God en moes hy of sy 'n bepaalde lewenstyl aanneem. Die twis het gekom toe hierdie vanselfsprekende uitgangspunte deur Paulus bevraagteken is. Paulus het gemeen dat die Joodse leefwyse nie 'n voorwaarde vir die Christelike geloof is nie (Gal 2:1–3), dat bekeerlinge uit die heidendom nie die Joodse leefwyse hoef te aanvaar nie en dat spesifiek die besnydenis nie 'n voorwaarde vir lidmaatskap van die geloofsgemeenskap is nie (Gal 2:7–10).

Die praktiese uitvoering van die eenheid as 'n teologiese beginsel was egter nog problematies. Joodse gelowiges het dit moeilik gevind om die nagmaalstafel met heiden-gelowiges te deel. Die viering van die nagmaal is die sakramentele handeling waar die kerk die eenheid beklemtoon. Paulus kombineer die sakrament van die doop met die sakrament van die nagmaal om die eenheid van die gelowiges met Christus en met mekaar te illustreer. Aan die een kant is dit 'n struikelblok om aan die verwerplike dood van Jesus deel te neem, om 'gedoop te wees in die dood van Jesus' (Rom 6:4). Aan die ander kant beklemtoon Paulus die eenheid van gelowiges van verskillende sosiale stand en status aan die nagmaal as liefdesmaaltyd (1 Kor 11:27–34).

Die worsteling om die probleem van verskeidenheid te oorkom en in eenheid te lewe, het tot in die na-Nuwe-Testamentiese tyd voortgeduur. Cyprianus moes byvoorbeeld in die tweede eeu in Sirië die probleem beredder dat biskoppe uit verskillende streke nie onvoorwaardelik toegelaat is om in gemeentes op te tree nie (Brent 2010:62). Cyprianus beroep hom op Origenes se gebruik van die tekste oor eenheid van die kerk in Efesiërs. Hy skep 'n begrip wat nie in Efesiërs aanwesig is nie, naamlik *catholica* om die eenheid en die heiligheid van die kerk voorop te stel – begrippe wat wel in Efesiërs aanwesig is. Die uitdrukking wat in die *Niceano-Constantinopolitanum* bekend geword het, naamlik dat die kerk een, heilig, katoliek en apostolies is, gaan dus terug na die kerkvaders se poging om die eenheid in verskeidenheid te beklemtoon. Geen biskop op wie die hande gelê is en wat so deur die Gees van God gelegitimeer is, mag in enige gemeente verhinder word om die woord en nagmaal te bedien nie.

Die uitdaging van die kerk se werklikheid blyk uit die kerkvaders se optrede en keuses na aanleiding van die werklikheid waarmee hulle gekonfronteer was: die spanning tussen 'n teoretiese geloof in een kerk en die duidelik waarneembare werklikheid van die veelheid van mense en dus kerke (Burkhard 2004:23–42).

Ignatius, die kerkvader van Antiogië, bevestig hierdie vroeë geskiedenis van die kerklike belydenis in 'n brief aan Smirna

(*Ad Smyrnaeos* 1:1, 8:2⁶ 19:1; vgl. ook *Ad Ephesios* – in Camelot 1969:56–14) aan die begin van die tweede eeu n.C. In hierdie brief het hy na die kerk as katolieke (algemene) kerk verwys. Uit 'n brief wat hy in ongeveer 110 n.C. aan die gemeente van Efese geskryf het, blyk dat die sigbare uitdrukking van eenheid belangriker is as die rede vir eenheid⁷. Die een lojaliteit aan die gemeentelike hiërargie staan voorop (Jurgens 1970:17–20). Die epistemologie grondliggend aan hierdie ekklesiologie word ook in Ignatius se denke oor ander dogmatiese *loci* aangetref. Hy verenig sake wat nie aanvanklik was as 'n eenheid bedoel nie. Ignatius skep byvoorbeeld 'n eenheids-Christologie wanneer hy elemente van Jesus se lewe, soos sy verwekking en geboorte vanuit die evangelies van Matteus en Lukas, met die *inkarnasie*-konsepte van Johannes en Paulus assosieer (Van Aarde 2001b:158–159). Ignatius (*Epistula ad Ephesios* 19:1 in Camelot 1969:56–154) skep dus 'n 'samevoeging' van 'n verskeidenheid elemente wat aanvanklik nie bedoel was om saamgelees te word nie. So harmonieer hy Paulus en Johannes tot 'n eenheid met Matteus en Lukas om één profiel van Jesus as die sigbare geïnkarneerde Woord van God daar te stel. So ontstaan 'n dogma, sy dit oor die Christologie of oor die kerk.

Vir Klemens⁸ het die oplossing vir die spanning tussen die eenheid en die veelheid daarin gelê dat die eenheid van die gelowiges in hulle lojaliteit aan die gemeentelike hiërargie sigbaar moes word (Jurgens 1970:6–11). Tertullianus en later Eusebius gebruik ook die term 'katoliek' (*catholica*) om die algemeenheid van die kerk te beskryf. In hierdie tyd is die term verstaan as eenheid (Kelly 1980:189–207). Cyrillus van Jerusalem (350 CE) stel dit in sy werk *Additamentum ad catechesis illuminandorum sextae decimae caput tertium* soos volg (Morozziuk 1986; vgl Kelly 1980:402–406):

The Church, then, is called Catholic because it is spread through the whole world, from one end of the earth to the other, and because it never stops teaching in all its fulness every doctrine that men ought to be brought to know: and that regarding things visible and invisible, in heaven and on earth. It is called Catholic also because it brings into religious obedience every sort of men, rulers and ruled, learned and simple, and because it is a universal treatment and cure for every kind of sin whether perpetrated by soul or body, and possesses within it every form of virtue that is named, whether it expresses itself in deeds or words or in spiritual graces of every description. (bl. 169–178, [outeur se eie beklemtoning])

Die konteks van hierdie oortuiging dat *catholica eenheid* veronderstel, was deels die kerk se afgrensing teen Arius – wat alles wat essensieel is, nie in konkrete materiële sin wou sien nie (Dünzl 2007:41–48). Volgens Young (2010) was God die Vader vir Arius 'n:

absolute unity while God the Son is multiplicity; absolute unity cannot be conceptualized without implying multiplicity

6. *Quemadmodum utique ubi est Christus Jesus, illic catholica ecclesia* ('where the overseer [bishop] is present, there let the congregation gather, just as where Jesus Christ is, there is the Catholic Church') (Ignatius, *Smyrna* 8. 2 - in Lightfoot 1828–1889).

7. Ignatius, *Epistula ad Ephesios* 5. 24: *quam tandem bonis caelestibus in aeternum cumulavit, ut Dei et ... quo catholica ecclesia efficaciter et perpetuo tendit ad recapitulandam totam ...* (in Camelot 1969:56–154)

8. In ongeveer 96 n.C. word daar nog 'n brief (benewens die genoemde brief van Paulus) vanuit Rome aan die gemeente Korinte geskryf. Hierdie skrywer staan tradisioneel as Klemens bekend.

(something over against the conceiving subject); therefore the Son can have no concept of the Father's essence. (bl. 45)

Om die eenheid van God as Vader en Seun te beklemtoon, was dit vir die anti-Ariaanse kerkvaders nodig om verskeidenheid (*multiplicity*) nie net ondergeskik aan eenheid te maak nie, maar om verskeidenheid in eenheid te laat opgaan. Wat hier in die Christologie gebeur het, het ook in die ekklesiologie gebeur. 'Katolisiteit', verstaan in terme van 'eenheid', word beperk tot dié wat binne die kerk is en die 'ware leer' onderskryf. Wie nie die 'regte leer' onderskryf nie, is nie deel van die eenheid nie. In plaas van 'katolisiteit' te midde van verskeidenheid, word katolisiteit as eenheid wat verskeidenheid uitsluit, die enigste dogmatiese moontlikheid (kyk na die kritiek hierop deur Küng (2001:299). Dit het ook die gevolg dat katolisiteit die kenmerk van die 'suiwer leer' en 'die ware kerk' geword het.

Die eenheid-verskeidenheid werklikheid van die kerk, wat in 381 CE in artikel 9 van die *Nicaeno-Constantinopolitanum* dogmaties onder woorde gebring is met die belydenis dat die ware kerk tegelyk een, katoliek, heilig en apostolies is, het tot die negende en tiende eeu onveranderd gebly. Gedurende die negende en tiende eeu het die uitdaging van kerk se werklikheid en die onbehendigheids daarmee tot konflik en uiteindelik in 1054 tot skeuring gelei: Die kerk het verdeel in 'n Oosters-Ortodokse Kerk in Konstantinopel en die Westerse Rooms-Katolieke Kerk in Rome. Die belydenis dat die kerk algemeen en een is, het die religieus-politieke bedoeling gehad om stabiliteit in die kerk te bewerkstellig (McGrath 2001:340). Dit skep die indruk dat almal oor 'n kerk- en triniteitsbeskouing saamgestem het. Dit is egter gou met die saak van die *filioque* beproef. 'n Komponent van die belydenis verwys na die Heilige Gees wat vanaf die Vader uitgaan. Teen die negende eeu het die Westerse gedeelte van die kerk egter hierdie frase gewysig, sodat dit gelees het dat die Heilige Gees van die Vader én die Seun uitgaan. Die Latynse woord *filioque*, wat letterlik beteken 'en van die Seun', is vanaf daardie tyd gebruik om na die byvoeging te verwys (Kelly 1980:255–263). Die toevoeging van die Gees as *persona* tot die ander twee *personae* in die Triniteit behoort die verwagting te geskep het dat die 'Drieheid' 'n logiese kontinuum daar sou stel. Die begrip 'Drieheid', wat in sigself 'n pluriformiteit veronderstel, het egter nie tot 'n vloeiende, logiese momentum aanleiding gegee nie. In plaas van kohesie het die *filioque* aanleiding gegee tot een van die grootste breuke in kerkeenheid wat tot vandag toe voortduur.

Dit is egter wel moontlik om die toevoeging van die Gees tot die belydenis oor God as 'Drie-enig' ekklesiologies in terme van eenheid uit te bou in plaas daarvan dat die pluriformiteit tot kerkskeuring lei. Dit sal dan egter nodig wees om die Triniteit nie as bestaande uit *konstituerende personae* te sien nie, maar eerder as *relasionele hupostaseis* (Grieks) oftewel *personae* (Latyn) (kyk na Buitendag 2011: bl. 7 van 9 vir sy interpretasie van die 'Triniteitsleer in terme van *nie-liniariteit* [beklemtoning deur Buitendag]). So 'n positiewe kohesie is waarvoor Moltmann (1981:165–166; 175–176; vgl. Sibel 1986:32–34) gepleit het en dit veronderstel 'n *relasionele*

triniteitsbeskouing (vgl. Schoonenberg 1973:116; Congar 1982:333–335). Moltmann beskou 'n 'ekonomiese triniteit' as staande teenoor 'n *konstituerende* triniteitsbeskouing wat op 'immanensie' fokus. Immanensie veronderstel 'n hiërgargiese 'konstitusie' en doen afbreuk aan 'n 'ekonomie' wat 'n anti-hiërgargiese relasie veronderstel. Die een is staties en die ander is vloeiend en dinamies.

Robinson (2005:58) beskryf op grond van die invloed van Gunton (1991:44–45; 1997:xv) se Triniteitsleer die 'immanente Triniteit' as 'God *ad intra*' en die 'ekonomiese Triniteit' as 'God *ad extra*'. Die Kappadosiese kerkvaders het veral as gevolg van die werk van Augustinus in sy *De Trinitate* (8.2 – in Mountain & Glorie 1969) die klem op die 'immanente Triniteit' laat val, want die ontologiese *syn* van God as Vader, Seun en Gees is teenoor die Ariane beklemtoon. Die Oosters-Ortodokse kerk (bv. by teoloë soos Lossky 1957:58 wat voortbou op die werk van die Franse publikasie van De Regnon; vgl. ook Meyerdorff 1974:181) wou egter benewens God se *syn* ook God se *aksie* beklemtoon, dit wil sê die 'ekonomiese Triniteit', oftewel *Deus ad extra*. Die spekulatiewe, abstrakte, statiese en hiërgargiese aard van die 'Kappadosiese' Triniteitsleer word in die volgende opmerking van Van Aarde (2009) – verwysende na Tertullianus (c. 160 – c. 220 n.C.) wat die eerste teoloog was wat die term *trinitas* gebruik het (kyk na Bethune-Baker 1903:440–442) – geïllustreer:

In Tertullian's *Against Praxeas* (see Evans 1948), he rejected Praxeas's view that the Father died on the cross. To the 'church fathers', such a view amounts to a paradox, 'modalism', that implies that the Father and the Son would be the same person. Sabellius (of Pentapolis, Libya) claimed that the apostles had taught modalism (see Rush 1980:10). However, both Praxeas and Sabellius were banned by the Orthodox church (cf. Moreschini & Norelli 2005:337–338). Modalism's unacceptability lies in the presumption that 'being father', 'being son', and 'being spirit' would imply three equal modes of God's ontic Being. The Christians' God should rather be considered as having three separate *personae* with a hierarchical structure in each *persona*'s relationship to the other, with God the Father being at the top, and the Son as being subserviently obedient to his suffering filial role, while the Spirit's status is again one step down, since the Spirit came forth first from the Father and then from the Son. Patripasionism's unacceptability would be that 'God the Father' would share the suffering of 'God the Son'. (bl. 1 van 9)

Robinson (2005:59, endnota 5) verleen erkenning aan Torrance (1996:279) wat ook op die statiese in die begrip 'immanensie' wys met die opmerking dat dit 'n *'theological weak term'* is omdat dit *'a static conception of God "as he remains in himself"'* impliseer. Volgens Torrance (1996:279) is die frase *Deus ad intra* *'a much healthier one, in that implies that God conceived independently of his relation towards that which is not God, still remains a relational being.'* Teoloë soos Stewart (2003), Grenz (2001) en Zizioulas (1985) het saam met ander baie gedoen om met hulle 'triadologiese ekklesiologie' die 'Oosterse' (Griekse) met die 'Westerse' (Latynse) denke te versoen.

Hierdie skeiding gaan ver terug in die geskiedenis. Die politieke wedywering tussen die Latynsprekende Rome en die Griekssprekende Konstantinopel, sowel as die groeiende

onenigheid oor die byvoeging, het uiteindelik in 1054 tot die breuk tussen die Oosterse en Westerse kerk gelei. Die verstaan van die term 'katoliek' was nie meer dieselfde ná die skeiding as daarvoor nie (Küng 2001:299). Elke groepering het die belydenis van eenheid en katolisiteit gehandhaaf, maar dan in terme van hulle eie dogmatiese oortuigings en met uitsluiting van die ander. Hoewel eenheid en algemeenheid skynbaar gehandhaaf is, het die praktyk dit in werklikheid verloën. Daar was immers nou twee 'katolieke' kerke!

Volgens Hans Küng (2001:169) behoort eenheid en verskeidenheid altyd binne konteks geïnterpreteer te word, naamlik watter betekenis 'n bepaalde groep daaraan gee (vgl. Simut 2007:21, 30). Die vraag is of eenheid en verskeidenheid na die *Niceano-Constantinopolitanum* steeds in terme van die Triniteit verstaan behoort te word. Die werklikheid van die eenheid en katolisiteit van die kerk is dus relatief. Indien hierdie realiteit 'n relativisme word, bestaan daar 'n impasse in die teologie ten opsigte van die verstaan van die eenheid en katolisiteit van die kerk. Hierdie relativisme kan twee kenmerke vertoon: Sowel kerkwees as Triniteit word geïnterpreteer in terme van 'n agterhaalde konteks, terwyl 'kerkwees' altyd eksistensieel in 'n nuwe veranderende konteks realiseer. Dieselfde geld vir die interpretasie van die betekenis van 'Triniteit'. Die ontologie daarvan het in 'n Platonies-Aristoteliaanse verwysingsraamwerk 'n bepaalde metafisiese inhoud. In 'n post-Aristoteliaanse dialektiese konteks sal die ontologie van die Triniteit die vroeëre immanente (konstituerende) Skolastiek vir 'n meer relasionele (ekonomies/ekumeniese) een verruil. Die relativisme maak hier nie ruimte vir die verandering van die konteks nie, maar hou aan om die Triniteit in terme van 'n verbygaande konteks te interpreteer. Die tweede kenmerk van hierdie relativisme het op 'n soortgelyke wyse te doen met 'n ekklesiologie wat nie veranderende paradigmas wil of kan akkommodeer nie.

Vroeëre *notae ecclesiae* behoort ten minste herinterpreteer te word, of dit kan ook met nuwe dimensies vervang word. Hoe kan die kerk vashou aan versterkte *notae* en 'n Triniteit bely, terwyl die kerk nie verskeidenheid kan of wil akkommodeer nie? Sowel die verandering van 'n skolastieke ontologie na 'n relasionele een as die verandering van kerkwees vanaf 'n premoderne na 'n modernistiese na 'n postmoderne era vereis die waardering van pluraliteit. Dit beteken egter nie dat die belydenis van die eenheid van die kerk versak word nie. Gebrek aan so 'n integrasie veroorsaak vir die kerk die dilemma dat die kerk verval in die impasse waarna bo verwys is. Om die dilemma te vermy, behoort die eenheid en die verskeidenheid wat in terme van Triniteit verstaan word, dinamies nuut vertolk te word. Dit is vandag die uitdaging om in die postsekulêre, postmoderne konteks die eenheid en verskeidenheid van die kerk in terme van die hedendaagse dogmatiese singewing aan die Triniteit te interpreteer.

Die Triniteitsverstaan het ontwikkel uit die een belydenis 'Jesus is die Here' (vgl. Betz 1990:473; Hengel 1995:180). Hierdie belydenis is die slagaar van die Triniteitsleer. Dit is dus 'n vraag of die impasse van die relativisme ten opsigte

van die ekklesiologie nie moontlik oorkom kan word deur die Triniteit weer in die kern van die verstaan van eenheid en katolisiteit terug te bring nie. Dit vereis egter dat die kerk se verstaan van die Triniteit nie net onkrities belydend herhaal word nie. Thiselton (2007b) verwys in sy werk *'The hermeneutics of the doctrine of God as Trinity'* in hierdie verband na Moltmann se baanbrekerswerk:

... Moltmann's extensive work on *perichoresis* especially in *God in Creation, The Spirit of life and The Trinity and the Kingdom of God* ... opens the way for an understanding of God in the person of the Holy Spirit as "poured out" on the whole creation', as 'the fountain of life' albeit sustaining 'the difference between God and the world' [Moltmann's italics]. Moltmann rightly moves ... to more organic, interpersonal, and relational models such as 'indwelling, sympathising, participating ... delighting in'. (bl. 477–478)

Nadenke oor die ekklesiologie in terme van die Triniteit sal die ontwikkeling van die teologie oor die eeue moet kan verreken. Moltmann se dinamiese interpretasie van die Triniteit kan 'n een-dimensionele interpretasie van eenheid en verskeidenheid voorkom en die eenheid van die kerk in die *saeculum* vandag in minder vaste en meer vloeibare vorm beklemtoon. Indien dit nie gebeur nie, is daar nie likwiditeit en likiditeit nie, maar verstartheid en bankrotskap.

Insigte uit die Reformasie kan 'n bydrae lewer om by die impasse verby te kom, maar dan nie in die sin van Calvinistiese Skolastiek of Lutherse Ortodoksie nie. Die *Drie Formuliere van Eenheid*, was 'n produk van die Reformasie. 'n Bepaalde verstaan van die Nederlandse Geloofsbelijdenis (NGB) en die Dordtse Leerreëls kan hierdie Reformatoriese belydenisskrifte in die Skolastiek laat stol. Van hierdie 'formuliere van eenheid' handel die NGB in vyf artikels die breedvoerigste oor die leer van die kerk (Jonker 1994:70–72). Die NGB het die belydenis van die *Apostolicum* aangaande die een, heilige, katolieke, Christelike kerk (NGB 27) beaam. Die NGB beklemtoon dat 'die heilige kerk' nie geleë is in, gebonde is aan of beperk is tot 'n sekere plek of persone nie, maar dat dit oor die hele wêreld 'versprei en verstrooi' is. 'Tog is dit met hart en wil in een en dieselfde Gees, deur die krag van die geloof saamgevoeg en verenig' (NGB 27).

In die Reformatoriese kerke het 'n verskeidenheid teologiese nuanses ontstaan. Lutherse oortuigings het gelei tot die gevaar dat 'n 'mistieke eenheid' tussen die lidmate en Christus ook die onderlinge gemeenskap tot dié van 'n 'mistieke eenheid' beperk. 'n Calvinistiese nuanse loop die gevaar dat eenheid daaruit bestaan dat dieselfde *notae* bely word, naamlik dat die Woord suiwer verkondig en die sakramente suiwer bedien word, sonder dat dié belydenis tot 'n konkrete gestalte van onderlinge gemeenskap lei. Sakramentalisme het egter 'n verdelende faktor in kerkwees geword. Thiselton (2007a) beskryf 'n hermeneutiek wat so 'n verdeling kan vermy, soos volg:

For this reason a valid hermeneutic of understanding would ask not in the abstract, 'How many sacraments are there?' but 'How does a sacrament function and what might be its nature or status *within the following contexts*': (a) within a seven-sacrament system; (b) within a two 'dominical' sacrament system; (c)

within an 'incarnational' life-as-sacrament system; (d) in relation to theology of baptism; (e) in relation theology of Holy Communion; (f) in relation to questions about ordination and marriage; *and so on.* (bl. 511)

Die teologiese verskeidenheid in Calvinistiese en Lutherse kringe onderskeidelik het die eis om eenheid onder druk geplaas. Beide nuanses – eenheid in belydenis of mistieke eenheid – het daartoe gelei dat die eenheid van die kerk as 'n onsigbare entiteit verstaan word eerder as dat dit as 'n sigbare konkrete entiteit uitgeleef word. Beide hierdie variasies het 'n negatiewe uitwerking op eksistensiële kerkwees. Dit het gelei tot 'n groeiende onvermoë om verskeidenheid te hanteer. In plaas daarvan dat eenheid die eksistensiële imperatief is, het die handhawing van verskeidenheid die imperatief geword.

In die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA), byvoorbeeld, het die beklemtoning van die eenheid van die kerk as 'n onsigbare entiteit (Engelbrecht 1978:11–14; vgl. Van Wyk & Buitendag 2008:1447–1473) bepaalde gevolge gehad. Die kerk het eerder verskeidenheid gehandhaaf as wat dit probeer het om eenheid te bewerkstellig. Dit het sigbaar geword daarin dat dié wat fenotopies *anders* is, gemarginaliseer is. Nasionalisme en rassisme is twee ideologieë wat hieruit voortgespruit het. Die eis om eenheid te konkretiseer, is 'n radikale eis. In die kerk as geloofsgemeenskap moet die verskeidenheid – 'n realiteit – in Christus oorkom word. In Christus is daar nie meer Jood of Griek, man of vrou nie (Gal 3:28), hoewel daar altyd Jode, Grieke, mans en vroue sal bestaan. Wanneer verskeidenheid beklemtoon en teologiese substansie daaraan gegee word – in werklikheid ideologiese mistifikasie – word die eis om eenheid gesystap. Teoreties word die belydenis van die eenheid gehandhaaf, maar in werklikheid word dit nie geleef nie.

In 'n volgende artikel sal geargumenteer word dat so 'n ongeregverdigde oorbeklemtoning van verskeidenheid konfessioneel gesubstansieer en epistemologies gegrond word in binêre denke. Dit het miskien selfs onmoontlik geword vir iemand wat in Westerse denke geskool is om 'n rasionele diskoers te bedink wat nie afhanklik is van konsepte wat gegrond is in binêre opposisies, hiërargiese strukture en die idee van 'n almagtige wese wat alles in aansyn geroep het en dit onderhou nie. Daarom meen Sanders (2010:171) dat die kerk se uitdaging vandag te midde van globalisering en sekularisering is om 'likwied' (*liquid*) te wees. As die kerk nie *likwied* (vloeibaar) is nie, nie oop is vir verskeidenheid nie, is die kerk nie meer *likied* (solvent) nie. 'n Kerk wat net vir sigself bestaan, sal bankrot raak. Likwiditeit impliseer dat daar nog vloeistof toegevoeg kan word en dat die houër moet dit kan bevat en moet kan rek. Die eenheid realiseer nie in die toekoms nie, maar in die onmiddellike hede – eenheid te midde van en selfs ten spyte van die *Ander*.

Erkenning

Mededingende belange

Die outeur verklaar dat sy geen finansiële of persoonlike verbintenis het met enige party wat haar nadelig kon beïnvloed in die skryf van hierdie artikel.

Literatuurverwysings

- Albrecht, C., 1994, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit: Ihr wissenschaftliche Ort und ihr systematischer Gehalt in den reddten, in der Glaubenslehre und in der Dialektik*, De Gruyter, Berlin, besigtig 23 Mei 2012, by <http://dx.doi.org/10.1515/9783110878981>
- Allen, D.L. & Lemke, S.W., 2010, *Whosoever will: A biblical-theological critique of five-point Calvinism*, B&H Publishing Group, Nashville, TN.
- Augustinus, 1969, *De Trinitate*, reds. W.J. Mountain & F. Glorie, Turnhout, Brepols. (CCL 50).
- Brooks, C. & Warren, R.P., 1970, *Modern rhetoric*, Harcourt, New York, NY.
- Betz, O., 1990, *Jesus: Der Herr der Kirche*, Wissenschaftliche Untersuchungen zur Neuen Testament, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Bethune-Baker, F., 1903, 'Tertullian's use of substantia, natura, and persona', *Journal of Theological Studies* 4, 440–442, viewed 25 April 2012, from <http://dx.doi.org/10.1093/jts/os-iv.15.440>
- Bousset, W., 1970, *Kyrios Christos*, Abingdon, Nashville, TN.
- Brent, A., 2010, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Butcher, S.H., 1951, *Aristotle's theory of poetry and fine art: With a critical text and translation of the Poetics*, with a prefatory essay, 'Aristotelian literary criticism' by J. Gassner, 4th edn., Dover, New York, NY.
- Bultmann, R., 1956, *Primitive Christianity in its contemporary setting*, transl. R.H. Fuller, Thames and Hudson, Meridian, New York, NY.
- Buitendag, J., 2011, "'Epistemology models ontology' – In gesprek met John Polkinghorne", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #897, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i1.897>.
- Burkhard, J.J., 2004, *Apostolicity then and now: An ecumenical church in a postmodern world*, Liturgical Press, Collegeville, MA.
- Camelot, P.T. (red.), 1969, *Ignace d' Antioche. Polycarpe de Smyrne. Letres. Martyre de Polycarpe*, 4de uitg., Cerf, Paris.
- Campbell, W.S., 1991, *Paul's gospel in an intercultural context: Jew and gentile in the Letter to the Romans*, ed. R. Friedli et alia, Peter Lang, Frankfurt, a.M. (Studies in the Intercultural History of Christianity).
- Clarke, R.S., 2008, *The canons of Dort*, Table Talk Magazine, 02 April, viewed 12 March 2012, by <http://www.ligonier.org/learn/articles/canons-dordt/>
- Congar, Y., 1982, *Der Heiliger Geist*, vert. A. Bertz, Herder, Freiburg
- Cullmann, O., 1986, *Unity through diversity*, Fortress Press, Philadelphia, PA.
- Dünzl, F., 2007, *A brief history of the doctrine of the Trinity in the early church*, transl. J. Bowden, T&T Clark, New York, NY.
- Dyck, C.J., 1983, *Introduction to Mennonite History*, 3rd edn., Herald Press, Scottsdale, PA.
- Eliade, M., 1963, *Myth and reality*, transl. W.R. Trask, Harper & Roe, New York, NY.
- Engelbrecht, B.J., 1978, 'Die onderskeiding tussen "onsigbare" en "sigbare" kerk en die betekenis daarvan ten opsigte van die eenheid van die kerk', *Almanak* 72, 8–15.
- Fiddes, P.S., 2000, 'Story and possibility: Reflections on the last scenes of the Fourth Gospel and Shakespeare's *The tempest*', in G. Souter & J. Barton (eds.), *Revelation and story: Narrative theology and the centrality of story*, pp. 29–52, Ashgate, Aldershot.
- Goldberg, M., 1982, *Theology and narrative: A critical introduction*, Abingdon, Nashville, TN.
- González, J.L., 1992, *Out of every tribe and nation: Christian theology and the Ethnic roundtable*, Abingdon, Nashville, TN.
- Grenz, S.J., 2001, *The social God and the relational Self: A Trinitarian theology of the imago Dei*, Westminster John Knox Press, Louisville, CT.
- Gunton, C., 1991, *The promise of Trinitarian theology*, 1st edn., T&T Clark, Edinburgh.
- Habermas, J., 1986, 'Towards a theory of communicative competence', in D.E. Klemm (ed.), *Hermeneutical Inquiry*, vol. 2, pp. 221–223, AAR Studies in Religion 43/44, Scholars Press, Atlanta, GA.
- Habermas, J., 2001, *Galuben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, J., 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze, Suhrkamp*, Frankfurt am Main.
- Habermas, J., 2006, 'Religion in the public sphere', *European Journal of Philosophy* 14(1), 1–25, viewed 03 April 2012, from <http://dx.doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x>
- Harder, T., 1995, *Spiritual life in anabaptism*, translated and edited C.J. Dyck, Herald Press, Scottsdale, PA, viewed 12 March 2012, from <http://www.goshen.edu/mqr/pastissues/oct04harder.html>
- Harnack, A., 1904a, 'The internal conditions determining the world-wide expansion of the Christian religion – religious syncretism', in A. Harnack (ed.), *The expansion of Christianity in the first three centuries*, vol. 1, pp. 25–39, translated and edited J. Moffat, Williams & Norgate, Covent Garden, London.
- Hengel, M., 1995, "'Sit at my right hand!'", in M. Hengel (ed.), *Studies in early Christology*, pp. 119–226, T&T Clark, Edinburgh.
- Hurtado, W., 1979, 'new Testament Christology: A Critique of Bousset's Influence', *Theological Studies* 40, 306–317.

- Jackson, N., 2012, 'Kommentaar en ontleding – Stryd oor sewe punte: Die Hervormde kerk is besig om te skeur', *Beeld*, 12 Junie, bl. 17.
- Jacoby, F. (red.), 1954–1960, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 3 vols., Brill, Leiden.
- Jonker, W.D., 1994, *Bevrydende waarheid: Die karakter van die gereformeerde Belydenis*, Hugenote Uitgewers, Wellington.
- Jurgens, W.A., 1970, *The faith of the early fathers*, vol. 1, Liturgical Press, Collegeville, MA.
- Käsemann, E., 1969, 'Unity and multiplicity in the New Testament doctrine of the church', in E. Käsemann (ed.), *New Testament Questions of today*, pp. 252–259, New Testament library, SCM Press, London.
- Kelly, J.N.D., 1980, *Early Christian doctrines*, 5th rev. edn., Longman Publishing, Harlow.
- Küng, H., 2001, *The church*, Continuum, New York, NY.
- Küng, H., 1988a, *Theology for the Third Millennium: An ecumenical view*, transl. P. Heinegg, Doubleday, New York, NY.
- Küng, H., 1988b, 'Theology on the way to a new paradigm: Reflections on my own career', in H. Küng (ed.), *Theology for the third millennium: An ecumenical view*, pp. 182–206, transl. P. Heinegg, Doubleday, an Anchor Book, New York, NY.
- Küng, H., 2003, *The Catholic Church: A short history*, transl. J. Bowden, Random House, NY.
- Lightfoot, J.B., 1828–1889, 'Clement I, Pope; Ignatius, Saint, Bishop of Antioch, d. ca. 110; Polycarp, Saint, Bishop of Smyrna', Volume 2. 3, Wesley College Library, Macmillan Publishing, London.
- Lossky, V., 1957, *The mystical theology of the Eastern Church*, James Clark Publishing, Cambridge.
- Marxsen, W., 1976, 'Jesus-Bringer oder Inhalt des Evangeliums?', in *Die Sache Jesu geht weiter*, bl. 45–62, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh.
- McGrath, A.E., 2001, *Christian theology: An introduction*, 3rd edn., Blackwell Publishing, Oxford.
- McGrath, A.E., 1996, *A passion for truth*, InterVarsity Press, Downersgrove, IL.
- Metzger, B.M., 1987, *The canon of the New Testament: Its origins, development, and significance*, Clarendon Press, Oxford.
- Meyerdorff, J., 1974, *Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes*, Saint Vladimir's Seminary Press, New York.
- Moltmann, J., 1981, *The Trinity and the kingdom: The doctrine of God*, Harper & Row, New York.
- Moltmann, J., 2008, *A broad place: An autobiography*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Moroziuk, R.P., 1986, 'Some thoughts on the meaning *katholike* in the Eighteenth Catechetical Lecture of Cyril of Jerusalem', *Studia Patristica* 18(1), 169–178.
- Masson, S., 2004, *Romanticism, hermeneutics in the crisis of the human sciences*, Ashgate Publishing, Hampshire.
- Niebuhr, R., 1941, *The meaning of revelation*, The Macmillan Co, New York, NY.
- Pokorný, P., 2011, 'Metaphor and myth', in P. Pokorný (ed.), *Hermeneutics as a theory of understanding*, pp. 54–65, William Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MI.
- Reventlow, H.G., 2010, 'An idealistic perspective investigating the New Testament by historical criticism and understanding it as a historical method: Ferdinand Christian Bauer', in H. Reventlow (ed.), *History of Biblical interpretation, Vol. 4: From the enlightenment to the twentieth century*, pp. 276–285, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA.
- Ricoeur, P., 1992, *Oneself as another*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Robinson, P.M.B., 2005, 'The Trinity: The significance of appropriate distinctions for dynamic relationality', in P.L. Metzger (ed.), *Trinitarian soundings in systematic theology*, pp. 49–62, T&T Clark, London.
- Sanders, H.J., 2010, 'Pushed to a precarious flexibility: Where to go if tradition has no answer and apocalypse is no alternative', in L. Boeve, F. Depoortere & S. Van Erp (eds.), *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, pp. 163–182, T&T Clark, London.
- Schaff, P., 1983, *The creeds of Christendom, vol. I: The history of creeds*, Baker Books, Grand Rapids, MI.
- Schonenberg, P., 1973, 'Trinität – der vollendete Bund: thesin zu lehre vom drei personlichin Gott', *Orientierung* 37, 115–117.
- Schröder, M., 1996, *Die kritische Identität des neuzeitliche Christentums: Schleiermachers Wesenbestimmung der christliche Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen. (BHTH 96).
- Sibel, W., 1986, *Der Heiliger Geist als Relation: Eine soziale Trinitätslehre*, Aschendorff, Münster.
- Simut, C.C., 2007, *The ontology of the church in Hans Küng*, Peter Lang Verlag, Frankfurt.
- Sauter, G. & Barton, J. (eds.), 2000, *Revelation and story: Narrative theology and the centrality of story*, Ashgate, Aldershot.
- Stewart, M.Y., 2003, *The Trinity: East/West dialogue*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Stiver, D.R., 2001, *Theology after Ricoeur: New directions in hermeneutical theology*, Westminster John Knox Press, Louisville, CT.
- Taylor, C., 2007, *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Tertullian, 1985, *Adversus Praxean*, vertaal en geredigeer G. Scarput, Società Editrice Internazionale, Turin.
- Thiselton, A.V., 2007a, 'The hermeneutics of the doctrine of God as Trinity', in A.V. Thiselton (ed.), *The hermeneutics of doctrine*, pp. 451–478, William Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MI.
- Thiselton, A.V., 2007b, 'The church and ministry in hermeneutical perspective', in A.V. Thiselton (ed.), *The hermeneutics of doctrine*, pp. 479–508, William Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MI.
- Torrance, A.J., 1996, *Persons in communion: Trinitarian description and human participation*, T&T Clark, Edinburgh.
- Tracy, D., 1975, *Blessed rage for order: The new pluralism in theology*, The Seabury Press, New York, NY.
- Van Aarde, A.G., 1999, 'Wat is die waarheid? 'n Teologiese antwoord van 'n Bybelwetenskaplike', in D.J.C. Van Wyk snr (red.), *20ste eeu Hervormde Teologie*, bl. 11–27, Sentik uitgewers, Pretoria.
- Van Aarde, A.G., 2001a, 'The "cause of Jesus" (*sache Jesu*) as the canon behind the canon', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 57(1/2), 148–171.
- Van Aarde, A.G., 2001b, *Fatherless in Galilea: Jesus as child of God*, Trinity Press International, Harrisburg, PA.
- Van Aarde, A.G., 2009, 'God, the Christ, and the Spirit in William P. Young's bestseller *The shack* – seen from a Pauline and Johannine perspective', paper presented at the Joint Conference of Academic Societies, University of Stellenbosch, Stellenbosch, 22–26 June.
- Van Aarde, A.G., 2011, '"On earth as it is in heaven": Matthew's eschatology of the kingdom of the heavensthat has come', in J.G. van der Watt (ed.), *Eschatology of the New Testament and some related documents*, pp. 35–63, Mohr Siebeck, Tübingen. (Wissenschaftliche untersuchengen zum neuen Testament, 2. Reihe, 315).
- Van Wyk, T. & Buitendag, J., 2008, 'Die dimensies "eenheid" en "katolesiteit" in die ekklesiologie van die Nederduitsch Hervormde Kerk sedert Ottawa 1982', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 64(3), 1447–1473.
- Volf, M., 1994, 'Soft difference: Theological reflections on the relation between church and culture in 1 Peter', *Ex Auditu* 10, 15–30.
- Volf, M., 1996, *Exclusion and embrace: A theological exploration of identity, otherness and reconciliation*, Abingdon Press, Nashville, TN.
- Ward, P., 2002, *Liquid church*, Paternoster Press, Exeter.
- Wright, N.T., 1992a, *The New Testament and the people of God*, Fortress, Minneapolis, MN.
- Wright, N.T., 1992b, *Climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Wright, R., 1992, 'The new tribalism', *Los Angeles Times*, 08 June, pp. 1–2.
- Young, F.M. (with A. Teal), 2010, *From Nicaea to Chalcedon: A guide to the literature and its background*, 2nd edn., SCM Press, London.
- Zizioulas, J., 1985, *Being as communion: Studies in personhood and the church*, Darton, Longman & Todd, London.