

Troos vir bedelaar en sondaar

**‘n Teologies-kritiese ondersoek na die verband tussen
lewenspeil en verlossing van sonde in die Gereformeerde
tradisie en die betekenis daarvan vir ‘n Christelike
lewenstyl in Suider-Afrika**

deur Montagu Murray

**Voorgelê ter vervulling van ‘n deel van die vereistes vir die graad
Doctor Divinitatis in die Departement Dogmatiek en Christelike
Etiëk van die Fakulteit Teologie Universiteit van Pretoria**

Promotor: Prof. dr. C.J. Wethmar

31-10-2003

Pretoria

INHOUD

VOORWOORD.....	v
1 PERSOONLIKE TEOLOGIESE NAVORSING.....	1
1.1 PERSOONLIKE ERVARING.....	1
1.1.1 <i>Inleiding</i>	1
1.1.2 <i>Kort belewenisse en belydenisse</i>	3
1.1.2.1 Kinderervaringe.....	3
1.1.2.2 Teologiese studie.....	5
1.1.2.3 Besoeke aan en projekte in arm gemeenskappe.....	5
1.2 TEOLOGIESE NAVORSING.....	8
1.2.1 <i>Teologiese navorsing: 'n Komplekse leke-waagstuk</i>	8
1.2.2 <i>Teologiese navorsing: In diens van die taal van die geloof</i>	11
1.2.3 <i>Teologiese navorsing: Tot diensgetuienis in die samelewing</i>	12
1.3 INSLAG EN OOGMERKE VAN HIERDIE TEOLOGIESE ONDERSOEK.....	13
2 DIE GELYKENIS VAN DIE BEDELAAR EN DIE GELYKENIS VAN DIE SONDAAR.....	17
2.1 INLEIDING.....	17
2.2 HISTORIESE KANTTEKENINGE BY ZONDAAR EN BEDELAAR.....	18
2.3 INHOUD VAN ZONDAAR EN BEDELAAR.....	20
2.4 BEDELAAR EN SONDAAR AS HEURISTIESE TERME.....	23
2.5 EKSEGETIESE STEMME.....	25
2.5.1 <i>Inleiding</i>	25
2.5.2 <i>A. J. Hultgren</i>	26
2.5.2.1 Die betekenis van gelykenisse.....	26
2.5.2.2 Hultgren oor die gelykenis van die bedelaar.....	27
2.5.2.3 Hultgren oor die gelykenis van die sondaar.....	30
2.5.3 <i>W. R. Herzog II</i>	32
2.5.3.1 Die betekenis van gelykenisse.....	32
2.5.3.2 Die belang van sosiale analise.....	33
2.5.3.3 Herzog oor die gelykenis van die bedelaar.....	34
2.5.3.4 Herzog oor die gelykenis van die sondaar.....	36
2.5.4 <i>H. Pierson</i>	38
2.5.4.1 Die betekenis van gelykenisse.....	38
2.5.4.2 Pierson oor die gelykenis van die bedelaar.....	38
2.5.4.3 Pierson oor die vergewing van sonde.....	41
2.5.5 <i>J. Calvyn</i>	42
2.5.5.1 Calvyn oor die gelykenis van die bedelaar.....	42
2.5.5.2 Calvyn oor die gelykenis van die sondaar.....	43
2.5.6 <i>E. P. Groenewald</i>	45
2.5.6.1 Agtergrond van die boodskap van die Lukas Evangelie.....	45
2.5.6.2 Groenewald oor die gelykenis van die bedelaar.....	45
2.5.6.3 Groenewald oor die gelykenis van die sondaar.....	49
3 NOORDMANS SE TEOLOGIESE BEWEGING IN ZONDAAR EN BEDELAAR.....	51
3.1 INLEIDING.....	51
3.1.1 <i>Toonaard van en invloed op Noordmans se teologie</i>	52
3.1.2 <i>Kanttekeninge by Noordmans se hermeneutiese werkswyse</i>	55
3.2 VERKENNING VAN NOORDMANS SE TEOLOGIESE BEWEGING.....	56
3.2.1 <i>Skepping</i>	56
3.2.2 <i>Verlossing en ewige lewe</i>	64
3.2.3 <i>Soberheid en heiliging</i>	68
4 CALVYN OOR DIE REGTE GEBRUIK VAN AARDSE HULPMIDDELE.....	79
4.1 INLEIDING.....	79
4.1.1 <i>Verantwoording van Calvyn as gespreksgenoot</i>	79
4.2 DRIE ALGEMENE RIGLYNE UIT DIE SKRIF.....	80

4.2.1	<i>Bedink die doel waarmee God voedsel geskape het</i>	81
4.2.1.1	Gevare van materiële rykdom	81
4.2.1.2	Weg met die onmenslike filosofie!	82
4.2.1.3	Die doel waarmee God voedsel geskape het	83
4.2.2	<i>Bedink die ewige lewe</i>	85
4.2.2.1	Die ewige lewe	85
4.2.2.2	Gebruik asof nie gebruik word nie.....	86
4.2.2.3	Geduld in tye van nood	88
4.2.3	<i>Gee rekenskap van jou rentmeesterskap</i>	89
4.2.3.1	Wees sober!	89
4.2.3.2	Let op jou roeping!	90
4.2.3.3	“Gee ons vandag ons daaglikse brood...”	91
5	STEMME UIT DIE NEO-CALVINISME EN DIE BEVRYPINGSTEOLOGIE	93
5.1	INLEIDING	93
5.2	A. KUYPER.....	94
5.2.1	<i>Verantwoording van Kuyper as gespreksgenoot</i>	94
5.2.1.1	Inleiding.....	94
5.2.1.2	Agergrond van Kuyper se program	95
5.2.1.3	Enkele kenmerke van Kuyper se program.....	96
5.2.1.4	Enkele belangrike temas.....	99
5.2.2	<i>Kuyper oor die verband tussen die Christelike geloof en lewenspeil</i>	101
5.2.2.1	Inleiding.....	101
5.2.2.2	Kuyper se rede aan die Sosiale Kongres van 1891	101
5.2.2.3	Soewereiniteit in eie kring	107
5.2.2.4	Die Stone-lesings.....	108
5.2.2.5	Uit verdere werke van Kuyper	112
5.3	G. GUTIÉRREZ.....	117
5.3.1	<i>Verantwoording van Gutiérrez as gespreksgenoot</i>	117
5.3.1.1	Inleiding.....	117
5.3.1.2	Ontstaan van Bevrydingsteologie	117
5.3.1.3	Verantwoording van Gutiérrez as gespreksgenoot	119
5.3.2	<i>Gutiérrez oor die verband tussen Christelike geloof en lewenspeil</i>	121
5.3.2.1	Inhoudelike opmerkings oor Gutiérrez se A Theology of Liberation	121
5.3.2.2	Enkele belangrike motiewe van die Bevrydingsteologie	129
6	SUID-AFRIKAANSE TEOLOË OOR DIE VERBAND TUSSEN LEWENSPEIL EN DIE VERLOSSING VAN SONDE	135
6.1	INLEIDING	135
6.2	J. A. HEYNS	135
6.2.1	<i>Verantwoording van Heyns as gespreksgenoot</i>	135
6.2.2	<i>Inhoudelike opmerkings oor Heyns se Teologiese Etiek</i>	137
6.2.3	<i>Kritiese opmerkings oor Heyns se Teologiese Etiek</i>	150
6.3	D. J. BOSCH	159
6.3.1	<i>Verantwoording van Bosch as gespreksgenoot</i>	159
6.3.2	<i>Inhoudelike opmerkings oor Bosch se Transforming Mission</i>	162
6.3.3	<i>Kritiese opmerkings oor Bosch se Transforming Mission</i>	170
6.4	T. A. MOFOKENG	183
6.4.1	<i>Verantwoording van Mofokeng as gespreksgenoot</i>	183
6.4.2	<i>Inhoudelike opmerkings oor Mofokeng se The crucified among the crossbearers</i>	186
6.4.3	<i>Kritiese opmerkings oor Mofokeng se The crucified among the Crossbearers</i>	195
6.4.3.1	Inleiding.....	195
6.4.3.2	Aanvulling uit verdere werke van Mofokeng.....	196
6.4.3.3	Kritiese opmerkings oor Mofokeng se The crucified among the crossbearers en enkele ander werke	201
7	TROOS VIR BEDELAAR EN SONDAAR	210
7.1	INLEIDING	210
7.2	PERSPEKTIEWE OP DIE GELYKENISSE VAN DIE BEDELAAR EN DIE SONDAAR	210
7.2.1	<i>Inleiding</i>	210
7.2.2	<i>Die boodskap van die twee gelykenisse</i>	211
7.2.2.1	Die boodskap van Lukas 16:19-31.....	211

7.2.2.2	Die boodskap van Lukas 18:9-14.....	214
7.2.3	<i>Die karakters uit die twee gelykenisse</i>	216
7.2.3.1	Kursoriese karakterskette.....	216
7.2.3.2	Die lewenspeil en skuld van die karakters.....	220
7.2.3.3	Ons identifisering met gelykeniskarakters.....	222
7.3	<i>TEOLOGIES-KRITIESE PERSPEKTIEWE OP DIE VERBAND TUSSEN LEWENSPEIL EN VERLOSSING VAN SONDE IN DIE GEREFORMEERDE TRADISIE</i>	224
7.3.1	<i>Inleiding</i>	224
7.3.2	<i>Perspektiewe met betrekking tot die skepping</i>	224
7.3.3	<i>Perspektiewe met betrekking tot die ewige lewe</i>	231
7.3.4	<i>Perspektiewe met betrekking tot verantwoordelikheid</i>	238
7.4	<i>DIE BETEKENIS VAN DIE BEHANDELDE PERSPEKTIEWE OP DIE VERHOUDING TUSSEN LEWENSPEIL EN DIE VERLOSSING VAN SONDE IN DIE GEREFORMEERDE TRADISIE VIR LEWENSTYL IN SUIDER-AFRIKA</i>	246
7.4.1	<i>Inleiding</i>	246
7.4.2	<i>Agtergrond</i>	247
7.4.3	<i>Die bydrae van die behandelde perspektiewe vir die Suider-Afrikaanse konteks</i>	250
7.4.4	<i>Eksposisie: B&S-SKEMA</i>	252
7.4.4.1	Bedoeling en beperkings by die gebruik van die B&S-SKEMA	253
7.4.4.2	Opmerkings oor die B&S-SKEMA	253
7.4.4.3	Toepassing van die B&S-SKEMA: Teologiese stellings oor mense met MIV en vigs in Suider-Afrika	271
7.4.5	<i>Die betekenis van Gereformeerde soberheid vir 'n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika</i>	278
7.4.5.1	<i>Inleiding</i>	278
7.4.5.2	Gereformeerde soberheid as uitdrukkingsvorm van 'n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika	279
7.4.5.3	Slot.....	282
	SAMEVATTING	283
	SUMMARY	285
	BIBLIOGRAFIE	287

Voorwoord

Hierdie ondersoek is moontlik gemaak deur genade van Bo en verskeie mense wat my deur jare ondersteun het. Ek wil graag enkele persone en instansies uitsonder:

Professor Conrad Wethmar het as studiebegeleier die *groeiproses* van hierdie ondersoek geduldig meegeleef. My ervaring was dat hy 'n besondere vermoë het om te luister en van raad te bedien, sonder om sy eie standpunt af te forseer. Dankie vir u begeleiding!

Professor dr. Bram van de Beek het tydens 'n voorstudie vir hierdie ondersoek in Nederland as my begeleier opgetree. Hy het my aan die werk van dr. O. Noordmans bekendgestel. Sy menswees en teologiese werkswyse het 'n blywende stempel afgedruk.

Ek het nie alleen waardering vir die insig en ervaring van dr. Attie van Niekerk, Christiaan Pauw en Pierre Schoonraad, saam met wie ek die laaste paar jaar by die werk van ISWEN (Instituut vir Sendingwetenskaplike en Ekumeniese Navorsing) betrokke is nie, maar veral vir hulle vriendskap.

My ouers het met groot liefde en belangstelling deur die jare hulle ondersteuning gegee. Dankie Ma vir die taalversorging!

'n Laaste persoonlike woord van waardering gaan aan my vrou. Carien, wie jy is, maak my bly. Dankie dat jy nog deur alles met my saam is en dat jy in ons saamwees vir my daar is.

National Research Foundation

The financial assistance of the *National Research Foundation* towards this research is hereby acknowledged. Opinions expressed in this thesis and conclusions arrived at, are those of the author and are not necessarily to be attributed to the National Research Foundation.

Stichting Studiefonds voor Zuidafrikaanse Studenten

Beursgelden zijn door de *Stichting Studiefonds voor Zuidafrikaanse Studenten* beschikbaar gesteld die de voorstudie van dit onderzoek mogelijk heeft gemaakt.

Hoofstuk 1

1 Persoonlike teologiese navorsing

1.1 Persoonlike ervaring

1.1.1 Inleiding

Elke betekenisvolle vraagstelling veronderstel 'n intuïtiewe voorgevoel vir wat die vraag sou kon beteken.¹ Hierdie voorgevoel is 'n produk van die magdom simbole wat 'n mens in en om jouself ontvang.² Dikwels word daar eers later, nadat die simbole reeds hulself voorgedoen het, "taal gevind" om *wat ervaar word* te orden en te verwoord.³ So kies 'n mens nie altyd watter vrae om te vra nie, maar beland eerder dikwels in 'n situasie waarin bepaalde vrae hulle aan jou opdring.⁴ Daarom sou ek graag aan die leser die geleentheid wil bied om aan die hand van 'n paar persoonlike belewenisse en belydenisse groter insig te verkry in die tekens en simbole wat moontlik 'n rol kon speel in die vorming van my vooronderstellings en keuse vir die tema van hierdie ondersoek.

Dit spreek vanself dat die belewenisse en belydenisse reeds 'n bewuste formulering is. Dit is boonop 'n eensydige formulering in soverre bepaalde gebeurtenisse verhaal word en ander verswyg word. Die bedoeling van die inleidende eerste persoonsweergawe moet nie verkeerd verstaan word nie:

- (i) Dit poog nie om 'n epistemologiese fondament te lê as noodwendige vertrekpunt vir hierdie teologiese ondersoek nie.⁵

¹ Vgl. W. Kasper, *The God of Jesus Christ*, London: SCM Press Ltd., 1992, p. 4: "...any meaningful question supposes some pre-understanding of what the question is meant to ascertain."

² Vgl. A. van de Beek, Wat hebt gij dat gij niet hebt ontvangen?, in A. van de Beek (red.), *Lichtgeraak, Wetenschapsbeoefenaren over de relatie van hun gelovig christen-zijn en hun werk*, Nijkerk: Calenbach, 1995, pp. 120-148, 126: "De mens ontvangt een overvloed aan gegewens. Allerlei indrukken, van binnen uit hemzelf en van buitenaf doen zich aan hem voor. Al deze indrukken vormen samen een universum van symbolen....met 'symbool' bedoel ik...de manifestaties van de werkelijkheid zelf mee, zoals deze zich aan mij voordoet."

³ Vgl. A. van de Beek, *Schepping als voorspel voor de eeuwigheid*, Baarn: Uitgeverij C. F. Callenbach, 1996, p. 66.

⁴ Vgl. Thiselton, *The two horizons, New Testament and philosophical description*, Carlisle: The Paternoster Press, 1982, 162.

⁵ Vgl. H. Berkhof, *Inleiding tot de studie van de Dogmatiek*, Kampen: J. H. Kok, 1982, p. 81: "Dogmatiek is blijkbaar niet een weg die vanaf het fundament van eenvoudiger naar gecompliceerder problemen en inzichten

- (ii) Dit het nie ten doel om ‘n volledige ensiklopediese plekbepaling te wees ter wille van die verantwoording van die gekose tema nie.
- (iii) Dit wil nie wetenskaplike kritiek teen my standpunte probeer versag deur empatie te wek vanuit die Suid-Afrikaanse konteks nie.
- (iv) Dit probeer nie om ‘n vorm van kontekstuele teologie te ontwikkel waarin my eie teologiese beslissings of dié van die NG Kerk in die verlede vanuit die Suid-Afrikaanse konteks geregverdig word nie.

Selfs al sou die belewenisse en belydenisse aspekte bevat van wat pas aangedui is as ‘n *verkeerde verstaan van hierdie eerste persoonsweergawe*, hef dit nie die primêre bedoeling van hierdie weergawe op nie. Die hoofdoel van die persoonlike paradigmatverheldering is om aan die leser die geleentheid te gee om sêlf te besluit in hoeverre my alledaagse ervarings ‘n invloed op die teologies-kritiese beslissings in hierdie ondersoek kon hê en kon bydra tot my vooroordele.

Dit is my oortuiging dat daar met groot omsigtigheid te werk gegaan moet word wanneer ‘n persoonlike toonaard gebesig word in ‘n teologies-wetenskaplike ondersoek.⁶ Dit is algemeen by heel party navorsers om doelbewus te poog om subjektiewe betrokkenheid metodologies te relativer of ten minste tot ‘n minimum te beperk. Selfs waar wetenskaplikes bewus is van hulle persoonlike betrokkenheid by hulle werk, word dikwels gevind dat ‘n tema so objektief moontlik benader word. Toegepas sou ‘n mens kon sê dat die skryfstyl van ‘n proefskrif oordrewe subjektiwiteit probeer vermy en ‘n taal besig wat getuig van wetenskaplike saaklikheid.⁷ Dit is egter my oortuiging dat die verheldering van my persoonlike omstandighede – wat ongetwyfeld ‘n rol speel in die teologies-kritiese beslissings wat gemaak word wanneer *die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde* op die spel is – vir

voortgaat. Alles volgt uit alles en alles veronderstelt alles, zonder iets daarbuiten dat vooraf zou gaan, behalve dan God zelf en het geschieden van zijn Woord. Deze cirkel laat zich dan ook niet openbreken door het theologische denken. Men kan er alleen maar in springen. De dogmatiek reflecteert immers het geloof, dat niet door logische redenering maar door overgawe in de cirkel van de openbaring treedt.”

⁶ In hierdie ondersoek word van die veronderstelling uitgegaan dat teologiese arbeid wetenskaplik is. Vgl. J. A. Heyns se bespreking van *Teologie as wetenskap*, in J. A. Heyns & W. D. Jonker, *Op weg met die teologie*, Pretoria: NG Kerkboekhandel, 1974, pp. 125-228.

⁷ Vgl. Heyns & Jonker, *Op weg met die teologie*, p. 21: “Die wetenskaplike taal is veelmeer saaklik en op die objek gerig as die vóórwetenskaplike taal, daarom sou ons eersgenoemde deskriptief en laasgenoemde evaluatief kon noem.”

hierdie ondersoek belangrik is.⁸ My lewensomstandighede en persoonlike betrokkenheid by die problematiek wat ondersoek word, is onlosmaaklik verbind aan die meer saaklike sistematiesing van versamelde navorsingsresultate.⁹

1.1.2 Kort belewenisse en belydenisse

1.1.2.1 Kinderervaringe

As kind het ek die moeite waarmee talle mede Suid-Afrikaners 'n bestaan voer gesien. Gereeld het bedelaars by ons huis kom aanklop om brood en geld te vra. Voor sonsopkoms het baie mans en vroue al langs die pad gestaan en wag op vervoer na hulle werkplekke toe. Vroue wat water in emmers op hulle koppe aandra en ander wat hout bymekaar maak, was 'n algemene gesig naby groot informele woongebiede. Die swaarkry van hierdie mense het ek nie as kind gesien deur hulle te besoek of tussen hulle te bly nie, maar deur by die venster van die motor uit te kyk wanneer ons gesin vroeg in die oggend met vakansie gegaan het.

Dikwels het ons op sulke vakansies klere, speelgoed, seep en ander lewensmiddele saamgeneem om vir die kinders van die plaaswerkers op die plaas van my oupa in die Karoo te gee. Ons het ure lank saam met hierdie kinders gespeel. Hulle het ons van die veld geleer, gewys waar die beste kleilatklei is en waar om in die rivier vis te vang. Naweke het ons egter ver van hulle huise af weggebly, aangesien die plaaswerkers Vrydae met hulle lone drank gekoop het en die meeste van die tyd dronk was.

In die dorp, Newcastle, waar ons gebly het, het ek meer as een maal gesien hoe 'n bedelaar kos weggooi en hoe ander drank koop met geld wat hulle pas ontvang het. Dit was vir my onverstaanbaar. Net so onbegryplik was vir my dat die Christenvrou, wat my moeder tuis gehelp het, 'n groot bedrag by haar wou leen om 'n bees en 'n bok te koop. Sy het hierdie diere nodig gehad om in 'n tradisionele ritueel te slag anders - het sy geglo - sou haar dogter

⁸ Vgl. E. Jüngel, *Eberhard Jüngel, Theological Essays II*, Edited with an introduction by J. B. Webster, Translated by Arnold Neufeldt-Fast and J.B. Webster, Edenburg: T & T Clark, 1989, p. 3: "Each theologian is personally grasped by the truth to which he or she must respond in thought, in word and, it goes without saying, in deed. In this respect theology always also bears the individual characteristics of a life story."

⁹ Vgl. H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; Vgl. ook Van de Beek, *Lichtgeraak*, p. 124: "Als het gaat over ons wetenschappelijke bezig zijn, gaat het altijd om persoonlijke betrokkenheid, net als het, wanneer het gaat over ons geloof, altijd gaat om persoonlijke geloof. Een wetenschapsbeoefenaar is persoonlijk betrokken in zijn werk en wel op velerlei wijzen."

sterf. Ons gesin was almal baie lief vir hierdie Zoeloevrou, Harriet. Sy het gereeld in haar gebroke Engels die Bybel aangehaal deur te sê: “In the home of my Father there are lots of houses.” Maar ek kon nie die erns verstaan waarmee sy my gewaarsku het om lig te loop vir die slang wat onder in die dorpsrivier bly en kinders en vroue vang nie. Eenmaal na ‘n harde donderslag het Harriet my met groot oë aangekyk en gesê: “God is cross, can you hear how He speaks?”

By die skool het ek as kind gehoor hoe die leerlinge praat oor nuwe rekenaarspeletjies, musiek en ander produkte wat hulle aangeskaf het. As jong seun is ek egter nie toegelaat om al die nuutste speletjies aan te skaf nie. Ons moes spaarsamig lewe. ‘n Elektriese lig mag nie gebrand het in ‘n vertrek waar iemand nie besig was nie. Water moes gespaar word deur nie ‘n kraan langer as wat nodig is oop te hou nie en in min water te was. Op spesiale geleenthede soos verjaarsdae, en soms as familie of vriende kom kuier het, kon ons gaskoeldrank drink. Kos mag onder geen omstandighede gemors word nie. Wat nie geëet is nie, is meestal gebêre om met die volgende ete voor te sit.

Deur die jare is daar verskeie kere van ons gesin en familie se besittings gesteel. My ma kom uit ‘n gesin van vier kinders. By al vier hierdie kinders is motors gesteel. Per geleentheid is my ma en haar vriendin op straat deur twee mans aangeval en van ‘n handsak beroof. ‘n Vriend van my oupa is vermoor en in sy motor se katebak aan die brand gesteek. ‘n Maat van my oom is in sy woonstel vermoor. ‘n Ander van my ooms is deur vyf rowers in die ry uit sy motor gegooi nadat hulle dit gekaap het. My neef se vrou is voor haar huis gekaap. My eie vrou is in haar motor aangeval en van 'n handsak beroof. Ons bure is deur gewapende mans vasgebind, geslaan en van vele besittings beroof. Die man van my pa se aangenome sus wat as sekuriteitswag by ‘n firma gewerk het, is meer as twintig keer met ‘n AK 47 in ‘n transitorooftog geskiet. Sy twee medewagte is albei doodgeskiet en hy is vir dood in die pad gelos. Hy het nooit die normale gebruik van sy bene teruggekry nie. Dit is maar ‘n paar van die meer gewelddadige voorvalle wat ons familie geraak het.

Die twee vrouens wat my moeder in die huis gehelp het, is nog erger geraak deur die geweld. Harriet, van wie ek vroeër geskryf het, se jongste seun is met ‘n mes doodgesteek. Die ander vrou, wat later jare ons aan huis gehelp het, se driejarige dogterjie is verkrag en het soveel beserings opgedoen dat sy langer as ‘n week in die hospitaal moes bly.

Dit is maar enkele persoonlike ervaringe wat my bewus gemaak het van ooreenkomste en veral verskille tussen die mense in Suid-Afrika wat in armer omstandighede leef en mense wat genoeg het en hoedat geweld ons almal raak.

1.1.2.2 Teologiese studie

Tydens my teologiese studie is hierdie persoonlike belewenisse stelselmatig akademies geproblematiseer. Ek voel eeffe selfbewus oor die belewenisse wat ek genoem het. Want filosofies sou waarskynlik veel gesê kon word oor die posisie waarin ek my as kind in die maatskappy bevind het en die invloed daarvan op my beleving. Psigologies sou gewys kon word op 'n gevoel van skuld wat moontlik aanleiding gegee het tot my vertelling of die invloed van die aanmanings tot soberheid in my ouerhuis op my onderbewussyn. Polities sou die vakansies op die plaas waarskynlik vir sommige 'n simbool kon wees van ongeregtheid: grond in blanke besit waarop swart arbeiders werk. Missiologies roep die gee van klere en speelgoed waarskynlik kritiese vrae op.

My akademiese studie maak my toenemend selfbewus oor my beperkte begripsvermoë. As student aan 'n Suid-Afrikaanse universiteit kom ek daagliks agter dat ek nog baie moet leer oor my teologiese-, filosofiese-, ekonomiese-, en sosiaal-maatskaplike vooroordele. Teologies het ek enersyds bepaalde klemtone geërf by my Wes-Europese voorsate. Andersyds het die lewensomstandighede in Afrika, waar my direkte voorsate al langer as 300 jaar bly, ook onherroeplik my deel gemaak van Afrika. Tydens 'n jaarlange verblyf in Noord-Amerika en 'n jaar in Nederland vir teologiese studie, het ek op 'n besondere wyse my Afrikaanskap beleef. Al hierdie ervaringe het my bewus gemaak daarvan dat my interpretasie van die Bybelteks, my tradisie en my konteks op intieme wyse met mekaar in verband staan.

1.1.2.3 Besoeke aan en projekte in arm gemeenskappe

Gedurende my hoërskooljare het ek op verskeie geleenthede arm gesinne in Newcastle (Kwa-Zulu Natal) besoek. Hierdie gesinne was hoofsaaklik Christene uit die Indiërgemeenskap. Gedurende voorgraadse studie in Pretoria het besoeke aan Mosambiek en die informele woongebied Hospital View, buite Pretoria, 'n blywende indruk op my gemaak. Deelname aan

‘n armoedewerksgroep van die NG Kerk en besoeke aan arm woongebiede het my nog meer bewus gemaak van my onvermoë om die fenomeen van armoede te begryp. Ek het al meer begin wonder oor die taak en rol van die kerk ten aansien van armoede. Dit het my gemotiveer om meer te lees oor armoede en rykdom. Die leesstof het egter my meer magteloos laat voel as vroeër. Want dit het al hoe duideliker geword dat armoede en rykdom ‘n lewensomvattende kwessie is. Dit gaan oor die bestaan van die mens in die mees omvattende sin van die woord: Bestaan in verhouding tot God, die aarde en ander mense. Dit gaan oor wat ‘n persoon ontvang het op die tyd en plek waar hy of sy in die lewe gebore word. Die persoon se genetiese vermoëns, sy of haar taal, kulturele erfenis, politieke situasie en godsdienstige tradisie, die geografiese en historiese omstandighede waarin die persoon gebore word en die materiële welstand van die persoon se familie, om maar enkele faktore te noem. Omstandighede kan boonop ‘n individu of ‘n gemeenskap *maak* of *breek*: natuurrampe, oorlog en ander vorme van geweld, opvoedingsgeleenthede en siekte kan voorspoed of teëspoed bring. In die moderne globale mark-ekonomie kan mense gemarginaliseer word indien hulle nie aanpasbaar genoeg is nie. Ekonomiese reuse verhoed meermale kleiner rolspelers om volwaardig deel te word van die heersende ekonomiese stelsel. Soms verarm gemeenskappe bloot op grond van die wyse waarop die massamedia inligting oor hierdie gemeenskappe interpreteer en versprei.

Dit word nog meer kompleks wanneer besef word dat lyding meer inhou as armoede en vreugde dieper reik as besit. Die drang om behoeftes te bevredig neem soms toe soos besittings meer word en welgestelde mense is nie noodwendig gelukkig nie. Aangebore vermoëns en onvoorsiene omstandighede kan mense maak en breek: Sommige mense kry dit reg om uitermate baie te bereik met beperkte vermoëns of hulpbronne deur bó hulle omstandighede uit te styg. Ander mense is lui en versuim om van hulle geleenthede gebruik te maak. Verder het dit vir my al duideliker geword dat dit problematies is om arm gemeenskappe te ondersteun. Goeie bedoelings loop dikwels skeef en hulpprogramme doen soms meer kwaad as goed. Mense wat oormoedig dink hulle kan maklik die probleem van armoede oplos, loop die gevaar om teleurgestel te word. Mense wat uit die staanspoor betwyfel of enige hulp aan arm gemeenskappe ooit kan help, se houding neig na ‘n vorm van pessimisme wat moeilik te rym is met die Christelike geloof. Die spreekwoordelike goue middeveg tussen oormoed en pessimisme is nie maklik om te vind nie.

Die kompleksiteit van die probleem van armoede en lyding wat mense met 'n gebrek aan hulpbronne moet deurgaen, het vir my nog duideliker geword in 'n projek wat ek in 2001 vir die *Sentrum vir die Studie van VIGS* aan die Universiteit van Pretoria gedoen het.¹⁰ Ons het tuisversorgingsnoodhulpkissies vir kroniese pasiënte in arm huishoudings ontwerp en in vier gemeenskappe getoets. Tydens verskeie besoeke aan hierdie gemeenskappe het die nood van arm families - veral gesinne wat geraak word deur MIV/vigs - onder my aandag gekom. Die gaping tussen die bedoelings van akademiese spesialiste en hulle gebrek aan begrip vir die omstandighede van hulpbehoewende mense in die gemeenskap, het vir my met die tuisversorgingsprojek 'n persoonlike ervaring geword. Deelname aan kongresse in Gabarone, Botswana en Chaing Mai, Thailand, het dit vir my duidelik gemaak dat die probleme waarmee MIV-positiewe mense in arm gemeenskappe in Suid-Afrika te kampe het, merkwaardige ooreenkomste toon met dié van arm mense in ander lande. Maar in Afrika is daar ook eiesoortige probleme: Arm mense in plattelandse streke in Afrika het ander probleme as arm mense in die buitewyke van 'n groot stad soos New York in Amerika. Dit het my weereens laat besef dat die komplekse redes vir armoede en die gapende kloof tussen die armste en rykste sektore van die samelewing lokale en globale dimensies het.

Laastens sou ek my betrokkenheid by ISWEN¹¹ die afgelope jare as een van die grootste invloede op my denke oor die armoedeproblematiek kon noem. Tydens die opskrifstelling van die resultate van hierdie ondersoek was (en is) ek namens ISWEN betrokke by 'n projek in Lusaka, 'n informele woongebied in die Mamelodi-omgewing net buite Pretoria. Die gereelde ISWEN-spanvergaderings en gesprekke met vriende wat in Mamelodi en in Lusaka woonagtig is, het 'n onuitwisbare indruk op my gemaak...

Al die voorafgaande indrukke en simbole het waarskynlik daartoe bygedra dat ek my teologiese navorsing wou laat afstem op die problematiek van die verskil in lewenspeil tussen mense – die al groter wordende kloof tussen die rykste en armste deel van ons samelewing waarmee ek glo die kerk in die komende jare toenemend gekonfronteer gaan word.

¹⁰ Die projek is befonds deur *Family Health International*.

¹¹ ISWEN staan vir die Instituut vir Sendingwetenskaplike en Ekumeniese Navorsing. ISWEN poog om deur navorsing en veldwerk die arm huishouding in Suid-Afrika as komplekse mikrosisteem beter te verstaan.

1.2 Teologiese navorsing

1.2.1 Teologiese navorsing: ‘n Komplekse leke-waagstuk

Die kuns van navorsing het te make met die doelgerigte versameling en rangskikking van ‘n onbepaalbare aantal gegewens oor ‘n spesifieke saak op só ‘n wyse dat relevante verbande tussen hierdie gegewens met betrekking tot die spesifieke saak aan die lig kom. Die verbande wat deur gebruikmaking van modelle, sketse, metafore en analogieë uitgelig word, hoop om die betekenis van wat ondersoek word te verhelder. Selfs al beteken *verhelder* in baie gevalle dat oënskynlik eenvoudige sake geproblematiseer word en die gevoel van onvermoë om te verstaan met navorsing kan toeneem.

Soms word ‘n *ontwerp* of ‘n *program* opgestel en in ander gevalle gepoog om ‘n *krisis* aan te spreek of ‘n *probleem* op te los. Wetenskaplike navorsing kan ten doel hê om die bestaande stand van sake te behou of voorstelle aan die hand te doen om heersende strukture te verander. In ander gevalle val die klem bloot op *herkonstruering* van wat was, *beskrywing* van wat is of *voorspelling* van wat moontlik kan gebeur.

In hierdie proses word nie uit niks uit nuwe teorieë geskep nie. ‘n Komplekse sisteem van **interafhanklike wetenskaplike dissiplines** bied waardevolle inligting wat verwerk moet word. Ekonomie, filosofie, antropologie, sosiologie, kriminologie, psigologie, geologie, rekenaarwetenskap, inligtingstechnologie, stads- en streeksbeplanning, wiskunde, argitektuur, die mediese- en regs wetenskappe en waarskynlik elke ander studieveld word beïnvloed en sou ‘n bydrae kon lewer tot – in die geval van hierdie ondersoek - die beskrywing van die breë veld van die rykdom-en-armoedeprobleem. Nie alleen behoort die teologie kennis te neem van die resultate uit hierdie onderskeie navorsingsvelde nie, maar teoloë behoort boonop te poog om die inligting uit die onderskeie wetenskaplike dissiplines te verwerk om nie werklikheidsvreemd, idealisties en naïef wetenskap te beoefen nie. In die huidige kennismaatskappy is ons in die wetenskap ten beste gelowige medewerkers.¹² Selfs al sou ‘n betroubare kontroleermiddel of metode bestaan om die gevolgtrekkings uit die onderskeie

¹² Vgl. R. Safranski, De toekomst van het geloof, *Trouw*, 22 April 2000: “Als ik de alledaagse opmerking maak: ‘ik geloof je’ - dan bedoel ik: ikzelf kan de waarheid en oprechtheid van je uitspraak niet controleren, maar ik vertrou erop dat je niet liegt. Het gaat hier dus om een ‘voor waar aannemen op grond van een persoonlijk

spesialiteitsvelde te kontroleer, beskik die individu gewoon nie oor die tyd of vermoë om dit te kan doen nie. Interdissiplinêre wetenskapsbeoefening impliseer die bereidheid om in ‘n leke-waagstuk as gelowige medeweter die navorsingsresultate van ander wetenskaplikes ernstig op te neem. Terselfdertyd word dit ook al hoe belangriker om *trans-dissiplinêr*¹³ en *supra-dissiplinêr*¹⁴ verbande te lê.

Om so ‘n leke-waagstuk as gelowige medeweter te onderneem met die doel om nie die ideaal van integreerende besinning prys te gee nie, blyk bykans onmoontlik te wees in die geval van die *problematiek van die onmatige verskil in lewenspeil tussen mense*. Want nie alleen die interafhanklike wetenskaplike dissiplines lewer ‘n onhanteerbare hoeveelheid stof om te bestudeer nie. In die teologie alleen is dit reeds ‘n onmoontlike taak om relevante inligting uit die **onderskeie teologiese dissiplines** oor armoede en rykdom te versamel. Om maar enkele voorbeelde te noem van wat in ag geneem sou moes word: armoede en rykdom in die boeke van die Ou en Nuwe Testament (Ou en Nuwe Testamentiese wetenskap), die siening en hantering van armoede en rykdom in die vroeë kerk, by die Kerkvaders en by die Reformatore (Kerkgeskiedenis), sosiale opheffingswerk en ontwikkeling as deel van die sendingopdrag (Sendingwetenskap), bemoediging van armes (Pastoraat), ‘n boodskap van waarskuwing aan die rykes en hoop aan die armes (Homilietiek) en die etiese imperatief tot hulp aan die armes (Christelike Etiek).

vertrouwen’. Dit geloof is een op vertrouwen steunende kennis. Ik geloof in de kennis, in het weten van de ander en in zoverre ben ik een - gelovige - medeweter.”

¹³ Vgl. M. A. Max-Neef, *Human scale development, Conception, application and further reflections*, New York and London: The Apex Press, p. 15: "Transdisciplinarity is, an approach that, in attempt to gain greater understanding, reaches beyond the fields outlined by strict disciplines. While the language of one discipline may suffice to *describe* something (an isolated element, for instance), an interdisciplinary effort may be necessary to *explain* something (a relation between elements). By the same token, to *understand* something (a system as interpreted from another system of higher complexity) requires a personal involvement that surpasses disciplinary frontiers, thus making it a transdisciplinary experience."

¹⁴ Vgl. K. Nürnberger, *Prosperity, poverty and pollution, Managing the approaching crisis*, Pietermaritzburg: Cluster Publications, 1999, p. 9: "What we need, therefore, is a new conceptual framework which is not just inter-disciplinary, but *supra-disciplinary*. It must allow representatives of all disciplines to suspend, at least temporarily, their professional preoccupations and take a fresh look at the evidence through the eyes of their peers from other disciplines. Only then shall we be able to activate our expertise in a form which is compatible with the whole body of knowledge and accountable to the whole process of world development."

Vgl. ook Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, p. 23...Wat Jonas oor die filosofie sê, sou ook vir die teologie kon geld: "Überhaupt muß ja die Philosophie im Zeitalter der Spezialisierung vielfach von mittelbarem Wissen zehren, wenn sie nicht selber zum Spezialwissen von einem besonderen, für sich reklamierten Gegenstand schrumpfen will. Hält sie fest, wie sie soll, an ihrer eingeborenen integrativen Absicht, die sich über vieles Einzelwissen erstrecken muß, dann ist sie sozusagen von Berufs wegen zum ständigen Laienwagnis verpflichtet."

Nog nouer getrek kan in ‘n enkele dissipline soos **Dogmatiek** gevra word: Wat beteken die feit dat God Skepper is vir die armoede- en rykdomproblematiek? Wat beteken dit dat Christus arm geword het en onder ons kom woon het? Wat beteken dit dat die Gees alles nuut gemaak het? Hoe moet die kerk teenoor die arme en ryke optree, of is die arme op grond van sy armoede reeds deel van die kerk en die ryke nie deel nie? Moet die armoede- en rykdomprobleem nou reeds opgelos word, of is ‘n persoonlike geloofsbeslissing die belangrikste met die oog op die naderende eindoordeel? Is sosiale opheffing en bystand die taak van die kerk of die staat?

Behalwe vir die onderskeie teologiese vakdissiplines, sou ‘n mens **teologiese strome** kon identifiseer wat op besondere wyse gemoeid is met die armoede- en rykdomprobleem. Net soveel tradisies en strome daar binne die Christelike geloof is, net soveel sieninge is daar oor armoede en rykdom. Sekere groepe staan egter uit in hulle ywer vir die armes.¹⁵

Andersins sou **teologiese modelle** geïdentifiseer kon word om te probeer beskryf hoe bepaalde groepe oor besit dink.¹⁶

Die saak van die arme en verantwoordelikheid van die ryke kan aan die hand van **teologiese temas** of **-terme** aan die orde gestel word. Daar sou gevra kon word: Wat beteken *dissipelskap* vir die armoede- en rykdomprobleem? Wat is die verband tussen *Bybelse geregtigheid* en die saak van die arme? Wat beteken *Christelike verantwoordelikheid* in ‘n

¹⁵ Om maar net een voorbeeld elk uit die Ou Testament (i), Nuwe Testament (ii), Kerkgeskiedenis (iii) en Moderne tyd (iv) te noem:

(i) *Amos* preek in die tyd van Jerobeam II teen Israel se verdrukking van die armes.

(ii) *Lukas* beywer hom op besondere wyse vir die saak van die arme.

(iii) *Franciskus van Assisi* (1182-1226) was die seun van ‘n ryk Italiaanse handelaar. Ná sy bekering leef hy sy oortuiging uit, naamlik dat die Evangelie eis dat besittings vrylik aan die armes uitgedeel behoort te word. In die jaar 1210 het Franciskus goedkeuring van pous Innocentius III verkry vir sy eenvoudige reëls van apostoliese armoede, en hy het sy volgelinge die “Minderbroeders” (*Fratres Minores*) begin noem. ‘n Soortgelyke organisasie vir vroue, die Klarisse, het in 1212 ontstaan toe Klara, ‘n rykmansdogter van Assisi, bekeer is. (Struik, *Die Geskiedenis van die Christendom*, Kaapstad 1988, pp. 264-267.)

(iv) *Bevrydingsteologie* het in die laaste jare na vore getree as die stroming binne die Christelike teologie wat veral gemoeid is met die saak van die arme. Volgens D. J. Bosch, *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York: Orbis Books, 1991, p. 432, is Bevrydingsteologie “a multifaceted phenomenon, manifesting itself as black, Hispanic and Amerindian theologies in the United States, as Latin American theology, and as feminist theology, South African black theology, and various analogous theological movements in other parts of Africa, Asia, and the South Pacific.”

¹⁶ Vgl. byvoorbeeld G. G. de Kruijff, Genieten, beperking, verdelen, *In de Waagschaal* 27(1), 1998, pp. 13-16, wat ‘n paar modelle uit die “middengroepen” in die gesprek tussen geloof en ekonomie identifiseer. Hy stel ‘n *Voorsienigheds-, spiritualistiese-, twee-ryke-, realistiese- en kersteningsmodel* voor.

wêreld vol armoede? Hoe pas armoede en rykdom in die *Koninkryk van God*? Is God *in besonder die God van die arme*? Wat is *Paulus se siening* van die taak van die kerk ten aansien van armoede? Wat leer die *Psalms* oor armoede en rykdom of *Lukas 6:20* en *Matteus 5:3* oor armoede en *Lukas 16:14* oor rykdom?

Daar is dus ‘n onbepaalbare hoeveelheid maniere om vanuit wetenskaplike en wetenskaplik-teologiese dissiplines oor die *problematiek van die onmatige verskil in lewenspeil tussen mense* te besin.

1.2.2 Teologiese navorsing: In diens van die taal van die geloof

In navolging van Barth, wat die beeld waarskynlik aan Kohlbrugge ontleen, wat op sy beurt reageer op die invloedryke 17e-eeuse geskrif van John Bunyan, *The Pilgrim's Progress*, voer Smit aan dat *teologie op die een of ander wyse in diens van die tale Kanaäns* staan.¹⁷ Dit beteken dat teologie op een of ander wyse in diens staan van die taal van die geloofsgemeenskap, wat van meet af aan, in naspreke van God, ‘n eie taal praat.¹⁸

‘n Mens kan die *tale Kanaäns* volgens Smit as taal van die kerk verstaan, mits daar in ag geneem word dat dit om die *katolieke (algemene) kerk* handel: “Die Christenheid, in dié mees omvangryke sin van die woord moontlik, is die subjek van die geloof.”¹⁹ Gelowiges leer nie die tale Kanaäns by teoloë of die teologie nie, die teoloë hoor die taal by die kerk. Die *eerste-orde-aktiwiteit* is die geloof en lewe van die gemeenskap en tradisie, maar omdat dié gemeenskap selfkrities wonder of hulle reg glo, reg praat, reg lewe, word teologiese na-denke, as *tweede-orde-aktiwiteit* gebore.²⁰

Teologiese navorsing, as *tweede-orde-aktiwiteit* staan dus in diens van die taal van die geloof, wat praat *met God* en *oor sy beloftes* waarop ons hoop.

¹⁷ Vgl. D. J. Smit, In diens van die tale Kanaäns? Oor sistematiese teologie vandag, in NGTT, 43 (1&2), pp. 94-127, p. 98.

¹⁸ Vgl. Smit, In diens van die tale Kanaäns?, pp. 97-98.

¹⁹ Smit, In diens van die tale Kanaäns?, p. 99.

²⁰ Vgl. Smit, In diens van die tale Kanaäns?, p. 99.

1.2.3 Teologiese navorsing: Tot diensgetuienis in die samelewing

“Die diepste rede vir die beskeidenheid, ja, die verleentheid, die aanvegting, van die Christelike geloof – en daarmee van die teologie,” skryf Smit, “is dat ons praat oor dit-wat-ons-nie-gesien-het-nie-maar-waarop-ons-hoop.”²¹

Wanneer ons in die erediens die taal van geloof praat, praat ons met God. Wanneer ons in die teologie oor God praat, is dit in ‘n *oneintlike sin* oor *God as voorwerp*.²² In ‘n meer direkte sin is die ganse werklikheid volgens Smit eerder die voorwerp van die geloofstaal, en daarom ook van die teologie, maar dan die *werklikheid vanuit die perspektief van die ewigheid*, gesien in die lig van hierdie *vreemde hoop op Gods beloftes*.²³

Smit meen teologie kan gelowiges help om die volheid van die lewe te sien, te bedink, te bespreek en te leef volgens die *grammatika-van-die-geloof*, die *spreek-en-lewensreëls van die evangelie*.²⁴ Die vrae hoe dié gesprekke kan plaasvind, sowel binne die geloofsgemeenskap as in die samelewing, en waaróór vandag die dringendste gepraat behoort te word, is van die boeiende uitdagings waarvoor die ekumeniese kerk tans staan.²⁵ Volgens Smit kan teologie slegs bestudeer word *in diens van die tale Kanaäns, in gemeenskap en tradisie, in en tót navolging, mét vriende en vir vriende, vir sondaars en bedelaars*.²⁶

²¹ Smit, In diens van die tale Kanaäns?, p. 112.

²² In soverre as wat daar sprake is van *God as voorwerp van teologie*, is dit in elk geval, in die taal van Pannenberg “evident from the majesty of this object that it can be known only if of itself it gives itself to be known.” (Vgl. W. Pannenberg, *Systematic Theology, Volume I, Translated by Geoffrey W. Bromiley*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988, p. 4.

²³ Vgl. Smit, In diens van die tale Kanaäns?, p. 112.

²⁴ Smit, In diens van die tale Kanaäns?, p. 122 wys daarop dat sy kollegas in die teologie – dalk met irritasie – sou opmerk dat hy deurgaans van *teologie* praat en nie van *sistematiese teologie* nie. Volgens Smit is sy bedoeling nie om as sistematiese teoloog arrogant te wees nie, maar dit is terug te voer na sy oortuiging dat die teologie één is en dat die bestaan van afsonderlike dissiplines – ondanks die historiese redes vir hulle ontwikkelinge! – net funksioneel geregverdig kan word en nie prinsipieel nie, dat hulle sonder mekaar nie kan bestaan nie, en dat almal sáám behoort by te dra tot teologiese kompetensie. (Ek is van mening dat Smit gelyk het en daarom skroom ek nie om in hierdie ondersoek die term *teologie* te gebruik waar *sistematiese teologie* moontlik verwag sou kon word nie.)

²⁵ Smit, In diens van die tale Kanaäns?, p. 121. Vgl. ook J. Moltmann, *Wat is teologie? De weg van de theologie in de twintigste eeu*, Baarn: Ten Have, 1989, pp. 5-61, vir ’n bespreking van die uitdagings waarvoor die kerk en die teologie in die *ekumeniese tydperk* te staan kom.

²⁶ Smit, In diens van die tale Kanaäns?, p. 127.

Om te praat met *sondaars* en *bedelaars* oor *dit-wat-ons-nie-gesien-het-nie-maar-waarop-ons-hoop* beteken *kennis van en betrokkenheid by* die lyding van ons tyd.²⁷ Hierdie kennis word aangevul deur ‘n gekwalifiseerde openheid om te leer by ander wetenskappe en in gesprek te tree met ander godsdienste.²⁸

Teologiese navorsing kan ‘n belangrike bydrae lewer tot diensgetuieis in die samelewing deur:

- (i) in diens van taal van die geloof voortdurend te besin oor die betekenis van Christelike identiteit in die lig van Gods Woord aan die mens;
- (ii) in gesprek met ander wetenskappe en godsdienste die aard van die komplekse probleme waarmee hedendaagse mense gekonfronteer word na te vors; en
- (iii) in diens van die taal van die geloof *ná te dink en voorstelle te formuleer* oor die wyse waarop daar met Woord-en-daad getuig kan word van die *Hoop-wat-in-ons-leef*.

1.3 Inslag en oogmerke van hierdie teologiese ondersoek

In die voorafgaande paragrawe was die bedoeling – soos reeds genoem²⁹ – om my vertrekpunte en vooronderstellings, my persoonlike ervaring en siening van teologiese navorsing, aan die orde te stel. Die klem was nie daarop om betrokke te raak by die wetenskaplik-epistemologiese gesprek of die diskussie rakende die verhouding tussen teologie en wetenskap of die betekenis van die teologie vir kerk en samelewing nie. Die bedoeling was om my lewensomstandighede en persoonlike betrokkenheid, in soverre dit relevant kan wees vir die problematiek wat in hierdie ondersoek hanteer word, te verhelder. Dit is vervolgens nodig om die *inslag* en *oogmerke* van hierdie ondersoek aan te dui.

Die vraagstelling handel oor *die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie en die betekenis daarvan vir ‘n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika*. Die besluit om juis hierdie vraagstuk te ondersoek, is geneem omdat ek my vanuit die Suid-Afrikaanse konteks, as teologiese student vanuit die Gereformeerde tradisie, op ‘n besondere

²⁷ Vgl. J. Moltmann, *Wat is teologie?*, p. 9.

²⁸ Die aard van die problematiese rol van die teologie in verhouding tot ander wetenskappe en rol van kerk en teologie in die hedendaagse maatskappy val buite die bestek van hierdie ondersoek.

²⁹ Vgl. 1.1.1.

wyse aangespreek gevoel het deur die gelykenis van die ryk man en Lasarus in Lukas 16:91-31.³⁰ Ek het begin wonder hoe die geweldige verskil in lewenspeil wat ek in Suider-Afrika waarneem, in verband sou kon staan met die wyse waarop daar vanuit die Gereformeerde tradisie omgegaan word met die aktualisering van 'n teks soos Lukas 16:19-31. In my verkennende leeswerk oor hierdie tema het ek op die meditasie *Zondaar en bedelaar* van Noordmans afgekom.

In **hoofstuk 2** word aangedui waarom die meditasie *Zondaar en bedelaar* op 'n besondere wyse 'n heuristiese instrument kan bied om die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde teologies-krities te ondersoek. Om die bedoeling en inhoud van Noordmans se meditasie te verstaan, is dit nodig om die *beweging van Noordmans*, as meditatiewe teoloog, beter te leer ken. Daar word op twee maniere gepoog om groter insig te verkry in Noordmans se beweging as teoloog: Eerstens word eksegetiese gespreksgenote by die ondersoek betrek om vergelykende materiaal te bied vir die wyse waarop Noordmans met die gelykenistekste in Lukas 16:19-31 en Lukas 18:9-14 omgaan. Die gespreksgenote word baie spesifiek gekies om die aard van Noordmans se kritiek op *ons wyse van identifikasie met gelykeniskarakters* te belig en nie om 'n oorsig van resente Nuwe Testamentiese navorsing met betrekking tot hierdie gelykenisse aan te bied nie. Tweedens word Noordmans se teologie in **hoofstuk 3** ondersoek deur die kritiese opmerkings in sy meditasie as vertrekpunt te gebruik om sy teologie in die algemeen te verken. Die bedoeling is om Noordmans se kritiek en die wyse waarop hy teologies 'n verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde lê, te analiseer. Dié analise maak dit moontlik om die wyse waarop die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie hanteer word, in die lig van die strekking van Noordmans se meditasie, krities te ondersoek.

Daar word nie in hierdie ondersoek gepoog om 'n geheelbeeld oor die Gereformeerde siening van die verband tussen lewenspeil en verlossing van sonde aan te bied nie. Toepaslike werke van slegs enkele gespreksgenote, as eksponente van bepaalde strominge in die tradisie, word behandel. Gespreksgenote word spesifiek gekies in soverre as wat hulle insette uiteindelik kan bydra om die teologiese hantering van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Suid-Afrikaanse konteks te verhelder.

³⁰ As vervulling van 'n deel van die vereiste van die graad *Magister Divinitatis* het ek 'n artikel geskryf oor die gelykenis in Lukas 16:9-31 met die titel, *Die ryk man, Lasarus en oorskiet op die tafel* (ongepubliseerd).

Calvyn se siening oor *die regte gebruik van aardse hulpmiddele* is belangrik vanweë

- (i) die belang van sy beskouing vir enige besinning vanuit die Gereformeerde teologie en
- (ii) die kritiek wat Noordmans in *Zondaar en bedelaar* opper teen die tipies Calvinistiese beskouing op die Voorsienigheid met betrekking tot lewenspeil van Pierson en die Heidelbergse Kategismus, Sondag 10.

Daarom word Calvyn se *algemene riglyne uit die Skrif* oor die *regte gebruik van aardse hulpmiddele* in **hoofstuk 4** aan die orde gestel.

In **hoofstuk 5** word daar gepoog om die brug tussen Calvyn en die hedendaagse maatskappy te vorm deur werke van Kuyper en Gutiérrez as eksponente van onderskeidelik die neo-Calvinisme en die Bevrydingsteologie te bestudeer. Die neo-Calvinisme en die Bevrydingsteologie bied beide diepsinnige, eiesoortige analises van die kontemporêre samelewing. Beide tradisies het verder 'n betekenisvolle invloed uitgeoefen op die Suid-Afrikaanse teologiese besinning met betrekking tot die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde vanuit die Gereformeerde tradisie. Die bedoeling is onder andere om Kuyper en Gutiérrez se werke as hulpmiddel te gebruik om belangrike motiewe in die teologiese besinning van die gekose Suid-Afrikaanse gespreksgenote raak te sien.

Toepaslike werke van Heyns, Bosch en Mofokeng word in **hoofstuk 6** behandel om gespreksgenote wat vanuit die Suid-Afrikaanse konteks teologiseer te betrek. Heyns se werk is van belang vanweë die omvangryke bydrae wat hy as Afrikaanse Gereformeerde teoloog tot dogmatiese en etiese besinning in die Suider-Afrikaanse konteks gelewer het. Bosch se *sistematies-missiologicaliese werk, Transforming Mission*, maak dit moontlik om die bydrae van die Suider-Afrikaanse missiologicaliese besinning oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde vir hierdie ondersoek vrugbaar te maak. Mofokeng se kritiese blik vanuit die Swart Teologie op die Suid-Afrikaanse konteks en die interessante element in sy pneumatologie wat moontlik *via* Bakker en Neven deur Noordmans beïnvloed is, maak hom 'n belangrike gespreksgenoot vir hierdie ondersoek.³¹

³¹ Vgl. 6.4.1.

In **hoofstuk 7** word daar gepoog om die perspektiewe van die gespreksgenote uit die voorafgaande hoofstukke te analiseer, te sistematiseer en te interpreteer. *Perspektiewe* op die gelykenisse van die bedelaar en die sondaar word behandel, *teologies-kritiese perspektiewe* op die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie word sistematies aangetoon en die *betekenis van die behandelde perspektiewe* op die verhouding tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie vir lewenstyl in Suider-Afrika word uitgewerk.

‘n ***B&S-SKEMA***³² word ontwikkel as poging om ‘n raamwerk aan te bied met behulp waarvan daar meer genuanseerd omgegaan kan word met teologiese stellings ten opsigte van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde. As voorbeeld van die toepassing van die *B&S-SKEMA* word kortliks ‘n paar opmerkings gemaak oor die wyse waarop teologiese stellings oor mense met MIV en vigs in Suider-Afrika meer genuanseerd bedink sou kon word. Die ondersoek word afgesluit deur ‘n paragraaf waarin die moontlike betekenis van *Gereformeerde soberheid* vir ‘n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika aangedui word.

³² *BEDELAAR & SONDAAR – SKEMA.*

Hoofstuk 2

2 Die gelykenis van die bedelaar en die gelykenis van die sondaar

2.1 Inleiding

In **hoofstuk 1** is deur middel van persoonlike ervaringe aan die leser die geleentheid gebied om sêlf te besluit in hoeverre my alledaagse ervaringe moontlik 'n invloed kon uitoefen op die teologies-kritiese beslissings van hierdie ondersoek. Daar is aangevoer dat teologiese navorsing 'n komplekse leke-waagstuk is wat in diens van die taal van die geloof en tot diensgetuigenis in die samelewing beoefen word. Laastens is die inslag en oogmerke van hierdie ondersoek aan die orde gestel.

In hierdie hoofstuk word aangetoon hoe Noordmans die karakters uit die gelykenisse in Lukas 16:19-31 en 18:9-14 gebruik om teologiese sieninge met betrekking tot armoede en skuld krities te bevraagteken. Daar word aangevoer dat Noordmans se meditasie as heuristiese instrument gebruik sou kon word om die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie teologies-krities te ondersoek. Enkele eksegetiese gespreksgenote se interpretasies van die twee tersaaklike gelykenisse word bestudeer om die aard van Noordmans se kritiek in *Zondaar en bedelaar* beter te begryp.

Noordmans is as gespreksgenoot gekies omdat sy benadering en die inhoud van sy teologie my om verskeie redes aangespreek het. Eerstens het sy radikale maatskappy-kritiese ingesteldheid eerder 'n *pastoraal-teologiese* as (soos in die geval van sommige kontekstuele teoloë) 'n *politieke motief*. Tweedens het sy behandeling van die *problematiek van die onmatige verskil in lewenspeil tussen mense* onmiddellike sistematies-teologiese relevansie deurdat hy die interpretasie van twee gelykenisse uit die Lukas Evangelie verbind aan die wyse waarop temas soos die *Voorsienigheid* en *soteriologie* in die Gereformeerde tradisie geïnterpreteer word. Derdens vind ek aanklank by Noordmans se *meditatief-eksegetiese* werkswyse wat *teks, tradisie* en *konteks* besonder intiem verbind. Vierdens bied Noordmans se profeties-kritiese styl 'n bril wat kan help om die selfregverdigende neigings van beide arm én ryk Christene in Suider-Afrika raak te sien. Laastens toon Noordmans – waarskynlik omdat hy sêlf in 1945 met die skryf van die meditasie *Zondaar en bedelaar* in moeilike

omstandighede verkeer het - eksistensiële begrip en deernis vir die saak van noodlydendes. Sy radikale verwoording van die troos wat die Evangelie aan armes bied in hierdie meditasie, is steeds ongeëwenaard in die Gereformeerde teologie.³³

2.2 Historiese kanttekeninge by Zondaar en Bedelaar

Wat *Zondaar en bedelaar* 'n besondere meditasie uit die werk van Noordmans maak, is die eksistensiële betrokkenheid en opvallend radikaal-teologiese sieninge wat in hierdie meditasie deurskemer. In die lig van die boeiende gedagtes wat in *Zondaar en bedelaar* geopper word, is dit verbasend dat daar nog nie 'n in dieptestudie oor hierdie meditasie gemaak is nie. Die meditasie word gereeld aangehaal - gewoonlik om te beklemtoon dat liggaamlike en geestelike nood belangrik is - maar die radikale konsekwensies van die inhoud van Noordmans se meditasie, word nie aan die orde gestel nie.³⁴ Een moontlike rede vir die swye sou kon wees dat daar 'n bepaalde verleentheid in Gereformeerde kringe bestaan oor die radikale standpunt wat Noordmans ten opsigte van die verlossing van die arme Lasarus inneem. 'n Ander rede sou kon wees dat die persoonlike element, wat deur die omstandighede waarin hierdie meditasie geskryf is op die voorgrond geplaas word, versigtigheid veroorsaak. Dit is met huiwering dat ek waag om hierdie *heilige grond* te betree.

Bijlefeld beskryf die tyd waarin hierdie meditasie geskryf word vir Noordmans persoonlik en vir sy familie as 'n "onvoorstelbaar afschuwelike tyd" terwyl Paul dit 'n tyd van "beproeving

³³ Berkhof het gelyk wanneer hy skryf dat Noordmans se teologie so radikaal en profeties word dat dit ver bo sy eie tyd uitstyg: "In november 1945 schreef hij zijn opstel *Zondaar en bedelaar*, waarin een zo radicale verbinding van het Evangelie met de armen wordt gelegd als mijns inziens in onze tijd van 'theologie van de bevrijding' nog niet is geëvenaard. (Vgl. H. Berkhof, *Bruggen en Bruggehoofden, Een keuze uit de artikelen en voordrachten van prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981, verzameld en uitgegeven ter gelegenheid van zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar te Leiden*, onder redaksie van E. Flesseman- van Leer, F. O. van Gennep & W. E. Verdonk, Nijkerk: Callenbach, 1981, p. 160.)

³⁴ Een uitsondering op die reël is die studiestuk van P. Bijlefeld, *Kerk in de marge..., Een bezinning op urban mission werk vanuit het thema 'kerk van de armen' naar aanleiding van O. Noordmans: Zondaar en Bedelaar*, Driebergen: H.E.B., Posbus 19, 3970 AA, 1987.

Werke waarin na *Zondaar en Bedelaar* verwys word sonder in diepte bespreking is: H. Berkhof, *Christelijk geloof, Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk: Uitgeverij G. F. Callenbach, 1990, p. 367; Berkhof, *Bruggen en Bruggehoofden*, p. 160; K. Blei, Noordmans over Barth, *Kerk en theologie* 32, 1981, pp. 230; K. Blei, Van Christus uit de schepping geloven, *Kerk en Theologie* 35, 1984, p. 105; H. J. Lam, 'Zoals ik haar geluid heb opgevangen', Enkele aspecten betreffende de verhouding Kohlbrugge-Noordmans, *Theologia Reformata* 34, 1996, p. 37; H. W. de Knijf, *Geest en gestalte, O. Noordmans' bijbeluitlegging in hermeneutisch verband*, Tweede druk, Kampen: J. H. Kok, 1985, p. 63; J. P. Paul, *Schepping en koninkrijk, Een studie over de theologie*

en leed” vir Noordmans noem.³⁵ Dat die omstandighede ‘n rol speel in hierdie oordenking, word bevestig wanneer Noordmans in die tweede paragraaf van *Zondaar en bedelaar* skryf: “Deze ervaringen zijn zo algemeen en hebben zo diep in ons leven ingegrepen, dat een overweging van de verhouding tussen deze gelijkenissen zich aan ons opdringt.”³⁶

In Augustus 1939 het die Tweede Wêreldoorlog uitbreek. Noordmans skryf maar min gedurende die besettingsjare. Teen die einde van die besettingstyd neem Noordmans se oudste seun sy eie lewe.³⁷ In November 1944 moes die Noordmans-familie die pastorie in Laren verlaat. Noordmans beskryf die gebeurtenis soos volg in ‘n latere herinnering uit *Het koninkrijk der hemelen*.³⁸

Als ik één persoonlijke herinnering hier mag opnemen, dan deze. In november 1944, toen ik bezig was in razend tempo mijn pastorie te ontruimen voor de Duitsers, stelde een der mijn huis bezettende soldaten zich aan mij voor als ‘ein Mennoniter’. Hij was een der uit Rusland verplaatste, in Oost-Duitsland teruggekeerde kolonisten van dietse stam. Een prachtige, blonde jongen; van uiterlijk een toonbeeld van trouw en goedheid. Ik reikte hem geroerd de hand en merkte op dat het hartverheffend was overal en in alle omstandigheden op deze wereld broeders te ontmoeten. - Steeds heb ik de overtuiging gehad en ook meermalen uitgesproken, dat de gereformeerde de tweelingbroeder is van de doopsgezinde. Hij heeft alleen iets meer rekening gehouden met de schepping-als-weerstand en met een zekere nuchterheid zich daarnaar geregeld. Hij heeft compromissen aangegaan, die de dopersen afwezen. Maar nooit heeft hij zich zo ongereserveerd neergelegd bij bestaande instellingen en toestanden als de luthersen. In het hervormde geloofsleven is het geloof aan het nabij-zijn van het koninkrijk Gods nooit geheel weggezonden. In sommige tijden heeft het rumoer en het oproer uit de Psalmen in hun geschiedenis en leven de toon aangegeven. Zij hebben niet geheel vergeten, dat het koninkrijk door Jezus gezien is als een zuurdeeg, dat het hele leven moet doorzuren (Matth. 13).

van dr. O. Noordmans, Proefschrift, Wageningen: H. Veenman & Zonen N.V., 1959, p. 217; en D. J. Smit, In diens van die tale Kanaans? Oor sistematiese teologie vandag, in NGTT, 43 (1&2), 2002, pp. 94-127, 127.

³⁵ Vgl. Bijliefeld, *Kerk in de marge*, p.20 en G. J. Paul, Biografiese kanttekeninge by die teologie van dr. O. Noordmans, *Kerk en Theologie* 30, 1979, p. 191.

³⁶ O. Noordmans, *Verzamelde Werken*, Deel VIII, p. 15.

³⁷ W. van den Hoek, Noordmans-Studiedag, Persoonlike gesprek, Laren, 18 Mei 2000. Vgl. ook VW, IX, Deel B, pp. 727-733.

Die laaste diens in die kerk te Laren was dié van Goeie Vrydag, 30 Maart 1945. Die Nagmaalsdiens moes kortgeknip word as gevolg van dreigende gevaar. Die Duitsers het ammunisie in die pastorie geberg. In die nag van 2 tot 3 April word die pastorie aan die brand gestee. Die pastorie is heeltemal verwoes terwyl die grootste deel van die kerk ook in die slag gebly het. Volgens Paul vind die “verschrikking en omdolingen die aan de bevrijding vooraf gingen...hun weerklank in de overdenking ‘Zondaar en Bedelaar’ van november 1945, waarmee de gelijknamige bundel meditaties, die in 1946 verscheen, begint.”³⁹ *Zondaar en bedelaar* word dus ‘n jaar nadat Noordmans met sy familie (sonder oudste seun) die pastorie moes verlaat, geskryf.

Die profetiese woorde wat in 1939 deur Noordmans uitgespreek is, het vir homself waar geword. Hy skryf op 15 Oktober 1939:

Water gaat bij 100° over in stoom en ontwikkelt pas dan zijn spankracht. Zijn er zulke grenzen ook niet in het geestelijke leven? Het komt mij voor, dat wij zulk een overgang van toestand naderen. Inwendige conflicten, depressies van de ziel, existentiële schaamte zijn de symptomen die de verandering aankondigen.⁴⁰

Dit is my oortuiging dat Noordmans se meditasie *Zondaar en bedelaar* ‘n “stoompunt” in sy werk is, ‘n eksistensiële dieptepunt waarin die gees van sy teologie op 'n besondere wyse gestalte kry.

2.3 Inhoud van Zondaar en Bedelaar

Noordmans begin sy meditasie *Zondaar en bedelaar* deur daarop te wys dat beide die gelykenisse in Lukas 18:9-14 en Lukas 16:19-31 heel bekend is. Die gelykenis oor die sondaar het egter meer aktueel geword omdat ons dadelik besef dat dit oor onself gaan. In die geval van die bedelaar dink ons eerder aan iemand anders. God het egter aan Lukas 16 ‘n toepaslikheid gegee wat vele van ons tot mistieke ervaring bring. Dit blyk dat liggaamlike nood nouer verbind is aan saligheid as wat ons gemeen het. En dit is minder vreemd as vroeër

³⁸ VW., II, pp. 433-551, 464.

³⁹ Paul, in *Kerk en Theologie*, p. 191. Vgl. ook Bijlefeld, *Kerk in de marge*, p. 20.

dat die bede om daaglikse brood in die Onse Vader vóór *vergewe ons ons skulde* staan, net soos die gelykenis van die bedelaar vóór dié van die sondaar gevind word.⁴¹

Noordmans gebruik die bundel *Gelykenissen des Heeren* van H. Pierson as vertrekpunt vir sy oordenking.⁴² Pierson ontken dat Lasarus in Abraham se skoot opgeneem word *omdat* hy arm was. Armoede is ‘n natuurlike toestand, soos gesondheid en siekte, reën en sonskyn, vrugbare en onvrugbare jare. ‘n Mens kan volgens Pierson in voorspoed dankbaar en in teëspoed geduldig wees en in beide gevalle as kind van God. Hierdie dinge lê op die terrein van die *Voorsienigheid* en raak die middelpunt van die Evangelie nie. God laat dit oor die regverdige en onregverdige reën en sy son opkom oor die bose en goeie. Armoede is vir Lasarus ‘n kruis, maar die kruisdra self bring hom nie nader aan die hemel nie. Rykdom is ‘n gevaar, maar dit is nie ‘n versoeking van die Bose wat op die hel uitloop nie. ‘n Mens kan ryk wees en tegelyk goddeloos; maar ook skatryk soos Abraham en tóg godsalig. Teenoor die jaloerse arme plaas Pierson die tevrede Lasarus. Die ryk man word ‘n les vir die rykes en Lasarus ‘n les vir die armes. Hierdeur gaan volgens Noordmans die evangelie vir die arme en die oordeel oor die ryke verlore. Wanneer Pierson egter die stelling maak dat elke arme ‘n kind van God *moet* wees, oortuig dit Noordmans dat Pierson, wat lewenslank uitgegaan het tot die arme as barmhartige Samaritaan, besef die gelykenis gaan verder as sy verklaring.⁴³

Met die gelykenis van die *Fariseër en tollenaar* is dit anders gesteld. Alle Fariseërs word gebrandmerk en saam met die tollenaar soek elke sondaar saligheid. *Fariseër* het ‘n skeldwoord geword onder gelowiges en *tollenaar* ‘n titel wat reg gee op die Koninkryk van God.⁴⁴

Noordmans sien tussen die figure in die gelykenis in Lukas 16 reeds in hierdie lewe ‘n kloof. Die kloof is deur die *Voorsienigheid* geskape omdat dit gevaarlik sou wees as beide by mekaar betrokke raak soos Fariseër en tollenaar. Want die gevolg daarvan dat Fariseër en tollenaar dialekties op mekaar kon inwerk, is dat Fariseërs nie meer te vinde is nie. Maar

⁴⁰ Paul, *Schepping en koninkrijk*, pp. 28-29.

⁴¹ VW. VIII, p. 15.

⁴² Vgl. H. Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, ‘s-Gravenhage: W. A. Beschoor.Pierson, 1891. (Pierson was direkteur van die *Heldringgestichten*.)

⁴³ VW., VIII, pp. 15-16.

⁴⁴ VW., VIII, p. 16.

rykes het nie verdwyn uit angs vir die hel nie en daar het geen toeloop tot armoede as voorpoort van die hemel ontstaan nie.⁴⁵

Lasarus getuig volgens Noordmans lewenslank met sy bestaan dat hy ‘n skat in die hemel het, terwyl die tollenaar dit in ‘n oomblik met die mond bely. Net so word die ryk man se lewenshouding duideliker beskryf as die Fariseër se paar hoogmoedige woorde by die tempel. Ons sou ons moet afvra of die kerk die volle Evangelie gepreek het: Het die kerk nie te min aandag bestee aan die Lasarusse en te veel aan die tollenaars nie? Daar is volke waar die teenstelling tussen ryk en arm meer beslag lê op die hele bestaan van die mens as dié van ootmoed en hoogmoed. Lasarus glo met sy swere, met sy totale ellende. Natuurlik is hy ook ‘n sondaar, maar daarvoor praat Jesus nie in sy geval nie. Sy armoede en ellende bring hom in die hemel. Liggaamlike nood staan in die evangelies in onmiddellike verband met die koms van die Koninkryk.⁴⁶

In beide gelykenisse kry ons die Heidelbergse *ellende, verlossing en dankbaarheid*. Die nood van die lewe kan ‘n mens so beetpak dat innerlike oefening onmoontlik word. Die dialektiek van hierdie twee gelykenisse kan egter nie gelyktydig in werking gestel word nie. Paradoksaal sou ‘n mens kon sê: die bedelaar beleef homself nie as sondaar nie; sy armoede neem die plek in van die skuld. By die bedelaar is ‘n groter behoefte tot onmiddellike vertroosting as by die sondaar. ‘n Begeerte dat die wonde van die lewe deur die hande van die Barmhartige Samaritaan met olie gesalf word. Die bedelaar wil met sy hele bestaan glo en bely. Daar is in die Bybel ‘n *evangelie van die armes* wat ewewydig loop met dié van die sondaars en wat gepreek wil word. Die twee val soms saam omdat armoede in die Bybel ‘n dubbele betekenis het, maar bly ook te onderskei as twee sye van dieselfde prediking van die Koninkryk. Beide leer *ellende, verlossing en dankbaarheid* as heilsweg. Maar die evangelie van die arme sal in die verlossing nie ‘n stuk kan opneem soos *Sondag 10* van die *Heidelbergse Kategismus* waarin rykdom en armoede in een asem genoem word met reën en droogte nie. Wanneer armoede op hierdie wyse as iets natuurliks voorgestel word, verloor die evangelie sy krag. Jesus leer ons juis in die gelykenis van die bedelaar dat God die toestand onvanselfsprekend vind en omkeer. Armoede word hier gesien as onreg, wat deur God herstel word. In die Ou Testament is daar volgens Noordmans geen sprake van natuurlike

⁴⁵ VW., VIII, pp. 17-18.

⁴⁶ VW., VIII, pp. 20-21.

teologie wanneer dit kom by rykdom en armoede nie. Oral vind ons die evangelie van die armes en as daar sprake is van 'n verskil tussen ryk en arm, dan staan God aan die kant van die arme.⁴⁷

Die arme sondaar, die tollenaar, het met God as Regter te doen. Die arme bedelaar, Lasarus, het met God as Skepper te doen, wat arme en ryke gemaak het. Wanneer Lasarus aan God as Regter dink, verwag hy herstel van Hom. Die twee gelykenisse bring twee rigtings in die prediking mee wat 'n mens nie tegelyk aan die werk kan stel nie. Dit lyk asof die gelykenis van die verlore seun in Lukas hierdie twee gelykenisse sou kon verbind, want hier het ons te doen met 'n arme bedelaar, wat tegelyk 'n arme sondaar is. Maar armoede is hier die gevolg van eie sonde en kom met dié van Lasarus in geen enkele opsig ooreen nie. Dit moet dien as prikkel tot sondebeseft. By Lasarus sluit die ellende egter skuldbewussyn uit.⁴⁸

Daarom moet ons hierdie dinge in die Bybel en in die Evangelie laat staan! Jesus het op aarde die arme reeds salig gespreek en ons mag hulle nie dit ontnem nie. Ons mag nie van Lasarus eis om eers te oefen om die bede van die tollenaar te stamel nie. In hoeverre uitwendige ellende, die nood van die lewe, die armoede, 'n innerlike keersy van skuldbeseft kan of moet hê, is nie vir ons om te besluit nie. Maar een ding staan vas, naamlik dat die Evangelie van die Koninkryk twee kante het: dié van die gelykenis van Lasarus en dié van die gelykenis van die tollenaar. Hierdie kante gaan in verskillende rigtings uiteen en laat hulle nie verbind nie.⁴⁹

2.4 Bedelaar en sondaar as heuristiese terme

'n *Heuristiese term* sou beskryf kon word as 'n term waaraan sekere betekenisnuanses gekoppel word met die doel om die term (dikwels in kombinasie met ander heuristiese terme) as ontdekkende instrument te gebruik. Die wyse waarop Noordmans in die voorafgaande meditasie die heuristiese terme *sondaar* en *bedelaar* vanuit die gelykenisse in Lukas teenoor mekaar stel en gebruik as *heuristiese instrument* om teologiese sieninge oor armoede en skuld op mekaar te laat inspeel, is vergelykbaar met die wyse waarop karikature deur 'n kunstenaar in 'n spotprent gebruik word.

⁴⁷ VW., VIII, pp. 21-23.

⁴⁸ VW., VIII, pp. 24-25.

Daar is 'n komplekse wisselwerking tussen die gebeurtenis wat 'n spotprentkunstenaar prikkel om karakters te skep en die wyse waarop die spotprentkunstenaar, met sy oordrewe uitbeelding, lesers of waarnemers wil prikkel tot 'n bepaalde interpretasie van dieselfde gebeurtenis. Die spotprenttekenaar poog gewoonlik nie om deur die gebruikmaking van karikature die toedrag van sake te verdoesel nie, maar eerder om krities-evaluerend sy interpretasie van die gebeurtenis op spitsvondige wyse aan die orde te stel.

Karikature hoef nie realisties geskets te word nie, maar moet genoeg raakpunte met 'n bekende saak of karakter hê om herkenbaar te wees vir die bedoelde waarnemers. 'n Goeie tekening verg meestal 'n goeie begrip van die situasie waaroor die skets berig en die historiese verloop wat daartoe gelei het. Die tekening wil egter nie noodwendig die toeloop van omstandighede aan die leser verduidelik nie. Dit verwag eerder dat die leser sêlf kennis dra van die situasie waaroor berig word en wil deur oordrywing die leser uitnoui om die interpretasie van die tekenaar te oorweeg. Deur 'n humoristiese, gevatte uitbeelding daag die tekenaar die waarnemer uit om die moontlike teenstrydighede - of in sommige gevalle die ironie - in 'n bepaalde situasie raak te sien.

Soms word lesers geprikkel om hulle bestaande interpretasie van 'n situasie in oënskou te neem wanneer die spotprent 'n vooraf oorsiene aspek van die spesifieke situasie op verrassende wyse aan die orde stel. Die leser hoef nie noodwendig met die interpretasie van die tekenaar akkoord te gaan nie. Die oordrywing van die tekenaar wek soms op verskillende wyses weersin by die leser. Hy gebruik oordrywing doelbewustelik (maar matig - want anders sal die figure in die spotprent onherkenbaar word)⁵⁰ om krities-satiries replek te lewer op 'n situasie.

Geïnspireer deur die gelykenisse in Lukas maak Noordmans 'n woord-tekening wanneer hy die gelykenis van die *sondaar* in verhouding tot die gelykenis van die *bedelaar* plaas in sy meditasie. Sy skets bring verskeie verrassende elemente na vore van hoe *sondaars* en *bedelaars* in die Gereformeerde tradisie teologies in verhouding met mekaar staan. In hierdie ondersoek word *sondaar* en *bedelaar* as *heuristiese terme* gebruik en Noordmans se meditasie

⁴⁹ VW., VIII, p. 25.

⁵⁰ Byvoorbeeld wanneer 'n prominente karaktertrek soos 'n groot neus op oordrewe wyse genuanseer word deurdat die neus relatief tot die ander gelaatstrekke groter as gewoonlik geskets word.

as *heuristiese instrument* om verder ondersoek in te stel na die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie.

2.5 Eksegetiese stemme

2.5.1 Inleiding

Die vraag of Noordmans se "skets" van die *sondaar* en *bedelaar* verantwoord is in die lig van Nuwe-Testamentiese wetenskaplike navorsingsresultate, is 'n legitieme en belangrike, dóg ingewikkelde vraag. Dit is ingewikkeld omdat 'n teks nie net met politieke- en sosio-ekonomiese vooronderstellings gelees word nie, maar ook met dogmatiese vooronderstellings! Uit die meditasie van Noordmans is juis gesien hoe Gereformeerdes - wat "ingelyf" is in 'n bepaalde interpretasie of belydenis van die *Goddelike Voorsienigheid* en *soteriologie* - blind kan wees vir die wyse waarop dogmatiese vooronderstellings hulle lees van 'n teks soos Luk. 16:19-31 beïnvloed. Dit spreek vanself dat Noordmans óók vanuit 'n bepaalde denkraamwerk teologiseer wanneer hy die boodskap van die twee Lukas-gelykenisse teenoor mekaar stel en daarom is dit belangrik om Noordmans se interpretasie te vergelyk met dié van Nuwe Testamentiese eksegete. Dit sou egter simplisties wees om Noordmans se ingewikkelde meditatiewe eksegese - wat later in **hoofstuk 3** duideliker belig word - oorhaastig vanuit 'n bepaalde eksegetiese metode af te maak as byvoorbeeld *anachronisties* of *onwetenskaplik*, sonder om éersy *beweging* te probeer verstaan.

Daarom is die oorweging by die keuse vir enkele eksegetiese gespreksgenote in hierdie hoofstuk (**hoofstuk 2**) nie in die eerste instansie om 'n verteenwoordigende weergawe van die resente Nuwe Testamentiese navorsing oor hiedie gelykenisse te bied nie. Die bedoeling is eerder om Noordmans se "beweging in *Zondaar en bedelaar*" te probeer verstaan en om ondersoek in te stel na die wyse waarop die *verband tussen lewenspeil en verlossing van sondes* deurskemer in die gekose eksegete se gelykenisinterpretasies.

Hultgren en Herzog II word as gespreksgenote betrek vanweë hulle interessante resente interpretasies van die gekose gelykenisse. Hulle interpretasies bied vanuit die Nuwe Testamentiese wetenskap vergelykende materiaal om later met Pierson, Calvyn en Groenewald se sieninge van die *bedelaar* en die *sondaar* in gesprek te tree.

Pierson se bydrae is belangrik omdat sy interpretasie van die verband tussen die armoede en heil van Lasarus die vonk is wat Noordmans se kritiek teen die *plek van die Voorsienigheid* in die Gereformeerde belydenis (soos verwoord in die *Heidelbergse Kategismus, Sondag 10*) ontketen (**vgl. hoofstuk 3**). Calvin se interpretasies van die twee gelykenisse is belangrik om Noordmans se kritiek in *Zondaar en bedelaar* vanuit Gereformeerde perspektief te ondersoek. Calvin se interpretasie is ook van belang in die lig van die rol wat sy siening van die “gebruik van aardse hulpmiddele in die teenswoordige lewe” in hierdie ondersoek speel (**vgl. hoofstuk 4**). Groenewald is gekies as gespreksgenoot vanweë sy prominente invloed as Nuwe Testamentiese NG Kerk-teoloog in die tyd waarin teoloë soos Heyns en Bosch se teologiese denke ontwikkel het. Hy sou ook genuanseerd verbind kon word met dié tipe teologie waarteen Mofokeng polemiseer (**vgl. hoofstuk 6**).

Die gespreksgenote se interpretasies word in hierdie hoofstuk bloot aan die orde gestel; kritiese bespreking staan oor tot in **hoofstuk 7**.

2.5.2 A. J. Hultgren⁵¹

2.5.2.1 Die betekenis van gelykenisse

Hultgren definieer ‘n gelykenis as “a figure of speech in which a comparison is made between God’s kingdom, actions, or expectations and something in this world, real or imagined.”⁵² Met hierdie definisie in gedagte identifiseer hy twee tipes gelykenisse, naamlik narratiewe gelykenisse en vergelykings. Hy wys egter daarop dat die meeste interpreteerders nog ‘n derde tipe gelykenis identifiseer, naamlik die voorbeeldvertelling of Beispielerzählung. Vier gelykenisse word in hierdie kategorie geplaas: Die gelykenis van die barmhartige Samaritaan (Lukas 10:25-37), die ryk dwaas (Lukas 12:16-21), die ryk man en Lasarus (Lukas 16:19-31) en die Fariseër en die tollenaar (Lukas 18:10-14).⁵³ Hierdie gelykenisse is anders as al die ander deurdat hulle voorbeelde van menslike gedrag bied om na te streef of te vermy. Hierdie gelykenisse benodig volgens Adolf Jülicher eintlik geen verklaring nie, aangesien hulle so

⁵¹ A. J. Hultgren, *The parables of Jesus, A commentary*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

⁵² Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 3.

⁵³ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 4.

duidelik soos daglig is en in der waarheid bloot vra om prakties toegepas te word.⁵⁴ Hultgren behandel hierdie vier gelykenisse as *tipe* narratiewe gelykenisse.

Drie vrae domineer volgens Hultgren gelykenisinterpretasie:

- (1) Het allegorie ‘n doel?’⁵⁵
- (2) Wat behoort geïnterpreteer te word: die oorspronklike gelykenisse van Jesus, of die gelykenisse soos dit in die Evangelies aangetref word?⁵⁶
- (3) Watter metode van interpretasie lewer die beste resultaat?⁵⁷

2.5.2.2 Hultgren oor die gelykenis van die bedelaar

Die gelykenis van die ryk man en Lasarus word aangetref in Lukas se reisverhaal wat van hoofstuk 9:51-19:27 strek. Lasarus, die enigste karakter in Jesus se gelykenisse wat ‘n naam ontvang, beteken ‘God het gehelp’.⁵⁸ Die gelykenis is hoofsaaklik gerig aan die Fariseërs en is een van ‘n groep passasies wat handel oor die gevare wat liefde vir geld inhou. Dit bestaan

⁵⁴ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 4.

⁵⁵ Vgl. Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 13: Adolf Jülicher (1857-1938) breek weg van die tradisie wat gelykenisse allegories verstaan. Volgens Jülicher wil gelykenisse ‘n bepaalde saak verhelder. Gelykenisse het betekenis vir die geestelike en sekulêre lewe.

⁵⁶ Hultgren, *The parables of Jesus*, pp. 14-15: “Jülicher can also be credited with pressing this question. He maintained that ‘one cannot identify the voices of the evangelists.’ The implication is that one must go back behind the Gospels to discern ‘the voice of Jesus....’ A. T. Cadoux sought to discern the original setting and meaning of each parable within the context of Jesus’ ministry; C. H. Dodd set out to answer the question, ‘What was the original intention of this or that parable, in its historical setting?’; and Joachim Jeremias looked upon the task of studying the parables of Jesus as that of ‘recovering their original meaning’.”

Volgens Hultgren, *The parables of Jesus*, pp. 16-17, het ander kommentatore soos Robert Funk, Dan Via en John Dominic Crossan ‘n literêre benadering: “The term ‘literary,’ however, has a broad meaning. It has come to include a number of methodologies that go by other names as well; rhetorical criticism, structural analysis, reader response criticism, and more. Here the assumption is often that the original setting and the exact words of Jesus cannot be retrieved, and the parables can (and do) communicate to moderns; one does not first of all have to locate the original historical setting for them to do so....It is incumbent upon the interpreter to seek the meaning of the parables from various vantage points, raising both historical and literary questions. Two difficulties are most obvious in the task, the one historical and the other literary. The one is the problem of ‘translation’ from one culture to another. The ‘translation’ is not just from ancient Greek to modern English; it is also from the worldview of the ancient Gospels to that of moderns. The other is the problem of ‘translation’ from one mode of expression (the parable) to another (descriptive discourse). In both cases of ‘translation’ there will be a loss.”

⁵⁷ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 18: “William Herzog has declared: ‘Jesus used parables to present situations familiar to the rural poor, to encode the systems of oppression that controlled their lives and held them in bondage...The parable, then, was not primarily a vehicle to communicate theology or ethics but a codification designed to stimulate social analysis and to expose the contradictions between the actual situation of its hearers and the Torah of God’s justice.’” (Vgl. W. Herzog, *Parables*, pp. 27-28; p. 87.)

⁵⁸ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 111.

uit twee hoofdele: Lukas 16:19-26 handel oor die omkering van die lot van die ryk man en Lasarus na hulle dood, terwyl vers 27-31 handel oor die versoek van die ryk man aan Abraham om Lasarus uit die dood, as waarskuwing aan sy vyf broers, te stuur.

Die karakterbeskrywings in 16:19-21 skep nie die indruk dat die ryk man besonder boos of Lasarus besonder vroom was nie.⁵⁹ Dit handel hier oor twee mense uit verskillende lae van die samelewing: Die ryk man kom uit die besittersklas, dra koninklike klere en woon in 'n huis met 'n omringende muur wat gebou is om die armes op 'n afstand te hou. Lasarus is voor die hek neergelê⁶⁰ en hunker⁶¹ na die oorskiet⁶² wat van die ryke se tafel val. Straathonde, wat aangelok word deur die vleisreuk van Lasarus se wonde, kom nader en wag op sy dood. Met die intrede van die dood is daar egter 'n radikale ommekeer in toestande: Terwyl Lasarus deur die engele weggeneem word,⁶³ word die ryk man eenvoudig begrawe.⁶⁴

Die ryk man wil steeds ná sy dood in beheer wees van dinge: Dit is asof hy Abraham wil herinner dat hy uit sy nageslag is en daarom Lasarus behoort te stuur om sy dors te verlig. Abraham wys egter die ryk man daarop dat hy alreeds sy deel van "die goeie" in sy leeftyd ontvang het (asof daar 'n beperkte hoeveelheid beskikbaar is!).⁶⁵ Moses en die Profete stel dit duidelik genoeg dat 'n mens veronderstel is om jou noodlydende medemens te help. Die ryk man se opmerking dat sy broers hulle sal bekeer as iemand uit die dood na hulle toe gaan, spruit heel moontlik uit 'n motief wat ouer is as die Christendom. Die bewoording is egter

⁵⁹ Vgl. Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 112: "Since Luke commonly equates poverty and piety, however, Lazarus is most likely to be understood as pious, even as his name suggests."

⁶⁰ Vgl. Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 112: "Lazarus, on the other hand, is said to 'lay' (RSV, NEB, NRSV) at the gate, or it is said that he 'was laid' (KJV, NIV) there. The Greek verb is *theto*, the perfect passive of *theto* which is used to depict a person confined to his or her sickbed (cf. Matt 8:6, 14; 9:2 Mark 7:30). The use of the verb points to his helplessness. He has to be placed at the gate every day by friends (cf. The words of the paralytic at John 5:7)."

⁶¹ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 112: "The phrase 'desired to be fed' (*ethelo*) recalls another at 15:16 (*ethelo*) concerning the prodigal son, suggesting 'a constant and unfulfilled longing'." (Hultgren haal in laasgenoemde sin aan uit J. Donahue, *Parable*, p. 170.)

⁶² Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 112: Sommige eksegete soos Jeremias (*Parables*, p. 184) stel voor dat mense stukkies brood as servette gebruik het en dit dan na buite gegooi het.

⁶³ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 112: "Contra to J. Fitzmyer, *Luke*, [p.] 1132, and W. Herzog, *Parables*, [p.] 120, it seems unwarranted to make the point that the body of Lazarus was left unburied. The poor man is honored by being carried by angels, which implies an ascension into heaven."

⁶⁴ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 112: "According to some interpreters, the implication was that there was a proper funeral, followed by an honorable burial; cf. B. Smith, *Parables*, [p.] 136; J. Fitzmyer, *Luke*, [p.] 1132; W. Herzog, *Parables*, [p.] 120. But nothing of the kind is said explicitly. It seems more likely that the words of the parable imply a 'put down' (pun intended) of the rich man."

⁶⁵ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 114.

beïnvloed deur die prediking van die opstanding van Jesus: As iemand nie op grond van Moses en die Profete glo dat Jesus die Messias is nie, sal hulle ook nie glo in die prediking van sy opstanding nie.⁶⁶

Die meeste kommentatore reken dat die boodskap van die gelykenis in die tweede gedeelte (16:27-31) gevind kan word.⁶⁷ Die gelykenis is ‘n waarskuwing aan almal wat nog tyd het - soos die broers van die ryk man - om hulle te bekeer en aan die *Wet* en die *Profete* gehoor te gee. Kommentatore verskil oor hoe die gelykenis met Jesus van Nasaret in verband staan. Sommiges meen die gelykenis was ‘n voor-Christelike verhaal wat later aan Jesus toegeskryf is.⁶⁸ Ander meen 16:19-26 is waarskynlik deur Jesus vertel, maar 16:27-31 is deur die vroeë Christene toegevoeg.⁶⁹ Nog ander glo Jesus het die hele gelykenis vertel.⁷⁰ Hultgren se eie standpunt is: “Although the parable in its present wording has clearly been transformed by Christian allegorization, it would seem that a nucleus of the parable can be attributed to Jesus.”⁷¹ Die implikasie hiervan is dat die wyse waarop vir armes gesorg behoort te word, duidelik uitgestip is in die *Wet* en die *Profete*.

Daar moet onthou word dat die gelykenis ‘n antieke ekonomie veronderstel waar ‘n persoon soos Lasarus nie net arm is nie. Hy behoort tot die uitgeworpenes van die samelewing. Dit sou sosiaal aanvaarbaar wees vir die ryke om op te tree soos teenoor Lasarus opgetree is. In die moderne tyd kom Lasarus ooreen met die bedelaar vir wie ‘n mens nie in die oë durf kyk nie, anders word ‘n beroep om jou medelye gedoen! Persoonlike medelye word in hierdie gelykenis aangemoedig, maar ‘n mens moet ook vra waarom daar steeds soveel honger is in ‘n wêreld waar genoeg bronne is om almal te voed. Sisteme wat ongelykheid veroorsaak, behoort volgens Hultgren hervorm te word.⁷²

⁶⁶ Hultgren, *The parables of Jesus*, pp. 114-115.

⁶⁷ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 115: [T. W. Manson, *Sayings*, [p.] 298, 301; J. Jeremias, *Parables*, [p] 186; J. Fitzmyer, *Luke*, 1, [p.] 128-129.]

⁶⁸ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 115: [R. Bultmann, C. Montefiore, Francis W. Beare, J. Donahue and R. Funk.]

⁶⁹ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 115: [W. Oesterley, J. Crossan and B. Scott.]

⁷⁰ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 115: [A. Jülicher, A. Cadoux, I. H. Marshall, J. Jeremias, J. Fitzmyer, H. Hendrickx and W. Herzog.]

⁷¹ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 115.

⁷² Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 116.

2.5.2.3 Hultgren oor die gelykenis van die sondaar

Die gelykenis van die Fariseër en die tollenaar, wat alleen in die Evangelie van Lukas aangetref word, word tipies as *voorbeeldvertelling* geklassifiseer.⁷³ Dit is in Lukas se reisverhaal (9:51-19:27) opgeneem en volg direk ná die gelykenis van die *onregverdige regter* (18:2-8). Waar laasgenoemde gelykenis handel oor volharding in gebed, handel die gelykenis van die Fariseër en die tollenaar oor die wyse waarop 'n mens voor God staan in gebed. Die boodskap word reeds ingelei deur 'n verklarende inleiding van Lukas: Die gelykenis wil eiegeregtigheid veroordeel en moedig selfvernedering voor die aangesig van God aan.⁷⁴

Die Fariseërs was lede van 'n beweging in Judaïsme wat klem gelê het op die uitvoering van die Tora en rituele reinheid.⁷⁵ Die tollenaar was 'n Jood wat tolgeld en ander plaaslike belastings ingesamel het en mense in die proses uitgebuit het. “The two terms ‘Pharisee’ and ‘tax collector’ are polarities. That is demonstrated earlier in Luke’s Gospel at 15:1-2, where the Pharisees, criticize Jesus severely for associating with tax collectors.”⁷⁶

Die *manier* en die *inhoud* van die gebed van die Fariseër is van belang. Die wyse waarop die Griekse frase verstaan word, bepaal *hoe* die *manier* waarop die Fariseër stelling inneem verstaan word.⁷⁷ Hy bid oor homself en die *inhoud* van sy gebed bestaan verbasend genoeg grootliks uit danksegging! Dit is gepas dat 'n mens God dank vir *wie jy is* en *wat jy het*. Die Fariseër se fout is egter dat hy nie afhanklik is van God nie en op eiegeregtige wyse homself verhef bó die tollenaar. Hy vas en gee 'n tiende van alles wat hy het.⁷⁸ Die *manier* en *inhoud* van die gebed van die tollenaar is in skrilte kontras met dié van die Fariseër: Dat hy *vér* staan, kan beteken dat hy *vér* van die allerheiligste, *vér* van die Fariseër of *vér* van die ander bidders staan. Dit is waarskynlik ver van al drie laasgenoemde om sy geringheid voor God uit te beeld. In plaas daarvan om die

⁷³ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 120: [A. Jülicher en R. Bultmann.]

⁷⁴ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 120.

⁷⁵ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 120: “According to Josephus, the Pharisees were the most observant of all the identifiable Jewish groups, and they were held in high regard among the masses of people.”

⁷⁶ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 121.

⁷⁷ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 122: “[T]he prepositional phrase in question can be translated most satisfactorily as a of reference,’ and 18:11a can be translated: ‘The Pharisee stood and prayed these things concerning himself.’ Cf. the NIV: ‘The Pharisee stood up and prayed about himself.’”

⁷⁸ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 123.

gewone gebedshouding (hande en oë na bo) in te neem, weier hy om selfs na die hemel op te kyk. Sy gebed is geen dankgebed nie, maar ‘n gebed om genade.⁷⁹

Jesus sê dat die tollenaar “geregverdig” huis toe gaan.⁸⁰ Hierdeur maak Jesus aanspraak op ‘n gesag wat alleen God toekom. Jesus se aanspraak in die gelykenis om sondes te kan vergewe, asook die aantal Semitieses, versterk die vermoede dat dit ‘n oorspronklike gelykenis van Jesus self is.⁸¹

As *voorbeeldvertelling* wil die gelykenis nie die lewenswyse van die Fariseër verwerp of dié van die tollenaar aanmoedig nie: “The point at which the example is to be taken is that of the contrast between the manner and content of their respective prayers.”⁸²

Die Fariseër het mense soos die tollenaar nodig *om te wees wie hy is*.⁸³ Die tollenaar *is wie hy is* as gevolg van die stigma wat deur mense soos die Fariseër op hom geplaas word.⁸⁴ Die gelykenis daag ‘n mens uit om te dink oor die manier en die inhoud van gebed. Gebed is die geleentheid om oop en eerlik voor God te wees en help met genesing.⁸⁵ Die gelykenis help ook om te wys dat ‘n mens geregtigheid by God verkry deur oop te wees vir sy genade.

⁷⁹ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 124: “The verb translated ‘be merciful’ is found only here and at Hebrews 2:17 in the NT.”

⁸⁰ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 124: “The perfect passive participle of is used, meaning that the tax collector went home ‘in a state of having been justified’ by God (a ‘divine passive’ is used).”

⁸¹ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 124. [A. Jülicher, J. Jeremias, C. Montefiore, N. Perrin, I. H. Marshall, H. Hendricks.]

⁸² Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 125-126.

⁸³ Vgl. Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 121 “It is puzzling that B. Scott, *Parable*, 94, asserts that without the Lukan introduction (18:9), the reader would not think of the Pharisee as a negative caricature,” asook p. 126: “The story would have been shocking to an ancient audience. The Pharisee would have been considered by anyone as universally esteemed.”

⁸⁴ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 126 [Hultgren verwys hier na Moltmann, *The Pharisee and the Tax Collector*, pp. 93-94.]

⁸⁵ Marshall, H. Hendrickx.]

⁸⁵ Hultgren, *The parables of Jesus*, p. 127: “It should go without saying that the person who would pray, in so many words, ‘God, I thank you that I pray like the tax collector,’ misunderstands the meaning of the parable.”

2.5.3 W. R. Herzog II⁸⁶

2.5.3.1 *Die betekenis van gelykenisse*

Vir Herzog is die gelykenisse net soveel sosiale analise as wat dit ‘n vorm van teologiese bepeinsing is.⁸⁷ Met behulp van Paulo Freire se *Pedagogy of the oppressed* analiseer hy ‘n aantal gelykenisse as ‘n vorm van sosiale analise wat die onderdrukking van heersende klasse in Jesus se tyd ontbloot.⁸⁸

Adolf Jülicher (1910) se siening dat gelykenisse nie allegorieë is nie, maar stories wat ‘n enkele gedagte wil oordra, is verder gevoer deur C. H. Dodd (1935). Dodd betoog dat die gelykenisse as *gelykenisse van die koninkryk* gesien behoort te word. Jeremias bou voort op die werk van Jülicher en Dodd deur die gelykenisse in nege tematiese kategorieë in te deel wat te doen het met hulle onderskeie ontstaanstuitasies. Volgens Herzog het navorsing in die tradisie van Jülicher, Dodd, en Jeremias gelei tot die verklaring van gelykenisse as uitdrukkings van teologie en etiek in storievorm.⁸⁹ Oor tyd het vorm-kritiese benaderings plek gemaak vir redaksie-kritiese lesings, wat weer deur ‘n verskeidenheid van literêr-kritiese metodes vervang is.⁹⁰ Die meeste van hierdie benaderings is “idealistiese” lesings wat nie genoeg aandag gee aan die “materiële” aspekte van die gelykenisse nie:

The scenes presented in the parables were valued for their theological, ethical, or metaphoric value, and once this was established, the details of the parable were left behind....Given this basic orientation, it mattered little whether one operated with a moral generalization (Jülicher), a single theological theme (Dodd), a variety of theological themes (Jeremias), existential themes (Via), or a philosophy of language and perception (Crossan, Funk). The fate of the social world or social scripts

⁸⁶ W. R. Herzog II, *Parables as subversive speech, Jesus as pedagogue of the oppressed*, Westminster: John Knox Press, 1994.

⁸⁷ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 3.

⁸⁸ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 2, dui aan dat hy verskeie dissiplines inspan vir hierdie analise: “[T]he macrosociology of advanced agrarian societies, the characteristics of bureaucratic and aristocratic empires, the nature of Mediterranean societies, and the way ‘economies’ worked in antiquity.”

⁸⁹ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 11.

⁹⁰ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 13.

glimpsed in the parable was the same: they were ignored or, after cursory examination, neglected.⁹¹

Paulo Freire se werk bied volgens Herzog 'n sleutel om Jesus se gelykenisse beter te verstaan. Dit help om in te sien dat die gelykenisse nie in die eerste plek teologie of etiek wou kommunikeer nie. Dit is eerder 'n gekodifiseerde sosiale analise wat wil aantoon hoe die wet van God se geregtigheid verskil van die onderdrukkende sisteme waarin die hoorders hulle bevind.⁹²

2.5.3.2 Die belang van sosiale analise

Herzog onderskei tussen “modernisering” en “anakronisering”: “Modernizing is an inevitable condition of historical inquiry. Historians cannot escape from their world into some objective sphere, detached from all contexts.”⁹³ In teenstelling daarmee is anakronisering: “[T]he unconscious or unreflective reading of the present into the past.”⁹⁴ Anakronisering is dus 'n vorm van onbewuste modernisering, terwyl modernisering bewustelik gedoen word as deel van die hermeneutiese taak.

Om anakronisering in die verstaan van gelykenisse te voorkom, is dit nodig om die sosiale wêreld wat in die gelykenisse veronderstel word, te konstrueer. Lenski en Lenski onderskei vyf tipes pre-industriële gemeenskappe: “(1) hunting and gathering, (2) simple horticultural, (3) advanced horticultural, (4) simple agrarian, and (5) advanced agrarian.”⁹⁵ Eerste-eeuse Palestina was volgens hierdie indeling 'n gevorderde landbougemeenskap. Die gemeenskap het uit 'n boonste besittersklas en 'n onderste nie-besittersklas bestaan.⁹⁶

⁹¹ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 13.

⁹² In die woorde van Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 29: “This study, then, takes some cues from the work of Paulo Freire, especially his role as a pedagogue of the oppressed, and uses them as a guide for understanding some of Jesus’ parables. Placed in this larger context, the parables function as codifications.... This is the hypothesis that guides the readings of the parables proposed in this study.”

⁹³ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 38.

⁹⁴ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 30.

⁹⁵ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 30.

⁹⁶ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 59: “In essence, advanced agrarian societies were two-tiered. The top tier was occupied by the ruler, the ruling class, retainers, and a few merchants. The bottom tier was occupied by peasants, artisans, merchants, the unclean and the degraded, and, at the very bottom, the lowest of the low, the expendables, although it included the lower members of the retainer class as well. The chasm between them was as great as the wadi that separated the rich man from Lazarus (Luke 16:26)... Typical ranges for each group are

Dit was nie so belangrik wie grond besit het nie, maar eerder wie oor die gebruik van die grond beheer gehad het en die vrug van die opbrengs ontvang het. Die kleinboere was arm en die lewensomstandighede swaar, maar hulle was beter af as die “onreines” en “uitgeworpenes”.⁹⁷

2.5.3.3 *Herzog oor die gelykenis van die bedelaar*

Herzog lees Lukas 16:19-31 (sy titel: *The unbridgeable chasm*) as ‘n eenheid.⁹⁸ Die gelykenis kodeer beide die verhouding tussen ryk en arm en die beroep wat op die hiernamaals gedoen word om huidige sosiale patrone te regverdig.

Die gelykenis veronderstel die sosiale strukture van ‘n gevorderde landbougemeenskap. Die ryk man is lid van die stedelike adel, die klas wat rykdom, mag en die voordele wat daarmee gepaard gaan, beheer. Hy is in pers geklee, wat die duurste en mees gesogte kleur was om te dra. Daarteenoor is Lasarus lid van die uitgeworpe bedelaarsgroep. Hy is beklee met swere en hoop op oorskiet van die ryk man se tafel.⁹⁹ Sommige kommentatore reken die honde behoort aan die ryk man en kry nog eerder as Lasarus versorging en aandag, terwyl ander reken dit is straathonde, wat Lasarus se broosheid beklemtoon.¹⁰⁰ Die naam *Lasarus* help moontlik om te verhoed dat die hoorders dink dit is as gevolg van die bedelaar se sonde dat hy ly. Indien dit die geval is, berei dit die hoorder voor vir die onverwagte geluk wat Lasarus na sy dood tref.¹⁰¹ In teenstelling met die teenspoed wat Lasarus tref, is daar nie ‘n enkele

as follows: ruling class, 1 to 2 percent of the population; retainers, 5 to 7 percent; merchants, 5 percent; artisans, 3-7 percent; peasants, 70-80 percent; unclean and degraded, 5 percent; expendables, 5-15 percent.”

⁹⁷ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 73: “Palestine in the first century was an advanced agrarian society, whether the political form of that society was the client kingdom of Herod Antipas, the province of Judaea under the hegemony of the Temple and the Jerusalem elites, or the colonial administration of an imperial province.”

⁹⁸ Herzog, *Parables as subversive speech*, p.130: “The weakness of the parable as interpreted by Bultmann and those who followed his lead lay in its seemingly unrelated parts. Every exegete had to treat each part separately (Bultmann), subordinate one to the other (Jeremias), or choose which one to interpret (Crossan and Scott). But this reading offers a rationale for retaining both parts of the parable, because they are both essential to the codification. This does not ensure the accuracy of the proposed reading, but it does offer an alternative to the approaches that have dominated discussion of this parable.”

⁹⁹ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 118: “Most commentators assume this refers to crumbs or table scraps, but as early as the first decade of this century, Claude Montefiore (1909, 2:1003) recognized that it also refers to the loaves of bread used as napkins by the rich man and his guests.”

¹⁰⁰ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 119.

¹⁰¹ Vgl. ook Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 120: “Derrett has proposed another solution, namely, that Lazarus is none other than ‘Eliezer, Abraham’s steward,’ mentioned in Gen. 15:2, who, according to midrashic tradition, was sent by Abraham ‘to the land to observe how the ‘tenants’ [were] dealing with [their] property and

gebeurtenis in die ryk man se lewe wat geïnterpreteer sou kon word as die oordeel van God oor 'n sondige lewe nie.¹⁰²

Die versoek van die ryk man is nie soos Oesterley beweer die begin van 'n nuwe denkwysie by die ryk man sodat hy skielik nou omgee vir ander nie. Hy bly soek na die voordeel van lede van sy familie en klas.¹⁰³

Herzog meen dit het tyd geword om die gelykenis in Lukas 16:19-31 as 'n geheel te lees. Anders word die rol en belang van Lasarus afgeskeep deur 'n abstrakte boodskap¹⁰⁴ die kern van die gelykenis te maak, of deur die gelykenis 'n verdediging van die *Wet* en die *Profete* te maak.¹⁰⁵

Die gelykenis is geen storie oor twee abstrakte sosiale tipes nie, maar oor twee sosiale klasse, die stedelike adel en die uitgeworpenes. Oor 'n klas wat amper alles gehad het en 'n klas wat amper niks gehad het nie: "In this case, wealth may indeed lead to Hades, for such wealth could be obtained only by the systematic exploitation of the poor, and it could be maintained only by their continual oppression."¹⁰⁶ Die ryk man word nie openlik geblameer omdat hy ryk was nie. Hy was waarskynlik vroom en 'n onderhouer van die Tora, soos die meeste stedelike adel in Jerusalem in daardie tyd. Maar sy lot na sy dood en weiering om Lasarus as broer raak te sien, beklemtoon die onoorbrugbare kloof wat weens die sosiale klasseverskil heers.¹⁰⁷ Lasarus word nie as geduldig, vroom of Godvresend uitgebeeld nie. Op grond van sy armoede het hy deel aan die eskatologiese maal:¹⁰⁸ "If Martin Luther was convinced that we are justified by faith, Jesus told a parable in which Lazarus was justified by his abject,

their obligation to show hospitality (Derrett 1970b, 86f.). Because Eliezer became a well-known figure in Jewish Haggadah, the suggestion, though difficult to assess, is not impossible."

¹⁰² Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 120.

¹⁰³ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 124. Vgl. ook p. 125: "As Smith (1937, 141) saw clearly, to grant the rich man's request would be to concede 'that the Scriptures were not in themselves a sufficient witness to the will of God but needed to be supplemented if the wicked were to be moved to repentance.'"

¹⁰⁴ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 127: "Jeremias reduces Lazarus to an appendage even though his changing fate is central to the parable, and Schweizer reduces the parable to an abstract issue, 'perverse and stupid self-assurance' being corrected by the Word of God, which sounds suspiciously like a neo-orthodox critique of nineteenth-century liberal theology."

¹⁰⁵ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 127: "Bultmann, Cadoux, Oesterley, Smith, and Jeremias all propose this solution."

¹⁰⁶ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 128.

¹⁰⁷ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 128.

grinding poverty.”¹⁰⁹ Die versoek van die ryk man om Lasarus na sy broers te stuur het geen nut nie: Daar is reeds Lasarusse by elke hek en op elke hoek en elke een van hulle is ‘n teken van die sistematiese onderdrukking wat deur *Moses* en die *Profete* veroordeel word.

Sisteme van onderdrukking benodig mistifikasie en legitimasie. ‘n Kragtige manier van legitimasie is om die absolute orde van alle dinge te gebruik om menslike patrone te regverdig: “Portraying the age to come as a confirmation of the present age provided potent support for a two-tiered society, the blessed wealthy in control and the cursed poor suffering from the consequences of their sin.”¹¹⁰ Deurdadig die toestand van die ryk man en Lasarus omgekeer word na hulle dood, word die veronderstelling dat sosiale klas ‘n aanduiding van God se seën is, ondermyn.

Abraham speel in hierdie gelykenis ‘n belangrike rol. Hy het sy rykdom as teken van God se seën - eerder as teken van menslike vrygewigheid – gesien (Gen. 14:13-24). Deur Abraham, ‘n belangrike figuur in die legitimering van die bestaande sosiale orde, te gebruik, word die skok-effek van die gelykenis vergroot. Abraham word die beskermer van die uitgeworpe arme.¹¹¹

2.5.3.4 Herzog oor die gelykenis van die sondaar

Die gelykenis van die Fariseër en die tollenaar word byna aan die einde van die Lukaanse reisverhaal (Luk. 9:51-19:27 of 19:44) aangetref. Die verskil in interpretasie van die gelykenisse het volgens Herzog te make met die mate waarin die onderskeie eksegete die karakters van die gelykenis abstraheer tot universele tipes.¹¹²

¹⁰⁸ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 128: "As Juan Luis Segundo (1985, 114) saw, Abraham tells the rich man that Lazarus is participating in the eschatological banquet 'simply and solely because he is one of the poor.'"

¹⁰⁹ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 128.

¹¹⁰ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 129.

¹¹¹ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 130.

¹¹² Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 134-135: *William Manson* (1930, 202) connected the parable with Luke 18:1-8 (the unjust judge) on the grounds that both dealt with 'effectual prayer,' and *Joachim Jeremias* (1963, 87) concurred that the two parables in Luke 18:1-14 belonged together because they summed up how one should pray: 'Prayer should be persistent and humble....' *I. Howard Marshall* (1978, 677) thought that the parable announces a more general theme, 'the scope of salvation,' that unites Luke 18:9-19:10.... *Joseph Fitzmyer* (1985, 1185) also found echoes of justification in the parable but was cautious about connecting it with Paul, because the reference to justification in the parable has its roots in the Old Testament and contains no mention of the cross."

In die *patron-client*-gemeenskappe was leierskap volgens Bruce Malina eerder gemoeid met plundering as ontwikkeling en het belasting eerder bestaan tot voordeel van die adel as vir gemeenskaplike belang.¹¹³ Verder was die Romeinse belasting nie die enigste las op die skouers van die armes nie. Tempelbelasting was net so swaar en onderdrukkend, al was dit gemitologiseer en aangebied as ‘n vorm van godsdienstige plig. Die kombinasie van die twee belastingstelsels het swaar op die skouers van die bevolking gerus.

In hierdie lig sou ‘n mens die gelykenis van die Fariseër en die tollenaar *die gelykenis van die twee tollenaars* kon noem. Soos die tollenaar die Romeinse stelsel tot diens is, is die Fariseër in diens van die tempelstelsel. Deur die netwerk van sinagoges het Fariseërs deelgeneem aan die insameling van tiendes, maar hulle hoofrol was ideologies van aard deurdat hulle mense met hulle retoriese tegnieke probeer oortuig het. Die klem wat die Fariseër op die gee van ‘n tiende plaas in sy gebed, werp lig op sy rol in die legitimering van tiendes en wys hoe belangrik tiendes geag is as weg tot die verkryging van rituele reinheid.¹¹⁴

Die Fariseër se liggaamshouding word vlugtig beskryf, terwyl sy gebed lank is; die tollenaar se gebed is kort, terwyl sy liggaamshouding omvattend omskryf word. Jesus se uitspraak dat die tollenaar as die regverdige man huiswaarts keer, identifiseer die Fariseër as deelnemer aan ‘n proses van sistematiese geïnstitutionaliseerde geweld wat ontstaan by die tempel.¹¹⁵ Indien hierdie interpretasie van die gelykenis van die twee tollenaars juis is, gee dit volgens Herzog ‘n rede waarom Jesus gebrandmerk is as *vriend van tollenaars en sondaars* en uiteindelik gekruisig is deur die Jerusalem-adel: “His pedagogy of the oppressed was designed to enable peasants to demystify the Temple and the role of the redemptive media and, more specifically, the namecalling of Pharisaic rule-enforcers and moral entrepreneurs, so that the peasants could name oppression as a prelude to renaming their world.”¹¹⁶

¹¹³ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 180.

¹¹⁴ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 182.

¹¹⁵ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 191.

¹¹⁶ Herzog, *Parables as subversive speech*, p. 193.

2.5.4 H. Pierson¹¹⁷

2.5.4.1 *Die betekenis van gelykenisse*

H. Pierson skryf in sy voorrede van *Gelykenissen des Heeren* dat hy slegs maar sy opvatting van sommige gelykenisse gee: “Ik heb die niet gezocht; zij kwam tot mij en werd mij vaak door de omstandigheden des levens aangebracht.”¹¹⁸

In die inleidende hoofstuk, *De verzoenende beteekenis der gelykenissen*, beweer Pierson geen “moderne zal ooit vrede hebben met den brief aan de Romeinen of aan de Galaten; die taal is hem vreemd, maar bij de gelykenissen is het wat anders, en ernstige modernen zullen vaak den orthodoxen die gelykenissen voorhouden als een wapen, om hun catechismus of hun formulieren te bestrijden.”¹¹⁹ Maar as “modernes” alleen die gelykenisse gebruik terwyl hulle niks met Paulus kan uitrig nie, is dit ‘n bewys dat die diepte van die gelykenisse hulle ontgaan. Juis die gelykenisse se helderheid en eenvoud is misleidend. Jesus noem self die gelykenisse verborgenhede van die Koninkryk van die Hemele, met ander woorde, geheimenisse.

2.5.4.2 *Pierson oor die gelykenis van die bedelaar*

In die hoofstuk, *Het koninkrijk der hemelen en de mammon*, skryf Pierson dat geen ryke soveel kan gee as ‘n arme nie “om de eenvoudige reden, dat hij niet van zijn armoede geeft en hij niet veel meer doet, dan misschien eenig genot opofferen.”¹²⁰ Die ryke doen geen diens aan die Koninkryk van God deur geld te gee nie. Dit is ‘n voorreg om aan die Koninkryk van God te mag meewerk.

Volgens Pierson het Christus geld die *onregverdige Mammon* genoem, maar nooit rykdom as sodanig afgekeur nie. Tog skryf Pierson: “Geld is en blijft onrechtvaardig; want als alles uit liefde gedaan werd, zoals in het koninkrijk Gods, zou geld een onding zijn. Iedere cent, dien men uitgeeft is een bewijs, dat het koninkrijk Gods op aarde niet voltooid kan worden en

¹¹⁷ H. Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, ‘s-Gravenhage: W. A. Beschoor, 1891.

¹¹⁸ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, voorrede.

¹¹⁹ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 1.

¹²⁰ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, pp. 24-29.

slechts als flauw begin aanwezig is.”¹²¹ Vra die Here dan van ons om alle geld weg te gee, monnike te word, of soos Franciscus van Assisi vrywillige armoede te preek? “Volstrekt niet,” antwoord Pierson, “[d]at is alles Wet en geen Evangelie.”¹²² Daar word van ons verwag om die woorde dat ons ons naaste moet liefhê soos onself, letterlik op te neem. As iemand dus sou vra: hoeveel moet ek gee? Dan is die antwoord: “soekt gij het in het geven, in het volbrengen van een plicht, dan is het eenige antwoord: *alles*, gelijk bij den rijken jongeling.”¹²³ Wil iemand weet: hoe moet ek wees? Dan is die antwoord: “gij behoort lief te hebben en dan zal al wat gij doet, den stempel daarvan dragen.”¹²⁴

Baie mense verstaan die gelykenis in Lukas 16:1-14 verkeerd - skryf Pierson in die hoofstuk *De onrechtvaardige rentmeester* – omdat hulle die begrip *onregverdige Mammon* nie begryp nie. Daar is twee soorte geregtigheid: Die geregtigheid van God in die Koninkryk van die hemel en die geregtigheid van hierdie wêreld. Volgens die wêreldse geregtigheid is ‘n oog vir ‘n oog en ‘n tand vir ‘n tand volkome billik. Na God se geregtigheid bly hierdie vorm van wêreldse geregtigheid onreg. Die rentmeester is ‘n wêreldse man wat aan sy eie genot dink en vir homself sorg. Hy is egter nie ‘n dief nie, want ‘n rentmeester is in die Ooste so vry soos Josef by die Faraon en Hamman by Ahasvéros.¹²⁵ As rentmeester het hy die vryheid om te doen wat hy wil: “Daarom geeft hij al den pachters van zijn heer afslag, hij maakt daar geen geheim van, zijn heer ziet het dadelijk en roemt zijn slimheid, waar hij niets tegen zeggen kan, al lijdt hij er schade door.”¹²⁶ Soos die rentmeester is elkeen wat geld het: God stel nie ‘n vaste reël oor hoe ons met sy eiendom moet omgaan nie. Die rentmeester was slim genoeg om, toe hy weet hy word afgedank, nog betyds te sorg dat hy vriende maak met die geld van sy heer. Geld hoort tuis in die sondige bedeling waar niks uit suiwere liefde geskied nie, maar die hoogste goed wat ‘n mens kan bereik billikheid is. In die hemelse Koninkryk, waar alles uit liefde geskied, is geld nie meer nodig nie: “Wel verre van trotsch te worden op zijn geld en op zijn giften, zal de geloovige met diepen ootmoed de zware verantwoording dragen van

¹²¹ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 26.

¹²² Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, pp. 26-27.

¹²³ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 28.

¹²⁴ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 28.

¹²⁵ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 34: “Getrouw zijn in ‘gestolen’ geld is onzin, maar getrouw zijn in het ‘wereldsche’ geld – dat geeft een verstaanbaren zin.”

¹²⁶ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 33.

elken cent, dien hij bezit en den Heere bidden: leer mij Uw goed en geld als een trouw rentmeester beheeren.”¹²⁷

Pierson laat volg die hoofstuk, *Lazarus en de rijke man*, ná die hoofstuk oor die onregverdige rentmeester. Hy wys daarop dat sosialiste hulle graag op die gelykenis van Lasarus en die ryk man beroep, omdat dit uit die gelykenis lyk asof alles op aarde omgekeer sal wees in die hiernamaals. Die gelykenis lyk na ‘n verheerliking van armoede, want “Lazarus word niet anders dan als arme en *omdat* hij arm was in Abrahams schoot opgenomen.”¹²⁸ Indien ‘n mens die gelykenis noukeurig bestudeer, blyk dit egter dat geen woord van laasgenoemde waar is nie.

As ons die gelykenis noukeurig lees, sien ons dat dit hier gaan om ‘n ryk man wat geen oog het vir die ellende van die arme voor sy deur nie en wat alleen bestaan om elke dag vrolik in weelde te lewe.¹²⁹ Dit beteken nie alle rykes is soos die ryk man nie: Die skatryke Abraham is ryk in God en het nie sy besittings in hierdie wêreld gehad nie, maar ‘n toekomstige gesoek. ‘n Mens sou ook kon vra: Is alle armes soos Lasarus? Stellig nie, want Lasarus is gespeen van alle jaloesie: “Waar is de arme, die niet jaloers is, die zich tevreden stelt met den afval des rijken? Hoe rijk moet die man van binnen zijn, om zoo hoog te staan!”¹³⁰ Lasarus is so ‘n man, want sy hele bestaan verkondig dat hy ‘n skat in die hemel het. Daarom sou ons veilig wees as ons aanvaar dat elke arme wat alle jaloesie afgelê het, ‘n kind van God *moet* wees. Lasarus is eenvoudig en nederig genoeg om die krummels te begeer. Die Evangelie maak nie hoogmoedige Stoïsyne heiliges nie.

Die vloek van rykdom is dat ‘n mens daagliks ellende kan *sien* sonder om daarvoor na te dink. Ander rykes gewaar in hulle harteloosheid nie eens die ellende om hulle in die wêreld nie.¹³¹ Na sy dood skyn dit asof die ryk man in die hel ‘n hart vir sy broers het wanneer hy Abraham vra om Lasarus te stuur om hulle te waarsku. Dit is egter in der waarheid ‘n wyse waarop hy hom wil verontskuldig. Want as God Lasarus na sy broers stuur, sou hy kon aanvoer dat God hom nie genoeg gewaarsku het nie: “Zoo venijnig is het zondige menschenhart, dat het den

¹²⁷ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 36.

¹²⁸ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 37.

¹²⁹ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 38.

¹³⁰ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 39.

¹³¹ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 40.

schijn van liefde voor de broeders gebruikt, om eigen schuld uit te wisschen en tegen God zelve als aanklager op te treden.”¹³² Abraham laat hom nie bedrieg nie. ‘n Waarskuwing deur te wys op die verskrikking van die hel kan ‘n mens nie help om één enkele gebod van God lief te kry nie: “Gij hebt Mozes en de profeten, gij hebt uw Evangelie, hoort dat.”¹³³

2.5.4.3 Pierson oor die vergewing van sonde

In die hoofstuk *Een schriftverklaring op de gestichten geleerd* skryf Pierson oor die bede “vergeef ons onze schulden gelijk ook wij vergeven onzen schuldenaren.”¹³⁴ Volgens Pierson het hy lank moeite gehad met hierdie woorde. Dit val vreemd op ‘n Gereformeerde oor, aangesien dit lyk asof ons God se genade moet verdien deur genade te bewys. Ons mag onder geen omstandighede die woorde van die gelykenis verander of probeer versag nie: “Daar staat uitdrukkelijk, dat Gods vergeving *afhangt* van ons vergeven, m. a. w. dat wij geen vergiffenis kunnen ontvangen, wanneer wij niet *beginnen* met vergeving te schenken.”

Na ‘n ontmoeting met ‘n liggeraakte vrou, vertel Pierson, het dit vir hom duideliker geword teen watter agtergrond ons die woorde *vergeef ons ons skulde net soos ons ons skuldenaars vergewe* kan verstaan: “[D]e slotsom, waartoe wij moeten komen, is deze: ‘de lichtgeraakte heeft geen berouw.”¹³⁵ In die gelykenis van Matteus 18:21-35 sien ons hoe die skuld van ons naaste in die niet verdwyn in die lig van ons skuld by God. Toegepas op die bede *vergeef ons ons skulde*, beteken dit: God vergewe graag, mits ons met ware berou in opregtheid en met ootmoed om vergewing vra. Ons ootmoed blyk daaruit dat ons ons sonde groot ag; ons ag ons eie sonde groot, wanneer ons die sonde van ons naaste gering ag.¹³⁶ Die waarde wat Pierson aan opregtheid heg, word verder beklemtoon in die hoofstuk *Onnutte dienstknechten*: “[W]at echt is, is Gode (sic) altijd welkom, zoo welkom, dat Hij aan het tollenaarsgebed genoeg heeft om een zondaar zalig te spreken; - zoo welkom, dat Hij de twee penningkens van een arme weduwe of de dure zalfolie van een rijke Maria beide hoogelijk roemt, al werd

¹³² Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 41.

¹³³ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 42.

¹³⁴ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, pp. 12-18.

¹³⁵ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 15.

¹³⁶ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 15.

de eerste gave aan een tempel gegee, die spoedig zou vergaan en de tweede aan de armen onthoude.”¹³⁷ Geloof en werke moet eg wees voor God.

2.5.5 J. Calvyn¹³⁸

2.5.5.1 Calvyn oor die gelykenis van die bedelaar

Calvyn laat sy behandeling van Lukas 16:19-31 voorafgaan deur die bespreking van Lukas 16:1-15. Die hoofgedagte van Lukas 16:1-15 is volgens Calvyn dat ons met vrygewigheid en medelye teenoor ons naaste moet optree.¹³⁹ Voor die regterstoel van God sal ons die vrug van ons vrygewigheid pluk. Dit beteken nie dat ons doel moet wees om deur aalmoese die oordeel van God te probeer vryspring nie. Ons behoort in gedagte te hou dat gepaste en goedberekende vrygewigheid op ‘n dubbele wyse voordelig is: Eerstens help dit om nie eiendom wat aan ons toevertrou word op onmatige wyse te vermors nie.¹⁴⁰ Tweedens kan dae van medelye aan ons naaste die genade van God wek. Vir die Here is elke goeie daad aan ons medemens ‘n daad van barmhartigheid aan Hom.¹⁴¹

Lukas 16:19-31 bevestig die voorafgaande insigte: Daar word gewys wat gebeur met ‘n mens wat in staat is om sy arm medemens uit sy oorvloed te help, maar dit nie doen nie.

Nie alle vorme van rykdom is verkeerd in die oë van God nie; die gevaar van ryk wees is dat ‘n mens selde dit regkry om matigheid voor oë te hou. Iemand wat van mooi klere hou, wil voortdurend mooier en duurder klere hê. Maar die hoofaanklag teen die ryk man is nie sy onmatigheid nie, maar sy wreedheid. Hy het die vermoë om te help, maar los Lasarus in

¹³⁷ Pierson, *Gelykenissen des Heeren*, p. 95.

¹³⁸ J. Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke by John Calvin*, Translated from the original latin, and collated with the author’s French version, by the rev. William Pringle. Volume II, Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1949.

¹³⁹ Die opskrif van vers 1-13 in die Bybel, Nuwe vertaling met herformulerings, Bybelgenootskap van Suid-Afrika, 1983 is: *Die gelykenis van die oneerlike bestuurder*.

¹⁴⁰ Vgl. Comm. Luk. 16:12: “Men usually care less about abusing, and allow themselves greater liberty in squandering, *their own* property, because they are not afraid that any person will find fault with them; but when a thing has been entrusted to them either in charge or in loan, and of which they must afterwards render an account, they are more cautious and more timid.”

¹⁴¹ Vgl. Comm. Luk. 16:9: “The Lord looks not to the persons, but to the work itself, so that our liberality, though it may happen to be exercised towards ungrateful men, will be of avail to us in the sight of God....In like manner, our kindness to the poor will be a seasonable relief to us; for whatever any man may have generously bestowed on his neighbours the Lord acknowledges as if it had been done to himself.”

ellende voor sy deur. Hy leer nie eens by die honde, wat hulle tonge in diens van Lasarus inspan, wat dit beteken om medelye te hê nie.

Dit sou verkeerd wees om uit wat met Lasarus gebeur het aan te neem dat lyding noodwendig ‘n teken van God se vervloeking is.¹⁴² Die kortstondige geluk van die ryk man weeg nie op teen die ewige geluk van Lasarus in Abraham se skoot nie.

Wanneer daar gesê word dat die ryk man reeds tydens sy lewe die goeie ontvang het, beteken dit nie dat almal wat nou voorspoed beleef, verdoem is nie.¹⁴³ Hy het egter alle medelye verdrink, deur afgestomp vir die wet van God, homself onmatig oor te gee aan liggaamlike genot.

Uit die ryk man se vraag dat Abraham Lasarus na sy broers moet stuur, kan nie afgelei word dat dooies namens lewendiges by God kan intree nie. Die broers het volgens Abraham die Wet en die Profete. Hierdie onderskeid verwys na die tyd van die Ou Testament. Noudat ‘n duideliker uitleg van die Evangelie bygevoeg is, is daar nog minder verskoning vir boosheid. God het alles wat nodig is om te weet vir ons saligheid in sy Woord gegee.¹⁴⁴

2.5.5.2 Calvyn oor die gelykenis van die sondaar

In Lukas 18:9-14 vind gelowiges ‘n riglyn oor hoe God in gebed benader behoort te word.¹⁴⁵

Geen kwaal is gevaarliker as hoogmoed nie en daarom behoort gelowiges in nederigheid tot God te nader. ‘n Mens wat hoogmoedig is, is openlik in opstand teen God. Die enigste

¹⁴² Vgl. Comm. Luk. 16:22: “In the person of *Lazarus* there is held out to us a striking proof that we ought not to pronounce men to be accursed by God, because they drag out, in incessant pain, a life which is full of distresses. In him the grace of God was so entirely hidden, and buried by the deformity and shame of the cross, that to the eye of the flesh nothing presented itself except the curse; and yet we see that in a body which was loathsome and full of rottenness there was lodged a soul unspeakably precious, which is *carried by angels* to a blessed life.”

¹⁴³ Vgl. Comm. Luk. 16:25: “When it is said that he is tormented in hell, because *he had received his good things in his lifetime*, we must not understand the meaning to be, that eternal destruction awaits all who have enjoyed prosperity in the world. On the contrary, as Augustine has judiciously observed, poor Lazarus was carried into the bosom of rich Abraham, to inform us, that riches do not shut against any man the gate of the kingdom of heaven, but that it is open alike to all who have either made a sober use of riches, or patiently endured the want of them.”

¹⁴⁴ Vgl. Comm. Luk. 16:30: “Besides, faith does not depend on miracles, or any extraordinary sign, but is the peculiar gift of the Spirit, and is produced by means of the word.”

¹⁴⁵ Die vorige behandelde gedeelte (Lukas 18:1-8) het reeds ‘n riglyn gebied oor hoe om te volhard in gebed.

moontlikheid vir die mens om met God versoen te word, is om alle selfvertroue en eiegeregtigheid te laat vaar en opreg¹⁴⁶ te vertrou op die genade van God. In hierdie gelykenis word gewys op twee verwerplike gevare: bese selfvertroue en selfverheffing bo ander mense wat daaruit voortspruit.

Die Fariseër se oortreding in hierdie gelykenis is nie dat hy sy goeie werke opnoem nie. Hy skryf immers sy vroomheid aan die genade van God toe deur Hom daarvoor te dank. Sy fout is dat hy oortuig is sy goeie werke verdien versoening by God.¹⁴⁷ Sy innerlike hoogmoed bestaan daarin dat hy homself vryskeld van die skuld waaraan alle mense deel het en op sy prestasies by God wil roem. So verag die Fariseër 'n ander in vergelyking met homself en laat hy nie ruimte vir die genade van God nie.¹⁴⁸

Die tollenaar se houding word nie as vaste reël gegee sodat dit sou beteken 'n mens moet altyd na die grond kyk wanneer jy bid nie. Hy is 'n voorbeeld van wat nederigheid is: Dit beteken om ons sondes te erken en in selfveragting die oordeel van God te verwag; om ons toevlug tot die genadige God te neem deur eerlik ons sonde te bely met die hoop op versoening met Hom.

Die tollenaar word regverdig verklaar en die Fariseër word verwerp. Om regverdig verklaar te word voor God beteken om genade te ontvang deur die vergewing van sondes.¹⁴⁹ Ons geloof berus daarop dat God ons aanneem, nie omdat ons dit verdien nie, maar omdat Hy ons ons sonde nie toereken nie.

¹⁴⁶ Vgl. Comm. Luk. 9:9: "Though men are carried away by their ambition, yet when we come into the presence of God, all presumption ought to be laid aside; and yet every man thinks that he has sufficiently humbled himself, if he only presents a hypocritical prayer for forgiveness."

¹⁴⁷ Vgl. Comm. Luk. 18:11: "But Christ goes farther, not only ascribing to the grace of the Spirit the power of acting aright, but stripping us of all confidence in works; for the Pharisee is not blamed on the ground of claiming for himself what belongs to God, but because he trusts to his works, that God will be reconciled to him, because he deserves it. Let us therefore know that, though a man may ascribe to God the praise of works, yet if he imagines the righteousness of those works to be the cause of his salvation, or rests upon it, he is condemned for wicked arrogance."

¹⁴⁸ Vgl. Comm. Luk. 18:12: "For the only hope of the godly, so long as they labour under the weakness of the flesh, is, after acknowledging what is good in them, to betake themselves to the mercy of God alone, and to rest their salvation on prayer for forgiveness."

¹⁴⁹ Vgl. Comm. Luk. 18:14: "Hence it follows, that *righteousness* consists in the forgiveness of sins...so *the publican*, relying on no merits of works, obtained righteousness solely by imploring pardon, because he had no other ground of hope than the pure mercy of God."

2.5.6 E. P. Groenewald¹⁵⁰

2.5.6.1 *Agtergrond van die boodskap van die Lukas Evangelie*

Volgens Groenewald wil Lukas getuig van Jesus as Redder van alle mense uit alle nood. Lukas se Evangelie is die *Evangelie van die praktiese Christendom* wat getuig van die vreugde in die hemel oor die redding van 'n enkele sondaar. Besondere kenmerke van die Lukas Evangelie is die klem op Jesus as Redder, die Redder van die wêreld, die aandeel van die vrou, die teenstelling tussen rykdom en armoede, die werk van die Heilige Gees en die betekenis van gebed.¹⁵¹ In die Evangelie volgens Lukas word waardes omgekeer: Die ware gelukkiges is nie dié wat in aardse goed ryk is nie, maar dié wat 'ryk is by God' (12:21).¹⁵²

2.5.6.2 *Groenewald oor die gelykenis van die bedelaar*

Groenewald vra of ons in Lukas 16:19-31 met 'n gelykenis te doen het of met 'n stuk geskiedenis. Want as dit geskiedenis is, moet elke besonderheid in 'n historiese sin verstaan word en sou dit beteken dat ons hier 'n tekening van die hiernamaals het soos dit werklik is. In so 'n geval "het ons die reg om ons beskouing van die hemel en die hel op dié mededeling op te bou."¹⁵³ Indien dit egter 'n gelykenis is, word wel sekere waarhede aangaande die lewe ná die dood bekend gemaak, maar mag die besonderhede nie letterlik vertolk word nie. Groenewald handel hierdie vraag af met die mededeling: "Sonder om hier verder op die beredenering in te gaan, aanvaar ons dat ons met 'n gelykenis te doen het."¹⁵⁴

'n Mens sou die gelykenis in verband wil bring met dié van die barmhartige Samaritaan. Dáár word die antwoord gegee op die vraag: Wie is my naaste? Hier word aangedui wat die oordeel van God is oor iemand wat sy plig teenoor sy naaste versuim. "As ons egter die gelykenis nader ondersoek, blyk dit dat geen enkele verwysing daarin voorkom na die feit dat

¹⁵⁰ Vgl. E. P. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, Pretoria: J. L. Van Schaik, Bpk, 1963, asook E. P. Groenewald, *Die Evangelie volgens Lukas verklaar deur prof E. P. Groenewald*, Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers, 1989.

¹⁵¹ Vgl. Groenewald, *Die Evangelie volgens Lukas*, pp. 14-16.

¹⁵² Vgl. Groenewald, *Die Evangelie volgens Lukas*, p. 15.

¹⁵³ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 153.

¹⁵⁴ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 153.

die ryke nie na Lasarus omgesien het nie.”¹⁵⁵ Dit was volgens Groenewald nie van die ryk man verwag dat hy Lasarus moes oprig, verpleeg en aan sy tafel bring nie:

Trouens, hy het wel toegelaat dat die bedelaar by sy poort mag bly. Volgens die bepaalde vorm van die werkwoord in die oorspronklike is hy deur sy vriende daar geplaas om daar te bly, m.a.w. om voortaan die verantwoordelikheid van die ryke te wees. En dit word nie gesê dat hy die afval van die tafel nie gekry het nie. Blykbaar het hy dit wel ontvang, en was daar soveel dat ook die honde aangelok geword het. Dat die ryke wel met liefde en sorg na die bedelaar moes omgesien het, staan vas, maar slegs as newegedagte in die gelykenis.¹⁵⁶

Uit die teksverband kan twee moontlike weë gevolg word om by die hoofgedagte uit te kom. Indien die gelykenis as voortsetting van die gedagtegang in vers 1-13 gesien word, gaan dit oor die verstandige aanwending van rykdom. Soos die onregverdige bestuurder vriende gemaak het met die onregverdige Mammon, moes die ryk man vriende gemaak het met Lasarus. Hierdie weg verklaar egter nie Lasarus se verdienste nie.¹⁵⁷

Die tweede en verkiesliker weg is om die gelykenis te sien as uitbouing van die uitspraak in vers 15: “En Hy het vir hulle (d.i. die Fariseërs) gesê: Julle is dit [sic] wat julleself regverdig voor die mense, maar God ken julle harte; want wat by die mens hooggeag word, is ‘n gruwel voor God.”¹⁵⁸ Die Fariseërs sou, anders as die Sadduseërs, vertrou wees met hierdie beeld van die lewe na die dood. Dit maak sin dat Jesus met hulle sou praat oor die waarde wat hulle heg aan uiterlike dinge. Dit was ook die geval ten opsigte van geld, eerder uit godsdienstige as stoflike oorweging: “Rykdom is beskou as ‘n bewys van die guns van God; daarom word die rykdom nagejaag om na die uiterlike altans voor te kom as ‘n gunsteling van die Here. Daarteenoor is siekte, armoede en ellende aangesien as bewyse van die misnoeë en die straf

¹⁵⁵ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 153, asook Groenewald, *Die Evangelie volgens Lukas*, p. 204: “Sy rykdom of die manier waarop hy dit vir eie voordeel aangewend het, word nie veroordeel nie. Daar word ook nie gesê dat hy op ‘n oneerlike manier dit verkry het nie. Sy lewe was net ingestel op die vertoon en persoonlike genieting van sy rykdom. Uiterlik het hy volgens die voorskrifte van Moses en die Profete geleef, maar nie volgens die gees van die evangelie nie (vv 16-18).”

¹⁵⁶ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 154.

¹⁵⁷ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 154.

¹⁵⁸ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 154, asook Groenewald, *Die Evangelie volgens Lukas*, p. 204.

van die Here.”¹⁵⁹ In hierdie lig gesien is die optrede van die ryk man teenoor Lasarus nie die hoofgedagte van die gelykenis nie, maar eerder die feit dat die Here ander norme aanlê as die mens om die waarde van die lewe te beoordeel: “Wat by die mens hooggeag word, is ‘n gruwel voor God.”¹⁶⁰

Dat die ryke ryk was, maak hom nie voor God skuldig nie. Die gelykenis keur hoegenaamd nie rykdom as sodanig af nie, en wek ook nie die indruk dat die ryke op ‘n oneerbare wyse aan sy besittings gekom het nie. Abraham (Gen. 13:2), Jakob, Job, Salomo en talle ander was ryk. Maar deur elke dag *vrolik en weelderig* te lewe, laat blyk die ryk man dat sy hart nie met God reg was nie en maak hy hom skuldig voor die Here: “Hy het wel sy rykdom aangesien as ‘n bewys van die guns van die Here maar verder met die feit dat dit aan hom geleen is, en dat hy as rentmeester aangestel is oor dinge wat eintlik aan God behoort – daarmee het hy geen rekening gehou nie.”¹⁶¹ Al was dit nie nodig dat hy sware handarbeid moes verrig nie, moes die ryk man tog sy tyd en vermoë vir nuttige werk in diens van God en medemens gebruik het.

Teenoor die ryk man verskyn die arme bedelaar, wat waarskynlik by die ryke se poorthuis neergelê is deur sy eie mense, wat hulle van die verantwoordelikheid vir sy versorging onttrek het. Ons word meegedeel dat hy oortrek is met swere wat deur die honde gelek word. Dit beteken nie dat die honde, teenoor die onsimpatieke ryk man, darem meegevoel betuig het nie. Eerder benadruk dit dat die ryke met sy purper in die kring van die prinse beweeg het, terwyl die bedelaar honde as geselskap het.¹⁶² In teenstelling met die ryke, doen Lasarus niks in die gelykenis nie en sê ook nie ‘n enkele woord nie: “Hy is maar net daar in sy ellende.”¹⁶³ Sy naam, wat gelyk is aan Eliëser (“my hulp is God” of “God is my hulp”) teken egter sy lewenshouding.¹⁶⁴ Hy het God geken en gevrees.¹⁶⁵ Net soos Eliëser gestuur is deur Abraham in belang van sy seun, is Lasarus gestuur in belang van ‘n “seun van Abraham.” Die bedelaar is ‘n boodskapper van die hemel en die ryk man se toekomstige geluksaligheid hang daarvan af of hy die verband tussen Lasarus en die hemel sal opmerk.

¹⁵⁹ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 155.

¹⁶⁰ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 155.

¹⁶¹ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 156.

¹⁶² Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 157.

¹⁶³ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 157.

¹⁶⁴ Vgl. Groenewald, *Die Evangelie volgens Lukas*, p. 204.

¹⁶⁵ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 157.

Dit is nie ter sake of Lasarus deur gebrek, ontbering of siekte sterf nie, al kon dit sy dood verhaas het. Belangrik is dat niks aangaande sy liggaamlike en wat daarmee gebeur het, gesê word nie, terwyl daar by die ryke weer niks aangaande die gees en wat daarmee gebeur het, gesê word nie. Al die uitdrukkings wat die beeld van die toestand ná die dood skets, is by wyse van gelykenis: “Ons moet daarby bedink dat die liggaam in die graf bly tot aan die opstanding by die voleinding.....Die hoofsaak is dat die gees of siel ten volle bewus bly van wat rondom hom gebeur, hy kan ‘sien’ en ‘hoor’ en ‘voel’; hy kan diegene wat hy op aarde geken het, ook dáár herken, en hy weet hoedanig hul uiteinde is.”¹⁶⁶

Die rede waarom alles ná die dood omgekeer is, blyk uit die geheel van die gelykenis: Die ryke was met sy hart ver van God; die bedelaar se naam getuig van sy innerlike vroomheid. Dus, die ryke kom nie in die plek van smarte omdat hy ryk was nie, en Lasarus kom nie in die hemel omdat hy arm was nie. Veeleer is dit só dat die ryke in die vlam kom ten spyte van sy rykdom en die geleenthede wat dit hom gebied het om *Gode welbehaaglike werke te doen*; en Lasarus kom in die hemel ten spyte van die armoede en die aanleiding wat dit kon gewees het dat hy teen *God in opstand kom*. Dit gaan om die gesteldheid van die hart.¹⁶⁷

Die sonde van die ryke was dat hy nie aan die *Wet* en die *Profete* gehoor gegee het nie en daarom nie Lasarus met ‘n daad van ontferming versorg het nie.¹⁶⁸ In die ryk man se versoek is daar iets van ‘n verwyte teen God. Dit lyk of hy wil impliseer dat hy anders sou geleef het as die Here hom net gewaarsku het. Daarteenoor het Lasarus geen verwyte nie: “Hy het in sy ellende aan die Woord vasgehou en is in die nood van sy lewe gedra deur die belydenis wat in sy naam uitgedruk word: God is my hulp.”¹⁶⁹

God oordeel die innerlike. Daarom het ‘n bedelaar in afskuwelike ellende, wat tog die Here vrees, die reg om soos ‘n kind opgeneem te word in die skoot van Abraham. Maar ‘n skatryk kind van Abraham, wat *afskuwelik geword het* in sy oortreding van die *Wet* en die *Profete*, en

¹⁶⁶ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 159; asook Groenewald, *Die Evangelie volgens Lukas*, p. 206.

¹⁶⁷ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 160.

¹⁶⁸ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 161.

¹⁶⁹ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 162.

daarom nie weet om sy rykdom nuttig te bestee nie, word uitgewerp in die vuurvlam van ewige pyniging.¹⁷⁰

2.5.6.3 *Groenewald oor die gelykenis van die sondaar*

Die gelykenis in Lukas 18:1-8 handel oor die noodsaaklikheid van volharding in gebed, terwyl die gelykenis van die Fariseër en die tollenaar belangrike insigte gee in die ware karakter van gebed. Die hoofsaak is om te beseft dat God anders oor persone oordeel as wat mense dit sou doen.¹⁷¹ Twee ontsettende sondes het ingetree by dié selfversekerde en eiegeregtige *klas* in die samelewing wat gekweek is: godsdienstige hoogmoed en geringskattig van die medemens. Hoogmoed en liefdeloosheid gaan saam en waar hulle heers, is geen geregtigheid nie.¹⁷²

Vandag beoordeel ons die Fariseër negatief, maar in die tyd van Jesus het Fariseërs hoë aansien geniet en verdien. Hulle het kop en skouers bo hulle volksgenote uitgestaan in die nakoming van die drie grondsuile van die Joodse godsdiens: liefdadigheid, gebed en vaste (vgl. Mt. 6:1-18).¹⁷³ Daarteenoor het ‘n tollenaar by almal bekend gestaan as ‘n verstoteling uit die samelewing wat in diens van die Romeinse onderdrukker gestaan het. Die tollenaar uit die gelykenis was “‘n geharde materialis wat weinig waarde heg aan geestelike dinge...’n geharde kapitalis wat net vir homself lewe, en geen middele van oneerlikheid of bedrog of afpersing ontsien om sy doel te bereik nie.”¹⁷⁴ Hy was “‘n sondaar en hoort in die geselskap van die sondaars.”¹⁷⁵ Die Fariseër en die tollenaar verteenwoordig dus twee uiterste groepe in die Joodse volkslewe: dié wat in hulle eie oë godsdienstig onberispelik was, en dié wat in almal se oë, ook hulle eie, godsdienstig die uitgeworpenes was.¹⁷⁶

Jesus let egter nie op die uiterlike persoon nie, maar op die innerlike gesteldheid van die hart: “Die ware godsdiens is immers in die eerste plek ‘n saak van die hart.”¹⁷⁷ Die Fariseër se gebed begin met danksegging, maar dit is onvervalste selfverheffing; ‘n onbeskaamde self-

¹⁷⁰ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, pp. 162-163.

¹⁷¹ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 119.

¹⁷² Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 120.

¹⁷³ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, pp. 120-121.

¹⁷⁴ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 121.

¹⁷⁵ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 121.

¹⁷⁶ Vgl. Groenewald, *Die Evangelie volgens Lukas*, p. 214.

aanprysing. Bewus van sy eie onwaardigheid smee die tollenaar daarteenoor om genade en glo in die diepte van sy verlorenheid in God.¹⁷⁷ Hy bid in der waarheid om versoening; die genadige uitwissing van sonde.

Hierdie gelykenis moes vir die Jode verbysterend gewees het. Vir die Jood was dit ongehoord dat iemand geregverdig kon word sonder om vir die kwaad te vergoed of ten minste 'n offer te bring. Van Jesus se kant was die gelykenis 'n profetiese woord met die oog op sy eie offerbloed vir die sondaar.¹⁷⁹ Uit hierdie gelykenis moet die hoogmoediges en liefdeloses leer: “wie soos 'n prins na die Here kom, soos 'n bedelaar weggaan, maar wie soos 'n bedelaar voor Hom staan, soos 'n prins daar weggaan.”¹⁸⁰

¹⁷⁷ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 121.

¹⁷⁸ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, pp. 122-123.

¹⁷⁹ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 123.

¹⁸⁰ Vgl. Groenewald, *In gelykenisse het Hy geleer*, p. 124.

Hoofstuk 3

3 Noordmans se teologiese beweging in *Zondaar en bedelaar*

3.1 Inleiding

In **hoofstuk 2** is genoem dat Noordmans se moeilike eksistensiële omstandighede in 1945 bygedra het tot die diepsinnige teologiese krag van sy meditasie. Die inhoud van *Zondaar en bedelaar* is onder die loep geneem en die wyse waarop Noordmans die *heuristiese terme*, *sondaar* en *bedelaar* ontwikkel en teenoor mekaar plaas, is vergelyk met die funksionering van karikature in ‘n spotprent. Daar is genoem dat Noordmans se skets van die verhouding tussen *sondaar* en *bedelaar* in hierdie ondersoek as *heuristiese instrument* ingespan gaan word. Laastens is die eksegetiese stemme van Hultgren, Herzog II, Pierson, Calvyn en Groenewald aangebied om as klankbord te dien vir die perspektiewe wat Noordmans se meditasie oor die gelykenis van die sondaar (Lukas 18:9-14) en die gelykenis van die bedelaar (Lukas 16:19-31) na vore bring.

Dit sou simplisties wees om Noordmans se ingewikkelde meditatiewe eksegetiese oorhaastig as *anakronisties* of *onwetenskaplik* af te maak sonder om sy *beweging* te probeer verstaan. Daarom was die toon waarin die eksegetiese gespreksgenote in **hoofstuk 2** aan die orde gestel is eerder beskrywend as evaluerend omdat Noordmans se *beweging* – ‘n term wat aan De Knijff ontleen is – nog nie leer ken is nie.

De Knijff sien ‘n direkte samehang tussen Noordmans se spesifieke manier van Bybeluitleg en sy meditatiewe inslag. *Meditasie* is ‘n hermeneutiese grondgegewe, ‘n omskrywing van die wyse waarop die mens die Heilige Gees en jouself in ‘n enkel handeling veronderstel. Dit beteken, volgens De Knijff, dat ‘n mens ‘n meditatiewe teoloog “niet te snel mag fixeren: men moet zijn beweging leren kennen.”¹⁸¹ ‘n Mens kan syns insiens egter die beweging van ‘n teoloog alleen met behulp van vasgestelde punte uit sy werk omskryf.¹⁸² Indien de Knijff gelyk het, kan die gelykenisinterpretasies van Noordmans op besondere wyse ‘n geleentheid

¹⁸¹ H. W. de Knijff, *Geest en gestalte*, O. Noordmans’ bijbeluitlegging in hermeneutisch verband, Tweede druk, Kampen: J. H. Kok 1985, p. 13.

¹⁸² De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 13.

bied om sy beweging te leer ken, aangesien die gelykenis¹⁸³ by uitstek dié literêre vorm is waarin die ganse wetmatigheid van *gees* en *gestalte* uitgedruk word.¹⁸⁴ Die hoeveelheid wat ‘n mens in ‘n enkel meditasie van Noordmans oor sy teologie kan leer, moet nie onderskat word nie. Hy skryf met die oortuiging dat in “ieder bijbelwoord en in iedere toespraak spreek de hele waarheid Gods.”¹⁸⁵ Dit beteken nie dat ‘n enkel meditasie as vertrekpunt gebruik kan word in ‘n poging om die teologie van Noordmans te sistematiseer nie. Daarvoor is die omvangrykheid, veelsydigheid en veelsoortigheid van sy *oeuvre* net te groot.¹⁸⁶

In hierdie hoofstuk word daar gepoog om aan die hand van ‘n vasgestelde punt in Noordmans se werk, naamlik sy meditasie *Zondaar en bedelaar*, sy beweging as teoloog beter te leer ken. Terselfdertyd is die bedoeling om deur ‘n verkennende blik op sy teologie, Noordmans se gelykenisinterpretasie in die meditasie *Zondaar en bedelaar* beter te begryp.

3.1.1 Toonaard van en invloede op Noordmans se teologie

Sonderen wys daarop dat Hasselaar en Paul opkom vir ‘n *trinitaries-predestinasiaanse*, Haarsma vir ‘n *trinitaries-ekkesiologiese* en De Knijff en Neven vir ‘n *pneumatologies-antropologiese* interpretasie van Noordmans se werk.¹⁸⁷ Hierdie breë tiperings van Sonderen moet versigtig oorweeg word.¹⁸⁸ Nie één van die onderskeie teoloë waarna Sonderen verwys,

¹⁸³ Vgl. De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 180: “Dat de gelijkenis de maximale en noodzakelijke uitdrukkingvorm is van koninkrijk en kruis en hun onderlinge relatie, betekent, dat de taal het midden der openbaring bij uitstek is, en dat niet op bijkomende (en bijkomstige) wijze, maar intrinsiek: de openbaring is in de gestalte van taal werkelijkheid. In de gelijkenis (en daarmee de ganse Heilige Schrift) brengt God zichzelf ter sprake. Wij plaatsten hier Noordmans dicht bij E. Fuchs met zijn theorie van het taalgebeuren, al valt er verschil op te merken: bij Fuchs is het taalgebeuren sterk op ethische gezichtspunten betrokken, bij Noordmans heeft het een meer beschouwelijk, esthetisch karakter; bij Fuchs drukt zich in de gelijkenis de unieke gelegenheid tot liefde uit, bij Noordmans is deze als noodzakelijke uitdrukkingvorm van de openbaring meer gebonden aan het openbaringsprobleem als zodanig.”

¹⁸⁴ Vgl. De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 128.

¹⁸⁵ VW., II, p. 221.

¹⁸⁶ Vgl. J. P. Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 33.

¹⁸⁷ J. H. Sonderen, *De Kerk en het leven, Een bijdrage tot het onderzoek van de geschriften van dr. O. Noordmans*, Proefschrift, Kampen: J. H. Kok 1990, p. 66.

¹⁸⁸ Vgl. H. Berkhof, Noordmans uitgegeven en geïnterpreteerd, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 35, 1981, pp. 149-150, wat grondmotiewe by dieselfde teoloë effens anders aandui: “G. J. Paul heeft in zijn dissertatie de brede materie overzichtelijk onder trinitarisch gezichtspunt geordend. Sommigen trachten door ‘Wesensschau’ de grondmotieven van dit denken op te delven; ik zie dat vooral bij Hasselaar en de Knijff. Anderen benaderen hem meer vanuit een vergelijking met contemporaine theologieën: Haarsma ‘befragt’ als R. Katholiek eerbiedig en congeniaal Noordmans’ ecclesiologie, J. T. Bakker laat hem uitkomen tegen de achtergrond van de Gereformeerde ontwikkeling....Bij elke invalshoek komen nieuwe aspecten naar voren.”

lewer 'n enkel tipering wat as model kan dien om Noordmans se teologie te ontsluit nie.¹⁸⁹ Dit is moeilik om Noordmans se teologie te omskryf: wat ten minste met redelike sekerheid gestel sou kon word, is dat die toonaard van Noordmans se teologie pastoraal is,¹⁹⁰ dat sy werk in die eerste plek op die prediking gerig is,¹⁹¹ en dat die Heilige Gees 'n belangrike rol speel in sy teologie.¹⁹² Die belydenis van Vader, Seun en Gees word predestinasiaans uitgelê.¹⁹³ Uiteindelik het Blei gelyk wanneer hy met 'n beroep op *Herschepping*¹⁹⁴ van Noordmans skryf: "Noordmans' teologie is te karakteriseren als een 'theologie van de hoop'. Daar waar de hele christelike waarheid zich op één punt concentreert, ontstaat telkens een belofte."¹⁹⁵

Dit is nie moontlik om al die persone wat 'n invloed op Noordmans kon uitoefen by name te noem nie.¹⁹⁶ In sy vroeë jare is Noordmans beïnvloed deur die Friese Réveil,¹⁹⁷ die Engelse Puriteine en persone soos Groen, Da Costa en Willem de Clerq.¹⁹⁸ Die lyn waarin Noordmans hom bevind, is volgens Breek dié van Paulus, Augustinus, Calvyn en later Kohlbrügge¹⁹⁹ en Barth.²⁰⁰ Noordmans het filosowe soos Plato,²⁰¹ Descartes, Pascal, Kant, Dilthey en Troeltsch gelees.²⁰²

¹⁸⁹ Vgl. De Knijf, *Geest en gestalte*, 1985; J. M. Hasselaar, In het spoor van Noordmans, in *Kerk en Theologie* 30, 1979, pp. 193-202; G. W. Neven, *In de speelruimte van de Geest, Studies over de theologie van dr. O. Noordmans II*. Proefschrift, Kampen: J. H. Kok 1980; Paul, *Schepping en koninkrijk*. 1959.

¹⁹⁰ Vgl. Sonderen, *De Kerk en het leven*, p. 66.

¹⁹¹ Vgl. Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 228, asook VW., II, pp. 214-322.

¹⁹² N. T. Bakker, Noordmans en Barth (een studie over de Barth-receptie bij Noordmans), in *Kerk en Theologie* 35, 1984, p. 109.

¹⁹³ Vgl. Breek, Scheppen is scheiden, Enkele opmerkingen over de leer der schepping volgens dr. O. Noordmans in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, 1958, p. 205: "Noordmans' denken heeft als kern een predestinatieleer, die alles zet op de éne kaart der vrije genade Gods." Vgl. ook VW., II, pp. 214-322 en Sonderen, *De Kerk en het leven*, p. 66.

¹⁹⁴ VW., II, 214-322.

¹⁹⁵ Blei, in *Kerk en theologie* 32, p. 229. Die belofte moet nie verwar word met *objektiewe stof* nie. Dit is die tipe verwarring wat die nuwe realis knel wanneer "hij hoort van de secundaire kwaliteiten der stof en denkt dat het object hem ontgaat als kleur en vorm in zijn psyche verlegd worden....Wat was Christus objectief voor z'n discipelen, na aftrek van hun geloof? Men zou dat aan Judas moeten vragen....Aan Hem was geen objectieve gedaante of heerlijkheid, dat wij Hem zouden begeerd hebben. Die heerlijkheid is alleen zichtbaar voor het geloof." (Vgl. VW., I, pp. 297-298.)

¹⁹⁶ Vir 'n oorsig oor Noordmans se geestelike ontwikkelingsgang sien B. Breek, Noordmans en de wijsbegeerte, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 26, 1972, pp. 298-344.

¹⁹⁷ Vgl. VW., III, p. 299 en G. W. Neven, Biografie en Theologie, Over de ontplooiing van Noordmans' theologiese teorie onder de druk van de 'eendimensionaliteit', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 34, 1980, p. 54.

¹⁹⁸ G. J. Paul, Biografiese kanttekeninge by die teologie van dr. O. Noordmans, in *Kerk en Theologie* 30, 1979, p. 28.

¹⁹⁹ Vgl. H. J. Lam, 'Zoals ik haar geluid heb opgevangen', Enkele aspekte betreffende die verhouding Kohlbrugge-Noordmans in *Theologia Reformata* 34, 1996, pp. 28-52; Paul, in *Kerk en Theologie* 30, p. 187.

²⁰⁰ Vir die invloed van Barth op Noordmans sien Bakker, in *Kerk en Theologie* 35, pp. 106-119 en K. Blei, in *Kerk en theologie* 32, pp. 212-232.

Noordmans beklee ‘n unieke plek in die stryd tussen die etiese en konfessionele teologie.²⁰³ Berkhof meen ons kan ‘n breuk aanneem by Noordmans ná sy lees van die *Römerbrief* van Barth en hom daarna as ‘n Barthiaan beskou.²⁰⁴ Hy bly egter “eties” in die spoor van Calvyn en veral Gunning.²⁰⁵ Die kern van die verskil tussen Noordmans en Barth is volgens Berkhof die wyse waarop Noordmans Woord en werklikheid op mekaar betrek: “Anders dan bij Barth, bleef de werkelijkheid voor hem vol signalen van het Woord, zij het dan vooral in de negatieve zin van angstschreeuwen vanaf de doodslijn.”²⁰⁶ Werklikheid en Woord word nie soos by baie van Noordmans se etiese tydgenote opgeneem in die kultuur nie, maar bly in botsende ontmoeting.²⁰⁷ Hierdie botsing vind só plaas dat ons “in het Woord ‘Erfahrung mit der Erfahrung’ (Ebeling) opdoen.”²⁰⁸ Die uniekheid van Noordmans lê in die “verhoogde spanning waaronder hij al die begrippen brengt vanuit het niet zozeer vervullend en bekronend, als wel oordelend (‘kritisch’) en vrijsprekend karakter van het Woord, dat van de andere kant het humanum nadert. Vandaar dat hij met zijn aandacht telkens weer van de cultuurvragen naar de kerkvragen werd teruggedreven.”²⁰⁹

Om die kritiese inslag van Noordmans se teologie te verstaan, moet in gedagte gehou word dat hy krities reageer op sekere neigings binne die neo-Calvinisme. Noordmans wil hom krities distansieer van enige poging om die aanbreek van die Godsryk te laat saamval met die

²⁰¹ Vgl. De Knijf, *Geest en gestalte*, p. 167 wat selfs die “skool” van Plato as bepalend, in Noordmans se teologie aandui.

²⁰² Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 26, p. 300.

²⁰³ Vgl. Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 55: “Feitelijk kan heel de worsteling van Noordmans met en om de Ethische Theologie, zijn beurtelings de nadruk leggen op de ‘trait d’union’ en op de kloof tussen ‘Gereformeerd’ en ‘Ethisch’, herleid worden tot zijn eigen worsteling om de rechte keuze tussen de moderne persoonlijkheidsidee en een theologie des Heiligen Geestes; een worsteling, waarbij tenslotte de eerste ‘verslonden wordt tot overwinning’ door de laatste.”

²⁰⁴ Berkhof, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 35, p. 149.

²⁰⁵ Berkhof, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 35, p. 149, asook G. J. Paul, Biografiese kanttekeningen bij de theologie van dr. O. Noordmans, in *Kerk en Theologie* 30, 1979, p. 189: “Noordmans heeft blijvend onder de invloed gestaan van Gunning’s bewogen pessimisme, van zijn levenslange, toenemende agonie, maar ook van zijn gelovig optimisme, van heel zijn eschatologische, op de toekomst van Christus gerichte levenshouding.”

²⁰⁶ Berkhof, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 35, p. 149.

²⁰⁷ Volgens Berkhof, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 35, p. 150, moet ‘n mens die klimaat en konteks van Noordmans se teologiese arbeid begryp om hom te verstaan. ‘n Groot deel van die Europese teologie sedert 1870 het betrekking op “de strijd om het humanum - men noemde dat toen de ‘persoonlijkheid’, zulks in tegenstelling tot de onpersoonlijke wetmatigheid van het natuurgebeuren.” Albrecht Ritschl het die leiding geneem en veral Wilhelm Hermann het teologies die gedagtes uitgewerk en ‘n invloed uitgeoefen in Nederland deur Roessingh en etiese teoloë soos Kohnstamm, Korff, Roose en de Sopper.

²⁰⁸ Berkhof, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 35, p. 149..

²⁰⁹ Berkhof, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 35, p. 150.

voltooing van die Westerse kultuur.²¹⁰ Daarom distansieer hy hom van die positivisties-optimistiese kultuurideaal wat by sommige neo-Calviniste bespeur word. Noordmans het in die nasionaal-sosialisme waargeneem hoe gevaarlik, en selfs demonies, oordrewe klem op die skepselmatige *bloed en bodem* kan wees.²¹¹

3.1.2 Kanttekening by Noordmans se hermeneutiese werkswyse

Met behulp van die opstel “Licht en donker in de exegese”, toon De Knijff dat Noordmans letterlike en allegoriese Bybeluitleg in hul eensydige vorm verwerp. Noordmans wys die ou allegoriese werkswyse af, maar vind “de vlakke uitleggingsregels van zijn leermeesters rond de eeuwwisseling” net so onbevredigend.²¹² By hom kry die begrip *allegorie* ‘n gewysigde betekenis: Waar die ou allegoriese werkswyse die betekenis *agter* eerder as *in* die teks soek, wil Noordmans homself doelbewus bind aan die grense wat deur die teks gestel word.²¹³ Vir Noordmans is allegoriese uitleg die werk van die interpreteerder. Die interpreteerder handel nie willekeurig nie, maar lê vanuit sy *totale konteks* as *in beslag geneemde persoon* vanuit ‘n *bepaalde tradisie* uit.²¹⁴ “Wij hebben dus een soort historisch-eschatologische variant van de gelijkenisverklaring voor ons. Dat loopt op merkwaardige wijze parallel met de historische exegese, en wel buiten haar methode om. Ondanks het feit dat menigeen deze ‘historische’ allegorese een ‘te veel’ en ‘te ver’ zal vinden, mag gezegd worden, dat de pointe en de bedoeling van de gelijkenis op de plaats blijven waar zij in de tekst staan.”²¹⁵

Die *letter* van die teks is nie ‘n statiese konstante wat teenoor die *werksaam-wordende gees* staan nie, maar die resultaat van ‘n dinamiese relasie wat aan voortdurende verandering van die interpreterende gees onderhewig is.²¹⁶ Vir Noordmans is die Nuwe Testament verborge in die Ou Testament aanwesig en word die Ou Testament in die Nuwe Testament geopenbaar.²¹⁷ In elke individuele teks vind wat tussen die Ou- en Nuwe Testament gebeur plaas in die

²¹⁰ Blei, in *Kerk en theologie* 32, p. 219.

²¹¹ Vgl. K. Blei, Van Christus uit de schepping geloven in *Kerk en Theologie* 35, 1984, pp. 104.

²¹² De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 18.

²¹³ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 20.

²¹⁴ Vgl. De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 140.

²¹⁵ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 140.

²¹⁶ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 21, asook VW., II, 445: “Het Evangelie gaat niet onder de handen van de Heilige Geest, zoals een bloem onder de handen van een leraar in de plantkunde, als hij haar determineert voor de klas. Wanneer de gelovige in de waarheid wordt ingeleid, wordt alles juist levend; de letter wordt geest. De letter van de wet maakte iemand dood (Rom. 7); de Geest maakt levend (2 Kor. 3:6).”

²¹⁷ Vgl. Breek, *Scheppen is scheiden*, p. 197.

konfrontasie tussen ou en nuwe elemente in die teks.²¹⁸ De Knijff vat Noordmans se werkswyse in 'n sin saam: “Eigenlijk moet men zeggen, dat die ruimte er eerst door de werking des Geestes in komt, dat men precies de gang van de Geest volgt, als men van de schriftplaats eerst de engte der gestalte (het letterlijk aanwezige) voor ogen plaatst, om vervolgens de samenhang van de letter met het geheel na te gaan, en dan tenslotte, door historische ervaring tot steeds verder overweging gedwongen, de ruimte in de tekst te ontdekken.”²¹⁹ Noordmans wil dus nie 'n vreemde inhoud op 'n teks afdwing nie. Op genuanseerde wyse wil hy die betekenis wat op 'n verborge wyse in die teks aanwesig is, meditatief ontsluit.²²⁰ Die Bybelteks is 'n wêreld waarin 'n mens die ganse werklikheid *anders* ontmoet: “zij is zoals zij is, maar wordt getoond in ander licht. Zo is de tekst zelf een spiegel der wereld, waarin de mens ronddwaalt totdat voor zijn oog redding daagt.”²²¹

Noordmans laat hom in 'n sekere sin selfs sterker aan die teks bind as die historiese wetenskappe. Sy hermeneutiese werkswyse word goed uitgedruk in die woorde uit sy opstel *De theologische ruimte*: “Absolute vrijheid van beweging in het platte vlak kan minder waard zijn dan een zeer gebundene, onder toevoeging van de derde dimensie.”²²²

3.2 Verkenning van Noordmans se teologiese beweging

3.2.1 Skepping

Wanneer *skepping* nie as 'n afgeslote geheel gesien word nie, maar met Christus verbind word, sê Noordmans, is dit nie duistere chaos of Griekse kosmos nie, maar die *plek van lig rondom die kruis*.²²³ So gesien is skepping 'n *kritiese begrip*.²²⁴ Dit is nie vorming nie, maar *skeiding*.²²⁵ Die vraag is: Wat bedoel Noordmans met hierdie uitsprake en wat is die belang hiervan vir Noordmans se meditatiewe skets van die sondaar en die bedelaar? In die volgende

²¹⁸ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 36.

²¹⁹ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 37.

²²⁰ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 38.

²²¹ De Knijff, *Geest en gestalte*, pp. 182-183.

²²² VW., II, p. 197; Vgl. ook Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 26, p. 311 en Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 79.

²²³ Vgl. VW., II, p. 245; Blei, in *Kerk en theologie* 32, p. 215; Blei, in *Kerk en Theologie* 35, p. 93; Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 181; De Knijff, *Geest en gestalte*, pp. 40, 42.

²²⁴ Vgl. VW., II, p. 245; W. J. Aalders, Het boek “Herschepping” van ds. O. Noordmans, in *Eltheto* 89(6) 1935, pp. 161-175, 165; Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 181.

²²⁵ Vgl. VW., II, p. 251; Blei, in *Kerk en Theologie* 35, p. 92; Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 181; Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 87.

bespreking word gepoog om groter duidelikheid te probeer kry oor die beweging van Noordmans ten opsigte van sy skeppingsbegrip en daarna ondersoek in te stel na die invloed van sy skeppingsbegrip op sy meditasie *Zondaar en bedelaar*.

Volgens De Knijff kan drie begripvlakke waarop Noordmans die woord *skepping* gebruik, onderskei word:²²⁶ Eerstens neem Noordmans *skepping* in die gangbare gebruik waar dit verwys na die *deur God geskape oorspronklike werklikheid*. Tweedens gebruik Noordmans *skepping* genuanseerd as *skeiding*. Dit verwys dan nie na 'n *werklikheid* nie, maar na die *kwalifikasie van 'n werklikheid*. Hierdie gekwalifiseerde werklikheid het ook betrekking op *forme* in soverre as wat dit *deur-die-Gees-herskepte forme* is. Derdens verwys *skepping* alleen na die *sesduisend jaar in die Bybel wat betekenis het vir ons geloof*. Die drie betekenisse is dus: *Skepping* in die gangbare sin, *skepping* as kwalifikasie en *skepping* as herskepping in die geskiedenis.²²⁷ Dit is belangrik om hierdie onderskeie begripvlakke deurgaans in gedagte te hou.

Die hantering van *skepping* as kritiese begrip,²²⁸ beteken in die eerste instansie vir Noordmans om in te sien dat die Bybel met die val begin.²²⁹ Die waarneming in die skeppingsverhaal in Genesis dat *alles goed was*, bied aan Noordmans 'n maatstaf om ons gevallenheid raak te sien.²³⁰ Dit is daarom nie nodig om nog van die vermoëns - dit is die verstand, gevoel en wil - van die mens te spreek soos Calvyn dit nog in sy *Institusie* doen nie.²³¹ “De belijdenis van de Vader, die volmaakt is (Matth. 5: 48) en die alle dingen goed schiep, doet ons denken aan de val van alle dingen en van ons zelf.”²³² Die gevalle toestand van die skepping bereik 'n dieptepunt in die ellende wat die Seun na die aarde trek. Aan die grade van Jesus se vernedering kan die diepte van die val afgelees word.²³³ Dit is merkwaardig dat Noordmans reeds in 1934 die begrippe *zondaar* en *bedelaar* gebruik om te beklemtoon dat skepping te

²²⁶ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 40.

²²⁷ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 40.

²²⁸ Volgens Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 186, moet daar gewaak word dat 'n mens nie die osmose wat deur die geloofskritiese behandeling teëgegaan wil word reeds in die metode self incorporeer nie. Dit beteken dat daar onthou moet word dat die term “krities-” (Breek noem *kritiese teologie* en *kritiese dogma*; *kritiese begrip* sou bygevoeg kon word) deur Noordmans gebruik word in 'n konteks waarin daar min begrip was vir die ware funksie van “het Woord”.

²²⁹ VW., II, p. 246. Vgl. ook Paul, *Skepping en koninkrijk*, p. 88: “Maar God laat de mens niet in de val. Dat is zijn Vader ere van den beginne. Met de val begint dadelijk de belofte.”

²³⁰ Vgl. Blei, in *Kerk en Theologie* 35, p. 92.

²³¹ Noordmans verwys hier na *Inst.* I, 15. (Vgl. VW., II, 246.)

²³² VW., II, pp. 246-247.

make het met ellende!²³⁴ In die Nuwe Testament ontmoet ons volgens Noordmans die toestand wat die resultaat is van die val: “Zij worden ons getoond in de verlorenheid van de jongste zoon in Lukas 15; in de melaatsheid van Lazarus in Lukas 16; in de zonde van de tollenaar in Lukas 18....Het Evangelie tekent Jezus tussen tollenaars en zondaren; het laatst tussen twee moordenaars.²³⁵

Wanneer Noordmans skepping en val laat saamval, beteken dit nie dat hy geen vreugde kan vind in die skepping (in die gangbare sin) nie. Noordmans wil vashou aan die geloof in die goeie skepping, maar ons weet niks daarvan af nie.²³⁶ “Wat wij constateren, is de als zonde verschijnende empirie, het in zonde verlore mensdom; maar wat wij geloven, is het rijk Gods.”²³⁷ Genuanseerd is dit wel moontlik om vir ‘n oomblik verheug te word deur die stofdeeltjies in ‘n sonstraal. Maar dit is stof wat verlig word deur die verlossende Evangelie nadat val en breuk bely is.²³⁸ Noordmans beskryf met teerheid die kiewiet en lewerik.²³⁹ Maar wanneer “Paulus in Efeze 1:10 zegt, dat Christus alles onder één hoofd vergadert, dan is de bedoeling niet, dat Hij de uiteengevallen stukken van de wereld, de heidense kosmos met zijn vele goden, *weer* onder één hoofd brengt, maar dan is daar gedacht aan de scheiding, die door de val ontstaan is, en waardoor hemel en aarde uiteen werden gerukt.”²⁴⁰ Die oorgang van die Ou na die Nuwe Testament is egter dat God uit die kwade die goeie kan laat voortkom.²⁴¹ Gods oordeel jaag die skepping voort na Golgota, waar Hy self in die ellende gaan staan en die breuk wat deur die val veroorsaak is, in Homself opvang.²⁴²

²³³ VW., II, p. 247.

²³⁴ Dit is merkwaardig in die lig daarvan dat die meditasie *Zondaar in bedelaar* eers in 1945 geskryf word, dat Noordmans so vroeg as 1934 reeds met hierdie *heuristiese terme* worstel. Nog vroeër – in 1925 reeds – sê Noordmans in ‘n vergadering van die Nederlandse Hervormde Predikantevereniging dat Lasarus se *afskuwelike kreatuurlike lot* die rede vir sy *hemelse saligheid* is. (Vgl. VW., III, p. 523.)

²³⁵ VW., II, p. 247.

²³⁶ Vgl. De Knijf, *Geest en gestalte*, p. 164: “Wat houdt het nu in, als wij zeggen: de schepping is in geen enkel opzicht fenomenaal gegeven? Toch dit: dat wij de schepping slechts in de gestalte van de zonde bezitten en wel op zodanige wijze dat voor onze ervaring schepping en zonde samenvallen....De fenomenaal samenvallen van schepping en zonde is de grond van Noordmans’ begrip van scheppen als scheiden.”

²³⁷ De Knijf, *Geest en gestalte*, p. 42.

²³⁸ VW., II, p. 256.

²³⁹ Paul, *Schepping en koninkrijk*, pp. 15, 92.

²⁴⁰ VW., II, p. 258.

²⁴¹ VW., II, p. 258.

²⁴² Blei, in *Kerk en theologie* 32, p. 215; Blei, in *Kerk en Theologie* 35, p. 93; Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 182; Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 223. Vgl. ook Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 169, se kritiek op *Herschepping* wat van mening is dat Noordmans God *té veel laat meegaan* in die val.

Noordmans is bewus daarvan dat hy ‘n radikale standpunt inneem.²⁴³ Hy stel aan sy eie strenge versoering ten opsigte van die leer aangaande die skepping in *Herskepping* die vrae:

Is de wereld tenslotte toch niet een soort modelboerderij, de best-mogelijk denkbare, waarin men de dingen niet te tragisch moet nemen? En zijn niet in het Oude Testament zelfs de grote feesten oogstfeesten geweest? Gaat het nu wel aan om scheppen in scheiden en voorzienigheid in het ten goede denken van het kwade te doen opgaan? Zit er niet meer substantie, vorm, bestand, rust, bodem en natuur in de schepping dan wij het hier hebben doen voorkomen?²⁴⁴

Noordmans sou toegee dat hierdie dinge bestaan, net soos die mens bestaan, maar dit kan moeilik gepreek word: “Ze vormen een zekere lijst rondom de kerk en de preek.”²⁴⁵ Deur die wet word die skeidslyn tussen Israel en die volke getrek en word dit duidelik dat skepseleheidene is. Die heidene het geen maatstaf om hulle gevallenheid te leer ken nie en hulle geskapeheid is eerder vir hulle ‘n rede tot hoogmoed as tot nederigheid. Daardeur word hulle ryp vir God se toorn en nie vir sy genade nie (Rom. 1).²⁴⁶

Skepping word by Noordmans vanuit die *herskepping* verstaan en *herskepping* vanuit die *werk van die Gees*: “Val, ellende en troost; Vader, Zoon, Geest; dat begint niet, maar eindigt met een: Kom, *Schepper* Geest.”²⁴⁷ Die trinitariese handeling van God is voltooi in die uitstorting van die Heilige Gees.²⁴⁸ Hierin kom die eiesoortigheid van Noordmans se siening oor geloof in God die Skepper na vore. Van sy *skeppingsleer* is sy *pneumatologie* die keersy.²⁴⁹ Eintlik moet ‘n mens volgens Blei sê dat “pas de pneumatologie bij Noordmans

²⁴³ Vgl. Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 99: “Dr. Noordmans is zich ten volle bewust, dat hij met deze leer der schepping een radicaal standpunt inneemt, waardoor de verhouding van Schepping en Evangelie geheel anders wordt dan wij die algemeen in prediking en theologie gewend waren. Hij legt er echter nadruk op, dat het hier niet gaat om een extreme visie van een ‘school’, maar om het ‘to be or not to be’ van de Boodschap der Kerk.”

²⁴⁴ VW., II, p. 262. Vgl. ook Blei, in *Kerk en Theologie* 35, p. 97; De Knijf, *Geest en gestalte*, p. 165; Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 90.

²⁴⁵ VW., II, p. 262.

²⁴⁶ VW., II, p. 264.

²⁴⁷ VW., II, p. 259; J. P. Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 89.

²⁴⁸ Breek, *Scheppen is scheiden*, p. 188.

²⁴⁹ Blei, *Van Christus uit de schepping geloven*, p. 89. Vgl. egter ook bladsy 100 van dieselfde werk waar Blei skryf: “Noordmans’ ‘skeppingsleer’ is eigenlijk: herskeppingsleer; oftewel: eschatologie. Hij zelf zegt ook: ‘Geloven in de Schepper is geloven in het Koninkrijk Gods.’”

met recht scheppingsleer mag heten.”²⁵⁰ Die Heilige Gees is in die volle sin Skepper en Hy skep uit niks.²⁵¹

Aalders se kritiek teen Noordmans se werk *Herschepping* is dat dit alleen weet van sonde en genade, maar vergeet van wat deur die sonde bedorwe en deur die genade herskape word.²⁵² Breek sluit by Aalders aan deur vanuit die Nuwe Testament te betoog dat *herskepping* ook *herstel* is: “Kortom, teenoewer Noordmans moet...geponeer word, dat het nuwtestamentiese ‘vlees’ niet alleen zonde betekend, maar ook meer neutraal op het lichaam kan slaan en als zodanig de mens, het levende weze aanduidt.”²⁵³ Die Woord het vlees geword uit Johannes 1 het ‘n “anti-docetische strekking en wijst er allereerst op, dat de Zoon Gods een mens van vlees en bloed is geworden. Daarmede is gezegd, dat de Herschepping op een of andere wijze de Schepping veronderstelt en zulks ook als vorm!”²⁵⁴ Noordmans verwerp egter herskepping as herstel in *die mediese sin van die woord*, as dit sou beteken dat die inkarnasie die gevalle skepping herstel. Want as ‘n geloofsaak is skepping ‘n kritiese begrip en dit het volgens Noordmans geweldige gevolge: “Wanneer de incarnatie en de verzoening niet medisch genoemd mogen worden ten opzichte van de schepping, omdat de redding van zondaren haar eigen, eeuwige doeleinden heeft, maar eerder omgekeerd de schepping wel in verband met de verlossing zo mag heten, dan liggen daarin geweldige consequenties opgesloten.”²⁵⁵

De Knijff gaan versigtiger om met die begrippe *herskepping* en *skepping* as Breek. Hy dui nie net die betekenisonderskeidinge in Noordmans se gebruik van die woord *skepping* aan nie, maar beklemtoon boonop die geweldige dinamiek in Noordmans se skeppingsbegrip: Daar is ‘n dinamiese verhouding tussen *skepping in die staat van ellende* en *nuwe skepping*, wat in der waarheid *herskepping* is en éers dán werklik aanspraak kan maak op die naam “skepping.”²⁵⁶ Dit is interessant wanneer De Knijff tóg Breek gelyk gee in sy kritiek op

²⁵⁰ Blei, Van Christus uit de schepping geloven, p. 102.

²⁵¹ Breek, Noordmans en de wijsbegeerte, p. 324.

²⁵² Aalders, *Het boek 'Herschepping'*, p. 174.

²⁵³ Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 198.

²⁵⁴ Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 198.

²⁵⁵ VW., II, p. 388.

²⁵⁶ Vgl. De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 41: “[D]e schepping (in de naïeve zin) is de gestalte; de Geest vormt de gestalte om tot zijn gestalte; en daarin zien wij de ware aard, de ellendige staat der gestalte. In de bevrijding daarvan wordt zij een geheel andere, maar toch de andere van de eerste: het is de schepping zelf die wordt gered, die onder het oordeel wordt behouden.”

Noordmans se onderbeklemtoning van vorm: “Als Breek in zijn opstel *Scheppen is scheiden* opmerkt, dat - bij alle nadruk op het ‘scheppen als scheiden’ - er toch in de pneumatologie van ‘vormen’ kan worden gesproken, en dat daar ook in zekere mate op de schepping als vorm wordt teruggegrepen, dan wijst hij op een belangrijke, doch niet zeer in het oog springende lijn in Noordmans’ denken. Deze opmerking houdt de suggestie in, vanuit een immanente kritiek recht te doen aan ons exegetisch oordeel, dat de notie ‘vormen’ in de bijbel zwaarder accent krijgt dan bij Noordmans.”²⁵⁷ De Knijff is egter bewus daarvan dat die onderbeklemtoning van vorm by Noordmans doelbewus is, omdat hy krities konsentreer op sonde en kruis.²⁵⁸ Breek sluit hierby aan wanneer hy daarop wys dat Noordmans se denke nie alleen *christosentries* nie, maar ook *hamartio-* en *staurosentries* is.²⁵⁹

Bakker is van mening dat die wyse waarop die *realisme van die skepping* verdamp in die medium van die Gees veroorsaak dat die inkarnasie by Noordmans bloot funksionele betekenis kry: “Voor een werkelijke presentie van de God-mens, hier en nu, kan in deze theologie nauwelijks sprake zijn. Alleen de werking telt, niet de gestalte.”²⁶⁰ Dit hang volgens Bakker saam met Noordmans se klem op die sonde. Dit veroorsaak dat die teologie nie mag stilstaan by die gestalte nie. ‘n Mens moet egter vra: “Als men de leer der zonde zo zwaar beklemtoont en de incarnatie zo diep laat slapen blijft er dan nog wel voldoende ruimte over voor de waardering van het concreet menselijke, voor het continuum humanum?”²⁶¹ Bakker vra uiteindelik krities of die sonde nie hier te materieel en die genade te spiritueel gedink word met negatiewe gevolge vir die etiek nie.²⁶²

Die tersaaklike meditasie *Zondaar en bedelaar* belig die kritiek van Bakker op ‘n interessante wyse, want daar sou ‘n saak daarvoor uitgemaak kon word dat die genade juis in hierdie meditasie materieel en die sonde spiritueel is! Lasarus ontvang genade *omdat* hy arm is, en hedendaagse rykes kom nie by armes uit nie omdat die Voorsienigheid geïnterpreteer word op die wyse waarop Pierson en die Heidelbergse Kategismus (Sondag 10) dit doen.

²⁵⁷ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 41.

²⁵⁸ De Knijff, *Geest en gestalte*, p. 162.

²⁵⁹ Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 198.

²⁶⁰ Bakker, in *Kerk en Theologie* 35, p. 115.

²⁶¹ Bakker, in *Kerk en Theologie* 35, p. 118.

²⁶² Bakker, in *Kerk en Theologie* 35, p. 119.

Dit is onaanvaarbaar om armoede en rykdom as natuurlike toestand voor te stel, skryf Noordmans:

Het evangelie der armen zal in de leer der verlossing niet een stuk kunnen opnemen als de Heidelberger dat doet in zondag 10, waarin rijkdom en armoede als van goddelijk maaksel op één lijn worden gesteld met regen en droogte. Wanneer de armoede, de ellende, op die wijze wordt vasgelegd als iets natuurlijks, iets vanzelfsprekends, dan verliest dit evangelie zijn kracht. Jezus leert ons juist in de gelijkenis van de bedelaar dat God de toestand zo weinig vaststaande vindt, dat Hij hem omkeert.²⁶³

Daar word nou gepoog om groter duidelikheid te probeer kry oor wat Noordmans bedoel in die onderstreepte gedeeltes.²⁶⁴

Dit het uit die bespreking tot dusver geblyk dat Noordmans in sy skeppingsbegrip 'n uiters sterk ontwikkelde belang aan die *soteriologie* verleen. *Skepping* word trouens sigbaar as die *plek van lig rondom die kruis*. Dit is nodig om meer breedvoerig te verduidelik waarom *Sondag 10* van die *Heidelbergse Kategismus* hier deur Noordmans genoem word en waarom hy die inhoud en plek van *Sondag 10* as ongeskik verklaar vir 'n verlossingsleer in die Evangelie van die arme.

Noordmans se inhoudelike beswaar teen *Sondag 10* is dat daar te min *eskatologiese gehalte* in is.²⁶⁵ Die behandeling moes meer soteriologies gewees het. Die inhoudelike beswaar spruit uit 'n probleem wat Noordmans met die plek van *Sondag 9* en *10* in die *Kategismus* het.²⁶⁶ Saam met Paul sou dus gesê kan word dat die beswaar gedeeltelik van metodiese aard is: "In de Catechismus kruisen twee indelingen elkaar. In zondag I vinden wij de bijbelse, aan Paulus' brief aan de Romeinen ontleende divisie in de drie stukken van ellende, verlossing en dankbaarheid. Deze soteriologische indeling wordt echter vanaf zondag VIII doorkruist door

²⁶³ VW., II, p. 23. Vgl. ook Noordmans se stuk, *De Schepping in de Nederlandse Geloofsbelijdenis*, VW., II, pp. 384-400, spesifiek p. 393.

²⁶⁴ Eie onderstreping.

²⁶⁵ Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 90. Vgl. ook Blei, in *Kerk en Theologie* 35, p. 100.

²⁶⁶ Noordmans se bespreking, *Het Koninkrijk der hemelen. Toelichting op de Heidelbergse catechismus zondag 7-22*, is grotendeels 'n betoog teen die plek waar *Sondag 9* en *10* in die *Kategismus* geplaas is. (Vgl. VW., II, pp. 433-551.)

de trinitarische, die een beskrywing geeft van de werke der drie Persone in het goddelijke Wezen”²⁶⁷

Eers hoor ‘n mens volgens Noordmans in die Heidelbergse Kategismus van die *vreeslike toorn van God oor sonde* om skielik die *goeie God* in Sondag 9 en 10 te ontmoet wat *alles ten goede laat meewerk*: “[Z]onder dat daarbij gedachtenis is aan zijn ontzaggelyk en hachelijk koninkrijk, waarin de duivelen als moordenaren loeren; waarin men de linkerwang moet toekeren als men op de rechter geslagen wordt; waarin niet de rechtvaardigen, maar zondaars geroepen worden (Matth. 9:13).”²⁶⁸ Hierdie volgorde breek die eenheid van ons getuienis in stukke. Dit laat die mens eers voorkom as *begaafde*, daarna as *sondaar* en laastens as *heilige*: “De derde sfeer is, zoals wij vroeger reeds zagen, ten dele weer een kosmische. Het is de schepping veredeld en verhoogd door de incarnatie. Die nieuwtestamentiese teenstelling van zonde en genade, ellende en troost wordt hier niet afgeween, maar moet het Rijk delen met andere kategoriën.”²⁶⁹ Hierdeur kom *dankbaarheid* uiteindelik in hierdie derde deel te lande waar dit juis nie tuishoort nie. *Dankbaarheid* is nie geskik om die lewensgevoel te vertolk wat hier heers nie: “Daarvoor is die heiligheid te eigen aan de gelovigen. Zij zijn daarvoor te zeer geschapen en te weinig geroepen heiligen.”²⁷⁰ In ‘n ware konfessie kan *skepping* alleen voorkom in die vorm van *ellende* en het ons niks anders om aan te bied as die belydenis van ons skulde nie.²⁷¹

Deur *Sondag 9 en 10* se plasing word die toonaard van die belydenis volgens Noordmans verkeerd geïnterpreteer. Dit gaan immers nie hier om ‘n gesprek met die Sadduseërs of Epikurieërs nie, maar oor die direkte verband van God se werk as Verlosser van sondaars.²⁷²

²⁶⁷ Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 90.

²⁶⁸ VW, II, p. 468. Vgl. ook VW, II, p. 389.

²⁶⁹ VW., II, p. 390.

²⁷⁰ VW., II, p. 390.

²⁷¹ VW., II, pp. 389-390. Noordmans verwag egter nie van Lasarus 'n skuldbewussyn nie. Sy armoede neem die plek in van sy skuld. Lasarus se bestaan is 'n toonbeeld van die "skepping as ellende".

²⁷² VW., II, p. 393. Vgl. ook VW., II, p. 395: “Voor zover dit stuk polemiseert, geschiedt dat dan eigenlijk ook niet tegen de epicureïsche filosofie, waarvan in de slotzin sprake is, maar tegen kerkelijke dwalingen, waarbij in het rijk der genade aan God niet genoeg eer werd bewezen. Men stelde het dan voor dat God in het rijk der natuur wel de almachtige Schepper was, maar dat hij in de kerk zijn macht met anderen moet delen.”

Ons verlossing staan in direkte verband met die eer van God en hoef nie eers deur die skepping *bemiddel* te word nie:

Wanneer de verkiesing Gods de gevallen mens betreft en wanneer de verkiesing om Godswille plaats heeft, dan krijgt zijn ere daardoor ook een soteriologisch karakter. God zal in alle eeuwigheid daarom het meest geprezen worden, dat Hij ons uit de duisternis geroepen heeft tot zijn wonderbaar licht. In deze herschepping schittert zijn ere veel klaarder dan in het werk van de eerste scheppingsdag, toen ook de duisternis in licht werd verkeerd.²⁷³

3.2.2 Verlossing en ewige lewe

Dit sou ondeurdag wees om na aanleiding van die bespreking van Noordmans se *skeppingsbeweging* te reken dat Noordmans hom alleen met die *gees* besig hou en geen oog het vir die *vlees* in sy konkrete bestaan nie. Voordat ingesien kan word watter betekenis Noordmans aan die ewige lewe heg, is dit eers nodig om beter begrip te probeer kry vir die wyse waarop hy beskryf *hoe* die ewig-lewendmakende-Gees nou rééds die *vlees* aanraak.

In sy artikel, ‘*Zoal ik haar geluid heb opgevangen*’, *Enkele aspecten betreffende de verhouding Kohlbrugge-Noordmans*, bespeur Lam ‘n verandering in Noordmans se hantering van die begrip *vlees*.²⁷⁴ Aanvanklik wys hy Kohlbrugge se antropologiese beskouinge af, maar van die begin twintigerjare kry die begrip *vlees* ‘n belangrike plek in sy teologiese arbeid. Eers gebruik Noordmans volgens Lam *vlees* slegs negatief om te wys na die realiteit van hierdie sondige wêreld en op ons gebroke menslike bestaan: “Maar na de oorlog komt er een (meer positief) aspect bij: juist ons vlees is met Christus uit het graf gekomen.”²⁷⁵

Dit is ‘n besondere belangrike opmerking van Lam in die lig van hierdie ondersoek indien die tyd en inhoud van die lesing waarin die *verandering* wat deur Lam in Noordmans se hantering van die begrip *vlees* opgemerk word, in ag geneem word. In 1925, relatief kort na die

²⁷³ VW., II, p. 385.

²⁷⁴ Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 31.

²⁷⁵ Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 32. Uit die konteks blyk dit dat Lam hier verwys na die Eerste Wêreldoorlog op grond van die positiewe wending wat hy bespeur in Noordmans se waardering van Kohlbrugge in die Lesing van Noordmans gehou op 21 April 1925 te Utrecht vir die Nederlandse Hervormde Predikantevereniging.

ontnugtering van die Eerste Wêreldoorlog, lewer Noordmans ‘n lesing getiteld *De betekenis van Kohlbrugge voor de theologie van onze tijd* op ‘n vergadering van die Nederlandse Hervormde Predikante Vereniging.²⁷⁶ Dit is juis in hierdie lesing waarin Noordmans laat blyk dat hy toe al begin het om anders te dink oor Lasarus-ellende: “In de gelijkenis,” skryf Noordmans “is de melaatsheid van Lazarus, het afschuwelijke van zijn creatuurlijk lot, de reden van zijn hemelse zaligheid. De staat der verhoging van Lazarus heft de staat zijn vernedering op.”²⁷⁷ Dit is volgens Noordmans nie die kreatuurlikheid van die ryk man en Lasarus wat die punt van vergelyking is nie, maar die rol wat hulle kreatuurlikheid speel in die *absolute moment* van hulle regverdigheid: “Lasarus...wordt zuiver paradoxaal zalig, zonder, om Kohlbrugges taal te gebruiken, te letten op goed of kwaad. Hier is de grote religie; aan de kleine, de ethiek, totaal gespeent.”²⁷⁸

Noordmans beskou die teologie van Kohlbrugge, saam met dié van Barth, as van *Lutherse grondtipe*. Hy vra of daar nie veel te sê is vir hierdie tipe teologie in tydsomstandighede waarin die *vlees-wees* van die mens voorop staan en persoonlikheid en kultuur in loopgrawe tot op hulle natuurlike basis teruggedring word nie: “Wanneer Calvijn in de donkere grond en achtergrond der schepping onze ethische bepaaldheid ad absurdum gevoerd heeft, dan is het een verlossing van Luther te horen dat God buiten die grenzen woont en vandaar onze ellende ziet.”²⁷⁹ Volgens Lam het Noordmans se beskouing met betrekking tot die inkarnasie teen 1949 ryper geword. In *Kohlbrugge, Festpredigten*,²⁸⁰ is hierdie verdieping te bespeur wanneer Noordmans die gevolgtrekking maak: “Dat Christus ‘in vlees’ gekomen is, moet dadelijk een stralend Evangelie zijn voor armen en ellendigen, een realistisch Evangelie.”²⁸¹ Want Christus het nie net vir die inwendige mens gekom nie, maar ook vir die uitwendige. Vir die arme en arme van gees. Die Evangelie gaan “regelrecht in het vlees, de naakte, laaste werkelijkheid van het leven.”²⁸² In November 1945 skryf Noordmans reeds in *Zondaar en bedelaar* dat daar volke is waar die teenstelling tussen ryk en arm meer beslag lê op die bestaan van die mens as dié van ootmoed en hoogmoed. Die uitwendige ellende van Lasarus verg nie boonop inwendige oefening om bedelaarswoorde te stamel nie. Lasarus se armoede

²⁷⁶ Vgl. VW., III, pp. 507-526.

²⁷⁷ VW., III, p. 523.

²⁷⁸ VW., III, p. 524.

²⁷⁹ VW., III, p. 525; Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 31.

²⁸⁰ VW., III, pp. 293-327.

²⁸¹ VW., III, p. 315.

²⁸² VW., III, p. 317. Vgl. Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 34.

en ellende bring hom in die hemel.²⁸³ Lam bevestig hierdie verband wanneer hy wys die doel van Christus se vleeswording vir beide Kohlbrugge en Noordmans is “dat er in de vleeselijke situatie, zowel van de zondaar als van de bedelaar, *vertrouwing* en uitzicht is. De grond van deze vertrouwing is de plaatsvervanging.”²⁸⁴ Dus beteken vlees en vleeswording by Kohlbrugge en by Noordmans geestelike en liggaamlike nood.²⁸⁵

Meer interessant nog (veral vir die verstaan van die tersaaklike meditasie *Zondaar en bedelaar!*) as die ooreenkoms is die verskil in die gebruik van die begrip *vlees* by Noordmans en Kohlbrugge. Vir Kohlbrugge is liggaamlike armoede uiteindelik geestelike armoede, terwyl Noordmans die ellende van die bedelaar en sondaar uitmekaar wil hou. Lam noem hierdie verskil ‘n *kardinale vraag in die verhouding Kohlbrugge-Noordmans*.²⁸⁶

Soos die impasses waarin die kerk beland meer raak en die wêreld in nood ‘n dringender beroep doen op die kerk, word dit volgens Noordmans des te meer dringend om nuwe lyne te trek: “Naarmate de werken des mensen als gronden voor het geloof, uitwendig en inwendig, komen weg te vallen en de waarheid Gods duidelijker als een goddelijke openbaring gezien wordt, blijft er steeds vollediger van de mens alleen de zondaar en de onwetende over.”²⁸⁷ Die afbreking van eie inwendige heiligheid maak dat die uitwendige dele van die menselebens, hulle armoede en leed, op hulle geloofsversekerdheid betrekking het: “De weg des heils zal blijken niet uitsluitend een psychologische te zijn, maar ook een historische baan, waarin alles wat God over ons brengt meewerken.”²⁸⁸ Die radikaliteit waarop in die behandeling van die beweging in Noordmans se skeppingsbegrip gewys is, naamlik dat die ellende altyd onreg is voor God as Skepper en daarom tot herstel lei, keer nou ook terug in die versoening! Paulus en Luther se groot ontdekking in verband met die ellende van sonde en skuld was dat tollenaarsellende tot geregtigheid by God gereken word. In die lig van die Koninkryk kan ons nie anders as om te verkondig dat Lasarus se ellende hom ook tot geregtigheid gereken word nie! In Noordmans se eie woorde: “Door het verband met dit Koninkrijk zou ook ten opzichte van dit soort ellende, de Lazarus-ellende (Luk. 16), de geregtigheid Gods naar voren zijn gekomen, zoals de gerechtigheid bij Paulus en Luther de

²⁸³ VW., VIII, pp. 15-25.

²⁸⁴ Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 35.

²⁸⁵ Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 35.

²⁸⁶ Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 36.

²⁸⁷ VW, III, p. 296.

grote ontdekking uitmaakte in verband met de ellende van zonde en schuld, de tollenaars-ellende (Luk. 18).²⁸⁹

Lam stel uiteindelik deur sy vergelyking van Kohlbrugge en Noordmans 'n belangrike punt aan die orde: "De vraag naar het bewustzijn heeft ook alles te maken met de problematiek rond 'zondaar en bedelaar'. Welke (universele) rechten heeft de oude Catechismusvraag: 'Waaruit kent gij uw ellende?'"²⁹⁰ By Kohlbrugge dien gelowiges bewustelik God en nie net met hulle swere nie. In sy geloofsbegrip is daar volgens Lam 'n "dialektiek van weten en niet-weten".²⁹¹ Maar by Noordmans, 'de partijganger der mensen'²⁹² lyk dit of sy werk meer antropologies in die sin van soteriologies is as teologies.²⁹³ Nie *gloria Dei* nie, maar *salus hominis* is beslissend.²⁹⁴

Die oordrewe klem wat Noordmans op die soteriologie plaas, word deur Aalders in harde woorde gestel in sy evaluering van Noordmans se boek *Herschepping*.²⁹⁵ Aalders se kritiek is nie gerig teen die metodologiese vraag van *hoe* 'n mens "door Christus tot God komt" en "langs den weg der crisis, die den zondaar tot genade, den zieke tot genezing brengt, in het bezit komt van de zegeningen van het Koninkrijk Gods" nie.²⁹⁶ Hy is bekommerd dat die soteriologie in Noordmans se boek, *Herschepping*, só 'n sentrale rol verkry, dat die teenstelling tussen sonde en genade die enigste teenstelling *is* en *bly*: "Is dit het geval," skryf Aalders, "dan ontken ik, dat dit boek eigenlijk theologisch is."²⁹⁷ Want Christologie is nie dieselfde as teologie nie: "Christologie is de leer van God, die 'met den mensch en de wereld meegaat', zooals het meermalen heet."²⁹⁸

²⁸⁸ VW, III, pp. 295-296.

²⁸⁹ VW, II, p. 459. Vgl. ook Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 37, wat in voetnota 45 hierdie gedeelte uit Noordmans se werk direk in verband bring met die meditasie, *Zondaar en Bedelaar*.

²⁹⁰ Vgl. VW., VIII, p. 51.

²⁹¹ Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 51.

²⁹² Lam haal hier K. H. Miskotte, *In de Waagschaal, Verzamelde Werk I* (Kampen, 1982), p. 372 aan. Vgl. Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 52.

²⁹³ Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 52; Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 220.

²⁹⁴ Lam, in *Theologia Reformata* 34, p. 52.

²⁹⁵ Aalders, in *Eltheto* 89(6), pp. 161-175.

²⁹⁶ Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 164.

²⁹⁷ Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 164.

²⁹⁸ Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 164.

Aalders moet gelyk gegee word daarin dat Noordmans besondere sterk klem op die Christologie in *Herschepping* plaas.²⁹⁹ Aalders gaan egter té ver wanneer hy wil impliseer dat die klem op die Christologie in *Herschepping* veroorsaak dat die boek *nie eintlik meer teologies is nie*. Hy verreken nie genoegsaam die oorsprong van Noordmans se klem op die kruis nie. Vir Noordmans is die middelaarskap van Christus by die skepping ‘n skadu van sy middelaarskap by die versoening: “De versoening is niet immanent in de schepping; eerder is het omgekeerde het geval. Wanneer wij in de wereld zoeken en tasten naar God, dan vinden wij Hem niet.”³⁰⁰ Anselmus se uitroep, *jy het nog nie begryp hoe erg die sonde is nie!*³⁰¹ moet ter harte geneem word.³⁰² Die vleeswording is nie ‘n geneesmiddel vir die skepping nie, maar omgekeerd: “Ik denk voor dat laaste aan de betekenis, die de arbeid heeft als correctief van de zonde en aan Paulus’ woord dat voor degenen, die God liefhebben, alle dingen medewerken ten goed,” skryf Noordmans.³⁰³ Na sy mening het Calvyn oor *hulpmiddele* gepraat, want dit word deur Christus gebruik om sy gemeente te vergader en te behoed: “Wanneer men let op de laatste doeleinden, dan liggen deze meer verbonden met de redding dan met de schepping der wereld. In zoverre zou men bij de laatste van een medisch karakter kunnen spreken.”³⁰⁴

3.2.3 Soberheid en heiliging

Noordmans is lief daarvoor om die woorde van Calvyn dat die mens ‘n skildwag vir die ewigheid is, aan te haal.³⁰⁵ Breek sien Noordmans se gereelde aanhaling van Calvyn se woorde dat die Christen ‘n skildwag van die ewigheid is as ‘n beklemtoning van die kritiese funksie van die geloof.³⁰⁶ Geloof gaan in hierdie kritiese funksie vir Noordmans om grense: “Bij het geloof gaat het om de grenzen tussen kerk en staat, kerk en maatschappij, kerk en school. De dingen die wij geloven behoren tot een nieuwe schepping en hebben derhalve een

²⁹⁹ Met die belydenis van die Seun, skryf Noordmans in *Herschepping*, word oor verlossing uit ellende gepraat. Jesus as persoon kan help omdat Hy God is en ly omdat Hy mens is. As profeet is Hy *mond van God* wat die boodskap van God aan die wêreld bekend maak. As priester is Hy *hart van God* wat versoening bewerk. As koning is Hy *hand van God* wat mense uit die gevalle skepping tot in die Koninkryk van God help. (Vgl. VW., II, pp. 214-322.)

³⁰⁰ VW., II, p. 387.

³⁰¹ Vgl. VW., II, p. 387: “*Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum.*”

³⁰² VW., II, p. 387.

³⁰³ VW., II, p. 388.

³⁰⁴ VW., II, p. 388.

³⁰⁵ Vgl. VW., VI, p. 620; Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 193; Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 26, p. 335; B. Breek, Noordmans en het Puritanisme, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27, 1973, p. 150; Neven, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 34, p. 52.

eschatologies karakter.”³⁰⁷ Lewe is voortgang onder die kruis in die tyd. Dit beteken dat die absolute kritiek van die kruis krities moet inwerk in die prediking om te onderskei tussen Evangelie en skepping, Evangelie en ras, Evangelie en humaniteit, Evangelie en kultuur, Evangelie en moraal.³⁰⁸ Hierdie kritiek word in die Christelike lewe wel ontspan, maar die ontspanning mag nie gepreek word nie.³⁰⁹

Geloof en lewe, tyd en ewigheid is nie absolute teenstellinge nie. Waar geloof ontspan word, word lewe te voorskyn geroep.³¹⁰ Hierdie ontspanning is ‘n asketiese ontspanning in die teenwoordigheid van die Heilige Gees: “Wanneer door de Heilige Geest, in de herschepping, de nieuw predikaten aan de zondaar zijn toegekend, waardoor deze een kind van God wordt, dan wordt hij niet in de gevallen schepping teruggezet. Hij hoort daar niet meer thuis.”³¹¹ Dit beteken nie dat die teenswoordige lewe verwerp word nie: “Men accepteert dan het leven, maar onder reserve.”³¹²

Dit is nie maklik om laasgenoemde tipe uitsprake uit Noordmans se werk - die taal wat hy besig - te begryp nie. Groter helderheid ten opsigte van die betekenis van begrippe soos *soberheid* en *askese* by Noordmans, kan alleen verkry word teen die agtergrond van sy manier om gegewens deur 'n geloofskritiese bril te beskou en pastoraal bruikbaar te maak vir die prediking. Noordmans se *askese*-beweging staan in noue relasie met sy beweging ten opsigte van die sake wat onder die vorige punt van bespreking (3.2.2) behandel is, naamlik *verlossing* en *ewige lewe*. Hy noem immers *askese* “de meditatie van het eeuwige leven”.³¹³

Met *askese* bedoel Noordmans nie die lewe van monnike en heiliges soos bekend aan ons vanuit die Roomse kerk nie. Hy dink aan die lewe van kerklidmate wat sober in die tyd aanvaar word: “Zoodra de kerk zich inricht voor eeuwen inplaats van voor de eeuwigheid, moet er ascese optreden,” skryf Noordmans in *Herschepping*.³¹⁴ Die kerk mag nie só met die wêreld versmelt dat die grens tussen kerk en wêreld nie meer te onderskei is nie. Die lewe

³⁰⁶ Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27, p. 168.

³⁰⁷ VW., II, p. 313.

³⁰⁸ Vgl. VW., II, p. 314.

³⁰⁹ Vgl. VW., II, p. 314.

³¹⁰ VW., II, p. 313.

³¹¹ VW., II, p. 316. Vgl. ook Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 189.

³¹² VW., II, p. 228.

³¹³ VW., II, p. 306.

³¹⁴ VW., II, p. 228.

van die kerk is per definisie asketiese lewe waaruit die geloofskarakter van lidmate blyk.³¹⁵ Hierdie asketiese lewe moet nie verwar word met die werk van kloosterlinge nie. Dit handel oor mense wat in die praktyk van die lewe die lewe so voer, dat dit tegelyk geloof bly. Askese gaan nie om *uitlewing in die tyd* nie, maar om 'n *inkering tot die ewigheid*. Dit is alleen moontlik waar genade aanwesig is. *Genade* is 'n woord waarin die hele werking van die triniteit, wat die geloofsruimte van die kerk vul, saamgevat word. Waar genade aanwesig is, kan in geloof, hoop en liefde - wat nie mensewerk is nie - geleef word: "In deze tegenstelling van tijd en eeuwigheid, leven en inkeer, genade en ascese, ligt een spanning besloten, die uit de christelijke kerk nooit mag wijken."³¹⁶ Die prediking bring mense tot geloof in die Evangelie om hulle te leer lewe in die beoefening van geloof, hoop en liefde. Hierdie beoefening is asketies. Dit het met inkering tot die ewigheid te make: "Het laatste van het geloof blijft: 'Ik geloof in het eeuwige leven.' Daarvoor zijn wij christenen."³¹⁷ *Askese* het dus by Noordmans te doen met 'n lewensvorm, die enigste ware lewensvorm, wat in relasie tot die Koninkryk van God geskep word. Dit is 'n ruimte waarin 'n mens se oë kan oop bly vir die dae van God.³¹⁸

Die beskrywing tot dusver handel veral oor die betekenis van *askese* in 'n *religieuse sin*. Neven wys daarop dat hierdie kernwoord³¹⁹ in Noordmans se werk by hom meerdere betekenisse verkry: "We denken aan de *religieuze zin* van de ascese: de schroom voor de eeuwigheid. Daaruit volgt dan onmiddellik de *morele zin*: soberheid en eenvoud. We vinden bij Noordmans ook nog een derde *methodologische zin*: de vereenvoudiging."³²⁰

Met betrekking tot die gebruik van *askese* in die morele en die religieuse sin, is die volgende aanhaling van Paul besonder interessant vir die huidige ondersoek (veral indien dit in gedagte gehou word dat die meditasie *Zondaar en bedelaar* in November 1945 geskryf is):

Naast een critische dogmatiek en een critische ecclesiologie treedt zo bij Noordmans *een critische moraal*, die geheel beheerst wordt door de gedachte aan de invasie, die

³¹⁵ VW., II, p. 229.

³¹⁶ VW., II, p. 231.

³¹⁷ VW., II, p. 231.

³¹⁸ Vgl. De Knijf, *Geest en gestalte*, p. 67.

³¹⁹ Vgl. Neven, *In de speelruimte van de Geest*, p. 21; Vgl. ook Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 208, wat "ascese" 'n woord noem wat in Noordmans se denke 'n belangrike rol speel.

³²⁰ Neven, *In de speelruimte van de Geest*, p. 21.

het Rijk van Christus doet in de civitas terrena. Het is deze gedachte, die hem tegen het einde van het bevrijdingsjaar 1945 doet schrijven: ‘Waar gaan wij nu heen? Niemand, die er nog een enigszins duidelijke voorstelling van heeft. Laten wij zuinig zijn op wat wij aan geestelijk goed nog hebben. En behoorlijk conservatief zijn in de moraal. Niet allemaal gaan dansen en kaarten en toneelspelen. Ook hier treft ons weer de ascetische toon, die zijn klankbodem dus niet heeft in een natuurlijke conservatisme, maar veeleer in de kritiek van de eeuwigheid op de tijd en op alle vaste vormen en normen van dit leven.’³²¹

Askese in die morele sin, is ‘n begrip wat al veel vroeër as 1945 deur Noordmans gebruik en uitgewerk word. In sy artikel *Soberheid* (1932) behandel Noordmans die vraag hoe die geestelike nood van die tyd gesien behoort te word en hoe daarop gereageer moet word.³²² Noordmans toon begrip vir die wyse waarop die strukture in die samelewing die uitlewing van vroomheid moeiliker as vroeër maak wanneer hy skryf: “De verhouding van geloof en arbeid (fabriek), geloof en kapitaal, geloof en staat, is veel moeilijker met een vrome stemming te verbinden dan toen zich dat alles nog in het verlengde van de familie liet zien.”³²³ Hy merk op dat ons nie meer in die paradys lewe nie: “De grote verhuiswagen der geschiedenis is voor de deur en we zullen de volle harmonie nie terugvinden, vóór de eeuwigheid is aangebroken. Zolang is een zekere soberheid geboden, een intellectuele en zedelijke ascese, een leven bij wat de pot schaft, dat de mens toch eigenlijk ‘t best staat.”³²⁴

Noordmans herinner hom aan wat prof. dr. C. Gerretson eens gesê het oor die nee-sê teen onnodige weelde, vermaak en afleiding van die strenge lewenstaak by Calviniste. Volgens Noordmans wys Gerretson daarop dat “wij tot verlaging van levensstandaard moeten komen òf door nog strafere gebondenheid (door de staat), òf door een nieuwe independentie. Hij hoopte het laaste.”³²⁵

³²¹ In die tyd waarin *Zondaar en Bedelaar* geskryf is (1945), was die kritiek van die ewige lewe dus vlak in die bewussyn van Noordmans. (Vgl. Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 210.)

³²² VW., VI, pp. 459-465; Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 224; Sonderen, *De Kerk en het leven*, p. 41.

³²³ VW., VI, p. 461. Vgl. ook Sonderen, *De Kerk en het leven*, p. 41.

³²⁴ VW., VI, p. 463.

³²⁵ VW., VI, p. 464.

Vanweë die invloed wat Gerretson se beskrywing van die sobere Nederlandse volkskarakter op Noordmans se gelyknamige artikel gehad het, is dit nodig om dieper te delf na die inhoud van Gerretson se oortuigings.

Gerretson sê in sy rede, *De invloed van het Calvinisme op het Nederlandse Volkskarakter*,³²⁶ dat die ontvangs van die Calvinisme nie in die eerste plek 'n reaksie teen die Rooms-Katolieke Kerk was nie, maar teen die revolusie, wat as gevolg van die verwerping van die Roomse Kerk oor Europa uitgebars het, en gedreig het om die Middeleeuse kultuur ten gronde te laat gaan: “Met andere woorden, om de invloed van het calvinisme op het noordelijk volkskarakter te begrijpen, moet men het stellen *niet* teenover de - zij het wankelende en verouderde - *gezagsordering* van de middeleeuwse kerk, maar teenover de *gezagsverwerping* van de Wederdoperij.”³²⁷ Die agtergrond van Noordmans se beroep op Gerretson kan moontlik aan die hand van die volgende breedvoerige argument duideliker word:

Maar evenals de geestelijke afhankelijkheid aan de middeleeuwse mens correlaat was van zijn economische horigheid, zo eiste ook de religieuze *onafhankelijkheid* als correlaat, de economische independentie. Wat er van de gilde nez. [sic] overblijft onder dit handeldrijvend volk, is van weinig betekenis: elke volksgenoot moet afgezien van de diaconale steun, die men vreest – voor zich zelf zorgen. Dit wordt mogelijk gemaakt door de (niet invoering, maar) popularisatie van de *Geldwirtschaft*, het geldkapitalisme: elk gezin vormt nu een economische eenheid, die tracht zich zoveel mogelijk zelfstandig te maken. Dit *schijnt* iets zeer gewoons; het was inderdaad, in deze vorm en omvang, iets geheel nieuws. Dat wil zeggen, zoals Kuyper ergens in zijn *Stone-lectures* zegt, het calvinisme heeft het *gezin* vrijgemaakt van de staat: in de *autonomie* van het gezin, als *geestelijke* en economische eenheid, ligt de grootste gift van het calvinisme aan ons volksleven. Uit die betekenis volgt wat men zou kunnen noemen: de calvinistische levensstijl, die in wezen een ‘gezinsordering’ is: grote soberheid, zuinigheid, geslotenheid, met een afkeer van alles wat naar

³²⁶ C. Gerretson, *De invloed van het Calvinisme op het Nederlandse Volkskarakter*, Rede ter herdenking van het vijfde lustrum van de Societas Studiosorum Reformatorum, afdeling Utrecht, op 6 november 1931, gehouden in het Groot-Auditorium van de Rijksuniversiteit te Utrecht, in *Versamelde Werken II, Geschiedenis (1904-1931)*, Baarn: Bosch & Keuning N.V., 1974, pp. 385-401.

³²⁷ Gerretson, *De invloed van het Calvinisme op het Nederlandse Volkskarakter*, p. 388.

onnodige weelde lijkt; met een vrees ook van alles wat de gezinsleden, behalve door arbeid, buiten het gezin brengt. Want op de *verzekering* van de onafhankelijkheid van het gezin, als economische eenheid, is alle inspanning gericht: omdat deze, van alle uiterlijk gezag onafhankelijke, soevereine kring, de grondslag is voor de geestelijke vrijheid om God te dienen.³²⁸

Uit die aanhaling kan dit lyk asof die Calvinis en die liberale ekonoom 'n ideaal deel. Gerretson sien egter die verskil daarin dat die liberale materiële welvaartsideaal die geestelike agtergrond van die Calvinistiese religieuse ideaal mis. Dit is juis die strewe na steeds groter behoeftebevrediging wat van die besitter oorslaan op die niebesitter - die matelose konsumpsie - wat volgens Gerretson die oorsaak van die huidige krisis is: "Zolang het 'zoveel mogelijk kunnen verteren' het economisch ideaal van het volk, in al zijn geledingen blijft, zolang zal de noodgedwongen versobering slechts verbittering en toenemende afgunst op de overgebleven bezitters veroorzaken."³²⁹ Die besef moet weer deurbreek dat versobering nie 'n ramp is nie, maar 'n seën. Want die sobere ingetoë gesinslewe bied die beste waarborg vir die geestelik-sedelike ideaal. Die *ekonomiese optimum* is nie die *grootste moontlike rykdom vir die grootste aantal mense* nie, maar die verdiening van *het brood des bescheiden deels*.³³⁰ Dit is volgens Gerretson as gevolg van die tradisionele soberheid dat Holland in vergelyking met Amerika beter weerstand kon bied teen die teenswoordige krisis. Nêrens is die verderflike gedagte dat elkeen reg het op geluk - en dit is dan sinoniem met materiële welvaart - sterker in die volksbewussyn as in Amerika nie: "[N]ergens sterker de behoefte 'to have a good time' als hoogste levensvervulling....Daartegen is in Holland, zelfs in de tijden van weelde, die achter ons liggen, ten gevolge zeer zeker van de invloed van het Calvinisme, in zeer brede kringen een terughoudendheid geweest, een zich houden aan de oude, nuchtere, ingetogen lewenswijze, waardoor nu een weerstand bestaat, die niet anders dan verheugen kan."³³¹

Die gedagte van soberheid waaroor dit hier gaan, herinner aan die bekende Weber-tese.³³² Noordmans se naam word soms in een asem genoem met die begrip *innerweltliche Ascese*,

³²⁸ Gerretson, *De invloed van het Calvinisme op het Nederlandse Volkskarakter*, p. 393.

³²⁹ Gerretson, *De invloed van het Calvinisme op het Nederlandse Volkskarakter*, p. 397.

³³⁰ Gerretson, *De invloed van het Calvinisme op het Nederlandse Volkskarakter*, p. 397.

³³¹ Gerretson, *De invloed van het Calvinisme op het Nederlandse Volkskarakter*, p. 398.

³³² Vgl. W. Pannenberg, *Christian Spirituality and Sacramental Community*, London: Darton, Longman and Todd, 1983, p. 59: "The famous theory of Max Weber held that Calvinist piety was at the roots of modern capitalism because individual Christians in the process of their sanctification were expected to develop a

wat deur Weber en Troeltsch gebruik is om die gesindheid van die Protestantisme ten aansien van aardse goedere te tipeer.³³³ Aalders skryf dat askese ‘n belangrike plek het in Noordmans se boek *Herschepping* en dat die askese ‘n puriteinse karakter dra: “Hierdoor wordt ernst gemaakt met de realiteit van het leven met zijn eischen en zijn strijd. Dit puritanisme is een soort van ‘innerweltliche Ascese’.”³³⁴ Neven noem dat die askese by Noordmans in die profane lewe afspeel en in soverre “kan men haar met Max Weber ‘innerweltlich’ noemen.”³³⁵ Dit is ‘n vraag of Aalders en Neven nie te gou die begrip *innerweltliche Ascese* gebruik in hulle behandeling van askese by Noordmans nie. Noordmans vereenselwig homself nie heeltemal met hierdie terme nie. Hy skryf in sy artikel *Monnik en Puritein* (1948)³³⁶ “Sedert Troeltsch, die een kleine veertig jaar geleden een belangrijk werk schreef over de sociale opvattingen der christelijke kerken, onderscheidt men een ascese buiten en een andere binnen de wereld. Deze onderscheiding heeft voor onze beschouwing hier wel iets van haar betekenis ingeboet.”³³⁷

Die bedoeling van die bespreking van Gerretson se sieninge was egter nie om in gesprek met die Weber-tese te gaan of ‘n vergelyking tussen Noordmans se askese en *innerweltliche Ascese* te tref nie. Die belang van Gerretson se denke vir die huidige ondersoek is dat Noordmans by Gerretson aansluit in sy stuk *Soberheid* en onmiddellik kwalifiseer dat hy in die eerste plek in geestelike onafhanklikheid belangstel.³³⁸ Die betekenis van Gerretson se argument vir sobere geestelike onafhanklikheid is in Noordmans se woorde: “Dat betekent dat wij, zonder veel steun voor ons geloof in de wereld die ons omgeeft, in afwachting van de harmonie der eeuwigheid, in strenge geestelijke versoering, ons tevrede stellen met de toch maar weinige artikelen van ons Credo.”³³⁹

rationally calculated and disciplined life, an ascetic life-style rooted in their sense of vocation and prompted by the desire to reassure themselves of their vocation and election by success in their endeavors toward sanctification.”

³³³ L. J. M. Hage, *Calvijn en het maatschappelijk leven*, in J. van Genderen e.a., *Zicht op Calvijn*, Amsterdam: Buijten & Schippenheijn, 1965, p. 180. Vgl. ook S. Andreski, *Max Weber on Capitalism, Bureaucracy and Religion, A Selection of Texts*, London: George Allen & Unwin 1983; T. Hoekstra, *Economie en gelove*, pp. 62-169; B. Son, *The place of the christian church in modern society*, in J. M. Batteau, J. W. Maris, & K. Veling, *The vitality of reformed theology, Proceedings of the International Theological Congress June 20-24th 1994 Noordwijkerhout The Netherlands*, Kampen: Uitgeverij Kok, 1994, p. 158.

³³⁴ Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 170.

³³⁵ Neven, *In de speelruimte van de Geest*, p. 21.

³³⁶ VW., VI, pp. 513-516.

³³⁷ VW., VI, p. 515.

³³⁸ VW., II, pp. 463-464.

Beide Gerretson en Noordmans gee 'n belangrike rol aan die familie in hulle oproep tot soberheid.³⁴⁰ Die familie onderskei ook op 'n besondere wyse die askese van die monnik en die puritein.³⁴¹ Die puritein word menslik beskerm deur die familie en mense word daardeur ook teen hom beskerm: “Dat houdt hem vast in een God omtuinde natuurlijkheid en houdt hem terug van de vlucht in een bovennatuurlijkheid, die als zij op de wereld terugslaat, gemakkelijk in een demonische dwingelandij kan verkeren.”³⁴² In verband met sy familielewe kan die puritein nie die staat van armoede as God gewilde staat verkies nie. Die gebondenheid plaas grense aan sy gehoorsaamheid tot ver buite sy eie persoonlikheid. Die ontsaglike belang van die familie word deur die totalitêre staat ingesien: “Zij hebben een sterke neiging de macht van het familieleven, de betekenis van het persoonlijke bezit en de weerstand van de persoonlijke verantwoordelijkheid te breken.”³⁴³

Die kritiek wat Aalders teen Noordmans se askese-begrip in *Herschepping* inbring, kan in die lig van Noordmans se oog vir die belang van die familie nie geld vir sy askese-begrip in die algemeen nie. Aalders skryf Noordmans se *asketiek* “bestaat in formeele gehoorzaamheid, zonder het materieele beginsel der liefde.”³⁴⁴ Vir hom is dit “dichter bij de plichts-ethiek van Kant dan bij de liefdes-ethiek van Scheler - en van het Evangelie.”³⁴⁵ Dit bestaan alleen uit *belofte* en geen *gawe* nie, behalwe dan *gawe as belofte*.³⁴⁶ Daarom sou Noordmans se askese-begrip in *Herschepping* volgens Aalders geneig wees om wêreldvreemd te raak: “En wat moet er dan van deze wereld worden en ook van de energie, die zich in deze mijding niet kan realiseeren?”³⁴⁷

Aalders neem in sy kritiek teen Noordmans se vorm van askese as *geneigd tot wêreldvreemdheid* nie genoeg Noordmans se waardering van die puriteinse lewenshouding in

³³⁹ VW., II, p. 464.

³⁴⁰ Gerretson, *De invloed van het Calvinisme op het Nederlandse Volkskarakter*, p. 397; VW., VI, p. 516.

³⁴¹ VW., VI, p. 516.

³⁴² VW., VI, p. 516. Vgl. B. Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27, p. 150.

³⁴³ VW., VI, p. 516.

³⁴⁴ Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 171.

³⁴⁵ Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 171.

³⁴⁶ Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 171.

³⁴⁷ Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 171.

ag nie.³⁴⁸ Vir Noordmans is die puritein ‘n strenge oefenaar in die gewone lewe. Volgens Breek kan die volgende woorde oor Kohlbrugge ook op Noordmans toegepas word:

Het is dus niet zonder meer waar, wat vaak gezegd wordt, dat Kohlbrügge (sic) niet met de schepping zou rekenen. Hij acht juist alle aparte heiligheid, niet alleen die van monniken en nonnen, een schimpen op de schepping. In dit verband kan hij zeer reëel opkomen voor, z’n plicht doen’ en ‘gezond mensenverstand’.³⁴⁹

Die puriteinse lewenshouding wat Noordmans bepleit het niks met wêreldmyding te doen nie. Die puritanisme is by Noordmans die mees suiwere vertolking van die werk van die Heilige Gees wat die gewone lewe heilig. Dit gaan oor die sondaar, wat deur God in Christus verlos is en opstaan tot ‘n nuwe lewe: “Scheppen is scheiden, in het bijzonder in de heiliging.”³⁵⁰

In die lig van hierdie ondersoek is dit van belang om te vra *wat* Noordmans se askese-begrip vir die verstaan van sy meditasie *Zondaar en bedelaar* beteken. In dié meditasie skryf Noordmans dat die nood van die lewe ‘n mens so kan beetpak dat innerlike oefening onmoontlik word.³⁵¹ Die bedelaar wil met sy hele bestaan glo en bely. ‘n Mens sou kon sê dat die bedelaar nie alleen glo met sy swere nie, maar dat sy wonde hom laat inkeer tot die ewigheid. Die bedelaar hunker na verlossing, na salf op sy wonde deur ‘n barmhartige Samaritaan.³⁵²

Noordmans wil die twee gelykenisse - die gelykenis van die sondaar en die gelykenis van die bedelaar - nie gelyk in werking stel nie.³⁵³ Dit het ‘n verdere implikasie vir Noordmans se askese-begrip. Dit is by die kerk wat haar inrig vir die eeue wat askese intree.³⁵⁴ ‘n Mens sou Lasarus egter eerder ‘n deel van die *skare* as ‘n deel van die kerk kon noem.

³⁴⁸ Vgl. Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27, p. 149: “Ascetisme, Puritanisme, of ook soberheid, bescheidenheid, schroom, ontzag zijn geen historische verschijnselen, die op een gegeven moment hun tijd gehad zouden hebben. Zij behoren tot het ijzeren bestand van het leven uit de Geest.”

³⁴⁹ Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 191.

³⁵⁰ Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 193.

³⁵¹ VW., VIII, p. 22.

³⁵² Vgl. VW., VIII, p. 22.

³⁵³ VW., VIII, pp. 22-23.

³⁵⁴ VW., II, p. 228.

Die begrip “schare” kom reeds vroeg in Noordmans se *oeuvre* voor.³⁵⁵ Twintig jaar later as die eerste kere wat die woord by Noordmans gebruik word, skryf hy die artikel *Kerk en schare* (1933).³⁵⁶ Skare verwys in hierdie artikel na die “massa of menigte, die in haar geheel wel bij de kerk behoort, maar waarvan de individuen niet tot gemeentelijk leven zijn ontwaak.”³⁵⁷ Die skare is volgens Noordmans in die volkskerk ‘n wesenlike bestanddeel van die gemeente en dan bedoel hy gemeente as “dat deel der volkskerk, dat in een bewuste en actuele verhouding tot de ambten staat.”³⁵⁸ Van groter belang vir hierdie ondersoek is die sin waarin Noordmans schare in sy meditasies *De schare*³⁵⁹ en *De misdeelde*³⁶⁰ gebruik. Jesus tree volgens Noordmans tussen die skare op en bring die koms van die Koninkryk aan hulle. Die skare bestaan net gedurende die tyd van Jesus se koms op aarde. Die kerk is dus nie ‘n voortsetting van hierdie gemeenskap nie. “Jezus, de schare, de apostelen, het Koninkrijk der hemelen hebben geen opvolgers.”³⁶¹ Jesus het opgevaar na die hemel, die skare is verstrooi en die apostels uit Handeling 1 is nie meer die apostels uit die Evangelie nie: “Dit alles is er slechts éénmaal geweest. Het is op deze wereld niet vatbaar voor herhaling en alles wat zich aandient als een voortzetting daarvan draagt het merk der onechtheid duimendik op het voorhoofd. Het kan alleen maar verkondigd en afgebeden worden, zoals het zelf alleen maar bestond op de top van Jezus’ prediking en gebed.”³⁶² Net eenmaal het die skepping tot skare geword en was die Koninkryk van die Hemel so naby.³⁶³

Onder die skare is daar vir Noordmans in sy meditasie *De misdeelden* ‘n besondere groep wat nog meer in die Evangelie tuis behoort as die res van die skare: “Jezus noemt ze zelf: de blinden, de kreupelen, de melaatsen, de doven.”³⁶⁴ Onder hierdie *elite* uit die skare is Lasarus, die karakter uit *Zondaar en bedelaar*.³⁶⁵ Oor Lasarus se melaatsheid skryf Noordmans: “Jezus zag een regelrechte betrekking tussen die melaatsheid hier op aarde en de zaligheid in de

³⁵⁵ N. Wassenaar, Dr. O. Noordmans over ‘Kerk en schare’, Terugblik en vooruitzicht, in *Kerk en Theologie* 48, p. 113: “[I]n de in deel 1 van zijn *Verzamelde Werken* gebundelde pennevruchten is het vier keer te vinden, in artikelen in het ‘Hervormd Zondagsblad voor de Provincie Friesland.’”

³⁵⁶ Wassenaar, Dr. O. Noordmans over ‘Kerk en schare’, p. 114.

³⁵⁷ VW., V, pp. 246.

³⁵⁸ VW., V, p. 246.

³⁵⁹ VW., VIII, pp. 259-261.

³⁶⁰ VW., VIII, pp. 294-296.

³⁶¹ VW., VIII, p. 260.

³⁶² VW., VIII, p. 260.

³⁶³ VW., VIII, p. 261.

³⁶⁴ VW., VIII, p. 294; Wassenaar, Dr. O. Noordmans over ‘Kerk en schare’, p. 115.

³⁶⁵ VW., VIII, p. 294.

hemel.”³⁶⁶ Noordmans skryf dat hy die groep *miskeeldes* genoem het, maar dat hulle net sowel *mismaaktes* sou kon heet. Dit was egter geen toeval dat hulle tekort gekom het met die uitdeling van Gods gawes nie. Hierdie mense is meer opsetlik geskape as die ander: “Lazarus kwam niet in Abrahams schoot, omdat hij toevallig een gelovige was, maar omdat hij noodwendig melaats was.”³⁶⁷ So lyk die skepping as ons daarna soek in die klein formaat van die Evangelie: “God had satan een felle greep op deze schare toegelaten. Maar juist daardoor kregen zij een duidelijke gelijkvormigheid met zijn Zoon ‘om in zekere zin eerstelingen te zijn onder zijn schepselen’ (Jak. 1:18 Vert. NBG).”³⁶⁸

Nou word dit duideliker wat Noordmans bedoel wanneer hy sê dat die verlossing nie medies inwerk op die skepping nie, maar juis andersom, dat die skepping medies inwerk op die verlossing!³⁶⁹ Hier sou gekonkludeer kon word: **Die elite uit die skare word geskape vir die ewige lewe!**

³⁶⁶ VW., VIII, p. 294.

³⁶⁷ VW., VIII, p. 295.

³⁶⁸ VW., VIII, p. 296.

³⁶⁹ VW., II, p. 388.

Hoofstuk 4

4 Calvyn oor die regte gebruik van aardse hulpmiddele

4.1 Inleiding

In hoofstuk 3 is van 'n vasgestelde punt in Noordmans se werk - sy meditasie *Zondaar en bedelaar* – gebruik gemaak om sy beweging as teoloog beter te leer ken. Terselfdertyd is verskeie grepe uit sy teologie geneem om die gelykenisinterpretasie van hierdie meditasie te belig. Moontlike invloede op Noordmans se teologie is genoem en kanttekeninge is gemaak by sy hermeneutiese werkswyse. Daarna is Noordmans se teologiese beweging verken onder die besprekingspunte *Skepping* (3.2.1) *Verlossing en ewige lewe* (3.2.2) en *Soberheid en heiliging* (3.2.3). In hierdie hoofstuk word Johannes Calvyn as gespreksgenoot betrek.

4.1.1 Verantwoording van Calvyn as gespreksgenoot

Breek merk op dat daar vele ooreenkomste tussen Calvyn en Noordmans as teoloë is: Beide is teoloë van die Gees, beide mik reeds vanaf die skeppingsverhaal op die kruis en dus het beide 'n *christo-* en *staurosentriese* benadering.³⁷⁰ Maar daar is tog ook kenmerkende verskille: In die *Institusie* en Calvyn se kommentaar op Genesis word 'n orde in die skepping veronderstel: “De schepping zelf is, aldus Calvijn, dank zij de wil van God geheel en al goed.”³⁷¹ Calvyn bly volgens Breek beter in die buurt van Genesis 1 en 2 as Noordmans, met hoeveel nadruk hy ookal hierdie hoofstukke uit die Nuwe Testament lees: “Noordmans beroept zich voor zijn visie in zoverre met recht op Calvijn, dat ook door de Hervormer de schepping nauw bij de val wordt betrokken, maar nergens en nooit op een wijze dat beiden samenvallen. Hier ligt zeker een belangrijk en bovenal een principiële verschil.”³⁷²

Dit is nodig om 'n antwoord te kry op die vraag óf Calvyn – soos Noordmans beweer - in sy behandeling van die aardse hulpmiddele, die middele alleen behou tot beskerming van die herskepping, en óf hy nie ook die hulpmiddele beskou as deel van die *oorspronklike goeie skepping* nie? Calvyn se siening is voorts van belang vir hierdie ondersoek omdat dit lig kan

³⁷⁰ Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 201.

³⁷¹ Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 201.

werp op die kritiek wat Noordmans in *Zondaar en bedelaar* teen die Voorsienigheidsleer van Pierson en die *Heidelbergse Kategismus, Sondag 10* opper. 'n Verdere motivering vir die betrekking van Calvyn as gespreksgenoot is die belang van sy werk vir enige besinning vanuit die Gereformeerde tradisie. Calvyn se sistematiese uiteensetting van die belangrikste Christelike leringe in sy *Institusie* is 'n belangrike bron vir die Gereformeerde teologie.³⁷³

Calvyn se lewe en werk behoort verstaan te word teen die agtergrond en konteks van Genève in die sestiende eeu. Die doel van hierdie besprekingspunt is egter nie om die historiese of sosiologiese agtergrond vir die verstaan van Calvyn se denke uit te werk nie, maar eerder om die verband en inhoud wat Calvyn aan die gebruik van *aardse hulpmiddele* gee in oënskou te neem.³⁷⁴ Die gebruik van aardse hulpmiddele staan in noue verband met die tersaaklike klem op die verhouding tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie.

4.2 Drie algemene riglyne uit die Skrif

Calvyn is versigtig om *die gewete aan vasgestelde reëls te bind* wanneer dit handel oor die vraag na die regte gebruik van aardse hulpmiddele. *Dát* die Skrif algemene riglyne gee aan die hand waarvan ons selfondersoek kan doen, is egter nie te betwyfel nie.³⁷⁵ Drie sake moet bedink word en as riglyne eerbiedig word: Die *doel waarmee God voedsel geskape het*, die *ewige lewe* en *rentmeesterskap*. In die volgende bespreking word Calvyn se behandeling van die gebruik van aardse hulpmiddele in die *Institusie* ruim aangevul deur relevante gedeeltes uit sy kommentare, asook uit enkele preke en briewe. Bronverwysings word telkens aan die

³⁷² Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 202.

³⁷³ Vgl. W. J. Aalders, *Roeping en beroep bij Calvijn, Mededeelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*, Nieuwe Reeks, Deel 6, No.4, Amsterdam: Noord-Hollandche Uitgevers Maatschappij 1943, 3; M. E. Brinkman & C. van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck, Teksten bijeengezocht en ingeleid door dr. M.E. Brinkman en dr. C. van der Kooi*, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema 1997, 11-12; P. S. Heslam, *Creating a Christian worldview, Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*, The Paternoster Press: Carlisle 1998, 87; T. Hoekstra, *Economie en geloven, Een spanningsveld belicht aan de hand van het eerste algemene diaconale reglement in de Nederlandse Hervormde Kerk, 1840-1860, Een zoektocht naar een kritische theologie*, Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de Godgeleerdheid, Proefschrift: Kampen: Uitgeverij Kok, pp. 62-169; A. Kuyper, *Het Calvinisme*, pp. 3-33; McGrath, *Reformation thought*, p. 9; H. A. Oberman, *De erfenis van Calvijn, Grootheid en grenzen*, Kampen: Kok 1988, pp. 10-11.

³⁷⁴ Vgl. A. E. McGrath, *A Life of John Calvin, A study in the shaping of western culture*, Oxford: Basil Blackwell, 1990, vir 'n biografiese oorsig oor Calvyn se lewe en werk en W. C. Innes, *Social concern in Calvin's Geneva*, Pennsylvania: Allison Park, 1983, vir die sosiologiese agtergrond waarteen Calvyn die diakonaat in Genève organiseer.

³⁷⁵ *Institutes*, III, x, 1.

begin van elke besprekingspunt saam met die opskrif in 'n voetnota ingesluit om te verseker dat die vloei van die argument nie deur 'n magdom teksverwysings belemmer word nie.

4.2.1 Bedink die doel waarmee God voedsel geskape het

4.2.1.1 *Gevare van materiële rykdom*³⁷⁶

Een van die grootste gevare van rykdom is dat dit 'n mens **trots en hoogmoedig** kan maak. Trots, hoogmoed en selfliefde is volgens Calvyn die oorsprong van alle kwaad. Trotse mense verhef hulself teenoor God en lewe nie in gehoorsame afhanklikheid van Hom nie. 'n Trotse mens kyk nie op na die hemel om alles van God te verwag nie. Dit is hoekom rykdom so gevaarlik is: 'n Oorvloed aan besittings kan 'n mens laat vergeet hoe afhanklik jy van God is. Dit is bedwelmend. As 'n mens eers jou vertrou in rykdom gestel het, word jy nie versadig nie. Die begeerte na rykdom word net groter. Onder invloed van hierdie begeerte raak 'n mens se weerstand - teen jou natuurlike neiging tot selfliefde - afgestomp.

Mense wat rykdom begeer, weerhou hulleself moeilik van **geweld teen hulle naaste**. In plaas daarvan om medelye te betoon aan dié wat swaarkry, skroom hulle nie om armes en onderdrukte se besittings op allerhande wyses na hulself te trek nie. Om feestelike kosse, sierlike klere en duur huise te hê, is vir hierdie mense belangriker as om teenoor ander op te tree soos hulle graag sou wou hê teen hulle opgetree moet word. Soos wolwe en vosse beroof hulle die noodlydendes. Wanneer 'n koopman byvoorbeeld sy koopgoed té duur verkoop of produkte van swak gehalte verkoop, tree hy soos 'n vos op. Selfs as hy nie in die openbaar veroordeel word nie, is dit 'n vorm van diefstal omdat hy homself verryk ten koste van 'n ander. Party rykes is wolwe. Hulle wreedheid gaan sover dat hulle selfs in tye van hongersnood en oorlog hulle mag misbruik om ryker te word. Hulle kan armes en swakkes nie verdra nie en gun hulle nie lewe, water, lug of son nie.

Sommige ryk mense erken dat hulle sierlike klere, goud en silwer en selfs hulle lewens verganklik is! Daarom probeer hulle **vreugde vind in genot** deur hulle opgehoopte rykdom

³⁷⁶ Vgl. *Institutes* I, xvii, 9; II, viii, 46 and 49; III, vii, 8; III, viii, 2; *Commentaries* on Gen. 13:1 and 10; Deut. 15:1 Deut. 24:10; Ps. 10:2, 5 and 6; Ps 35:10; Ps. 62:10; Amos 2:6 and 7; Amos 3:9 and 15; Amos 4:1; Amos 5:11; Amos 6:1, 4 and 5; Mat. 4:4; Mat. 19:23; Luk 12:13-21; Acts 4:32 and 34; 1 Cor. 6:12; 2 Cor. 8:3; 2 Cor.

te gebruik. Hulle sê: “Laat ons eet en drink, want môre sterf ons!” So misbruik hulle die gawes uit die hand van God.

Deur hierdie misbruik - tesame met die onregverdige manier waarop hulle hul rykdom opgaar - haal hulle hulself die **woede van God** op die hals. God is nie alleen by magte om goud, silwer en klere enige tyd weg te neem nie. Hy is die Beskermheer van die arme en onderdrukte. Hy belowe aan die armes dat Hy hulle tot hulp sal kom. God verafsku die wreedheid en bedrog van valse rykdom.

Om op te som: Bedwelm deur die hoogmoed waartoe ‘n oorvloed van aardse besittings aanleiding gee, vergryp rykes maklik hulself aan genot en geweld. Trotse mense vergeet dat ware rykdom die seën van God is!

4.2.1.2 Weg met die onmenslike filosofie!³⁷⁷

Sommige mense is diep bewus van die gevaar van weelde. Hulle sien hoe die begeerte na besittings ‘n mens kan hinder om in gehoorsaamheid alles van God te verwag. Daarom wil hulle dat ‘n mens die gebruik van aardse goedere tot die noodsaaklike beperk. Noodsaak beteken vir hulle dat gelowiges hulle behoort te onthou van alles waarsonder hulle kan klaarkom. Deur gelowiges egter nouliks meer as brood en water te gun, bind hierdie fanatiese mense ons gewetens met **strenger bande as Gods Woord**. Hulle onmenslike filosofie bedink nie die ware betekenis van Christelike vryheid nie.

‘n Gewete wat so gebind word, kan nie anders as om **verstrikt te raak** nie. Indien iemand begin twyfel of linne vir lakens, sakdoeke en handdoeke gebruik mag word, sal die persoon later ook wonder of hennepdraad of growwe vlas gebruik mag word. Want die persoon sal wonder of ‘n mens nie sonder tafellakens kan eet nie en of sakdoeke nie misbaar is nie. En iemand wat twyfel of goeie wyn gedrink mag word, sal later ook nie meer slegte wyn met ‘n geruste gemoed drink nie. Uiteindelik sal selfs lekkerder en suiwerder water as ander water ‘n onrustige gewete veroorsaak.

15:32; 1 Tim. 6:8 and 9; Jam. 2:1 and 6; Jam. 4:2; Jam. 5:2, 3 and 4; **Sermons** on Deut. 5:9 [CO XXVI, 346-358]; Isa. 53:9-10 [CO LI 513].

Nie al hierdie fanatiese mense gaan sover soos die Tebaan, Krates, wat sy skatte in die see gegooi het om nie daardeur ten gronde te gaan nie. Tóg kom hulle ekstremisme aan die lig deurdat hulle ryk mense van alle hoop op redding ontnem. Hulle doen dit deur te leer dat **armoede die enigste poort tot die hemel** is. Die gevolg van hierdie ekstremistiese siening - dat rykes niks gegee het voordat hulle nie van alles ontslae geraak het nie - is dat dit onmoontlik word om aalmoese met 'n skoon gewete te gee.

Hierdie vorm van fanatisme loop die **gevaar om skynheilig te raak**. Sommige monnike uit die geskiedenis het byvoorbeeld hulle daarop geroem dat hulle met streng dissipline hulle liggame onderwerp en van al hulle besittings afstand gedoen het. Maar hulle het nie 'n vinger verroer om iets te vervaardig sodat die nood van armes verlig kan word nie. Hulle het hulle mae met die bloed van die noodlydendes gevul en heerlik geëet terwyl die res van die wêreld honger ly.

Om op te som: Die onmenslike filosofie - wat die gewetens van gelowiges met strenger bande as Gods Woord wil bind - ontaard omdat dit nie die betekenis van Christelike vryheid bedink nie. Dit verstrik die gewete, ontnem ryk mense alle hoop op redding en loop die gevaar om skynheilig te raak.

4.2.1.3 Die doel waarmee God voedsel geskape het³⁷⁸

Tot dusver is gewys hoe perke op twee maniere oorskry word: Sommige mense verlustig hulle - onder die voorwendsel van geoorloofde vryheid - op onmatige wyse in hulle oorfloed. Ander is onmatig in die toepassing van hulle onmenslike filosofie wat die gewete met stywer bande bind as wat Gods Woord van die mens eis. Om nie by die gebruik van die genietinge van die lewe in onmatighede te verval nie, moet ons **bedink waarom God voedsel geskape het**.

³⁷⁷ Vgl. *Institutes* III, x, 1; III, xix, 7 and 9; III, xix, 12; *Commentaries* on Gen. 13:1; Acts 2:44; 1 Cor. 6:12; 1 Cor. 9:27; 1 Cor. 10:23 and 25; 1 Cor 13:3; 2 Cor. 8:11; 2 Tim. 1:7.

³⁷⁸ Vgl. *Institutes* III, x, 2 and 3; III, xix, 8 and 9; *Commentaries* on Gen. 1:28; Ps. 23:5; Ps. 36:8; Ps. 104:15; Amos 5:11; Amos 6:4; Amos 8:11; 1 Cor. 6:12; 1 Cor. 6:13; 1 Cor. 10:25; 2 Cor. 9:10; 2 Tim. 1:7; Jam. 5:3.

Ons liefdevolle Vader het die gawes van die aarde **geskape tot ons welsyn** en nie tot ons verderf nie. Die hele aarde behoort aan Hom. Hy skenk voedsel nie net vir noodsaaklike gebruik nie. Ons mag dit ook geniet en daarvoor bly wees. Ons trek klere aan om eerbaar te wees, maar ook om mooi te lyk. Gewasse, bome en veldvrugte is nie net vir noodsaaklike gebruik nie, maar mooi om na te kyk en lekker om aan te ruik. Goud, silwer, ivoor en marmer is nie alleen gemaak om weer in mot en roes te vergaan nie, maar sodat 'n mens die skoonheid van hierdie materiale kan geniet. Om te lag, versadig te word, besittings te versamel, musiek te luister en wyn te drink, is nêrens verbode nie. Die enigste voorwaarde is dat hierdie gawes reg gebruik word.

Die regte manier om gawes te gebruik is om dit - met die geloof dat dit uit Gods hand kom - in dankbaarheid te gebruik. **Dankbaarheid** is om God se weldadigheid en goedheid in sy gawes te erken. Mense wat gebruik tot die noodsaaklike beperk, vind dit moeilik om dankbaar te wees. Hulle gewetens bly onrustig wonder of die gawes hulle geoorloof is. Mense wat hulle oorgee aan uitspattighede, raak afgestomp in hulle dankbaarheid. Hulle onderwerp hulle só aan genietinge, dat hulle nie meer “geestelike reuke” ruik nie. Hulle skep soveel vermaak in marmer, goud en skilderye, dat hulle later as 't ware self marmer word, in metaal verander en gelyk word aan geskilderde figure.

Vryheid tot gebruik beteken dus dat ons God se gawes sonder gewetensbeswaar met dankbaarheid mag gebruik. Daar moet egter onderskei word tussen *vryheid tot gebruik* en *die wyse waarop vryheid gebruik word*. Twee riglyne help om vryheid reg te gebruik: Dit moet tot opbou van die naaste wees en dit moet nie opnuut aanleiding gee tot slawerny nie. Vryheid is nie opbouend wanneer dit as vertoon of tot aanstoot van die swakkeres in die geloof misbruik word nie. Dit gee opnuut aanleiding tot slawerny wanneer mense hulleself deur hulle begeertes laat verslaaf. Onder die voorwendsel van Christelike vryheid gooi sommige mense matigheid oorboord in die kosse wat hulle eet, die manier waarop hulle hul liggame versier en die wyse waarop hulle hul huise bou. Hulle hoop dat mense hulle weelde sien en hulle daarvoor eer. In plaas daarvan om as heersers oor die gawes wat God skenk dit in dankbaarheid tot sy eer aan te wend, laat hulle hulle deur hierdie gawes oorheers.

Om op te som: Wie bedink dat God voedsel geskape het, kan dankbaar die goeie gawes wat Hy tot ons welsyn gemaak het, geniet.

4.2.2 Bedink die ewige lewe

4.2.2.1 *Die ewige lewe*³⁷⁹

Mense is geneig om hulle geluk op aarde te soek. Die mens se verstand word afgestomp deur die soeke na rykdom, mag en eer. Die menslike hart word deur bose lus, hebsug en eersug in beslag geneem. Die mens se siel soek eerder geluk op aarde as by God. Deur die verloklikhede van die aardse lewe vergeet mense dat hulle lewens aan 'n draadjie hang en dat hulle dag vir dag bedreig word deur die dood. Die menslike liggaam is 'n vergaderplek van duisende siektes wat nie koud of warm kan kry of iewers heen gaan sonder om deur die dood bedreig te word nie. Of 'n mens nou op 'n skip of perd is, deur die strate van die stad stap, of selfs in die omgewing van iemand met 'n skerp voorwerp in sy hand is, die dood bly naby. Moenie dink jy is veilig in jou huis of in 'n ommuurde tuin nie: Die huis brand af en in die tuin skuil 'n slang wat bewapen is om jou kwaad aan te doen. Daar is egter byna nie 'n saak wat mense meer verontagsaam as om te dink oor hulle verganklikheid nie. Wanneer ons deur 'n begraafplaas loop, dink ons vir 'n oomblik oor die ydelheid van die lewe. Maar die wysheid is van korte duur. Want sodra ons omdraai, vergeet ons nie net die dood nie, maar die sterflikheid self! **Ons vergeet dat ons sterflike mense is** en lewe onbekommerd voort asof aardse onsterflikheid ons beskore is.

Deur nie ons verganklikheid te erken en die ewige lewe te bedink nie, bly ons gevange in die boeie van die aardse lewe. **Daarom moet die teenswoordige lewe vir ons waardeloos word**, sodat ons die ewige lewe kan bedink. Want as die hemel ons vaderland is, wat is die aarde dan anders as 'n oord van ballingskap? Dit beteken nie dat ons die lewe moet haat nie. Ons mag dit as geskenk ontvang van ons goeie Vader en daarvoor dankbaar wees. Wanneer 'n mens egter bewus word van die verganklikheid van hierdie lewe, besef jy dat die aarde maar 'n wagpos is wat ons bewaar. Die Here het ons tydelik hier geplaas totdat Hy ons wegroep. Die wêreld neem gelowiges nie in beslag nie, maar hulle gebruik dit asof dit nie gebruik word nie. Dit beteken dat die gebruik en sorg van die lewe nie gelowiges mag aflei daarvan om die ewige lewe te bedink nie.

³⁷⁹ Vgl. *Institutes* I, v, 10; I, xvii, 10; I, xvii, 11; III, viii, 1; III, ix, 1, 2, 3, 4, 5, and 6; III, x, 4; **Commentaries** on Ps. 10:5 and 6; Ps. 62:10.

In vergelyking met die ewige lewe is die aardse lewe ‘n poel van sonde en ellende. Selfs die goeie dinge in hierdie verganklike lewe is meestal vermeng met die kwaad. Boonop is dit verontrustend om die voorspoed van baie goddeloses te sien en te ervaar hoe hulle ongehinderd voortgaan om die noodlydendes te onderdruk. Die gelowiges sou nie staande kon bly as hulle nie geweet het dat daar ‘n **dag van oordeel** kom nie. Op daardie dag word die goddelose gestraf met ‘n onblusbare vuur, maar die gelowige word deur die Here in die rus van sy Koninkryk opgeneem. As gelowiges vashou aan die krag van die opstanding, triomfeer die kruis van Christus in hulle harte oor die duiwel, vlees, sonde en goddelose.

Daarom word gelowiges geroep om hulle **kruis op te neem**. Almal wat die Here aangeneem het, moet voorbereid wees op ‘n harde, inspannende lewe vol teëspoed. Soos Christus moet gelowiges deur lyding leer wat gehoorsaamheid is. Ons het die troos dat ons deur harde en moeilike omstandighede deel kry aan die lyding van Christus. In sy liefde tem God deur rampe en teistering ons weerbarstige vlees, sodat ons nie oormoedig raak deur die voorspoed van aardse besittings nie. Verswak deur teëspoed leer ons om onself te verloën, God om hulp te roep en die kruis geduldig te dra.

Om op te som: Wie die hemelse onsterflikheid bedink, kan die wêreld gebruik asof dit nie gebruik word nie en geduldig lyding verdra.

4.2.2.2 Gebruik asof nie gebruik word nie³⁸⁰

Sommige mense kan nie gebruik asof nie gebruik word nie. Dit is omdat hulle nie die teenswoordige lewe in die lig van die ewige lewe as waardeloos beskou nie. Daarom vind hulle dit moeilik om met vreugde en sonder vertoon medelye te bewys aan behoeftiges. Hulle **suinigheid** neem verskillende vorme aan. Party sê hulle het families om te versorg. Ander hou geheim hoeveel hulle het en maak asof die deel wat hulle gee, groot is. Nog ander het net ‘n bietjie, maar gee niks. Daar is mense wat ver vooruit beplan wat hulle vir die res van hulle lewens moontlik kan nodig hê in tye wanneer teëspoed hulle tref. En nog ander leen net aan rykes om seker te maak hulle kry wat geleen word terug. Verskonings tot suinigheid verdwyn

³⁸⁰ Vgl. *Institutes* II, viii, 55; III, vii, 5 and 7; III, x, 4; III, xix, 12 and 13; *Commentaries* on Gen. 13:1 and 11; Ex. 22:25; Deut. 15:1, 3 and 7; Deut. 24:10; Amos 6:5; Ps. 112:5 and 9; Mat. 19:16-31; Mat. 25:20; Acts. 2:44; Acts. 4:34; Acts. 5:1; 1 Cor. 6:12; 2 Cor. 8:1, 2, 4, 8-11 and 15; 2 Cor. 9:6-8 and 10.

egter wanneer bedink word dat daar nie van ons gevra word om meer te gee as wat ons vermoë toelaat nie. Want van ons word gevra: *Gee vrylik - volgens die reël van die liefde en na gelang van die behoefte - wat jou vermoë jou toelaat.*

Die **reël van die liefde** kom nie vanself deurdat ons mense dophou en vir hulle lief word nie. Wie mense dophou, is geneig om eerder te haat as om lief te hê. Die reël van die liefde kom van God - want God is liefde. Daarom beveel Hy liefde en het ons ander mense lief, omdat ons Hom liefhet. God vertrou in sy liefde aan ons genadegawes toe. Ons skuld nie net 'n deel van wat ons besit aan Hom nie, maar alles wat ons het en is behoort aan Hom. Dit vervul gelowiges met blydschap en dankbaarheid wanneer hulle in staat is om die liefdesgawes van God met noodlydendes te kan deel. Gelowiges gee graag en vrywilliglik, want dit is 'n voorreg om deur God gebruik te word as verspreiders van sy genadegawes.

As die liefde van God in ons is, kan ons nie anders as om met medelye vervul te word wanneer ons mense sien ly nie. Dit is asof ons self die pyn van die noodlydende se ellende dra. **Na gelang van die behoefte** word aalmoese noukeurig toegeken aan die mense en sake wat dit die dringendste nodig het. In die eerste plek aan medelidmate tot opbou van die kerk, maar ook aan vreemdelinge wat swaarkry.

Die **seën van die Here** rus op hulle wat aan die armes leen. Wie aan 'n arme leen, leen aan die Here. Ons saai as ons aan die armes leen. Die oes is die ewige lewe, maar ook die seën van die Here in die teenswoordige lewe. Dit beteken nie dat gelowiges alles vir die armes moet gee en hulself so in armoede dompel nie. Maar dit gebeur nie maklik nie. Ons is van nature eerder geneig om suinig te wees, omdat ons nie wil vertrou dat God vir ons sorg nie. So vergeet ons dat ons nie vir onself gebore is nie en nie vir onself leef nie. Ryk mense wat die vermoë het om uit hulle oorfloed die behoeftiges te help, maar dit nie doen nie, tree wreed op. God hoor die gekreun van die arme. Sy vloek is op die rykes, wat in hulle oorfloed by magte is om medelye te betoon aan die armes, maar dit nie doen nie.

Om op te som: As gelowiges wat gebruik asof nie gebruik word nie, behoort ons nie suinig vas te klou aan ons verganklike besittings tot selfbehoud nie. Uit dankbaarheid behoort ons sover ons vermoë dit toelaat, volgens die reël van die liefde, aan die behoeftiges medelye te bewys.

4.2.2.3 *Geduld in tye van nood*³⁸¹

Wanneer rampe mense tref, is hulle geneig om die oorsaak van die ellende aan die noodlot toe te skryf. Onverlig deur die betekenis van Goddelike Voorsienigheid word hulle gekwel deur ang en vrees. Gelowiges troos hulle egter daaraan dat geen ramp hulle tref sonder dat God dit toelaat en beveel nie. In moeilike omstandighede het ons **deel aan die lyding van Christus**. Met rampe wil God in sy liefde ons oproep om na Hom terug te keer. Hy wil ons gehoorsaamheid, nederigheid en geduld leer. Hy roep ons op om ons kruis op te neem en Jesus te volg, want Hy wil ons bewaar vir die hemelse heerlikheid.

Die sondige vlees van 'n mens word soos 'n halsstarrige perd nie maklik getem nie. Om te sorg dat ons nie deur die oormoed en trots van oormatige rykdom en oorfloed van Hom verwilder word nie, betoel God ons deur middel van die kruis. Daarom teister Hy ons met rampe en dompel ons in ellende. 'n Mens wat nie erken dat alle rampe en teistering van God kom nie, is soos iemand wat geslaan word en uitroep van die pyn, maar nie die hand van die Een wat slaan erken nie. So 'n mens raak al meer verhard deur die sonde. Gelowiges weet egter dat ons Vader ons tug omdat Hy ons liefhet. Al is die weg van die kruis bitter swaar en word dit nie verstaan deur die menslike verstand nie, aanvaar ons dit ootmoedig as **die weg om terug te keer tot Hom**.

Verneder deur rampe en ellende leer ons om ons eie vermoëns te verag en God se hulp in te roep. Diep bewus van ons sonde vra ons ons af waarom God se woede teen ons ontvlam het. Want omdat God aan die stuur is van alles wat gebeur, weet ons dat die rampe deur sy toedoen ons tref. Ons smee om sy genade en **dra geduldig ons kruis**. Dit beteken nie dat ons - soos sommige mense dit wil - 'n klip of 'n blok hout word wat geen smart ervaar nie! Huil en treur is nie sonde nie!

God belowe dat dié wat treur getroos sal word en dat Hy ons tranes sal afdroog. Nie deur alle teistering weg te neem nie, maar om ons te verlos nadat ons lank gebuk gegaan het onder die

³⁸¹ Vgl. *Institutes* I, v, 7 and 9; I, xvi, 2-4 and 6; I, xvii, 4, 8 and 11; II, vi, 1; II, viii, 1; III, viii, 1-11; III, ix, 1; III, x, 5; *Commentaries* on Gen. 1:16; Gen. 3:19; Gen. 13:5; Deut. 24:10; Ps. 9:18; Ps. 10:5 and 6; Ps. 12:5; Ps. 34:19; Ps. 78:18; Ps. 62:10; Ps. 141:4; Amos 3:6; Amos 4:1; Amos 5:18; Amos 6:1 and 4; Amos 8:11; Mat. 19:16; Luk. 16:19-31; 2 Cor. 8:2; Jam. 2:5; Jam. 5:5; *Sermon* on Deut. 5:19 [CO XXVI, 346-358]; *Letter* to Church of Aix [CR 3379].

kruis. Armoede op sigself is ellendig, maar as die guns van God deur 'n ramp tot ons kom, verander dit in geluk. God belowe besondere hulp aan die arme en onderdrukte. Daarom kan gelowiges in rampe en verdrukking hulle kruis geduldig dra met die wete dat God self die saak van die noodlydende behartig. Liggaamlik gaan ons gebuk onder die bitterheid van die kruis. Maar geestelik is ons harte gevul met vreugde en dankbaarheid **omdat ons geteister word tot saligheid.**

Om op te som: Ons behoort geduldig te bly in ellende en verdrukking, want God teister ons met rampe tot ons saligheid.

4.2.3 Gee rekenskap van jou rentmeesterskap

4.2.3.1 *Wees sober!*³⁸²

God gee nie alleen aan ons wat ons nodig het nie, maar ook lekkernye om van te geniet. Hoe meer God skenk, hoe meer is ons egter geneig om sy goedheid te misbruik. Beeste en donkies is vergenoeg met wat hulle nodig het, maar mense vergryp hulle aan oorfloed. Daarom behoort ons ons gulsigheid **vrywillig in te perk tot matigheid.** God wil dat ons sy gawes gebruik tot onderhouding en nie tot onderdrukking van onself nie. Die gemeenskaplike behoefte van die liggaam waaraan ons behoort, is 'n goeie toets vir matigheid. Want - of ons nou rykdom geërf of deur harde werk versamel het - die voorwaarde waarop God ons seën met oorfloed, is dat ons dit gebruik om die nood van ons naaste te verlig.

Oorfloed raak onderdrukkend wanneer ons daaraan kleef. Dit kan wees uit ambisie en eersug, of omdat ons nie God vertrou nie. Daar is niks fout daarmee om te beplan en te bereken nie. Dit is ons plig om in diens van God se Voorsienigheid voorsorg te tref om ons lewe te beskerm deur gevare te voorspel en geneesmiddele te gebruik. Maar dit beteken nie dat ons onmatig moet ophoop omdat ons verbeelding angstig vir duisend lewens beplan nie!

³⁸² *Institutes* I, xvii, 4 and 7; III, vii, 3; III, x, 4; III, xix, 9; **Commentaries** on Gen. 13:9; Deut. 15:1; Amos 4:1; Amos 6:1; Ps. 23:5; Ps. 104:15; Ps. 106:14; Ps. 112:5; Mat. 19:16; Luk. 16:19-31; Joh. 11:33; Acts 2:46; 1 Cor. 6:12 and 19; 1 Cor. 9:24-25; 2 Cor. 8:15; 2 Cor. 9:10; Phil. 4:12; 1 Thes. 4:13; 1 Thes. 5:16; 1 Tim. 6:7-8; 2 Tim. 1:7; Jam. 4:1; Jam. 5:5.

Daar word nie van ons verwag om alles wat ons het te verkoop nie. 'n Man wat vir sy kinders moet sorg, sal verkeerd handel as hy alles wat hy het verkoop, behalwe as hy daardeur beklem word. Dit is meer deugsam om op 'n sober en matige wyse vir ons families te sorg en 'n deel oor te hê vir die armes. **Matigheid is onlosmaaklik verbind aan medelye.**

Vir armes beteken matigheid om geduldig lyding te verdra wat God oor hulle pad bring. Arm mense wat onmatig gekwel word deur die begeerte na meer besittings, sal hulle nie van grootsheid kan afhou wanneer hulle omstandighede verander nie. Want iemand wat skaam is vir 'n eenvoudige kleed, sal trots wees op 'n kosbare kleed en wie nie tevrede is met 'n eenvoudige maaltyd nie, sal 'n duur ete misbruik.

Om op te som: Mense lewe 'n matige lewe wanneer hulle gebrek kalm en lydsaam verdra en sober van hulle oorfloed lewe.

4.2.3.2 Let op jou roeping!³⁸³

Ons behoort in alles wat ons doen te let op ons roeping, omdat dit die **beginsel en fondament** is om in elke saak goed te handel. Die Here het aan ons elkeen 'n taak toegeken; 'n wagpos om in sy diens te bewaar. Hierdie taak beantwoord nie noodwendig aan menslike en filosofiese wysheid nie. Vir die filosowe is geen daad voortrefliker as om die vaderland te bevry van tirannie nie. En tog veroordeel die hemelse Regter dit as 'n persoon aan 'n tiran die hand geslaan het. Daarom moet ons nie, deur onbesonnenheid gedrewe, meer probeer doen as wat ons roeping vir ons meebring nie.

Dit is **vertroostend** dat God die las wat ons moet dra ons opgelê het en ons daarin tot Leidsman is. Die mensdom moet deur die sweet van sy aangesig sy brood verdien en elkeen moet 'n deel van die las dra. Daarom behoort ons die ongemak, bekommernis, verdriet en moeilikhede wat ons plig meebring, geduldig te verdra. Elke roeping wat in gehoorsaamheid aan God uitgevoer word - of dit nou dié van die owerheid of dié van 'n gewone burger is - is kosbaar.

³⁸³ *Institutes* III, viii, 9; III, x, 6; III, xx, 44; III, xxiv, 1-8 and 17; IV, xx, 1, 2, 9, 15 and 20; *Commentaries* on Gen. 3:17-19; Amos 4:1; 2 Kor. 8:15; Acts 4:32; Jam. 1:9.

Die **owerheid** het die roeping om reg en geregtigheid toe te pas. *Geregtigheid* beteken om die onskuldige in bewaring te neem, te beskerm, te red en te verlos. *Reg* is om die vermetelheid van die goddeloses te weerstaan, hulle geweld te onderdruk en hulle misdade te straf.

As die arbeid waartoe God ons geroep het vrug dra, moet ons **onthou dat dit God is wat ons seën**. Dit sou verkeerd wees om die vrug van ons arbeid aan ons eie ywer en vaardigheid toe te skryf. Dit is alleen deur Godseën dat ons ondernemings kan slaag. Hoe harder ons werk om 'n bestaan te maak, hoe meer kan dit lei tot verootmoediging en 'n dieper besef van ons sterflikheid.

Om op te som: Met die krag wat ons Leidsman gee, behoort gelowiges (en die owerheid!) die roeping wat God aan ons opgedra het, in gehoorsaamheid teenoor Hom uit te voer.

4.2.3.3 “Gee ons vandag ons daaglikse brood...”³⁸⁴

Aardse gawes kan alleen heilsaam gebruik word as dit **in geloof ontvang** word. Daarom bid ons vir ons daaglikse brood en stel ons daardeur onder die sorg van ons Hemelse Vader. Ons vertrou ons aan sy Voorsienigheid toe om ons te voed, te versorg en te bewaar.

Ons word van uiterse angste bevry wanneer die **Goddelike Voorsienigheid** ons verlig. Want ons kan ons onbekommerd toevertrou aan ons Maker, wat die ganse menslike geslag versorg. Hy regeer alles wat op aarde gebeur en niks gebeur as Hy dit nie bepaal het nie. Deur sy algemene Voorsienigheid hou Hy die orde van die natuur in stand en alles word gerig op die uitvoering van sy besluit. God wil dat ons Hom erken in daaglikse gebeure: Hy wil dat ons verbly word deur die tekens van sy liefde en verneder word tot verootmoediging deur die tekens van sy woede.

Die **menslike verstand** is nie by magte om die hoogheid van Gods Voorsienigheid en die diepte van Gods verborge raad te begryp nie. Gebeure lyk vir ons toevallig, omdat ons nie die orde, rede, doel en noodsaaklikheid van Gods beskikking verstaan nie. Hoe moeilik dit vir

³⁸⁴ *Institutes* I, xvi, 7-9; I, vii, 1-5 and 11-13; I, xviii, 1; II, vi, 1; II, viii, 45-46; III, vii, 4 and 9; III, viii, 11; III, x, 5; III, xix, 9 and 16; III, xx, 2 and 44; *Commentaries* on Gen. 2:26 and 28; Deut. 15:11; Amos 3:6; Amos 4:1;

ons is, blyk verder met 'n vraag soos: Hoe bly God van skuld vry wanneer Hy deur middel van die goddelose handel? Deur te sê dat God sekere dinge *toelaat*, maar dit nie *wil* nie, is nie 'n oplossing nie. God sê self dat Hy dit doen! Petrus preek dat Christus deur die raad en voorkennis van God oorgegee is om gedood te word, Nebukadneser word die dienaar van God genoem en Assirië is die byl wat Hy hanteer. Ons moet berus in die woorde van Augustinus dat die mens soms - deur 'n goeie wil iets wil wat God nie wil nie - byvoorbeeld as 'n goeie seun wil dat sy vader leef, maar God wil dat hy sterf; aan die ander kant, dat die mens soms - deur 'n slegte wil dieselfde as God wil - byvoorbeeld wanneer 'n slegte seun wil dat sy Vader sterf, en God dit ook wil. Wat God ten goede wil, volbring Hy deur die slegte wil van slegte mense. Dit gee aanleiding tot 'n volgende vraag: Moet 'n dief dan gestraf word wat iemand beroof het wat die Here met armoede wil kasty? As God dit nie gewil het nie, sou die dief dit nie gedoen het nie! Dit is waar. Maar 'n mens sou moet vra of ons kwaad doen met die bedoeling om God gehoorsaam te wees. Ongehoorsaamheid aan God kan nie verontskuldig word nie.

Wie gehoorsaam is aan God kan 'n **skoon gewete** hê. Ons kan in die gebruik van die teenswoordige dinge alleen 'n skoon gewete voor God hê wanneer ons alles uit sy hand ontvang. Hy is ons goeie Vader vir wie ons aanroep om alles wat ons nodig het, met blydschap van Hom te ontvang. Daarom bid ons Hom om ons daaglikse brood. Wie nie tevrede is met hulle daaglikse brood nie, maar deur begeerte gedryf geluk in meer besittings soek, of wie reeds versadig en vervul is aan 'n oorvloed van besittings, bespot God deur vir daaglikse brood te bid. Net so bespot diewe, wat wreed rykdom uit die bloed van ander pers en oorvloed saamskraap uit hebsug en tot lusbevrediging, Hom. Ons kan met 'n skoon gewete God vra om ons daaglikse brood as ons ander mense help om te bewaar wat aan hulle behoort en ons oorvloed gebruik om ellende te verlig.

Om op te som: Wie gehoorsaam is aan God, kan onbevrees met 'n skoon gewete alles wat die liefdevolle Vader voorsien, in geloof van Hom ontvang.

Ps. 10:1, 4-6 and 14-15; Ps.34:19; Ps. 36:8; Mat. 6:11; Phil. 4:11; 1 Thes. 4:6; **Sermon** on Deut. 5:19; **Catechism 1938**, 25.

Hoofstuk 5

5 Stemme uit die neo-Calvinisme en die Bevrydingsteologie

5.1 Inleiding

In hoofstuk 4 is Calvyn se beskouing oor die *regte gebruik van aardse hulpmiddele* met behulp van *drie algemene riglyne* wat hy uit die Skrif aflei, aan die orde gestel: Ons moet volgens Calvyn besin oor die *doel waarmee God voedsel geskape het*, trag oor die betekenis van die *ewige lewe* en rekenskap gee van ons *rentmeesterskap*.

Die belang van Calvyn se bydrae tot enige besinning vanuit die Gereformeerde tradisie is reeds aangetoon.³⁸⁵ Die sosiale samestelling van die bestel waarin Calvyn gewoon en gewerk het, verskil egter in vele opsigte ingrypend van ons hedendaagse maatskappy. Dit is daarom nodig om gespreksgenote te betrek wat sou kon help om 'n brug te vorm tussen Calvyn se sieninge oor die Christelike houding ten aansien van die gebruik van aardse hulpmiddele en die Suid-Afrikaanse Gereformeerde teologiese refleksie oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde. Wolterstorff meen dat beide die neo-Calvinisme en die Bevrydingsteologie diepsinnige analyses van die kontemporêre samelewing bied, gepaar met 'n omvattende Christelike beskouing op die geskiedenis en die maatskappy.³⁸⁶ Beide die neo-Calvinistiese en Bevrydingsteologiese tradisies het 'n besondere invloed op die Suid-Afrikaanse gespreksgenote wat by hierdie ondersoek betrek word, uitgeoefen.³⁸⁷ Daarom word 'n eksponent uit onderskeidelik die neo-Calvinistiese en Bevrydingsteologiese tradisies vervolgens by hierdie ondersoek betrek.³⁸⁸

³⁸⁵ Vgl. Hoofstuk 4.1.1.

³⁸⁶ N. Wolterstorff, *Until Justice and Peace Embrace, The Kuyper Lectures of 1981 delivered at the Free University of Amsterdam*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1981, p. 43.

³⁸⁷ Vgl. Hoofstuk 6.

³⁸⁸ Eerder as om te poog om 'n omvattende beskrywing van die neo-Calvinisme en die Bevrydingsteologie te gee, word die *tipe denke* uit die onderskeie tradisies met behulp van 'n eksponent uit elk van hierdie twee tradisies aan die orde gestel.

5.2 A. Kuyper

5.2.1 Verantwoording van Kuyper as gespreksgenoot

5.2.1.1 Inleiding

Abraham Kuyper was nie alleen teoloog nie, maar ook joernalis, politikus, stigter van ‘n universiteit en die leier van ‘n moderne politieke party.³⁸⁹ Sy ywer, tesame met sy organisatoriese vermoëns het gemaak dat hy ‘n onuitwisbare stempel op die Nederlandse samelewing en kerkgeskiedenis afgedruk het. Hy is die enigste negentiende-eeuse Nederlandse teoloog wat algemeen bekend geword het buite Nederland.³⁹⁰ Sy bekendheid kan onder andere toegeskryf word aan die vermoë wat hy gehad het om sy invloedseer op verskeie lewenssterreine te laat geld. Talle Gereformeerde fakulteite in Nederland, die VSA en Suid-Afrika is deur Kuyper – wat as ‘n tipiese verteenwoordiger van die Nederlandse Calvinisme³⁹¹ beskou kan word - beïnvloed.³⁹²

Die bedoeling van hierdie ondersoek is nie om ‘n intensiewe *Kuyper-studie* te doen nie. Hier word nie gepoog om die aard van sy *persoonlikheid* of omvang van sy *lewenswerk* na te speur nie. Daarvoor is hy ‘n té komplekse figuur en die aantal werke wat uit sy pen die lig gesien het, té talryk. Sonder sy joernalistieke nalatenskap - skryf Kasteel - het Kuyper in boek- en brosjurevorm, om en by die *200 werke* nagelaat.³⁹³ In die opvolgende bespreking word gepoog om aan die hand van ‘n paar geselekteerde tekste uit Kuyper se werk van nader kennis

³⁸⁹ M. E. Brinkman & C. van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck, Teksten bijeengezocht en ingeleid door dr. M. E. Brinkman en dr. C. van der Kooi*, Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 1997, p. 7. Vgl. ook P. Kasteel, *Abraham Kuyper*, Kampen: J. H. Kok N.V., 1938, p. 8: “Wie zijn [Kuyper’s] leven overziet, moet erkennen, dat hij gedurende de twintigste eeuw een van de dominerende figuren is geweest van Nederland....Zijn overweldigende persoonlijkheid werpt in ons land haar reusachtige schaduw over heel de tweede helft van de twintigste eeuw. Hij was een regenererende, organiseerende en reformeerende figuur. Zonder hem is ons kerkelijk, ons wetenschappelijk leven en onze staatkundige ontwikkeling onverklaarbaar. Ons sociale en journalistieke streven, onze taal, geheel ons culturele leven hebben de scheppende kracht van zijn originele geest ondergaan.”

³⁹⁰ Vgl. Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 7.

³⁹¹ Kasteel, *Abraham Kuyper*, p. 8.

Vgl. egter C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth, Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*, Tweede druk, ‘s-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum B. V., 1987, p. 300, wat Kuyper beskou as *ultra-gereformeerd* “verstaan in deze zin, dat een extreme gereformeerd-orthodoxe predestinatieler, namelijk in een supralapsarische vorm de hoeksteen van zijn hele theologie is geworden.”

³⁹² Vgl. B. Spoelstra, *Besinning oor die teologiese ensiklopedie van Kuyper met Kerkreg en Diakoniologie as parameters*, in *In die Skriflig* 27(1), pp. 69-89, 86.

³⁹³ Kasteel, *Abraham Kuyper*, p. 11.

te maak met die trant van sy teologiese besinning met betrekking tot lewenspeil en die verlossing van sonde.

5.2.1.2 *Agtergrond van Kuyper se program*

Voordat die gekose tekste uit Kuyper se eie korpus bespreek word, is dit ter inleiding nodig om kortliks van nader ondersoek in te stel na die breër agtergrond van Kuyper se program.

Kuyper, ‘n seun uit die “kleine luyden”³⁹⁴ is op 29 Oktober 1837 in Maassluis gebore.³⁹⁵ Hy groei in ‘n pastorie op en besluit later om self ook predikant te word. Hy was agtereenvolgens predikant in Beesd (1863-1867), Utrecht (1867-1870) en Amsterdam (1870-1874).³⁹⁶

Deur sy heruitgawe (1866) van die geskrifte van die Poolse reformator Johannes à Lasco het Kuyper reeds tydens sy studentejare kennis gemaak met die inhoud van die Calvinistiese teologie in die laat sestiende en sewentiende eeu.³⁹⁷ Die klasse van J. H. Scholten (1811-1885), dosent van Kuyper en eksponent van die *Moderne Teologie* in Nederland, het waarskynlik Kuyper se belangstelling in die Calvinisme verder geprikkel.³⁹⁸ Dit was egter nie alleen Kuyper se “akademiese kennismaking” met die Calvinisme wat hom begeester het om die Calvinisme in Nederland te bevorder nie.³⁹⁹ Volgens Kasteel het die plattelandse vrou, Pietje Baltus, ‘n blywende indruk op Kuyper as jong dominee gemaak: “Zij heeft den jongen dominee, wiens bijzondere gaven aan de omgeving niet onopgemerkt bleven, opmerkzaam gemaakt op- en begeesterd voor het Calvinisme, voor den Gereformeerden vorm van Christendom.”⁴⁰⁰

³⁹⁴ Vgl. Kasteel, *Abraham Kuyper*, p. 11: “Een zoon van kleine luyden, ‘uit de kleine burgerklasse’, noemde hij [Kuyper] zichzelf.”

³⁹⁵ Vgl. W. F. A. Winckel, *Leven en arbeid van dr. A. Kuyper*, Amsterdam: W. Ten Have, 1919, p. 1; Kasteel, *Abraham Kuyper*, p. 10.

³⁹⁶ Kasteel, *Abraham Kuyper*, p. 10.

³⁹⁷ Vgl. Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 9; Kasteel, *Abraham Kuyper*, p. 19.

³⁹⁸ Vgl. Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 9; C. Graafland, *Van Calvijn tot Barth*, p. 300; Kasteel, *Abraham Kuyper*, p. 17; Winckel, *Leven en arbeid van dr. A. Kuyper*, p. 2.

³⁹⁹ Vgl. ook Winckel, *Leven en arbeid van dr. A. Kuyper*, p. 5, vir die invloed wat die roman, *The Heir of Redclyffe* van Miss Yonge op Kuyper gehad het.

⁴⁰⁰ Kasteel, *Abraham Kuyper*, p. 21.

Kuyper en Bavinck se teologiese program word gekenmerk daardeur dat hulle tegelyk wou terugryp na die *historiese Calvinisme* en wou moderniseer.⁴⁰¹ Die bedoeling was nie klakkelose herhaling van wat in die verlede geleer is nie, maar ook nie onkritiese oorgawe aan die hede nie. Die strewe om die Calvinisme in koers te bring met die *bewussyn van die tyd* impliseer dus 'n mate van kontinuïteit en diskontinuïteit. Dit is daarom volgens Brinkman geregverdig om van 'n *nuwe interpretasie van tradisionele Calvinisme* te praat. Hierdie *nuwe interpretasie van tradisionele Calvinisme* is een van die betekenisnuanses wat die begrip *neo-Calvinisme* kan dra:

Voorzover de aanduiding 'neocalvinisme' slechts naar deze vernieuwende herinterpretatie van het traditionele calvinisme wil verwijzen, is het een betrekkelijk neutrale term. Anderzijds echter valt niet te loochenen, dat over 'neo'- of 'nieuw'-calvinisme vaak wordt gesproken in pejoratieve zin. Er wordt dan een vorm van illegitieme herinterpretatie onder verstaan zoals ook in het woord 'Neuprotestantismus' doorklinkt.⁴⁰²

Opsommenderwys sou gesê kon word dat die neo-Calvinistiese program gekenmerk word deur die strewe om die hele lewe onder die beheer van God se koninkryk te stel.⁴⁰³

5.2.1.3 Enkele kenmerke van Kuyper se program

Kuyper se program behou verskeie sleutelmotiewe van die tradisionele Calvinisme.⁴⁰⁴

Eerstens het Kuyper se teologiese arbeid 'n *teokratiese gerigtheid*. In verhouding tot die Lutheranisme, Piëtisme en Barthianisme wat neig na 'n vorm van Christo-sentrisme, het die

⁴⁰¹ Vgl. Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 10, asook J. Veenhof, *Geschiedenis van theologie en spiritualiteit in de Gereformeerde kerken*, in M. E. Brinkman, (red) *100 jaar Theologie, Aspecten van eeuw Theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992)*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1992, pp. 14-95, 22: Teen 1892 werk beide Kuyper en Bavinck nou saam "in het streven om de historische theologie weer nieuw leven in te blazen, in rapport te brengen met de eigen tijd en cultuur en aldus vruchtbaar te maken niet alleen voor de vooruitgang van de wetenschap maar ook voor de versterking van het leven des geloofs. In 1892 waren beiden intensief bezig met het voorbereiden van hun opera magna: Kuyper met zijn *Encyclopaedie* en Bavinck met zijn *Dogmatiek*. In beide werken ligt het program van het neoCalvinisme voor ons."

⁴⁰² Brinkman, *Verantwoording*, p. 10; asook Van der Kooi, *De spanning van het 'reeds' en 'nog niet'...*, p. 261.

⁴⁰³ Vgl. Vroom, *De gelezen schrift als principium theologiae*, p. 106.

⁴⁰⁴ Vgl. Veenhof, *Geschiedenis van theologie en spiritualiteit...*, pp. 22-23.

Calvinisme altyd ‘n sterk teosentrië-trinitêre fokus gehad. Volgens Brinkman en Van der Kooi word die teosentriëse dimensie weerspieël “in de calvinistiese twee-eenheid van verkiesing en rechtvaardiging. Het is nooit rechtvaardiging alleen.”⁴⁰⁵

Tweedens bly die sterk ontwikkelde *pneumatologiese dimensie* van die tradisionele Calvinisme in die neo-Calvinisme behoue. God is nie alleen *hoog* en *ver* nie, maar ook *inwonend* teenwoordig. Die werk van die Gees word op ‘n besondere wyse verbind met die spreke van God tot die mens deur sy Woord. Die organiese Skrifleer poog om die modernisme en die fundamentalisme die hoof te bied waar eensydige interpretasies neig om te ontaard in subjektiwisme aan die een- en dosetisme aan die anderkant.

Derdens is die *Skrif* vir Kuyper die unieke, noodsaaklike, geïnspireerde, gesagvolle, genoegsame en onfeilbare *Woord van God*.⁴⁰⁶

Vierdens lê Kuyper klem op *aspekte van die Christelike lewe* soos persoonlike vroomheid, lewensheiliging, intellektuele bewustheid van eie geloofsgoed en die roeping van Christene om maatskaplike verantwoordelikheid aan die dag te lê.⁴⁰⁷

Kuyper se program bly nie beperk tot die herbevestiging van sleutelmotiewe in die tradisionele Calvinisme nie, maar staan in die teken van vernuwing. Die moderne kultuur en wetenskap word deur Kuyper aanvaar. Hy wil nie in die minste die radikale deformerende krag van die sonde ontken nie. Tóg merk hy op dat die genade van God die ontbindende krag van die sonde voorlopig stuit. Voortspruitend uit hierdie gedagtegang word die idee van die *algemene genade* in samehang met die gedagte van *algemene openbaring* (in die natuur, geskiedenis en gewete) deur Kuyper breedvoerig uitgewerk:

De algemene genade remt de effecten van de zonde af en geeft de gelovige grond onder de voeten om zich in te zetten op de gebieden van cultuur en staat...De bijzondere genade bewerkt datgene, wat de algemene niet kan, namelijk de zonde wegnemen door vergeving (niet slechts afremmen, beteugelen). Maar de vergevende

⁴⁰⁵ Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 17.

⁴⁰⁶ Vgl. Vroom, *De gelezen schrift als principium theologiae*, pp. 109-120.

⁴⁰⁷ Vgl. Brinkman, *Verantwoording*, p. 11.

genade is altijd herscheppende genade: zij bewerkt de vernieuwing van de schepping.⁴⁰⁸

Teen hierdie agtergrond is dit te verstane dat Kuyper 'n besondere positiewe dunk van die prestasies van die Westerse kultuur het. Uit Kuyper se hantering van die idee van algemene genade blyk dat hy gedeel het in die Euro-sentrisme van sy tyd: “Afrika, Azië, India en Zuid-Europa vormen een opklimmende reeks... ‘Beschaving, verlichting, ontwikkeling en vooruitgang zijn niet uit den Booze, maar uit God en van den Booze is alleen de verkeerde, onzedelijke en goddelooze aanwending ervan. De ongelovige is in zijn cultuurarbeid dan ook een instrument en medewerker Gods’.”⁴⁰⁹

Deur die vrug van die moderne wetenskap en tegniek positief te waardeer, besweer Kuyper enige poging om die deur vir wêreldmyding of enige vorm van wêreldvreemde piëtisme oop te hou. Die manier waarop Kuyper *Calvinisme in 'n plurale konteks*⁴¹⁰ uitgewerk het, het egter by sommige teoloë die kritiek op die hals gehaal dat hy die eskatologiese diepgang van die Evangelie te weinig verdiskonteer.⁴¹¹ Kuyper het egter in sy sosiale program nooit op dieselfde wyse as die sosialisme die blik op die ewige lewe laat vaar nie.⁴¹² Van der Kooi plaas die kritiek op Kuyper in perspektief met behulp van Noordmans se vergelyking van Kuyper en Schilder:

We zouden aan deze korte bloemlezing nog de opmerking van Noordmans kunnen toevoegen, dat in de schepping geloven nog iets heel anders is dan ‘hereboer wezen in het rijk der voorzienigheid’ en het wordt duidelijk hoezeer van hervormde zijde gevreesd werd dat geloven bij Kuyper en zijn volgelingen een vorm was van arrivé

⁴⁰⁸ Veenhof, *Geschiedenis van theologie en spiritualiteit...*, p. 23.

⁴⁰⁹ Van der Kooi, De spanning van het ‘reeds’ en ‘nog niet’..., pp. 248-282. [Van der Kooi haal Kuyper aan uit *De Gemeene Gratie II*, p. 603.]

⁴¹⁰ Vgl. Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 17.

⁴¹¹ Vgl. Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 20; asook Van der Kooi, *De spanning van het ‘reeds’ en ‘nog niet’...*, p. 260: “Bezien we Kuypers denken in de spiegel van de kritiek die de theologie en de geestelijke cultuur in de Gereformeerde kerken in het interbellum van hervormde zijde hebben ondervonden, dan is er van het pelgrimsschap en de verborgenheid van het koninkrijk weinig meer over. Het zwaartepunt ligt bij de volgenlingen van Kuyper kennelijk op de zichtbaarheid van het koninkrijk in allerlei vormen van kerkelijk en christelijk verenigingsleven.”

⁴¹² Vgl. W. F. A. Winckel, *Leven en arbeid van dr. A. Kuyper*, Amsterdam: W. Ten Have, 1919, p. 193: “Nooit is in onze Heiland de wreedheid van den Socialist gevonden, die, om lotsverbetering in deze korte poos van ons tijdelijk aanzijn, wild en woest alle uitzicht op een heerlijkheid, die eeuwig duren zal, afsnijdt. Jezus leerde aan

zijn in deze wereld en dat de eschatologie dientengevolge zo inderdaad niet meer was dan wat Barth genoemd had het ‘harmloses ‘eschatologisches’ Kapitelchen am Ende der Dogmatik’. Noordmans maakt daarbij wel duidelijk onderscheid tussen Kuyper en Schilder. Hij wist erop, dat de leer der ‘gemeene gratie’ bij Kuyper altijd een dubbelzijdigheid had. Negatief dient de ‘gemeene gratie’ ter verhinderende van de doorwerking van de zonde en de vloek en is ze een kwalificering van Gods onderhouding in een zondige wereld, positief kan de ‘gemeene gratie’ echter ook gebruikt worden voor ontwikkeling van een breed uitwaaierende cultuurfilosofie. Dat laatste ziet Noordmans bij Schilder gebeuren. ‘Voor den cultuurgang van Kuyper, die toch altijd hinkte aan zijn heup, omdat hij geworsteld had met den Lijder aan het kruis, komt hier een looppas zonder enige aarzeling.’⁴¹³

5.2.1.4 Enkele belangrike temas

Kuyper herlei die moderne demokratiese vryhede terug na die historiese Calvinisme.⁴¹⁴ Die aan Groen van Prinsterer ontleende term “soewereiniteit in eie kring” word die noemer waaronder die relatiewe selfstandigheid van diverse lewenskringe teenoor die moderne staat en teenoor die kerk beskerm word.⁴¹⁵ Die owerheid is by uitstek die instituut van die *algemene genade* om die werking van die sonde te stuit en die selfstandigheid van die kerk ten opsigte van die owerheid is ‘n gevolg van die “in-die-skepping-gegewe *soewereiniteit in eie kring*.”⁴¹⁶

God se algemene genade kan teruggevoer word na die Noagitiese verbond waarin dit duidelik word dat die wêreld ondanks die verwording as gevolg van die mens se sonde steeds in God se hand is. God stuit sêlf die deurwerking van die sonde. Só verklaar Kuyper hoé daar buite

alle macht onderworpen te zijn, en de arme Lazarus zal zijn wrake hebben, niet terwijl hij van de brokskens leeft, die van de tafel des rijken vallen, maar als die rijke eeuwige smart lijdt, en hij wordt vertroost.”

⁴¹³ Van der Kooi, *De spanning van het ‘reeds’ en ‘nog niet’...*, p. 261. [Van der Kooi verwys na : G. Puchinger, *Een theologie in discussie* (over prof. dr. K. Schilder: profeet-dichter-polemist met als bijlage het debat Schilder-Noordmans uit 1936), Kampen 1970, 49 e.v.]

⁴¹⁴ Vgl. A. Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen door Dr. Abraham Kuyper*, Derde druk, Kampen: J. H. Kok, 1959; asook Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 11.

⁴¹⁵ Vgl. Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 11.

⁴¹⁶ Vgl. Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 79.

die grense van die kerk onder die heidene skoonheid en prysenswaardige deugde gevind word:⁴¹⁷

In Kuypers teologie vind die belangstelling voor die ‘nog niet’ nie sy grond in skrik en verbazing om die uitblywen van die koninkryk, maar in die verbazing waarom na die zonde nie onmiddellik een totaal verval is ingetreden. Die mens blyft immers in lewe ook nadat hy uit die paradys is verdreven, geloviges en ongeloviges bevolken saam die wêreld en die is bepaald nie altyd geloviges die voor die voortgang en vooruitgang van die mensheid sorg. En dat terwyl die dood die zonde op die hielen volg.⁴¹⁸

Net soos Kuyper in sy eskatologie nie alleen ‘n oog die vir die *individueel-soteriologiese vraag* wat deur die *nog nie* in aansyn geroep word nie, die hy ook nie in sy verkiesingsleer ‘n individualitiese inslag nie. Graafland wys daarop dat verkiesing by Kuyper op drie vlakke plaasvind. Daar is sprake van verkiesing “van die *Hoofd*, in die Hoofd van die *Lichaam*, en eerst in die Lichaam van die enkele *Leden...*”⁴¹⁹ Deur aan die *gemeenskaplike* prioriteit te verleen bo die *persoonlike*, wyk Kuyper af van die Ortodoksie en Calvin. Laasgenoemde partye die die enkel mens beskou as die objek van goddelike predestinasie, terwyl *kerk* en *verbond* by hulle ‘n sekondêre plek ingeneem die.⁴²⁰ In Kuyper se besinning is die eer van God meer op die voorgrond as die saligheid van die enkel mens. Dit gaan vir Kuyper oor die verkore mensheid, wat as organiese eenheid openbaar word in die Christelike gemeente, onder Christus as hoof van die gemeente:

Opmerklik is, hoe Kuyper aan die pan-predestinatieanse visie een christologiese vulling gee. Doordat hy God die Zoon nie alleen as verlossings- maar ook as skeepingsmiddelaar ziet, vind die werk der skeeping en die werk der verlossing in Christus hulle eenheid, omdat die ewige Zoon Gods agter beider uitgangspunt ligt. Op die wyse krygt God die Zoon as die Logos ook in die Raad van God een sentrale plaas.⁴²¹

⁴¹⁷ Vgl. Brinkman & Van der Kooi, *Het Calvinisme van Kuyper en Bavinck*, p. 61.

⁴¹⁸ Vgl. Van der Kooi, *De spanning van die ‘reeds’ en ‘nog niet’...*, p. 266.

⁴¹⁹ Graafland, *Van Calvin tot Barth*, p. 300.

⁴²⁰ Vgl. Graafland, *Van Calvin tot Barth*, p. 300.

⁴²¹ Graafland, *Van Calvin tot Barth*, p. 304.

Die konsekwensie van Christus se middelaarskap by die *skepping* en die *verlossing* is dat Christus oor elke terrein van die lewe koning is.⁴²²

5.2.2 Kuyper oor die verband tussen die Christelike geloof en lewenspeil

5.2.2.1 Inleiding

Met die doel om groter duidelikheid te probeer kry oor Kuyper se oortuigings ten opsigte van die wyse waarop die Christelike geloof met *lewenspeil* en *lewenstyl* in verband staan, word vervolgens 'n aantal van Kuyper se gedagtes uit sy eie werke in oënskou geneem.

5.2.2.2 Kuyper se rede aan die Sosiale Kongres van 1891

Die besondere belang van Kuyper se rede aan die Sosiale Kongres van 1891 vir die huidige ondersoek is 'n gegewe in die lig van die vraagstelling wat hy behandel: “*Wat ons als belijders van den Christus te doen staat, met het oog op de sociale nooden van onzen tijd.*”⁴²³

Die regstreekse verband tussen die *sosiale vraagstuk* en die *Christelike geloof* is vir Kuyper eenvoudig *onloënbaar*. Dit gaan vir hom dus nie in die eerste plek om te betoog **dát** daar 'n verband is nie. Sy rede het ten doel om die *aard* en *samehang* van die verband tussen die *Christelike geloof* en die *sosiale vraagstuk* te verhelder.⁴²⁴

Die hele *Sosiale vraagstuk* word na Kuyper se mening gebore uit die verband tussen ons menslike lewe en die stoflike wêreld wat ons omring. Daarom gaan hy van die teenstelling tussen *natuur* (wat onafhanklik van die wil van die mens bestaan) en *kuns* (wat op die natuur inwerk) uit: “We zijn met onze eigen *menschelike* natuur in de natuur *om ons heen* geplaatst, niet om die natuur te laten voor wat ze is, maar met een aandrift en roeping in ons, om door menselijke kunst op die natuur in te werken, haar te veredelen en te volmaken.”⁴²⁵ Menslike

⁴²² Vgl. A. Kuyper, *Pro Rege of het koningschap van Christus, Eerste deel: Het koningschap van Christus in zijn hoogheid*, Kampen: J. H. Kok, 1911.

⁴²³ A. Kuyper, *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie, Rede bij de opening van het Sociaal Congres op 9 November 1891 gehouden door dr. A. Kuyper*, Amsterdam: J. A. Wormser, p. 5.

⁴²⁴ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, pp. 8-9.

⁴²⁵ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 9.

kuns het nie ten doel om die natuur te vernietig óf om iets kunsmatig in die plek van die natuur te stel nie. Die krag wat in die natuur opgesluit lê, word deur menslike kuns gereël en bestuur. Dit is niks minder as *primitiewe barbarisme* wanneer die menslike samelewing sonder enige kontrole aan die verloop van die natuur oorgelaat word nie. Slegs iemand wat nie begrip het vir die wese en sosiale eienskappe van die mens nie, sou die belang van wette wat die gemeenskap en verdeling van stoflike goed reël, kon oorsien. Maar die wette wat geregtigheid in 'n gemeenskap moet bevorder, kan ook verword deur die hebsug en heersug van sondige mense. Daarom sou enersyds gesê moet word dat die menslike kuns ons uit 'n toestand van barbarisme bring tot in 'n geordende samelewing, maar andersyds kan die kuns - waar dit ontaard - verhoudings vergiftig en ellende veroorsaak.⁴²⁶

Ten diepste lê die oorsaak van ontaarding daarin dat die mens nie reken op sy ewige bestemming nie, dat daar nie eerbied is vir die gegewe dat die mens na die beeld van God geskape is nie en dat daar nie respek is vir die majesteit van die Here, wat by magte is om 'n sondige geslag in toom te hou nie. Die gevolg hiervan is dat die ongelykheid tussen mense – soos in die diereryk waar die sterkes die swakkes opeet – uitloop op die onderdrukking van swakkeling deur maghebbers: “[E]n staat van zaken door onzen Heiland in den rijken man en den armen Lazarus voor altoos gebrandmerkt.”⁴²⁷

Ons Heiland kan nie tot 'n *sosiale hervormer* verlaag word nie. Sy eretitel – *Heiland van die wêreld* – hou belofte vir die toekomstige en teenswoordige lewe in. Jesus is nie so wreed soos die *sosialis* wat ter wille van lotsverbetering in die tydelike lewe die hoop op die ewige lewe wil afsny nie. Jesus en sy apostels preek ook nooit *revolusie* nie. Lasarus neem nie wraak terwyl hy van die krummels van die ryk man leef nie, maar ontvang troos ná sy dood terwyl die ryk man ewige smart ly.⁴²⁸

Ryk en arm het vervreem geraak omdat hulle hulle verenigingspunt in God verloor het, maar Jesus roep beide terug na hulle *Vader wat in die hemel is*. Omdat Jesus die vloek wat in kapitaal lê begryp, vermaan hy dat ons nie skatte op aarde moet vergader *waar mot en roes dit*

⁴²⁶ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, pp. 11-12.

⁴²⁷ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 13.

⁴²⁸ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, pp. 14-15.

*verniet en diewe inbreek en dit steel nie.*⁴²⁹ Hy moedig die ryk jongman aan om sy besittings te verkoop en dit aan die armes te gee.⁴³⁰ Dit is nie omdat Jesus rykes haat nie, maar Hy ken die ongenaakbaarheid van Mammondiens en die gevaar wat rykdom inhou om die koninkryk te beërwe. Jesus werk veral nie hier alleen deur sedelike motiewe nie, maar preek deur sy verskyning: “Waar arm en rijk teenoorkant staan, kies hy sy plek nooit by die meergoeders, maar sluit hy zich altoos by die armeres aan.”⁴³¹ Jesus word in ‘n stal gebore en selfs *jakkalse het gate en voëls het neste, maar die Seun van die mens het nie eens ‘n rusplek vir sy kop nie.*⁴³²

Die toonaard van Jesus se siening oor materiële besit sou ‘n mens volgens Kuyper ewe goed kon weergee met die gebed van die Spreuke-digter: “[M]oet my nie arm maak of ryk nie, gee my net die kos wat ek nodig het.”⁴³³ Hierdie ingesteldheid word verder bevestig deur die vermaning van die apostel dat ons niks in die wêreld ingebring het nie en ook niks daaruit kan wegneem nie. As ons dan kos en klere het, moet ons daarmee tevrede wees en ons behoort te waak teen *geldgierigheid, die wortel van allerlei kwaad.*⁴³⁴ Daar staan immers – anders as wat die Sosialiste preek - dat ons allereers die Koninkryk van God en sy geregtigheid moet soek:⁴³⁵

Jezus vleit niemand, zoomin den arme als den rijke, maar zet beiden op hun plaats. Daardoor juist staat Jezus zoo eminent hoog. Bij onze mannen van invloed vindt ge meest of een laag neerzien op den arme met een vleien van den rijke, of een schimpen op den rijke met een vleien van den arme gepaard. Dit nu is in strijd met de Christelike Religie. *Beiden* moet hun zonde worden aangezegd. Alleen *blijft* het feit, dat de Schrift, waar ze den arme terecht zet, dit veel teederder en zachter doet; en daarentegen waar ze den rijke kapittelt altoos veel *harder* taal spreekt. Toch ontzincken ook onze armen aan het geloof, zoo ze hun hope op allerlei Staatshulp gaan bouwen en niet eeniglijk op hun Vader die in de hemelen is.⁴³⁶

⁴²⁹ Vgl. Matteus 6:19-20.

⁴³⁰ Vgl. Matteus 19:16-24.

⁴³¹ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 16.

⁴³² Vgl. Matteus 8:20.

⁴³³ Vgl. Spreuke 30:8.

⁴³⁴ Vgl. 1 Timoteus 6:7-10.

⁴³⁵ Vgl. Matteus 6:24-35.

Jesus laat die saak nie daar deur bloot die Mammon as afgodsbeeld omver te werp nie. Hy organiseer ook sy kerk om op drie wyses in die sosiale lewe te werk:⁴³⁷

Eerstens deur die *diens van die Woord*. Die Woord waarsku en bestry geldsug. Dit vertrou die verdrukke deur daarop te wys dat die lyding van die teenswoordige lewe sal uitloop op ewige heerlikheid.

Tweedens deur die georganiseerde *diens van barmhartigheid*. Die Here is die Eienaar van alle dinge en daarom behoort daar in die gemeenskap van die gelowiges geen man of vrou te wees wat gebrek ly aan kos of klere nie.

Derdens deur die *gelykheid van broederskap* te stel teenoor verskillende range en klasse in die samelewing. Ryk en arm gebruik saam nagmaal as simbool van eenheid in Christus. Almal gaan gebuk onder skuld en almal word verlos en saamgebind in Christus.

Teenoor die Goddelike ontferming en liefde wat die Christelike geloof die wêreld wil indra staan die ideale van die Franse Revolusie. Terwyl die Christelike geloof persoonlike menslike eer soek in die sosiale saambinding van 'n organies-samehangende maatskaplike lewe, verstoort die Franse Revolusie die organiese weefsel van die maatskappy deur sosiale bande te verbreek en op atomistiese wyse die selfstandige opkomende individu sentraal te stel.⁴³⁸

Ik ontken daarmee niet, dat de toepassing van den stoom op het werktuig, de snellere gemeenschap tusschen land en land, en evenzoo de sterke toeneming der bevolking, mede op de verslechtering der sociale verhoudingen inwerkten; maar wat ik staande houd is, dat noch de sociale quaestie, die thans twee werelddelen in koortsachtige spanning houdt, noch de sociaal-democratie die thans in Europa en Amerika de publieke orde bedreigt, ooit, ook maar van verre, zulke onheilspellende afmetingen zouden hebben aangenomen, indien de beginselen der Fransche Revolutie niet zulk

⁴³⁶ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, pp. 58-59. [Voetnota 35, p. 17.]

⁴³⁷ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, pp. 17-18.

⁴³⁸ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 20.

een volslagen ommekeer hadden teweeggebracht in het levensbewustzijn der natiën, der standen en der individuën.

Die rede waarom Kuyper die Franse Revolusie so sterk verbind met die oorsaak van sosiale nood is omdat *geldbesit as hoogste goed* voorgestel word en op grond van die wyse waarop mense teenoor mekaar gestel word in die *worstelstryd om besit*. Dit is nie soseer dat winsbejag direk in die program van die Franse Revolusie genoem of uitgewerk is nie. Maar deur die *ewige lewe* as horison af te sny, is die *struggle for money* ingelui as noodwendige uitvloeiing van die *struggle for life*, wat die wet in die dierewêreld is.⁴³⁹ Die uiteinde van hierdie toestand is dat daar besitters van miljarde aan die eenkant en ellendige bedelaars aan die anderkant ontstaan. Die sosiale nood wat so geskep word, vererger boonop deurdat die *bourgeoisie* trots hulle weelde uitstal en daardeur 'n valse behoefte by die *proletariaat* skep. 'n Koorsagtige soeke na genotsug word daardeur by laasgenoemde aangewakker. Die *gelykheid* waarvan die Franse Revolusie gedroom het, het uitgeloop op steeds groter *ongelykheid* en *broederskap* is niks minder as die opvoering van die *fabel van die wolf en die lam* nie.⁴⁴⁰

Die sosiale kwessie gaan daaroor dat die teenswoordige toestand onhoudbaar geword het omdat **die grondslag van ons maatskaplike gebou aangetas is:** “Voor wie dit *niet* erkent, en acht dat het kwaad te bezweren is door kweeking van vromer zin, door vriendeliker bejegening of milder liefdegawe, moge er een religieuse, en moge er een philanthropische quaestie bestaan, maar een *Sociale* quaestie bestaat voor hem niet.”⁴⁴¹

Die sosiale kwessie is nie bloot 'n saak waarmee *verwarde dweppers* op *utopistiese wyse* besig is nie en ook nie die geesteskind van *hongerlydende heethoofde* nie! Dit is die mees brandende lewenskwessie van die negentiende eeu.⁴⁴²

Vra 'n mens nou, volgens Kuyper, hoe belyers van die Christelike geloof hulle moet posisioneer ten opsigte van die sosialistiese beweging, dan is dit eerstens nodig om die ontreding van die huidige maatskaplike lewe raak te sien en daardeur geraak te word. Ons

⁴³⁹ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 21.

⁴⁴⁰ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 23.

⁴⁴¹ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 25.

mag nie soos die priester en Leviet by die uitgeputte reisiger verby loop nie, maar behoort soos die barmhartige Samaritaan bewoë te wees ten aansien van nood. Dit is nie God se wil dat iemand hard werk en steeds nie brood het vir sy gesin nie: “En nog minder heeft God het gewild, dat iemand, met handen en met een wil om te werken, *omdat* er geen werk is, in honger zou omkomen of gedoemd worden tot den bedelstaf.”⁴⁴³ En as iemand ‘n beroep sou doen op die teks “die armes het julle tog altyd by julle,”⁴⁴⁴ om so die huidige stand van sake te regverdig, dan moet daar betoog aangeteken word teen die skreiende misbruik van Gods heilige Woord.⁴⁴⁵

Wie egter bewus bly van ons belydenis dat ons glo in *God die Almagtige, Skepper van die hemel en die aarde*, sal weet dat daar geen sprake is van absolute eiendom nie. Alles wat ons het, is alleen in leenbruik van God en ons is sy rentmeesters.⁴⁴⁶ Daarom moet elke dagloner ook as beeld van God gerespekteer word en die geleentheid hê om sy roeping as man en vader te kan vervul.⁴⁴⁷

Wie bewus bly van die *ewige lewe*, ken die wesenlike prys van die aardse lewe:

En of nu de socialist al lastert, dat dit een afschepen van den arme met ‘een wissel op de eeuwigheid’ is, de feiten weerspreken die lastertaal. Want wie geen vreemdeling in onze christelijke gezinnen, ook van den laagsten stand, is, die weet het, wat de vreeze onzes Gods ook bij een sober deel vermag; die heeft het gezien hoe, wat elders in drankzucht en zonde verkwist werd, bij den Christenwerkman een dubbelen zegen ontving; die kan het getuigen, hoe ook in zulk een arm gezin bij man en vrouw en kinderen, de menschenwaarde tot haar recht kwam; en die heeft God gedankt voor het milde deel van levensgeluk en verheuging des harten, dat ook bij zoo beperkte middelen genoten wierd. Want, neen, ze vragen niet, ze bedelen niet, die kern onzer werklieden. Eer doen ze zelven nog soms milden handreiking aan wie minder ontving dan zij.⁴⁴⁸

⁴⁴² Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, pp. 26-28.

⁴⁴³ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 32.

⁴⁴⁴ Vgl. Johannes 12:8.

⁴⁴⁵ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 32.

⁴⁴⁶ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, pp. 34-36.

⁴⁴⁷ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 39.

⁴⁴⁸ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 42.

As ons poog om die hiernamaals as ‘n teorie te gebruik om Lasarus van ons lyf te hou, sal ons onself vasloop. Want vir onself en vir die arme geld dieselfde geloof. Deurslaggewend ten opsigte van die sosiale kwessie is uiteindelik of ons in die arme nie alleen ‘n ellendige skepsel sien nie, maar ‘n broer in Christus. Juis hierdie edel gevoel is egter in ons huidige eeu deur die materialisme verswak en afgestomp. Ons liefde vir Lasarus blyk nie daaruit dat hy sy honger kan stil uit die krummels wat van ons tafel val nie, maar dat ryk en arm, as lede van een liggaam, saam by die Heilige Maaltyd aansit.⁴⁴⁹

Kuyper eindig sy rede aan die Sosiale kongres met dié bede dat “al mocht die redding uitblyven, en al moest de stroom der ongerechtigheid nòg hooger wassen, er nooit van Neerlands Chistenen zal kunnen gezegd worden, dat door onze schuld, dat door de lauwheid van ons Christelijke geloof in hooger of in lager standen, de redding onzer maatschappij verhinderd en de zegen van God den Vaderen verbeurd werd.”⁴⁵⁰

5.2.2.3 *Soewereiniteit in eie kring*

Die grondslag vir die onloënbare verband tussen die Sosiale vraagstuk en die Christelike geloof is vir Kuyper die belydenis dat God, die Skepper van alle dinge, oor alles in die werklikheid *soewerein* is. Die betekenis van die soewereiniteit van God vir verskillende *kringe* of *samelewingsverbande* werk hy reeds in 1880 uit in sy bekende toespraak ter inwyding van die Vrye Universiteit in Amsterdam, getiteld *Souvereiniteit in eigen kring*.⁴⁵¹

Ons hele lewe, met sy stoflike voorgrond en geestelike agtergrond, vorm ‘n saamgestelde organisme van oneindige omvang. Hierdie organisme bestaan uit talle sferes wat in só ‘n intieme relasie tot die groter geheel staan, dat dit nie los van die geheel te bedink is nie. Tóg, skryf Kuyper, het elke “kring” ‘n eie gebied: “Gelijk men spreekt van een ‘zedelijke wereld,’ een ‘kunstwereld,’ zoo spreekt men juister nog van ‘een kring’ des maatschappelijken levens,

⁴⁴⁹ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 44.

⁴⁵⁰ Kuyper, *Het sociale vraagstuk*, p. 46.

⁴⁵¹ A. Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring, Rede ter inwijding van de Vrije Universiteit, den 20ste October 1880 gehouden, in het Koor de Nieuwe Kerk te Amsterdam*, Amsterdam: J. H. Kruyt, 1880.

elk met een eigen gebied, en omdat ze een eigen gebied vormen, met binnen den omtrek van dat gebied een eigen Souverein.”⁴⁵²

Wie uit ‘n *openbaringsfeer* leef en dink, bely dat alle soewereiniteit in God gesetel is en dus alleen *deur* Hom toegeken en *van* Hom ontvang word. Alle soewereiniteit is aan Jesus gegee om onderskeie samelewingsverbande te *bevry* en te *besiel* en aan hulle *soewereiniteit in eie kring* te verskaf.⁴⁵³ Dit is Hy...

...de Messias, de Souverein aan de rechterhand Gods gezeten, die onder de volkeren, door den schoonsten Réveil die ooit die volkeren wakker riep, weêr ongemerkt een geest uitzond van genâ, van gebed, van geloove. Want even daardoor ontstond vanzelf weêr een eigen kring, waarin een ander Souverein dan de aardsche macht werd aangebeden. Een kring waarin men tot op de ziel ging; barmhartigheid oefende; en ‘als staatsliên niet, maar als Evangeliebelijders’ de staten bezielde. Niet door het politieke raderwerk, maar door zedelijke kracht, werd aldus van binnen uit de ziel een hope der natiën geboren...⁴⁵⁴

Elke kring word volgens Kuyper van binne deur die sonde en van buite deur die staatsmag bedreig. Waar die vryheid van elke kring bedreig word, is die staat dus nooit meer as medepligtig nie, want die hoofskuldenaar bly dié burger wat sy plig versuim, omdat sy sedelike spierkrag deur die negatiewe werking van die sonde verlam word.⁴⁵⁵

5.2.2.4 Die Stone-lesings

Die betekenis van Christus se soewereiniteit oor elke aspek van die menslike bestaan en die wyse waarop die Calvinistiese tradisie die konsekwensie van hierdie belydenis in leer en lewe geïnternaliseer het, word in 1898 deur Kuyper in sy welbekende Stone-lesing by Princeton in

⁴⁵² Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring*, p. 11.

⁴⁵³ Vgl. Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring*, p. 35: "De mensch in zijn tegenstelling van gevallen zondaar of zich ontplooiend natuurwezen, keert als het 'subject dat denkt', of als het 'object dat tot denken noopt', immers in elke faculteit, in elke wetenschap en bij elken onderzoeker weder. Och, geen enkel stuk van onze denkwereld is hermetisch te scheiden van de andere deelen; en geen duimbreed is er op heel't erf van ons menscheijk leven, waarvan Christus, die aller Souverein is, niet roept: 'Mijn!'."

⁴⁵⁴ Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring*, p. 17.

⁴⁵⁵ Kuyper, *Souvereiniteit in eigen kring*, pp. 20-21.

Amerika uitgewerk.⁴⁵⁶ Kuyper voer aan dat twee wêreldbeskouings in ‘n stryd tussen lewe en dood gewikkel is: Die *Modernisme* wil ‘n wêreld uit die natuurlike mens en die mens uit die natuur opbou. Daarteenoor wil die *Christelike geloof* die Christelike erfenis vir die wêreld bewaar. Apologetiek in die stryd tussen hierdie twee wêreldbeskouings bring ‘n mens nie veel verder nie. Beginsel moet teenoor beginsel gestel word. Dit beteken dat *in die lewe sêlf* gesoek moet word na die wyse waarop hierdie verskillende wêreldbeskouings tot uiting kom. Om egter te soek na die beginsels van die *Christendom* is té algemeen. Daarom behandel Kuyper die *Calvinisme*⁴⁵⁷ as historiese verskynsel wat as teenvoeter vir die *Modernisme* ‘n antwoord op ‘n sinvolle bestaan bied.⁴⁵⁸ Sy analise is in ses lesings uiteengesit: Die Calvinisme en die geskiedenis, die Calvinisme en die geloof, die Calvinisme en die staatkunde, die Calvinisme en die wetenskap, die Calvinisme en die kuns en laastens, die Calvinisme en die toekoms.⁴⁵⁹

Grondbeginsels van Calvinisme is vir Kuyper dat dit nie God *in* die kreatuur soek soos die heidendom nie, dit isoleer ook nie God *van* die kreatuur soos Islamisme nie en dit vereis nie op die wyse van Rome bemiddeling *tussen* God en kreatuur nie. Calvinisme “proclameert de hoge gedachte, dat God, hoog in majesteit boven alle creatuur staande, nochtans met dat creatuur *onmiddelijke* gemeenschap oefent door zijn Heilige Geest.”⁴⁶⁰ Die Calvinisme beklemtoon die algemeen kosmologiese beginsel van die soewereiniteit van God eerder as om – soos Luther – alleen klem te lê op die *spesiaal-soteriologiese beginsel* van

⁴⁵⁶ A. Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen door dr. Abraham Kuyper*, Derde druk, Kampen: J. H. Kok., 1959.

⁴⁵⁷ Vgl. Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, pp. 7-9: Volgens Kuyper kan “Calvinis” as sektariese (p. 7), kofessionele (p. 8) of kerklike titel (p. 8) gebruik word: “Maar buiten dit *sectarisch, confessioneel* en *kerklik* gebruik van de naam Calvinist, geldt hij nu bovendien nog als *wetenschappelijke* term, deels in historische, deels in filosofische, deels in staatkundige zin. *Historisch* spreek de wetenschap van Calvinisme, om het stroombed aan te duiden, waarin de Reformatie zich voortbewoog voor zover ze noch Luthers, noch Anabaptistisch, noch Sociniaans was. In *wijsgerige* zin verstaat men onder Calvinisme het stelsel van begrippen, dat zich op meer dan één gebied onder de invloed van Calvijns geest tot heerschappij verhief. En als *politieke* naam duidt Calvinisme de staatkundige beweging aan, die de vrijheid der volkeren in het constitutionele staatsleven gewaarborgd heeft” (p. 9).

⁴⁵⁸ Vgl. Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 168: “En daarom er moet op *radicale* beslistheid worden aangedrongen, met halfheden komen we niet verder, en de oppervlakkigheid staalt ons niet. Beginsel moet weer teenover beginsel, wereldbeskouing teenover wereldbeskouing, geest teenover geest getuigen, en zegge het dan wie het beter weet, maar dan ken ik geen vaster en geen hechter bolwerk dan het nog altoos overwinlijk Calvinisme.”

⁴⁵⁹ Vgl. Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, pp. 5-7.

⁴⁶⁰ Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 14.

regverdigmakende geloof.⁴⁶¹ Die grondgedagte van Calvinisme is dat ons met ons hele lewe voor Gods aangesig staan.⁴⁶²

Plaats het Calvinisme heel ons menselijke leven rechtstreeks voor God, dan volgt hieruit, dat allen, man of vrouw, arm of rijk, zwak of sterk, talentvol of arm aan talent, als Gods scepsele, en als verlore zondare, niets, volstrekt niets teenover elkander te pretenderen hebben, dat we voor God, en dus ook onder elkander, als mens en volk gelijk staan, en dat er geen ander onderscheid tussen mense mag bestaan, dan voorsover God aan de één gezag over de ander verleend heeft, of ook aan de één meer gaven schonk opdat hij er de anderen, en in die andere zijn God mee zou diene. Uit dien hoofde veroordeel het Calvinisme nie alleen alle slavernij en kaste-indeling, maar even beslist alle bedekte slavernij van de vrouwe of van de arme.⁴⁶³

Kuyper wys nie alleen op die grondgedagtes van Calvinisme nie, maar dui ook op vier samehangende grondvrae wat syns insiens in die geloof ter sprake is: (i) Gaan geloof *oor God* óf *oor die mens*?⁴⁶⁴ (ii) Kan die mens God *direk* in geloof nader óf moet toenadering *bemiddel* word? (iii) Het geloof met ‘n *deel* van ons lewe te make óf is dit *bestaansomvattend*?⁴⁶⁵ en (iv) Het geloof alleen met die *normale* te make óf sluit dit die *abnormale* in? Op hierdie vier vrae antwoord die Calvinisme: “nie egoïsties en om de

⁴⁶¹ Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 16.

⁴⁶² Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 19.

⁴⁶³ Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 20.

⁴⁶⁴ Volgens Kuyper is die gevolg van ‘n egoïstiese religie waarin dit hoofsaaklik om die behoeftes van die mens gaan “...dat al zulke religie bloeit bij hongersnood en pestilentie, bloeit onder armen en verdrukten, bloeit bij de kleinen en onmachtige maar kwijnt in dagen van voorspoed, de welgestelden niet aantrekt, en door de hoger ontwikkelde geesten wordt losgelaten. Zodra men zich rustig en welgesteld voelt, en dank zij de wetenschap, zich door de kosmos en zijn vernielende machten niet langer bedreigd weet, werpt men de krukken der religie weg en loopt onreligieus op eigen benen...Doch juist daartegen staat nu het Calvinisme lijnrecht over. Het ontkent niet dat de religie óók haar menselijke en subjectieve zijde heeft, noch betwist het feit, dat het zoeken van hulp in nood, en van sterkte teenover de natuurmacht, of van geesteshoogheid teenover het zinlijke, de religie draagt en bevordert, maar het houdt staande, dat ge de orde der dinge omkeert, zo ge hierin het *wezen* en het *doel* der religie zoekt.” (Vgl. Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, pp. 36-37.)

⁴⁶⁵ Mense is veral geneig om die belang van gesonde verstand af te skeep en daardeur die beginsel dat geloof ons hele lewe omvat, te vergeet: “Mystieke en etiese neiginge wil men op religieuse gebied toelaten, maar het intellect moet op religieuse gebied worden genuilband...En al heeft diezelfde Christus, die men zelf eert als religieuse genie, nog zo beslist gezegd, dat ge ‘God zult liefhebben, nie alleen met heel uw hart en heel uw kracht, maar ook met *heel uw verstand*,’ toch durft men het aan, om het verstand als religieuse orgaan op nonactiviteit te stellen.... Kant beperkte haar sfeer door zijn *Du zollst* tot het etiese lewe. De mysticiste onzer dage bannen haar naar de skuilhoeken van het sentiment...Vlak hierteenover nu plaatst sich het Calvinisme, dat voor de religie het volstrekt *universele* karakter handhaaft...Een religie die uitsluitend gevoels- of wilsreligie zal zijn, is daarom voor de Calvinist ondenkbaar.” (Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, pp. 41-42.)

mens, maar ideëel om Gods wil; niet middelijk door kerk of priester, maar rechtstreeks uit het hart; niet partieel naast het leven, maar heel het leven opeisend; en zo ook soteriologisch, d.i. niet uit de nu abnormale natuur, maar uit de palingenesie.”⁴⁶⁶

In Kuyper se behandeling van *Calvinisme en die Staat* keer die gedagte van soewereiniteit nogmaals terug wanneer hy skryf: “Het grondbeginsel van het Calvinisme is de volstreckte souvereiniteit van de Drieënige God over alle geschapen leven, hetzij dit zienlijk of onzienlijk zijn. Op aarde kent het derhalve geen andere dan de *afgeleide* souvereiniteit, en dat wel een drievoudige: in de Staat, in de Maatschappij en in de Kerk.”⁴⁶⁷ Die afleiding wat Kuyper maak uit hierdie belydenis is dat gesag *oor* mense nie *uit* mense kan voortkom nie. Dit is ook nie geldig om te argumenteer dat ‘n meerderheid gesag oor ‘n minderheid behoort te hê nie. Toon die geskiedenis nie juis, vra Kuyper, dat die minderheid talle kere meer gelyk gehad het as die meerderheid nie? Die Calvinisme gaan van die standpunt uit dat die owerheid nodig is vanweë die sonde van die mens en dat die gesag wat die owerheid oor mense het, alleen bestaan in soverre dit afgelei en verleën is deur God.⁴⁶⁸ Daar is nie sprake daarvan dat die staat seggenskap het oor sekere terreine van die lewe waarvoor hy nie verantwoording teenoor God verskuldig is nie.

Net soos die Calvinisme nie *staat* en *geloof* dualisties langs mekaar laat staan nie, word *wetenskap* en *geloof* ook nie van mekaar losgemaak nie. Die Calvinisme wil juis van die *Kruis* op die *Skepping* teruggaan. Dit sou daarom onaanvaarbaar wees indien ‘n Christelike groepering – a.g.v. ‘n dualistiese opvatting van die wedergeboorte, wat die band tussen die *genadelewe* en *natuurlike lewe* verbreek – só konsentreer op die aanbidding van Christus, dat hulle *God die Vader, die Almagtige, Skepper van die hemel en die aarde*, vergeet. Deur só ‘n eensydige soteriologiese klem lei die kosmologiese betekenis van die geloof skipbreuk.⁴⁶⁹ Dit is buitendien ‘n valse teenstelling om geloof en wetenskap teenoor mekaar te stel:

Alle wetenskap gaat van geloof uit, en omgekeerd geloof, waaruit geen wetenskap opkomt, is wangeloof of bijgeloof, maar geloof is het niet. Alle wetenskap onderstelt geloof aan ons ik, in ons zelfbewustzijn; onderstelt het geloof aan de zuivere werking

⁴⁶⁶ Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 35.

⁴⁶⁷ Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 63.

⁴⁶⁸ Kuyper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 65.

onze zintuigen; onderstel het geloof aan de juistheid der denkwet; onderstel het geloof aan het generale in de speciale verskijnselen; onderstel het geloof aan het leven en onderstel bovenal geloof in de beginselen waarvan men uitgaat....Nee, het conflict bestaan niet tussen geloof en wetenskap, maar heel anders tussen die bewering dat die bestaande kosmos een *normale* of een *abnormale* is.⁴⁷⁰

Wanneer daar nie met die *abnormale* rekening gehou word nie, is die neiging om die stryd tussen die sterke en die swakke die hoofteenstelling in die lewe te maak. Dit kom op uit die Darwinisme wat in hierdie teenstelling sy prinsipiële motief vind en waarin dit vanself spreek dat die sterkere die swakkere verslind. Die uiteinde is dat alles beheers word – nie deur die oorwinning van ‘n edele herkoms of hoë bedoeling nie – maar deur die *verbysterende krastokrasie van brutaliteit en geldmag*.⁴⁷¹

5.2.2.5 Uit verdere werke van Kuiper

In sy werk oor die koningskap van Christus, behandel Kuiper geldmag as ‘n kwessie wat die koningskap van Christus verdonker.⁴⁷² Mammon en nie die goue kalf nie, is volgens Kuiper die simbool van die geldmag in die Bybel. Vir die goue kalf word goud gegee, maar van Mammon geld verwag. Ons menslike hart het ‘n steunpunt nodig om op te staan en op te vertrou. Soms word hierdie steunpunt in God gevind en ander male in geld. Verskeie slegte gevolge is te wyte aan die belangrike plek wat geld in die maatskappy verkry het. Dit is nie meer iemand met ‘n onberispelike karakter of hoë intelligensie wat deur die samelewing geëer word nie, maar die besigheidsmiljoenêr wat om sy miljoene bewonder word. ‘n Verdere gevolg van hierdie situasie is dat al meer jongmense met talent en energie besluit om die bankwese en geldmark hulle beroepswêreld te maak. Dit is te betreur dat genot al meer verbind word aan geld en só te koop aangebied word. Van geldmaak word ‘n spel gemaak in die vorm van aandele en loterye. Dit is ‘n skande wanneer hierdie gelukspel boonop deur die

⁴⁶⁹ Kuiper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, pp. 95-96.

⁴⁷⁰ Kuiper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 107.

⁴⁷¹ Kuiper, *Het Calvinisme, Zes Stone-lezingen...*, p. 151.

⁴⁷² A. Kuiper, *Pro Rege of het koningschap van Christus*, Eerste deel: Het koningschap van Christus in zijn hoogheid, Kampen: J. H. Kok, 1911, pp. 92-102.

regering aangemoedig word, ten spyte daarvan dat hier – waar daar iemand is wat wen – altyd iemand is wat verloor.⁴⁷³

Die viervoudige boosheid van geld som Kuyper op in die derde deel van *Pro Rege*, met die opskrif *Het Geld*.⁴⁷⁴

Hierdoor nu bracht het geld in ons maatschappelijk leven de viervoudige boosheid, ten eerste dat het van God aftrekt, en de almachtigheid niet bij God, maar bij Mammon deed zoeken; iets wat er bovendien toe leidde, om de ideëele neiging in het maatschappelijk leven voor een materialistischen trek te doen wijken. Ten tweede kweekt de magnetische aantrekking van het geld oneerlijkheid, en daarnaast roof, diefstal, moord. In de derde plaats roept het de ellendige figuur van den gierigaard in het leven, die bij zijn geldkist sterft zonder ooit met zijn geld zich zelven of anderen wel te hebben gedaan. En ten vierde voerde het geld licht bij den man of de vrouw van tegenovergesteld karakter tot een weelde en verkwistinh(sic), die karakter en persoon in zingenot deed ondergaan. Dit alles nu lag niet aan het geld als zoodanig. Ook het geld is een gave God aan de Maatschappij als middel tot haar hoogere en rijkere ontwikkeling. Neen het kwaad kwam ook hier uitsluitend en eeniglik op uit het zondig menschenhart.⁴⁷⁵

Deur sy sondige hart ondermyn die mens die koningskap van Christus. Dit laat Kuyper die vraag vra of “de reusachtige hoogte van ontwikkeling, waartoe de mensch allengs opklom, een vermetel en overmoedig grijpen naar het verbodene is geweest, en dus zou zijn af te keuren; dan wel of het bezit van deze overmacht in de hem van God gegeven roeping lag, en alzoo de verwerving ervan toejuiching verdient?”⁴⁷⁶ Die moderne tydsgees sou daarop kon roem dat die koningskap van die mens sy troon in die groot wêreldstede het, van waaruit

⁴⁷³ Kuyper, *Pro Rege of het koningschap van Christus*, p. 96.

⁴⁷⁴ Kuyper waarsku ook periodiek in sy meditasies teen die gevaar en negatiewe gevolge wat geld kan hê. Vgl. byvoorbeeld A. Kuyper, In de schaduw des doods, Meditatiën voor de ziekenkamer en bij het sterfbed, Amsterdam: J. A. Wormser, 1893, p. 83, waar Kuyper die verband tussen siekte en sonde bedink, asook A. Kuyper, Gomer voor den Sabbath, Meditatiën over en voor den Sabbath, Amsterdam: Höveker & Wormser, 1889, p. 93, waar Kuyper vermaan dat daar teen twee uiterstes gewaak moet word: Aan die een kant om in die naam van sogenaamde geestelikheid die liggaam te verwaarloos en slordig te lewe; aan die ander kant om uitspattig te pronk met duur klere en die mode slaafs na te volg.

⁴⁷⁵ A. Kuyper, *Pro Rege of het koningschap van Christus*, Derde deel: het Koningschap van Christus in zijn werking, Kampen: J. H. Kok, 1912, p. 122.

⁴⁷⁶ Kuyper, *Pro Rege of het koningschap van Christus*, p. 123.

nasies en volke regeer word: “Maar in dien hoogen waan misleid, werd de mensch-koning zelf slaaf van koning-Mammon.”⁴⁷⁷

Dit stel ‘n mens volgens Kuyper voor ‘n volgende vraag, naamlik of die mens dan gesondig het deur oor die natuur te heers. Die antwoord kan na Kuyper se mening egter nie anders wees nie, as om daarop te wys dat God sêlf Sy beelddraer, die mens, opdrag gegee het om oor die natuur te heers.⁴⁷⁸ Dit beteken nie dat elke individu geroepe is om aan die volle omvang van hierdie heerskappy betekenis te gee nie! ‘n Kind kan immers nie ‘n leeu aandurf nie! Wat hier aan die mens gesê word, is gemik op die mensdom in geheel, ‘n opdrag aan die hele menslike geslag.⁴⁷⁹

Kuyper beklemtoon nie alleen die kollektiewe opdrag en gepaardgaande verantwoordelikheid van die mens om oor die natuur te heers nie. In sy bundel *Proeve van pensioenregeling voor werklieden en huns gelijken*, kry ook die individuele verantwoordelikheid van die werker – wat deur die sweet van sy aangesig sy brood verdien – aandag.⁴⁸⁰ Volgens Kuyper beteken die afskud van slawebande nie vanselfsprekend vir die werker *vryheid* nie. Om werklik vry te word en vry te bly, behoort die werker die verantwoordelikhede wat by die bestaan as *vry mens* pas, na te kom: “Op hem rustte van nu af de zorg voor zijn gezin, zoo bij zijn leven, als na zijn dood, en niet minder de zorg voor zichzelf, als de dagen van zijn kracht zouden zijn voorbijgegaan.”⁴⁸¹ Noudat die werker die vreugde smaak daarvan dat sy arbeid nie alleen vir sy meester nie, maar vir homself en sy gesin is, behoort hy harder te werk as toe hy ‘n slaaf

⁴⁷⁷ Kuyper, *Pro Rege of het koningschap van Christus*, p. 125.

⁴⁷⁸ Kuyper, *Pro Rege of het koningschap van Christus*, pp. 132-133: “Het beeld van God is veel te eenzijdig op geestelijk en godsdienstig gebied gezocht. In het heilige alleen heeft men de uitdrukking van de gelijkenisse Gods in den herboren mensch pogen te ontdekken. En toch, dit kan, dit mag niet. Onze belijdenis van onzen God is, allereerst zelfs, dat we gelooven ‘in God Almachtig, den Schepper des hemels en der aarde’. Zijn Almacht, zijn Souvereiniteit staat op den voorgrond. Alwie dit uit het oog verliest, verloopt in mysticisme of verliest zich, eer hij ‘t weet, in de peillooze diepte van het pantheïsme....En juist hierom nu moet er nadruk op gelegd, dat in de Scheppingsordinantie en in het Scheppingsverhaal bij de kenteekening van het beeld Gods, waarnaar we geschapen zijn, zelfs met geen woord ‘t zij het zedelijke, ‘t zij het religieuse leven vermeld wordt, maar dat alle nadruk voor de kenschetsing van het beeld Gods in ons eeniglijk valt op onze *koninklijke heerschappij over heel deze aarde*.”

⁴⁷⁹ Vgl. Kuyper, *Pro Rege of het koningschap van Christus*, p. 132: “En de heerschappij nu kleeft niet aan zijn fysieke kracht, want één stier werpt den sterksten man de lucht in of loopt hem overhoop. En ook kleeft ze niet in zijn ziel, want de moed van den leeuw komt evenzoo uit zijn leeuwenziel, en niet uit zijn muil of klauw, op. **Nee, ze kleeft in ons geschapen zijn naar de Beelde Gods.** Het is een Goddelijk op den mensch gelegde heerschappij, waarin God, *door* den mensch, Zichzelven verheerlijkt.”

⁴⁸⁰ Vgl. A. Kuyper, *Proeve van pensioenregeling voor werklieden en huns gelijken*, Amsterdam: J. A. Wormser, 1895.

⁴⁸¹ Kuyper, *Proeve van pensioenregeling...*, p. 14.

was. ‘n Dubbele band word gesmee wanneer die werker as vrye werkmans optree: Eerstens is daar ‘n band met die man vir wie gewerk word en tweedens met die vele ander werkers wat ook hulle arbeidskrag te koop aanbied. Die eerste band word gesmee deur die bedinging vir ‘n loon. Die tweede egter deur onderlinge afspraak van die werkers, sodat hulle nie teen mekaar kompeteer en die loon só laag daal dat die sedelike verpligting vir hulle onmoontlik word nie.⁴⁸²

Indien elke werker vir sy eie huisgesin kon sorg, sou barmhartigheidsdiens nie nodig wees nie. “Gelijk dan ook Groen van Prinsterer,” skryf Kuyper,“ reeds in 1854, eenerzijds duidelik uitsprak: ‘niet *regeling*, maar *uitroeiing* van de charité légale, moet ons doel zijn’, hoewel hij er anderzijds bij betuigde, dat hij evenzeer bedacht was op behoedzaamheid in het eerbiedigen van den tegenwoordigen toestand.”⁴⁸³ Dit beteken nie dat die diakonaat tot *huisgenote* of *huisgenote van die geloof* beperk moet wees nie. Soos God sy son laat opgaan oor bose en goeie mense, behoort ook die Barmhartigheid na alle ellendiges uit te gaan. Dit is egter volgens Kuyper belangrik dat dit *spesifiek om die ellendiges*, en nie om oumense, weduwees en wese in die algemeen gaan nie. Die rede is dat selfs die armes, soos die arm weduwee wat ‘n penning gegee het, moet kan bydra tot die diakonaat. Die diakonaat skiet tekort indien dit sou probeer om ‘n té groot teikengroep van mense te bedien:

Eerst poogt men dan nog *de velen* te helpen, door aan een ieder een *minderen* steun te bieden. Die uitbreiding in het cijfer der personen doet dan ten slotte het cijfer van wat aan een ieder kan worden uitbetaald, tot in het belachelijke dalen. Van *verzorging* in eigenlijken zin is geen sprake meer.⁴⁸⁴

Die diakonaat spruit uit die oortuiging dat hulp en versorging aan ellendiges nie van mense nie, maar van God af kom. Wat die rykes het, kom van God en behoort aan God, terwyl hulle slegs rentmeesters van sy eiendom is. Diakens deel wat aan God behoort in sy Naam aan die ellendiges uit. Hulle doen dit onopsigtelik, sodat die armes nie deur die ontvangs van die gawe verneder word nie. Dit is ook nie die bedoeling om ellendiges afhanklik te maak nie. Daarteenoor is die *vrye filantropie* geneig om die klem te laat val op die barmhartigheid van

⁴⁸² Kuyper, *Proeve van pensioenregeling...*, p. 15.

⁴⁸³ Kuyper, *Proeve van pensioenregeling...*, p. 94.

⁴⁸⁴ Kuyper, *Proeve van pensioenregeling...*, p. 97.

die gewer en juis daardeur word die arme verneder en afhanklik gemaak. En stel beide die diakonie en die filantropie teleur, dan kan die Staat deur dwang fondse bekom en deur streng administrasie orde skep. Dit lyk oënskynlik of die kerk nie veel vermag nie. Maar uiteindelik is *liefde* verhewe bo *dwang* en dit is bevrydend vir gewer en ontvanger om saam voor God te buig.⁴⁸⁵

Vra 'n mens nou wat Calviniste ten aansien van die nood te doen staan, dan is daar volgens Kuyper meer as een antwoord:

Eerstens moet die prediking van die Woord weer die beginsels oor hoe om met aardse goed te handel en liefde te betoon, uitlig. Dit moet opnuut beklemtoon word dat alle goed aan God behoort en die rykes moet weer besef dat hulle slegs rentmeesters is wat deur God aangestel is. *Selfbehae*, om *self* te gee en *self* uit te deel en deur *self* uit te deel te *pronk* met die hulp en so die arme te verneder, moet as egoïsme gebrandmerk word. Dit moet weer belangrik word om aalmoese onopsigtelik te gee.

Ten tweede moet “het diaconaat voorwerp van studie worden. Wat nu in sleur en onkunde verzonk, en daardoor bedierf, moet uit die diepte opgebeurd, en weer verheven tot een heilig liefdewerk, dat *ijver* ontgloren doet en in dien *ijver her verstand der zaak* mengt.”⁴⁸⁶

Derdens moet die owerheid gewys word op sy roeping. Armoede vererger omdat die geringe organisering wat armes nog vroeër gehad het, ontwrig is deur nuwe ontwikkelinge: “De verarming is gekomen door een geheel nieuwe ontwikkeling der productie, die niet verzeld werd van een daarbij passende rechtsregeling en rechtsbedeeling voor de millioenen en millioenen wier levensbestaan door die geheel nieuwe ontwikkeling beheerscht werd.”⁴⁸⁷ Die owerheid behoort (i) wette wat die toestand aanmoedig en vererger te hersien, (ii) tydelike nood te verlig en (iii) voorsiening te maak dat die toestande in die land van so aard is, dat alleen die *skuldiges* en *ellendiges* op die diaconaat aangewese is.

⁴⁸⁵ Vgl. Kuyper, *Proeve van pensioenregeling...*, p. 99: “De drie grondgedachten blijven alzoo wat ze waren: 1. De aalmoes uitsluitend voor de *ellendigen* en *schuldigen*; 2. de aalmoes *aan God* ten offer gegeven, en dus in het verborgene blijvend; en 3. de aalmoes die Godes is, door *zijn dienaren* onder de ellendigen uitgereikt.”

⁴⁸⁶ Kuyper, *Proeve van pensioenregeling...*, p. 100.

⁴⁸⁷ Kuyper, *Proeve van pensioenregeling...*, p. 100.

5.3 G. Gutiérrez

5.3.1 Verantwoording van Gutiérrez as gespreksgenoot

5.3.1.1 Inleiding

Dit is belangrik om in hierdie ondersoek - waar teologiese besinning oor die onmatige verskil in lewenspeil tussen mense op die voorgrond is - die motiewe van die Bevrydingsteologie te ondersoek. Want juis die Bevrydingsteologie het in die laaste dekades onverpoos geywer om die verskil in lewenspeil tussen lande en individue op die voorgrond te stel en teologiese kommentaar te lewer op hierdie stand van sake.

Alhoewel die Bevrydingsteologie 'n uitermate komplekse verskynsel is waarin 'n verskeidenheid van strominge en aksente aangetref word, is dit tog moontlik om die ontstaansgeskiedenis van die Bevrydingsteologie na te speur en belangrike gemeenskaplike struktuurelemente in die werk van Bevrydingsteoloog te identifiseer.⁴⁸⁸

5.3.1.2 Ontstaan van Bevrydingsteologie

Die ontstaan van die Bevrydingsteologie moet teen die agtergrond van die ingrypende ontwikkelinge op die politieke wêreldtoneel van die laaste dekades verstaan word. Die onderdrukte meerderheid van die wêreldbevolking wat eeue lank onder die Westerse imperialisme van kolonialisme gely het, het toenemend van hulle eie identiteit en mag bewus geword. Hierdie meerderheid het al meer begin voel dat die grootskaalse armoede en ellende wat wêreldwyd in ontwikkelende lande ervaar word, grootliks te wyte is aan onderdrukkende strukture wat deur magshebbers op plaaslike en internasionale vlak in stand gehou word. Op teologiese vlak gee Bevrydingsteologie uitdrukking aan hierdie bewuswording.⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ Vgl. R. Gibellini, *The Liberation Theology debate*, London: SCM Press Ltd., 1987, p. 12; J. Ratzinger, *Liberation Theology*, in A. T. Hennesly (ed), *Liberation Theology: A Documentary history, Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennesly, S. J.* New York: Orbis Books, 1995, pp. 367-374; C. Roland (ed), *The Cambridge Companion to Liberation Theology, Edited by Christopher Rowland*, Cambridge: University Press, 1999, p. xiii-xiv; C. J. Wethmar, *Teologie en Samelewing*, in *Cultuur als partner van de theologie, Opstellen over de relatie tussen cultuur, theologie en godsdienstwijsbegeerte, aangeboden aan prof. dr G. E. Meuleman*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1990, pp. 24-41, 26.

⁴⁸⁹ Vgl. A. T. Hennesly (ed), *Liberation Theology: A Documentary history, Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennesly, S. J.* New York: Orbis Books, 1995, pp. xvi-xxiii; Wethmar, *Teologie en Samelewing*, p. 26.

Reeds in die eerste koloniale dae van Latyns-Amerika het die profetiese stemme van persone soos Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos, Antonio Vieira, Broer Caneca *en andere* geprotesteer teen die uitbuiting van die inheemse bewoners van die land. Die Tweede Vatikaanse Konsilie van die Rooms Katolieke Kerk (1962-65) het 'n gunstige klimaat geskep vir die ontwikkeling van kritiese sosiale denke binne die kerk. Op 'n byeenkoms van Latyns-Amerikaanse teoloë in Petrópolis (Rio de Janeiro) in Maart 1964 het Gustavo Gutiérrez teologie beskryf as die kritiese oorweging van die praktyk. Hierdie gedagtegang is verder ontwikkel op vergaderings in Havana, Bogotá en Cuernavaca in Junie en Julie 1965. Lesings deur Gutiérrez in Montreal (1967) en Chimbote (1968) het die stelselmatige ontwikkeling van Bevrydingsteologie verder geprikkel. 'n Paar weke na die konferensie in Chimbote het die belangrike konferensie van Medellín (24 Augustus tot 6 September 1968) plaasgevind.⁴⁹⁰ Die *konsep van Bevrydingsteologie*⁴⁹¹ het by Medellín klerikale status verkry. Die raamwerk vir 'n gesistematiseerde Bevrydingsteologie is daarna deur Gutiérrez op 'n kongres in Cartigny (Switzerland, 1969) in 'n lesing getiteld: *Toward a Theology of Liberation* aangebied. Hierdie raamwerk is verder deur Gutiérrez uitgewerk en verdiep tot die eerste sistematiese uiteensetting van Bevrydingsteologie in sy boek *A Theology of Liberation*. Die derde algemene byeenkoms van Latyns-Amerikaanse biskoppe wat te Puebla (1979) gehou is, het die werk wat by Medellín begin is, voortgesit en God se voorkeur vir die armes (*God's preferential option for the poor*) benadruk.⁴⁹² Die verskeie konferensies het 'n belangrike rol gespeel in die ontwikkeling van Bevrydingsteologie:

⁴⁹⁰ D. W. Ferm, *Third World Liberation Theologies*, New York: Orbis Books, 1986, pp. 10-11: "The second major event in the 1960s for the Catholic Church in Latin America was the General Conference of the Latin American episcopacy (CELAM II) held in 1968 in Medellín, Columbia. Enrique Dussel considers CELAM II the 'Vatican II of Latin America,' and Gustavo Gutiérrez points to the year 1968 as the birthdate of Latin American liberation theology....What the Medellín conference did above all else was to focus attention on the Latin American situation, particularly the pervasive human injustice and oppression."

⁴⁹¹ Die *konsep van bevryding* is in hierdie tyd nie alleen in die sfeer van die teologiese - en sosiale wetenskappe uitgewerk nie, maar ook in die veld van die pedagogiek. Die Brasiliaanse pedagoog, Paulo Freire, het met sy boeke *Education as the Practice of Freedom* (1967) en *The Pedagogy of the Oppressed* (1971) 'n metodologie vir *bevrydende opvoeding* uitgewerk, waarin klem gelê word op die bewusmaking van onderdrukte van hulle situasie as eerste stap tot aktiewe deelname aan bevryding. (Vgl. Gibellini, *The Liberation Theology debate*, p. 8.)

⁴⁹² L. Boff & C. Boff, *Introducing Liberation Theology*, Translated from the Portuguese by Paul Burns, New York: Orbis Books, 1988, pp. 66-69; Gibellini, *The Liberation Theology debate*, pp. 2-8; G. Gutiérrez, We cannot do theology in a dead corner of history, A conversation with Gustavo Gutiérrez, in Gibellini, *The Liberation Theology debate*, pp. 80-87, 81; Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, p. xxiii; Vatican City, *Congregation for the Doctrine of the Faith, Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation'*, Vatican City, August 6, 1984, pp. 393-414, 400.

Liberation theology has emerged within the wider context of the Catholic social teaching and, in particular, the significant development of Roman Catholic theology based on the Second Vatican Council, and the encyclicals associated with it. The decisions taken by the Latin American bishops at their epoch-making meeting in Medellín, affirmed at Puebla, with the explicit commitment to take a 'preferential option for the poor' and reaffirmed at the most recent conference of Latin American bishops at Santo Domingo, have offered a foundation for those Christians committed to the betterment of the poor enabling them to see their task as an integral part of the Church's vocation to evangelisation.⁴⁹³

Ekumeniese konferensies en die verklarings wat deur hierdie konferensies uitgereik word, het 'n belangrike rol gespeel as ontwikkelingsmeganisme van Bevrydingsteologie. Vanaf 1975 het daar al sterker bande tussen Latyns-Amerikaanse Bevrydingsteologie, Swart Teologie en Feministiese Teologie ontstaan. Hierdie ontwikkeling het momentum gekry met die stigting van die "Ecumenical Association of Third World Theologians" (afgekort: EATWOT), wat 'n eerste konferensie te Dar es Salaam in 1976 gehou het. Die invloed van die Bevrydingsteologie in Suid-Afrika, onder andere deur dokumente soos die *Kairos dokument* en die *Road to Damascus*, kan in die lig van hierdie agtergrond beter verstaan word.⁴⁹⁴

5.3.1.3 Verantwoording van Gutiérrez as gespreksgenoot

Gutiérrez was die eerste teoloog wat die inslag en oogmerke van Bevrydingsteologie sistematies uitgewerk het. Daarom word hy deur verskeie waarnemers as die belangrikste verteenwoordiger van die Bevrydingsteologie uit Suid-Amerika bestempel.⁴⁹⁵ Betto noem Gutiérrez selfs die *vader van Bevrydingsteologie* omdat die naam *Bevrydingsteologie* ontleen is aan die titel van Gutiérrez se bekendste werk *A Theology of Liberation*.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Roland (ed), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, p. 5.

⁴⁹⁴ Vgl. Wethmar, *Teologie en Samelewing*, pp. 27-28.

⁴⁹⁵ Vgl. F. Betto, Gustavo Gutiérrez - A Friendly Profile, in M. H. Ellis & O. Maduro, *The Future of Liberation Theology, Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*, Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro, New York: Orbis Books, 1989, pp. 31-37; Fern, *Third World Liberation Theologies*, p. 16; Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, p. xxiii.

⁴⁹⁶ Betto, Gustavo Gutiérrez - A Friendly Profile, p. 32; L. Boff, The Originality of the Theology of Liberation, in Ellis & Maduro, *The Future of Liberation Theology*, pp. 38-48; P. Lerno, In Honor of Gustavo Gutiérrez, in Ellis & Maduro, *The Future of Liberation Theology*, pp 77-83, 79.

Gustavo Gutiérrez is in 1928 in Lima, Peru gebore. Hy het vir 'n tydperk aan die San Marcos Universiteit Mediese Skool in Lima gestudeer en besondere belangstelling in psigiatrie getoon. Hy voel egter geroepe om priester te word en los sy mediese studie om teologie te gaan studeer. Hy studeer onderskeidelik in Leuven, Lyons en Rome. Later keer hy terug na Peru om klas te gee by die Katolieke Universiteit in Lima. Gutiérrez is in 1959 as priester gewy. Na sy aanstelling is hy na Rimac, 'n informele woongebied van Lima, om sy roeping uit te leef en later op te tree as die direkteur van die Bartolomé de Las Casas Instituut.⁴⁹⁷

Die wyse waarop Gutiérrez teologie beoefen sowel as die inhoud van sy teologie, het alles te make met sy praktiese ervarings, sy daaglikse werk *in* en *om* Lima. Net so kan sy werk nie geïsoleerd van sy persoonlike spiritualiteit beskou word nie. Boff stel dit soos volg: "In Gutiérrez we cannot separate personal and community life from theology. He is an activist before he is a professor, committed to the fate of the oppressed."⁴⁹⁸ Verskeie werke verskyn uit Gutiérrez se pen, waarvan sy belangrikste werk steeds *A Theology of Liberation* bly.⁴⁹⁹ Hoewel *A Theology of Liberation* enersyds sterk gewortel is in die Europese teologiese - en filosofiese tradisies,⁵⁰⁰ maak dit andersyds daarop aanspraak om radikaal te breek met die Europese teologie deur die eerste teologie vanuit 'n Latyns-Amerikaanse perspektief te ontwikkel.⁵⁰¹

Gutiérrez se werk *A Theology of Liberation* is van belang vir hierdie ondersoek vanweë die belangrike rol wat hierdie werk in die ontwikkeling van die Bevrydingsteologie gehad het. Die Bevrydingsteologie het nie alleen 'n belangrike invloed op die Suid-Afrikaanse teologiese toneel van die afgelope dekades gehad nie, maar het harder as enige ander teologiese tradisie

⁴⁹⁷ Vgl. Ferm, *Third World Liberation Theologies*, p. 16; Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, p. xxiii; S. Torres, Gustavo Gutiérrez: A Historical Sketch, in Ellis & Maduro, *The Future of Liberation Theology*, pp 95-101, 95-96.

⁴⁹⁸ Boff, *The Originality of the Theology of Liberation*, p. 47.

⁴⁹⁹ Vgl. Boff, *The Originality of the Theology of Liberation*, p. 47, wat die ander belangrikste werke van Gutiérrez aandui as: *We Drink From Our Own Wells* (1984); *On Job: God-Talk and the Suffering of the Innocent* (1987); and *El Dios de la Vida* (1982)...Lastly, there is another volume of diverse contextual essays *The Power of the Poor in History* (1983). This includes one of Gutiérrez's most profound and innovative essays, 'Theology from the Underside of History.' In it he sketches the opposition between progressive theology, practiced on the social base of bourgeois democracies, and the theology of liberation, coming from the oppressed and the victims of capitalist models of development."

⁵⁰⁰ Volgens Betto, Gustavo Gutiérrez - A Friendly Profile, p. 32, spruit die Europese wortels uit "Maritain's integral humanism, Mounier's committed personalism, Teilhard de Chardin's progressive evolutionism, De Lubac's social dogmatics, Congar's theology of the laity, Lebrat's theology of development, Comblin's theology of revolution, [and] Metz's political theology."

profeties gewys op God se besondere sorg vir arm mense. Mense wat vanweë onregverdige sisteme gedwing word om 'n onmenswaardige lae lewenspeil te handhaaf, terwyl medelands- en medewêreldburgers 'n oorvloed aan besittings en geleenthede het. Daarom word Gutiérrez se belangrikste werk vervolgens in oënskou geneem.

5.3.2 Gutiérrez oor die verband tussen Christelike geloof en lewenspeil

5.3.2.1 Inhoudelike opmerkings oor Gutiérrez se *A Theology of Liberation*

Bevrydingsteologie⁵⁰² het vir Gutiérrez te make met die wyse waarop - in die lig van die verkondiging van die Koninkryk van God - die stryd van die armes en onderdrukte *vir geregtigheid* en *téén onreg* opgeneem word en hulle perspektief teologies gestel word.⁵⁰³

Alhoewel die tema van armoede nie nuut is in die Christelike denkgeskiedenis nie, dring die huidige omstandighede in die wêreld die kerk om opnuut te besin oor die probleem.⁵⁰⁴ Veral in die konteks van 'n ontwikkelende kontinent soos Suid-Amerika word die aard en omvang van armoede aan die lyf gevoel.⁵⁰⁵ Wie in voeling is met die leefwêreld van die arme, weet dat dit 'n komplekse universum is, waarin die sosio-ekonomiese 'n *grondliggend-belangrike* rol speel, maar nie 'n *allesomvattende* rol nie. Uiteindelik is die konsekwensie van armoede *voortydige dood*: 'n tekort aan voedsel en behuising, die onvermoë om in gesondheids- en opvoedingsbehoefte te voorsien, die uitbuiting van arbeiders, voortgesette werkloosheid, gebrekkige respek vir menswaardigheid en die onregmatige inperking van persoonlike vryheid. Armoede vernietig volke, families en individue: "At the same time," skryf Gutiérrez, "it is important to realize that being poor is a way of living, thinking, loving, praying, believing, hoping, spending leisure time, and struggling for a livelihood."⁵⁰⁶

⁵⁰¹ Vgl. J. Moltmann, *An open letter to José Míguez Bonino*, in Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, pp. 195-204, 198.

⁵⁰² Vgl. G. Gutiérrez, *A Theology of Liberation, History, Politics, and Salvation, Revised Edition with a New Introduction, translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson*, New York: Orbis Books, 1988, p. xviii: "The name and reality of 'liberation theology' in Latin America came into existence at Chimbote, Peru, in July 1968, only a few months before Medellín."

⁵⁰³ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. xx.

⁵⁰⁴ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. xxv.

⁵⁰⁵ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. 14-17.

Armoede is dus 'n komplekse menslike toestand en daarom kan aanvaar word dat die oorsake van armoede ook kompleks is. Maar dit word volgens Gutiérrez al duideliker dat die gebrek aan ontwikkeling in ontwikkelende lande gesien moet word as 'n produk van die verhouding tussen ryker en armer lande. Die situasie belooft ook nie om stelselmatig deur die ontwikkeling van agtergeblewe ekonomieë te verbeter nie. Die opheffing van armoede deur ontwikkeling kan juis nie plaasvind binne die huidige bestel van privaatbesit waarin die besitters sorg dat die werkersklas afhanklik bly nie.⁵⁰⁷ 'n Begrip soos *ontwikkeling* verdiskonteer nie *hoe* rykes deur geïnstusionaliseerde geweld armes onderdruk nie: "In this light, to speak about the process of *liberation* begins to appear more appropriate and richer in human content. Liberation in fact expresses the inescapable moment of radical change which is foreign to the ordinary use of the term *development*."⁵⁰⁸

Die manier om 'n verbetering in die omstandighede van armes te bewerk, is volgens Gutiérrez om *kant te kies vir* die armes en *deel te neem aan* hulle bevrydingstryd.⁵⁰⁹ Christene se keuse vir die bevrydingstryd is nie gefundeer in die sosiale analise van filosowe of Bevrydingsteoloë nie. Die grondslag vir die Christelike keuse ten gunste van die armes lê ook nie in menslike medelye, óf sêlfs in die direkte ervaring van armoede nie: "In the final analysis, an option for the poor is an option for the God of the kingdom whom Jesus proclaims to us...In other words, the poor deserve preference not because they are morally or religiously better than others, but because God is God, in whose eyes 'the last are first'."⁵¹⁰

Die armes kan op 'n besondere wyse aanspraak maak op die bevrydende liefde van God wat in Christus geopenbaar is. Hierdie *bevryding in Christus* vertoon drie dimensies: Eerstens is

⁵⁰⁶ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. xxi. Vgl. ook Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 164:

"Concretely, to be poor means to die of hunger, to be illiterate, to be exploited by others, not to know that you are being exploited, not to know that you are a person."

⁵⁰⁷ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 17: "The poor countries are becoming ever more clearly aware that their underdevelopment is only the by-product of the development of other countries, because of the kind of relationship which exists between the rich and the poor countries....Only a radical break from the status quo, that is, a profound transformation of the private property system, access to power of the exploited class, and a social revolution that would break this dependence would allow for the change to a new society, a socialist society – or at least allow that such a society might be possible." (Vgl. ook pp. 51-54.)

⁵⁰⁸ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 17. (Vgl. ook pp. 15-16 waar Gutiérrez onderskei tussen twee benaderings tot die begrip "ontwikkeling". Die eerste benadering het 'n suiwer ekonomiese inslag en sou as sinoniem met *ekonomiese groei* beskou kon word. Die tweede benadering sien egter ontwikkeling as 'n omvattende sosiale proses wat ekonomiese-, sosiale-, politieke- en kulturele aspekte insluit.)

⁵⁰⁹ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 156 waar hy *the poor* in die konteks van *the preferential option for the poor* definieer as "those whose social and economic condition is the result of a particular political order and the concrete histories of countries and social groups."

daar bevryding van sosiale onderdrukking en onreg op 'n sosio-ekonomiese vlak. Tweedens is daar persoonlike transformasie - die bevryding van bande wat ons innerlike vryheid inperk. Laastens behels *bevryding in Christus* bevryding van sonde. Dit is kenmerkend van teologiese analise - anders as sosiale of filosofiese analise - om bevryding van sonde nodig te ag om aan die diepste bron van sosiale ongeregtigheid te ontkom en met God en medemens versoen te word.⁵¹¹ Die drie genoemde dimensies behoort nie as drie losstaande prosesse gesien te word nie: Dit gaan oor een komplekse proses wat gewortel is in die bevrydende werk van Christus.⁵¹²

Teologiese besinning - naamlik om te dink oor geloof - ontstaan volgens Gutiérrez spontaan by gelowiges. In die vroeë kerk was meditasie oor die Evangelie intiem verbind met die geestelike lewe van gelowiges. Vanaf die twaalfde eeu word teologie ook al meer gevestig as 'n wetenskaplike dissipline. Beide geestelike en rasonele kennis is na Gutiérrez se mening onontbeerlike elemente van teologiese besinning.⁵¹³ In die hedendaagse tyd is dit egter nie alleen die geestelike en rasonele aspek van die Christelike lewe wat aandag ontvang nie, maar veral ook die eksistensiële aspek ontvang om verskeie redes meer aandag as vroeër: Eerstens is daar 'n herontdekte erkenning van *liefdesdiens* as middelpunt van die Christelike lewe. Tweedens word nie alleen 'n *kontemplatiewe inslag* vandag as geestelik gereken nie. Tans word ruimskoots erkenning gegee aan die geestelike dimensie wat aktiewe deelname in die wêreld het. Derdens bestaan daar groter sensitiwiteit vir die *antropologiese aspek van die Openbaring*. Filosofiese kringe toon groter begrip as vroeër vir die rol wat menslike handelinge speel as vertrekpunt vir teoretiese besinning. Die praktykgerigte klem van *Marxistiese analise* op die transformasie van die wêreld speel hier 'n noemenswaardige rol:

⁵¹⁰ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. xxvii-xxviii.

⁵¹¹ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. xxxviii. Vgl. ook pp. 24-26:

"[1] Summarizing what has been said above, we can distinguish three reciprocally interpenetrating levels of meaning of the term *liberation*, or in other words, three approaches to the process of liberation. In the first place, *liberation* expresses the aspirations of oppressed peoples and social classes, emphasizing the conflictual aspect of the economic, social and political process which puts them at odds with wealthy nations and oppressive classes....The issue of development does in fact find its true place in the more universal, profound, and radical perspective of liberation...

[2] At a deeper level, *liberation* can be applied to an understanding of history. Humankind is seen as assuming conscious responsibility for its own destiny...

[3] Finally, the word *development* to a certain extent limits and obscures the theological problems implied in the process designated by this term. On the contrary the word *liberation* allows for another approach leading to the Biblical sources which inspire the presence and action of humankind in history....Christ the Savior liberates from sin, which is the ultimate root of all disruption of friendship and of all injustice and oppression."

⁵¹² Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 25.

⁵¹³ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. 4-5.

"[Marxism] helps theology to perceive what its efforts at understanding the faith receive from the historical praxis of humankind in history as well as what its own reflection might mean for the transformation of the world."⁵¹⁴ Die laaste rede vir die huidige klem op die *eksistensiële aktiewe aspek van die Christelike lewe* wat Gutiérrez noem, is die herontdekking van die eskatologiese dimensie van teologie. Die klem op eskatologie stel die belang van *historiese praxis* opnuut op die voorgrond.⁵¹⁵

Bevrydingsteologie wil die verhouding tussen *heil* en die *historiese proses van menslike bevryding* ondersoek.⁵¹⁶ Hierdie ondersoek sluit aan by die klassieke vraag na die verhouding tussen geloof en politieke optrede - die verhouding tussen die Koninkryk van God en die opbou van die wêreld. Verskillende invalshoeke is moontlik in hierdie verband:

Die *Christendom-mentaliteit* sien die kerk as die enigste verskaffer van heil. "Because of this exclusiveness," skryf Gutiérrez, "notwithstanding certain qualifications which do not change the overall picture, the church feels justified in considering itself as the center of the economy of salvation and therefore presenting itself as a powerful force in relation to the world."⁵¹⁷ Die magsgevoel neig noodwendig om uit te brei tot die politieke arena.

'n Tweede invalshoek, wat danksy Jacques Maritain as die *Nuwe Christendom* bekend geword het, wou die grondbeginsels van die tradisionele Christelike denke kombineer met 'n politieke filosofie waarby moderne elemente geïntegreer is. Hierdie benadering poog om deur die totstandkoming van 'n regverdige demokratiese gemeenskap toestande te skep wat gunstig is vir die werk van die kerk in die wêreld.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 8.

⁵¹⁵ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp.6-8.

⁵¹⁶ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 29.

⁵¹⁷ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 34.

⁵¹⁸ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 36: "It is necessary to build a 'profane Christendom,' in other words, a society inspired by Christian principles. Once the autonomy of the world is asserted, the lay person acquire a proper function which was not recognized as theirs before. This function is facilitated by the famous distinction between acting 'as a Christian as such' and acting 'as a Christian.' In the first case, the Christians act as members of the Church, and their actions represent the ecclesial community....In the second case Christians act under the inspiration of Christian principles but assume exclusive personal responsibility for their actions; this gives them greater freedom in their political commitments. Therefore, the special task of lay persons will be to create this New Christendom in the temporal sphere. To this end they will find it useful to join organizations inspired by Christian principles - and carrying a Christian name."

Derdens is daar die *verskillende vlakke benadering* wat onderskei tussen die vlak van die kerk en die vlak van die wêreld. Die twee vlakke is selfstandig en behoort nie by mekaar in te meng nie. Die kerk as instituut behoort dus nie in die sekulêre samelewing in te meng nie, behalwe deur morele opvoeding. Hierdeur word die taak van die kerk beperk tot *evangelisasie* en *inspirasie van die temporele sfeer*.⁵¹⁹ Op pastorale en op teologiese vlak het hierdie model volgens Gutiérrez verskeie tekortkominge.

Op *pastorale vlak* lei die model daartoe dat daar skerp onderskei word tussen die rol van ampsdraers en leke. Dit lei in baie gevalle tot botsings. Leke-bewegings neig om nie die onderskeid tussen kerk en wêreld genuanseerd te deurdink nie. Die gevolg is dat daar al meer standpunt ingeneem word op politieke vlak. Terselfdertyd veroorsaak die dinamika binne sulke bewegings dikwels dat lede polities radikaliseer. Dit bring meermale botsings met ampsdraers mee. Tweedens is dit 'n vraag of 'n mens regtig - soos *die verskillende vlakke model* dit wil - kan sê die kerk mag nie in die wêreld inmeng nie. Daar is immers 'n groeiende besef vir die ellende waarin die grootste deel van ons wêreldbevolking leef. Mense is vandag meer bewus van die verband waarin die kerk staan met mense wat ekonomiese en politieke mag het. Indien die kerk a-polities bly, is dit vanself 'n keuse *vir* die maghebbers *téén* die onderdruktes.⁵²⁰

Op teologiese vlak het die *verskillende vlakke model* ook op minstens twee maniere uitgedien geraak:

Eerstens het die proses van sekularisasie wat oor die wêreld spoel transformerend ingewerk op die wyse waarop mense hulleself verstaan:

We perceive ourselves as a creative subject. Moreover, we become aware - as noted above - that we are agents of history, responsible for our own destiny. Our mind discovers not only the laws of nature, but also penetrates those of society, history, and

⁵¹⁹ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 37: "The planes are thus clearly differentiated. The Kingdom of God provides the unity; the Church and the world, each in its own way, contribute to its edification."

⁵²⁰ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 40.

psychology. This new self-understanding of humankind necessarily brings in its wake a different way of conceiving our relationship with God.⁵²¹

Tweedens is die *temporeel-spirituele* en *profaan-sakrale* antitese gegrond op die *natuurlik-bo-natuurlike* onderskeid wat deur onderskeie resente teologiese standpunte as ongegronde dualisme uitgewys is:

The most immediate consequence of this viewpoint is that the frontiers between the life of faith and temporal works, between Church and world, become more fluid....This affirmation of the single vocation to salvation, beyond all distinctions, gives religious value in a completely new way to human action in history, Christian and non-Christian alike. The building of a just society has worth in terms of the Kingdom, or in more current phraseology, to participate in the process of liberation is already, in a certain sense, a salvific work.⁵²²

Die *verskillende vlakke model* is dus na Gutiérrez se mening uitgedien. Die kerk in Suid-Amerika sal 'n veel beter greep op die komplekse probleem van die ontwikkeling van sommige groepe (en die noodwendige skadukant van die ontwikkeling, naamlik die gepaardgaande afhanklikheid van ander groepe) kry, indien aktief deelgeneem word aan die bevrydingstryd: "[T]he process of liberation allows one to acquire a more concrete living awareness of this situation of domination, to perceive its intensity, and to want to understand better its mechanisms."⁵²³ Deelname aan die bevrydingstryd is terselfdertyd om te erken dat die probleme van armoede en onderdrukking ten diepste gewortel is in die strukture van die kapitalistiese maatskappy. Eers wanneer hierdie strukture verander, sal dit moontlik wees om realisties te ywer vir 'n sisteem waarin medemenslikheid en groter gelykheid die norm is.⁵²⁴

Belangrike besluite is op die episkopale konferensie te Medellín (1968) geneem, wat rigtinggewend was ten opsigte van die Rooms Katolieke Kerk se stryd om geregtigheid in

⁵²¹ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 42.

⁵²² Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 46.

⁵²³ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 49.

⁵²⁴ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. 65-66.

Suid-Amerika.⁵²⁵ Die nuwe situasie wat vir die kerk ingelei is - tesame met die vrae wat deur die Bevrydingsteologie voor die deur van die kerk geplaas is - is volgens Gutiérrez van kardinale belang, omdat dit in der waarheid oor die betekenis van *Christen-wees* sêlf en die sending van die kerk in die wêreld handel.⁵²⁶ Christene word beweeg tot deelname aan die bevrydingstryd op grond van die oortuiging dat die eise van die Evangelie onversoenbaar is met 'n onregverdige samelewing. Deur deelname aan die bevrydingstryd word 'n nuwe mensdom geskep waarin mense verantwoordelikheid neem vir die welstand van hul medemens en die verloop van die geskiedenis.⁵²⁷

Welstand beteken nie alleen - soos die kerk dikwels in die verlede gereken het - *redding van die heidene* nie. Hierdie kwantitatiewe verstaan van *heil* is gemoeid met die aantal mense wat gered word, die moontlikheid om gered te word en die rol wat die kerk in die hele proses speel. Gutiérrez is van mening dat *die kwantitatiewe benadering tot heil* grotendeels 'n moralistiese ontvlugting van die teenswoordige wêreld is. Hy gee egter toe dat hierdie benadering te verstane is, mits onthou word dat die kwessie van die *redding van die heidene* aktueel was tydens die ontmoeting met verskillende volke en gelowe ver geleë van die oorspronklike standplaas van die kerk.⁵²⁸ In kontras met die *kwantitatiewe benadering* het die *kwalitatiewe benadering tot heil* 'n intrahistoriese inslag. *Heil* het nie 'n wêreldvreemde karakter wat afgestem is op 'n ander bedeling nie: "Salvation – the communion of human beings with God and among themselves – is something which embraces all human reality, transforms it, and leads it to its fullness in Christ."⁵²⁹ Die middelpunt van God se

⁵²⁵ 'n Paar van die noemenswaardige besluite wat te Medellín geneem is, word soos volg deur Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. 68-71 weergegee:

[a] 'To us, the Pastors of the Church, belongs the duty...to denounce everything which, opposing justice, destroys peace...'

[b] 'To us, the Pastors of the Church, belongs the duty to educate the Christian conscience, to inspire, stimulate, and help orient all of the initiatives that contribute to the formation of man...'

[c] At Medellín, it was made clear that poverty expresses solidarity with the oppressed and a protest against oppression. Suggested ways of implementing this poverty in the Church are the evangelization of the poor, the denunciation of injustice, a simple lifestyle, a spirit of service, and freedom from temporal ties, intrigue, or ambiguous prestige...

[d] The demands placed on the Church by prophetic denunciation, by the conscientizing evangelization of the oppressed, and by poverty sharply reveal the *inadequacy of the structures of the Church* for the world in which it lives...

[e] The profound changes in Latin America today necessarily affect the priest in his ministry and in his lifestyle,' assert the Latin American bishops. The need to change the current *lifestyle of the clergy* is to be considered in this light, especially regarding its commitment to the creation of a new society...

⁵²⁶ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 79.

⁵²⁷ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 81.

⁵²⁸ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, pp. 83-84.

⁵²⁹ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 85.

heilsonwerp is Jesus Christus, wat deur sy dood en opstanding die heelal transformeer en dit moontlik maak vir mense om volledig mens te kan wees. Hierdie volkomenheid sluit elke aspek van menslike bestaan in: liggaam en gees, individu en gemeenskap, persoon en kosmos, tyd en ewigheid.⁵³⁰

Die *kwalitatiewe benadering* tot *heil* impliseer dat sonde nie maar 'n *versperring op weg na die hiernamaals* is nie: "[Sin is] a personal and social intrahistorical reality, a part of the daily events of human life, ...and above all, an obstacle to life's reaching the fullness we call salvation."⁵³¹ Hierdie beskouing bevestig dat die mensdom nie *twee geskiedenis* (die een profaan en die ander heilig) deurmaak nie. God is terselfdertyd Skepper en Verlosser. Hy het Homself in die één geskiedenis geopenbaar as God wat skep en red: "Creation and liberation from Egypt are but one salvific act....The God who frees Israel is the Creator of the world."⁵³² Op soortgelyke wyse word die mens in Christus tegelyk 'n nuwe skepsel en verlos van sonde. Omdat die mens handelend deelneem aan die geskiedenis, en God tegelyk skeppend en verlossend bly optree in die geskiedenis, sou 'n mens volgens Gutiérrez kon sê: "To work, to transform this world, is to become a man and to build the human community; it is also to save. Likewise, to struggle against misery and exploitation and to build a just society is already to be part of the saving action, which is moving towards its complete fulfillment."⁵³³

Die doel van deelname aan die bevrydingstryd is om 'n *nuwe mensdom* te skep. Nie alleen Christene nie, maar die hele mensdom is die tempel van die Here. Daarom, sê Gutiérrez, ontmoet ons God in ons medemens. Elke mens is nie vanself reeds ons naaste wanneer hulle oor ons pad kom nie. Soos die barmhartige Samaritaan die beseerde man opsoek en aan hom 'n weldaad bewys het, so behoort ons, diep ontroer deur die lot van ons medemens, aktief toenadering te soek tot elke hulpbehoewende. Só *word* ons medemens aan wie ons goed doen as 't ware ons naaste, wanneer ons *bekeer word tot ons medemens*: "A spirituality of liberation will center on a *conversion* to the neighbor, the oppressed person, the exploited social class, the despised ethnic group, the dominated country. Our conversion to the Lord implies this conversion to the neighbor"⁵³⁴

⁵³⁰ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 85.

⁵³¹ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 85.

⁵³² Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 88.

⁵³³ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 91.

⁵³⁴ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 118.

Die lot van armoede is 'n belangrike tema in beide die Ou- en Nuwe Testament. Gutiérrez identifiseer twee belangrike Bybelse sienswyses oor armoede: Eerstens word armoede beskryf as 'n *onmenswaardige toestand* en tweedens as *kinderlike eenvoud* voor die aangesig van God: "Material poverty is a scandalous condition. Spiritual poverty is an attitude of openness to God and spiritual childhood"⁵³⁵ 'n Mens sou egter ook op 'n derde wyse armoede kon beskou as 'n *verbintenis tot solidariteit met armes en onderdrukte* en *protes teen alle vorme van onreg en onderdrukking*: "Because of this solidarity – which must manifest itself in specific action, a style of life, a break with one's social class – one can also help the poor and exploited to become aware of their exploitation and seek liberation from it. Christian poverty, an expression of love, is solidarity *with the poor* and is a protest *against poverty*."⁵³⁶

Opsommenderwys sou gesê kan word dat Bevrydingsteologie volgens Gutiérrez poog om te besin oor die ervaring en betekenis van geloof, wat spruit uit die verbintenis tot die stryd om onreg uit te wis en 'n nuwe gemeenskap tot stand te bring. Bevrydingsteologiese besinning is onlosmaaklik verbind aan die aktiewe verbintenis en deelname aan die stryd wat die onderdrukte voer om verlos te word van hulle onderdrukkers.⁵³⁷

5.3.2.2 Enkele belangrike motiewe van die Bevrydingsteologie

Verskeie belangrike motiewe van die Bevrydingsteologie is in Gutiérrez se *A Theology of Liberation* aan die orde gestel. Sonder dat daar krities in gesprek gegaan word met die Bevrydingsteologie, word vervolgens gepoog om - aanvullend tot Gutiérrez se boek - enkele belangrike motiewe van die Bevrydingsteologie uit te stip.

Teoloë wat in arm gemeenskappe werksaam is, wil weet: *Hoe moet ons oor die liefdevolle God praat waar mense in haglike omstandighede van armoede en onderdrukking bestaan?*⁵³⁸ Want die mense wat in hierdie omstandighede leef, worstel gewoonlik nie in die eerste instansie met die verhouding tussen geloof en wetenskap, óf met die poging om geloof te verantwoord in die lig van die filosofiese kritiek van Marx, Nietzsche of Freud nie. Arm

⁵³⁵ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 174. Vgl. ook pp. 165-169.

⁵³⁶ Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 172.

⁵³⁷ Vgl. Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, p. 174.

mense se grootste probleem is nie hulle *on-geloof* nie, maar die *on-menslike omstandighede* waarin hulle leef...dat hulle as *ont-mensde mense* behandel word.⁵³⁹ "In this view, the *primary* task of theology changes from that of convincing the nonbeliever of the 'truths' of the Christian faith to that of freeing the oppressed from their inhuman living conditions."⁵⁴⁰ Die vraag van Bevrydingsteologie is dus nie in die eerste instansie óf daar 'n God is nie, maar: aan wie se kant is God?⁵⁴¹

Hierdie vraag het nie na vore getree deur die bestudering van teologiese boeke of gesprekke op teologiese konferensies nie, maar vanuit die alledaagse omgang met arm mense wat God as enigste toevlug het en van dag tot dag die Bybelse boodskap op hulle eie omstandighede toepas.⁵⁴² Vanuit die praktyk word dit duidelik dat armes en onderdrukte op 'n besondere wyse aanspraak kan maak op God se bystand. Juis op hierdie punt tree daar 'n epistemologiese breuk ten opsigte van tradisionele *Westerse teologie* in, wat die verhouding tot die arme gewoonlik as *etiese-*, eerder as *epistemologiese kwessie* sien. Bevrydingsteologie daarteenoor beklemtoon nie alleen die *preferential option for the poor*⁵⁴³ nie, maar ook die epistemologiese voorrang van die arme.⁵⁴⁴ Die Bybelse boodskap vertel van God se voorkeur vir die armes en terselfdertyd het die armes voorkeur wanneer dit kom by die interpretasie van die Woord. Uiteindelik is die diepste fundering vir die Bevrydingsteologie se keuse ten gunste van die armes en verontregtes nie gegrond in die armes self of in die sosiale analise

⁵³⁸ Vgl. G. Gutiérrez, *Gerechtigheid om niet, Reflecties op het boek Job*, Baarn: Ten Have, 1987, p. 16.

⁵³⁹ Vgl. Boff, *The Originality of the Theology of Liberation*, p. 41; asook G. Gutiérrez, *The task and content of liberation theology*, in Roland (ed), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, pp. 19-38, 28: "[I]n a continent like Latin America and the Caribbean, the challenge comes not in the first instance from the non-believer, but from the 'non-persons', those who are not recognised as people by the existing social order: the poor, the exploited, those systematically and legally deprived of their status as human beings, those who barely realise what it is to be a human being."

⁵⁴⁰ Ferm, *Third World Liberation Theologies*, p. 17.

⁵⁴¹ Vgl. Wethmar, *Teologie en samelewing*, p. 26.

⁵⁴² Vgl. Gutiérrez, *The task and content of liberation theology*, p. 21: "[B]ear in mind that the people who erupted on to the historical scene are at the same time both poor and Christian. Their Christian faith affects in many different ways their experience of poverty and oppression, and this experience of poverty and oppression makes its mark on their experience of the gospel."

⁵⁴³ Vgl. Gutiérrez, *The task and content of liberation theology*, p. 27: "*Poor*, here refers to victims of material poverty; *preferential* is inspired by the notion of spiritual childhood or the capacity to accept the will of God in our lives; and *option* relates to the idea of commitment that - as we have suggested - means solidarity with the poor and rejection of poverty as something contrary to the will of God."

⁵⁴⁴ Vgl. G. West, *The Bible and the poor: a new way of doing theology*, in C. Roland (ed), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, pp. 129-152, 130-131; Wethmar, *Teologie en samelewing*, p. 27.

waarvan die Bevrydingsteologie gebruik maak nie, maar in God wat Hom op besondere wyse as God van die armes geopenbaar het.⁵⁴⁵

Teologiese nadenke is vir die Bevrydingsteologie 'n sekondêre handeling. Van primêre belang is die spiritualiteit van die teoloog wat met sy voete in die praktyk staan om saam met die armes en onderdrukte te luister na Gods Woord.⁵⁴⁶ Spiritualiteit het niks met 'n binnekamermentaliteit of selfgerigte individualisme te doen nie: "Spirituality is connected to spirit in the biblical sense. Spirit is the principle of life, of change, of the bursting in of the new. Spirituality implies walking according to the spirit in the spirit; that is, it is a form of action before it is a worldview."⁵⁴⁷ Spiritualiteit gaan dus nie oor 'n bepaalde aspek van die lewe nie, maar oor 'n mens se hele lewenstyl voor die aangesig van God...oor die bereidheid om alles - insluitend 'n roeping - van God te ontvang.⁵⁴⁸ Teoretiese nadenke wat nie getuig van spiritualiteit wat in die smeltkroes van die praktyk gevorm is nie, is leeg en sonder inhoud.⁵⁴⁹ Alleen 'n teoloog wat betrokke is by die nood en probleme van arm mense kan pastorale medelye betoon en die aard van armes se probleme verstaan.⁵⁵⁰

Bevrydingsteologie onderskei tussen verskillende tipes armoede:⁵⁵¹

- (i) *Werklike of materiële armoede* het te make met die gebrek aan basiese behoeftes soos kos en water, behuising, gesondheidsorg en onderwys.
- (ii) *Geestelike armoede* is nie die verwerping van materiële sake nie; dit verwys na die openheid en nederigheid waarmee 'n kind van God alles uit die Vader se hand ontvang.
- (iii) *Evangeliese armoede* verwys na die wyse waarop gelowiges met armes identifiseer deur in solidariteit met onderdrukte 'n sobere en diensbare lewenstyl aan te neem.

⁵⁴⁵ Vgl. G. Gutiérrez: 'We cannot do theology in a dead corner of history,' A conversation with Gustavo Gutiérrez, in Gibellini, *The Liberation Theology debate*, pp. 80-87, 87; Ratzinger, *Liberation Theology*, p. 373.

⁵⁴⁶ Vgl. Boff & Boff, *Introducing Liberation Theology*, p. 3; Gibellini, *The Liberation Theology debate*, pp. 80-87, 85; Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, p. xxi.

⁵⁴⁷ Boff, *The Originality of the Theology of Liberation*, p. 40.

⁵⁴⁸ Vgl. G. Guitierrez, *We drink from our own wells, The spiritual journey of a people*, London: SCM Press Ltd., 1984, pp. 1-5.

⁵⁴⁹ Vgl. G. Gutiérrez 'Criticism Will Deepen, Clarify Liberation Theology,' in A. T. Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, pp. 419-424, 423; R. Hight (SJ), *The Logic of the Christian Response to Social Suffering*, in M. Ellis & Maduro, *The Future of Liberation Theology*, pp. 139-153, 148.

⁵⁵⁰ Gutiérrez, *Gerechtigheid om niet*, p. 176.

Die aard en oorsake van *werklike armoede* kan volgens Bevrydingsteoloë deur middel van sosiale analise beter begryp word.⁵⁵² Die menslike gemeenskap is nie 'n statiese skeppingsgegewe wat noodwendig op 'n bepaalde wyse gestruktureer moet word nie. Die gemeenskap is 'n sosiale konstruksie wat deur mense óf misbruik kan word tot eie voordeel óf ingerig kan word om die belange van almal op die hart te dra.⁵⁵³ In gevalle waar groot groepe mense in absolute armoede leef, moet die redes vir hulle armoede bepaal word. Om die redes te bepaal, moet die strukturele oorsake van die armoede wetenskaplik geanaliseer word. Marxisme voorsien in hierdie verband volgens die Bevrydingsteologie 'n nuttige instrument.⁵⁵⁴ Dit is belangrik om in te sien dat die Bevrydingsteologie nie Marxisme as ideologie onkrities wil oorneem nie. Geloof is bevoorbeeld nie vir die Bevrydingsteologie *opium vir die volk nie* en die klassestryd word nie soseer deur die kapitaliste en proletariaat gevoer soos by Marx nie, maar eerder tussen die rykes en armes.⁵⁵⁵

Marxisme is nuttig as instrument om die aard van sondige strukture te ontbloot. Juis in die geïnstusionaliseerde vorm veroorsaak sonde dat massas mense onskuldig ly. Die heersende kapitalistiese stelsel verdraai die goeie orde in só 'n mate dat die onderdrukking van mense as normaal voorkom. Dit word later byna onmoontlik om die sondigheid van strukturele geweld in hierdie stelsel raak te sien omdat die *onbetaamlike* deur die instandhouders van die struktuur as *deug* voorgehou word.⁵⁵⁶ Die stelsel sêlf is sondig sowel as die individue wat die stelsel verafgod.

⁵⁵¹ Vgl. Boff & Boff, *Introducing Liberation Theology*, p. 48; Gutiérrez, *The task and content of liberation theology*, pp. 25-26.

⁵⁵² Die vermaning van Ratzinger, *Liberation Theology*, p. 367 dat bevrydingsteologie 'n uitermate komplekse fenomeen is, moet veral in die evaluering van die sosiale analises wat Bevrydingsteoloë gebruik, in gedagte gehou word: "Any concept of liberation theology has to be able to span positions ranging from the radically Marxist to those that stress necessary Christian responsibility toward the poor and the oppressed in the context of a sound ecclesiology, as did the documents of CELAM from Medellín to Puebla."

⁵⁵³ Vgl. Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, p. xx; International Theological Commission, *Declaration on Human Development and Christian Salvation*, 1977, pp. 205-219, 213.

⁵⁵⁴ Vgl. Vatican City, Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation'*, 1984, pp. 393-414, 401.

⁵⁵⁵ Vgl. V. Fitzgerald, *The economics of liberation theology*, in Roland, *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, pp. 218-234, p. 226; Gibellini, *The Liberation Theology debate*, p. 46, 78.

⁵⁵⁶ A. T. Hennelly, *The Red-Hot Issue: Liberation Theology*, in Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, pp. 507-513, p. 511.

Dit is juis afgodery wat die Bevrydingsteologie krities wil beklemtoon, in teenstelling met Europese teologie se eensydige klem op ateïsme:

European theology is concerned with atheism; the theology of liberation is concerned with idolatry. In the Bible, too, the denial of God is not atheism, but idolatry, which is a matter of putting one's trust not in God, but in idols, in Mammon. Mammon is riches as anti-God, which call for the blood of the poor. Worship of Mammon means shedding the blood of the poor in many specific forms assumed by exploitation and oppression in human history.⁵⁵⁷

Bevrydingsteologie wil beide die persoonlike en sosiopolitiese aspekte van sonde beklemtoon en daarom beteken bevryding tegelyk verlossing van persoonlike sonde en verlossing van onderdrukkende bande.⁵⁵⁸

Gutiérrez onderskei tussen:⁵⁵⁹

- (i) *Politieke en sosiale bevryding* - die verwydering van die onmiddellike oorsake van armoede en ongeregtigheid.
- (ii) *Menslike bevryding* - die verwydering van alles wat in die pad staan van vryheid en menswaardigheid.
- (iii) *Bevryding van selfsug en sonde* - die verwydering van alles wat in die pad staan van 'n verhouding met God en medemens deur die versoenende werk van Jesus Christus.

Om waarlik vry te wees, is sosiale bevryding, menslike bevryding en bevryding van selfsug en sonde nodig. Bybelse voorbeelde van hoe God mense help om waarlik vry te wees, word in die verhaal van die uittoeg uit Egipte en Jesus se aardse bediening aan armes en gevangenes gevind.⁵⁶⁰ Armes wat in *basisgemeentes* saamkom om te aanbid, ontleen inspirasie en krag aan hierdie verhale. *Basisgemeentes* is gelowiges wat in kleingroepe vergader om saam te

⁵⁵⁷ Gibellini, *The Liberation Theology debate*, p. 84.

⁵⁵⁸ Vgl. Gutiérrez, *Toward a Theology of Liberation*, pp. 69-70: "The theology of liberation means establishing the relationship that exists between human emancipation - in the social, political, and economic orders - and the kingdom of God...The work of constructing the world, the work itself which is brought to realization, has a salvific value. If development exists within our vocation, it has the value of salvation."

⁵⁵⁹ Vgl. *Third World Liberation Theologies*, p. 18; Gutiérrez, The task and content of liberation, in Roland, *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, pp. 19-38, 26-27; Ferm.

aanbid en prakties die Bybelse boodskap te interpreteer vanuit hulle situasie. Hierdie kleingroepe speel 'n groot rol in die Bevrydingsteologiese beweging: "Those who have observed or studied the basic ecclesial communities express their relationship to liberation theology in one of two ways. Some assert that 'the base communities are liberation theology put into practice'; others state that 'liberation theology emerges from the experience and reflection of the base communities'."⁵⁶¹ Die Bybelse interpretasies van arm basiese gemeentes vorm die teologiese bron waaruit die Bevrydingsteologie put.⁵⁶²

Bevrydingsteologie is dus nie soseer 'n *nuwe teologie* nie, maar 'n nuwe manier om teologie te beoefen.⁵⁶³

[I]ts most original and truly creative characteristic is, as Gustavo Gutiérrez has emphasized incessantly, to see the world 'from the underside of history' - that is, from the perspective of the poor and suffering, the losers in history, and to respond to this vision by searching for effective strategies to transform the 'structures of sin' that are the root causes of their suffering.⁵⁶⁴

⁵⁶⁰ Vgl. Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, p. xx.

⁵⁶¹ Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary history*, p. xix; Vgl. ook Fern, *Third World Liberation Theologies*, pp. 11-12: "Although Vatican II and Medellín were important catalysts, they did not produce liberation theology. Liberation theology emerged from the lives of the poor and oppressed in Latin America and, in particular, from the small basic Christian communities (CEBs - *comunidades eclesiales de base*)... The CEB's are the very stuff out of which liberation theology grows, for they are the 'poor in action' of which liberation theology is but a reflection."

⁵⁶² Vgl. Gibellini, *The Liberation Theology debate*, p. 31; Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary History*, p. xxiii; Ratzinger, *Liberation Theology*, p. 371.

⁵⁶³ Vgl. Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary History*, p. xxi; Roland, *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, p. 3.

⁵⁶⁴ Hennelly, *Liberation Theology: A Documentary History*, p. xvi.

Hoofstuk 6

6 Suid-Afrikaanse teoloë oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde

6.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word daar spesifiek gekyk na teologiese gespreksgenote wat vanuit die Suid-Afrikaanse *konteks* teologiseer. Die behandeling van die drie gespreksgenote – Heyns, Bosch en Mofokeng – volg ‘n vaste patroon: Eerstens word verantwoording gedoen vir die keuse van elke gespreksgenoot, daarna word die inhoud van elkeen se belangrikste werk vir hierdie ondersoek kortliks aan die orde gestel en laastens word voorlopige kritiese opmerkings oor die beskouing van die onderskeie teoloë gemaak.

6.2 J. A. Heyns

6.2.1 Verantwoording van Heyns as gespreksgenoot

Jonker is van mening dit is vir weinig teenspraak vatbaar dat Johan Heyns ‘n gawe aan ons kerk en teologie was: “Hy is een van die vernaamste, indien nie dié vernaamste teoloog van ons geslag nie. In elk geval die vrugbaarste teoloog wat die Afrikaanse gemeenskap nog opgelewer het.”⁵⁶⁵ Theron reken Heyns se bydrae tot die sistematiese teologie in Suid-Afrika is van die omvangrykste in hierdie eeu: “Tereg,” skryf hy “het iemand onlangs opgemerk dat Heyns sekerlik die grootste teoloog is wat Suid-Afrika gedurende die twintigste eeu opgelewer het.”⁵⁶⁶ Prinsloo noem Heyns “een van die invloedrykste teoloë en kerkleiers van die Ned Geref Kerk van die afgelope paar dekades”⁵⁶⁷ en Meiring gaan so ver as om die televisiejoernalis, Hennie Duvenhage, gelyk te gee wat gesê het: “Johan Heyns was in baie opsigte, die afgelope jare Meneer NG Kerk. As iemand die NG Kerk wou ontmoet, of wou weet wat die NG Kerk sê, was Heyns die man!”⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ W. D. Jonker, In gesprek met Johan Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 13.

⁵⁶⁶ D. F. Theron, ‘n Gesprek oor die teologie van Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 117.

⁵⁶⁷ Redaksionele opmerking, *Skrif en Kerk* 15(1), 1994.

Uit die biografiese besonderhede van Heyns⁵⁶⁹ en die aantal publikasies wat hy die lig laat sien het,⁵⁷⁰ blyk dit - of die bogenoemde beskrywings raak is of nie – dat Heyns ‘n reuse bydrae tot die Gereformeerde teologie in Suid-Afrika gelewer het.

Verskeie teoloë merk op dat Heyns ingrypend deur die Calvinisme beïnvloed is, veral deur die wysbegeerte van die skeppingsidee van die Calvinistiese filosoof, H. G. Stoker.⁵⁷¹ Heyns wys daarop dat hy bewustelik binne die Gereformeerde tradisie wou werk. Hysélf noem die teologie van Berkouwer, Snyman (Potchefstroom), Van Ruler, John Bright, H N Ridderbos, Bavinck, Augustinus, die wysbegeerte van die Wetsidee en Stoker se Wysbegeerte van die Skeppingsidee as invloede op sy teologie.⁵⁷²

Heyns se Calvinistiese of Gereformeerde instelling en sy intieme band en invloed op die NG Kerk, maak hom besonder geskik as gespreksgenoot vir hierdie ondersoek. As een van die mees afgeronde Suid-Afrikaanse Gereformeerde denkers, bied sy teologie die geleentheid om ‘n oorsigtelike blik te kry op die gestalte wat die Gereformeerde teologie in Suid-Afrika die laaste paar dekades aangeneem het. Daar word nie gepoog om die Gereformeerde dogmatiek en etiek in Suid-Afrika in geheel te ondersoek nie. Die fokus val op die vraag na *die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde* in dogmatiese en etiese besinning. Heyns se afgeronde denke en sistematiese verwerking van die teologiese stof wat onder sy aandag gekom het, bied die geleentheid om groter duidelikheid te verkry oor die verband waarin die tersaaklike sake in die Suid-Afrikaanse Gereformeerde teologie aan die orde gestel is. As Suid-Afrikaanse (konteks) Gereformeerde (tradisie) teoloog (Bybelteks) bied sy dogmatiese en etiese besinning die geleentheid om ‘n kritiese teologiese gesprek oor die *verband tussen*

⁵⁶⁸ P. G. J. Meiring, ‘n Huldigingsartikel: Johan Heyns – Man van die kerk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 177-184.

⁵⁶⁹ P. B. Van der Watt, Prof. Dr. Johan Adam Heyns – Anno Sexagesimo, in C. J. Wethmar & C. J. A. Vos (reds), *‘n Woord op sy tyd*, 1988, pp. 1-8.

⁵⁷⁰ R. Venter, Bibliografie: J. A. Heyns, in C. J. Wethmar & C. J. A. Vos (reds), *‘n Woord op sy tyd*, 1988 pp. 238-245.

⁵⁷¹ Vgl. E. de Villiers, Resensie-artikel: Teologiese Etiek deur J. A. Heyns, in *Scriptura* 6, 1982, p. 74; Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), pp. 15, 16; J. H. Koekemoer, Dogmatiek in die rigting van die Gereformeerde Ortodoksie? in, *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 87; Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), p. 109; A. C. J. van Niekerk, Kan J A Heyns se Sosiale Etiek ons teologies toerus vir die toekoms?, in *Skrif en Kerk* 13(2), 1992, p. 222; J. H. van Wyk, Analogiese eksistensie, Aantekeninge by die etiek van J A Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 143; C. J. Wethmar, Wetenskaplikheid en konfessionaliteit van die teologie: Enkele gesigspunte in verband met die teologiebegrip van J A Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 66-77.

⁵⁷² J. A. Heyns, ‘n Weerwoord, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, 163.

lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie en die aktuele betekenis daarvan vir lewenstyl in Suid-Afrika, aan te knoop.

Om insae in Heyns se denke te probeer verkry, word sy trilogie oor die etiek, naamlik *Christelike Etiek*, as vertrekpunt geneem. Dit impliseer nie dat daar gepoog word om Heyns alleen aan die hand van hierdie werk te verstaan nie.⁵⁷³ Die trilogie word egter as vertrekpunt geneem omdat ‘n mens jou moeilik van die indruk los kan maak dat Heyns – om met Jonker saam te stem – “in sy werke oor die etiek meer in sy element is as in sy dogmatiek.” Die besondere plek wat Heyns aan sy *Christelike Etiek* gee, word verder duidelik wanneer hy in ‘n weerwoord op Le Roux se artikel *God se brug na die mens: Iets Goddeliks of iets mensliks?*⁵⁷⁴ skryf: “In 1982 begin ek met my trilogie oor die etiek, waarna ek in die bestek van 1371 bladsye handel oor liefde, geregtigheid en die wet, oor roeping en gehoorsaamheid, vryheid, pligte, regte, sosiale konflikte, huwelik, gesin, kultuur, volk, apartheid, staat, oorlog, ensovoorts. Hoe moes ek die verband tussen Skrif, teologie en lewe nouer aan mekaar verbind het as wat ek hier gedoen het?”⁵⁷⁵

Onder die volgende besprekingspunt word ‘n breë oorsig gegee van Heyns se *Teologiese Etiek*. Nie om die inhoud te herhaal nie. Die aandag is doelbewus op stof wat relevant sou kon wees vir die bespreking van die verband tussen lewenspeil en skuld. Ná die inhoudelike opmerkings volg ‘n kritiese bespreking van Heyns se trilogie.

6.2.2 Inhoudelike opmerkings oor Heyns se *Teologiese Etiek*

Heyns merk in die aanvang van sy versamelwerk op dat dit nie meer dogmatiese strydvrage oor regsinnigheid en ketterye is wat mense besig hou nie, maar etiese vraagstukke wat mense se aandag in beslag neem.⁵⁷⁶ Die mening is wyd verspreid dat nie ‘n suiwer leer oor byvoorbeeld die eindgebeure of twee nature-leer van Christus ons van ‘n rampspoedige toepassing van die wetenskap en tegniek sal kan red nie, maar ‘n bepaalde lewenshouding met

⁵⁷³ Vgl. Van Wyk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), p. 142 se waarskuwing in hierdie verband: “Wie Heyns se etiek... goed wil verstaan, sal nie net sy spesifiek etiese werke kan raadpleeg nie. In die dogmatiese werke sit volop etiek soos wat daar in die etiese werke volop dogmatiek sit.”

⁵⁷⁴ J. H. Le Roux, *God se brug na die mens: iets goddeliks of iets mensliks?*, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 27-51.

⁵⁷⁵ J. A. Heyns, ‘n Weerwoord, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 161.

⁵⁷⁶ J. A. Heyns, *Teologiese etiek*, Deel I, Pretoria: N. G. Kerkboekhandel Transvaal, 1982, p. 2.

as kerninhoud onder andere eerbied vir die lewe, liefde vir die naaste, respek vir die regte van ander en toegewyde arbeid. Dit bring ‘n verskuiwing van mikro-etiese problematiek na makro-etiese problematiek mee: Nie die individuele mens met sy persoon, sy beroep en sy gewetensvrae staan voorop nie, maar wêreldwye en nasionale vraagstukke.⁵⁷⁷

Vir Heyns lê die wese van die etiese nie in ‘n aangeleerde vaardigheid of die ontwikkeling van die menslike persoonlikheid nie. Dit is persoonsbehandeling wat begrond word in die skeppingswil van God.⁵⁷⁸ ‘n Eties-goeie handeling is daarom die gehoorsame antwoord van die gelowige mens op God se goeie handeling met betrekking tot die mens.⁵⁷⁹ As persoonsbehandeling bly die etiese konstant, maar die omstandighede, insigte en uitdagings wat aan die menslike persoon gestel word, is voortdurend aan die verander. Dit is daarom nie die Bybelse etos (die sedelike in ‘n bepaalde tyd en plek, onder bepaalde mense en onder bepaalde omstandighede) wat nagejaag moet word nie, maar die Bybelse boodskap oor die sedelike.⁵⁸⁰ Die boodskap van die Bybel oor die sedelike lewe is verder nie gelyk te stel met dié van die hele Christelike lewe nie: “Waar die Christelike lewe die *totale* gehoorsaamheid aan *alle* norme insluit, gaan dit in die etiese slegs om die gehoorsaamheid aan die etiese norme. Daarom is die etiese slegs ‘n aspek, al is dit dan ook ‘n baie belangrike aspek van die Christelike lewe.”⁵⁸¹ Die Christelike etos gaan oor die antwoord-in-lewenstyl op die handeling van God.⁵⁸²

Heyns sien dit as die prediking se taak om die mens te wys op die etiese aard van sy bestaan. ‘n Mens sou die kerk die *voedingsruimte* vir die etiese lewe kon noem en die Koninkryk van God die *handelingsruimte*.⁵⁸³ In die handelingsruimte word die *nuwe wêreld* volgens Heyns nie kant en klaar enkel as gawe aan ons geskenk nie. Die *nuwe wêreld* word as taak aan ons opgedra. Die burger is dan ook van nature, en dit beteken kragtens sy wese as skepsel van

⁵⁷⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 2.

⁵⁷⁸ Volgens Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 89 is die Vader die Skeppingsgrond, die Seun, die Herskeppingsgrond en die Gees, die Voleindingsgrond van die etiese: : “Daarmee is dus vanself afgewys die wysgerig-etiese voorstelling dat die etiese sy grond vind in die grootste moontlike geluk vir die grootste moontlike aantal (utilitarisme), in die handeling van die in vryheid beslissende mens (eksistensialisme), in die ontwikkelende mensheid (evolusionisme), in die wil tot mag (vitalisme), in die natuur van die mens (naturalisme), in die wil (idealisme), in die rede van die mens (rasionalisme), of in die proletariese maatskappy-revolusie (kommunisme).”

⁵⁷⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 7-9.

⁵⁸⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 12-13.

⁵⁸¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 15.

⁵⁸² Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 44.

God, ‘n wêreldbouende wese: “Dit is sy taak om die wêreld van die brute en opstandige natuur, tot ‘n wêreld van kultuur en beskawing om te bou.”⁵⁸⁴

Deel van hierdie kultuurskeppende handeling is wetenskapsbeoefening.⁵⁸⁵ Wanneer die Christelike antwoord-in-lewenstyl op wetenskaplike wyse uitgewerk word, beweeg ‘n mens nader aan die veld van die teologiese etiek. Teologiese etiek is volgens Heyns “*die wetenskaplike, en die deur die tyd bepaalde antwoord, op die openbaring van God, aangaande die wyse waarop die persoon van die mens in alle situasies en in alle verhoudinge met die oog op die verwerkliking van sy bestemming as mens, behandel behoort te word.*”⁵⁸⁶ Uit dié definisie blyk dit dat etiek in dogmatiek gewortel is. Die openbaring self, die verhouding tussen God en mens en die verhouding tussen leer en lewe vra dat dogmatiek en etiek onderskei word, maar nooit geskei word nie.⁵⁸⁷ Dit blyk ook uit die definisie dat dogmatiek etiek voorafgaan maar die een nie belangriker is as die ander nie: “Die plant is sonder die wortel volledig onmoontlik; die wortel sonder die plant onvolledig en onvrugbaar.”⁵⁸⁸

Die metafoor van die plant sou net sowel kon geld vir die verhouding liefde en wet waarin die etiese konkreet word. Omdat die liefde heilshistories aan die wet voorafgaan en die wet die konkrete gestalte van die liefde uitmaak, kan volgens Heyns gesê word dat die liefde die vervulling van die wet is.⁵⁸⁹ Heyns waag dit om liefde te definieer as “*n dienende lewenshouding, gepaar met ruimteskeppende handelinge, waardeur die persoon van die mens gehelp word om sy Godbepaalde bestemming as mens te realiseer.*”⁵⁹⁰ Die liefde in die etiese sin van die woord is gerig op die self⁵⁹¹ en die naaste.

⁵⁸³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 29.

⁵⁸⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 36; Vgl. ook J. A. Heyns, *Teologiese Etiek, Deel 2/1, Sosiale Etiek*, Pretoria: N.G. Kerkboekhandel, 1986, p. 60: “Sedert Jesus op aarde gewandel het, is die natuur nie meer die vyandige mag van orkane en gevare, van voedselskaarste en siekte nie – maar staan die gehoorsame natuur in diens van mense. Hiervan is die deur die Gees geïnspireerde kultuur in die vorme van wetenskap en tegniek, die floue en gebroke, maar tog die legitieme voortsetting en afbeelding.”

⁵⁸⁵ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II*, 1, p. 290 se definisie vir wetenskap: Dit is “gesistematiseerde en geverifieerde, abstraherende kennis van die werklikheid.”

⁵⁸⁶ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 48.

⁵⁸⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 142-143.

⁵⁸⁸ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 144.

⁵⁸⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 230.

⁵⁹⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 237.

⁵⁹¹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 251: “Christelike selfliefde is nie ‘n kontradiksie nie, maar is gegrond in 1) die feit dat ek deur God geskape is, en wel 2) as sy beeld en gelykenis, en dus 3) as ‘n ewigheidswese wat

Volgens Heyns verskyn die naaste in ses kontekstuele verbande: Die *teologiese*-,⁵⁹² *Christologiese*-,⁵⁹³ *Pneumatologiese*-,⁵⁹⁴ *eklesiologiese*-,⁵⁹⁵ *sosiaal-maatskaplike*-,⁵⁹⁶ en *tyd-ruimtelike konteks*-.⁵⁹⁷

Dit is ter wille van die belang van Heyns se siening oor die verband tussen lewenspeil en skuld nodig om meer aandag te gee aan wat hy onder sy bespreking van die naaste in *sosiaal-maatskaplike* konteks skryf. Volgens Heyns spreek dit vanself dat armes en minderbevoorregtes – wat in die Skrif gesien word as draers van die volheid van Gods heilsbeloftes – ‘n besondere appèl maak op die liefde en die barmhartigheid, én op die regsgevoel van hulle wat materieel en polities meer bevoorreg is (Matt. 25). In sy sosiaal-maatskaplike konnotasie sal die begrip *arm* dus beslis ‘n belangrike rol speel met betrekking tot die identifisering van en houding teenoor die naaste. “Maar,” skryf Heyns “ons sal ook op die religieus-etiese betekenis van die begrip ‘arm’ moet wys. Die diepste agtergrond van Jesus se bergrede, en trouens ook die kern van sy evangelie, is seker sy woorde in Luk. 5:32: ‘Ek het nie gekom om mense wat op die regte weg is, tot bekering te roep nie, maar sondaars’.”⁵⁹⁸ Hoe verder die evangelies en die Pauliniese briewe ontwikkel, hoe meer kry die *evangelie van die armes* ‘n steeds dieper dimensie:⁵⁹⁹

Dan word dit duidelik dat ons diepste armoede nie ‘n sosiale, ekonomiese of politieke nood is nie, ook lê dit nie in ons onderdrukking deur ekonomiese of politieke magte

4) vir die realisering van Gods plan op aarde bruikbaar is, en 5) vir wie Christus plaasvervangend gesterwe het en 6) in wie die Heilige Gees inwoon.”

⁵⁹² Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 252: Die *teologiese konteks* verreken dat die naaste geskape is na die beeld van God.

⁵⁹³ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 253: Die *Christologiese konteks* verdiskonteer die inkarnasie m.b.t. die bepaling van die naaste. As sodanig is die bestaan van die ander – en met name dan ook die modus van sy bestaan: in nood of oorvloed, in hartseer of vreugde – ‘n appèl op my en my handeling en dit wel *om Christus ontwil*.

⁵⁹⁴ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 253: Die *Pneumatologiese konteks* verdiskonteer die inhabitasie van die Heilige Gees in die mens, met betrekking tot die bepaling van die naaste.

⁵⁹⁵ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 254: Die *eklesiologiese konteks* dui op die uniekheid van daardie gemeenskap van mense in wie die inwonende Heilige Gees die geloof werk, en vir wie Jesus Christus Heiland en Verlosser geword het.

⁵⁹⁶ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 255: Die *sosiaal-maatskaplike konteks* wil erns maak met die konkrete situasie waarin die mens verkeer.

⁵⁹⁷ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 256: Die *tyd-ruimtelike konteks* wil die konkrete situasie waarin die mens verkeer nog verder verfyn. Dit wil die aandag vestig op die praktiese uitvoerbaarheid van al die verpligtinge ten opsigte van die naaste.

⁵⁹⁸ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 255.

⁵⁹⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 255-256.

nie, maar dit lê in die feit dat almal sondaars is, onderworpe aan die mag van die sonde, uitgelewer aan die duiwels en die dood – terwyl ons nie in staat is om onself daaruit te verlos nie....Hierdie armoede en hierdie radeloosheid, hierdie gebrokenheid van ons verhouding met God en ons naaste – dit is ons diepste nood....Daarom het ons almal – ryk en arm, geleerd en ongeleerd, wit en swart – die geneesheer nodig. Hoe die noodsaaklikheid van reg en geregtigheid aan en bevryding van onderdrukte ook al beklemtoon mag word – en inderdaad ook beklemtoon móét word – die kern van die evangelie is en bly die begenadiging van die goddeloses, die vryspraak van rebelle en terroriste, genade vir misdadigers – die uitnodiging aan die hulpeloses van alle soorte om die heilsweldade van die Messiaanse ryk gratis in ontvangs te neem....Hy roep mense nie omdat hulle onwaardig is nie, maar ondanks hulle onwaardigheid.”

Tóg skryf Heyns verder dat mense wat in heillose omstandighede verkeer, steeds kan hoop op God se geregtigheid omdat Hy dit met mense goed bedoel en sy geregtigheid na sy diepste wese heilbrengend is.⁶⁰⁰

Die verhouding tussen liefde, evangelie en wet word digterlik deur Heyns beskryf aan die hand van ‘n metafoer: Die siamese tweeling, evangelie en wet, lê embrionaal opgesluit in die skoot van die liefde. Hulle is nie aan hulle arms of voete nie, maar met hulle harte aanmekaar vasgegroeï. Dit maak dat hierdie tweeling wel van mekaar te onderskei is, maar tot in hulle rypste volwassenheid, nooit van mekaar geskei sal kan word nie.⁶⁰¹

Heyns gaan verder om die verhouding van die gelowige tot die wet uit te werk aan die hand van ‘n drieërlei onderskeiding wat deur Bonhoeffer ingevoer is: As die wederkoms van Christus en alles wat daarmee in verband staan, die *allerlaaste dinge* genoem word - die mees fundamentele wat met ‘n mens kan gebeur naamlik die deurbreking van Gods genade in sy lewe - en sy geloofsaanvaarding van Jesus Christus word die *laaste dinge* genoem, dan kan alles wat hieraan voorafgegaan word, maar tegelykertyd tot die laaste dinge lei of kan lei, die

⁶⁰⁰ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 276: “Inderdaad neem God dit dan ook heel konkreet op vir veragtes en vertraptes, vir verswakte en verdruktes, vir weduwees en wese – mense wat vanweë allerlei redes nie self vir hulle eie reg kan opkom nie. (Ek. 23:6, 11, Lev. 19:10, Deut. 24:14, Matt. 19:21, Luk. 14:21, Deut. 10:18, Jak. 1:27, Ps. 10:18, 82:3, 146:7 e.v.)”

⁶⁰¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 290.

vóórlaaste dinge genoem word.⁶⁰² Die mens se wetsgehoorsame lewe – met inbegrip van sy etiese lewe – lê op die terrein van die vóórlaaste gebeurtenisse:⁶⁰³

Op grond van en gedryf deur die liefde van Christus aan my bewys, gee ek aan die hongerige iets om te eet, aan die dorstige iets om te drink, aan die naakte iets om hom mee te klee, en met die eensame hou ek gemeenskap. Maar, belangrik soos dit is, dit is alles vóórlaaste gebeurtenisse. Want die koms van Gods genade in die lewe van 'n mens – dit is die allerbelangrikste wat met hom kan gebeur. Om dus brood aan die hongerige te gee, is nie dieselfde as om Gods genade aan hom te verkondig nie. In sommige gevalle sal dit nodig wees om éers brood te gee, en dán die Woord mee te deel. In elk geval sal die bewaring van die wet *in daad* steeds opgevolg en begelei moet word deur die bewaring van die wet *in die Woord* en omgekeerd: laasgenoemde sal deur eersgenoemde opgevolg en begelei moet word....Hoe belangrik dit ook al mag wees dat ek die hongerige sal voed en die naakte sal klee – in Matt. 25 het Christus aangetoon hoe belangrik dit inderdaad is – dit is nie die belangrikste wat ek vir hom kan doen nie. Allerbelangrikste is dat ek van die *daad* van genade, na die *woord* van genade sal voortgaan, want in en deur die woord moet die daad as *daad van genade* verduidelik en sigbaar gemaak word. In die mededeling van die Woord word hy voor Christus gestel. En eers wanneer ek hom met Christus gekonfronteer het – Christus wat die wet vervul het! – het ek as gelowige die wet volledig nagekom.

Heyns kies om individuele etiek voor sosiale etiek te behandel, aangesien 'n mens volgens hom ontologies sou kon redeneer dat die syn van die mens die same-syn voorafgaan en teologies dat die mens primêr mens voor God is en aan Hom verantwoording moet doen.⁶⁰⁴ Dit beteken nie dat die twee invalshoeke los te maak is van mekaar nie: 'n Egte teologiese individuele etiek wat erns maak met die konsekwensies van die Bybelse oproep dat die regte lewenswyse aangekweek moet word, sal nie anders kan as om vanself sosiaal-eties betrokke te raak nie.⁶⁰⁵

⁶⁰² Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 303, 309.

⁶⁰³ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 303.

⁶⁰⁴ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 360.

⁶⁰⁵ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 357.

Die individu wat *gehoorsaam* aan sy *roeping* God dien, is ‘n vry mens. Want *vryheid* is vir die gelowige ‘n status waarin hy deur Christus, op grond van sy plaasvervangende soenverdienste geplaas is.⁶⁰⁶ Hierdie status veronderstel dat die mens *pligte* het, behorensiese waarónder die mens gestel word, en wat hy moet vervul ten einde sy bestemming as mens te kan realiseer. Dit veronderstel ook *regte*. *Regte* is eweneens eise, maar anders as *pligte* is dit eise waaróór die mens beskik ten einde sy bestemming as mens te kan realiseer.⁶⁰⁷ *Deug* is die voortgesette uitvoering van *plig*.⁶⁰⁸ Die gelowige het om twee redes ‘n besondere *plig* of verantwoordelikheid ten opsigte van sy of haar liggaam. *Teologies-trinitaries* omdat die Vader die liggaam geskep het, die Seun die liggaam aangeneem en in die menslike liggaam ook sakramenteel in die tekens van die brood en wyn nog aanwesig is, en omdat die Heilige Gees die liggaam as sy tempel bewoon. *Antropologies* omdat die mens, ofskoon hy ook méér is, tóg sy liggaam is, en dat ook dit deel uitmaak van die mens wat na Gods beeld geskep is en hy geroep is om God met sy liggaam te dien.⁶⁰⁹

Heyns pas wat tot dusver gesê is op die etiese lewe van lyding toe: Die mens se Christus-gehoorsamende reaksie op lyding is nie primêr in die afwagting van en die hoop op die *einde* van lyding geleë nie, maar in die ontdekking van die *doel* van lyding. En hoe word die doel van lyding vasgestel? Langs die weg van geloof. En wat is die doel van lyding? Diensbaarheid aan die Koninkryk van God. “Daarmee,” skryf Heyns, “het ons gesê: die eties-goeie en eties-verantwoorde optrede t.o.v. lyding is, ten minste formeel gesproke, om te soek na die *sin van lyding*. Moontlik kan ons praat van die logoterapeutiese benadering van lyding en bedoel dan daarmee die ontdekking – wat iets anders is as ‘n outonome toekenning! – van sin in die lydende bestaan van die mens.”⁶¹⁰

Heyns kies om aan die hand van ses samelewingsverbande⁶¹¹ die sosiale etiek in oënskou te neem: Die huwelik, gesin, kultuur, volk, kerk en staat. Volgens Heyns vind die “differensiasie in ‘n verskeidenheid samelewingsverbande” plaas op grond van die “deur die

⁶⁰⁶ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 373.

⁶⁰⁷ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 387.

⁶⁰⁸ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 405.

⁶⁰⁹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 478.

⁶¹⁰ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 503.

⁶¹¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 12 beskryf ‘n samelewingsverband as “‘n minder of meer duursaam-gestruktureerde groepering van mense wat onder ‘n gemeenskaplike verpligting staan en gevolglik ook die reg het om ‘n gemeenskaplike doelstelling, ooreenkomstig ‘n bepaalde gedifferensieerde funksie in die samelewing, na te strewen.”

Voorsienigheidswoord geïnisieerde positiveringsarbeid van die mens van die moontlikhede en die wetmatighede wat in die skepping aanwesig is.”⁶¹² In elke samelewingsverband het ‘n mens ‘n bepaalde funksie: ‘n Man tree anders in sakeverband op teenoor ‘n ander vrou as in huweliksverband teenoor sy eie vrou. “Daar is egter één funksie wat die mens in ál die samelewingsverbande wel moet vervul en één verbintenis wat aan alle verbintenisse ten grondslag lê en dit is *burgerskap van en gebondenheid aan die Koninkryk van God*.⁶¹³ As burgers van die Koninkryk soek gelowiges na die lewende en heersende en uitdelende Koning. Daarteenoor is ongelowiges “primêr gewikkel in ‘n stryd om lewensmiddele; die produksie en die konsumpsie daarvan en die konkurrensie in die stryd daarom.”⁶¹⁴

Omdat die sosiaal-etiese lewe één enkele bestemming het, naamlik die Koninkryk van God, bestaan daar volgens Heyns fundamentele norme wat so universeel van aard is, dat dit gemeenskaplik is aan die sosiaal-etiese lewe in *al* die verskillende samelewingsverbande. Hierdie norme is gehoorsaamheid, liefde, eerbied, geregtigheid, versoening, waarheid, gesag, vryheid en hoop.⁶¹⁵ Dit kan gebeur dat daar *noodsituasies* opduik waarin die samelewingsverbande en hulle verhouding tot mekaar onder druk geplaas word. *Die teologiese sosiale konfliketiek* moet help om in so ‘n geval uitsluitel te gee. Heyns noem drie voorskrifte vir die *teologiese sosiale konfliketiek*: Gelowiges mag hul roeping nooit versaak nie, hul mag nooit ophou om die goeie te doen nie en hulle moet steeds gewillig wees om te ly.⁶¹⁶

Die mens wat liefhet en daarom kan ly en wil ly – hý en hy alleen weet dat in die gestalte van die noodlydende medemens ten diepste niemand minder nie as Jesus self hom tegemoet tree. Maar dan word medemenslikheid inderdaad ook die plek waar die vraag na geloof in God en die vraag na die heil van die mens beslis word...in die nooddrufte naaste verskyn God in ‘n dubbele gestalte en dubbele funksie: in die lydende *mens* is Hy teenwoordig en geopenbaar en in die *lydende mens* is Hy toekomstig en verborge. Maar in beide gevalle is die boodskap ook duidelik: enersyds: God is in Christus die Wêreldheiland – daarom hoef die lydende mens nie

⁶¹² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 17.

⁶¹³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 20.

⁶¹⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 58.

⁶¹⁵ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, pp. 98-127.

⁶¹⁶ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 75.

meer te bestaan nie; andersyds: God is in Christus die Wêreldregter – as die lydende mens dan wél bestaan, is dit óók ons skuld en skuld moet gestraf word.⁶¹⁷

Onder *normale omstandighede* kan alle menslike handeling wat natuurmateriaal vorm gee ten einde ‘n fisiese bestaan moontlik te maak en mensemateriaal vorm gee ten einde ‘n sosiale bestaan moontlik te maak, kultuur genoem word. Gelowiges beoefen kultuur as roeping tot eer van God.⁶¹⁸ Die gelowige is gevolglik geroep om hard te werk en die vrug van sy arbeid te deel met die armes. Volgens Heyns plaas die gerigtheid van arbeid op die naaste die mens voor ‘n buitengewone groot verantwoordelikheid wat selfdiscipline vereis: “Ten einde vir soveel as moontlik mense die optimale lewensomstandighede te skep, sal baie mense – met name ook in Suid-Afrika en konkreet die blanke bevolking – ‘n veel soberder en eenvoudiger lewenstyl moet volg.”⁶¹⁹

Die populêre voorstelling soos in sommige variasies van die Bevrydingsteologie aangetref word dat die Skrif by voorbaat téén die rykes en vir die armes is, verstaan volgens Heyns die boodskap van die Bybel verkeerd. Ryk mense soos Abraham, Jakob, Josef, Salomo en Job, word vir hulle geloof geprys en het deel aan Gods guns. Wanneer rykes gekritiseer word, is dit nie vanweë hulle rykdom nie, maar vanweë hulle ongeloof in God en vanweë hulle uitbuiting van die armes: “Die oplossing is nie dat rykes armer word en armes ryker word nie, maar dat almal gelowiges word, want dan sal – idealiter – daar nie meer die *probleem* van rykdom en armoede voorkom nie.”⁶²⁰ Die loon vir die arbeid kom die arbeider toe en daarom sou ‘n mens, eerder om van alle besit afstand te doen, op goeie gronde kon beweer dat privaatbesit in die verlengde lê van wat reeds in die skeppingsopdrag aanwesig was. Privaatbesit - en met name die aspekte van entoesiastiese arbeidslus, nugtere soberheid, toegewyde arbeid en sobere spaarsin – is deugde wat in die Calvinisme voorkom.⁶²¹

⁶¹⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 80.

⁶¹⁸ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, pp. 244-245.

⁶¹⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 257.

⁶²⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 270. Vgl. ook Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 35: “Genot van die vrugte van toegewyde arbeid is sekerlik nie ongeoorloof net omdat die Bybel teen rykdom waarsku nie (Matt. 9:21 e.v., 1 Kor. 6:10, 1 Tim. 6:9, Jak. 5:1 e.v.). Hierdie waarskuwing is immers nie teen besitting *as sodanig* nie, maar is gerig teen die gevaar dat besitting die mens van God kan aftrek en as afgod die mens die Koninkryk van God kan laat verloor. Met wat die mens versamel, moet hy sy naaste dien (Hand. 20:35, Ef. 4:28) en ook daarin die vreugde van sy arbeid vind.”

⁶²¹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271: “Om egter te beweer dat kapitalisme die vrug is van Calvinisme is ‘n onhoudbare standpunt.”

Kommerwekkend is egter wanneer slegs enkele individue of groepe individue, of, in Suid-Afrika, slegs blankes eiendom akkumuleer, en ander daaronder ly.⁶²²

Die noodsaak van herverdeling van rykdom staan vas, aangesien die huidige ongelykhede groot maatskaplike spanninge skep en eties nie verdedigbaar is nie. Daarvoor sal twee dinge moet gebeur: 'n vrywillige verlaging van 'n onnodig hoë lewenstandaard aan die een kant en aan die ander kant die skepping van nuwe bronne van welvaart sodat alle mense ekonomies opgehef kan word. Al is daar nie 'n direkte lyn van Calvinisme na kapitalisme te trek nie, ook gelowiges is vanweë hulle materialistiese instelling medeverantwoordelik vir 'n samelewingsorde waar groot hoeveelhede eiendomme in die hande van enkeles gekonsentreer is. Daarom sal hulle leiding moet neem om reg en geregtigheid te implementeer. Op die moeilike uitdaginge van 'n plurale arbeidsamelewing, sal gelowiges met verantwoordelike rentmeesterskap moet antwoord.

Verantwoordelike rentmeesterskap beteken om krities te wees teenoor die sekularistiese mens- en wêreldbeskouing waarin die mens se eie behoeftes aan besitting en gemak, prestasie en manipulasie oorheers. Die roeping van die mens mag nie met 'n beroep op God se voorsienige leiding uitloop op 'n onttrekking van sy gawes of op 'n sorgeloosheid ten opsigte van sy vormings- en versorgingstaak nie. Volgens Heyns is 'n goeie balans tussen voorsiening van die noodsaaklike en 'n verantwoordelike mate van luuksheid daarom uiters belangrik.⁶²³ Diensbaarheid aan die medemens beteken in hierdie verband bereidheid tot 'n vrywillige verlaging van 'n onnodig hoë lewenstandaard ten gunste van hulle wat vanweë gebrek 'n mensonwaardige lewe moet lei, en om inisiatief te neem in die skepping van nuwe bronne van welvaart sodat alle mense ekonomies opgehef kan word.⁶²⁴

Volgens Heyns is daar voldoende bewyse dat die NG Kerk Apartheid gesteun het.⁶²⁵ Drie verskillende argumente om Apartheid Skriftuurlik te verantwoord, sou genoem kon word: Die

⁶²² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271.

⁶²³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 35.

⁶²⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 40.

⁶²⁵ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 59.

verskeidenheidsbeskouing,⁶²⁶ die *Voorsienigheidsbeskouing*⁶²⁷ en die *verkiesingsbeskouing*.⁶²⁸ Die kerk was van mening dat Apartheid beveiliging vir blankes sou kon beteken, tot voordeel van nie-blankes sou strek, die verspreiding van die Christelike geloof moontlik sou maak en die sterkste middel sou wees om die stryd teen kommunisme te voer. Hierdie siening is gevoed deur nasionalisme en Calvinisme. Stelselmatig het nasionalisme egter Calvinisme oorwoeker: “Dit kan ook só gestel word: die Calvinisme met sy sterk appél op roeping en diens, gewilligheid tot offervaardigheid en sy ideale van ‘n Christelike samelewing, het ‘n al hoe swakker greep op die gelowiges gehad.”⁶²⁹ Dit word duidelik dat die staat nie kan deurdring tot die binneste van die mens, die gesindheid van sy hart, die gesteldheid van sy wil, die geneigdheid van sy begeertes en die inhoud van sy gedagtes nie. Dit is die taak van die prediking en die pastoraat.⁶³⁰

Dit beteken nie dat die kerk alléén moet konsentreer op die binneste van die mens soos wat die *piëtistiese model*⁶³¹ wil nie. Ook behoort die kerk nie te poog om die wêreld binne te dring en te verkerklik soos die *Rooms-Katolieke model*⁶³² dit wil nie. Die *Lutherse model*⁶³³ - wat wil onderskei tussen ‘n geestelike ryk en ‘n wêreldlike ryk - maak die kerk kragteloos om ‘n invloed uit te oefen in die wêreld en bied nie ‘n antwoord nie. Daarteenoor wil die *revolusionêre model*⁶³⁴ die kerk ‘n politieke instrument maak om so die kerk as geloofswerklikheid te verslind. Heyns stel ‘n model van *kritiese solidariteit* voor, wat die tweeslagtige situasie waarin die wêreld verkeer verreken met betrekking tot die beskrywing

⁶²⁶ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 61: “God is die groot Skeidingmaker. Daarmee het Hy in die natuur begin: stof, plant en dier getuig daarvan. Maar Hy maak ook skeiding onder mense: geslagtelike verskille en volkere-verskille op grond waarvan rasgemengde huwelike ook afgekeur word. En op basis van hierdie volkere-verskeidenheid word ook die verskeidenheid van kerke gegrond. Die een deurlopende én normatiewe lyn van kosmologie deur antropologie na ekklesiologie is dus dié van *verskeidenheid*.”

⁶²⁷ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 62: “Die *Voorsienigheidsbeskouing* hang ten nouste saam met die verskeidenheidsbeskouing. Terwyl alle opportunistiese en fatalistiese beskouinge oor die geskiedenis by die wortel afgesny moet word, moet, getrou aan die Calvinistiese beginsels vir die interpretasie van die geskiedenis, aanvaar word dat die volksplanting onder die voorsienige leiding van God plaasgevind het.”

⁶²⁸ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 63: “Die biologiese grondslag van sy volkskap kry die Afrikaner uit die skepping, die inhoud van sy roeping as besondere volk uit die geskiedenis, die diepste rede vir sy bestaan uit God se verkiesende handeling, en Bybelse voorbeeld vir sy posisie in die historiese bestaan van Israel.”

⁶²⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 64.

⁶³⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 115. Heyns verwys op p. 240 in hierdie verband in ‘n voetnota na Calvyn: “Calvyn het baie duidelik onderskei tussen, wat hy noem, die geestelike en burgerlike regering. Die geestelike regering vind ons in die kerk en die burgerlike regering in die staat (*Institusie*, IV/XI/I). Die kerk beskik nie oor die swaard nie en die geestelike strawwe van die kerk het ‘n heel ander doel as dié van die staat. Die kerk mag nie die funksie van die staat oorneem nie, en die omgekeerde is eweneens waar.”

⁶³¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 314.

⁶³² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 316.

⁶³³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 316.

van die aard van die kerk se taak in die wêreld, naamlik dat God die wêreld goed geskep het, maar dat die wêreld vanweë die mens nog in sonde verkeer, ofskoon dit deur Jesus Christus verlos is.⁶³⁵ Soos die Woord vlees geword het, moet die kerk wêrelds word en soos die Woord in die menslike vlees Woord gebly het, so sal die kerk in die wêreld kerk moet bly.⁶³⁶ Die kerk staan nie wesenlik buite die wêreld nie en daarom maak die wêreld in ‘n sekere sin die agenda van die kerk uit:

Armoede en rykdom, natuurkatastrofes soos droogtes en oorstromings, integrasie en segregasie, diskriminasie en natuurbesoedeling, orgaanoorplanting en aborsie, staking en inflasie, kunsbeoefening en wetenskapsbedryf – dit alles en nog soveel meer mag nie ongemerk en sonder Bybelse kommentaar by die kerk verbygaan nie...Hierdie betrokkenheid van die kerk by die wêreld beteken nie dat die kerk die oplossing het vir die suksesvolle bestryding van armoede, of planne kan voorlê vir die voorkoming van natuurrampe, of dat die kerk die estetiese wette vir die kunsbeoefening kan voorsien nie. Dit alles is nie die taak van die kerk nie. Maar met betrekking tot hierdie sake verkondig die kerk die beginsels wat in Gods Woord opgesluit lê en hy stuur sy lidmate die wêreld in om konkrete gestalte aan daardie beginsels te gee.⁶³⁷

Maar die kerk wat verkondig, sal moet onthou dat ‘n woord van liefde met ‘n daad van liefde bevestig moet word. “Ons kan ook sê die kerk is krities-solidêr gerig op en dus ook apostolêr besig met die wêreld deur sy syn-in-die-wêreld en sy syn-vir-die-wêreld. Die indikatiewe modus van die kritiese solidariteit het dus nie in die eerste instansie ‘n verbale nie, maar eerder ‘n ontiese karakter.”⁶³⁸ Tog bly die daad as sodanig stom en sonder spraak en moet deur ‘n begeleidende woord verklaar en van inhoud voorsien word. In alle betrokkenheid in die wêreld bly die taak en roeping van die kerk in die eerste plek om sy identiteit as kerk te handhaaf.⁶³⁹ Daarom is dit nodig om tussen die verkondiging en praktiese toepassing van beginsels en norme duidelik te onderskei. Die kerk is volgens Heyns nie verantwoordelik vir die toepassing van beginsels en norme nie. “Afgesien daarvan dat dit nie sy taak is nie,” skryf

⁶³⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 316-317.

⁶³⁵ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 319.

⁶³⁶ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 319.

⁶³⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 320.

⁶³⁸ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324.

Heyns “is hy ook nie daarvoor toegerus nie. Hy het nie die kennis nie en ook nie die instrumente om dit te doen nie. Daarby kom nog dat, indien die kerk dit sou probeer doen, hy daarmee die taak oorneem van ander samelewingsverbande of ander individue. En dan kan hy selfs begin meeding met sy eie lidmate, byvoorbeeld wanneer die kerk sou begin met ‘n boekhandel of met boerdery of met ‘n sakeonderneming.”⁶⁴⁰ Eerder moet die kerk deur die volhardende verkondiging van die beginsels wat vir die strukturering van die sosiale lewe relevant is, kundige lidmate toerus met die nodige kennis en hulle inspireer om hulle positiveringstaak in die samelewing met verantwoordelikheid uit te voer.⁶⁴¹

Onder *Kerk en kultuur* skryf Heyns egter: “Die finale konsekwensie is getrek: kerk en teologie moet, om maatskaplik relevant te wees in ‘n wêreld waar die funksionele oorgeneem het, die toeskouershouding prysgee, en self die arena van die gebeure betree en handelend meedoen aan die prosesse van herstrukturering. Die kerk kan nie volstaan met meditasie, refleksie en liturgiese handeling nie, maar moet deurstoot na aksie.”⁶⁴² Hierdie toetrede tot die arena mag egter nie geskied op die wyse van die teologie van die revolusie⁶⁴³ of die Bevrydingsteologie nie. “In so ‘n totaal verpolitiseerde teologie,” skryf Heyns “is daar sowel wat sy diagnose as sy terapie betref, weinig ruimte vir ‘n konsekwente en diep-Bybelse boodskap van geestelike realiteite.”⁶⁴⁴ Eietydse teologie in die greep van sekularisme se kenmerke is dat dit rasionalistiese, anti-metafisiese, a-teïstiese, eksistensialistiese en funksionalistiese trekke vertoon.⁶⁴⁵ Die moderne kultuursituasie word só ernstig opgeneem dat dit ten diepste nie meer gaan om die waarheidseis nie, maar om die kommunikasie-eis: *Kommunikasie is nou waarheid.*⁶⁴⁶

⁶³⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324. Vgl. ook J. A. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 381:

“Kortom, die kerk moet in alle opsigte kerk bly. Daarom is identiteitsbewaring een van die grootste maar ook een van die moeilikste uitdagings waarvoor die kerk staan.”

⁶⁴⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324.

⁶⁴¹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 325: “In sy profeties-kritiese proklamasie van die Woord spreek die kerk *tot* die staat, maar nie *as* die staat nie; *tot* die wetenskap maar nie *as* die wetenskapsbeoefenaar nie; *tot* die kuns maar nie *as* kunstenaar self nie; *tot* die sakebedryf maar nie *as* sakeondernemer nie; *tot* die ekonomie maar nie *as* ekonoom nie. Die gevaar van rolomruiling en taakverandering bly vir die kerk akueel.”

⁶⁴² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 352-353.

⁶⁴³ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 359-362 waar betoog word dat sekularisering, humanisering, etisering, ideologisering, politisering en futurisering van die teologie ‘n gevaar is by die teologie van die revolusie.

⁶⁴⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 376.

⁶⁴⁵ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 387-389.

⁶⁴⁶ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 389.

6.2.3 Kritiese opmerkings oor Heyns se *Teologiese Etiek*

In hierdie kritiese besprekings val die klem nie daarop om krities in gesprek te tree met Heyns se teologies-etiese bydrae in geheel nie. Daar word toegespits aandag gegee aan aspekte in Heyns se *Teologiese Etiek* wat vrugbaar gemaak kan word om *die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie* van nader te ondersoek.

Die agtergrond van Heyns se teologie word volgens Jonker beter begryp as verstaan word dat hy gesoek het na 'n eietydse teologie wat in staat sou wees om onder één sentrale begrip die dinamiese wedersydse betrokkenheid van God en mens op mekaar tot uitdrukking te kon bring, en wel so, dat die inisiatief van God en die reaksie van die mens in die geskiedenis van hulle omgang met mekaar tot uitdrukking kom. Heyns vind hierdie sentrale begrip in die Koninkryk van God, met as immanent-subjektiewe korrelaat daarvan die menslike gehoorsaamheid.⁶⁴⁷ Volgens Jonker neem Heyns in sy keuse vir die konsep van die Koninkryk van God 'n wesenlike karakteristieke intensie van die Gereformeerde teologie op.⁶⁴⁸ Dit gaan in die ware religie nie in die eerste plek om die mens en sy heil nie, maar om die eer, heerlikheid en inisiatief van die lewende God. Net so hang Heyns se keuse vir die begrip *gehoorsaamheid* saam met die Gereformeerde liefde vir die wet van God en die gevolglike klem op die heiliging van die ganse lewe as vrug van die regverdiging.⁶⁴⁹ Die sterk etiese karakter van Heyns se teologie spruit juis uit die wyse waarop hy die konsepte van Koninkryk van God en gehoorsaamheid van die mens korrelatief op mekaar betrek.⁶⁵⁰

Heyns skryf in die begin van sy *Teologiese Etiek* dat daar 'n verskuiwing van mikro- na makro-etiese problematiek plaasgevind het. Nie dogmatiese strydvrage oor regsinnigheid of mikro-etiese problematiek is tans op die voorgrond nie, maar eerder wêreldwye en nasionale vraagstukke.⁶⁵¹ In die twee bande van sy trilogie wat aan sosiale etiek gewy word – *Etiek 2/1* en *2/2* - kry 'n mens egter die indruk dat daar by Heyns eerder vanuit 'n nasionale as 'n

⁶⁴⁷ Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 14-15.

⁶⁴⁸ Vgl. Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 163: "Ek is van mening dat Jonker volkome korrek is as hy beweer dat die begrip van die koninkryk van God my hele teologie beheers....Wat my keuse vir die begrip koninkryk betref, sou ek dit graag omvattend só wou formuleer: ek wou bewustelik in die Gereformeerde teologiese tradisie werk omdat ek glo dat die Bybelse boodskap oor die koninkryk dáár tot die duidelikste uitdrukking kom."

⁶⁴⁹ Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 14-15.

⁶⁵⁰ Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 16. Vgl. ook Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 110 en Van Wyk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 141-153, 142.

internasionale paradigma geteologiseer word. Dit word beklemtoon deur die relatiewe belang van die samelewingsverbande *volk en staat*, terwyl *arbeid* en die *invloed van internasionale arbeids- en handelverhoudinge* relatief min aandag ontvang. Heyns behandel *arbeid* onder *kultuur* en identifiseer daarom nie *arbeid* as primêre samelewingsverband nie.⁶⁵² Dit is nodig om opnuut te vra na die rol van *arbeid* in die huidige globale mark-ekonomie. Staat, kerk en kultuur word tans op ongekende wyse beïnvloed en selfs gedomineer deur internasionale ekonomiese kragte. Indien Heyns meer aandag gegee het aan verskynsels soos multinasionale maatskappye en internasionale handelsregulasies, sou dit vrugbaar kon inwerk op sy behandeling van *arbeid*.

Van Wyk voer aan dat Heyns met 'n te eng definisie van die etiese werk wanneer hy die etiese as *persoonsbehandeling* beskryf. Hy sluit immers sake soos dieremishandeling en roofbou by sy etiek in.⁶⁵³ Indien Van Wyk se kritiek aanvaar word, sou dit 'n rede kon bied waarom die makro-ekonomiese etiek relatief min aandag in die *Teologiese Etiek* van Heyns gekry het, aangesien dit uitermate kompleks is om die invloed van makro-ekonomiese strukture op 'n persoon te bepaal. Ten gunste van Heyns kan egter betoog word dat dieremishandeling en roofbou die persoon van die mens minstens indirek raak: Die onmenswaardige optrede van die dieremishandelaar laat nie sy of haar eie persoon onaangeraak nie en roofbou het 'n invloed op die welsyn van die nageslag.⁶⁵⁴ Die definisie van etiek as persoonsbehandeling is dus nie te eng om die etiese dimensies van dieremishandeling en roofbou te ondersoek nie. Heyns perk in elk geval nie homself in deur die definisie van die etiese as *persoonsbehandeling* "eng" te hanteer nie. Hy omskryf sonder moeite die Christelike etos as *die antwoord-in-lewenstyl op die handeling van God* en die definisie van teologiese etiek bring hy direk in verband met *die antwoord van die mens op die openbaring van God*.⁶⁵⁵

Die rede vir Heyns se versuim om die strukturele onreg in die makro-ekonomiese maatskappy krities aan die orde te stel, hou verband met sy uiters positiewe evaluering van kultuur as

⁶⁵¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 2.

⁶⁵² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, pp. 250-277.

⁶⁵³ Van Wyk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 142; Vgl. Ook De Villiers, in *Scriptura* 6, 1982, p. 74 wat aanvoer dat Heyns H. G. Stoker se definisie van die etiese as *persoonsbehartiging* verder ontwikkel wanneer hy die etiese as *persoonsbehandeling* definieer.

⁶⁵⁴ De Villiers, in *Scriptura* 6, 1982, p. 76 se opmerking dat Heyns met die persoon van die mens sowel die *eie persoon* as die *persoon van die ander* op die oog het, is belangrik in hierdie verband.

Godsgehoorsame arbeid in diens van die Koninkryk.⁶⁵⁶ Heyns se positiewe kultuurbegrip veroorsaak minstens op drie wyses *blinde kolle* in sy *Teologiese Etiek*: Hy verreken nie genoegsaam die wyse waarop die sonde van die mens deur middel van kulturele aktiwiteite struktureel neerslag vind nie, sy beskrywings laat blyk nie dat hy genoeg erns met fisiese lyding van die mens maak nie en hy is nie selfkrities genoeg ten opsigte van die wyse waarop sy eie sosiaal-maatskaplike en denominasionele belange sy etiek moontlik beïnvloed het nie.⁶⁵⁷ Daar word vervolgens kortliks aan die *blinde kolle* aandag gegee.

Daar is kulturele strukture wat groter blyk te wees as die som van die individueel-antropologiese insette tot die struktuur. Die atoombom en internasionale handelsregulasies wat ontwikkelde lande bo ontwikkelende lande bevoordeel, kan genoem word as twee gevalle waar geweld struktureel deur kulturele handeling neerslag gevind het. Kulturele aktiwiteite is per definisie onlosmaaklik verbind aan die sondige mens wat die aktiwiteite beoefen en daarom kan die negatiewe elemente in kultuur nie uit die definisie van kultuur uitgeskryf word nie. Heyns bewys met die teologiese kritiek wat hy teen die beleid van Apartheid opper dat hy erns wil maak met strukturele onreg.⁶⁵⁸ Maar dit wil voorkom of sy positiewe evaluering van arbeid en privaatbesit as skeppingsordening hom verhoed om die konsekwensie van sy politiese kritiek ook van toepassing te maak op die ekonomiese sfeer. Dit sou vrugbaar gewees het indien Heyns ook in sy *Teologiese Etiek* kon vra *hoe* die

⁶⁵⁵ Vgl. 6.2.2.

⁶⁵⁶ Om die betekenis van die Koninkryksbegrip by Heyns na te speur is 'n komplekse onderneming. Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 109 skryf 'n mens moet nie dink jy ken Heyns se teologie as jy sy *Dogmatiek* deurgewerk het nie: "Trouens, dit is eers as 'n mens al sy boeke en artikels deurwerk en veral sy sterk aansluiting by die Calvinisme en met name die filosoof H G Stoker raaklees, dat die besef begin deurdring dat daar vir Heyns in die begrip koninkryk van God veel meer vervat word as wat dit op die oor af klink."

⁶⁵⁷ In sy *weerwoord* op Van Wyk se kritiek dat sy *Teologiese Etiek* te min van die Suid-Afrikaanse konteks weerspieel gee Heyns Van Wyk gelyk wanneer hy skryf: "Van Wyk het inderdaad op 'n ernstige leemte gewys toe hy die afwesigheid van 'n Suid-Afrikaanse konteks aangetoon het, en onderskei het tussen 'n 'wit etiek' en 'n 'swart etiek', en by my nog te veel van eersgenoemde aantref. Toegee, die positiewe boodskap van die situasie-etiek het by my dus nog nie volledig aangekom nie. Ek het egter gewoon te weinig ervaring en dus te weinig kennis gehad om ook vanuit die ander Suid-Afrika te dink en te skryf." (J. A. Heyns, 'n Weerwoord, in *Skrif en Kerk*, 15(1) 1994, 172.)

Vgl. ook D. A. du Toit, Boekresensie van J. A. Heyns, *Teologiese etiek*, Deel 2/1, in *Skrif en Kerk* 8(2), 1987, p. 223: "Van die koninkryksideale wat Heyns stel, sal utopisties en groepsugtig geïnterpreteer kan word omdat nie met die belange van alle mense in die huidige werklikheid geïdentifiseer is nie. Dit wat ons as ideale en beginsels stel, bevat gewoonlik alreeds net ons eie beperkte belange." Alhoewel W. D. Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 19 meen dat Heyns se denke vanuit die skepping hom verhinder het om van die begin af krities genoeg te wees teenoor die volksteologie, sou dit onregverdig teenoor Heyns wees om hom van groepsugte te beskuldig. Heyns distansieer hom sterk van Apartheid en pleit vir soberheid ten opsigte van materiële besittings in sy *Teologiese Etiek*. Heyns sou egter meer krities sy eie sosiaal-maatskaplike posisie aan die orde kon stel.

⁶⁵⁸ Heyns, *Teologiese etiek*, Deel II, 2, pp. 49-65.

verskeidenheids-, *Voorsienigheds-*, en *verkiegingsbeskouing* gebruik word om sosiaal-ekonomiese verskille Skriftuurlik te verantwoord.⁶⁵⁹

Heyns skryf dat die *nuwe wêreld* nie net as gawe aan ons geskenk word nie, maar as taak aan ons opgedra word. Die mens moet die brute en opstandige natuur tot wêreld van kultuur en beskawing opbou. Vandat Jesus op die aarde gewandel het, is die natuur nie meer die vyandige mag van orkane en gevare, van voedselskaarste en siekte nie – maar staan die gehoorsame natuur in diens van mense.⁶⁶⁰ Selfs al word Van Wyk se opmerking aanvaar – naamlik dat Heyns nêrens die stryd en finale oordeel ontken nie, maar teologiseer vanuit die triomf van die kruis en opstanding van Christus – bring Heyns se standpunt steeds verskeie vrae na vore.⁶⁶¹ Wanneer gelowige mense uitgelewer word aan voedselskaarste en siekte en natuurrampe het hulle dan skuld aan die ramp? Want daar sou geredeneer kon word dat indien hulle maar goeie landboumetodes gebruik het, die honger gekeer sou gewees het en indien hulle goeie boumetodes gebruik het, het die orkaan dalk nie die huis weggevee nie. Moes Heyns nie meer genuanseerd omskryf het hoe die siening dat God steeds vyandige natuurrampe toelaat en stuur, op gespanne voet kan staan met die beskouing dat die gehoorsame natuur oorgegee is tot diens aan die mense ná Jesus se aardse wandeling nie?

Volgens Heyns is die mens se Christus-gehoorsamende reaksie op lyding nie primêr in die afwagting van en die hoop op die *einde* van lyding geleë nie, maar in die ontdekking van die *doel* van lyding. Dit moet in ag geneem word – soos De Villiers tereg opmerk – dat Heyns nie ‘n uitvoerige beskrywing oor die oorsprong of wese van lyding wil gee nie, maar alleen ter sprake bring wat hy reken vir die etiese aspekte van die verstaan van lyding nodig is.⁶⁶² Nogtans is die taal van Heyns té optimisties om ‘n raak beskrywing te wees van die pastorale inhoud van die teologiese boodskap vir die lyding-geteisterde mens.⁶⁶³ Wie werklik ly, wens noodwendig om van die lyding verlos te word. Dit geld nie net vir die lyding van sondeskuld nie, maar ook vir fisiese lyding, waar in ‘n uiterste geval selfs gewens kan word dat die dood verligting van pyn moet bring. Die Christelike eskatologiese hoop gee nie vanselfsprekend

⁶⁵⁹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, pp. 61-63.

⁶⁶⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 36; Vgl. ook Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 60.

⁶⁶¹ Van Wyk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 149.

⁶⁶² De Villiers, in *Scriptura* 6, Julie 1982, p. 73.

⁶⁶³ Volgens Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 19 is daar by Heyns “‘n triomfantelike in sy teologie ingebou ... wat alles by voorbaat bepaal en daarom nie genoeg van die werklike stryd en pyn rondom die sonde en die demoniese en die menslike weerstand na vore laat kom nie.”

daartoe aanleiding dat lyding as sinvol ervaar, sinvol ís, of sin móét hê nie. Daarom kan Heyns se voorstel – dat die ontdekking van die doel van lyding dien as voorwaarde vir ‘n Christus-gehoorsamende reaksie op lyding – nie aanvaar word nie. Ook ná Christus se koms moet die inhoud van ‘n teks soos Habakuk 3:17 bedink word waar daar ten spyte van sinlose lyding steeds gesê word: “nogtans sal ek in die Here jubel”.

Die lyding van armoede kom ook te vlugtig in *Teologiese Etiek* aan die orde. Heyns relativeer die *sosiaal-maatskaplike konnotasie* van die begrip *arm* onmiddellik met wat hy noem die *religieus-etiese betekenis* van die begrip *arm*. Hy skryf dat die diepste agtergrond van Jesus se bergrede en die kern van sy evangelie seker sy woorde in Luk. 5:32 is: ‘Ek het nie gekom om mense wat op die regte weg is, tot bekering te roep nie, maar sondaars’.⁶⁶⁴ Dit is vreemd dat Heyns hierdie teksgedeelte wil gebruik as bewysplaas om te pleit vir ‘n religieus-etiese verstaan van die begrip *arm* eerder as ‘n sosiaal-maatskaplike interpretasie. Dit wil voorkom asof hy hier impliseer dat die mens nie van armoede nie, maar van sonde gered moet word. Die bewysplaas wat hy gebruik uit Luk. 5:32 is egter ‘n ongelukkige keuse. Aktueel toegepas loop die *Gereformeerde geregverdigde sondaar* wat op grond van Luk 5:32 meen dat hy deur sy skuldbelydenis op die regte pad is, juis die gevaar om die radikaliteit van die betekenis van die teksgedeelte mis te lees. ‘n Mens kan nie anders as om aan te voel dat Heyns in hierdie gedeelte polemiseer teen ‘n bepaalde teologiese interpretasie nie. Hy reageer waarskynlik op die aanspraak wat gewoonlik uit die geleedere van die Bevrydingsteologie kom dat God aan die kant van die armes is in hulle stryd om bevryding. Dit sien ‘n mens in sy woorde “Hoe die noodsaaklikheid van reg en geregtigheid aan en bevryding van onderdruktes ook al beklemtoon mag word – en inderdaad ook beklemtoon móét word – die kern van die evangelie is en bly die begenadiging van die goddeloses”. Bedoel Heyns dan hiermee dat armes nie as goddeloses sal klassifiseer nie? Stellig nie. Waarskynlik bedoel hy dat alle mense goddeloos is en alleen begenadig kan word as hulle hulle sondeskuld bely. Daar kom dus ‘n voorwaarde by die uitnodiging aan hulpeloses van alle soorte om die Messiaanse ryk gratis in ontvangs te neem, naamlik dat hulle hulle skulde moet bely. Die volgorde van die prediking waarin vryspraak voor skuldbelydenis aangebied word aan die armes, kom hier in

⁶⁶⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 255.

gedrang. Aan die armes word in Lukas 6:20 gesê: Salig is julle wat arm is, want aan julle behoort die Koninkryk van God.⁶⁶⁵

Heyns skei duidelik die *sosiaal-ekonomiese* van die *soteriologiese* deur van kategorieë wat deur Bonhoeffer ingevoer is, gebruik te maak: Hy onderskei tussen *allerlaaste*, *laaste* en *voorlaaste* dinge. Brood wat aan die hongere gegee word en klere aan die naakte, sê Heyns, het alleen te doen met die voorlaaste dinge. Hy stel dit soos volg: “Maar, belangrik soos dit is, dit is alles vóórlaaste gebeurtenisse. Want die koms van Gods genade in die lewe van ‘n mens – dit is die allerbelangrikste wat met hom kan gebeur. Om dus brood aan die hongerige te gee, is nie dieselfde as om Gods genade aan hom te verkondig nie.”⁶⁶⁶ Dit sou verder verkeerd wees om te dink dat die Skrif by voorbaat téén die rykes en vór die armes is. “Wanneer rykes gekritiseer word,” skryf Heyns, “is dit nie vanweë hulle rykdom nie, maar vanweë hulle ongeloof in God en vanweë hulle uitbuiting van die armes.”⁶⁶⁷

Dit is merkwaardig hoe van toepassing Noordmans se kritiek op Pierson in sy meditasie *Zondaar en bedelaar* op Heyns se argumentvoering is. Noordmans betoog juis dat Pierson nie die *sosiaal-ekonomiese* kategorie in verband bring met die *soteriologiese* soos die gelykenis van die ryk man en Lasarus ons uitdaag om te doen nie.⁶⁶⁸ Vanuit die Suid-Afrikaanse konteks, waar die verskil tussen die rykste en armste deel van die bevolking van die grootste ter wêreld is, moet Noordmans se opmerking ernstig oorweeg word.

⁶⁶⁵ Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 116 se kritiek op Heyns se *gedwonge onderskeidings van Woordgestaltes*, is dat dit daartoe lei dat die Koninkryk as *skeppingsgewendheid* geïnterpreteer word en anders as die kerk nie tot God se *verlossingswoord* nie, maar tot sy *skeppingswoord* behoort. In die lig van ‘n teksgedeelte soos Lukas 6:20 lyk dit of Theron tereg op ‘n verskraling in Heyns se Koninkryksbegrip wys. Heyns ontken nie dat hy die begrip *Koninkryk* sterk met die skepping in verband bring nie. Hy skryf sêlf: “Anders as wat daar deur ander teoloë gedoen is - naamlik om die koninkryk (sic) met die heil te verbind, dit wil sê met die koms van die bevrydende en verlossende heerskappy van God in die sondige wêreld - het ek die koninkryk (sic) verder tot by die skepping teruggevoer... die heil van die herskepping is nie die vernietiging van die ou skepping en die daarstelling van ‘n tweede skepping nie, maar die genesing en daarom die vernuwing van die ou skepping; die gehoorsaamheid aan die God van die herskepping is prinsipieel nie anders as die gehoorsaamheid aan die God van die skepping nie. Dit is oorweging soos hierdie – en natuurlik talle ander – wat my daartoe gedwing het om ‘n ruimer interpretasie aan die begrip koninkryk te gee as om dit eksklusief met die heil in Jesus Christus te verbind.” (Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 164-165.)

⁶⁶⁶ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 303.

⁶⁶⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, I*, p. 270. Abraham, Jakob, Josef, Salomo en Job, word immers volgens Heyns vir hulle geloof geprys en hulle het deel aan Gods guns (p. 270).

⁶⁶⁸ Volgens Noordmans is Lasarus se armoede vir Pierson wel ‘n kruis, maar die kruisdra self bring hom nie nader aan die hemel nie en die rykdom van die ryk man is ‘n gevaar, maar dit is nie ‘n versoeking van die Bose wat op die hel uitloop nie. Daar is volke, skryf Noordmans, waar die teenstelling tussen ryk en arm meer beslag lê op die hele bestaan van die mens, as dié van ootmoed en hoogmoed. (Vgl. 2.3.)

Ten spyte van die voorafgaande kritiek sou dit ‘n onregverdige evaluering van Heyns wees indien gemaak word asof hy nie ‘n oog gehad het vir die maatskaplike ongelykheid van die Suid-Afrikaanse samelewing nie. Hy sê prontuit dat die ongelykheid in die Suid-Afrikaanse samelewing spanning skep en eties nie verdedigbaar is nie.⁶⁶⁹ Hy stel selfs voor dat rykes vrywillig hulle onnodige hoë lewenstandaard sal moet verlaag en dat bronne van welvaart geskep moet word om mense ekonomies op te hef. Die kritiek teen Heyns is dus nie dat hy blind is vir die onderskeid tussen ryk en arm nie, maar dat hy nie in sy etiek genoeg erns maak met die soteriologiese implikasie wat die sosiaal-ekonomiese skeur tussen ryk en arm kan inhou nie.

Dit lyk oënskynlik asof Heyns hierdie kritiek vryspring deur die *solidêr kritiese model* wat hy voorstel aan die hand waarvan die kerk se verantwoordelikheid tot die wêreld beskryf sou kon word. In teenstelling met die piëtistiese-, Rooms-Katolieke-, Lutherse- en revolusionêre model moet die *solidêr kritiese model* volgens Heyns reg laat geskied aan die tweeslagtige situasie waarin die wêreld verkeer, met betrekking tot die beskrywing van die aard van die kerk se taak in wêreld: Dit moet verreken dat God die wêreld goed geskep het, maar dat die wêreld vanweë die mens nog in sonde verkeer, ofskoon dit deur Jesus Christus verlos is.⁶⁷⁰ Die vraag is of Heyns se kultuurbeskouing hom ruimte gun om *krities genoeg* te wees en of sy lydingsbeskouing hom voldoende geleentheid bied om *solidêr genoeg* te wees.

Heyns se siening dat daar deur kultuurskeppende handeling Koninkrykswerk gedoen word waarin gehoorsaam-skeppend gewerk word aan die *nuwe wêreld* wat as taak aan die mens opgedra word, bied nouliks genoeg geleentheid om werklik **krities** teenoor die wêreld te kan wees.⁶⁷¹ Hierdie kultuurbeskouing sou kon aanleiding gee tot 'n perspektief op armoede wat op gespanne voet met solidariteit met lydendes in die samelewing kan staan. Fisiese lyding sou as onderontwikkelde kulturele ontwikkeling geïnterpreteer kon word in die lig van Heyns se opmerking - dat die natuur nie meer die vyandige mag van orkane en gevare, van voedselskaarste en siekte is vandat Jesus op die aarde gewandel het nie. Daar bestaan die moontlikheid dat menslike lyding in Heyns se beskouing in wese geïnterpreteer sou kon word as sondeskuld en dat fisiese lyding nie opweeg teen sondenood nie. As daar dan gevra sou

⁶⁶⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271.

⁶⁷⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 319. Vgl. ook *hoofstuk 6.2.2*.

⁶⁷¹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 36.

word: met *wie* is die kerk solidêr en *hoe* is die kerk solidêr? dan sal die antwoord uit Heyns se *Teologiese Etiek* alleen kan wees: Die kerk is solidêr met die sondaar en is draer van die Goeie Nuus aan elke sondaar wat bereid is om sy skuld te bely.⁶⁷² Daar is reeds aangetoon hoe Heyns wel voorstel dat rykes in Suid-Afrika solidariteit kan betoon met armes deur vrywillig te versoer en nuwe bronne van welvaart te skep.⁶⁷³ Dit wil egter voorkom asof hierdie solidariteit gemik is op gelowiges wat buite die kerk as samelewingsverband besig is met *Koninkrykswerk*. Dit is nie in die eerste plek gerig op die kerk, wat - volgens Heyns - nie mag *konkretiseer wat verkondig word* nie.⁶⁷⁴

Nie net is – soos Theron aandui⁶⁷⁵ - die wyse waarop Heyns die begrippe *kerk* en *Koninkryk* gebruik, verwarrend nie. Die rol wat Heyns aan die kerk toeken ten opsigte van die wyse waarop solidariteit met die wêreld beoefen mag word, is ook onduidelik:⁶⁷⁶ Aan die een kant sê hy die indikatiewe modus van kritiese solidariteit het ‘n *ontiese-* en nie ‘n *verbale* karakter nie. Aan die ander kant sê Heyns die kerk is nie verantwoordelik vir die toepassing van beginsels en norme nie.⁶⁷⁷ Dit beteken dat die kerk nie mag toetree tot die arena op die wyse van die teologie van die revolusie⁶⁷⁸ of die Bevrydingsteologie nie. “In so ‘n totaal verpolitiseerde teologie,” skryf Heyns “is daar sowel wat sy diagnose as sy terapie betref, weinig ruimte vir ‘n konsekwente en diep-Bybelse boodskap van geestelike realiteite.”⁶⁷⁹

⁶⁷² Vgl byvoorbeeld ‘n aanhaling soos: “Dan word dit duidelik dat ons diepste armoede nie ‘n sosiale, ekonomiese of politieke nood is nie, ook lê dit nie in ons onderdrukking deur ekonomiese of politieke magte nie, maar dit lê in die feit dat almal sondaars is, onderworpe aan die mag van die sonde, uitgelewer aan die duiwels en die dood – terwyl ons nie in staat is om onself daaruit te verlos nie...Hierdie armoede en hierdie radeloosheid, hierdie gebrokenheid van ons verhouding met God en ons naaste – dit is ons diepste nood.”

(Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 255-256.)

⁶⁷³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271.

⁶⁷⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324.

⁶⁷⁵ Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 113.

⁶⁷⁶ Dat die normering nie deur Heyns opgevolg word deur duidelike kontekstualisering nie, word deur Du Toit, Boekresensie van J. A. Heyns, in *Skrif en Kerk* 8(2), 1987, p. 224 die “grootste leemte in die samestelling van die boek [*Teologiese Etiek*]” genoem. Hy skryf op p. 224: “Deur beginsels te stel, maar te huiwer om norme deurgaans te konkretiseer, kan gevra word of dit nie ‘n ernstige verskraling van die kerk se taak is nie. As die kerk die openbaring nie mag ‘vermink’ nie, maar oor menseregte, medemenslike verhoudinge, volks- en nasiebeskouing relevant moet wees (p342), maar tog nie die Bybelse beginsels mag ‘uitwerk’ en ‘konkretiseer’ nie (p343), is dit problematies. Die onderskeid dat die kerk nie ‘terreinbeperk’ is nie, maar wel ‘taakbeperk’ (p326), beteken tog dat tersake konkretisering sal moet plaasvind.”

⁶⁷⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324.

⁶⁷⁸ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 359-362 waar betoog word dat sekularisering, humanisering, etisering, ideologisering, politisering en futurisering van die teologie ‘n gevaar is by die teologie van die revolusie.

⁶⁷⁹ J. A. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 376.

Dit is ‘n oordrewe polarisering van Heyns om die Bevrydingsteologie af te speel teenoor die *Bybelse boodskap van diep geestelike realiteite*. Wat Heyns met laasgenoemde bedoel, is nie duidelik nie. Jüngel se kritiek op terme soos *werklikheid* is hier van toepassing op Heyns se gebruik van die terme *diep geestelike realiteite*. Volgens Jüngel funksioneer hierdie tipe terme dikwels as selfregverdigende, nieverifieerbare konsepte om die eie standpunt te legitimeer.⁶⁸⁰

Heyns sou meer reg kon laat geskied aan sy verdienstelike model van *kritiese solidariteit* indien hy die drie “blinde kolle” waarop in hierdie kritiese bespreking gewys is, kon uitskakel. Toegepas op die *verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde* beteken dit die volgende:

Eerstens is Heyns nie krities genoeg teenoor die sondaar nie! Hy toon nie duidelik genoeg hoé die *Koninkryksburger* meermale in die alledaagse lewe onwillekeurig genoep word tot deelname aan sondige strukture nie. Indien Heyns meer klem kon lê op die wyse waarop die sonde van die mens *in* en *deur* kulturele handelingne struktureel neerslag vind, sou hy waarskynlik meer gemaak het in sy *Teologiese Etiek* van die huidige ekonomiese verhoudinge en ongelykhede tussen lande en individue.

Tweedens is Heyns nie solidêr genoeg met die bedelaar nie! Indien Heyns groter begrip vir die erns van fisiese lyding kon toon, sou sy poging om ruimte te laat vir solidariteit met armes en onderdrukte in sy model van *kritiese solidariteit*, meer geslaagd gewees het.

Derdens is Heyns nie selfkrities genoeg teenoor die kerklik-denominasionele en sosiaal-maatskaplike konteks waaruit hy teologiseer nie. Indien hy die konteks van die kerk in Suid-Afrika - die onmatige verskil in lewenspeil van mense, die lyding en armoede van individuele gelowiges en kerklike affiliasies - in berekening gebring het, sou sy *krities-solidêre model* nie by ‘n algemeen teologiese model gebly het nie, maar veel duideliker etiese riglyne gebied het. Die *verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde* sou dan meer prakties en meer

⁶⁸⁰ Vgl. E. Jüngel, *The world as possibility and actuality, The Ontology of the Doctrine of Justification, Eberhard Jüngel, Theological Essays, Translated with an Introduction by J. B. Webster*, Edenburg: T & T Clark 1989, p. 95: “Words which are obliged to say more than they are able to say seem, as it were, to freeze and harden into concepts which make a claim that is, as a rule, self-justified. Such concepts appear to state what really matters. ‘Actuality’ (*Wirklichkeit*) is one of these words. Amongst comparable words it makes a claim with which they cannot compare. Although the concept of the actual is anything but univocal, it resounds with a claim to ontological prevalence which we cannot fail to hear even in its most ordinary usage.”

krities aan die orde kon kom. Vanuit die kerklik-denominasionele en sosiaal-maatskaplike konteks waaruit Heyns sêlf teologiseer, sou hy *soberheid* - waarvoor hy vroeër in sy *Teologiese Etiek* pleit⁶⁸¹ - as aktuele sosiaal-maatskaplike konsekwensie van die begrip *krities in kritiese solidariteit* kon uitlig. Net so sou hy kon aantoon hoe *solidariteit* prakties vir die kerk - wat volgens Heyns teologies skuld het aan die legitimering van Apartheid⁶⁸² – moontlik *diakonale regstelling* kan inhou.

Met behulp van sy verdienstelike (meer *algemene teologiese-* as *eties-praktiese-*) model van *kritiese solidariteit*, sou Heyns dus, gegewe die posisie waaruit hy teologiseer, 'n veel duideliker etiese riglyn vir die kerk in Suid-Afrika kon aanbied. Hy kon die model van *kritiese solidariteit* vrugbaar gemaak het vir die kerk in Suid-Afrika wat leef in 'n konteks van sosiaal-maatskaplike en ekonomiese ongelykheid.⁶⁸³

6.3 D. J. Bosch

6.3.1 Verantwoording van Bosch as gespreksgenoot

Oor wie David Bosch was, is daar volgens Gensichen geen eenduidige antwoord nie.⁶⁸⁴ Livingston sien Bosch as 'n interessante mengsel van vier wêrelde: 'n Afrikaner in Suid-Afrika, 'n akademiese teoloog met kennis van die klassieke Europese tradisie, sêlf 'n sendeling en 'n ekumenies-gerigte kerkmens wat versoening tussen kerke, rasse en tradisies op prys stel.⁶⁸⁵ Juis die wyse waarop hierdie verskillende wêrelde op Bosch se identiteit as missioloog inspeel, maak dit onmoontlik om 'n teologiese denkraamwerk aan die hand van 'n

⁶⁸¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271.

⁶⁸² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 49-65.

⁶⁸³ Hy kon byvoorbeeld 'n model voorgestel het aan die hand waarvan bevoorregte individuele gelowiges en denominasies opgeroep word tot 'n *sobere diakonale lewenshouding*. *Sobere* sou in hierdie begrip 'n tweekledige betekenis kon hê: *Ekonomies-solidêr* geïnterpreteer is dit 'n matige lewenstyl sonder oordadige luukse ter wille daarvan om fondse beskikbaar te stel vir diakonale werksaamhede van die kerk. *Evangelies-krities* beteken dit dat diakonale hulp nie primêr polities-maatskaplik gemotiveer is nie maar pastoraal-missionêr.

⁶⁸⁴ Vgl. H. Gensichen, Nachruf, David J. Bosch (1929-1992), in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 76(3), 1992, p. 217: "...nur den Hinweis auf jene 'schöpferische Spannung' heterogener Komponenten – in ersten Linie bestimmt durch die burisch-südafrikanische Herkunft einerseits und die ökumenische Gesinnung und Wirkung andererseits."

⁶⁸⁵ Vgl. K. Livingston, David Bosch: An interpretation of some main themes in his missiological thought, in J. N. J. Kritzing & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 3: "This blending of four identities (Afrikaans, academic, missionary, churchperson) makes any analysis of Bosch's thought a complex affair."

enkele begrip by Bosch af te lei. Nie *getuienis* óf *versoening* óf *Missio Dei* óf *alternatiewe gemeenskap* kan ‘n sleutel tot die verstaan van Bosch se denke wees nie.⁶⁸⁶

Die veelsydigheid en kompleksiteit van Bosch se samestelling en inslag as teoloog, moet dus deels toegeskryf word aan die verskeidenheid van invloede waaraan Bosch deur sy loopbaan blootgestel is. ‘n Mens sou volgens Nicol kon aanneem dat die piëtistiese en neo-Calvinistiese invloed in die NG Kerk in sy jeugjare Bosch beïnvloed het.⁶⁸⁷ Belangrike Europese invloede op sy teologie gedurende sy studentejare was Oscar Cullmann en Karl Barth.⁶⁸⁸ Cullmann, Bosch se *Doktorvater* tydens sy dokorale studie in Basel, het Bosch voorsien van die *Heilsgeschiede* teologiese raamwerk wat tot 1970 ‘n groot rol by hom gespeel het. Hy het ook ‘n bewussyn vir die *alreeds* en die *nog nie* dimensies van die Koninkryk by Bosch gekweek.⁶⁸⁹ Met Barth het Bosch in noue kontak gekom tydens sy studie in Basel.⁶⁹⁰ Nicol skryf dat Livingston gelyk het wanneer hy in sy dokorale tesis oor Bosch noem dat, hoewel ander teoloë Bosch beïnvloed het, ‘n mens Karl Barth se *immer-teenwoordigheid* deurgaans aanvoel.⁶⁹¹

As sendeling het Bosch pionierswerk gedoen tussen die Bomvana-mense in landelike Transkei.⁶⁹² Sy ekumeniese inslag tree veral ná 1971 - toe hy na Pretoria verhuis het om by UNISA te doseer - na vore. Dit word bevestig deur sy voorsitterskap van die *SACLA*⁶⁹³ (1979) en die *NIR*⁶⁹⁴ (1989).⁶⁹⁵ Nicol sien Bosch as ‘n verpersoonliking van die eenheid van die kerk in Suid-Afrika: Hy wil met die armes identifiseer, maar ook met die Afrikaner-

⁶⁸⁶ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, p. 4; Vgl. ook W. Nicol, The cross and the hammer: Comparing Bosch and Nolan on the role of the church in social change, in J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 86: “Bosch is a dialectical, many-faceted thinker...”, asook P. Verster, All-inclusive mission – A discussion of *Transforming mission* (1991) by D. J. Bosch, in *In die Skriflig*, 31(3), 1997, p. 258: “Bosch’s very broad view of mission makes it difficult to pinpoint the distinguishable aspects thereof.”

⁶⁸⁷ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, pp. 88-89.

⁶⁸⁸ Vgl. Gensichen, *Nachruf*, p. 217; Livingston, *David Bosch: An interpretation of some main themes...*, p. 6; Nicol, *The cross and the hammer*, p. 89.

⁶⁸⁹ Hierdie onderskeid is deur Bosch oorgeneem nadat hy Cullmann se boek, *Christ and Time* gelees het. (Vgl. Livingston, *David Bosch: An interpretation of some main themes...*, p. 6.)

⁶⁹⁰ Vgl. Nicol, *The cross and the hammer*, p. 89.

⁶⁹¹ Vgl. Nicol, *The cross and the hammer*, p. 89. [Livingston 1989:365.]

⁶⁹² Vgl. Kritzinger, *Mission and Evangelism*, p. 141.

⁶⁹³ *South African Christian Leadership Assembly*.

⁶⁹⁴ *National Initiative for Reconciliation*.

⁶⁹⁵ Vgl. Gensichen, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 76(3), p. 217; J. N. J. Kritzinger, Mission and Evangelism, A critical appraisal of David Bosch’s views, in J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 142; Nicol, *Mission in creative tension*, p. 96.

gemeenskap en die NG Kerk. Hy is oorwegend evangelies, maar openhartig geïnteresseerd in die ekumeniese standpunt.

Die hoogtepunt van Bosch se akademiese bydrae tot die teologie in Suid-Afrika is sy *magnum opus*,⁶⁹⁶ *Transforming Mission, Paradigm shifts in theology of mission*. Scherer skryf die omvangryke aard van die materiaal wat deur *Transforming Mission* gedek word toe aan twee belangrike oortuigings waartoe Bosch gekom het: Eerstens het Bosch tot die insig gekom dat sending in 'n postmoderne era nie kan volstaan met 'n beroep op geïsoleerde tekste wat as “bewysplase” gebruik word nie. Sending behoort eerder gefundeer te word in 'n deeglike, komprehensiewe Bybelse hermeneutiek. Tweedens het Bosch tot die oortuiging gekom dat die sleutelbegrip *paradigma-skuif* as *chronologiese kapstok* sou kon dien om die sendinggeskiedenis van die kerk aan op te hang.⁶⁹⁷ Die begrip *paradigma-skuif* het bekend geword deur die werk wat gedoen is deur Thomas Kuhn⁶⁹⁸ en is verder uitgewerk vir die teologie deur Hans Küng.⁶⁹⁹ Bosch gebruik Küng se indeling as riglyn om die Nuwe Testamentiese, historiese en hedendaagse sendingbegrip in oënskou te neem.⁷⁰⁰

Hierdie sistematiese gebruikmaking van die paradigmatheorie in *Transforming Mission* om die sendingwetenskaplike geskiedenis aan die orde te stel, bevestig Nürnberger se beskrywing van Bosch as 'n *sistematiese missioloog*.⁷⁰¹ As sistematiese missioloog is Bosch se werk belangrik vir hierdie ondersoek. Die gesindheid van gelowiges jeens die *sondaar* en die

⁶⁹⁶ Verskeie teoloë gebruik die benaming *magnum opus* om na hierdie werk van Bosch te verwys. Vgl. K. Blaser, Buchbesprechungen: *Transforming Mission: Paradigm shifts in Theology of Mission* by David J. Bosch, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), 1992, p. 222; J. G. du Plessis, 1990, For reasons of the heart: A critical appraisal of David J. Bosch's use of Scripture in the foundation of Christian mission, in J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 76; W. Saayman, *Transforming mission* by David Bosch: a review article from a South African perspective, in *Theologia Evangelica* 25(2), 1992, p. 37; J. A. Scherer, Review of *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, by David J. Bosch, *Missiology: An International Review*, 19(2), 1991, p. 153.

⁶⁹⁷ Vgl. Scherer, in *Missiology: An International Review*, 19(2), p. 153.

⁶⁹⁸ Vgl. Pillay, Text, paradigms and context: An examination of David Bosch's use of paradigms in the reading of Christian history, in J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 113: “Thomas Kuhn's now well-known paradigm theory [was] first formulated in 1962 in his *The structure of scientific revolutions*.”

⁶⁹⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 181-185

⁷⁰⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 181-183; Blaser, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), p. 222; K. Müller, Review of *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, by David J. Bosch, *Mission Studies*, 8(1), 1991, p. 260; Pillay, in *Mission in creative tension*; Verster, in *In die Skriflig*, 31(3), p. 254.

bedelaar word op ‘n besondere wyse in die missiologie belig. Die spanning tussen die alreeds en die nog nie dimensies van die Koninkryk van God en daarmee saam die *evangeliese* oproep tot sondaars om hulle te bekeer en die *ekumeniese* uitreik na bedelaars om hulle fisiese nood te verlig, word in die sendingwetenskap bedink. Dit maak *Transforming Mission* ‘n belangrike dokument vir die huidige ondersoek. Die omvattende en sistematiese karakter van *Transforming Mission* bied die geleentheid om ondersoek in te stel na die verband waarin *lewenspeil en die verlossing van sonde* deur die Suid-Afrikaanse teoloog, David Bosch, aan die orde gestel word.

6.3.2 Inhoudelike opmerkings oor Bosch se *Transforming Mission*⁷⁰²

Die spanning tussen die kerk se wese en die empiriese situasie waarin die kerk verkeer, veroorsaak dat die kerk altyd in ‘n krisissituasie bestaan.⁷⁰³ Die krisissituasie waarin die kerk tans lewe, word volgens Bosch vererger deur wetenskaplike en tegnologiese vooruitgang en daarmee gepaardgaande wêreldwye sekularisering wat vir baie mense geloof in God oorbodig maak.⁷⁰⁴ Die groeiende gaping tussen ryker en armer dele van die wêreldbevolking blaas die krisis verder aan. Vanweë die Westerse wêreld se noue verbintenis met die genoemde vooruitgang bevind Westerse mense (insluitende Christene in die Westerse wêreld) hulle grotendeels aan die kant van die kloof wat materiële welvaart geniet. *Westerse Christene* ly toenemend aan ‘n skuldgevoel vanweë hulle groter wordende rykdom en baie arm Christene is gefrustreerd met die fisiese lyding waaraan hulle daaglik onderworpe is. Hierdie skuldgevoel waaraan *Westerse Christene* meermale ly, maak dit vir hulle moeilik om met vrymoedigheid te getuig van *die hoop wat in hulle lewe* (1 Pet 3:15).⁷⁰⁵

Die kerk behoort volgens Bosch die krisissituasie van sy bestaan nie net te sien as ‘n gevaar nie, maar ook ‘n geleentheid. *Krisis* is trouens die punt waar *gevaar* en *geleentheid* mekaar

⁷⁰¹ Vgl. K. Nürnberger, *Salvation or liberation, The soteriological roots of a missionary theology*, in J. N. J. Kritzing & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990 p. 205.

⁷⁰² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 511: “Transforming mission means both that mission is to be understood as an activity that transforms reality and that there is a constant need for mission itself to be transformed.”

⁷⁰³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 2: “Kraemer (1947:24) formulated this as follows, ‘Strictly speaking, one ought to say that the Church is always in a state of crisis and that its greatest shortcoming is that it is only occasionally aware of it.’”

⁷⁰⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 2.

⁷⁰⁵ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 3-4.

ontmoet.⁷⁰⁶ Albei hierdie aspekte van die krisis bestaan van die kerk moet verreken word. Dit is beide ongesond om halsoorkop betrokke te raak by aktiwiteite sonder om gevare raak te sien as om verlam te word deur gevare sonder om geleenthede raak te sien. Die kerk behoort nie ‘n *gesekulariseerde kerk* te word wat alleen ‘n oog het vir *hierdie-wêreldse* aktiwiteite en belange nie. Dit baat die kerk net so min om ‘n *separatistiese kerk* te word wat alleen betrokke wil wees by die *voorbereiding van siele* vir die *hiernamaals*. Die kerk moet begrip hê vir die verweefdheid van menslike verhoudinge. Dit is kenmerkend van ‘n valse antropologie en sosiologie om die spirituele dimensie van die menslike bestaan te probeer skei van die materiële en sosiale dimensie. Die oplossing vir die kerk moet gesoek word in ‘n bestaanswyse wat die spanning tussen die geleenthede en gevare van sy deelname aan die *missio Dei* albei verreken.⁷⁰⁷

Hierdie spanning spruit uit die mees sentrale element van Jesus se hele bediening, naamlik die *Koninkryk van God* wat *alreeds* teenwoordig is, maar *nog nie* volledig aangebreek het nie.⁷⁰⁸ Dit is merkwaardig dat die Koninkryk aangekondig word aan mense wat hulle op die grens van die samelewing bevind: lydendes, tollenaars en sondaars, weduwees en weeskinders.⁷⁰⁹ Bosch merk nie in die Evangelie volgens Lukas spanning tussen Jesus se bediening van *redding* aan mense wat fisies ly en sy bediening van *redding* aan sondaars nie.⁷¹⁰

In Lukas-Handeling kom beide die *alreeds-nog-nie aspek* van die Koninkryk van God en die *koninkryk-as-beloofte-aan-die-noodlydendes-in-die-samelewing aspek* op ‘n besondere wyse aan die orde. Die *Nasaret episode* (Luk 4:16-30) is vir Bosch van besondere belang vir Lukas se sendingparadigma aangesien drie fundamentele oortuigings van Lukas uit hierdie gedeelte blyk: i) Die sentrale plek van die armes in Jesus se bediening, ii) die oproep om nie wraak te neem nie en iii) sending na die heidene.

⁷⁰⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 7.

⁷⁰⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 10-11.

⁷⁰⁸ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 31-32.

⁷⁰⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 33.

⁷¹⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 33: “Evil was experienced as something very real and tangible in the ancient world. It should therefore not surprise us if the evangelists use ‘religious’ words to describe what Jesus did in the face of sickness, demon possession, and exploitation. One of those words is ‘to save’ (Greek: *sozein*), which for us has become an exclusively religious term. However, in at least eighteen cases the evangelists use it with reference to Jesus’ healing of the sick. Thus there is, in Jesus’ ministry, no tension between saving from sin and saving from physical ailment, between the spiritual and the social. The same applies to the term used for ‘forgiveness’ (Greek: *aphesis*); it includes a wide range of meanings from the freeing of bonded slaves to the

Lukas se besondere klem op armes is volgens Bosch algemene kennis.⁷¹¹ Hy meen dat eksegete gelyk het, wat meen dat *ptochoi* (armes) by Lukas verwys na alle mense wat lyding en verontregting verduur.⁷¹² Teen hierdie agtergrond moet rykes net soos armes as komprehensiewe term verstaan word. Die rykes is mense wat gulsig is, die armes uitbuit, so in beslag geneem is deur die onderneming om geld te maak, dat hulle nie eens tyd het vir ‘n maaltyd nie (Luk 14:18), nie Lasarus by die hek raaksien nie (16:20), hedonisties lewe, slawe is van hulle rykdom en aanbidders is van Mammon.⁷¹³ Eintlik behoort Lukas eerder die *Evangelis van die ryke* genoem te word as die *Evangelis van die arme*. Rykes word uitgedaag om hulle te bekeer tot die lewenstyl wat deur Jesus en sy dissipels gehandhaaf word en medelye te hê soos hulle hemelse Vader.⁷¹⁴

Bosch skryf egter: “Luke should, however, not be interpreted as if he knows of only one sin, that of wealth, and only one kind of conversion, that of giving up one’s possessions. Both the poor and the rich need salvation.”⁷¹⁵ Dit beteken dat elke arme net soos enige ander mens ‘n sondaar is, want sonde is in diepste gewortel in die menslike hart. Net soos ‘n materieel ryk mens geestelik arm kan wees, kan ‘n arm mens geestelik arm wees.⁷¹⁶ *Redding* sluit in elke

cancellation of monetary debts, eschatological liberation, and the forgiveness of sins. All shades of meanings of these terms give expression to the all-embracing nature of God’s reign.”

⁷¹¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 98 se opmerking dat Lukas die enigste evangelis is wat Johannes die Doper in praktiese terme laat sê *wat* dit beteken om vrug te dra wat by bekering pas (Luk. 3:8) en hy doen dit in terme van ekonomiese verhoudinge (Luk. 3:10-14).

⁷¹² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 98: “*Ptochos* (‘poor’) is moreover often a collective term for all the disadvantaged (cf Albertz 1983:199; Nissen 1984:94; Pobe 1987:20); “All who experience misery are, in some very real sense, the poor. This is particularly true of those who are sick. Lazarus, the exemplary poor person in Luke, is both poor and sick. Primarily then, poverty is a social category in Luke, although it certainly has other undertones as well. It is, however, unwarranted to allow what is secondary to become primary (cf Nolan 1976:23; Fung 1980:91).

⁷¹³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 99: “Luke calls the Pharisees *philargyroi*, lovers of money’ (16:14); this does not simply refer to one trait among others, ‘but involves the whole moral identity of the person’ (Schottroff and Stegemann 1986:96) They are, like the Pharisee in the parable, those who trust in themselves that they are righteous and despise others (18:9). The rich are thus also the arrogant and the powerful who abuse power.”

⁷¹⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 102: One such possible response is exemplified by Zaccheus, the chief tax-collector of Jericho (Lk 19:1-10) (cf Schottroff and Stegemann 1986:106-109; Pobe 1987:46-53), whose conversion takes as concrete a form as his preceding transgression.”

⁷¹⁵ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 103.

⁷¹⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 103: “Luke undoubtedly wishes to communicate to his readers what is today often referred to as God’s preferential option for the poor, but this option cannot be interpreted in any exclusive sense (Pobe 1987:54). It does not exclude God’s concern for the rich, but, in fact, stresses it for, in both his gospel and Acts, Luke wishes his readers to know that there is hope for the rich, insofar as they act and serve in solidarity with the poor and oppressed.”

besondere konteks die totale transformasie van die menslike lewe in; die vergewing van sondes, genesing van siektes en die bevryding van enige verslawende bande.⁷¹⁷

Die oproep om nie wraak te neem nie word in die Nasaret-episode gemaak wanneer Jesus die gedeelte uit Jesaja 61 lees tot n t v or die straf oor die vyande aangekondig word.⁷¹⁸ Die Nasaret-perikoop lê die grondslag vir die hele Lukas Evangelie⁷¹⁹ en gryp vooruit na die klem wat later in Handelingel gelê word op die sending na die heidene.⁷²⁰

Die sending na die heidene het veral ná die Hervorming ‘n nuwe dimensie gekry toe “gewone mans en vroue” in groot getalle letterlik oor die hele aarde heen begin reis het om te getuig van Christus. Vir hierdie mans en vroue van die Protestantse Reformasie was *saligheid deur geloof alleen* die beginpunt van hulle teologie. Die mens was verlore deur die sondeval en nie by magte om iets aan sy gevalle toestand te doen nie. Die enigste uitweg vir die mens tot saligheid is om deur ‘n persoonlike geloofsbeslissing die genade van God aan te neem. Hierdie klem op persoonlike verantwoordelikheid tot ‘n beslissing waarin die genade van God in Christus aangeneem word, het tot die herontdekking van die priesterskap van alle gelowiges gelei. Elke gelowige kon in die Skrif riglyne tot saligheid en ‘n heilige lewe verkry.⁷²¹ Die verhouding tussen kerk en wêreld wat uit hierdie insigte voortgevloei het, het

⁷¹⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 107: “Luke uses *aphesis* for both ‘forgiveness’ and ‘release’ or ‘liberation’.”

⁷¹⁸ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 110: “These circumstances have prompted B. Violet and particularly Joachim Jeremias to suggest that the key to the entire enigma of interpreting the Nazareth episode should be looked for in the dramatic way in which the reading from Isaiah 61 is terminated just before the reference to the day of vengeance and the portrayal of the hoped-for reversal – for which the entire congregation must have been waiting.” Vgl. ook Bosch, *Transforming Mission*, p. 112: “His prayer, together with the word of pardon to the criminal on the cross (both reported only by Luke), show that, even while dying a slave’s and criminal’s death, Jesus turned in love and forgiveness to outcasts and enemies, thus living out an ethic that was completely contrary to the militant ideology of both oppressor and oppressed (cf Ford 1984:134, 135).”

⁷¹⁹ Bosch se siening van die belangrikste klemtone van Lukas-Handelingel word in sy gedeelte oor die “missionêre paradigma” van Lukas gevind. Bosch, *Transforming Mission*, p. 112 onderskei agt kenmerkende elemente van Lukas se *missionêre paradigma*:

1. Die teologiese erns wat Lukas maak met die feit dat Christus nie onmiddellik teruggekeer het nie, word teruggevind in sy *pneumatologie*.
2. Lukas hanteer die verband tussen die Joodse- en heidense sending.
3. Die woord “getuienis” is vir Lukas belangrik, aangesien dit die term vir sending word in Handelingel.
4. Bekering, vergewing van sondes en redding is noodsaaklik.
5. Saam met Scheffler (1988:57-108) kan op ses dimensies van “redding” by Lukas gewys word: ekonomies, sosiaal, polities, fisies, psigologies en geestelik.
6. Die klem van “sending as vredemaking” is belangrik.
7. Lukas se beeld van die kerk is *soos die kerk behoort te wees* eerder as *wat die kerk is*.
8. Sending kan teenkanting en lyding verwag.

⁷²⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 112.

⁷²¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 241-243.

dikwels veroorsaak dat mense buite die kerk bloot gesien is as *siele* wat vir Christus gewen moes word: “Mission was a process of reproducing churches,” skryf Bosch “and once these had been reproduced, all energy was spent on maintenance”.⁷²² Eers in 1910 by Edinburgh verander hierdie siening van sending merkbaar toe die klem van die kerk se taak om die wêreld in te palm verskuif na die klem om solidariteit met die wêreld te betoon.⁷²³ Bosch haal Snyder aan, wat die implikasie van die klemverskuiwing wat ingetree het, aan die orde te stel. Vir Snyder is gelowiges *Koninkrykmense* eerder as *kerkmense*. *Kerkmense* beywer hulle om die wêreld in die kerk in te trek en is bekommerd dat die wêreld die kerk kan verander. *Koninkrykmense* beywer hulle om die kerk in die wêreld uit te dra en werk om die wêreld vanuit die kerk te verander.⁷²⁴

Die verengde fokus van kerkmense moet volgens Bosch toegeskryf word aan ‘n teologiese model waar christologie alleen diensbaar gemaak is vir die soteriologie. In hierdie teologiese model is die persoon en werk van Christus al meer geskei. Net so word die onderskeid tussen God se reddende handeling in Christus en sy voorsiening tot welsyn van individue in die samelewing al groter:

In most cases, then, a strict distinction was maintained between ‘horizontal’ and ‘external’ emphases (charity, education, medical help) on the one hand and the ‘vertical’ or ‘spiritual’ elements of the missionary agenda (such as preaching, the sacraments, church attendance) on the other. Only the latter had a bearing on the appropriation of salvation. The attenuated definition of salvation inevitably led to a preoccupation with narrowly defined ecclesiastical activities, which, for their part, severely complicated the believers’ involvement in society since such involvement had nothing to do with salvation except to draw people toward the church where they might get access to salvation proper.⁷²⁵

Die horisontale en vertikale aspek van versoening behoort na Bosch se mening nie teen mekaar afgespeel te word nie. Versoening is nooit versoening *uit* die wêreld uit nie, maar altyd versoening *van* die wêreld. Dit beteken egter nie dat versoening en welsyn van mense

⁷²² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 376.

⁷²³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 377.

⁷²⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 378.

saamval nie. Die Christelike geloof is ‘n kritiese faktor en die Koninkryk van God ‘n kritiese kategorie. Die Christelike geloof kan nie gelyk gestel word aan die program van moderne liberale emansipasiebewegings nie.⁷²⁶ Die spanning tussen die *alreeds* en die *nog nie* van die Koninkryk van God moet ook hier behoue bly.⁷²⁷

Volgens Bosch het Niebuhr gewys dat daar sedert Augustinus nog altyd ‘n neiging was om die glorierykheid van die Goddelike heerlikheid te kontrasteer met die donker boosheid van die wêreld. In die Protestantse tradisie word hierdie siening veral by sommige Lutherane en Anabaptiste aangetref: Die wêreld is boos en die taak om wêreldse strukture te verander, is nie een van die kerk se verantwoordelikhede nie.⁷²⁸ Een van die pogings om die spanning tussen evangeliese en sosiale verantwoordelikheid op te los, is om te wys op twee verskillende opdragte aan Christene: i) Die goeie nuus van redding deur Jesus Christus moet verkondig word en ii) sosiale verantwoordelikhede moet nagekom word.⁷²⁹ Die eerste konferensie waar die digotomie tussen evangelie en sosiale betrokkenheid oorkom word, is volgens Bosch gehou te Wheaton in 1983 met die tema: ‘The Church in Response to Human Need.’⁷³⁰

Al is daar so ‘n noue verband tussen evangelisasie en sosiale betrokkenheid, moet daar volgens Bosch onthou word dat owerhede, regerings en nasies nie tot geloof kan kom nie, maar alleen individue. Die heiliging van strukture is deel van die sendingtaak, maar sou streng gesproke nie *evangelisasie* genoem kon word nie. *Sending* is ‘n meer omvangryke

⁷²⁵ Bosch, *Transforming Mission*, p. 395.

⁷²⁶ Bosch, *Transforming Mission*, p. 398.

⁷²⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 400: “From the tension between the ‘already’ and the ‘not yet’ of the reign of God, from the tension between the salvation indicative (salvation is already a reality!) and the salvation subjunctive (comprehensive salvation is yet to come!) there emerges the salvation imperative – Get involved in the ministry of salvation (Gort 1988:214).”

⁷²⁸ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 400; (Vgl. Niebuhr 1960:69.)

⁷²⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 400: “Perhaps this distinction – as far as North American Protestantism is concerned – goes back to Jonathan Edwards (1703-1758). According to Edwards, God’s work of redemption has two facets. One consists in the converting, sanctifying, and glorifying of individuals; the other pertains to God’s grand design in creation, history, and providence (cf Chaney 1976:217).”

⁷³⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 407: “The Wheaton ’83 Statement, paragraph 26, declared, ‘Evil is not only in the human heart but also in social structures....The mission of the church includes both the proclamation of the Gospel and its demonstration. We must therefore, evangelize, respond to immediate human needs, and press for social transformation.’”

Ten spyte daarvan dat die digotomie tussen evangelie en sosiale betrokkenheid grotendeels oorkom kan word, bly daar steeds volgens Bosch, *Transforming Mission*, p. 427 ‘n onopgeloste spanning: “Some duality between God and the world remains. Precisely this creates the ‘identity-involvement dilemma’ to which Moltmann (1975:1; cf also Küng 1984:70-75) refers; it is of the essence of the Christian faith that, from its birth, it again and again had to seek, on the one hand, how to be relevant to and involved in the world and, on the other, how to maintain its identity in Christ.”

term as *evangelisasie*.⁷³¹ Al is evangelisasie nie alleen verbale verkondiging nie, het dit ongetwyfeld 'n sterk verbale dimensie.⁷³²

Teenoor die Westerse teologie wat tradisioneel geneig is om heelwat aandag aan hierdie verbale dimensie van verkondiging te gee, staan die kontekstuele teologie. Bosch merk op dat kontekstuele teoloë vanuit die konkrete situasies waarin hulle verkeer die hermeneutiek van taal uitdaag met 'n hermeneutiek van dade. Kontekstuele teologie is agterdogtig oor die motiewe van Westerse teologie, sien die wêreld nie as statiese objek wat alleen verklaar moet word nie, is verbind tot solidariteit met die armes en gemarginaliseerdes en lê juis daarom die klem op “doing theology”.⁷³³ Hierdie benadering is nie sonder gevaar nie. Bosch noem die gevaar van relativisme, waar elke konteks gewoon 'n eie teologie ontwerp. Kontekstualiteit kan ook verabsoluteer word. Soms ontaard teologiese dialoog in 'n magstryd oor *wie mag praat* eerder as 'n soeke na *wat die regte dinge is om te sê*.⁷³⁴

Bosch gebruik die insigte van Stackhouse om te betoog dat spesifieke kontekste altyd *abstrakte vraagstukke* in verband met waarheid en geregtigheid insluit. Daarom is die vraag nie soseer of teorie of praktyk die belangrikste is nie, maar eerder ‘which *theoria* is sufficiently true and just that *praxis* ought to be carried out in its service.’⁷³⁵ Stackhouse meen dat die kontekstuele debat misverstaan word as die klem alleen op die verhouding tussen teorie en praktyk val. Ons het ook *poiesis* nodig, wat gedefinieer kan word as die verbeeldingryke skepping of verteenwoordiging van prikkelende indrukke.⁷³⁶ Volgens Bosch hou die beste modelle van kontekstuele teologie *theoria*, *praxis* en *poiesis* in kreatiewe spanning – of anders gesê – geloof, hoop en liefde in kreatiewe spanning.⁷³⁷

In die Bevrydingsteologie word die konteks nie alleen op die voorgrond gestoot nie; God se voorkeur vir armes (*God's preferential option for the poor*) word as ononderhandelbare

⁷³¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 411-412: “‘Evangelization is mission, but mission is not merely evangelization’ (Moltmann 1977:10; cf Geffré 1982:478f).....Mission denotes the total task God has set the church for the salvation of the world, but always related to a specific context of evil, despair, and lostness.”

⁷³² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 420.

⁷³³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 424-425.

⁷³⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 430.

⁷³⁵ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 431.

⁷³⁶ 'n Eie vertaling van ‘*imaginative creation or representation of evocative images*’ (1988:85; cf 104) (Bosch, *Transforming Mission*, p. 431.)

⁷³⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 431.

vertrekpunt geneem. Die Bevrydingsteologie daag die gebruiklike siening van Westerse teologie uit, wat gewoonlik die verhouding tot armes as etiese, eerder as epistemologiese of soteriologiese vraagstuk wil sien.⁷³⁸ Die vyand van die mens is ook nie in die eerste plek die natuur soos in die geval van tegnologiese humanisme nie, maar strukturele magte wat deur mense daargestel is en wat die magteloses in die samelewing onderdruk.⁷³⁹ Bosch meen Bevrydingsteoloë is geneig om die hele Bybel met 'n politieke bril te lees en om gedeeltes wat nie inpas by hulle agenda nie, mis te lees.

Volgens Bosch behoort dit deur die loop van sy bespreking in *Transforming Mission* duidelik te geword het dat dit nie help om sending te eskatologiseer of te historiseer nie: “In its fixation on the parousia, the first has neglected the problems of this world and thereby crippled Christian mission. In its pre-occupation with this world to the exclusion of the transcendent dimension, the second has robbed people of ultimate meaning and of a teleological dimension without which nobody can survive.”⁷⁴⁰ Deur Christus se dood en opstanding het die nuwe tyd aangebreek; Christene kan hulle sendingtaak aanpak met die wete dat die oorwinning reeds behaal is.⁷⁴¹ In gesprek met die ander godsdienste beteken dit dat Christene nie na 'n ander weg tot saligheid as Jesus Christus kan wys nie, maar tegelykertyd moet onthou word dat ons nie self God se reddingskrag mag inperk nie.⁷⁴²

Bosch stel voor dat sending – wat uitgaan van die gemeenskap wat rondom Woord en sakramente vergader⁷⁴³ – aan die hand van ses versoeningsgebeure beter verstaan kan word: die inkarnasie van Christus, sy dood aan die kruis, sy opstanding op die derde dag, sy hemelvaart, die uitstorting van die Heilige Gees en die parousia.⁷⁴⁴ “Looked at from this

⁷³⁸ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 437: “Traditionally, in Western theology, one’s relationship with the poor has been understood only as a question of ethics, not of theology proper or of epistemology (Frostin 1985:136; 1988:6). ‘Political action in our view has its place in Christian ethics, not in soteriology’, says Brakemeier (1988:219). This position is today being challenged...”

⁷³⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 439.

⁷⁴⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 508.

⁷⁴¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 509: “Looked at from this perspective we have to agree with Cullmann (1965:164) that the ‘already’ outweighs the ‘not yet’. This, in a nutshell, is what the postmodern paradigm proclaims in respect to exchatology, particularly since the 1938 Tambaram meeting of the IMC.”

⁷⁴² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 489.

⁷⁴³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 472: “Mission does not proceed primarily from the pope, nor from a missionary order, society, or synod, but from a community gathered around the word (sic) and the sacraments and sent into the world.”

⁷⁴⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 512: “The six christological salvific events may never be viewed in isolation from one another. In our mission, we proclaim the incarnate, crucified, resurrected, ascended Christ,

perspective mission is, quite simply, the participation of Christians in the liberating mission of Jesus (Hering 1980:78), wagering on a future that verifiable experience seems to belie. It is the good news of God's love, incarnated in the witness of a community, for the sake of the world.⁷⁴⁵

6.3.3 Kritiese opmerkings oor Bosch se *Transforming Mission*

Dit is veelseggend dat Kritzinger en Saayman gekies het om die titel van die feesbundel ter herdenking aan David Bosch se sestigste verjaardag *Mission in creative tension* te noem.⁷⁴⁶ Hierdie titel is volgens die redakteurs gekies omdat Bosch die manier het om teologiese klemtone wat skynbaar onversoenbaar is, in kreatiewe spanning saam te voeg.⁷⁴⁷

Hierdie kenmerkende werkswyse van Bosch - om verskillende oënskynlik teenstrydige standpunte te nuanseer en in *kreatiewe spanning* teenoor mekaar te stel⁷⁴⁸ - is beslis te bespeur in *Transforming Mission*. 'n Paar voorbeelde van sake wat teenoor mekaar gestel word, is: Die kerk se wese en die empiriese situasie waarin die kerk verkeer,⁷⁴⁹ ryker en armer dele van die wêreldbevolking,⁷⁵⁰ 'n gesekulariseerde kerk en 'n separatistiese kerk,⁷⁵¹ die Koninkryk van God wat *alreeds* maar ook *nog nie* ten volle aanwesig is nie,⁷⁵² horisontale en vertikale aspekte van versoening,⁷⁵³ evangeliese teenoor sosiale verantwoordelikhede,⁷⁵⁴ Westerse

present among us in the Spirit and taking us into the future as 'captives in his triumphal procession' (2 Cor 5:14, NEB)." (Bosch, *Transforming Mission*, p. 518.)

⁷⁴⁵ Bosch, *Transforming Mission*, p. 519.

⁷⁴⁶ Vgl. J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds) 1990, *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, preface: "On December 13 1989 David Bosch turned sixty. Because of David's central role in the Southern African Missiological Society since its inception in 1968, the Society decided to dedicate its 1990 congress to a dialogue with his missiological thought. For that reason the 1990 SAMS congress theme was formulated as *A missiology of the road: In dialogue with David Bosch*. The papers read at the congress are all found in this volume, thus making it a *Festschrift* for David Bosch on the occasion of his sixtieth birthday."

⁷⁴⁷ Verskeie teoloë merk hierdie kreatiewe spanning in Bosch se teologie op. (Vgl. Blaser, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), p. 223; J. G. du Plessis, in *Mission in creative tension*, p. 75; Gensichen, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 76(3), p. 217; Kritzinger, *Mission in creative tension*, p. 141.)

⁷⁴⁸ Vgl. Du Plessis, in *Mission in creative tension*, p. 75: "One of the persistent threads weaving through his theology and life, binding both together, is his mediation between various opposites: Afrikaans and English speaking Christians in Southern Africa, Blacks and Whites, first world (northern) attitudes and third world (southern) aspirations, and, very important, between the so-called evangelicals and ecumenicals in international Christianity."

⁷⁴⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 2.

⁷⁵⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 3-4.

⁷⁵¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 10-11.

⁷⁵² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 31-32; Bosch, *Transforming Mission*, p. 400.

⁷⁵³ Bosch, *Transforming Mission*, p. 395.

teologie teenoor kontekstuele teologie,⁷⁵⁵ teorie teenoor praktyk⁷⁵⁶ en die eskatologisering van sending teenoor die historisering van sending.⁷⁵⁷

Soms beklemtoon Bosch die teenoorstaande sake as ‘n valse digotomie wat oorkom moet word, byvoorbeeld die digotomie tussen evangelie en sosiale betrokkenheid wat by Wheaton (1983) deurbreek is.⁷⁵⁸ Ander kere beklemtoon hy dat die dualiteit tussen teenoorstaande sake behou moet word, byvoorbeeld sy opmerking dat die dualiteit tussen God en wêreld altyd sal voortbestaan.⁷⁵⁹ Hy het skynbaar ook nie ‘n probleem daarmee om tegelyk vas te hou aan ‘n digotomie wat oorkom moet word en dualiteit wat behou moet word nie!⁷⁶⁰ Dit is daarom ‘n raak beskrywing wanneer Du Plessis - na aanleiding van Bosch se vermoë om komplekse sake te begryp en in spanning saam te hou - hom ‘n *teologiese bemiddelaar* noem.⁷⁶¹ Du Plessis is van mening Bosch se voorliefde om teenoorstaande sake in spanning te behou, komplementeer sy soeke na ‘n nuwe sendingparadigma vir die huidige *postmoderne* tyd. Die rigiede rassionaliteit van die *modernisme* bied volgens Du Plessis min ruimte om teenoorstaande sake in spanning saam te hou. Daarteenoor bied die *postmoderne paradigma* die geleentheid vir nuwe kreatiewe moontlikhede.⁷⁶²

Die *kreatiewe spanninge* wat in die verhouding God, kerk, versoening en wêreld opduik, behoort volgens Livingston behou te word om reg te laat geskied aan Bosch se teologie. Hy is van mening dat daar vier aspekte van *kreatiewe spanninge* tussen evangeliese en ekumeniese missiologieë in Bosch se teologie aanwesig is: Eerstens is heilsgeskiedenis en wêreldgeskiedenis vir Bosch onskeibaar, maar tog te onderskei, omdat dit nie sonder meer gelyk gestel kan word nie. Die kerk is tweedens in die wêreld en deel van die wêreld, maar tegelyk die unieke liggaam van Christus en dus afgesonder uit die wêreld. Derdens is gelowiges geroep tot deelname en betrokkenheid in die wêreld, maar ook geroep tot volharding met die wete dat die wêreld verganklik is. Laastens is Bosch volgens Livingston

⁷⁵⁴ Bosch, *Transforming Mission*, p. 400.

⁷⁵⁵ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 424-425.

⁷⁵⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 431.

⁷⁵⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 508.

⁷⁵⁸ Bosch, *Transforming Mission*, p. 404.

⁷⁵⁹ Bosch, *Transforming Mission*, p. 427.

⁷⁶⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 427.

⁷⁶¹ Vgl. Du Plessis, in *Mission in creative tension*, p. 75.

⁷⁶² Vgl. Du Plessis, in *Mission in creative tension*, pp. 78-79: “The new paradigm warrants precisely that type of approach which characterises Bosch’s own theological endeavour: the interaction and merging of opposites.”

van oortuiging dat daar nie net op persoonlike versoening klem gelê kan word nie, omdat die sosiale aard van sonde dan maklik agterweë bly. Bosch is egter net so versigtig om alleen van sosiale bevryding of versoening te praat, aangesien die persoonlike wortel van sonde in hierdie geval nie ontbloot word nie.⁷⁶³

Nicol is van mening dat Bosch se neiging om nie te wil kant kies nie, spruit uit sy oortuiging dat die Christelike waarheid in die *kerk as geheel* geleë is.⁷⁶⁴ Dit is daarom nie toevallig dat Bosch se missionêre teologie op 'n besondere wyse in sy ekklesiologie sigbaar word nie. Bosch wil beide die ekklesiologiese klemtone - die kerk as gemeenskap wat *uit* die wêreld afgesonder is en die kerk as gestuurde dienskneg *na* die wêreld - behou. Hy doen dit deur die kerk 'n *alternatiewe gemeenskap* te noem.⁷⁶⁵ Die gebruikmaking van die term *alternatiewe gemeenskap* sou gesien kon word as 'n poging om die *identiteit-betrokkenheid-dilemma* op te los. Die *identiteit-betrokkenheid-dilemma* verwys volgens Bosch na die spanning waarin die kerk verkeer in haar stryd om die digotomie van evangelie en sosiale betrokkenheid te oorkom en terselfdertyd getrou te bly aan haar Christelike identiteit.⁷⁶⁶

Bosch sien sending nie as 'n *uitvloei* van die kerk se bestaan as kerk nie – die kerk *bestaan as gestuurde* (betrokke) *kerk!* Die kerk as missionêre gemeenskap vorm volgens Livingston die hartklop van Bosch se missionêre agenda. Die *eskatologiese dimensie* van die missionêre kerk beteken dat die kerk die Koninkryksgemeenskap is wat getuig van die Koninkryk van God. Die *eklesiologiese dimensie* van die missionêre kerk beteken dat die kerk 'n alternatiewe gemeenskap is wat afgesonder is tot 'n lewe van dissipelskap. Die *soteriologiese dimensie* van die missionêre kerk beteken dat die kerk 'n *versoende* sowel as 'n *versoenende* gemeenskap is wat as teken en agent van God se versoening leef.⁷⁶⁷

Saayman verwelkom Bosch se missionêre ekklesiologie in soverre dit ruimte laat vir 'n komprehensiewe begrip van Christelike *versoening*, “an understanding ‘*beyond* every

⁷⁶³ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, p. 4.

⁷⁶⁴ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 96.

⁷⁶⁵ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 92. Vgl. Livingston, *Mission in creative tension*, pp. 11-12 wat reken Bosch span die *alternatiewe gemeenskap*-konsep in om uitdrukking te gee aan die teologiese verhouding kerk en wêreld én as konseptuele sowel as praktiese strategie in die stryd om geregtigheid in Suid-Afrika. Livingston meen verder Bosch is gestimuleer tot die gebruikmaking van die *alternatiewe gemeenskap*-gedagte deur Mennonitiese teoloë soos John Howard Yoder (Vgl. Livingston, *Mission in creative tension*, p. 12).

⁷⁶⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 427.

⁷⁶⁷ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, pp. 4-5.

schizophrenic position’, taking account of people ‘in their *total* need’, involving ‘individual as well as society, soul *and* body, present *and* future’.”⁷⁶⁸ Waar Saayman egter sou betoog dat Bosch nog nie duidelik genoeg met die armes en onderdrukte in die samelewing identifiseer nie, is Verster bekommerd dat Bosch se wye definisie van versoening die gevaar loop om *heil* te identifiseer met politieke en sosiale bevryding van armoede en onderdrukking. Verster meen die kerk behoort nie verlei te word om te doen waarvoor sy nie geroep is nie. Die kerk moet die Koninkryk van God aankondig, maar mag nooit probeer om self die Koninkryk te verteenwoordig nie. Die Gereformeerde tradisie (in navolging van Dooyeweerd) leer volgens Verster dat die kerk die nuwe lewe in Christus moet verkondig en dat die burgers van die Koninkryk van God in antwoord op die verkondiging as nuwe mense hulle burgerskap in die ander samelewingsverbande moet gaan uitleef. Die kerk bestaan ter wille van die Koninkryk en is teken van die Koninkryk van God.⁷⁶⁹ Die poging van Bosch - om aan die een kant die onderskeid tussen kerk en wêreld te wil behou, maar aan die ander kant só ‘n wye definisie van die kerk se sending te handhaaf dat kerk en Koninkryk nie meer duidelik te onderskei is nie, staan op gespanne voet.⁷⁷⁰ Verster vrees dat Bosch die sentrale fokus van sending, naamlik die plaasvervangende dood van Christus, onderbeklemtoon.⁷⁷¹ Hy beweer dat die spitspunt van versoening by Bosch nie duidelik as die redding van sondes in Jesus Christus aangetoon kan word nie.⁷⁷² Dit beteken nie aldus Verster dat sosiale vraagstukke *heeltemal onbelangrik* is nie. Die oplossing oor hoe die sosiale aspek aangespreek behoort te word, is egter volgens Verster nie in sosiale betrokkenheid as sendingopdrag te vind nie. Sosiale opheffing is die taak van die burgers van die Koninkryk: “Mission is the primary task of the church, but the deed of social regeneration must be brought about by the citizens of the kingdom in obedience to the Lord of the kingdom.”⁷⁷³

Daar is twee groot leemtes in Verster se kritiek: Hy laat eerstens nie blyk dat hy kennis dra van die genuanseerde wyse waarop Bosch in sy teologie met terme soos *evangelisasie* en *sending* omgaan nie en hy toon tweedens nie genoeg begrip vir die wyse waarop Bosch spesifiek in *Transforming Mission* met die spanning tussen die evangeliese en sosiale dimensies van die gestuurde kerk worstel nie. Dit wil voorkom asof Verster Bosch met 'n

⁷⁶⁸ Saayman, in *Theologia Evangelica* 25(2), p. 46.

⁷⁶⁹ Vgl. Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 258.

⁷⁷⁰ Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 253.

⁷⁷¹ Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 263.

⁷⁷² Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 254.

Dooyeweerdiaanse bril lees, met die gevolg dat ‘n vooropgestelde onderskeid tussen kerk en Koninkryk sy interpretasie oorheers. Kritzinger hanteer die spanning tussen evangelisasie en sosiale betrokkenheid in Bosch se missionêre teologie meer genuanseerd as Verster. Reeds in 1984 wys Bosch volgens Kritzinger op twaalf verskillende interpretasies van die verhouding tussen *sending* en *evangelisasie*.⁷⁷⁴ Twee jaar later verdeel hy hierdie interpretasies verder in twee hoofstrome: Die eerste stroom neig om *sending* en *evangelisasie* as sinonieme te hanteer en die tweede stroom om te onderskei tussen die twee begrippe.⁷⁷⁵ Met ‘n aanhaling toon Kritzinger (anders as wat Verster beweer) dat evangelisasie vir Bosch die kern en sentrum van sending is.⁷⁷⁶ Tog is sending ‘n meer omvattende term as evangelisasie: “Bosch, with others, asks the question: why do we have to make a choice between either evangelism or social action as having the highest priority? He finds himself more in agreement with those who state that ‘these two expressions of mission are indeed genuinely different aspects of mission but since they are equally important we should never prioritise.’”⁷⁷⁷ *Evangelisasie* en *sosiale aksie* is dus by Bosch beide belangrike aspekte van sending.

Verster sou moontlik meer reg aan Bosch se sendingbegrip kon laat geskied indien hy sy eie aanhaling (van wat Bosch op bladsy 399 in *Transforming Mission* skryf) ter harte geneem het:

We stand in need of an interpretation of salvation which operates within a *comprehensive* christological framework, which makes the *totus Christus* – his incarnation, earthly life, death, resurrection and parousia – indispensable for church and theology. All these christological elements taken together constitute the praxis of Jesus, the One who both inaugurated salvation and provided us with a model to emulate.⁷⁷⁸

⁷⁷³ Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 264.

⁷⁷⁴ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 143. (Vgl. D. J. Bosch 1984, *Mission and evangelism: clarifying the concepts*, *Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionswissenschaft*, 68(3), pp. 161-191.)

⁷⁷⁵ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 143.; (D. J. Bosch, *Evangelism: Theological currents and cross-currents of our time*, in: *The relevance of evangelism in South Africa today*, Johannesburg: SACC, 1986, pp. 39-50.)

⁷⁷⁶ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 150 haal Bosch in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 68(3), pp. 161-191 aan: “Evangelism is the *core, heart or centre* of mission; it consists in the proclamation of salvation in Christ to non-believers, in announcing forgiveness of sins, in calling people to repentance and faith in Christ, in inviting them to become living members of Christ’s earthly community, and to begin a life in the power of the Holy Spirit.”

⁷⁷⁷ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 146.

Dat hierdie ‘n besondere belangrike aanhaling vir Bosch is, blyk uit die paragraaf *Faces of the church-in-mission* in die laaste hoofstuk van *Transforming Mission*.⁷⁷⁹ In hierdie paragraaf spreek Bosch die behoefte aan ‘n komprehensiewe christologiese raamwerk vir versoening (en onlosmaaklik daarmee verbind ook sending) aan.

Die komprehensiewe sendingbegrip wat ontstaan wanneer al ses die Christologiese heilsgebeure⁷⁸⁰ betrek word, verseker dat die kritiek wat Nürnberger teen die *Westerse verstaan* van versoening opper, nie vir Bosch geld nie. Volgens Nürnberger het die vergewing van sondes die sentrale en eksklusiewe inhoud van versoening in die Westerse teologie geword. Dit het gebruiklik geword om te onderskei tussen *versoening* en *welsyn*. *Versoening* in hierdie tipe teologie, betoog Nürnberger, verwys na die regverdiging van sondaars en vorm die kern van die teologiese sisteem. *Welsyn* word gereduseer tot die etiese konsekwensie van die Evangelie: *Doen goeie werke uit dankbaarheid vir God se genadige vergewing van sondes!* Dit is vir Nürnberger ontsettend om te dink dat goeie werke in hierdie tipe teologie nie direk van toepassing gemaak word op die konkrete behoeftes van noodlydende mense nie en ook nie eens op God se verlossingsplanne vir hierdie mense nie.⁷⁸¹ Nürnberger wil nie in sy teologiese omgang met ‘n begrip soos *versoening* ‘n taal besig wat los is van die mens se alledaagse ervaringswerklikheid nie: “The specific thrust of any redemptive action is a response to a specific, experienced need: I am drowning; I am unemployed; I have cancer. So redemption is also specific and concrete: I am pulled out; I get a job; I am healed. Redemption, salvation and deliverance are concepts which only make sense if they are defined as responses to real needs.”⁷⁸² Indien versoening alleen op redding uit die dood van toepassing gemaak word, is dit ‘n leë begrip. Soos Nürnberger dit stel: ‘n Mens kan nie ‘n drenkeling red wat nie besig is om te verdrink nie!⁷⁸³

Nürnberger se siening van *welsyn* as komprehensiewe begrip, korreleer met sy komprehensiewe begrip van wat sonde is. Sonde kan nie beperk word tot persoonlike sonde

⁷⁷⁸ Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 254.

⁷⁷⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 512-518.

⁷⁸⁰ Daar is reeds aangedui (vgl. 6.3.2) hoe Bosch voorstel dat *inhoud* aan die betekenis van *sending* gegee kan word met behulp van ses Nuwe Testamentiese “heils- of versoeningsgebeure”: die inkarnasie van Christus, sy dood aan die kruis, die opstanding op die derde dag, die hemelvaart, die uitstorting van die Heilige Gees en die parousia. (Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 512.)

⁷⁸¹ Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 208.

⁷⁸² Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 207.

⁷⁸³ Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 210.

nie. Dit is die versteuring van *kosmiese welsyn*. Daarom kan versoening nie beperk word tot die persoonlike hunkering na 'n gesalfde gewete nie, maar dit gaan oor die *welsyn* van die hele Godgeskape werklikheid.⁷⁸⁴ Bosch het net soos Nürnberger begrip vir die kosmiese reikwydte van sonde en daarmee saam die kosmiese implikasie van 'n Bybelse definisie van *versoening*.⁷⁸⁵ Bosch waarsku egter, skryf Kritzinger, dat regerings en magte, gemeenskappe en nasies tot verantwoording geroep kan word deur die profetiese bediening van die kerk, maar hulle kan nie *as* regerings, magte, gemeenskappe en nasies *tot geloof kom* nie.⁷⁸⁶ Dit lyk asof sonde dus by Bosch 'n kollektiewe karakter kan aanneem, maar slegs die individu waarlik tot bekering kan kom! Teen hierdie agtergrond behandel Nicol in 'n artikel waarin Bosch en Nolan vergelyk word, Bosch as evangeliese denker.⁷⁸⁷ Hoewel Bosch volgens Nicol poog om soveel moontlik begrip vir die ekumeniese standpunt te hê, bly *versoening*⁷⁸⁸ 'n sentrale en dominerende faktor in sy teologie: “The mission of the church comprises a lot, but evangelism, namely the communication of God’s grace in Christ to unbelievers remains its ‘core’.”⁷⁸⁹

In die klassieke debat tussen die evangeliese en ekumeniese standpunt in die sending val die klem volgens Nicol in die geval van die evangeliese standpunt veral op *versoening*, terwyl die klem in die geval van die ekumeniese standpunt veral op *Voorsienigheid* val. Nicol definieer *versoening* doelbewus hier in die enger *Evangeliese sin* dit wil sê met verwysing na redding deur geloof alleen. *Voorsienigheid*, daarteenoor, word gebruik om te verwys na die meer omvattende werk van God in die natuur en in die menslike geskiedenis.⁷⁹⁰ Volgens Nicol gee Nolan voorkeur aan *Voorsienigheid* en Bosch aan *versoening*.⁷⁹¹ Vir Nolan handel God deur die bevrydingstryd in Suid-Afrika, terwyl Bosch God aan die werk sien *in en deur* die *alternatiewe gemeenskap*. Vir Nolan is God werkend teenwoordig soos 'n hamer deur middel van menslike *mag*, maar vir Bosch is God teenwoordig aan die kruis in menslike *swakheid*.⁷⁹² Nicol se vraag aan Bosch se teologie (wat volgens hom *versoening* beklemtoon en dit op a-historiese wyse afgrens van sekulêre geskiedenis) is of *Voorsienigheid* nie na die periferie

⁷⁸⁴ Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 214.

⁷⁸⁵ Vgl. Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 147.

⁷⁸⁶ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 151.

⁷⁸⁷ Vgl. W. Nicol, in *Mission in creative tension*, pp. 86-98.

⁷⁸⁸ *Salvation*.

⁷⁸⁹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 88.

⁷⁹⁰ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 87.

⁷⁹¹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 87.

⁷⁹² Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 87.

uitgeskuif word nie.⁷⁹³ Kerklidmate is immers deel van beide die *verloste gemeenskap* en *sekulêre geskiedenis* en daarom sou ‘n mens volgens Nicol kon sê dat *versoening* en *Voorsienigheid* in die kerk saamkom⁷⁹⁴ Dit is vir Nicol problematies dat die kerk by Bosch primêr ‘n teologiese entiteit is, aangesien dit onduidelik is wat hy dan met die sosiopolitiese rol van die kerk bedoel.⁷⁹⁵

Nicol wys daarop dat Bosch gereeld Noordmans aanhaal wat gesê het dat die kerk ‘n eskatologiese gemeenskap is wat te *vroeg vir die hemel en te laat vir die aarde* is.⁷⁹⁶ Wanneer die kerk egter so afgesonder word *bo* die wêreld, ontstaan twee vrae: Hoe moet ‘n mens oordeel oor kerklidmate wat deel uitmaak van die magspel en magstrukture en sê nou maar geregtigheid is só in gedrang dat neutraliteit van die kerk se kant in der waarheid ‘n keuse ten gunste van die heersende magshebbers is?⁷⁹⁷ Volgens Nicol is sosiale verandering die resultaat van ‘n komplekse interaksie van magte: “In his providential action in society, God works through all these human sources of power.”⁷⁹⁸ Mag moet ingespan word tot diens van ander. Mense wat dit nie doen nie, kom nie hulle verantwoordelikhede na nie. Dit is gewoonlik moeilik om in te sien hoe die Voorsienigheid werksaam is in politieke aktiwiteite, maar soms kan ‘n sisteem so korrup wees dat dit duidelik kan wees *wat* die Voorsienigheid deur ons wil doen.⁷⁹⁹

Die onderskeid wat Nicol maak tussen *evangeliese teologie*, wat veral *versoening van persoonlike sonde voor God* beklemtoon, en *ekumeniese teologie*, wat veral *Voorsienigheid* beklemtoon, lewer ‘n belangrike bydrae. Dit is egter onjuis van Nicol om Bosch in eersgenoemde kategorie te plaas. Dit wil voorkom asof Nicol se evaluering van Bosch nie soseer spruit uit die deeglike bestudering van die betekenis wat Bosch sê aan ‘n begrip soos *versoening* gee nie, maar eerder uit sy waarneming dat Bosch nie op dieselfde wyse as Nolan

⁷⁹³ Nicol skryf die a-historiese tendens by Bosch toe aan die Barthiaanse invloed op Bosch se teologie. God is die *Gans Andere* wat alle menslike optrede beoordeel. Daarom moet die kerk distansie van historiese ondernemings behou om krities te bly.⁷⁹³ Dit is ook teen hierdie agtergrond dat Bosch se aansluiting by ‘n Mennonitiese teoloog soos John Yoder gesien moet word. Die term “alternatiewe gemeenskap” het Bosch uit Mennonitiese bronne ontleen. (Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 90.)

⁷⁹⁴ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 90.

⁷⁹⁵ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 90.

⁷⁹⁶ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 90. (Nicol gee een verwysing naamlik D. J. Bosch, *A spirituality of the road* Scottsdale: Herald, 1979, p. 9.)

⁷⁹⁷ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 91.

⁷⁹⁸ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 91.

⁷⁹⁹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 92.

aan die bevrydingstryd in Suid-Afrika deelgeneem het nie. Hierdie vermoede word bevestig wanneer Nicol skryf: “Nolan was experiencing the full reality of the struggle to the extent that he had to hide from the police. Bosch is a personal embodiment of the unity of the church: the missionary who wishes to identify with the poor, but also identifies with the Afrikaners and still belongs to their Dutch Reformed Church...”⁸⁰⁰ Nicol se belangrikste bydrae in sy vergelyking van Bosch en Nolan is dat hy dit regkry om met behulp van Nolan ‘n problematiese aspek in Bosch se teologie uit te lig: Die uniekheid en swakheid van die kerk as alternatiewe gemeenskap in Bosch se teologie staan op gespanne voet met die vermoë van die kerk om waarlik ‘n bydrae te lewer in sosiale verandering.⁸⁰¹

Bosch se huiwering om deel te neem aan die politieke bevrydingstryd moet nie alleen in sy versoenende inslag as bemiddelaar tussen strydende partye gesoek word nie, maar ook in die wyse waarop hy die verband tussen eskatologie en geskiedenis verstaan. Op grond van ons eie vooroordele, vermaan Bosch, moet ons met groot versigtigheid die verantwoordelikheid om God se handeling te interpreteer, benader.⁸⁰² Beide “evangelicals” en “ekumenicals” was dikwels in die verlede nie versigtig genoeg in hierdie verband nie. Beide fouteer wanneer hulle die werking van heersende sosiologiese en politieke kragte sonder meer aan God toeskryf: “Whatever the event – be it a natural disaster or a human political revolution, the rise of an Adam Smith or a Karl Marx – we cannot uncritically ascribe to God what may very well be the work of other social or historical (or demonic!) forces.”⁸⁰³ Dit beteken nie dat God onbetrokke is in die wêreldgeskiedenis nie. In die persoon en werk van Jesus Christus sien ons die duidelikste God se missionêre betrokkenheid by die wêreld: God wil die wêreld met Homself versoen. Die handeling van God in die wêreld word volgens Bosch tegelyk in geloof sigbaar, maar bly ook steeds onsigbaar: “We must live in the tension between the ‘already’ and the ‘not yet’ in order that something of the ‘not yet’ may take shape in the here and now.”⁸⁰⁴

Bosch slaag besonder goed daarin om die kreatiewe spanning in *die klassieke debat tussen die evangeliese en ekumeniese standpunt in die sending* te handhaaf. Die mate waarin hy daarin

⁸⁰⁰ Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 96.

⁸⁰¹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 86.

⁸⁰² Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, pp. 9-10.

⁸⁰³ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, p. 7.

⁸⁰⁴ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, p. 10.

slaag om onpartydig te bly in hierdie debat, blyk uit die wyse waarop sommige teoloë hom as oorwegend *evangelies*⁸⁰⁵ bestempel, terwyl ander beweer hy is meer *ekumenies*.⁸⁰⁶ Die wyse waarop Bosch deur teoloë - wat hierdie klassieke kategorieë gebruik - as óf evangelies óf ekumenies beskryf word, verrai dikwels die evalueerder se posisie in hierdie debat eerder as wat dit regkry om eensydighede in Bosch se teologie aan te toon.

Indien 'n leemte in Bosch se teologie uitgewys moet word, is dit nie dat hy eensydig *evangelies* of *ekumenies* is nie. Hy kry dit reg om die kreatiewe spanning tussen hierdie standpunte te behou. As 'n leemte genoem móét word, dan is dit eerder dat hy nie duidelik genoeg aantoon wat hy onder *kreatief* in *kreatiewe spanning* verstaan nie. Hy kon sterker inhoud aan die begrip verleen het deur byvoorbeeld *kreatiwiteit in die algemeen* meer direk te verbind met die kreatiewe krag van die Heilige Gees. Die ideale *locus* waar Bosch hierdie verband sou kon lê, was in sy belangrike paragraaf, *Faces of the church-in-mission*. Hier sou hy die kreatiwiteit van die Gees onder punt vyf van sy bespreking, *die uitstorting van die Heilige Gees met Pinkster*, kon insluit. Hy noem wel dat die era van die kerk die era van die Gees is. “[T]he church in the power of the Spirit (Moltmann 1977) is itself part of the message it proclaims,” skryf Bosch.⁸⁰⁷ Dit is egter asof Bosch, in teenreaksie op 'n oorbeklemtoning van gawes wat met die uitstorting van die Heilige Gees gepaard gaan, nie die rol van hierdie *heilsgebeure* wil oorspeel nie. Dit is jammer dat hy nie die kosmiese implikasie van versoening (juis in hierdie belangrike paragraaf!) vir die pneumatologie net so duidelik uitwerk soos hy die kosmiese implikasie van versoening vir die Christologie uitwerk nie.⁸⁰⁸

Kreatief blyk meestal by Bosch eerder die *balans* as die *spanning* tussen twee opponerende standpunte te wees. Nie die een of die ander van twee opponerende standpunte mag volgens Bosch verabsoluteer word nie. Geen enkele mens of groep het die volle waarheid nie. Soos Nicol dit stel: Vir Bosch lê die waarheid in die hele kerk.⁸⁰⁹ Bosch toon egter nie duidelik genoeg hoe die kreatiewe spanning van die Gees in opponerende teologiese standpunte binne

⁸⁰⁵ Vgl. byvoorbeeld Nicol, in *Mission in creative tension*, pp. 86-98 en Saayman, in *Theologia Evangelica* 25(2), pp. 37-48.

⁸⁰⁶ Vgl. byvoorbeeld J. A. van Rooy, Review of *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, by David J. Bosch, *In die Skriflig*, 26(1), 1992, pp. 111-112 en Verster, in *In die Skriflig* 31(3), pp. 251-266.

⁸⁰⁷ Bosch, *Transforming Mission*, p. 517.

⁸⁰⁸ Bosch, *Transforming Mission*, p. 512-518.

⁸⁰⁹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 96.

die *hele kerk* vrugbaar werksaam kan wees nie. Sy teologie laat die vermoede ontstaan dat hy sou wou pleit dat elke individuele missionêre teoloog op holistiese wyse insig moet toon in opponerende standpunte en kreatief spanninge wat opduik moet hanteer deur nie eensydig kant te kies nie. Kritzinger se vraag of ‘*n individuele sendeling by magte is om die holistiese benadering wat Bosch skets toe te pas*, bevestig dat hierdie vermoede kan ontstaan.⁸¹⁰ Dit wil dus lyk asof *spanning in kreatiewe spanning* by Bosch – om ‘n beeld te gebruik – meermale die spanning is van ‘n tou wat aan beide punte ewe hard getrek word. Dit blyk nie duidelik genoeg uit Bosch se benadering dat die potensiaalverskil tussen twee radikaal verskillende individuele standpunte soms nodig is om vir die kerk in geheel krag op te wek nie.⁸¹¹

‘n Ander leemte wat Bosch se neiging om teoretiese standpunte in spanning saam te hou kan veroorsaak, is dat dit nie altyd duidelik blyk hoe hierdie vorm van teologie “voete moet kry nie”. Kritzinger sonder laasgenoemde aspek uit as die grootste leemte in Bosch se missionêre denkraamwerk. Sending is in wese prakties en daarom kan ‘n teoretiese raamwerk nie deug indien dit nie ook toepasbaar is nie. *Hoe moet sending struktureel neerslag vind?*, vra Kritzinger, en *mag ‘n denominasie byvoorbeeld spesialiseer?*⁸¹² Dit sou waarskynlik betoog kon word dat ‘n boek soos *Transforming Mission* iets van sy oorsigtelike aard en globale relevansie sou kon inboet indien daar te veel aandag aan die praktiese toepassing van fundamentele beginsels of denominasionele sake gegee is. Dit is verder duidelik dat Bosch ruimte wil laat vir *diakonia* en *koinonia* wat moontlik meer *struktureel-praktiese aspekte* het as *kerugma*.⁸¹³ Kritzinger wys egter op ‘n belangrike leemte. Sy kritiek toon ooreenkoms met die kritiek van Nicol waarop vroeër gewys is, naamlik dat die uniekheid en swakheid van die kerk as alternatiewe gemeenskap in Bosch se teologie op gespanne voet staan met die vermoë van die kerk om waarlik ‘n bydrae te lewer in sosiale verandering.⁸¹⁴ Christene in Suid-Afrika wat blootgestel was aan onmatige verskille in lewenspeil, politieke ongelykheid

⁸¹⁰ Vgl. Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 154.

⁸¹¹ Karl Barth, wat op radikale wyse aanspraak maak daarop dat die mens metodologies gedring word om jou eie subjektiwiteit te laat relativer deur die konsekwensie van jou geloof in die Goddelike openbaring in Christus, bied in ‘n sekere sin ‘n eensydige, maar vir die Christelike kerk kreatiewe teologie. Sou dit vir Bosch toelaatbaar wees – sou ‘n mens kon vra - om so eensydig soos Barth te wees in die ontwikkeling van ‘n missionêre teologie selfs in die sogenaamde *postmoderne tyd*?

⁸¹² Vgl. Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 154.

⁸¹³ Vgl. Van Rooy, in *In die Skriflig*, 26(1), p. 112: “As daar een opsig is waar sy [Bosch se] aksente van die ‘Dopper-Gereformeerdes’ verskil, dan lê dit daarin dat hy in die *marturia* van die kerk aspekte van sending soos *diakonia* en *koinonia* gelykwaardig aan *kerugma* stel, terwyl ons die prioriteit van die Woordverkondiging handhaaf sonder om die ander aspekte van *marturia* te verwaarloos.”

⁸¹⁴ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 86.

en die geweld wat daarmee gepaard gaan, het gehunker na meer konkrete voorstelle vir die pad vorentoe in die tyd waarin Bosch aan sy *magnum opus* geskryf het. Bosch wou klaarblyklik eerder as bemiddelaar die dreigende konflik tussen opponerende standpunte konstruktief bestuur as om 'n leiersrol te speel deur die kerk met konkrete voorstelle vir sosiale betrokkenheid te bedien. Nicol stel 'n teologiese rede vir Bosch se optrede voor: Bosch sien eerder die kerk as *teologiese entiteit* as wat hy die kerk beskou as *verloste gemeenskap in die sekulêre geskiedenis*. Sy ekklesiologie neig om idealistiese trekke te vertoon en dan word dit makliker om die swakheid van die kruis te romantiseer.⁸¹⁵ Saayman herinner in hierdie verband aan Balcomb se opmerking dat dit veel makliker is om swakheid en mislukking te propageer as kenmerke van die Christelike geloof vanuit 'n relatief welgestelde of magtige gemeenskap.⁸¹⁶

Dit mag so wees dat Bosch vanuit 'n relatief welgestelde Afrikaanse gemeenskap teologiseer, maar dit verhinder hom nie om op 'n besondere wyse te poog om die armes en uitgeworpenes in sy teologie te inkorporeer nie. In 1989 skryf Bosch 'n artikel waarin hy vanuit Lukaanse perspektief kyk na sending *op Jesus se manier*.⁸¹⁷ Bosch sluit aan by drie aspekte of verskyningsvorme van Jesus se sending wat deur 'n komitee van die *Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie* van die *Wêreldraad van Kerke* geïdentifiseer is, naamlik die *bemagtiging van die magteloses, genesing van die siekes en redding van die verlore nes*.⁸¹⁸ Aan die hand van 'n paar retoriese vrae wys Bosch *hoe* moeilik dit is om te onderskei tussen hierdie drie manifestasies van Jesus se bediening.⁸¹⁹ Ten spyte daarvan dat dit 'n moeilike onderneming is, stel Bosch voor dat die onderskeid tóg geldig is: "We may indeed – as I hope to demonstrate – *distinguish* between three mayor thrusts in Jesus' ministry, as long as we do not *isolate* them from each other and as long as we keep in mind that *each of these ministries*

⁸¹⁵ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 97.

⁸¹⁶ Saayman, in *Theologia Evangelica* 25(2), p. 47.

⁸¹⁷ Vgl. D. J. Bosch, 1989, Mission in Jesus' way: A perspective from Luke's gospel, in *Missionalia* 17(1), pp. 3-21.

⁸¹⁸ Vgl. Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 4.

⁸¹⁹ Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 4, vra: "Does Luke's particular interest in *tax-collectors* fall into the category of empowering the lowly, or into that of saving the lost? And are *lepers* introduced primarily as people to be healed, or as people to be pardoned (given the fact that leprosy was, at the time, universally regarded as a consequence of sin), or perhaps even as people to be empowered (in the light of their having been the objects of religious and social ostracism)? Further, what are we to deduce from the fact that, according to Luke, the *reign of God* is breaking into this world not only when the sick are healed, but also when the poor are helped and when sinners are saved? Does this perhaps suggest that, in Luke's view, these three 'activities' of Jesus are indistinguishable? Again, does Jesus offer *table fellowship* primarily to the outcasts of society or, rather, to

presupposes the other two, not only because the lowly, sick, and the lost were frequently the same people, but also – and more importantly – because it is impossible, also in our own mission today, to be involved in any one of these ministries to the total exclusion of the other two.”⁸²⁰ Volgens Bosch was die bediening waarin magteloses bemagtig is en siekes genees is vir Lukas intiem verbonde. Die diskriminasie teen kroniese siektelyers in Israel was ‘n uitvloeisel van die geloof dat hulle siektetoestand ‘n direkte gevolg van hulle sondes was.⁸²¹ Melaatses was tegelyk fisies siek, sosiaal gebrandmerk en vanuit ‘n religieuse perspektief onrein. Jesus se bediening aan melaatses omsluit vir Bosch die drie verskyningsvorme van sy bediening: “Jesus’ acceptance (socially) and forgiveness (religiously) of the leper found expression in his stretching out his hand and touching the afflicted (5:13).”⁸²²

Vir Bosch is hierdie drie fasette van Jesus se bediening só nou verbind dat ‘n mens eintlik nie sou kon sê dat Jesus magteloses bemagtig en siekes genees het sonder om hulle sondes te vergewe nie. Dit is volgens Bosch nie juis van Sanders om te beweer dat die kontroversialiteit van Jesus se bediening toegeskryf kan word aan die feit dat Hy vergewing aan sondaars aangebied het *terwyl hulle nog sondaars was*, sonder om *bekering as vereiste* te stel nie.⁸²³ Dit sou impliseer dat Jesus *goedkoop genade* aan sondaars aanbied terwyl hulle kan bly soos hulle is.⁸²⁴ Hoewel Sanders *sondaars* in Judaïsme en die Evangelies in die oog het, behoort die kritiese opmerking wat Bosch in 1992 in sy artikel *The vulnerability of mission* teen *Westerlinge* maak, ook vir Sanders se evaluering deurdink te word: “Many Westerners,” skryf Bosch “in their eagerness to exculpate the Third World, may not realise that this, too, may be an expression of paternalism: they do not even grant other people their own guilt but rob them of that as well.”⁸²⁵

Die kardinale belang daarvan om al drie die aspekte van Jesus se bediening in intieme verband te behou, beteken nie dat Bosch reken God is neutraal in gevalle waar magtige mense onmagtiges onderdruk, gesondes op siekes neersien, of vergeefde sondaars ander verag nie.

pardoned sinners? And is ‘salvation’ – a key concept in Luke – offered to the socially and politically marginalised, or to those who are physically ill, or to people who are spiritually lost?”

⁸²⁰ Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 5.

⁸²¹ Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 9. (Vgl. Joh. 9:2.)

⁸²² Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 12.

⁸²³ Vgl. Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 14.

⁸²⁴ Vgl. Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 14.

⁸²⁵ D. J. Bosch, The vulnerability of mission, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), 1992, p. 211.

God is in sulke gevalle op 'n besondere wyse aan die kant van die armes en die onderdrukte.⁸²⁶ Vir *magtiges, gesondes en geregverdigde sondaars* is die geheim van bevryding deels daarin geleë om *onmagtiges, siekes en sondaars* te help om bevry te word van alle onderdrukkende bande.⁸²⁷

6.4 T. A. Mofokeng

6.4.1 Verantwoording van Mofokeng as gespreksgenoot

Mofokeng is om verskeie redes 'n belangrike gespreksgenoot vir hierdie ondersoek:

Eerstens huiwer hy nie om vlymskerp kritiek uit te spreek teen wat hy die *wit teologie* noem nie. Volgens Mofokeng is dit onaanvaarbaar dat die wit Gereformeerde kerke in Suid-Afrika die Gereformeerde belydenisskrifte kon erken en steeds vasgehou het aan Apartheid. Vir hierdie kerke beteken liefde vir die naaste liefde vir medewitmense en versoening om swart mense te keer om geweld te gebruik om hulle vryheid te bewerk.⁸²⁸ Die wit Gereformeerde kerke in Suid-Afrika het nie net vasgehou aan Apartheid en onderdrukking van swartmense nie; hulle het dit onder die vaandel van Christelike optrede gedoen en dit Bybels gefundeer.⁸²⁹ Hierdie skerp kritiek van Mofokeng kan help om in gesprek met Heyns en Bosch meer lig te werp op die Gereformeerde siening van die verband tussen lewenspeil en verlossing van sondes in beide swart en wit kringe in Suidelike Afrika.

Tweedens het Maimela gewys op die belang daarvan dat Mofokeng se werk, *The Crucified among the crossbearers: Towards a Black Christology*,⁸³⁰ 'n belangrike tree in die ontwikkeling van die Swart Teologie was, aangesien dit nie bloot 'n oproep tot nie – maar self aktiewe beoefening van Swart Teologie is.⁸³¹

⁸²⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 435-438. Daar moet egter bedink word wat “aan die kant” beteken. Vgl. byvoorbeeld Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 214.

⁸²⁷ Vgl. Saayman, in *Theologia Evangelica* 25(2), p. 40.

⁸²⁸ Vgl. T. A. Mofokeng, The Cross and the Search for Humanity: Theological challenges facing South Africa, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, p. 42.

⁸²⁹ T. A. Mofokeng, The crucified and permanent crossbearing: a Christology for comprehensive liberation, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 21.

⁸³⁰ Vgl. T. A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers, Towards a Black Christology*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1983.

⁸³¹ S. S. Maimela, *The Crucified among the Crossbearers: Towards a Black Christology*, Kampen: Kok, Review in *Missionalia* 13(2), 1984, p. 84.

Derdens het die gedagtegoed van Noordmans op 'n indirekte wyse moontlik Mofokeng se teologie meer beïnvloed as wat dit met die eerste oogopslag sou kon blyk. Mofokeng voltooi aan Kampen sy proefskrif, *The Crucified among the crossbearers*, onder die promotorskap van prof. dr. J. T. Bakker, met koreferent dr. G. W. Neven!⁸³² Dit is interessant dat beide Bakker en Neven hulle tydens Mofokeng se sesjarige verblyf in Nederland (tot en met 1983) in Noordmans se werk verdiep het.⁸³³ In 1979 skryf Bakker die artikel, *Verbroken evenwicht/historisch spiritualisme* in *Kerk en Theologie*, waarin indrukke oor Noordmans se *Verzamelde Werken I* gegee word. Oor die vraag *Wat Noordmans die moeite werd maak?* skryf Bakker dat Hasselaar se uitbeelding van Noordmans se grondvisie op die teologie, naamlik 'sisteem van het verbroken evenwicht der componenten en aspecten' by hom opkom. *Verbroke ewewig* druk nie bloot die *wyse waarop teologie beoefen word* uit nie, maar veral ook dat teologie op 'n baie spesifieke tydstip in die geskiedenis voltrek word. Teologie “die slaat op onze situatie” en dit, sê Bakker, interesseer hom as Gereformeerde “waar juist altijd naar dat evenwicht gezocht is.”⁸³⁴

Op 6 Junie 1980 behaal Neven sy doktorsgraad in Dogmatiek met 'n proefskrif oor die pneumatologie van Noordmans, getiteld *In de speelruimte van de Geest, Studies over de theologie van dr. O. Noordmans II* met Bakker as promotor! In Mofokeng se bedanking in die voorwoord van sy proefskrif skryf hy: “My gratitude also goes to dr. Gerrit Neven who, with his sharp analytical and systematic mind helped a lot in moulding my ideas and this work into a perceptible and structural work.”⁸³⁵ Neven se gedagtes kon 'n invloed uitgeoefen het op die pneumatologiese beweging van Mofokeng in *The crucified among the crossbearers*.

In *hóéerverre* Bakker en Neven se bestudering van Noordmans deurgewerk het in Mofokeng se teologie is nie so belangrik as *dát* hy deur sy begeleiers bekend gestel is aan Noordmans se teologiese arbeid nie. 'n Sentrale metafoer wat telkens in Mofokeng se werk teruggevind word – naamlik die spore van die Gees in die geleedere van die onderdrukte – bevestig die

⁸³² Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Foreword: X-XI.

⁸³³ In 1978 en 1979 skryf Bakker artikels oor Noordmans. (Vgl. J. T. Bakker, 'Het Spoor van de Geest' in *Rondom het Woord* 20, 1978, p. 67, asook, J. T. Bakker, *Verbroken evenwicht/historisch spiritualisme*, in *Kerk en Theologie* 30, 1979, pp. 203-214.)

⁸³⁴ Vgl. Bakker, in *Kerk en Theologie* 30, 1979, pp. 203-214. (Bakker verwys na Hasselaar se opmerkings in VW., I, p. 11.)

⁸³⁵ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Foreword: X.

invloed van Noordmans op Mofokeng *via* Bakker. Bakker het die voetsporemetafoor aan Noordmans ontleen en verder uitgewerk. Die *spore van die Gees* in die *vallei van trane* is vir Bakker te soek in die werklike lyding van ‘n spesifieke gemeenskap. Die besondere wese, dade en noodkreet van “heiliges” in so ‘n gemeenskap vorm die spoor van die Gees in die wêreld.⁸³⁶

Mofokeng se belang as gespreksgenoot word nóg duideliker wanneer hy in sy artikel *The cross and the search for humanity* na Noordmans se belangrike meditasie *Zondaar en Bedelaar* verwys. “Wit teoloë” wat reken alle mense is arme sondaars wat eers hulle sonde voor God moet bely voor hulle gered kan word, behoort volgens Mofokeng Noordmans se behandeling van die gelykenisse in Lukas 16:19-31 en 18:9-14 te gaan lees om te sien hoe intiem fisiese nood en redding met mekaar in verband staan:

It is by saving those who are entirely dependent on God’s mercy that God is merciful to all people....The oppressed are chosen by God unconditionally. They are chosen solely because they suffer....Many white theologians who consciously or unconsciously represent the ideological interests of the oppressors and the privileged in our society disagree with this position, asserting that all people are poor and oppressed in one way or another before God and that God loves all people equally and is therefore on the side of all of them. Some would even argue that all people, including the poor, are sinners who have to repent before they can be forgiven, before they can have God’s mercy. Noordmans, a Dutch theologian, deals very aptly with this uneasiness of people who have never experienced exclusion in real life, who in most cases benefited socially, politically, economically and psychologically from the exclusion of their fellow human beings, who cannot tolerate a God who would dare to exclude them. He points to the sequence of the parables in Luke 16:19-31 and 18:9-14 in which the one dealing with liberation from physical hunger precedes the one dealing with forgiveness of sins. Physical suffering in these parables is brought into close relationship to salvation.⁸³⁷

⁸³⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 225. (Mofokeng verwys na Bakker, in *Rondom het Woord* 20, 1978, p. 67.)

⁸³⁷ Vgl. T. A. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, pp. 48-49.

In die behandeling van Mofokeng word sy doktrale proefskrif, *The crucified among the crossbearers*, as vertrekpunt geneem. Dit is myns insiens Mofokeng se mees sistematiese werk tot op hede en bied die teologiese grondslag waarop hy telkens in sy verdere navorsing terugval.

6.4.2 Inhoudelike opmerkings oor Mofokeng se *The crucified among the crossbearers*

Probleme in die Suid-Afrikaanse samelewing soos onderdrukking, armoede, grondonteiening en diskriminasie is volgens Mofokeng nie alleen *materiële probleme* nie. Dit het te doen met die menslike bewussyn – die onderdrukker en onderdrukte se ingesteldheid en lewenstyl.⁸³⁸

In die verlede is die swartman in Suid-Afrika gesien as ‘n sondaar *bloot omdat hy swart is*.⁸³⁹ Dit is onder andere te wyte aan die missionêre Christendom wat die swart kultuur en gemeenskap as demonies gesien het. Swartmense is beskou as heidene wat bekeer moes word. Hulle moes breek met alle aspekte wat eie was aan hulle swart wêreld. Stelselmatig is swartmense vervreem van hulle geskiedenis, hulle kultuur en hulle land.⁸⁴⁰

Teologiese besinning in die Swart Teologie⁸⁴¹ vind vanuit hierdie situasie van onderdrukking en vervreemding plaas. Daarom is hermeneutiek in die Swart Teologie ‘n praktiese aangeleentheid. Daar word nie eers teoreties besin om later bevindinge prakties te gaan toepas nie! Swart teoloë is geïnteresseer in die boodskap van die Bybel vir swartmense in hulle omstandighede, juis *omdat* hierdie teoloë self deel het aan die bevrydingstryd.⁸⁴² Die regte manier om die “hermeneutiek van die *praxis*” van die Swart Teologie te verstaan, is

⁸³⁸ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 10-12.

⁸³⁹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 15.

⁸⁴⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 21-22.

⁸⁴¹ Daar is volgens Mofokeng histories ‘n nou verband tussen Swart Teologie en die Swart Bewussynsbeweging. Die S.A.S.O [*South African Student Organization*] is gestig toe swart studente wat deel was van die U.C.M. [*University Christian Movement*] besluit het om ‘n studentebeweging te stig wat as basis kon dien vir swart besinning en optrede. Die Swart Teologie-beweging het besluit om die Swart Bewussynsfilosofie as ideologiese basis te aanvaar vir teologiese besinning. (Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Statements and summary, p. 6.)

⁸⁴² Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 19: Swart Teologie begin as “theological reflection on the situation of oppression and exploitation in the light of the Gospel. Thus far D. Bosch and T. Sundermeier are correct when they say that the implicit hermeneutic of Black Theology at this stage, this earliest stage has its ‘nearest’ equivalent in the hermeneutics of Gerhard Ebeling: the biblical text is not the object I have to interpret, but the subject that interprets me.”

(Aangehaal uit: Bosch D., ‘Currents and Crosscurrents in South African Black Theology’ in *Black Theology, a Documentary History, 1966-1979* edited by G. S. Wilmore and J. H. Cone (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1979), p. 233.)

daarom volgens Mofokeng om dit te sien as die vrugbare dialogiese wisselwerking tussen *Bybelteks* en die konteks van onderdrukte swartmense. Die Bybelse teks kritiseer en dinamiseer die praktiese bevrydingstryd. Tegelykertyd open die bevrydingstryd die oë van die eksegeet om die Bybelteks te begryp.⁸⁴³

Die swart Bevrydingsteologiese perspektief lees byvoorbeeld nie net die Bybelboek Genesis nie, maar ook Eksodus as skeppingsgebeure. God skep ‘n volk vir Homself uit ‘n groep verontregte mense. Die Skepper - wat die mens na sy beeld geskep het – omskep die slawevolke tot kreatiewe subjekte wat self kreatief moet deelneem aan sy skeppende en bevrydende handeling.⁸⁴⁴

Die kreatiwiteit van God se bevrydende handeling wat op ‘n besondere wyse in die opstanding van Jesus ‘n hoogtepunt bereik, is egter nie die mees gevierde datum op die kerklike kalender van die swart kerke nie. Die geïnstusionaliseerde geweld en die onderdrukking waaronder swartmense gebuk gaan, skuif eerder Goeie Vrydag en die gepaardgaande lydingsgebeure op die voorgrond in die liturgie van swart kerke: “The black oppressed and impoverished Christians have intuitively spotted the importance of the event of Good Friday as the right concentration point of popular theological reflection. They possess the experiential categories to perceive the Nazarene’s suffering and death.”⁸⁴⁵

Christologie is besonder belangrik vir Swart Teologie omdat die bevrydend-skeppende handeling van God in die lewe van Jesus van Nasaret saamgevat word. God skep vir Hom ‘n volk deur die inkarnasie en vervul daarmee sy bevrydingsbelofte. Die bevryding word nie deur die geweld van die kruis bewerk nie, maar deur die liefde van God wat die kruis verdra.⁸⁴⁶ Die raamwerk vir bepeinsing oor die nuwe swart Christelike gemeenskap is volgens Mofokeng dat die gemeenskap.⁸⁴⁷

⁸⁴³ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp.19-21. Vgl. ook Mofokeng se opsommende formulering op bladsy 37-38: “Methodologically we can conclude, firstly, that reflection presupposes an engagement in a praxis of liberation...Involvement is a prerequisite for authentic theologization. Secondly, there is an automatic congruence between the theme for reflection and the item of praxis at each particular time. For instance, you do not theologically reflect on the cross of Jesus if and when you are not carrying the cross, i.e. when suffering and dying in which you are also a victim are the issues at that particular time.”

⁸⁴⁴ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 24.

⁸⁴⁵ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 28.

⁸⁴⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 34.

⁸⁴⁷ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 43.

- deur die Gees van God geskep is om self 'n kreatiewe subjek te wees.
- die negatief gestelde swart geskiedenis aanvaar en toepaslike gebeurtenisse uit die geskiedenis van die gemeenskap herinterpreteer om die bevrydingstryd aan te moedig.
- bewus is van *wat dit behels om die weg van die kruis te gaan* op pad na 'n nuwe wêreld waarin geregtigheid en liefde heers.
- die werk van die opgestane Jesus is en juis daarom ook 'n bevestiging van Jesus se opstanding.
- Christus as seun van God bely omdat die swart gemeenskap se totstandkoming nie teruggevoer kan word na enige reeds bestaande inisiatiewe nie.

Mofokeng dui aan dat hy in die lig van hierdie raamwerk die Latyns-Amerikaanse teoloog, J. Sobrino se Christologiese werk *Christology at the Crossroads* wil lees, omdat Sobrino as bevrydingsteoloog worstel met soortgelyke vrae as die Swart Teologie.⁸⁴⁸ Bevrydingsteologie ontstaan in 'n situasie waar 'n paar mense oor rykdom en mag beskik, terwyl die grootste meerderheid mense magteloos in armoede en ellende gedompel is. In so 'n situasie is die kerk in 'n praktiese worsteling gewikkel om die vraag, *wat beteken dit om kerk te wees in 'n revolusionêre situasie?* te probeer beantwoord.⁸⁴⁹ Teologies-religieus is dit 'n milieu van dualiteit. Gutiérrez wys op die aard van die dualiteit: "There is a duality in thought about church and world, salvation history and secular history, between the natural and the supernatural, the profane and sacred, between faith and human existence or social reality, between faith and political action."⁸⁵⁰

In hierdie situasie van dualiteit moet - eerder as om 'n kwantitatiewe begrip van versoening te kies waar soveel as moontlik mense oor so groot as moontlike oppervlak van die aarde met die Evangelie bereik word – saam met Gutiérrez en Segundo gekies word vir 'n kwalitatiewe benadering tot die begrip *versoening*. Hierdie siening van versoening strook met Jesus se praktiese optrede wat gemik was teen die kosmiese reikwydte van sonde.⁸⁵¹ Armoede het net soos sonde kosmiese implikasies en is in skrilte kontras met die goeie skeppingsorde. Mense verafsku oor die algemeen *materiële armoede*, wat gewoonlik gedefinieer word as 'n gebrek

⁸⁴⁸ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 45-46.

⁸⁴⁹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 51.

⁸⁵⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 51.

aan die nodige ekonomiese hulpmiddele vir ‘n menswaardige bestaan. En tóg neig sommige Christene om armoede te idealiseer deur ‘n vorm van *geestelike armoede* voor te staan: “This concept of poverty that is ambiguous, refers to an interior attitude of detachment to material goods without actually parting with them. Its form of solidarity goes only half way. Even when there is talk of an incarnation of this internal attitude this is reserved for some religious orders.”⁸⁵² Eerder as om geestelike armoede te bepleit, kan die kerk die Christologiese benadering volg en vrywillige armoede beoefen. Dit beteken om armoede te aanvaar as teken van protes teen onregverdigde strukture en as simboliese uitdrukking van solidariteit met arm mense.⁸⁵³

Dit is volgens Mofokeng logies dat mense wat betrokke is by aktiewe dissipelskap aanklank sal vind by die werk van die historiese Jesus in die soeke na Christologiese fundering van hulle praktiese betrokkenheid.⁸⁵⁴

Since the kingdom of God gives the historical Jesus a Christological dimension and as such makes him understandable, we shall be acting correctly when we regard the work of Jesus as the key to understanding the kingdom of God. In the work of Jesus, God presents himself as a God who reigns in his creation through his concrete acts of total transformation. When he makes himself known he is known as the God who immediately and effectively transforms the relationship of his creation to himself, making sons and daughters out of people, and also the relationships within it, turning people into brothers and sisters of one another.⁸⁵⁵

Volgens Sobrino is die universele kosmiese aard van sonde nie soseer ‘n natuurlike situasie nie, maar die historiese gevolg van kollektiewe sonde. Jesus is nie idealisties in sy benadering tot sonde nie. *Sondaars* is mense wat hulle mag gebruik om hulle te verhef voor God en ander mense te onderdruk. Die aanbreek van die Koninkryk vra om beslissing téén alle onderdrukkende strukture. Dit maak ‘n appèl op mense om nie mag te misbruik vir eie gewin

⁸⁵¹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 57.

⁸⁵² Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 61.

⁸⁵³ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 64.

⁸⁵⁴ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 68.

⁸⁵⁵ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 82.

nie, maar om deel te neem aan aktiwiteite wat ‘n menswaardige lewe vir almal bevorder.⁸⁵⁶ Solank as wat mense egter nog ly, behoort die vraag na die teenwoordigheid van God aan die kruis dialekties met ‘n “ja” en ‘n “nee” beantwoord te word: “It is only when [this] question is left open, even after the resurrection,” skryf Sobrino, “that we grasp the proper tension of the theory and practice of Christian faith.”⁸⁵⁷

In die lig van die bespreking van Sobrino kom Mofokeng tot die volgende gevolgtrekking ten opsigte van die Swart Christologie:⁸⁵⁸

- Swart Christologie is gemoeid met die belydenis dat swartmense as menswaardige persone geskep is en tegelyk met die aanvaarding van hierdie belydenis deur aktief selfskeppend en selfbevrydend op te tree.
- Die vertrekpunt is vanuit die negatiewe situasie waarin swartmense verkeer: Vervreemd van hulle geskiedenis, kultuur en land.
- Swart teologie wil net soos Bevrydingsteologie die belang om Jesus na te volg, beklemtoon. Die verband tussen aksie en refleksie, handeling en besinning, word egter nog sterker beklemtoon in die Swart Teologie as by Sobrino.
- Sobrino is krities teenoor die Christologie van die opstanding. In die dialektiese verhouding tussen kruis en opstanding moet die waarde van die kruis nie onderspeel word nie. Die kruis is die *topia* van die *utopia*. Sobrino kry dit reg om te wys dat die kruis op pad na die opstanding aangetref word. Hy kry dit egter nie voldoende reg om aan te toon wat gedoen moet word as die hele lewe alleen ‘n lang Goeie Vrydag bly nie.

Mofokeng se keuse vir Barth as gespreksgeenoot het te doen met die duidelike stempel wat Barth se historiese omstandighede op sy teologie afgedruk het. Daarom gaan Mofokeng van Marquardt se beginsel uit – naamlik dat Barth se biografie sy metodologie is.⁸⁵⁹ Barth se ontugtering met die liberale teologie kan na Mofokeng se mening aan twee oorsake toegeskryf word: Sy noue kontak met armoede in Genève en sy teleurstelling met die etiek van die deelnemers aan die Eerste Wêreldoorlog: “Barth’s practical solidarity with the poor

⁸⁵⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 85.

⁸⁵⁷ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 97.

⁸⁵⁸ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 108-111.

⁸⁵⁹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 113. (Mofokeng verwys na: F. W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1972, p. 339.)

and the oppressed is the historical locale of both his theological rupture as well as a new theological start. And for his new theological insights and position socialism became the visible sign of God's activity in the world."⁸⁶⁰

Barth se versoeningsleer (KD. IV, 1 en IV, 2) word kort na die Tweede Wêreldoorlog geskryf. Dit was in 'n tydperk waarin die letsels van diepgaande lyding duidelik sigbaar was op die gesigte van die Europese bevolking. Op teologiese gebied het die klimaat aanleiding gegee tot 'n herlewing in die liberale teologie in eksistensialistiese gewaad. Bultmann het na vore getree as die belangrikste eksponent van hierdie soort teologie wat konstruktief wou inspeel op die moderne mens se selfbewussyn en lewensuitkyk.⁸⁶¹

Vir Barth is dit belangrik dat die opstanding op sigself (nie alleen in relasie tot die kruis nie) betekenis het. Dit gaan nie oor gespiritualiseerde of geïnternaliseerde opstanding na afloop van mistiese lyding nie. Die opstanding van Jesus is 'n waardeoordeel oor sy lewe en dood. Jesus se kruisweg word met die opstanding as *regverdig* en *normatief vir alle tye* verklaar: "He is the Lord of time, the eternal Son who is present in all time. His history is therefore eternal history that forms the basis, core and critique of world history as a history that is subjected to these boundaries of time. By virtue of his resurrection he not only went the way from Jordan to Golgotha, but he still goes it, again and again."⁸⁶²

Barth betoog volgens Mofokeng dat daar van die veronderstelling uitgegaan kan word dat, indien Jesus opgestaan het, Hy sy werk vandag effektief, sigbaar, hoorbaar en tasbaar voortsit op soortgelyke wyse as voor sy dood.⁸⁶³ Jesus voer gehoorsaam die sending van sy Vader uit. Vir Barth het gehoorsaamheid nie bloot te doen met 'n vorm van *bourgeois moralisme* wat mense teen individueel-insidentele oortredings waarsku nie. Die diepste oorsaak van lyding

⁸⁶⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 118-119. (Vgl. ook E. Busch, *Karl Barth – His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, p. 81: "Their [liberal German theologians who participated in the First World War] 'ethical failure' indicated that 'their exegetical and dogmatic presuppositions could not be in order'. 'And thus a whole world of exegesis, ethics, dogmatics and worthy, which I had hitherto held to be essentially trustworthy, was shaken to the foundations, and with it, all the other writings of the German theologians'.")

⁸⁶¹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 119-120.

⁸⁶² Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 139. (Vgl. KD. IV, 1: p. 313.)

⁸⁶³ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 153: "For Barth, Jesus Christ as the resurrected Son of God is himself alive and active in the world today. He is continuing his life 'from Jordan to Golgotha' doing what he did then in the world today in identity with the man Jesus of Nazareth. This he does as and when the

het ook met strukturele en institusionele geweld te doen. In die wondervertellinge oor Jesus is dit nie in die eerste plek van allesoorheersende belang dat die lydendes om Jesus *sondaars* is nie: “What is decisive is that they are suffering, and suffering in their motherland. Their liberation, the healing of the human situation cannot be conditional. It is their right as God’s creatures.”⁸⁶⁴ God is die Skepper wat getrou is aan sy skepsels en hulle bevry deur die invloed van onderdrukkende strukture te relativer. Hierdeur gaan staan God aan die kant van sy lydende skepping. Hy doen dit nie omdat sy skepsels dit verdien of omdat Hyself ‘n innerlike behoefte daartoe het nie: “He does this as an act of the mystery of his grace which he gives freely to the dis-graced.”⁸⁶⁵

Barth erken dus die bevoorregte posisie van die armes voor God in die wyse waarop hy neerbuig na die mens. Die vraag is egter – volgens Mofokeng – of Barth die armes bloot in ‘n bevoorregte posisie sien in soverre hulle passief genade van God ontvang, dit wil sê, in soverre God tot die mens nader. Mofokeng wil weet of die bevoorregte posisie van die armes in die mens se toenadering tot God nie ook uitgewerk behoort te word nie.⁸⁶⁶

Mofokeng meen Barth gebruik nie die moontlikhede wat opgesluit lê in sy teologie om die intieme verhouding tussen Heilige Gees en gemeenskap maksimaal uit te werk nie.⁸⁶⁷ Hy kon dialekties die werk van die Gees aangedui het as die werk van die gemeenskap en oor die werk van die gemeenskap gepraat het as die werk van die Gees:

He would have to identify at least the work of the Spirit with that of the community while on the other hand simultaneously and emphatically attempt a separating of the Spirit’s work from that of the community. And the separation would in this case not be logically possible because the community is the only visible and tangible mediation of the Spirit, in contrast to Christology, where Jesus Christ has a separate identity and

story of his life is related or told. As and when this story is told, the Holy Spirit makes this inevitable – he himself in his Spirit raises a new communal subject that responds in obedience to him.”

⁸⁶⁴ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 172.

⁸⁶⁵ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 174.

⁸⁶⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 195.

⁸⁶⁷ Deur Christus op direkte wyse met die Heilige Gees te identifiseer, verbeur Barth volgens Mofokeng die kans om sy hermeneutiese sirkel wat vir praxis gesluit is, oop te stel. Christus se identifisering met die armes maak so ‘n opening moontlik. God gebruik die armes as nuut geskape subjekte self om deel te wees van sy bevrydende en skeppende handelinge. (Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Statements and summary, pp. 12-13.)

existence. The obviating of the separation or positively the deepening of the identification between the Spirit and the community would have made the pneumatological opening of the hermeneutical circle in Barth's theology possible."⁸⁶⁸

Mofokeng wys daarop dat die skepping van die Christelike handelende subjek 'n objektiewe en subjektiewe aspek insluit: Om tot nuwe subjek in Jesus Christus geskep te word, is 'n gawe van God. Maar die ontvangs van die gawe is tegelyk ook opgawe: Elkeen wat tot nuwe subjek geskep is, behoort daagliks handelend kreatief op te tree.⁸⁶⁹ Toegepas op die Swart Teologie sou 'n mens volgens Mofokeng kon vra: "Is there a basis for a Christian subject that becomes a comprehensively negative acting Subject, a comprehensively Black acting Subject, whose first moment of dying lies in the abandonment of the positive and dominant history, culture and land that dehumanize him, and whose moment of resurrection lies in his rising to be reunited with the liberative undercurrent of 'his negativized, stigmatized and criminalized black history, culture and land?'"⁸⁷⁰

By Barth bly die arme te passief na Mofokeng se mening. Hy wys nie duidelik genoeg hoe die handeling van die arm mens kwalitatief in verband met die werk van die nuwe mens, Jesus Christus, verstaan kan word nie. Die rede vir Barth se versigtigheid is volgens Mofokeng toe te skryf aan sy siening dat óók die armes Christus verlaat het toe Hy gekruisig is.⁸⁷¹ Dit is vir Mofokeng prysenswaardig dat Barth probeer om die probleem van die gaping tussen kruis en opstanding aan te spreek. Hy meen egter dat Noordmans uitgewys het hoe Barth se dialektiese teologie sukkel om hierdie probleem voldoende aan te spreek:

Barth does not succeed to provide a satisfactory answer to those people whose entire life seems to be a long Good Friday. How do they notice and affirm the truth of the resurrection of Jesus Christ and continue to hope actively in theirs? In what concrete and visible and recognizable reality in their world which is not particularly full of glorious and monumental realities do they and can they find a basis for survival, encouragement and hope in a hopeless and 'long Good Friday?' How can and do they sing the Lord's song in captivity? But in the language of Noordmans the question

⁸⁶⁸ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 196.

⁸⁶⁹ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 201-202.

⁸⁷⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 209.

could be put in the following manner: Does the Spirit make a trail in the world of the poor and the oppressed? If he does, is the trail of the Spirit in the world visible and tangible? Can it be recognizable and identified by the poor and the oppressed?⁸⁷²

Bakker bou voort op Noordmans se *spore-beeld*: Hy sien die *spore in die vallei van trane* as die *werklike lyding* van ‘n *spesifieke gemeenskap*. Die besondere wese, daade en noodkreet van *heiliges* in so ‘n gemeenskap vorm die spoor van die Gees in die wêreld. Mofokeng neem Bakker se uitbouing van Noordmans se argument verder en noem voorbeelde van sulke *heiliges*: Mandela, Biko, Shezi en nog ander dooie, gevange en vry swart Afrikane. Die gemeenskappe en bewegings wat hierdie individue versinnebeeld, is die herkenbare en aantoonbare *spoor van die Gees van God* deur die lang *Goeie Vrydag-bestaan* van swartmense in Suid-Afrika.⁸⁷³ Mofokeng stel dit in *hoofstuk 5* nog sterker:

There is thus no way in which we can talk about the present creative work and footprints in the green savannahs of our African history. And vice versa, there is no way in which we can trace his footprints in our past without seeing them in the bloodstained trail that the present liberation struggle is making, without seeing him in torture chambers of South African prisons, in the refugee camps in far away lands where the voice of the black oppressed people is one: we shall fight until we are totally liberated.⁸⁷⁴

In die soeke na ‘n raamwerk vir die Christologie in die Swart Teologie is daar dus metodologies sprake van wisselwerking tussen optrede ten bate van swart bevryding en die

⁸⁷¹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 215. (Vgl. KD. IV, 2: p. 191.)

⁸⁷² Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 225. (Vgl. VW., III, p. 521.) Mofokeng voer die argument verder: “It is this issue of ‘continuity’, especially as it concerns the situation and being of those people who are crucified in the world today that J.T. Bakker, borrowing (in his own words) from O. Noordmans, proves helpful. He asserts the reality, visibility and tangibility of the trail of the Holy Spirit in these words: ‘...the community learnt to speak about the Holy Spirit because they had believed and experienced that God made a real trail through or in (‘door’-TAM.) the world, that He got a free face (image-TAM.) in Jesus in order to be and remain visible from then henceforth and in order that there would thus always be trails of his presence among us.” (Vgl. Bakker, in *Rondom het Woord* 20, p. 67.)

⁸⁷³ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 226.

⁸⁷⁴ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 237. Dit is nie toevallig dat die spore in die grond is nie: In die stryd om realiserings van swart identiteit speel grond ‘n belangrike rol omdat daar ‘n organiese verbinding tussen plaaslike mense en hulle grond is. Mofokeng beklemtoon dat swartmense hulleself in noue verbinding met grond en ook met die voorgeslakte, die lewende-dooies, ervaar. Jahwe, die God van Israel, is die Skepper van sy mense en die Eienaar van die grond (Lev. 25:23). (Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 230-232.)

Skrif. Antropologies het die wisselwerking te doen met twee vrae: Eerstens met die *subjektief-eksistensiële* vraag: Wie is ek? en tweedens met die *histories-praktiese* vraag: Hoe kan ek bevry word tot my outentieke self? Maar daar is ook die Christologiese vraag: “Wie sê julle is Ek?” Die paradoks van die kruis word juis hierin sigbaar: Die Vader stuur sy Seun as uitdrukking van sy oervloedige liefde na die wêreld, maar weens die liefdeloosheid van die wêreld word die inkarnasie ‘n geskiedenis van lyding.⁸⁷⁵ “In the actual history of incarnation God becomes the Jew Jesus of Nazareth who is born and actualizes the love of God in a divided world, one that is bedevilled by antagonisms, confrontations and conflicts between the poor and the sinners on the one hand and the religious, economic and political institutions and forces on the other hand.”⁸⁷⁶

Jesus, deur Wie alles geskep is, word gebore in ‘n krip in ‘n stal in Betlehem. Mofokeng betoog daarom dat Jesus se geboorte in 'n stal die toetrede tot die hermeneutiese sirkel is vir Swart Christologie en nie die Galasiese krisis, soos vir Sobrino, of die lewe van Jesus van Jordanië tot by Golgota, soos vir Barth, nie.⁸⁷⁷

6.4.3 Kritiese opmerkings oor Mofokeng se *The crucified among the Crossbearers*

6.4.3.1 *Inleiding*

Van Wyk se resensie in *In die Skriflig* 24 1990⁸⁷⁸ van *The crucified among the Crossbearers* slaag nie voldoende daarin om die teologiese betekenis van hierdie sistematiese teologiese werk van Mofokeng na waarde te skat nie. Ten spyte van sy poging om doelbewus sensitief te wees vir die saak van die swart gemeenskap, skemer daar steeds iets van ‘n *have-* teenoor ‘n *have not*-houding deur wanneer Van Wyk skryf: “Sulke vrae [vrae gestel aan die Swart Teologie] kan natuurlik uit hoogmoed gestel word en dan is dit met alle kritiek mis. Begrip sluit kritiek nie uit nie, soos kritiek ook nie sonder begrip mag plaasvind nie. Méér as begrip is selfs nodig. Ook empatie. Selfs solidariteit. Want al is die *antwoorde* van die Swart Teologie nie altyd verantwoord en aanvaarbaar nie, bly die *vraagstelling* nog altyd relevant en dringend.” Al stem ‘n mens nie met Mofokeng se teologies-Christologiese verantwoording

⁸⁷⁵ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 228-230; Statements and summary, pp. 14-16.

⁸⁷⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Statements and summary, p. 15.

⁸⁷⁷ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 243.

vir Swart Teologie in *The crucified among the crossbearers* saam nie, is dit meer as ‘n standpunt waarvoor – in die taal van Van Wyk - “ook empatie” en “selfs solidariteit” nodig is. Dit is myns insiens ‘n konstruktiewe poging met ‘n unieke sistematies-teologiese beweging wat nie alleen ‘n dringende en relevante vraagstelling is nie, maar profeties vir die *praxis* van die kerk in Suider-Afrika betekenis het.

Voordat 'n paar kritiese opmerkings oor Mofokeng se werk gemaak word, word die insigte wat uit *The crucified among the Crossbearers* verkry is, vervolgens eers aangevul uit verdere werke van Mofokeng.

6.4.3.2 Aanvulling uit verdere werke van Mofokeng

In *A Basis for a relevant theology for Botswana*, gee Mofokeng te kenne wat hy as *die taak van die teologie* verstaan:

[T]heology is an ecclesial business. It arises when those people who are truly converted to the saving praxis of Jesus the Messiah, acting as a community and as individuals who, infused with the power of the Holy Spirit of the Messiah and guided by Him, attempt to imitate him or translate his liberative praxis into their saving praxis to affect the lives of their fellowmen and transform the world around them making it a worthy reflection of the coming kingdom of God.⁸⁷⁹

Die teoloog se taak is om in afhanklikheid van die soewereine God van wie alles uit genade ontvang word en as aktiewe, meelewende lid van die gemeenskap - in mislukking en suksesse, in tranen en in blydskap – vanuit hierdie gemeenskap die Woord te interpreteer.⁸⁸⁰ Mofokeng sien homself as ‘n swart teoloog wat vanuit die Gereformeerde tradisie teologie beoefen.⁸⁸¹ Daarom is hy geïnteresseerd in die boodskap van die Bybel vir swartmense in

⁸⁷⁸ J. H. van Wyk, *The Crucified among the Crossbearers: Towards a Black Christology*, Kampen: Kok, Resensie in *In die Skriflig* 24 (2), 1990, pp. 186-188.

⁸⁷⁹ Vgl. T. A. Mofokeng, *A Basis for a Relevant Theology for Botswana*, in *Mission Studies* 4(1), 1987, pp. 55-61, 55; Hierdie definisie word ook net so gebruik in T. A. Mofokeng, *A Black Christology: A new beginning*, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, pp. 1-16, 2.

⁸⁸⁰ Mofokeng, in *Mission Studies*, 4(1), p. 61.

⁸⁸¹ Vgl. T. A. Mofokeng, *The Prosperity message and Black Theology*, in *Missionalia* 15, 1987, p. 84.

hulle omstandighede in Suid-Afrika.⁸⁸² Hermeneuties gesproke vind daar dialekties ‘n wisselwerking tussen die konteks van die swart onderdrukte en die Bybelteks plaas. Boesak sou nog wou argumenteer dat die lig van die Woord van God die finale oordeel oor alle handelingelike vel.⁸⁸³ Mofokeng is egter van mening die lig skyn wedersyds d.w.s. dat handelingelike van die gemeenskap óók die Woord meer verstaanbaar maak. Teks en konteks word deur die werk van die Gees in die gemeenskap verbind:

I’m of the opinion that, when discussing this matter, we should bring the Spirit of God into the picture and ask what the role of the spirit is in the communal practice as the spirit that dwells among those who are occupied with being obedient to Jesus’ command of loving their neighbour. If this spirit is God and if this God is, as the bible teaches, involved in that practice in both its concrete and theoretical forms, is it too far-fetched to conclude that spirit brings the two practices together?...I think that the God who has promised us His presence continues to use our own practice to enlighten our reading of the scriptural text.⁸⁸⁴

Die wyse waarop Mofokeng die brug tussen teks en konteks pneumatologies maak, is myns insiens een van die interessantste elemente in sy teologie. *Hoe, vra Mofokeng, beleef swartmense in Suid-Afrika vir wie “bestaan” ‘n lang Goeie Vrydag geword het, die waarheid en werklikheid van Christus se opstanding?* Dit kan alleen wees indien die spore van die Gees in die vallei van trane sigbaar waargeneem en uitgewys kan word. Volgens Mofokeng staan hierdie sigbaarheid in direkte verband met die bevrydingstryd in Suid-Afrika.⁸⁸⁵

Die voetspore-metafoor keer telkens terug as dié beeld wat Mofokeng gebruik om die sigbare teenwoordigheid van God in die lydende bestaan van die swart gemeenskap uit te druk.⁸⁸⁶ God daal in sy genade neer en maak voetspore in die geskiedenis van die onderdrukte en

⁸⁸² Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 19-21.

⁸⁸³ Vgl. T. A. Mofokeng, *Black Theology in South Africa: Achievements, Problems and Prospects*, in M. Prozesky (ed), *Christianity Amidst Apartheid: Selected Perspectives on the Church in South Africa*, New York: St. Martin’s Press, 1990, p. 45.

⁸⁸⁴ Vgl. Mofokeng, in *Christianity Amidst Apartheid*, p. 45.

⁸⁸⁵ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 225-226; 237.

⁸⁸⁶ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 225-226; 237; Mofokeng, in *Mission Studies* 4(1), 1987, pp. 57, 58; Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, pp. editorial, 4, 10; Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, p. 50; Mofokeng, *Christianity Amidst Apartheid*, p. 52; T. A. Mofokeng, *Mission Theology from an African Perspective*, in *Missionalia* 18, 1990 pp. 177-178; Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 22.

verander hulle lot.⁸⁸⁷ Daarom moet die voetspore van die Gees van Jesus onder die kruisdraers en gekruisigdes in die gemeenskap gesoek word.⁸⁸⁸ “It may also constitute learning that God’s footprints may be found more in society among God’s people than in the institutional church.”⁸⁸⁹

Daar is reeds vroeër genoem dat Mofokeng geprikkel is deur Bakker (wat die beeld van Noordmans oorgeneem het!) om hierdie metafoor te gebruik.⁸⁹⁰ Mofokeng gaan egter verder as Noordmans en Bakker wanneer hy die spoor van die Gees soek in die bevrydingstryd en optrede van swart leiers soos Mandela, Biko en Shezi.⁸⁹¹ ‘n Mens sou kon sê dat die spoor van die Gees vir Mofokeng oor die swart gemeenskap in sy volle dimensie lê: Die lengte van die spoor loop oor die hele geskiedenis van die swart gemeenskap en sluit die dooies, lewendes en ongeborenes in. Die breedte van die spoor omvat die hele swart kultuur. Die diepte van die spoor is getrap in die land wat deur God aan die swartmense voorsien is.⁸⁹² Op unieke wyse word verskeie teologiese elemente saamgevat in Mofokeng se verstaan van die teenwoordigheid van die Gees van God in die swart gemeenskap. In die lyding van die swart gemeenskap - wat nie bloot kruisdraende gemeenskap is nie, maar as gekruisigde gemeenskap ‘n *lang Goeie Vrydag-bestaan* voer - is God deur Sy Gees teenwoordig. Soos Mofokeng dit stel:

Whatever the theological qualms some of us may have about the distinction or lack of it between those who consciously and deliberately bear the cross and those who are nailed on it by the lack of human compassion that is deeply rooted in our contemporary societies, reality is that those people who are nailed on that cross of inhumanity have an identity with a revelation and evangelizing character. They are a

⁸⁸⁷ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, p. 4.

⁸⁸⁸ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989 p. 50, asook T. A. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 22.

⁸⁸⁹ Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 178.

⁸⁹⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 225.

⁸⁹¹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 226.

⁸⁹² Hoewel Mofokeng nie direk die spore-beeld aan geskiedenis, kultuur en land verbind nie, regverdig die wyse waarop hy met hierdie drie elemente omgaan myns insiens die koppeling met hierdie beeld. Vgl. T. A. Mofokeng, *The evolution of the Black struggle and the role of Black theology*, in I. J. Mosala & B. Tlhagale (eds), *The unquestionable right to be free*, Johannesburg: Skotaville Publishers, 1986, p. 126; Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, p. 7; Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 22.

community with a subversive historical memory, a living culture and a dynamic land consciousness.⁸⁹³

Die swart gemeenskap is as 't ware aan die kruis gespyker deur die politieke, sosiale, kulturele en teologiese diskriminasie van Wes-Europese, koloniale, kapitalistiese, wit onderdrukkers.⁸⁹⁴ Witmense het boonop die Christelike geloof gebruik om swartmense te laat glo dat hulle minderwaardig en sondig is omdat hulle swart is.⁸⁹⁵ Swartmense is ingelei in die blanke kulturele universum waar pligsgetrouheid, privaatbesit en respek vir owerhede as Christelike deugde voorgehou is.⁸⁹⁶ In plaas daarvan om selfkrities te vra na die materiële basis vir teologiese konsepte soos sonde, bekering en versoening, het die Wit-Europese teologiese antropologie onkrities voortgegaan en bygedra tot die onderdrukking van die swart gemeenskap.⁸⁹⁷

Soos reeds genoem, worstel die Swart Christologie ('n mens sou ook kon sê Swart Antropologie) vanuit hierdie situasie met die *antropo-soteriologiese vrae*, “wie is ek?” en “hoe kan ek bevry word tot my outentieke self?”⁸⁹⁸ In noue verband met hierdie vrae staan die christologiese vraag deur Jesus gevra: “wie sê julle is Ek?”⁸⁹⁹ Hierdie vrae het te doen met die *antropodisee* vraag: “Where do we find a humane, human being who is also Christ-like?”⁹⁰⁰

⁸⁹³ Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, pp. 20-30, 22.

⁸⁹⁴ Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, p. 46.

⁸⁹⁵ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, p. 46: “Their political domination, social discrimination, denial of educational, cultural facilities as well as exclusion from white churches confirm that they and they alone are indeed born in sin and are not worthy of the love and grace of God. Such a negative anthropology can by no stretch of imagination, empower people who have been beaten to the ground by everything they see and hear.”

⁸⁹⁶ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 15; Mofokeng, in *Unquestionable right to be free*, p. 119.

⁸⁹⁷ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), p. 46 ; T. A. Mofokeng, Land is our Mother: A Black Theology of Land, in M. Guma & L. Milton, (eds), *An African challenge to the church in the 21st century*, Cape Town: Salty Print, 1997, p. 50: “[W]hite people who came to our shores and killed African people for their land were Christians, who not only confessed the Christian faith but also executed that brutality and theft in the name of Christianity and under the purported inspiration of the same bible (sic). The same applies to the white state and all the successive white regimes. The white church that has become a beneficiary of this cruel and brutal dispossession and destruction of our religious roots, uses the same bible in its act of dispossession and resistance to the struggle for repossession.”

⁸⁹⁸ Vgl. 6.4.2.

⁸⁹⁹ Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, pp. 1-16.

⁹⁰⁰ Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, pp. 20-30.

Vir die Swart Teologie is hierdie vrae nie bloot teoretiese interessantheite nie. Die konteks van onderdrukking inspireer 'n nuwe soeke na selfwaarde. In hierdie soeke word dit duidelik dat God, wat sy slawevolke uit Egipte uitgelei het, die Swart gemeenskap wil omskep tot kreatiewe subjekte wat deelneem aan hulle eie bevryding tot menswaardigheid.⁹⁰¹ God kan sy onderdrukte gemeenskap omskep, inspireer en aktiveer om aktiewe subjekte te word wat deelneem aan sy proses om hulle te bevry en deel te maak van 'n nuwe gemeenskap waar geregtigheid heers.⁹⁰² Christus het reeds die proses van transformasie begin deur sy stryd vanaf Betlehem tot in Jerusalem.⁹⁰³ Die stryd van Christus het nie eers aktueel geword toe Westerse sendelinge in Afrika aan wal gekom het nie:

On the basis of the contemporaneity of Jesus Christ, the victorious Lord of history and time we have to go further and affirm his presence and victorious activity in our past, including our distant African past. He has been there since the beginning of time (Col. 1:15-16) as the one who is 'the same yesterday, today and tomorrow'. He was there in our African past traversing the way from Bethlehem to Golgotha, creating new black men and black women and transforming the world.⁹⁰⁴

Jesus *wás* en *is* steeds werksaam teenwoordig soos Hy vóór sy kruisiging in die wêreld teenwoordig was. Hy hou aan om nuwe mense te skep en die wêreld te transformeer en as gevolg daarvan ly Hy en word Hy oor en oor gekruisig (Heb 6:6).⁹⁰⁵

Dit is volgens Mofokeng nie vanselfsprekend dat die *locus* van die teenwoordigheid en handeling van die opgestane Jesus beperk is tot die kerk nie. God se voetspore kan selfs duideliker ontdek word in sy gemeenskap as in die institusionele kerk.⁹⁰⁶ Die gemeenskap wat Mofokeng hier in gedagte het, is 'n gemeenskap waar Jesus Christus erken en bely word as die enigste en absolute gesag en die gelykheid van alle mense in alle bestaansdimensies – ongeag ouderdom, ras, geslag, ideologie of geloof – aanvaar word.⁹⁰⁷ Al is die swart gemeenskap besoedel deur die dominante rassisties-kapitalistiese kultuur, bly dit steeds die

⁹⁰¹ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 24; Mofokeng, in *Mission Studies*, 4(1), p. 56.

⁹⁰² Vgl. Maimela, in *Missionalia* 13(2), 1985, p. 85; Mofokeng, in *Unquestionable right to be free*, p. 124.

⁹⁰³ Vgl. Mofokeng, in *Unquestionable right to be free*, p. 126; Mofokeng, in *Mission Studies* 4(1), p. 58.

⁹⁰⁴ Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, p. 7.

⁹⁰⁵ Vgl. Mofokeng, in *Mission Studies* 4(1), p. 58; Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 28.

⁹⁰⁶ Vgl. Mofokeng, in *Mission Studies*, 4(1), p. 57; Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 178.

gemeenskap waar die werk van Christus die duidelikste waargeneem kan word.⁹⁰⁸ Selfs wanneer blankes deelneem aan die bevrydingstryd, bly die swart gemeenskap die primêre fokus van Swart Teologie en gaan dit vir Swart Teoloë om die swart subjek wat deur God omskep word tot kreatiewe handelende subjek.⁹⁰⁹ Aanvanklik is die handelende subjek in die Swart Teologie as die hele swart gemeenskap gesien, maar later het teoloë soos Mosala en Tlhagale meer gekwalifiseerd die swart werkersklas in gedagte.⁹¹⁰

6.4.3.3 Kritiese opmerkings oor Mofokeng se *The crucified among the crossbearers en enkele ander werke*

Van Wyk meen in Mofokeng se werk *The crucified among the crossbearers* word nagenoeg al die kenmerke van die Swart Teologie teruggevind. In wese kom dit daarop neer dat die religieuse onderskeiding *geloof/ongeloof* vervang word deur die sosiale onderskeiding *arm/ryk*. Dit laat verskeie vrae vir Van Wyk onopgelos:

Was daar nie ook (verloste) ryk Israeliete tydens die uittog nie? Was daar nie ook (verworpe) arm Kanaäniete by die intog nie? Is daar nie ook sonde, diskriminasie en onreg onder die armes vandag nie (vgl. die posisie van die swart vrou)? (sic) Moet die swart vrou ter wille van vryheid en regverdigheid ‘n rewolusie teen die swart mans (sic) ontketen? Waarom het Christus nie ‘n rewolusie volgens die geweldsprinsipe (Zelote) ontwikkel nie? Waarom het Hy selfs nie slawerny (rewolusionêr) afgeskaf nie?’⁹¹¹

In reaksie op Van Wyk se vraag of daar nie ook (verloste) ryk Israeliete tydens die uittog en (verworpe) arm Kanaäniete tydens die intog was nie, sou ‘n mens kon antwoord dat

⁹⁰⁷ Vgl. Mofokeng, in *Mission Studies* 4(1), p. 59.

⁹⁰⁸ Vgl. Mofokeng, Human Values Beyond the Market Society, A Black Working Class Perspective, in *Journal of Theology for Southern Africa* 76, 1991, p. 67.

⁹⁰⁹ Vgl. Mofokeng, *Unquestionable right to be free*, p. 128 se opmerking in voetnota 33:

“The question of the interlocutor in South African Black Theology has raised its head again after it had been answered in the 1970s. The question is raised by the involvement of a handful of whites in the black struggle. Their solidarity has led some Blacks to say that this involvement has to have theological consequences at the level of the interlocutor....In opposition to this assertion we argue that the interlocutor in Black Theology is the black community and not individuals or a collective of individuals who could in very isolated incidents, include white individuals. Their periodical presence among Blacks does not turn the black community into a multi-racial one.”

⁹¹⁰ Vgl. Mofokeng, *Christianity Amidst Apartheid*, pp. 37-53.

Mofokeng waarskynlik nie sou ontken dat daar regverdigde ryk Israeliete was tydens die uittoeg nie en ook nie dat daar verlore, sondige Kanaäniete by die intog was nie. Mofokeng wil nie algemene stellings oor die gemeenskap verkeerd bewys deur individuele uitsonderings nie. Hy kies openlik om vanuit die swart gemeenskap te teologiseer en stel dit duidelik dat hierdie gemeenskap by voorbaat 'n bevoorregte posisie beklee in sy teologiese formulerings.⁹¹²

Mofokeng probeer dus nie 'n gebalanseerde weergawe van 'n aantal teologiese standpunte aan die orde stel nie. Hy verkies eerder om kontekstueel en partydig te werk te gaan. Dit is daarom sinvol om in kritiese gesprek met Mofokeng nie alleen te wys op eensydighede in sy teologie nie – hy sê immers self hy is doelbewus eensydig! Inkonsekwentheid in sy teologie moet aangetoon word - dit wil sê, daar moet gevra word in hoeverre Mofokeng konsekwent is in die toepassing van die beginsels wat hyself vir die Swart Teologie neerlê.

Een van die mees basiese beginsels van die Swart Teologie is dat hermeneutiek 'n praktiese aangeleentheid is. In die dialogiese wisselwerking tussen Bybelteks en die konteks van onderdrukte swartmense, open die bevrydingstryd die oë van die eksegeet om die Bybelteks te begryp. Die Bybelteks kritiseer en dinamiseer terselfdertyd ook die bevrydingstryd. Mofokeng kry dit oortuigend reg om aan te toon hoe die konteks die Bybelteks kan verlig. Dit is egter nie so duidelik hoe Mofokeng selfkrities die Bybelteks toelaat om die Swart Teologie te kritiseer nie. Mofokeng skryf in gesprek met Bosch: "I would, however, add that only those elements of culture and traditional religion which will enhance the social struggles of the downtrodden people in Africa should be incorporated into a relevant theology for this continent. At the same time, only those elements from the Bible which will enhance their struggle at that particular time should be incorporated into such a theology."⁹¹³ Indien die Swart Teologie só selektief met Bybelteksgedeeltes omgaan, is dit te betwyfel of Mofokeng mét rég op dialogiese wisselwerking tussen Bybelteks en die konteks van onderdrukte kan aanspraak maak. Sodra die *struggle*-program die uitsluitlike norm word waarvolgens tekste deur 'n eksegeet gekies word, verloor hierdie eksegeet die reg om daarop aanspraak te maak dat sy of haar metode dialogies is – d.w.s. dat die metode wat gebruik word vanuit die konteks die Bybelteks verlig en terselfdertyd die Bybelteks toelaat om die konteks krities te

⁹¹¹ Vgl. Van Wyk, in *In die Skriflig* 24(2), 1990, p. 187.

⁹¹² Mofokeng, in *Missionalia* 15, 1987, p. 84.

⁹¹³ Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 173.

bevraagteken. Dit is verstaanbaar dat vrae soos Van Wyk se *waarom het Christus nie 'n revolusie volgens die geweldsprinsiepe (sic) ontwikkel nie?* en *waarom het Hy selfs nie slawerny afgeskaf nie?* in die Apartheidskonteks in Suid-Afrika vir die Swart Teologie frustrerend kon wees. Dit kan lyk asof hierdie vrae die *status quo* vanuit die Skrif wil legitimeer. Nogtans bly dit belangrik vir die Swart Teologie om hierdie vrae nie uit die staanspoor as *elemente wat in die pad staan van die struggle* af te maak nie. Hierdie vrae behoort ernstig geneem te word in die lig van die Swart Teologie se ideaal om metodologies die Skrif toe te laat om die *praxis* krities te bevraagteken.

Dit wil voorkom asof Skrifuitleg deur eksegete wat nie aktief genoeg by die politiese bevrydingstryd betrokke was nie, by voorbaat deur Mofokeng as verdag afgemaak word. Selfs wanneer “wit” of “ryker” teoloë met die saak van onderdrukte identifiseer en Bybelgedeeltes profeties interpreteer, is hulle interpretasies nie vir Mofokeng op dieselfde vlak as dié van Swart interpreteerders nie. Dit is byvoorbeeld nie goed genoeg vir Mofokeng dat Bosch Afrika as geo-kulturele *locus* van teologie identifiseer nie, want “Africa as a geo-cultural reality is not experienced and known by all of us in the same way. We should go further and find an answer to the question: *which* Africa constitutes the home of this theology? The Africa of the powerful, the rich and the free or that of the powerless, dispossessed and chained?”⁹¹⁴ Dit wil voorkom asof die swart gemeenskap in Mofokeng se teologie ‘n monopolie op die belewenis van lyding en haglike lewensomstandighede het.

Mofokeng erken egter dat dit nog nooit maklik was om die konsep *swart* in *Swart Teologie* te definieer nie: “Right from the inception of contemporary Black Theology the definition of the concept ‘black’ has been problematic. While there was unanimity at the beginning that all the oppressed people of South Africa, that is, Africans, Coloureds and Indians, are black people, the same cannot be said regarding inclusion of black culture, black history and African traditional religion as formative factors in Black Theology.”⁹¹⁵

Daar is oor die jare 'n verskuiwing in Mofokeng se teologiese arbeid te bespeur in die wyse waarop hy die *swart subjek* verstaan. In sy doktorale proefskrif *The crucified among the crossbearers* in 1983 is Mofokeng gemoeid met die *hele* swart gemeenskap wat polities

⁹¹⁴ Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 169.

⁹¹⁵ Mofokeng, *Christianity Amidst Apartheid*, pp. 46-47.

onderdruk is gedurende die Apartheidsstelsel. Veral vanaf die vroeë negentiger jare raak Mofokeng al meer en meer gemoed met die swart *werkersklas*⁹¹⁶ en met die *Afrika-element* in die Swart Teologie.⁹¹⁷

Dit is veral in die wyse waarop Mofokeng *kwaad* en *skuld* in die wêreld verstaan dat daar sterk ooreenkomste met die Afrika-beskouing aan die lig kom. Volgens Mofokeng meen Bosch die Afrika-beskouing het die neiging om sondebokke te soek vir alles wat verkeerd gaan. Dit toon ooreenkoms met die verstaan van heksery in die swart gemeenskap. Mofokeng wys op Bosch se kritiek teenoor hierdie neiging en hoe hy meen dat beide individuele en gemeenskaplike sonde ontbloot moet word.⁹¹⁸

Die wyse waarop Mofokeng die konsepte *wit*, *Europees*, *kapitalisties*, *Afrikaner Gereformeerde teologie* en *setlaars* hanteer, laat soms 'n gevoel van hierdie *neiging* waarteen Bosch waarsku, posvat.⁹¹⁹ Die skuld vir die onderdrukking van die swart gemeenskap is volgens Mofokeng die skuld van die *wit kapitalistiese Christene* en bevryding sal plaasvind wanneer die strukture van die onderdrukkers in duie stort: “[W]hite people who came to our shores and killed African people for their land were Christians, who not only confessed the Christian faith but also executed that brutality and theft in the name of Christianity and under the purported inspiration of the same bible (sic).”⁹²⁰ Verwonge waardes in die onderdrukte gemeenskap is ook toe te skryf aan kapitalisme, sê Mofokeng: “[E]ven the values of the lowest in society have not escaped the distorting and corrupting influence of the dominant racial-capitalist culture and civilization.”⁹²¹ Daarom sal swartmense alleen verlos word as witmense tot bekering kom en hulle lewenstandaard vrywillig verlaag: “They [black people] will remain nailed forever on the cross of poverty in the midst of glittering gold because bringing them from the cross will entail radical conversion to God and their black neighbour

⁹¹⁶ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Theology for Southern Africa* 76, 1991, pp. 64-70. Let wel dat dit nie beteken dat Mofokeng nie vroeër hierdie twee elemente gekoester het nie. Hierdie elemente is egter myns insiens meer op die voorgrond in die werke wat hy na 1990 skryf.

⁹¹⁷ Vgl. Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, 42-55.

⁹¹⁸ Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 176.

⁹¹⁹ Vgl. Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 43 skryf byvoorbeeld met verwysing na die Afrikaners wat die binneland van Suidelike Afrika ingetrek het: “These criminal white people did not possess any means of livelihood and knew that they were going to starve to death without their victims’ gracious help....In other words they desperately needed the generosity (the means of production, labour, know-how and technology) of their victims without which they would have surely perished from hunger or from the legitimate future war of revenge!”

⁹²⁰ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 50.

(accepting the humanity of black people) as well as cross-bearing (reduction in the standard of living) for white people, and an accompanying radical structural change.”⁹²²

Van Wyk voel ongemaklik oor die wyse waarop Mofokeng skuld alleenlik aan die wit gemeenskap toeskryf. Hy vra of daar nie ook sonde en diskriminasie in die swart gemeenskap aanwesig is nie en noem die posisie van die swart vrou as voorbeeld.⁹²³ Mofokeng sou bereid wees om Van Wyk se vraag ernstig te neem, want hy skryf in sy artikel *Black Theology in South Africa* dat die Swart Teologie die posisie van die vrou in die gemeenskap skandelik afgeskeep het en daarvoor behoort Swart Teoloë hulle koppe in skaamte te laat sak. Hulle behoort God, hulle moeders en hulle susters om verskoning te vra.⁹²⁴ Dit is jammer dat Mofokeng nie in die lig van sy bekentenis - dat die posisie van die vrou in die gemeenskap *skandelik afgeskeep* is in die verlede - ook in hierdie gees van selfkritiek duideliker uitstip watter ander sake Swart Teoloë afgeskeep het nie.

As Swart Teoloog maak Mofokeng daarop aanspraak om vanuit die *praxis* te teologiseer.⁹²⁵ ‘n Teoloog behoort syns insiens deel van die gemeenskap van God te wees. Lydende mense in die samelewing is op ‘n besondere wyse deel van die gemeenskap van God. In Suid-Afrika was dit veral swartmense wat gely het. Stelselmatig word die subjek *swart gemeenskap* (wat deel uitmaak van die gemeenskap van God) vir Mofokeng meer spesifiek *swartmense uit die werkersklas* omdat kapitalisme net so ‘n groot probleem soos rassisme is.⁹²⁶ Die vraag is of Mofokeng steeds sy eie teologiese arbeid kan verantwoord wanneer hyself, as akademiese teoloog, nie volledig meer in die *werkersklas-gemeenskap* staan nie. Die solidariteit van *wit teoloë* wat nie self die onderdrukking aan hulle lyf gevoel het in die politieke bevrydingstryd nie, is deur Mofokeng bevraagteken. Wat staan ‘n teoloog in die ekonomiese klassestryd te doen? Sou Mofokeng *vrywillige armoede* beoefen en in hoeverre raak dit byvoorbeeld sy eie beroepslewe? Hy skryf sêlf dat sommige Christene neig om armoede te idealiseer deur ‘n vorm van *geestelike armoede* voor te staan:

⁹²¹ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Theology for Southern Africa* 76, 1991, p. 67.

⁹²² Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 24.

⁹²³ Vgl. Van Wyk, in *In die Skriflig* 24(2), 1990, p. 187.

⁹²⁴ Vgl. Mofokeng, in *Christianity Amidst Apartheid*, p. 42.

⁹²⁵ Vgl. Mofokeng se definisie vir teologie soos aangehaal onder hierdie punt van bespreking.

⁹²⁶ Vgl. Mofokeng, in *Christianity Amidst Apartheid*, p. 41.

This concept of poverty that is ambiguous, refers to an interior attitude of detachment to material goods without actually parting with them. Its form of solidarity goes only half way. Even when there is talk of an incarnation of this internal attitude this is reserved for some religious orders.⁹²⁷

Dit wil voorkom asof Mofokeng die kritiese vraag na die *vlak van evangeliese armoede wat die individuele Swart Teoloog behoort te bereik* ontduik deur met toenemende radikaliteit die herverdeling van grond te bepleit. Die dag toe swartmense van hulle grond ontnem is, skryf hy, het hulle ‘n moeder, ‘n identiteitsbasis, hulle voorvaders se huis - hulle bron van oorlewing verloor.⁹²⁸ Die soeke na ‘n bevrydende teologie om die land terug te neem van die *wit bedrieërgaste* sluit aan by die historiese stryd van die Afrika-voorvaders om hulle grond terug te kry. Die *misdadige witmense* het die grond van Afrikane gesteel en dit is skokkend dat die *koloniale wit kerk* en *Afrikaner Gereformeerde teologie* nie die grondkwessie as teologiese kwessie aangespreek het nie: “It was never called a sin against God and against African people....The missionaries saw our people turned into beggars and wanderers and instead of confronting those who sinned against them, they identified the victims as objects of mission who were to be taught not to steal and not to be violent. They were taught that their inheritance was safe in heaven from thieves.”⁹²⁹

‘n *Swart Landsteologie*⁹³⁰ behoort na Mofokeng se mening ontwikkel te word. Ontwortelde gemeenskappe behoort aan te hou met die weerstand wat te bespeur is teen die permanensie van die koloniale besetting. Swartmense toon hulle weerstand deur nie mooi permanente steenhuisse te bou en vrugtebome te plant nie. Hulle hou aan om in die woorde van Psalm 137 te vra: “Hoe kan ons die lied van die Here sing in ‘n vreemde land?”⁹³¹ Ontwortelde gemeenskappe behoort ook hulle gereed te maak om die stryd te voer en die land weer in besit te neem: “This is an act of courage, of preparedness to risk their lives and prison for the sake of repossession of their land, of establishing a community, regaining their identity and

⁹²⁷ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 61.

⁹²⁸ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, pp. 11-12; Mofokeng, in *Christianity Amidst Apartheid*, p. 40.

⁹²⁹ Vgl. Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 44; Vgl. ook Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), p. 40.

⁹³⁰ Eie vertaling van *Black Theology of land*.

⁹³¹ Vgl. Psalm 137:4. (Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, pp. 46-47.)

purifying their religiosity.”⁹³² Die herinbesitname sal alleen deur ‘n fisiese, ideologiese en geestelike stryd (*struggle*) realiseer.⁹³³

Mofokeng gee vervolgens in sy artikel *Land is our Mother: A Black Theology of Land* hermeneutiese oorwegings en Ou Testamentiese vertrekpunte wat oorweeg sou kon word in die konstruering van ‘n *Swart Landsteologie*. Dit is belangrik, meen Mofokeng, om die hermeneutiese taak met ideologiese suspisie aan te pak, want die *wit* kerk en teologie het voordeel getrek uit die koloniale landsbesetting in Afrika.⁹³⁴

Mofokeng se beskrywing van twee Ou Testamentiese tradisies - naamlik wat hy die *Sinai-Moses-* en die *Dawid-Sion-*tradisie noem – is tekenend van sy neiging om die samesyn van die meer tradisionele agrariese gemeenskap te romantiseer.⁹³⁵ Die *Sinai-Moses-*gemeenskap, skryf hy,

did not have any person higher or vested with authority above the others. Only God was their authority. And their power rested in the collective power of their community of equal people. The land belonged to all the members of the community and to each individually, but not as a commodity that could be owned and permanently alienated or sold.⁹³⁶

Daarteenoor is die *Dawid-Sion-*tradisie volgens Mofokeng jonger en verwys na die periode in die geskiedenis van Israel toe die volk ‘n koning gehad het wat sy mag uitgebrei het. Die koning het homself omring met mag en rykdom en ‘n welgestelde klas ontwikkel om sy belange te beskerm.⁹³⁷

Deur die onderlinge verhoudings en optrede van die onderdruktes te romantiseer, ondermyn Mofokeng ironies genoeg - teen sy eie bedoeling in! - die *kreatiewe subjekskap* van die onderdruktes. Een van die belangrikste bewegings in *The crucified among the crossbearers* is

⁹³² Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 47.

⁹³³ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 48.

⁹³⁴ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 50.

⁹³⁵ Vgl. Hoofstuk 2, The History of Israelite Religion in the Period before the State, in R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, SCM Press Ltd, Vol. 1, 1992 (translation 1994) waarin dit duidelik word hoe moeilik die stryd om oorlewing vir onderskeie families en groepe was.

⁹³⁶ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 52.

juis die wyse waarop die *swart subjek* tot *handelende subjek* deur die Gees tot *aktiewe medeskepper* in die bevrydingstryd omskep word. Die nuutgeskape mens (swart subjek) wat bevry is, kry nie by Mofokeng kans om te ontwikkel nie. Dit gebeur omdat individuele skuld en skuld van die swart gemeenskap in die klein óf verswyg word óf toegeskryf word aan die korrupterende werking van groter strukturele onreg. Dit sou vrugbaar wees indien Mofokeng ook gewys het hoe die *swart subjek* - juis omdat hy en sy tot kreatiwiteit in staat is - ook tot destruktiwiteit, dit wil sê sonde, in staat is.

Mofokeng worstel te min met die huidige kontekstuele aanduiding dat die swart gemeenskap nie 'n homogene, eensgesinde gemeenskap sonder taalverskille, klasverskille, geloofsverskille en geslagsverskille is nie. Die huidige ontwikkeling van 'n al groter wordende swart middelklas en die leidende rol van *struggle-heiliges* in die regering, privaatsektor en universiteite, word relatief onproblematis oor die hoof gesien.

In 'n regsak tussen die onderdrukte en die onderdrukker sou betoog kon word dat God aan die kant van die slagoffer is. Die regverdigheid van die onderdrukte voor God (ongeag ras, taal, land, klas, ouderdom of geslag) neem egter nie toe omdat die onderdrukker onregverdig is nie, maar staan vas omdat God regverdig is. Begrippe soos *wit*, *kolonialisme*, *Afrikaner Gereformeerde kerke*, *kapitalisme* en *Europeërs* wat 'n negatiewe nuanse in Mofokeng se teologie dra, slaag soms daarin om die ongeregtigheid en magsug van die partye wat deur hierdie begrippe verteenwoordig word, uit te stip. Die negatiewe kenterings verhoog egter nie vanselfsprekend die "regverdigheid" van die partye wat onderdruk word nie. Uiteindelik is dit meer problematis as wat uit Mofokeng se worsteling blyk om te bepaal wié onderdruk en wié misbruik mag. Dit is moeilik om die onderdrukkers en onderdruktes - individueel en kollektief - suiwer uitmekaar te hou.

Mofokeng kon meer indringend gevra het in hoe 'n mate die *hele kerk* 'n lydende bestaan voer as vreemdeling in die wêreld - tussen die *alreeds* en die *nog nie*, in afwagting saam met die skepping op die voleinding, wanneer Christus alles in almal sal wees. Die rede vir hierdie ekklesiologiese leemte in Mofokeng se teologiese mondering kan teruggevind word in sy inkonsekwente toepassing van die twee hermeneutiese prinsipes wat hyself vir die Swart

⁹³⁷ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 52.

Teologie stel: hy eerbiedig die beginsel dat die Swart Teologie die konteks ernstig neem deur indringend te vra na besondere werk van God in die *arm swart gemeenskap in Suid-Afrika* ('n eenheid van *beursie, bloed en bodem*). Hy versuim egter om te luister na die taal waarin die Bybelteks oor die besondere werk van God in sy *gemeente* praat ('n eenheid van *belydenis*). Maar hierdie kritiek word versigtig uitgespreek, want net soos Noordmans kry Mofokeng dit reg om aan te toon dat *belydenis* moeilik losgemaak kan word van *beursie, bloed en bodem*.

Hoofstuk 7

7 Troos vir *bedelaar* en *sondaar*

7.1 Inleiding

In **hoofstuk 1** is aangevoer dat hierdie teologiese ondersoek beïnvloed word deur my persoonlike worsteling vanuit die Suid-Afrikaanse konteks. In **hoofstuk 2** is aangetoon hoe Noordmans na aanleiding van die teksgedeeltes in Lukas 18:9-14 en Lukas 16:19-31 die karakters van die *sondaar* en *bedelaar* teenoor mekaar stel. Hierdie teksgedeeltes uit Lukas is verder belig deur die eksegetiese stemme van Hultgren, Herzog II, Pierson, Calvyn en Groenewald. In **hoofstuk 3** is die Gereformeerde teoloog, Noordmans, se beweging beter leer ken en in **hoofstuk 4** is Calvyn se siening oor die gebruik van *aardse hulpmiddele* behandel. **Hoofstuk 5** het die neo-Calvinistiese en die Bevrydingsteologiese perspektiewe bygevoeg deur onderskeidelik Kuyper en Gutiérrez by die ondersoek te betrek. In **hoofstuk 6** is werke van drie Suid-Afrikaanse gespreksgenote, naamlik Heyns, Bosch en Mofokeng bespreek, wie se werke van toepassing is vir hierdie teologies-kritiese ondersoek na die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde vanuit die Suider-Afrikaanse konteks.

In hierdie hoofstuk (**hoofstuk 7**) word daar gepoog om die insigte uit die voorafgaande hoofstukke te konsolideer deur die gespreksgenote op mekaar te laat inspeel. *Perspektiewe* op die gelykenisse van die *bedelaar* en die *sondaar* word behandel, *teologies-kritiese perspektiewe* op die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie word sistematies aangetoon en die *betekenis van die behandelde perspektiewe* op die verhouding tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie vir lewenstyl in Suider-Afrika word uitgewerk.

7.2 Perspektiewe op die gelykenisse van die *bedelaar* en die *sondaar*

7.2.1 Inleiding

In **hoofstuk 2** is die perspektiewe van Hultgren, Herzog II, Pierson, Calvyn en Groenewald op die gelykenisse van die *bedelaar* en die *sondaar* aan die orde gestel. Die bedoeling by die

keuse van gespreksgenote was nie om 'n verteenwoordigende weergawe van resente Nuwe Testamentiese navorsing oor die gelykenisse aan te bied nie. Die gespreksgenote is eerder gekies om vergelykende materiaal te bied wat sou kon dien om die *beweging van Noordmans in Zondaar en bedelaar* beter te verstaan.⁹³⁸

Uit Noordmans se meditasie het dit geblyk dat die wyse waarop ons die boodskap van die gelykenisse verstaan, ten nouste saamhang met ons identifisering met die onderskeie gelykeniskarakters. Daarom word die perspektiewe van die onderskeie gespreksgenote oor die boodskap van die twee gelykenisse en hul perspektiewe op die karakters uit die twee gelykenisse vervolgens bespreek. My eie perspektief oor die boodskap van die gelykenis, asook die lewenspeil en skuld van karakters en ons identifisering met gelykeniskarakters, word ook aangetoon.

7.2.2 Die boodskap van die twee gelykenisse

7.2.2.1 Die boodskap van Lukas 16:19-31

In die lig van die bydraes van die onderskeie gespreksgenote, sou die kernboodskap van die gelykenis in Lukas 16:19-31 één of 'n kombinasie van die volgende kan wees: (i) 'n *waarskuwing* aan die ryke, (ii) 'n *voorwaardelike seëntoesegging* aan die arme, (iii) 'n *onvoorwaardelike seëntoesegging* aan die arme, (iv) 'n *beskrywing* van hoe God - anders as mense - die innerlike van die mens oordeel, (v) 'n *aanmaning* om rykdom verstandig aan te wend, en/of (vi) die *kodering van sosiale kritiek* op die verhouding tussen rykes en armes, waaruit dit blyk hoe hierdie verhouding teologies geregverdig word. My eie standpunt is dat (vii) die gelykenis 'n *waarskuwing* aan die ryke bevat wat tegelykertyd gepaard gaan met 'n *voorwaardelike troosbelofte* aan die ryke en 'n *onvoorwaardelike seëntoesegging* aan die arme.

Hultgren meen die gelykenis waarsku teen die gevare wat liefde vir geld inhou en is daarmee saam 'n aanmaning om tot bekering te kom. Die *Wet en die Profete* beskryf immers duidelik hoe daar vir die armes gesorg behoort te word.⁹³⁹ Calvyn beskou die gelykenis as 'n

⁹³⁸ Vgl. 2.5.1.

⁹³⁹ Vgl. 2.5.2.2.

voorbeeld van wat met iemand gebeur wat in staat is om sy naaste te help, maar dit nie doen nie.⁹⁴⁰ Pierson se interpretasie sluit by dié van Calvin aan wanneer hy betoog dat die gelykenis handel oor 'n ryk man wat geen oog het vir die ellende van die arme by sy deur nie. Vir Pierson gaan dit egter nie net om 'n waarskuwing aan die ryke nie, maar ook om 'n belofte aan die arme wat *gespeen is van alle jaloesie*. Die gelykenis is nie 'n verheerliking van armoede deur te verkondig dat Lasarus gered word *omdat* hy arm was nie. Lasarus was volgens Pierson juis ryk van binne, aangesien hy tevrede was met die krummels van die ryke en aangesien hy alle jaloesie afgelê het.⁹⁴¹ Groenewald is dié gespreksgenoot wat die meeste klem lê op God se beoordeling van die innerlike. Volgens Groenewald is rykdom in Jesus se tyd beskou as 'n bewys van die guns van God en armoede as 'n bewys van die misnoeë en straf van die Here. Daarom wou die Fariseërs hulle regverdigheid bewys deur uiterlike dinge na te streef. Die gelykenis toon volgens Groenewald dat die Here ander norme as mense aanlê om die waarde van die lewe te beoordeel. God oordeel immers die innerlike.⁹⁴²

Herzog verskil lynreg met Groenewald. Vir Herzog gaan die boodskap van die gelykenis nie oor innerlikheid of 'n abstrakte boodskap nie, maar oor die letterlike rykdom van die ryk man en die fisiese armoede van Lasarus. Dit gaan in hierdie gelykenis om twee sosiale klasse - die stedelike adel en die uitgeworpenes - en dit is tussen hierdie twee klasse wat daar 'n onoorbrugbare kloof loop. Anders as by Groenewald, waar die ryke as rentmeester sy rykdom reg moes gebruik, wys Herzog op die probleem van die rykdom sêlf: Die rykdom van die ryk man was die produk van die sistematiese onderdrukking van die armes en dit kom aan die lig ná sy dood. Lasarus word egter gered *omdat* hy arm was.⁹⁴³

Dit is merkwaardig hoe Noordmans en Herzog langs verskillende weë beide tot die gevolgtrekking kom dat Lasarus volgens die gelykenis gered word *omdat* hy arm was. Beide Noordmans en Herzog toon ook hoe teologiese sieninge kan bydra tot die handhawing van die bestaande maatskaplike orde. Volgens Noordmans word die kloof tussen rykes en armes deur die Voorsienigheid getrek. Herzog wys hoe *aansprake op die absolute orde van dinge* en *uitbeeldings van hoe die hiernamaals daar gaan uitsien* gebruik word om die huidige sosiale orde te legitimeer.

⁹⁴⁰ Vgl. 2.5.5.1.

⁹⁴¹ Vgl. 2.5.4.2.

⁹⁴² Vgl. 2.5.6.2.

Daar is reeds in die inleiding van hierdie paragraaf genoem dat my eie standpunt is die gelykenis in Lukas 16 is 'n *waarskuwing* aan die ryke, wat tegelykertyd gepaard gaan met 'n *voorwaardelike troosbelofte* aan die ryke en 'n *onvoorwaardelike seëntoesegging* aan die arme.

Dit is die rykdom van die ryk man sêlf wat 'n gevaar vir sy uiteindelijke lot inhou. Rykdom hou - soos Calvyn aangetoon het - die dubbele gevaar van onmatigheid en wreedheid in. Die mag en koopkrag wat rykdom ontketen, is soos hout op die vuur van 'n mens se ydelheid. En ydelheid kan weer maklik aanleiding gee tot selfverheffing en eiewaan. Andersyds bied rykdom aan 'n mens die vermoë om te kan help, wat geweldige etiese eise stel. Verantwoordelike finansiële beplanning en medelye met die onmiddellike behoeftes van die naaste staan maklik op gespanne voet. Rykes is voortdurend aan die versoeking blootgestel om hul eie kort- en langtermynbehoefte individueel en kollektief deur middel van onderdrukkende strukture tot persoonlike verryking te dien ten koste van ander en daardeur word die wreedheid van hulle harte aan die kaak gestel. Die gelykenis van die ryk man en Lasarus is 'n *waarskuwing* gerig aan die ryke om ag te slaan op die eise van *Moses en die Profete* en die arme in beskerming te neem; of anders die konsekwensie in die hiernamaals te dra.

Die waarskuwing aan die ryk man gaan egter gepaard met 'n *voorwaardelike troosbelofte* wat in die gestalte van die karakter van Abraham implisiet teenwoordig is. Die ryke Abraham se optrede op aarde en sy posisie in die hiernamaals, staan in skrilte kontras met dié van die ryk man se optrede teenoor Lasarus op aarde en dié se posisie in die hiernamaals.⁹⁴⁴ Uit die gelykenis kan afgelei word dat die optrede van 'n ryk mens op aarde in direkte verband staan met die uiteindelijke posisie waarin 'n ryk mens hom of haar in die hiernamaals gaan bevind. Net soos die kloof in die hiernamaals tussen Lasarus en die ryk man die produk van die onoorbrugte afstand tussen hulle op aarde was, net so sou aangeneem kon word dat die afstand tussen Lasarus en Abraham op aarde reeds opgehef sou gewees het, indien Abraham hom in die skoene van die ryk man in die gelykenis bevind het. Abraham sou nie Lasarus by sy deur laat lê het nie. Die voorwaardelike troosbelofte aan rykes, wat Lasarus op aarde reeds

⁹⁴³ Vgl. 2.5.3.3.

⁹⁴⁴ Vgl. die bespreking van Herzog en sy verwysing na Gen. 14:13-24 in 2.5.3.3.

in hul skoot neem, is dat hulle kan hoop om, soos die gasvrye Abraham, genade in die toekomstige bedeling te ontvang.

Waar die troosbelofte aan die ryke in die gelykenis voorwaardelik gekoppel is aan die goedgunstige optrede teenoor die arme volgens Moses en die Profete, is die *seëntoesegging* aan die arme Lasarus *onvoorwaardelik*. Armes wat die gelykenis lees, word getroos wanneer hulle waarneem hoe Lasarus, versak deur die geregtigheid van die teenswoordige bestel, in die skoot van Abraham opgeneem word. Vanuit 'n bepaalde soteriologiese denkraamwerk sou daar ongemaklikheid met hierdie siening kon wees. Hierdie ongemak word by Pierson bespeur wanneer hy skryf dat die sosialiste hulle op die gelykenis van Lasarus en die ryk man beroep om aan te voer dat alles in die hiernamaals omgekeer sal word. Geen woord is egter volgens Pierson waar in die stelling dat Lasarus gered word *omdat* hy arm is nie. Daarteenoor lê Noordmans juis klem daarop dat dit Lasarus se *geloof met sy swere* is wat hom red. Noordmans probeer nie daarmee ontken dat Lasarus sonde gehad het nie. Daar is egter geen verband tussen Lasarus se sonde en sy lyding (soos in die geval van die gelykenis van die verlore seun) nie. Lasarus word nie gered omdat hy vroom was of sy skuld bely het nie, maar *omdat* hy arm was. Die gelykenis in Lukas 16 verwag nie 'n skuldbewussyn van die arme nie, maar bied 'n troosvolle belofte van verligting in die hiernamaals.

7.2.2.2 Die boodskap van Lukas 18:9-14

In die lig van die bydraes van die onderskeie gespreksgenote sou die kernboodskap van die gelykenis in Lukas 18:9-14 één of 'n kombinasie van die volgende kan wees: (i) 'n *omskrywing* van die wyse waarop 'n mens voor God staan in gebed waarin eiegeregtigheid veroordeel en selfvernederig aangemoedig word, (ii) 'n *riglyn* oor hoe God in gebed genader behoort te word waarin die dubbele gevaar van bese selfvertroue en selfverheffing bo ander ontbloot word, (iii) 'n *gelykenis oor die ware karakter van gebed* sowel as *God se reaksie op die mens se toenadering*: God oordeel anders as mense deur te let op die innerlike gesteldheid van die hart, en (iv) 'n *ontmistifisering van die tempelsisteem en houvas van die godsdienstig-morele entrepreneurs*. My eie standpunt is dat die gelykenis (v) *eiegeregtigheid afwys en opregte selfvernederig voor God aanmoedig*.

Volgens Hultgren wil die gelykenis in Lukas 18 nie die lewenswyse van die Fariseër of tollenaar verwerp of aanmoedig nie. Die gelykenis gaan oor die manier en inhoud van gebed; die wyse waarop 'n mens voor God staan in gebed.⁹⁴⁵ Calvyn neem die verklaring in 18:9 ernstig op wanneer hy omskryf hoe bese selfvertroue en selfverheffing bo ander - of anders gesê, die veragting van ander - saamhang.⁹⁴⁶ Groenewald beskou die insigte wat die gelykenis na vore bring oor die *ware karakter van gebed* sowel as *God se reaksie op die mens se toenadering* as belangrik: God oordeel - anders as mense - die innerlike gesteldheid van die hart.⁹⁴⁷

Net soos in die geval van die gelykenis in Lukas 16:19-31 verskil Groenewald se verklaring wesenlik van dié van Herzog. Groenewald se gevolgtrekking dat *ware godsdiens 'n saak van die hart* is, strook nie met Herzog se beskouing nie. Herzog wil nie die boodskap van die gelykenis vergeestelik of *abstraheer tot 'n universele tipe* nie. Hy beskou die gelykenis as 'n ontmistifisering van die tempelsisteem, wat net so swaar las op die skouers van die armes geplaas het as die Romeinse belastingsisteem. Die Fariseërs het met hulle lewenswyse en siening die instandhouding van die sisteem gesteun. Jesus se uitspraak ontbloot die Fariseër se deelname aan hierdie geïnstitusioneerde tempelgeweld.⁹⁴⁸

Nie alleen is die wyse waarop Herzog - soos ten opsigte van Lukas 16:19-31 - met Groenewald verskil opvallend nie, maar ook hoe sy interpretasie weereens met Noordmans raakpunte toon. Noordmans bring die boodskap van die gelykenis van die sondaar in verband met *geïnstitusioneerde geweld*. Dit is egter by Noordmans - anders as by Herzog - onmiddellik in 'n geaktualiseerde vorm. Herzog se term *tempelgeweld* vertoon raakpunte met die geïmpliseerde *teologiese geweld* wat by Noordmans die kloof tussen ryk en arm in hierdie lewe trek. Die geweld is vasgegiet in die tradisie en in bepaalde dogmas. So het die wyse waarop ons op vergifnis van sonde aanspraak maak by vele van ons uit die Gereformeerde tradisie as 't ware verstar tot 'n oppervlakkige psigologiese formule. Ons gee voor om emosioneel ontroer te wees deur 'n mondelinge skuldbelydenis en doen maklik skuldbelydenis. Maar die opregtheid van ons belydenis blyk nie uit 'n gepaste verandering in

⁹⁴⁵ Vgl. 2.5.2.3.

⁹⁴⁶ Vgl. 2.5.5.2.

⁹⁴⁷ Vgl. 2.5.6.3.

⁹⁴⁸ Vgl. 2.5.3.4.

lewenstyl nie. Noordmans se kritiek ontbloot die wyse waarop ons selfvernederings deur identifikasie met die tollenaar 'n verskuilde vorm van selfverheffing kan wees.

Ons as *Gereformeerde Fariseërs* identifiseer volgens Noordmans eerder met die tollenaar as met die Fariseër in Lukas 18. Maar ons mis die boodskap van die gelykenis wanneer ons deur 'n oppervlakkige vorm van selfvernederings onself wil verhoog. Die Fariseër in die gelykenis het nougeset en gedissiplineerd gelewe. Sy fout was nie sy lewenstyl nie, maar die feit dat hy neergesien het op en homself meer regverdig geag het as die tollenaar. Ons, as Gereformeerde Fariseërs, wat neig om onself regverdig te ag op grond van 'n skuldbelydenis van woorde en voornemens (sélfs al het die woorde nog nie oorgegaan tot daad nie en die voornemens nog nie in ons lewenstyl neerslag gevind nie), behoort te waak daarteen om op ander neer te sien, wat soos die Fariseër in die gelykenis deur 'n gedissiplineerde lewenstyl respek aan God wil betoon. In die teenswoordige konteks is daar juis - net soos in die tyd van Noordmans se skrywe in 1945 - 'n noodsaak aan versoering en dissipline. Nie om daardeur vergewing van sondes te probeer bewerkstelling nie, maar om die opregtheid van ons berou oor ons sonde en die opregtheid van ons dankbaarheid vir die verlossing van ons sonde te betoon. Opregte berou behoort nie gereduseer te word tot 'n psigologiese skuldgevoel nie. Ons berou staan in 'n direkte verband met die lewenstylbeslissings wat ons maak. Sondebelydenis gaan gepaard met die voorneme om reg te maak waar daar verbou is. Wanneer die daad by die woord gevoeg word - eers dan! – word dit duidelik dat daar van *opregte* berou sprake was. Daarom is dit my standpunt dat die boodskap van die gelykenis in Lukas 18:9-14 eiegeregtigheid afwys en *opregte* selfvernederings voor God aanmoedig.

7.2.3 Die karakters uit die twee gelykenisse

7.2.3.1 *Kursoriese karaktersketse*

i) Die *ryk man* dra purper en fyn linne - die duurste en mees gesogte kleur om te dra!⁹⁴⁹ Hy lewe elke dag vrolik en weelderig. Volgens Hultgren kom die ryk man uit die besittersklas, dra hy koninklike klere en woon hy in 'n huis met 'n omringende muur wat gebou is om die armes op 'n afstand te hou.⁹⁵⁰ Herzog stem saam dat die ryk man 'n lid van die stedelike adel

⁹⁴⁹ Vgl. 2.5.3.3.

⁹⁵⁰ Vgl. 2.5.2.2.

was - dié klas wat rykdom, mag en eer besit het. Die indruk word nie in vers 19 geskep dat die ryk man besonder boos was nie.⁹⁵¹ Trouens, daar is nie 'n enkele aanduiding of gebeurtenis in die ryk man se lewe wat as oordeel van God oor 'n sondige lewe geïnterpreteer sou kon word nie.⁹⁵² Volgens Groenewald laat die ryk man die bedelaar Lasarus toe om by sy poort te bly en sorg hy vir sóveel oorskiet dat sélfs die honde aangelok word daarheen.⁹⁵³ Met die dood van die ryk man en Lasarus word alles egter omgekeer. Groenewald meen dat die rede vir die ommeswaai toegeskryf kan word daaraan dat die ryk man se hart ver van God was. Die ryk man kom in die vlam ten spyte van sy rykdom en die geleentheid wat dit hom gebied het om God te eer.⁹⁵⁴ Anders as Groenewald betoog Calvyn meer oortuigend dat die aanklag teen die ryk man wél was dat hy nie vir Lasarus versorg het nie en hom in ellende voor sy deur gelos het. Volgens Calvyn het die ryk man die vermoë gehad om Lasarus te help, maar hy het versuim om met vrygewigheid en medelye op te tree. Daardeur word die wreedheid van die ryke geopenbaar. Pierson noem net soos Calvyn dat die ryk man geen oog vir die ellende van Lasarus gehad het nie. Die vloek van rykdom word uit die ryk man se optrede vir ons duidelik, naamlik dat rykes die gevaar loop om afgestomp te raak vir die ellende van hul naaste.⁹⁵⁵ Soos Groenewald is Pierson egter van mening dat dit nie die rykdom op sigself is wat veroordeel word en die ryk man in die verdoemenis laat beland nie. Die skatryk Abraham is immers 'n voorbeeld van 'n ryke wat sy heil nie in sy rykdom nie, maar in die toekomstige gesoek het. Teenoor Groenewald en Pierson moet eerder gekies word vir Herzog se interpretasie, naamlik dat die rykdom van die ryk man direk die aanleiding tot sy ondergang was. Herzog borduur voort op hierdie interpretasie deur te beskryf hoe die vlak van rykdom wat die ryk man bereik het, alleen bereik en in stand gehou kon word deur die volgehoue onderdrukking van die armes. Hierdie uitspraak van Herzog kan egter problematies wees.⁹⁵⁶ Dit is belangrik om te vra in hoeverre die ryk man gekapitaliseer het op Lasarus se armoede, maar dit is té ver gevoer om af te lei dat die ryk man in die gelykenis sy rykdom noodwendig versamel het deur Lasarus te onderdruk. Ten opsigte van die ryk man se versoek aan Abraham om sy broers te waarsku, kom Herzog tot dieselfde gevolgtrekking as Pierson: Dit is nie 'n teken van 'n hartsverandering by die ryke nie, maar eerder 'n verdere poging tot selfverontskuldiging. Want, as God deur Abraham

⁹⁵¹ Vgl. 2.5.2.2.

⁹⁵² Vgl. 2.5.3.3.

⁹⁵³ Vgl. 2.5.6.2.

⁹⁵⁴ Vgl. 2.5.6.2.

⁹⁵⁵ Vgl. 2.5.4.2.

Lasarus na sy broers gestuur het, sou die ryk man kon aanvoer dat hyself nie genoegsaam gewaarsku is nie.⁹⁵⁷

ii) Die *bedelaar*, Lasarus, lê vol swere voor die hek van die ryk man. In teenstelling met die ryk man, doen Lasarus niks nie en sê ook nie 'n woord nie. Soos Groenewald dit stel: Hy is maar net daar in sy ellende.⁹⁵⁸ Hy hunker na die oorskiet wat van die ryk man se tafel val en ervaar hoe die honde aan sy sere lek.⁹⁵⁹ Hultgren en Herzog wys beide daarop dat Lasarus binne die antieke ekonomie of gevorderde landbougemeenskap nie net 'n arme was nie, maar ook 'n uitgeworpene.⁹⁶⁰ Pierson se interpretasie dat Lasarus vroom was omdat hy gespeen van jaloesie tevrede was met die krummels van die ryk man, kan nie aanvaar word nie. Saam met Hultgren en Herzog (en ook Noordmans!) behoort eerder aanvaar te word dat daar - behalwe vir die suggestie wat Lasarus se naam moontlik sou kon inhou⁹⁶¹ - geen enkele aanduiding gegee word dat Lasarus vroom was nie.⁹⁶² Sommige kommentatore meen die honde behoort aan die ryk man en kry eerder as Lasarus versorging, terwyl ander meen dit is straathonde, wat Lasarus se broosheid beklemtoon.⁹⁶³ Hultgren meen die honde word deur die reuk van Lasarus se wonde aangelok.⁹⁶⁴ Calvin reken die honde tot voorbeeld vir die ryk man omdat hulle lafenis aan Lasarus verskaf deur sy wonde te lek. Groenewald gaan egter te ver wanneer hy beweer dat die honde aangetrek word deur die oorfloed van die oorskiet wat van die ryk man se tafel val. Die honde behoort eerder beskou te word as beklemtoning van die vlak van Lasarus se vernedering. 'n Verrassende wending breek met Lasarus se dood aan. Want die dood, wat soos 'n swaard oor die bedelaar se kop gehang het en gedreig het om die kroon van hopeloosheid te span op 'n ellendige lewe, verander vir hom eensklaps in geluk: Die engele dra hom tot in die boesem van Abraham! Groenewald en Pierson meen dat Lasarus nie in die hemel kom omdat hy arm was nie. Volgens Groenewald is dit eerder 'n geval dat Lasarus in die hemel kom *ten spyte van* sy armoede en die aanleiding wat dit kon gewees het om teen God in opstand te kom. God oordeel die hart, voer Groenewald aan, en Hy let daarop dat Lasarus in sy ellende aan die Woord vasgehou het.⁹⁶⁵ In kontras met

⁹⁵⁶ Vgl. 2.5.3.3.

⁹⁵⁷ Vgl. 2.5.4.2.

⁹⁵⁸ Vgl. 2.5.6.2.

⁹⁵⁹ Vgl. 2.5.2.2.

⁹⁶⁰ Vgl. 2.5.2.2 en 2.5.3.3.

⁹⁶¹ Groenewald gaan egter te ver wanneer hy Lasarus se *naam* as bewys van sy vroomheid beskou (Vgl. 2.5.6.2).

⁹⁶² Vgl. 2.5.2.2 en 2.5.3.3.

⁹⁶³ Vgl. 2.5.3.3.

⁹⁶⁴ Vgl. 2.5.2.2.

⁹⁶⁵ Vgl. 2.5.6.2.

Pierson en Groenewald redeneer Noordmans en Herzog meer oortuigend dat Lasarus gered word *omdat* hy arm was.⁹⁶⁶

iii) *Abraham* speel 'n belangrike rol in die gelykenis. Abraham tree nie bloot - soos Herzog aantoon - as beskermmer van die uitgeworpe arme op nie, maar hy hou as karakter ook 'n *voorwaardelike belofte* vir die ryke in: Soos die kloof tussen die ryk man en Lasarus voortbestaan in die hiernamaals as voortsetting van hulle verhouding op aarde, so sou daar van die veronderstelling uitgegaan kon word dat die kloof tussen Abraham en die bedelaar opgehef sou gewees het in die teenswoordige bestel, indien Abraham hom in die situasie van die ryk man bevind het. Die karakter van Abraham is dus 'n appèl op die ryk mens om, soos Abraham in die hiernamaals, die arme hier op aarde in sy of haar skoot te neem.

iv) Die *Fariseër* gaan na die tempel om te bid. Hy dank God dat hy nie soos rowers, onregverdiges, egbrekers of die tollenaar is nie en noem dat hy twee keer 'n week vas en 'n tiende gee van alles wat hy verkry. Hultgren wys daarop dat die Fariseërs lede van 'n beweging in Judaïsme was wat klem gelê het op die uitvoering van die Tora en rituele reinheid. Die Fariseër bid oor homself.⁹⁶⁷ Net soos Hultgren, meen Calvyn dat dit gepas is dat die Fariseër God dank vir wie hy is. Volgens Calvyn is die misstap van die Fariseër in die gelykenis dus nie dat hy sy goeie werke in gebed opnoem nie. Hy dank immers God daarvoor. Sy eiegeregtigheid en selfverheffing blyk aldus Calvyn daaruit dat hy homself vryskeld van die skuld waaraan alle mense deel het en voor God roem oor sy prestasies. Hy verag 'n ander en laat nie ruimte vir die genade van God nie.⁹⁶⁸ Calvyn en Hultgren toon nie duidelik genoeg hoe die Fariseër se betoning van dankbaarheid sêlf, in terme van sy liggaamshouding en die inhoud van sy gebed, verwronge is nie. Die bewussyn van eie onmag en Goddelike almag (wat onlosmaaklik verbind is aan opregte dankbaarheid) ontbreek by die Fariseër. Volgens Herzog was die Fariseërs in diens van die tempelsisteem, wat net soos die Romeinse sisteem die bevolking met swaar belasting onderdruk het. Deur 'n netwerk van sinagoges het die Fariseërs deelgeneem aan die insameling van tiendes. Hulle hoofrol was ideologies van aard deurdat hulle met retoriese tegnieke die bevolking oortuig het.⁹⁶⁹ Ons beoordeel vandag Fariseërs negatief, sê Groenewald, maar in die tyd van Jesus het Fariseërs hoë aansien geniet en verdien. Hulle het kop en skouers bo hulle volksgenote

⁹⁶⁶ Vgl. 2.3 en 2.5.3.3. Hulle redeneer dat daar nie in Lasarus se geval 'n verband tussen sonde en lyding is nie en dat daar daarom nie van Lasarus verwag kan word om sy skulde te bely nie. Lasarus word dus nie gered omdat hy sy skuld bely nie, maar omdat hy arm was.

⁹⁶⁷ Vgl. 2.5.2.3.

⁹⁶⁸ Vgl. 2.5.5.2.

uitgestaan met die uitvoering van liefdadigheid, gebed en vaste.⁹⁷⁰ Dit is volgens Herzog opmerklik dat die Fariseër se liggaamshouding slegs vlugtig beskryf word, terwyl sy gebed lank is.⁹⁷¹

v) Die *sondaar*, die tollenaar uit die gelykenis in Lukas 18, staan ver weg, kyk nie op na die hemel nie, maar slaan op sy bors en sê: "o God, wees my, sondaar, genadig!" Volgens Hultgren was die tollenaar 'n Jood wat tolgeld en ander plaaslike belastings ingesamel het en mense in die proses uitgebuit het.⁹⁷² Groenewald se beskrywing dat die tollenaar bekend gestaan het as 'n verstoteling wat in diens van die Romeinse onderdrukker gestaan het, sluit by Hultgren aan. Dat die tollenaar *vér* staan, kan beteken dat hy *vér* van die allerheiligste, *vér* van die Fariseër, of *vér* van die ander bidders af staan. Die tollenaar neem nie die gewone gebedshouding - waar die hande en oë na bo gehef is - in nie. Hy kyk nie op nie en smee om genade.⁹⁷³ Volgens Hultgren *is die tollenaar wie hy is* as gevolg van die stigma wat deur mense soos die Fariseër op hom geplaas word. Die tollenaar se liggaamshouding word omvattend omskryf en druk sy selfvernederings uit.⁹⁷⁴ Calvin se verklaring dat die tollenaar se houding nie 'n vaste reël gee sodat 'n mens altyd moet afkyk as jy bid nie, kan aanvaar word. Die tollenaar is 'n voorbeeld van opregte selfvernederings voor die aangesig van God.

7.2.3.2 *Die lewenspeil en skuld van die karakters*

Óf daar nou van die standpunt uitgegaan word dat daar geen verband tussen Lasarus se armoede en sy skuld was nie (soos Noordmans en Herzog aanvoer) en óf daar aangeneem word dat Lasarus ten spyte van sy skuld versoening en vertroosting by God gevind het (soos Pierson en Groenewald aanvoer), Lasarus word in die skoot van Abraham opgeneem sonder 'n aanduiding van skuldbelydenis. Die moontlikheid dat daar in Lasarus se geval sprake van skuldbelydenis was, sou seker nie heeltemal uitgesluit kon word nie, maar dit word nie in die gelykenis vermeld nie. Wat wel duidelik gestel word, is dat Lasarus in armoede en ellende, vol sere, voor die deur van die ryk man lê. In die gelykenis word verder nie vertel dat Lasarus hoop om vertroosting in Abraham se skoot te vind nie. Hy hoop op oorskiet wat van die ryk man se tafel val.

⁹⁶⁹ Vgl. 2.5.3.4.

⁹⁷⁰ Vgl. 2.5.6.3.

⁹⁷¹ Vgl. 2.5.3.4.

⁹⁷² Vgl. 2.5.2.3.

⁹⁷³ Vgl. 2.5.2.3.

Net so letterlik as wat die armoede van Lasarus beskryf word in terme van fisiese nood, net so word die rykdom van die ryk man in materiële terme geskets: duur en deftige klere en 'n feestelike, weelderige lewe. Die verskil tussen die ryk man en Lasarus, is 'n verskil in lewenspeil in die teenswoordige bestel. Die onmatige verskil in lewenspeil tussen die ryk man en Lasarus kan visueel waargeneem word.

Op aarde is Lasarus bewus van die ryk man. Hy lê strategies geplaas voor sy deur en hoop op oorskiet. Die ryk man is egter skynbaar onbewus van Lasarus. Dit is eers uit die gesprek tussen die ryk man en Abraham in die hiernamaals dat dit blyk die ryk man *moes* Lasarus gesien het, want hy noem hom by die naam waar hy hom langs Abraham herken. Dit kom verder aan die lig dat die ryk man sy eie ondergang bewerk het deur die afstand tussen hom en Lasarus op aarde in stand te hou, want die afstand bestaan voort in die vorm van 'n kloof in die hiernamaals en verhoed dat Lasarus die ryk man se tong met die punt van sy vinger kan gaan afkoel. Die kloof beskerm as 't ware Lasarus van verdere misbruik. Hy word nie meer rondgestuur in diens van die ryke soos dit waarskynlik op aarde die geval was nie.

Daar word nie pertinent sondes genoem wat die ryk man op aarde gepleeg het nie. Sy weelderige lewenstyl word genoem en dat Lasarus by sy deur gelê het. Uit die gesprek met Abraham blyk dit dat die ryk man per implikasie nie na *Moses en die Profete* geluister het nie. Die afleiding wat uit hierdie gegewens volg, is dat die ryk man se lewenspeil en lewenstyl hom ten gronde laat gaan het. Sy weelderige lewe het vir hom 'n hoër prioriteit gehad as om Lasarus voor sy deur op te rig en daardeur was hy ongehoorsaam aan *Moses en die Profete*.

Anders as in die geval van die ryk man en Lasarus, is dit nie die Fariseër se lewenspeil of ongehoorsaamheid wat in die gelykenis verwerp word nie en nie die tollenaar se lewensomstandighede wat vir hom ontferming bring nie. Die Fariseër word verneder weens sy hoogmoed en die tollenaar aangeprys om sy nederigheid.

Dit is van belang om raak te sien hoe die Fariseër nie alleen sy eie verhouding tot God interpreteer nie, maar ook aanneem hoe ander in relasie tot God staan. Hy veronderstel in sy

⁹⁷⁴ Vgl. 2.5.3.4.

dankgebed dat hy in vergelyking met diewe, bedrieërs, egbrekers en die tollenaar naby aan God staan. Daarom kan hy God dank dat hy nie soos hierdie ander mense is nie. Die Fariseër se skuld lê nie in die belang wat hy geheg het aan die nougesette nakoming van die godsdienstige voorskrifte nie, maar in sy hoogmoed. Sy hoogmoed lê nie alleen daarin dat hy homself in verhouding tot ander relatief reverdig ag nie, maar dat hy homself die reg toe-eien om ander se verhouding tot God te interpreteer. Hy ag homself belangriker voor God as die tollenaar, wat na alle waarskynlikheid in die kring van die Fariseërs as moreel onafgerond sou deurgaen.

Die Fariseër misbruik die geleentheid wat hy het om 'n dankgebed te bid. Uit die inhoud van sy gebed kan die afleiding gemaak word dat dit vir hom belangriker is om op sy eie voortreflikheid te fokus as op die genadevolle God. Daarteenoor getuig die tollenaar se woorde van vertrouwe op God en van innerlike berou. Diep onder die indruk van sy eie tekortkominge, pleit hy om genade. Dat hy enigsins waag om na die tempel te gaan en tóg te bid - al wil hy selfs nie na die hemel opkyk nie - getuig van sy hoop op die genade van God en die verwagting dat God in staat en bereid sal wees om te vergewe.

7.2.3.3 Ons identifisering met gelykeniskarakters

Daar is nou reeds herhaaldelik deur hierdie ondersoek verwys na Noordmans se opmerking dat ons (as Gereformeerdes) in die geval van die tollenaar *aan onself dink*, maar in die geval van die bedelaar *aan iemand anders*. Noordmans se meditasie lig teologiese redes hiervoor uit, byvoorbeeld dat ons die Voorsienigheid misbruik om die kloof tussen ryk en arm op aarde te skep en in stand te hou. Dit kan gebeur wanneer ryk Christene in tye van voorspoed alles as gawe en seën uit die hand van die Here beskou en armoede óf as 'n natuurlike situasie wat altyd by ons sal wees óf as die straf van die Here oor 'n bepaalde sonde.

Een van die redes waarom ons makliker met die sondaar as met die bedelaar identifiseer, kan wees omdat ons skuldgevoel oppervlakkig en nie gelyk te stel met ware berou is nie. Ons besef só min wat die implikasie van skuld is, dat ons bereid is om eerder skuld te hê as om arm te wees. Want skuld kan altyd weer vergewe word, terwyl dit moeilik is om uit armoede uit op te staan. Wanneer ons soos die tollenaar skuld bely, impliseer ons met die belydenis dat ons die voorneme het om reg te maak waar ons verbrou het. As sondaars is ons ten tyde

van ons skuldbelydenis diep onder die indruk daarvan dat ons sondige optrede in die toekoms sal moet verander. Maar ten tyde van die belydenis is dit dikwels nog bloot 'n voorneme. En as die voorneme nie realiseer nie - so oppervlakkig is ons verstaan van skuldbelydenis dikwels - dan bely ons bloot wéér. In die geval van die identifisering met die karakter van Lasarus gaan dit egter anders. Ons vind dit moeiliker om fisies van tyd en geld afstand te doen as om soos die tollenaar, emosioneel ontroer, skuld op onself te neem.

Net soos die gelykenisse ons laat dink oor die wyse waarop ons skuldbelydenis oppervlakkig kan wees, net so laat dit blyk hoe ons dankbaarheid kan verword. Die dankbaarheid van die Fariseër in Lukas 18, naamlik dat hy nie soos ander mense is nie, was 'n verdraaide vorm van dankbaarheid. In die vraag na die verhouding tussen skuld en lewenspeil is dit nodig om te vra hoe dankbaarheid misbruik word om ongeregtheid toe te smeer.⁹⁷⁵ Opregte dankbaarheid behoort gepaard te gaan met ontsag vir God en geregtigheid teenoor ander. Wie dankbaarheid vir besittings teenoor God betoon, het per implikasie 'n bepaalde pretensie dat die besittings op 'n regverdige wyse versamel is. Daarom behoort rykes se dankbare erkenning teenoor God vir hulle goed gepaard te gaan met kritiese selfondersoek.⁹⁷⁶ Rykes behoort hulself eerlik af te vra of daar 'n verband tussen hul sukses en onreg teenoor armes is.

Soortgelyk aan die kloof wat tussen die ryk man en Lasarus geskep is deur hulle onmatige verskil in lewenspeil, word daar 'n kloof tussen die Fariseër en tollenaar geskep deur die meerderwaardigheidsgevoel van die Fariseër. Daar sou van die veronderstelling uitgegaan kan word dat die Fariseër se hoogheidswaan dit vir hom onmoontlik sou maak om die tollenaar as naaste te aanvaar en lief te hê. Dit is interessant dat ons geneig is om die hoogmoed van die Fariseër ongekwalifiseerd te verwerp, terwyl ons die rykdom van die rykman net wil veroordeel in soverre ons dit kan verbind met onreg teenoor Lasarus. Die gevolg is, soos Noordmans dit stel, dat Fariseërs *nie meer te vinde is nie*. Maar rykes het nie *verdwyn uit ang* vir die hel nie.⁹⁷⁷

⁹⁷⁵ Indien waargeneem word hoe 'n motorkaper God dank vir 'n pas gesteelde motor sou dit byvoorbeeld 'n bepaalde stuk weersin wek.

⁹⁷⁶ Dankbaarheid kan ook op bygelowige wyse as middel gebruik word om te poog om God se goedgunstigheid te behou of om selfgerig prestasies te bereik. Ons kan byvoorbeeld bang wees dat ons God se seën sal verloor indien ons nie dankbaar genoeg is nie, of ons kan bid dat God ons 'n wedstryd laat wen, as ons na afloop van die uitslag getuig hoe Hy ons laat wen het. Hierdie belewinge kan seker nie ongekwalifiseerd veroordeel word nie. Die onuitgespelde maar duidelike pleidooi van Noordmans se meditasie is dat ons moet toelaat dat die gelykenis van die sondaar en die gelykenis van die bedelaar ons eie belange en geloofsmaniere krities bevraagteken.

⁹⁷⁷ Vgl. 2.3.

7.3 *Teologies-kritiese perspektiewe op die verband tussen lewenspeil en verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie*

7.3.1 Inleiding

In hierdie paragraaf (7.3) word die perspektiewe van die onderskeie gespreksgenote op die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde gesistematiseer onder die opskrifte: *perspektiewe met betrekking tot die skepping, perspektiewe met betrekking tot die ewige lewe en perspektiewe met betrekking tot verantwoordelikheid.*

Die begrippe *skepping, ewige lewe* en *verantwoordelikheid* sluit veral aan by die *drie algemene riglyne uit die Skrif* wat Calvyn voorstel wanneer die *regte gebruik van aardse hulpmiddele* bedink word.⁹⁷⁸ Dit sluit ook aan by die terme wat gebruik is om Noordmans se teologiese beweging te verken.⁹⁷⁹ Die begrippe is omvattend genoeg om die uiteenlopende standpunte van die onderskeie gespreksgenote te sistematiseer. Dit is terselfdertyd begrippe wat hulle daartoe leen om die *teologiese relevansie* van die perspektiewe van die onderskeie gespreksgenote op die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde te ondersoek.

7.3.2 Perspektiewe met betrekking tot die skepping

In hoofstuk 3 is aangetoon hoe Noordmans die Gereformeerde skeppingsleer in sy meditasie *Zondaar en bedelaar* in onmiddellike verband plaas met lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie wanneer hy opmerk dat die kloof wat in die hiernamaals tussen die ryk man en Lasarus waargeneem kan word, op aarde reeds deur die soort Voorsienigheidsleer, wat die Heidelbergse Kategismus (Sondag 10) ten grondslag lê, getrek word. Armoede en rykdom kan volgens Noordmans nie in een asem met reën en droogte genoem word nie. Die armoede van Lasarus is 'n onreg wat deur God herstel word en nie bloot 'n natuurlike toestand nie.

Noordmans se kritiek kan onder meer teen die agtergrond van sy kritiese skeppingsperspektief verstaan word. Die waarneming in Genesis 1 dat *alles goed was* bied sins insiens aan ons 'n

⁹⁷⁸ Vgl. 4.2.

⁹⁷⁹ Vgl. 3.2.

maatstaf om ons gevallenheid raak te sien. Skepping (in die gangbare sin) kan in 'n ware belydenis alleen ellende beteken.⁹⁸⁰ Die goedheid van die skepping is vir Noordmans in wese die goedheid van die kruis.⁹⁸¹ Skepping in die gangbare sin vertoon soms vir 'n oomblik goed, totdat die demoniese werklikheid 'n mens dwing om *langs die doopvont verby* die goeie skepping in perspektief te sien *as die plek van lig rondom die kruis*.⁹⁸² Dit is interessant dat Noordmans nie in sy meditasie *Zondaar en bedelaar* van Lasarus verwag om by die doopvont verby te loop soos hy in sy meditasie *Wijding van ons* verwag nie.⁹⁸³ In *Wijding* (geïnspireer deur Romeine 11:24) vertel Noordmans van die versoeking wat hy een middag op weg na 'n vergadering ervaar het om *mee te dans op die bruilof van die natuur*. Vir twee ure lank het hy hom verlustig in die ervaring van ligspeling en kleur. Totdat die skoonheid in 'n oomblik oorgeslaan het in 'n ervaring van bedreiging en gevaar. Toe hy by die *Almens kerkie* kom, met sy massiewe Middeleeuse doopvont, het dit geestelike nugterheid gebring. Die plante, wat die onskuldigste deel van die natuur is, maar tóg ook wild kan wees en boos kan vertoon, sou ons kon toeroep: "Wij kunnen misschien nog ongedoopt in de hemel komen, maar gij moogt zeker het doopvont niet voorbijlopen."⁹⁸⁴ Volgens Noordmans kan ons net gered word van ons *wildheid*, (wat in wese *onbarmhartigheid* is) deur ingeënt te word mét Christus. Dit is onvanpas om saam te dans wanneer die heidene natuurfeeste hou.

Waar Noordmans, kerugmaties ingestel, krities die *lig van die Evangelie* wil laat val op elke heidense verlustiging van die skepping in die gangbare sin los van die kruis, beywer Kuyper hom, as staats- en kultuurman, om die Evangelie vir alle samelewingsverbande prakties vrugbaar te maak. Hy lê minder klem as Noordmans op die ambivalensie van die skoonheid wat buite die grense van die kerk eensklaps demoniese afmetings kan aanneem. Kuyper staan eerlik verbaas voor die werklike skoonheid en deug van die skepping, in soverre as wat die sonde buite die grense van die kerk - deur die *algemene genade van God* - nie deurgewerk het om die skoonheid te vernietig nie. Die mens is in die natuur geplaas om deur menslike

⁹⁸⁰ Onder punt 3.2.1 is gewys op die drie begripvlakke wat De Knijff by Noordmans se gebruik van die term *skepping* bespeur: Eerstens verwys *skepping* in die *gangbare sin* na die Godgeskape oorspronklike werklikheid. Tweedens word onder *skepping* as *skeiding* 'n gekwalifiseerde werklikheid - vorme wat deur die Gees-herskepte vorme is - verstaan. Derdens verwys *skepping* as *herskepping* in die *geskiedenis* na die Bybelse geskiedenis wat direk op ons geloof betrekking het.

⁹⁸¹ Vgl. Van de Beek, *Schepping*, pp. 177-184.

⁹⁸² Vgl. 3.2.1, VW., VIII, pp. 147-149 en Van de Beek, *Schepping*, p. 180.

⁹⁸³ Vgl. VW., VIII, pp. 147-149. In sy meditasie *Zondaar en bedelaar* kry 'n mens die idee dat Noordmans

Lasarus as ingeënt in Christus beskou op grond van sy lyding-soos hy dit noem – Lasarus se *geloof met sy swere*.

⁹⁸⁴ Vgl. VW., VIII, p. 148.

kuns die krag wat in die natuur opgesluit is te reël en te bestuur. Menslike kuns bring ons uit 'n toestand van primitiewe barbarisme tot 'n geordende samelewing; maar waar kuns ontaard deur hebsug van die sondige mens, word verhoudinge vergiftig en ellende veroorsaak.

Hoewel Noordmans die aard van die neo-Calvinistiese kulturele betrokkenheid in die samelewing krities beoordeel, het hy 'n bepaalde deernis vir die nuanses wat Kuyper se werk vertoon. Hy meen dat die leer van die *algemene genade* by Kuyper nie in dieselfde mate as by Schilder ontwikkel het tot 'n positivistiese kultuurfilosofie nie: Kuyper loop - in Noordmans se woorde - in sy kultuurgang *mank aan die heup weens sy worsteling met die Lydende aan die kruis*. Waar die *algemene genade* die sonde slegs rem en beteuel, neem die besondere genade vir Kuyper die sonde weg en bewerk tegelyk die vernuwing van die skepping.⁹⁸⁵

Die owerheid is vir Kuyper by uitstek die instituut van die *algemene genade* wat help om die suurdeeg van die sonde te stuit. Die algemene genade voer hy terug na die Noagitiese verbond: Omdat God sêlf die deurwerking van die sonde keer, word daar selfs onder die heidene skoonheid en prysenswaardige deugde gevind.

In die vergelyking van *hoe* Kuyper en Noordmans se skeppingsperspektiewe met lewenspeil en die verlossing van sonde in verband staan, behoort die verskillende tydsgrepe waaruit hulle teologiseer, voortdurend in gedagte gehou te word. Kuyper se positiewe waardering van die Westerse kultuur in sy *Stone Lesinge* (1898) staan in skrilte kontras met die gees wat Noordmans adem in sy meditasie *Zondaar en bedelaar* (1945). In die taal van Noordmans se meditasie *Wijding* sou 'n mens kon sê dat Kuyper die ligspeling en kleure wat in die Westerse kultuur opgesluit lê meer onbevange kon benoem as Noordmans, wat tydens die Eerste- en Tweede Wêreldoorloë aanskou het wat gebeur as opgeslote kulturele kragte demonies raak.

Noordmans deins nie terug om die oorsaak van armoede met die Skepper in verband te bring nie: Hy noem die karakters van die blindgebore man uit Johannes 9 en Lasarus uit Lukas 16 *mismaaktes*. Hierdie *mismaaktes* - die gestremdes en siekes wat rondom Jesus aangetref word

⁹⁸⁵ Vgl. 6.1.3.

in sy meditasie *De misdeelden*⁹⁸⁶ - is nie toevallig *mis-deel* nie, maar doelbewus deur die Skepper *mis-maak*. Mense neig soms juis - soos Jesus se dissipels - om gestremdheid (of armoede) in verband te bring met eie sonde of die sonde van voorgeslagte en mis te kyk hoe God die mismaktes as elite uit die skare geskep het vir die ewige lewe.⁹⁸⁷

By Noordmans word dus 'n vorm van *kritiese Voorsienigheid* bespeur. Enersyds lewer hy kritiek teen die neiging om menslike ongeregtigheid as oorsaak van armoede aan God toe te skryf, maar andersyds verbind hy ook vorme van fisiese lyding aan 'n doelbewuste skeppingsbesluit.

Anders as by Noordmans verbind Gutiérrez en Mofokeng nie die stelling dat *God by voorkeur God van die armes is* so pertinent met 'n *skeppingsbesluit* nie. Die uitspraak dat *God Hom aan die kant van die armes skaar*, is eerder 'n belydenis wat uit die geleedere van die armes sélf opgekom het. Die toonaard van die belydenis is nie *dankbaarheid by die beleving van die goeie skepping* nie. Die armes, wat 'n voortydige dood in die gesig staar, ervaar die skepping in die gangbare sin eerder as 'n bedreiging. 'n Versugting na brood vir die maag en self vir die wonde word ervaar en die smagting gaan gepaard met die ervaring dat onreg geskied het. Want, wanneer die oorsake van onreg krities ontleed word (en die Marxistiese analise is veral behulpsaam in hierdie verband), dan tree dit aan die lig dat arm mense (vgl. Gutiérrez) en swartmense (vgl. Mofokeng) van hulle regmatige deel beroof word deur rykes en blankes.

Gutiérrez en Mofokeng span eerder die skeppingsleer in om die menswaardigheid van die ont-mensde mens te benadruk, as wat hulle die skeppingsperspektief ontgin tot lofsang van die *goeie skepping* in die gangbare sin. Die veronderstelling blyk te wees dat die skepping wél ruimte en goeie gawes bied, maar die gawes word weens die geweld van die onderdrukkers ongelyk verdeel. Dit is nie *waardering vir die goeie skepping* wat in die eerste plek nodig is nie, maar *bevryding van onderdrukking*, sodat almal in die goeie skepping kan deel. In hierdie verband is die verhouding tussen skepping en pneumatologie by Mofokeng interessant. God het die swart subjek goed geskep en bemagtig die subjek deur sy Gees om

⁹⁸⁶ Vgl. VW., VIII, pp. 294-296.

⁹⁸⁷ Vgl. Joh. 9:2. Dit is juis op hierdie punt dat daar gewys is op Noordmans se onderskeid tussen Lasarus se armoede in sy meditasie *Zondaar en bedelaar* en sy swere in sy meditasie *De misdeelden*.

die stryd op te neem. Deur die Gees word die swartmens bevry tot sy of haar *outentieke self*. 'n Merkwaardige verband tussen Mofokeng en Noordmans tree hier aan die lig: Vir beide kan die begrip *skepping* as *herskepping in die geskiedenis* verstaan word. In Mofokeng se geval word herskepping letterlik opgevat in soverre as wat die *spore van die Gees* in die lydende swart gemeenskap waargeneem kan word en hul bevrydingstryd in der waarheid 'n produk van die werk van die Heilige Gees is. By Noordmans het herskepping eerder te maak met die asketiese lewe van die gelowige - die ontspanning van geloof in die tyd wat *lewe* moontlik maak.

Die ellende van die mens - en in besonder dié van die arme - word veral deur Gutiérrez uitgewerk in soverre dit oorsaaklik verbind kan word aan strukturele onreg. Armoede word nie beskryf as natuurlike toestand nie, maar ook nie as die oorwegende gevolg van persoonlike morele oortredings of persoonlike erfsonde nie. Armoede - skryf Gutiérrez - is 'n manier van lewe, van liefhê, bid, glo, hoop, ontspan en worstel om lewensmiddele.⁹⁸⁸ Armoede is grootliks toe te skryf aan die onregverdige verhoudinge wat deur ryk lande en individue in stand gehou word. Arm mense word deur hierdie maghebbers arm gehou, sodat daar op 'n voortgaande basis van hulle goedkoop arbeid gebruik gemaak kan word. In hierdie konteks is bevryding meer as ontwikkeling. Dit impliseer die radikale verandering wat nodig is om die gewelddadige onderdrukkende bande waarmee ryk individue en lande armes vashou, af te skud.⁹⁸⁹ Met armoede word in die laasgenoemde paragraaf *werklike materiële armoede* bedoel. Dit moet volgens Gutiérrez onderskei word van *geestelike armoede* (nederigheid) en *evangeliese armoede* (identifisering met armes deur sobere lewenswyse aan te neem).⁹⁹⁰

Gutiérrez interpreteer nie die slegte handeling van onderdrukkers as deel van God se skeppingswil nie. Wanneer armes egter goed handel deur die wêreld te transformeer en te ywer vir 'n regverdige samelewing, is hulle tegelyk deel van God se skeppings- en verlossingshandeling. God, wat Israel tegelyk *skep* en *red* deur hulle uit Egipte te bevry, is

⁹⁸⁸ Vgl. 5.4.

⁹⁸⁹ In Gutiérrez en Mofokeng se perspektiewe bly die kollektiewe en strukturele aspek van sonde op die voorgrond. Gutiérrez ontken nie dat persoonlike bekering nodig is nie. Hy spits hom egter toe daarop om die strukturele manifestasie van sonde te benadruk omdat die oorsaak van armes se ellende sins insiens in die eerste instansie in onregverdige sisteme gesoek moet word. Die klem op persoonlike bekering is nie voldoende om die armes van die wêreld uit hul ellende te lig nie. Die onregverdige sisteme, wat armes arm hou en rykes bevoordeel, behoort verander te word. Daarom is bekering en bevryding beide nodig.

terselfdertyd Skepper en Verlosser. Die mens, wat tegelyk nuwe skepsels is en verlos van sonde, werk mee in die bevrydende handeling van God wanneer hy of sy deelneem aan die bevrydingstryd.⁹⁹¹ Mofokeng ontgin net soos Gutiérrez die *Uittog uit Egipte* as skeppingsmotief: God, wat sy slawevolke uit Egipteland gelei het, wil die swart gemeenskap omskep tot kreatiewe subjekte wat deelneem aan hulle eie bevryding en menswaardigheid.⁹⁹²

Terwyl Gutiérrez en Mofokeng die term *arm* vanuit hulle persoonlike ervaring van armoede met betekenis vul, meen Heyns dat die diepste dimensie van die begrip *arm* nie in die *sosiaal-maatskaplike* gebruik van die term gevind word nie, maar in die *religieus-etiese* sin. Volgens Heyns beteken dit dat ons diepste armoede nie in sosiale, ekonomiese of politieke nood lê nie en ook nie in ons onderdrukking deur ekonomiese of politieke magte nie, maar dit lê in die feit dat ons almal sondaars is wat nie onself kan verlos nie.⁹⁹³ Met hierdie standpunt verraaai Heyns 'n tipe rangorde in sy denke waarin persoonlike sonde - eerder as sosiaal-maatskaplike nood - onties gesproke, as ons diepste armoede aangedui word.

In kontras met Heyns se *ontiese prioriteit* aan persoonlike sonde as diepste nood bó sosiale nood, verleen Bosch eerder *kronologiese prioriteit* aan persoonlike bekering omdat strukture soos owerhede, regerings en nasies nie tot geloof kan kom nie.⁹⁹⁴ Bosch stel dus in 'n mindere mate as Heyns die *geestelike* en *sosiaal-maatskaplike* teenoor mekaar. Van persone word verwag om tot bekering te kom, sodat strukturele suiwering daarop kan volg.

Die dinamika tussen fisiese nood en psigologiese skuld kom by Bosch as missionêre teoloog veral tot uiting in argumentvoeringe waarin die meriete van 'n ekumeniese teenoor 'n evangeliese missionêre fokus beredeneer word. Bosch poog om die kreatiewe spanning tussen hierdie twee standpunte te behou.⁹⁹⁵

Volgens Bosch fouteer beide die *evangelies-gesindes* en die *ekumenies-gesindes* om die werking van heersende sosiologiese en politieke sowel as natuurkragte te maklik aan God toe te skryf. Of daar nou sprake is van 'n natuurramp of 'n politieke revolusie, die opkoms van 'n

⁹⁹⁰ Vgl. 5.5.

⁹⁹¹ Vgl. 6.4.

⁹⁹² Vgl. 6.4.3.

⁹⁹³ Vgl. 5.5.

⁹⁹⁴ Vgl. 6.3.2.

Adam Smith of 'n Karl Marx, ons kan nie té maklik aan God toeskryf wat net sowel die werking van ander sosiologiese, historiese of demoniese magte kan wees nie.⁹⁹⁶

Met laasgenoemde siening distansieer Bosch hom van Calvyn se perspektief op die Voorsienigheid. Calvyn beroep hom daarop dat die Bybel Nebukadneser die dienaar van God noem en Asirië die byl wat Hy hanteer. Ons moet volgens Calvyn ons berus in die woord van Augustinus dat die mens soms deur *'n goeie wil iets wil wat God nie wil nie* en ander tye deur *'n slegte wil dieselfde as wat God wil*. Wat God ten goede wil, volbring Hy deur die slegte wil van slegte mense.

Die groot gevaar van rykdom is volgens Calvyn dat dit 'n mens hoogmoedig kan maak en in die proses ag 'n mens jouself hoër as 'n ander. Rykes vergeet maklik dat rykdom 'n seën van God is. En wanneer rykes eers in hulself gekeer behep geraak het met hul eie begeerte na genot, skroom hulle nie om hulself ten koste van ander te bevoordeel nie. In die proses pleeg hulle geweld teen hulle naaste.⁹⁹⁷ Gutiérrez meen dat die bloed van die armes noodwendig sal vloei waar Mammondiens hoogty vier. Die aanbidding van die geldgod is afgodery omdat 'n mens, in plaas daarvan om op God te vertrou, op geld reken. Kuyper reken die onderdrukking van die swakkes deur die sterkes - soos in die diereryk waar die sterkes die swakkes opeet - kan teruggevoer word na verskeie oorsake: Mense reken nie op hulle ewige bestemming nie, eerbiedig nie die gegewe dat hulle na die beeld van God geskape is nie en respekteer nie die majesteit van die Here wat by magte is om 'n sondige geslag in toom te hou nie. Die uiteinde van hierdie situasie is dat alles beheers word, nie deur edele bedoelings nie, maar deur die verbysterende krastokrasie van brutaliteit en geldmag.⁹⁹⁸

Terwyl Kuyper die term *kuns* in sy *Rede aan die Sosiale Kongres* gebruik om te verwys na die wyse waarop die mens natuurkragte ontsluit, noem Heyns menslike handeling, wat natuurmateriaal vorm gee ten einde 'n fisiese bestaan moontlik te maak en mensemateriaal vorm gee ten einde 'n sosiale bestaan moontlik te maak, in sy *Teologiese Etiek kultuur*. Gelowiges beoefen kultuur as roeping tot eer van God. Vir Heyns is privaatbesit 'n verlengde van wat in die skeppingsopdrag reeds aanwesig is, naamlik die beginsel dat die loon vir arbeid

⁹⁹⁵ Vgl. 6.3.2.

⁹⁹⁶ Vgl. 6.3.3.

⁹⁹⁷ Vgl. 4.2.1.1.

die arbeider toekom. Entoesiastiese arbeidslus, nugtere soberheid, toegewyde arbeid en sobere spaarsin is volgens Heyns deugde wat in die Calvinisme voorkom.⁹⁹⁹

Calvyn vertoon besondere nugterheid in sy teologiese uiteensetting van hoe ons die teenswoordige lewe en sy hulpmiddele behoort te gebruik. Sy waardering van die goeie skepping kom minder optimisties voor as dié van Kuyper en Heyns. Maar hy is nie so versigtig soos Noordmans wanneer hy praat oor die waardering van die *empiries waarneembare goeie skepping* nie.¹⁰⁰⁰ God het mooi blomme en klere en goeie wyn volgens Calvyn gemaak om te waardeer en te geniet en ons mag Hom daarvoor dankbaar wees. Calvyn relativeer die *goeie skepping* in die lig van die ewige lewe, maar nie op so 'n wyse dat 'n mens se gewete met strenger bande gebind word as wat Gods Woord vereis nie. Daarmee wys hy 'n armoede-ideaal af. Armoede en arm mense word nie deur Calvyn geïdealiseer nie.

Die evangeliese armoede waarvoor Gutiérrez pleit, of die vrywillige armoede waarvoor Mofokeng pleit, kan krities in die lig van Calvyn se kritiek teen die onmenslike filosofie van die monnike beskou word: Calvyn meen dat die aanspraak dat daar afgesien is van besittings ter wille van Christus in die geval van die monnike tot skynheiligheid gelei het. Want terwyl die monnike sêlf vol mae gehad het en terwyl hulle sêlf nie 'n vinger verroer het om enige iets te produseer nie, het hulle van ander verwag om van hulle besittings afstand te doen.

7.3.3 Perspektiewe met betrekking tot die ewige lewe

Volgens Kuyper beklemtoon die Calvinisme die *algemeen-kosmologiese* beginsel van die soewereiniteit van God eerder as om soos Luther alleen die *spesiaal-soteriologiese* beginsel van regverdigmakende geloof te beklemtoon. In die lig van Kuyper se waarneming is dit interessant dat Noordmans meer klem lê op die *spesiaal-soteriologiese* dimensie van

⁹⁹⁸ Vgl. 6.2.4.

⁹⁹⁹ Vgl. 6.2.2.

¹⁰⁰⁰ Vgl. Breek, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, p. 201: Breek merk op dat daar vele ooreenkomste tussen **Calvyn en Noordmans** as teoloë is: Beide is teoloë van die Gees, beide mik reeds vanaf die skeppingsverhaal op die kruis en dus het beide 'n christo- en staurosentrise benadering. Maar daar is tog ook kenmerkende verskille. In die *Institusie* en Calvyn se kommentaar op Genesis word 'n orde in die skepping veronderstel: "De schepping zelf is, aldus Calvijn, dank zij de wil van God geheel en al goed" (p. 12). Calvyn bly volgens Breek beter in die buurt van Genesis 1 en 2 as Noordmans, met hoeveel nadruk hy ook hierdie hoofstukke uit die Nuwe Testament lees: "Noordmans beroept zich voor zijn visie in zoverre met recht op Calvijn, dat ook door de Hervormer de schepping nauw bij de val wordt betrokken, maar nergens en nooit op een wijze dat beiden samenvallen. Hier ligt zeker een belangrijk en bovenal een principiële verschil" (p. 12).

regverdigmakende geloof as op die *algemeen-kosmologiese aard van Gods soewereiniteit*, in soverre as wat die *algemeen-kosmologiese aard van Gods soewereiniteit* impliseer dat die inkarnasie helend inwerk op die *oorspronklike goeie skepping*. Vir Noordmans werk die skepping eerder helend in op die vleeswording.¹⁰⁰¹

Dit is daarom nie vreemd wanneer Aalders wonder of Noordmans hom nie in die lyn van Kohlbrugge nader aan Luther as aan Calvyn bevind nie.¹⁰⁰² Blei toon egter hoe Noordmans homself met die Gereformeerde standpunt assosieer wanneer hy beklemtoon dat die Gereformeerde tradisie groter klem op die heiligmaking lê as Kohlbrugge en Barth. Nie as die grond nie, maar wel as *deur God geordende middel* tot vereniging met Christus: “Vandaar dat de Gereformeerde ook ‘de last der cultuur’ op zich neemt. ‘Zo ontwikkelt zich...de christelike ethiek, de kleine religie, die de schepping niet opheft, omdat ze niet te repareren zou zijn, maar haar door de cultuur wil heenleiden naar de paroesie.”¹⁰⁰³ Uit Blei se aanhaling blyk dit dat Noordmans homself op die Gereformeerde lyn bevind, al waardeer hy Kohlbrugge en Barth omdat hulle die Gereformeerdes daaraan herinner dat die *kleine religie* deur die *grote* omsluit word.¹⁰⁰⁴

Wanneer Noordmans die vertelling van die goedheid van die skepping in Genesis 1 alleen as maatstaf vir die val interpreteer, word ‘n prinsipiële verskil tussen Noordmans en Calvyn sigbaar.¹⁰⁰⁵ Noordmans verswyg eerder heeltemal om op dieselfde wyse as Calvyn oor die *stof* te praat, omdat die gevaar net te groot is dat die *gestalte* verselfstandig raak en die gang van die heilsgeskiedenis van *skepping na koninkryk* daardeur belemmer word.¹⁰⁰⁶ Dit gaan vir Noordmans om die rigting. Nie van die kruis terug na die skepping nie, maar van die skepping vooruit na die kruis: “Anders gezegd: van de cultuur naar het Evangelie, en niet andersom. Als Noordmans spreekt over het kruis als middelpunt, dan bedoelt hij: als richtpunt.”¹⁰⁰⁷ Daarom interpreteer Noordmans Calvyn se behandeling van die hulpmiddele

¹⁰⁰¹ Vgl. 3.2.2.

¹⁰⁰² Aalders, in *Eltheto* 89(6), p. 173.

¹⁰⁰³ Blei, in *Kerk en theologie* 32, p. 318; Vgl. ook VW., III, pp. 507-526.

¹⁰⁰⁴ Blei, in *Kerk en theologie* 32, pp. 218-219.

¹⁰⁰⁵ Vgl. VW., II, p. 246, waar Noordmans verduidelik waarom die goeie skepping alleen maatstaf vir die val is. Noordmans gaan voort in hierdie bespreking deur te skryf: “Wij behoeven ook niet te spreken over de vermogens van de mens, verstand, gevoel en wil, zoals Calvijn nog doet in zijn *Institutie*.” (Hy verwys hier na *Inst. I*, 15 maar die kritiek geld direk ook vir Calvyn se waardering van die goeie skepping uit die hand van God.)

¹⁰⁰⁶ Paul, *Schepping en koninkrijk*, p. 90.

¹⁰⁰⁷ Blei, in *Kerk en Theologie* 35, p. 94.

soos volg: “Wij hebben de hulpmiddelen die God heeft ingesteld om de vergadering der uitverkorenen mogelijk te maken, nodig en mogen ze niet verachten. Calvijn keert zich daarbij tegen de dopersen, die dat wel deden. De hier bedoelde menselijkheid is dus geen overblijfsel van de oorspronkelijke schepping, maar een middel tot bescherming van de herschepping.”¹⁰⁰⁸ Die inkarnasie is volgens Noordmans nie daarop afgestem om die skepping te eer sodat die goeie skepping, wat deur die mens se toedoen in die val gedompel is, weer in alle glorie herstel word nie. Die skepping is daarop afgestem om die Geïnkarneerde te eer!

Hoewel Breek gelyk het wanneer hy betoog dat die goeie skepping (in die gangbare sin) by Noordmans minder klem kry as by Calvyn, is Noordmans en Calvyn se perspektiewe nader aan mekaar as wat uit Breek se bespreking blyk.¹⁰⁰⁹ Die wyse waarop Calvyn die teenswoordige lewe relativeer in die lig van die ewige lewe, impliseer dat die gebruik van die *goeie gawes van die skepping* afgestem is op die eer van God én die verlossing van die mens. Die rigting is dus soos Noordmans tereg wys - ook by Calvyn! - van die skepping vooruit na die kruis. Die skepping is nie tot verderf bedoel nie, maar tot behoud van die mens. Daarom kan selfs lyding en rampe goed wees, in soverre as wat dit die mens tot verlossing teister en oënskynlike goeie gawes kan boos wees, indien dit 'n mens van Christus af weglei.

Daar is by Noordmans 'n verskil tussen die blote waardering van die vlees (wat saam met Christus uit die graf gekom het!) en die vraag na die rol wat kreatuurlikheid speel in regverdiging. Vir Noordmans is dit byvoorbeeld nie die kreatuurlikheid van Lasarus en die ryk man wat die punt van die vergelyking is nie, maar die rol wat hulle kreatuurlikheid speel in die *absolute moment* van hulle regverdiging: Lasarus word salig sonder om te let op goed of kwaad en juis daarmee is die *groot religie* totaal en al gespeen van die klein religie, die etiek.¹⁰¹⁰

Die afbreking van inwendige heiligheid maak dat die uitwendige deel van die mens se bestaan betrekking het op sy of haar geloofsekerheid. Die geloofsweg is nie bloot psigologies gebaan nie, maar word histories gelê deur alles wat God oor ons pad bring.

¹⁰⁰⁸ VW., II, p. 378.

¹⁰⁰⁹ Vgl. 3.2.1.

¹⁰¹⁰ Vgl. 3.2.2.

Inwendige heiligheid kan neig om 'n moralistiese ontvlugting van die teenswoordige wêreld te word. Gutiérrez wys hoe hierdie moralistiese ontvlugting van die teenswoordige wêreld deels te wyte is aan 'n *kwantitatiewe benadering tot heil*. Vanuit die *kwantitatiewe benadering tot heil* word sonde alleen beskou as 'n struikelblok wat die pad na die hiernamaals versper. Daar behoort eerder, meen Gutiérrez, gekies te word vir 'n *kwalitatiewe benadering tot heil*, wat reg laat geskied aan die intra-historiese aspekte van die gemeenskap se samesyn met die Here. Sonde is nie bloot 'n hindernis op pad na die ewige lewe nie, maar 'n intra-historiese werklikheid. Die mensdom het nie twee geskiedenis - een profaan en die ander heilig - nie. God is terselfdertyd Skepper en Verlosser. Die mens word tegelykertyd nuwe skepsel en verlos van sonde. Dit is alles moontlik deur Jesus Christus, die middelpunt van Gods heilsontwerp. Die mens word in Christus bevry en hierdie bevryding vertoon drie dimensies: bevryding van sosiaal-ekonomiese onderdrukking, persoonlike transformasie en bevryding van sonde.¹⁰¹¹

Heyns beskou die verlossing van sonde as die diepste boodskap van die Evangelie. Om brood aan die hongerige te gee is 'n *voorlaaste* gebeurtenis en kan nie op dieselfde vlak beskou word as om Gods genade aan die arme te verkondig nie. Dit is eers deur 'n Woord aan die arme te bring dat hy met Christus gekonfronteer word: "En eers wanneer ek hom met Christus gekonfronteer het," skryf Heyns, "het ek as gelowige die wet volledig nagekom." Heyns probeer die eenheid van *Woord en daad* behou, maar uit sy argument blyk dit dat hy verlossing van ellende sterker met die *Woord van genade* koppel as met *die daad van genade*.

Hoewel die bose struktureel manifesteer, wortel die sonde vir Kuyper en Bosch - net soos vir Heyns - uiteindelik in die hart van die mens. Die vryheid van die onderskeie samelewingskringe word volgens Kuyper van binne deur die sonde en van buite deur die staatsmag bedreig. Van binne bly die hoofskuldenaar die burger wat sy pligte versuim omdat sy sedelike spierkrag deur die negatiewe werking van die sonde verlam word. Soos elke kring in die samelewing nie op sigself boos is nie, is *geld* ook nie inherent boos nie. Geld is 'n gawe van God, skryf Kuyper, en die boosheid van geld ontstaan in die sondige mensehart.¹⁰¹² Bosch wys daarop dat heiliging van strukture deel van die sendingtaak is, maar *daar moet*

¹⁰¹¹ Vgl. 5.4.

¹⁰¹² Vgl. 5.2.3.

*onthou word dat owerhede, regerings en nasies nie tot geloof kan kom nie, maar alleen individue.*¹⁰¹³ Ryk en arm mense benodig volgens Bosch verlossing want sonde is ten diepste gewortel in die mens se hart. *Redding* sluit in elke besondere konteks die transformasie van die hele menslike lewe in. Dit behels tegelyk vergewing van sondes, genesing van siekte en bevryding van enige verslawende bande.

Bosch se standpunt vertoon ooreenkoms met Kohlbrugge, vir wie liggaamlike armoede en geestelike armoede intiem verbonde is. Die kardinale vraag vir Lam in die verhouding tussen Kohlbrugge en Noordmans - soos genoem in **hoofstuk 3** - was juis dat liggaamlike armoede uiteindelik vir Kohlbrugge geestelike armoede impliseer, terwyl Noordmans die ellende van die bedelaar en sondaar uitmekaar wil hou. Noordmans het 'n *kerugmatiese intensie* wanneer hy die ellende van bedelaar en sondaar skei. Want, sou die twee vorme van ellende té gou versmelt, dan word daar nie radikaal genoeg gedink oor die Kategismusvraag, *waaruit ken ek my ellende?* nie. Dan word nie besef dat heil nie alleen psigologiese skulderkennis behels nie, maar ook histories gesproke alles insluit wat met 'n mens gebeur. Vir Noordmans is die Voorsienigheid van God enersyds die gegewe dat Hy Lasarus doelbewus mismaak het. Dit impliseer reeds 'n keuse tot Lasarus se verlossing. Andersyds mag Lasarus se armoede, in soverre as wat dit in verband staan met die onreg wat teenoor hom gepleeg word, nie as iets natuurliks gesien word nie. Dit is 'n toestand wat God onvanselfsprekend vind en omkeer.

Noordmans se interpretasie van die Voorsienigheid in relasie tot Lasarus se ellende bied nie 'n *kosmologiese uitbreiding* nie, maar eerder 'n *soteriologiese intensivering*.¹⁰¹⁴ Lasarus is een van die elite uit die skare wat geskep is vir die ewige lewe.¹⁰¹⁵ *God se keuse vir die arme Lasarus* het by Noordmans dus nie in die eerste plek 'n oorwegend juridiese konnotasie nie. Hoewel Noordmans in sy meditasie skryf dat Lasarus herstel verwag as hy aan God as Regter dink, is dit eerder die tollenaar wat met God as Regter te doen het. Lasarus staan volgens Noordmans voor God as Skepper wat arme en ryke gemaak het.

¹⁰¹³ Vgl. 6.3.2.

¹⁰¹⁴ Vgl. 5.1.4. Kuyper se leer van die *algemene genade* wat teruggevoer word na die Noagitiese verbond bied weer eerder 'n kosmologiese uitbreiding as 'n soteriologiese intensivering.

¹⁰¹⁵ Vgl. 3.2. Jesus tree tussen die skare op en verkondig die Koninkryk van die hemel aan hulle. Jesus, die apostels en die Koninkryk van die hemel was volgens Noordmans net eenmaal gewees. Jesus het opgevaar na die hemel, die skare is verstrooi en die apostels uit Handeling is nie meer die apostels uit die Evangelie nie. Net eenkeer het die skepping tot skare geword.

Beide Gutiérrez en Mofokeng se onderskeie betoë dat *God by voorkeur aan die kant van die armes* is, adem 'n juridiese atmosfeer. Die diepste grond vir die Bevrydingsteoloë (met wie Gutiérrez hom vereenselwig) se voorkeur vir armes is dat God Hom op 'n besondere wyse as God van die armes geopenbaar het. Daarom het armes ook epistemologiese voorrang wanneer dit by die interpretasie van die Bybelse boodskap kom. Die vraag van die Bevrydingsteologie is nie óf daar 'n God is nie, maar aan wie se kant God is. En die antwoord op die vraag word nie in die hiernamaals gegee nie. Die oordeel is reeds gevel. God is aan die kant van dié mense wat onderdruk word en teen die onderdrukkers. In Suid-Afrika, betoog Mofokeng, is God aan die kant van die swartmense wat deur die sisteem van Apartheid onderdruk word en teen die *wit bedrieërgaste*. Een van die misdade van die wit sendelinge was onder andere hulle *teologiese leer*, wat in plaas daarvan om die onderdrukkers op hulle sonde te wys, die swart bedelaars geleer het om nie te steel nie en om nie gewelddadig op te tree nie. Swartmense wat van hulle grond beroof is, is vertel dat hulle skat veilig in die hemel is, waar diewe nie inbreek en dit steel nie. Maar God het die lyding van die swartmense in Suid-Afrika raakgesien. Hy daal in sy genade neer, maak voetspore in die geskiedenis van die onderdrukte en verander hulle lot. Die voetspore van God, meen Mofokeng, is in die Suid-Afrikaanse konteks meer sigbaar in die lydende swart gemeenskap as in die institusionele kerk. Daarom behoort sondaars bewustelik hulle kruis op te neem, maar bedelaars is reeds aan die kruis gespyker en bevind hulself juis daarom reeds naby aan die Gekruisigde. Mofokeng neem waar dat Barth die armes in 'n bevoorregte posisie sien in soverre hulle passief genade van God ontvang. Hy meen egter die bevoorregte posisie van die armes in *die mens se toenadering tot God* behoort ook uitgewerk te word. Hierdie standpunt van Mofokeng is nie sonder gevaar nie: Indien 'n swart teoloog byvoorbeeld sêlf probeer om die Swart Teologie se bevoorregte posisie in die toenadering tot God uit te werk, loop hy of sy die gevaar om soos die Fariseër in die gelykenis in Lukas 18 'n meerderwaardige posisie in te neem. Materiële armoede of swart identiteit word in só 'n geval, ironies genoeg, 'n rede tot geestelike hoogmoed.

Een van die belangrike bydraes van die Bevrydingsteologie is na Bosch se mening dat die Bevrydingsteologie die gebruikelike siening van die Westerse teologie uitdaag, wat die verhouding tot die armes as *etiese*-, eerder as *epistemologiese*- of *soteriologiese* vraagstuk sien. Die vyand van die mens is nie die tegnologiese humanisme nie, maar strukturele magte wat die mens self daargestel het. Bosch meen dat die evangelis Lukas ook aan sy lesers God

se voorkeur aan die armes wou kommunikeer, maar dat dit nie eksklusief verstaan moet word nie. Lukas verkondig hoop aan rykes in soverre as wat hulle in solidariteit met armes handel. Die geheim tot bevryding vir magtiges, gesondes en geregverdigde sondaars is om onmagtiges, siekes en sondaars te help om bevry te word van onderdrukkende bande.

Dit is nie omdat Jesus rykes haat dat hy ons vermaan om nie skatte hier op aarde (waar *mot en roes dit kan verniel en die we inbreek en dit steel*) te vergader nie, skryf Kuyper. Dit is omdat Jesus die ongenaakbaarheid van Mammondiens ken en weet watter gevaar dit inhou om die ewige lewe te beërwe. Jesus is nie so wreed soos die sosialis wat ter wille van beter lewensomstandighede in hierdie lewe die hoop op die ewige lewe wil afsny nie. Volgens Kuyper preek Jesus en sy dissipels nie revolusie nie. Lasarus neem nie wraak terwyl hy van die krummels van die ryk man eet nie, maar ontvang troos ná sy dood, terwyl die ryk man smart ly. Die hoop op die ewige lewe beteken allermins dat die hiernamaals as teorie gebruik kan word om Lasarus van ons lyf weg te hou, want vir onself en Lasarus, betoog Kuyper, geld dieselfde geloof.

Gutiérrez is van mening dat die herontdekking van die eskatologiese dimensie van die teologie prominensie aan die belang van historiese *praxis* verleen. Dit is 'n valse teenstelling om die *temporele* teenoor die *spirituele* of die *profane* teenoor die *sakrale* te stel op 'n wyse waarin heil en die historiese proses van menslike bevryding op 'n dualistiese wyse op mekaar betrek word. Om deel te neem aan die vestiging van 'n regverdigde samelewing is volgens Gutiérrez alreeds 'n *heilshandeling*.¹⁰¹⁶

Bosch se beskouing toon sterk ooreenkoms met dié van Gutiérrez wanneer hy betoog dat die vertikale en horisontale aspek van versoening nie teenoor mekaar afgespeel behoort te word nie. Bosch wil die spanning tussen die *alreeds* en die *nog nie* volledig behou. Versoening is nie versoening *uit* die wêreld nie, maar versoening *van* die wêreld. Tóg beteken dit nie vir Bosch dat die welsyn van mense met versoening saamval nie, want die Christelike geloof is 'n kritiese faktor en die Koninkryk van God 'n kritiese kategorie. Maar, skryf Bosch, dit is 'n verenging om Christologie alleen diensbaar te maak vir die soteriologie. Die persoon en werk van Christus behoort nie op so 'n wyse geskei te word dat die reddende handeling van

¹⁰¹⁶ Vgl. 5.4.

Christus losgeskeur word van sy voorsiening tot welsyn van mense nie. Wanneer skerp onderskei word tussen *horisontale aktiwiteite* (soos liefdadigheid, opvoeding en mediese sorg) en *vertikale aktiwiteite* (soos prediking, sakramente en kerkbywoning) word *heil* 'n *eklesiologies-verengde* begrip. Betrokkenheid van gelowiges in die gemeenskap word in hierdie beskouing nie op hulle saligheid betrek nie, behalwe in soverre as wat hulle mense uitnooi om by die kerk aan te sluit, waar hulle *ware verlossing* ontvang.

Wanneer Calvyn as riglyn by die gebruik van aardse hulpmiddele vermaan dat die ewige lewe bedink moet word, is dit nie om 'n digotomie tussen evangelie en sosiale betrokkenheid te skep nie. By Calvyn gaan dit nie bloot oor die vraag na die taak van die kerk in die wêreld nie, maar oor die neiging van die menslike hart. Calvyn se riglyn het dus 'n *antropologiese* eerder as 'n *eklesiologiese* spits: Mense is geneig om hulle geluk op aarde te soek, eerder as by God. Die ewige lewe relativeer die waarde van enige aardse onderneming. Maar tegelykertyd dra die belofte aan die ewige lewe die waarskuwing en troos dat die oordeel en vryspraak van God sekerlik sal kom. Wie verknog aan aardse dinge, 'n koninkryk hier op aarde wil bou, sal ontugter word. Maar wie in vertroue op God teenswoordige skatte as waardeloos beskou, sodat hulle vrygemaak van die bande van geld - volgens die reël van die liefde - ruimskoots aalmoese kan gee, en wie geduldig hul kruis dra in moeilike omstandighede, sal verlossing van God ontvang.

7.3.4 Perspektiewe met betrekking tot verantwoordelikheid

Daar is in **hoofstuk 3** gewys op die drie verbande wat Neven ten opsigte van Noordmans se gebruik van die term *askese* onderskei: In die religieuse sin beteken askese *skroom vir die ewigheid*, in die morele sin beteken dit *soberheid en eenvoud* en in die metodologiese sin impliseer askese *vereenvoudiging*.

In die morele sin sou gesê kon word dat Noordmans die puriteinse lewenshouding *as die suiwerste vertolking van die Heilige Gees wat die gewone lewe heilig* beskou. Skepping is skeiding - in besonder in die heiliging. By Noordmans is daar dus net soos by Calvyn nie sprake van 'n armoede-ideaal of van wêreldmyding nie. Wanneer die gewone lewe in die teenwoordigheid van die Heilige Gees gekoester word, is dit egter nie die aanvaarding van die gevalle skepping nie. Gelowiges mag nie met die wêreld versmelt nie. Gelowige mense

behoort diep onder die indruk van die betekenis van die *ewige lewe* te lewe. Dit beteken dat innerlike oefening nodig is, maar nie op so 'n wyse dat dit lei tot afsondering soos in die geval van kloosterlinge nie. Die puritein erken volgens Noordmans dat sy familie hom in 'n *omtuinde natuurlikheid* hou en kan daarom nie armoede as *Godgewilde staat* verkies nie. Sy gebondenheid aan sy familie plaas grense aan sy gehoorsaamheid tot ver buite sy persoonlikheid.

Calvyn spreek hom net soos Noordmans krities uit teen dié soort wêreldmyding van die kloosterlinge. Hy is veral gekant teen die wyse waarop oordrewe versobering, wat die gebruik van aardse goedere tot die noodsaak wil beperk, 'n mens se gewete kan verstrik. Dit is 'n onmenslike filosofie wat die gewete met strenger bande as Gods Woord bind. Die ekstremisme van mense wat 'n armoede-ideaal verkondig, mond uit in siening soos dat armoede die enigste poort tot die hemel is en dat alle ryk mense verlore is. Hierdie leer neig om skynheilig te word wanneer iemand wat sêlf genoeg het om te eet en sêlf nie 'n vinger verroer om te produseer nie, ander aanmoedig om van hulle besittings afstand te doen.

Ons kan volgens Calvyn met 'n skoon gewete voor God om daaglikse brood bid wanneer ons alles uit sy hand ontvang. Dit veronderstel dat ons enersyds ons gulsigheid vrywillig inperk tot matigheid en andersyds nie deur begeerte gedryf word om altyd meer besittings te soek nie.

Kuyper pleit soos Calvyn vir die balans tussen die uiterstes van oormatige rykdom en 'n armoede-ideaal wanneer hy daarop wys dat die toonaard van Jesus se siening oor materiële besit met die gebed van die Spreukedigter saamgevat word: "Moet my nie arm maak of ryk nie, gee my net die kos wat ek nodig het."¹⁰¹⁷ Volgens Kuyper is beide die neiging om rykdom te idealiseer as om armoede te romantiseer, in stryd met die Christelike geloof. Al wys die Skrif die armes veel sagter tereg as die rykes, behoort ook die armes nie hulle hoop op staatshulp te stel nie, maar eerder op ons Vader wat in die hemel is.

Volgens Kuyper het God die mens as sy beeld opdrag gegee om oor die natuur te heers. Dit beteken egter nie dat elke individu uitdrukking aan die volle omvang van die opdrag kan gee

¹⁰¹⁷ Vgl. Spreuke 30:8.

nie. 'n Kind kan immers nie 'n leeu aandurf nie. Die hele menslike geslag het opdrag om gesamentlik oor die natuur te heers.

Dit is laster, betoog Kuyper, indien die sosialiste beweer dat die gedagte aan die ewige lewe aanleiding daartoe gee dat die armes afgeskeep word. Want die vrees vir God werk ook in 'n arm gesin bevrydend wanneer 'n Christenwerker - in plaas daarvan om sy geld deur dranksug en ander sondes te verkwis - sober sy inkomste gebruik om sy gesin te versorg.

Soos reeds genoem, kan die hiernamaals nie as teorie gebruik word om die arme van ons lyf weg te hou nie.¹⁰¹⁸ Vir armes en rykes, betoog Kuyper, geld immers dieselfde geloof. Uiteindelik blyk ons liefde vir Lasarus nie daaruit dat hy sy honger kan stil uit die krummels wat van ons tafel val nie, skryf Kuyper, maar dat ryk en arm as lede van een liggaam saam by die *Heilige Maaltyd* kan aansit.¹⁰¹⁹

Toegepas op die verhouding tussen swart- en witmense in Suid-Afrika, is Mofokeng meer skepties as Kuyper oor die moontlikheid van gemeenskap tussen die onderdrukte en die onderdrukker. Die wit kolonialistiese sendelinge het juis die ewige lewe misbruik - al beweer Kuyper dit is laster vir sosialiste om te sê die ewige lewe gee aanleiding daartoe dat die armes afgeskeep word - om die swartmense van hulle lyf te hou deur hulle te leer om nie te steel nie en 'n skat te vergader waar mot en roes dit nie kan verniel nie. En sêlfs al sou 'n wit teoloog sy solidariteit verbaal betoon met die armes, kan sy solidariteit nie op dieselfde vlak wees as dié van 'n swart teoloog wat die lyding van swartwees in Suid-Afrika aan sy lyf gevoel het nie. Indien 'n mens sou vra hoe 'n wit Christen in Suid-Afrika verantwoordelik behoort op te tree, dan sou Mofokeng se antwoord wees dat vrywillige armoede *uit protes teen onregverdige strukture en in solidariteit met swartmense* in Suid-Afrika beoefen moet word.

Eerder as vir vrywillige armoede, pleit Heyns, in teenstelling met Mofokeng, vir *kritiese solidariteit* in die Suid-Afrikaanse konteks. Dit sou vir Heyns in stryd met die skeppingsopdrag wees om die loon vir arbeid die arbeider te ontnem. Die oplossing is nie dat rykes armer word en armes ryker word nie, maar dat almal gelowiges word. Gelowiges is geroepe om hard te werk en die vrug van hulle arbeid te deel met die armes. Heyns gee egter

¹⁰¹⁸ Vgl. 7.2.2.

¹⁰¹⁹ Vgl. 5.2.2.

toe dat veral blankes - gegewe die Suid-Afrikaanse konteks - 'n veel soberder en eenvoudiger lewenstyl moet volg ten einde vir soveel as moontlik mense optimale lewensomstandighede te skep.¹⁰²⁰ Christene behoort krities te wees teenoor die sekularistiese mens- en wêreldbeskouing waarin die mens se eie behoeftes aan besittings en gemak, prestasie en manipulasie oorheers. Daarom is 'n goeie balans tussen die voorsiening van die noodsaaklike en 'n verantwoordelike mate van luuksheid volgens Heyns uiters belangrik. Verantwoordelike rentmeesterskap beteken in hierdie verband om inisiatief te neem in die skepping van nuwe bronne van welvaart sodat alle mense ekonomies opgehef kan word. Die mens behoort die brute en opstandige natuur tot wêreld van kultuur en beskawing op te bou op só 'n wyse dat soveel as moontlik mense voordeel kan trek uit die bewerkte natuur. Die natuur is nie bloot as gawe aan die mens geskenk nie, maar ook as opgawe aan ons opgedra. Verantwoordelikheid is om gehoorsaam diensbaar te wees aan die Koninkryk van God.

Mofokeng vestig net soos Heyns die aandag op die *gawe-* en *opgawe-*aspekte van die skepping, maar gee die terme 'n ander nuanse as Heyns: Die swart subjek ontvang van God die gawe om as nuwe subjek in Jesus Christus omskep te word. Die opgawe is om daaglik handelend en kreatief op te tree in diens van God. Die swart subjek se eerste kreatiewe daad is om die onderdrukkende geskiedenis, kultuur en besit van die land van die onderdrukker te verwerp en herenig te word met die swartmens se gestigmatiseerde geskiedenis, kultuur en land. Verantwoordelike optrede is in die eerste plek deelname aan die swart bevrydingstryd.

Gutiérrez het 'n soortgelyke beskouing as Mofokeng: Verantwoordelike optrede ten aansien van onderdrukking is om *kant te kies vir die armes* en *deel te neem aan* hulle bevrydingstryd. Die grondslag vir Christene se keuse vir die armes is God se voorkeur vir die armes. Wie sêlf bevoorreg is en werklik medelye en deernis vir die armes wil hê, behoort evangelies armoede te beoefen. Dit beteken om met armes te identifiseer deur 'n sobere en diensbare lewenstyl aan te neem. Alleen wanneer daar vanuit die midde van die armes oor armoede gepraat en geteologiseer word, kan sensitiwiteit bestaan vir die ingrypende probleme waarmee armes te kampe het. Alleen vanuit noue kontak met armes *word ons ontroer* deur die lot van ons naaste, *word ons tot medemens* vir ons naaste en *word ons bekeer* tot ons naaste. Vanuit die bekering tot ons naaste word die noodsaak van deelname aan die bevrydingstryd duidelik.

¹⁰²⁰ Vgl. 6.2.2.

'n Mens sou kon sê dat die *bekering tot die arme* by Calvyn ten opsigte van die gebruik van aardse hulpmiddele beteken om volgens die *reël van die liefde* aan elkeen uit te deel volgens sy of haar behoeftes. Dit impliseer dat gelowiges - soos Noordmans oor die puriteinse lewenswyse geskryf het - eerstens vir hulle families sorg en terselfdertyd 'n deel oorhou vir die armes. Armes het ook 'n roeping tot matigheid, naamlik om nie deur die begeerte na meer besittings verteer te word nie. Elke mens behoort te let op sy of haar roeping en behoort alle goeie gawes deur gebed uit die hand van God te ontvang. Wie gehoorsaam aan God altyd gereed is om rekenskap te kan gee oor sy of haar rentmeesterskap, tree verantwoordelik op.

Rentmeesterskap is volgens Kuyper op 'n besondere wyse die taak van diakens. Hulle deel - anders as die vrye filantropie - onopsigtelik gawes aan die armes uit, sodat die armes nie deur die ontvangs van die gawe verneder word nie en ook nie daardeur afhanklik gemaak word nie. Dit behoort volgens Kuyper as egoïsme gebrandmerk te word indien iemand sêlf wil gee en wil pronk met die hulp wat gegee word. Rentmeesterskap is egter allermens vir Kuyper beperk tot die diakonaat. Die hele menslike geslag het deel aan die opdrag om deur kuns die natuur te veredel en te vervolmaak. Soos reeds genoem, meen Kuyper dat dit primitiewe barbarisme is om die menslike samelewing aan die verloop van die natuur oor te laat. Deur kuns word 'n geordende samelewing geskep, maar dit kan ook gebeur dat kuns ontaard, verhoudings vergiftig en ellende veroorsaak.¹⁰²¹ 'n Voorbeeld van die ontaarding van kuns is die wyse waarop die filosofie van die Franse Revolusie veroorsaak het dat die perspektief op die ewige lewe afgesny is, geldbesit as die hoogste goed ingelei is en mense teenoor mekaar gestel is in die worstelstryd om besit. Die oorlewingstryd van die dierewêreld word 'n stryd om besit in die mensewêreld. Rykes word ryker en armes armer. Swakker mense word deur sterkeres verslind en daar kom min van die Franse Revolusie se droom van *gelykheid*. Die grondslag van die maatskappy is aangetas. Wie reken dat persoonlike vroomheid en aalmoese die probleem gaan oplos, verstaan nie die wese van die sosiale kwessie nie.

Net soos Kuyper sien Heyns dit as die mens se opdrag as skepsel om die wêreld van die brute en opstandige natuur op te bou tot wêreld van kultuur en beskawing. Op grond van die *Voorsienigheidswoord geïnisieerde positiveringsarbeid van die mens vind differensiasie in 'n*

¹⁰²¹ Vgl. 5.2.2.

verskeidenheid samelewingsverbande plaas. Binne elke samelewingsverband het die mens bepaalde verantwoordelikhede. Die funksie wat 'n mens in elke samelewingsverband moet vervul en wat al die verbintenisse ten grondslag lê, is burgerskap van die Koninkryk van God. Juis op grond van hierdie burgerskap is gelowiges nie soos ongelowiges primêr gemoeid met die stryd om die produksie en konsumpsie van lewensmiddele nie. Gelowiges soek allereers die Koninkryk van God.

Dit is na Heyns se mening die taak van die kerk om *krities solidêr* die tweeslagtige situasie - dat God die wêreld goed geskep het en dat die wêreld vanweë die mens nog in sonde verkeer, ofskoon die wêreld deur Jesus verlos is - te verreken. Die kerk behoort as *voedingsruimte* aan Koninkryksburgers die beginsels wat in Gods Woord opgesluit is te verkondig. Die verantwoordelikheid van die lidmate van die kerk is om binne die wêreld as *handelingsruimte* konkrete gestalte aan die beginsels van Gods Woord te gee. Die kerk is volgens Heyns nie verantwoordelik vir die toepassing van beginsels en norme nie, maar vir die toerusting deur volhardende verkondiging sodat kundige lidmate in staat gestel word om in die onderskeie samelewingsverbande waarbinne hulle daaglik beweeg as Koninkryksburgers op te tree.

Die tweeslagtige situasie waarna Heyns verwys, word deur Bosch aan die orde gestel in die *kreatiewe spanning* waarin die kerk as *alternatiewe gemeenskap* verkeer. Gelowiges is enersyds geroep - as navolgers van Christus - tot deelname en betrokkenheid in die wêreld, maar andersyds afgesonder uit die wêreld wat uiteindelik verganklik is. Die kerk behoort as alternatiewe gemeenskap 'n bestaanswyse te kweek waarbinne die spanning tussen die geleentede en gevare van die *missio Dei* albei verreken word.¹⁰²²

Soos Bosch en Heyns die situasie van die kerk in die samelewing as tweeslagtig ervaar, bestaan die kerk ook na Mofokeng se mening in 'n milieu van dualiteit, maar dit is dualiteit te midde van revolusionêre omstandighede. In die krisissituasie waarin die swartmense verkeer - vervreem van hulle geskiedenis, kultuur en land - is die verantwoordelike vraag vir die kerk om te vra: *Wat beteken dit om kerk te wees in 'n revolusionêre situasie?* Mofokeng se antwoord op hierdie vraag is dat die kerk moet meewerk om swartmense te bemagtig. Deur aan die bevrydingstryd deel te neem, word erken dat die Gees van God swartmense skep om

¹⁰²² Vgl. 6.3.2.

kreatiewe subjekte te wees en dat Hy hulle bemagtig om die kosmiese reikwydte van die sonde te bestry. Die aanbreek van die Koninkryk vra om beslissing téén alle onderdrukkende strukture.

Daar is in **hoofstuk 5** gewys op die verskillende dimensies wat bevryding in Christus vir Gutiérrez inhou: bevryding van sosiale onderdrukking op sosio-ekonomiese vlak, persoonlike transformasie en bevryding van sonde. Die verantwoordelikheid van die kerk is om al drie hierdie dimensies tot hul reg te laat kom. Dit is alleen moontlik deur deelname aan die bevrydingstryd. Eers vanuit die eksistensiële worsteling, wat met deelname aan die bevrydingstryd gepaard gaan, word begrip vir die intensiteit en werking van die bevrydingstryd gekweek. Die stryd om 'n regverdige gemeenskap is reeds 'n reddende handeling en 'n tree in die rigting van die omvattende versoening wat in Christus die gelowiges se deel is.

Kuyper meen dat Jesus die kerk op drie wyses organiseer om verantwoordelik in die sosiale lewe te werk: deur die diens van die Woord, diens van barmhartigheid en deur gelykheid van broederskap teenoor die normale rasse- en klasseverdeling in die samelewing. *Gelykheid* beteken nie ten aansien van arbeid dat 'n individu op sy of haar louere kan rus en steeds aanspraak kan maak op dieselfde vergoeding as hardwerkende mense nie. Om werklik vry te word en vry te bly, behoort die werker die verantwoordelikhede wat by sy bestaan as vry mens pas, op homself te neem. Dit impliseer 'n verantwoordelike lewenstyl waarin die arbeider eerstens na homself en sy eie gesin omsien. Indien elke werker vir sy eie huisgesin kon sorg, sou barmhartigheidsdiens nie nodig wees nie.

Die kerk se diakonale verantwoordelikheid lê volgens Kuyper hoofsaaklik by die ellendiges. Die kerk kan nie vir alle weduwees en armes instaan nie. Nie bloot omdat hulpbronne beperk is nie, maar ook omdat elke arm weduwee ook die vreugde moet kan ervaar om sêlf tot die diakonaat by te dra. Al lyk dit oënskynlik of die kerk nie veel vermag nie, is *liefde* verhewe bo *dwang* en is dit bevrydend vir die een wat gee en die een wat ontvang om saam God te aanbid.

Heyns beskou die individu wat *gehoorsaam* aan sy of haar roeping God dien, as 'n vry mens. Vryheid is 'n status waarin die gelowige op grond van Christus se soenverdienste geplaas is.

Hierdie status veronderstel verantwoordelikhede wat nagekom behoort te word indien die mens sy of haar bestemming as mens wil realiseer. Die mens het byvoorbeeld 'n verantwoordelikheid teenoor sy liggaam: *Teologies-trinitaries* omdat die Vader die liggaam geskep het, die Seun die menslike liggaam aangeneem het en die Heilige Gees die liggaam as tempel bewoon. *Antropologies* omdat die mens ook - al is hy méér - liggaam is, na Gods beeld geskep is en geroep is om God met sy liggaam te dien. Die mens het die verantwoordelikheid om altyd die fundamentele Bybelse norme van gehoorsaamheid, liefde, eerbied, geregtigheid, versoening, waarheid, gesag, vryheid en hoop te gehoorsaam. In 'n konfliktsituasie beteken verantwoordelikheid vir gelowiges om nooit hul roeping te versaak nie, nooit op te hou om die goeie te doen nie en steeds gewillig te wees om te ly.¹⁰²³

Dit is vir Mofokeng belangrik dat die oproep tot gewillige lyding nie in die geval van die arm- of swartmens passiwiteit aanmoedig nie. Vir sommige mense is die hele lewe nêr lyding. Mofokeng se kardinale vraag in hierdie verband is: *Laat die Gees 'n spoor in die arm gemeenskap en, indien wel, is die spoor sigbaar en tasbaar?* Vanuit Mofokeng se perspektief is die spoor van die Gees in die lyding van die swart gemeenskap in Suid-Afrika duidelik sigbaar. Die bloedspoor is veral sigbaar in die lewens van dié individue wat deur die bevrydingstryd verwond is. God se spore is in baie gevalle meer sigbaar in die lydende gemeenskap as in die geïnstusionaliseerde kerk. Bevoorregte mense het die verantwoordelikheid om die kruis op te neem en Christus te volg, maar die swart gemeenskap - wat reeds saam met Christus aan die kruis gespyker is! - het die verantwoordelikheid om saam met Hom as nuutgeskepte subjekte op te staan.

Die Swart Teologie het die verantwoordelikheid om vanuit die praktiese ervaring van lyding en armoede deur die verkondiging van die bevrydende boodskap van die Evangelie en deur aktiewe deelname aan die bevrydingstryd swartmense te bemagtig. In Suid-Afrika raak dit al meer dringend om te stry vir die herinbesitname van die land deur swartmense. En indien die nodige fisiese-, ideologiese- en geestelike stryd lyding veroorsaak, behoort gelowige swartmense bereid te wees om dit te verduur. Dit mag selfs vir hulle nodig wees om hul lewens op die spel te plaas of tronk toe te gaan om die land van die *koloniale besetters* terug te neem.

¹⁰²³ Vgl. 6.2.2.

7.4 Die betekenis van die behandelde perspektiewe op die verhouding tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie vir lewenstyl in Suider-Afrika

7.4.1 Inleiding

In die voorafgaande paragrawe van **hoofstuk 7** is die perspektiewe op die *gelykenistekste* van die bedelaar en die sondaar wat deur hierdie ondersoek aan die lig gekom het, bespreek. Teologies-kritiese perspektiewe op die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde vanuit die *Gereformeerde tradisie*¹⁰²⁴ is gesistematiseer met behulp van die begrippe *skepping, ewige lewe en verantwoordelikheid*. Vervolgens word die *betekenis van die behandelde perspektiewe* vir lewenstyl in die Suider-Afrikaanse konteks aan die orde gestel.

Hierdie ondersoek is vanuit die staanspoor deur my persoonlike ervaring van die verskil in lewenspeil tussen rykes en armes in Suider-Afrika beïnvloed.¹⁰²⁵ Hierdie ervaring vorm die agtergrond vir my besinning oor die betekenis van *Gereformeerde soberheid* vir 'n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika. Met behulp van die *behandelde perspektiewe* van die onderskeie gespreksgenote is 'n *B&S-SKEMA (bedelaar-en-sondaar-skema)* ontwikkel, wat as raamwerk kan dien om meer genuanseerd te dink oor teologiese stellings ten opsigte van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde. Hierdie skema word vervolgens aangebied en as voorbeeld van die toepassing van die *B&S-SKEMA* word kortliks 'n paar opmerkings gemaak oor die wyse waarop teologiese stellings oor mense met MIV en vigs in Suider-Afrika meer genuanseerd bedink sou kon word.

Hoofstuk 7 word afgesluit met 'n paragraaf waarin die moontlike betekenis van *Gereformeerde soberheid* vir 'n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika aangedui word.

¹⁰²⁴ Met die uitsondering van Gutiérrez wat as verteenwoordiger van die Bevrydingsteologie behandel is (vgl. 5.3).

¹⁰²⁵ Vgl. 1.1.

7.4.2 Agtergrond

Wêreldwyd is daar tans 'n groeiende kloof tussen die ryker en armer lande, sektore en individue in die samelewing.¹⁰²⁶ Hierdie gapende kloof is op 'n besondere konkrete wyse sigbaar in Pretoria, Suid-Afrika, waar ek tans woon en werk. Binne 'n radius van 10 km is spogwoonbuurte in die Ooste van Pretoria,¹⁰²⁷ sowel as armer informele gebiede aan die buitewyke van Pretoria, geleë.¹⁰²⁸

In Suid-Afrika word daar geworstel met die nalatenskap van die politieke stelsel van Apartheid. Vele kerkgroepe bely dat hulle 'n aandeel gehad het (of kon gehad het) aan die implementering en instandhouding van hierdie stelsel.¹⁰²⁹ Talle slagoffers - uit die gelede van die onderdrukkers en die onderdrukte! - asook talle persone wat geweld gepleeg het gedurende die Apartheidsjare, het sedert die formele afskaffing van Apartheid voor die *Waarheids-en-Versoeningskommissie* hulle verhale vertel en hulle skuld bely.¹⁰³⁰

Die kloof tussen die rykes en die armes in Pretoria en die skuld aan Apartheid raak my persoonlik.¹⁰³¹ My intieme betrokkenheid by die kwessies rakende die onmatige verskil in lewenspeil tussen mense en die worsteling oor die aard en omvang van skuld in Suid-Afrika, veroorsaak dat ek met die lees van die gelykenis in Lukas 16:19-31 en die gelykenis in Lukas 18:9-14 geneig is om die karakters in die gelykenisse te verbind met instansies, groepe, kerke en individue wat aan my bekend is. Tóg ervaar ek terselfdertyd die aanvoeling dat my

¹⁰²⁶ Vgl. Nürnberger, *Prosperity, poverty and pollution*, Chapter 3, Economic discrepancies, pp. 39-69, asook J. K. Nyerere, On the division between rich and poor, in M. L. Stackhouse, D. P. McCann & S. J. Roels (eds), *On Moral Business, Classical and contemporary resources for Ethics in economic life*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, pp. 415-417.

¹⁰²⁷ Byvoorbeeld Lynnwood, Lynnwoodrif, Faery Glen, Mooikloof, Garsfontein en Silver Lakes.

¹⁰²⁸ Byvoorbeeld dele van Stanza Bopape en die informele woongebied, Lusaka.

¹⁰²⁹ Vgl. *Die verhaal van die Ned Geref Kerk se reis met apartheid 1960-1994, 'n getuigenis en 'n belydenis*, Opgestel in opdrag van die Algemene Sinodale Kommissie van die Ned Geref Kerk.

¹⁰³⁰ Vgl. F. du Toit, e.a., *Die moeisame pad na vernuwing, Die NG Kerk se pad van isolasie en die soeke na 'n nuwe relevansie*, Bloemfontein: Barnabas, 2002, pp. 117-127, se behandeling van *Die NG Kerk en die Waarheids- en Versoeningskommissie* vir 'n perspektief op die NG Kerk se betrokkenheid by die Waarheids- en Versoeningskommissie.

¹⁰³¹ Vgl. 1.1.2. My betrokkenheid by 'n projek van die Forum van Stanza Bopape, veroorsaak dat ek gereeld by mense in beide die armer en ryker dele in die Pretoria-omgewing aan huis kom. (Die Forum van Stanza Bopape bestaan uit verteenwoordigers van vyf gemeentes uit die Ooste van Pretoria en die gemeente Mamelodi-Phahameng, asook laasgenoemde gemeente se wyksgemeente Stanza-Bopape.) Die verskil in lewenspeil tussen die ryker en armer gemeentedele wat ek ontmoet, is geweldig groot. Terselfdertyd worstel ek as blanke Afrikaanssprekende man met die gegewe dat ek - hoewel ek nooit gestem het vir die Apartheidsregering nie - voordeel getrek het uit die sisteem van Apartheid en daarom ook onwillekeurig 'n aandeel in die skuld en gevolge van Apartheid het.

moderne wêreld, dan sou die meeste mense sekerlik saamstem dat die *ekonomie* en alles wat daarmee saamhang, soos arbeid, produksie, konsumpsie, geld en besittings, die belangrikste dryfveer van ons dag geword het. Dit verskaf nie alleen die motivering vir vele mense se gedrag nie, maar dit eis ook die grootste deel van hulle aandag, tyd en energie op. Hierteenoor was persone rondom die eerste eeu nie veel begaan oor ekonomiese aangeleenthede nie. Of liever: dit was nie die allesoorheersende dryfkrag wat hulle optrede bepaal het nie. Mense het toe primêr gewerk om hulle oorgeërfde *status* te behou, en nie om besittings te vergader nie. Trouens, diegene wat in dié tyd op hulle eie probeer geld maak het, is met groot agterdog bejeën omdat daar gemeen is dat hulle dit doen ten koste van die groepe waartoe hulle behoort het. In die eerste eeu was die vernaamste waardes *eer en skaamte*."

spontane identifikasie op aannames steun wat teologies-wetenskaplik riskant is. Om slegs drie voorbeelde te noem ter illustrasie: Dit is, in die lig van die geweldige kompleksiteite waarvoor die hele rykdom-en-armoedeprobleem 'n mens te staan bring, gewaagd om op sigwaarde mense as ryk of arm te klassifiseer.¹⁰³² Tweedens is die veronderstelling dat daar 'n bepaalde verband tussen hedendaagse rykdom en armoede en dié van Lasarus en die ryk man is, nog nie by hierdie intuïtiewe identifikasie bewys nie.¹⁰³³ Derdens is dit problematies om te veronderstel dat Lasarus 'n prototipe kan wees vir alle armes of die tollenaar vir almal wat skuld ervaar.

Ten spyte van die risiko's verbonde aan die spontane identifikasie met gelykeniskarakters, is dit moeilik om dit volkome te vermy. Selfs deur wetenskaplik-eksegetiese arbeid word die risiko's nie noodwendig uitgeskakel nie. Eksegete wat heelwat van sosiale en historiese beskrywings gebruik maak, worstel klaarblyklik ook om uiteindelik die resultate van hulle ontledings te aktualiseer.¹⁰³⁴ Na afloop van die aktualiseringsproses is die uitslag soms verbasend naby aan sogenaamde intuïtiewe interpretasies. In die geval van die tersaaklike gelykenisse uit Lukas sou hierdie waarneming te doen kon hê met die opmerking van Jülicher waarop Hultgren wys, naamlik dat die *voorbeeldvertellings eintlik geen verklaring nodig het nie, aangesien hulle so duidelik soos daglig is en in der waarheid bloot vra om prakties toegepas te word*.¹⁰³⁵ By nadere bestudering word dit egter duidelik dat daar ten opsigte van die ekonomiese funksionering van die eerste-eeuse en hedendaagse samelewing ingrypende verskille bestaan.¹⁰³⁶ Tóg is dit andersyds merkwaardig dat die verhouding tussen gelykeniskarakters soos die ryk man en Lasarus ten spyte van groot verskille ook sterk ooreenkoms toon met 'n tipiese verhouding tussen hedendaagse ryk en arm mense.¹⁰³⁷

¹⁰³² Vgl. 1.1.2.3.

¹⁰³³ Vgl. 2.5.3.2.

¹⁰³⁴ Vgl. 2.5.2 en 2.5.3.

¹⁰³⁵ Vgl. 2.5.2.1.

¹⁰³⁶ Vgl. 2.5.2 en 2.5.3.

¹⁰³⁷ Dit wil verder lyk of die verhouding tussen ryk en arm mense ooreenkomste kan behou, al verander die hele samelewing drasties: In die eerste-eeuse gevorderde landbougemeenskap was *eer en skaamte* dominerende waardes wat sterk bepaal is deur afkoms (oorerwing) en affiliasie. In 'n markgedrewe ekonomiese samelewing staan *eer en skaamte* in direkte verband met die *besit van of gebrek aan* kapitaal. Waar die ryk man in Lukas 16 dus sy *eer* op 'n ander wyse bekom of ontvang het as 'n ryk mens vandag, is daar nou nog mense met *eer* en ander sonder enige aansien. Want vir 'n mens in ons hedendaagse samelewing met 'n oorvloed aan kapitaal (wat dikwels geërf word net soos *eer* van ouds!), is dit maklik om *statussimbole* en *eer* te bekom en om neer te sien op mense wat nie hierdie simbole besit nie. En iemand met 'n *gebrek aan* kapitaal het dikwels in die tyd waarin ons leef minder *status* en *eer*.

B. Malina, S. Joubert & J. van der Watt, *Vensters wat die Woord laat oopgaan*, Halfway House: Orion Uitgewers, p. 9, skryf: "Indien ons so 'n bietjie mag veralgemeen en sou vra na die basiese waardes van ons

7.4.3 Die hydrae van die behandelde perspektiewe vir die Suider-Afrikaanse konteks

Die meriete van die meditasie *Zondaar en bedelaar* is dat Noordmans daarin krities aandui hoe *ons* deur *ons* teologiese sieninge kan bydra tot die kloof tussen armes en rykes in die teenswoordige bestel. Noordmans se skets van die gelykeniskarakters uit Lukas 16 en 18 is in hierdie ondersoek tot heuristiese instrument ontwikkel en gebruik om die hantering van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde by onderskeie gespreksgenote te ondersoek. Heyns, Bosch en Mofokeng is as eksponente betrek om nader aan die Suider-Afrikaanse Gereformeerde teologiese konteks te kom.

Uit die behandeling van die onderskeie gespreksgenote het geblyk dat dit 'n problematiese onderneming is om standpunte oor lewenspeil en die verlossing van sonde met mekaar in dialoog te bring. Daar moes byvoorbeeld - in die geval van die gekose gespreksgenote - voortdurend gevra word na die begripvlak waarop bepaalde terme gebruik word.¹⁰³⁸

¹⁰³⁸ **Ekskursie 1: Terme**

- *Terme word deur die onderskeie gespreksgenote op verskillende begripvlakke gebruik.*

Voorbeeld 1

Wanneer Heyns die term *skepping* gebruik, het die term 'n bepaalde nuanse vanuit sy omvattende Koninkryksteologie. Daarteenoor het *skepping* by Noordmans oorwegend 'n kritiese nuanse wat binne 'n Trinitariese verstaanraamwerk as *plek van lig rondom die kruis* verstaan moet word (vgl. 3.2.1). Net so word die terme val, armoede, ellende, lyding, ewige lewe en verantwoordelikheid (daar sou nog terme bygevoeg kon word) deur die onderskeie gespreksgenote op verskillende begripvlakke gebruik.

- *Die individuele gespreksgenote gebruik nie deurgaans terme in hulle eie werke konsekwent op dieselfde begripvlak nie. (Dit is nie altyd duidelik op watter begripvlak die gebruik van 'n term verstaan moet word nie.)*

Voorbeeld 2

Onder punt 3.2.1 is gewys op die drie begripvlakke wat De Knijff by Noordmans se gebruik van die term *skepping* bespeur: Eerstens verwys *skepping in die gangbare sin* na die Godgeskape oorspronklike werklikheid. Tweedens word onder *skepping as skeiding* 'n gekwalifiseerde werklikheid verstaan (*vorm* as deur-die-Gees-herskepte-vorm). Derdens dui *skepping as herskepping in die geskiedenis* na die Bybelse geskiedenis wat direk op ons geloof betrekking het.

Heyns, Bosch en Mofokeng wys daarop dat die term *sonde* op persoonlike en strukturele geweld kan slaan. Dit is eger nie deurgaans heeltemal duidelik hoe die persoonlike en strukturele aspek van *sonde* met mekaar in verband staan nie. Wanneer Heyns byvoorbeeld die *religieus-etiese* konnotasie van die begrip *arm* prioriteit gee bo die *sosiaal-maatskaplike* (wat direk in verband staan met strukturele sonde), is dit nie duidelik hoe die *verlossing uit sonde* - wat Heyns aan eersgenoemde verbind! - met albei aspekte in verband staan nie (vgl. 6.2.2). Bosch se beklemtoning van beide die persoonlike en strukturele aspek van sonde word gekompliseer deur die opmerking dat strukture nie tot bekering kan kom nie (vgl. 6.3.2). Mofokeng se oënskynlike goedkeuring van bepaalde vorme van persoonlike geweld om sondige strukture te ondermyn,

Terselfdertyd moes die onderskeie gespreksgenote se verskillende benaderingswyses en ervaringskategorieë - wat hulle beslissings ten opsigte van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sondes beïnvloed het - deurgaans in gedagte gehou word.

Deur die loop van die ondersoek het al hoe meer aspekte na vore getree wat 'n mens in gedagte sou kon hou wanneer teologiese stellings oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde geëvalueer word. Op grond van die bydraes van die onderskeie gespreksgenote ten opsigte van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde, word vervolgens 'n *B&S-SKEMA* (bedelaar-en-sondaar-skema) aangebied.

kan op gespanne voet staan met die eis tot omvattende bekering van alle (insluitende persoonlike) sonde (vgl. 6.4.2).

- *Gespreksgenote kwalifiseer soms die verband waarin hulle sêlf spesifieke terme gebruik.*

Voorbeeld 3

Volgens Heyns verskyn die *naaste* in 6 kontekstuele verbande: Die *teologiese*-, *Christologiese*-, *Pneumatologiese*-, *eklesiologiese*-, *sosiaal-maatskaplike*- en *tyd-ruimtelike konteks*. Teen hierdie agtergrond is dit vir Heyns moontlik om die *sosiaal-maatskaplike* konnotasie van armoede te relativer met die *religieus-etiese* betekenis van die begrip *arm*. Daarom is ons diepste armoede nie - volgens Heyns - sosiale-, ekonomiese of politieke nood nie, maar die feit dat ons almal sondaars is en nie in staat om onself te verlos nie (vgl. 6.2.2).

Die uiteindelijke konsekwensie van werklike of materiële armoede is vir Gutiérrez voortydige dood. Buiten vir *materiële armoede* onderskei hy ook *geestelike armoede* (openheid vir en nederigheid voor God) en *evangeliese armoede* (identifisering en solidariteit met armes deur 'n sobere lewenswyse aan te neem) (vgl. 5.3.2.1).

Gevolgtrekking:

Dit is belangrik om die begripvlak waarop 'n bepaalde sleutelterm gebruik word te probeer naspur, met inagnam van die nuanserings wat gespreksgenote by die eie gebruik van terme aanbring. Die inkonsekwente gebruik van terme behoort uitgewys te word.

7.4.4 Eksposisie: B&S-SKEMA

TABEL 1: EVALUERINGSHULPMIDDEL VIR 'N MEER GENUANSEERDE BEGRIP VAN TEOLOGIESE STELLINGS OOR LEWENSPEIL EN DIE VERLOSSING VAN SONDE

(i)	(ii)	(iii)	(iv)	(v)
IDENTITEIT	VERHOUDING	OMSTANDIGHEDE	HANDELING	BEWEEGREDE
a. God [Skepper, Regter, Trooster...] b. Mens [Individu, groep...] c. Niemenslike skepping d. Bose en ander magte	a. Self b. Familie [biologies, ekklesiologies...] c. Vriende (+) d. Vreemdelinge (±) e. Vyande (-)	a. Tyd [Hemel, aarde: - <i>absolute moment</i> - <i>lewenslank</i>] b. Plek [Geografie, ouderdom & geslag, taal & kultuur, posisie in gesin, posisie in maatskappy, emosionele toestand...] 	a. Aktief betrokke b. Passief betrokke	a. Inspirasie [Bronne & vertroue: - Bybelteks, - tradisie, - konteks...] b. Intellek [Begrip, logika, bewyse...] c. Intensie [Ontologies, histories, fenomenologies, liturgies, kerugmaties, missionêr, apologeties, emosioneel...]

TABEL 2: VEREENVOUDIGDE OORSAAKLIKHEIDSVERBAND TUSSEN LEWENSPEIL EN DIE VERLOSSING VAN SONDES

LAE LEWENSPEIL	HOË LEWENSPEIL
1 [God aktief] God skape die mis-maakte doelbewus vir die ewige lewe. <i>(arme onskuldig)</i>	1 [God aktief] God skape die ryke doelbewus vir die verderf. <i>(ryke skuldig)</i>
2 [God aktief] God straf die arme vir sonde (teister die arme tot gehoorsaamheid). <i>(arme skuldig)</i>	2 [God aktief] God seën die ryke met rykdom <i>(ryke onskuldig)</i>
3 [Mens aktief] Die arme is as gevolg van eie sonde soos luiheid, sondige besluitneming en/of bloot vanweë die natuurlike staat waarin die mens verkeer, arm. <i>(arme skuldig)</i>	3 [Mens aktief] Die ryke is as gevolg van eie gehoorsaamheid aan die skeppingsopdrag tot arbeid en/of deugsame optrede soos sobere spaarsamigheid, ryk. <i>(ryke onskuldig)</i>
4 [Mens aktief] Die arme is die slagoffer van ander mense se onregverdige optrede (bv. erfsonde, onderdrukking en misdad). <i>(arme onskuldig)</i>	4 [Mens aktief] Die ryke word op ongeoorloofde wyse ryk (bv. deur misdad en onderdrukking van ander deur onregverdige arbeidspraktyke). <i>(ryke skuldig)</i>

TABEL 3: SELFREGVERDIGENDE NEIGINGS IN TEOLOGIESE PERSPEKTIEF

Teologiese perspektief	Neo-Calvinisme & Koninkryksteologie (Heyns)	Bevrydingsteologie & Swart Teologie (Mofokeng)	Postmoderne Missionêre Teologie (Bosch)
1. Skepping	Vrug op arbeid	Afgeskei van onderdrukker	Holistiese eenheid
2. Ewige lewe	Skuldbelydenis	<i>Preferential option for the poor</i>	Behoud van kreatiewe spanninge (alreeds & nog nie; evangelies & ekumenies...)
3. Verantwoordelikheid	Roepingsbelewenis	Aktivisme	Versoenende dialoog

7.4.4.1 Bedoeling en beperkings by die gebruik van die B&S-SKEMA

Die *B&S-SKEMA* is 'n poging om 'n eenvoudige skema aan te bied wat gebruik kan word om meer genuanseerd oor teologiese stellings ten opsigte van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde te besin.

As beperkte oorvereenvoudiging van die komplekse samehang van faktore wat teologiese stellings oor lewenspeil en die verlossing van sonde veronderstel, is die bedoeling van hierdie skema nie om 'n oorsig te gee oor alle moontlike aspekte wat teologiese stellings beïnvloed nie. Die onderskeidings wat in die drie tabelle van die *B&S-SKEMA* gemaak word, is boonop kunsmatig en meer verweef en ineengevleg as wat uit die skema blyk.

Ten spyte van die gevare en beperkings wat 'n skematiese voorstelling kan inhou, word die *B&S-SKEMA* aangebied om die toepassing wat die resultate van hierdie ondersoek moontlik sou kon hê, effens duideliker uit te lig.

7.4.4.2 Opmerkings oor die B&S-SKEMA

Wanneer teologiese stellings met betrekking tot die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde gemaak word, sou op verskeie nuanses gelet kon word. Met *teologiese stelling(s)* word bedoel *een of meer sin, argument, uitspraak, opmerking, opinie of mening wat 'n teologiese karakter dra, dit wil sê, waarin die persoon en werk van God en die verhouding tussen God en die mens aan die orde gestel word*. In Tabel 1 van die *B&S-SKEMA* word vyf aspekte onderskei wat as *evalueringshulpmiddel* kan dien om teologiese stellings oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde krities te ondersoek, naamlik (i) identiteit (ii) verhouding (iii) omstandighede (iv) handeling en (v) beweegrede.¹⁰³⁹

¹⁰³⁹ Die vyf aspekte behoort nie as omvattende oorsig van alle aspekte wat moontlik 'n rol sou kon speel in die evaluering van teologiese stellings oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde, beskou te word nie. Dit is bloot as hulpmiddel bedoel, wat handig sou kon wees om bepaalde klemtone in teologiese stellings oor lewenspeil en lewensstyl raak te sien.

(i) **Identiteit**¹⁰⁴⁰

"Identiteit" het te make met die antwoorde op vrae soos: Wie maak die teologiese stelling? Oor wie word die stelling gemaak? Namens wie word die stelling gemaak? Met wie identifiseer die persoon wat die stelling maak? Watter persepsies verrai die persoon wat die stelling maak oor sy of haar siening van God of van die mense oor wie die stelling handel?

Dit is eerstens belangrik om te bepaal *wie* 'n bepaalde teologiese stelling oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde maak en *oor wie* die stelling gemaak word. Dit is byvoorbeeld nie dieselfde om jou eie verhouding met God te interpreteer¹⁰⁴¹ as om 'n oordeel oor 'n ander se verhouding met God te vel nie.¹⁰⁴²

Wanneer Guitierrez of Mofokeng die stelling maak dat God aan die kant van die armes is (God's preferential option for the poor), dan is dit 'n stelling waarin God as subjek 'n keuse uitoefen ten gunste van die arme as objek. Die toonaard van die Bevrydingsteologiese en Swart Teologiese aanspraak op God se besondere sorg vir die arme is oorwegend juridies: God as Regter kies vir die arme téén die ryke... vir die onderdrukte téén die onderdrukker.¹⁰⁴³

Die arme sou in die laaste sin individueel as 'n enkel, arm mens soos Lasarus verstaan kon word, maar ook kollektief geïnterpreteer kon word as alle armes teenoor alle rykes. Die

¹⁰⁴⁰ Verskillende partye kan betrokke wees by teologiese stellings waar die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde aan die orde is, byvoorbeeld God, die mens, die niemenslike skepping en bese of ander magte.

¹⁰⁴¹ 'n Gelowige vrou het byvoorbeeld 'n handelstransaksie aangegaan met die wete dat ander mense in die proses benadeel kan word. Toe die transaksie skeefloop, het sy die mislukking (en haar gevolglike armoede) as die straf van die Here op haar twyfelagtige optrede ervaar. Sy het berou gehad en finansiële swaarder as vroeër gekry, maar terselfdertyd het sy beleef hoedat die Here haar deur sy genade teruggeroep het na Hom. Sy kon oor haarself sê: Die Here het my in sy genade van ondergang bewaar. Vgl. in hierdie verband ook Calvin se siening oor God se teistering met rampe (4.2.2.3), vergelyk egter ook König se kritiek op Calvin se *God-beskik-absolute-alles* teorie, in A. König, God, waarom lyk die wêreld só?, Kan ons sê: 'God is in beheer?', pp. 64-110.

¹⁰⁴² Job se vriende is 'n voorbeeld in hierdie verband. Hulle meen Job word met rampe geteister omdat hy gesondig het, maar soos die verhaal van Job ontknoop, word dit duidelik dat hulle nie die waarheid oor God gepraat het nie. Job maak aanspraak op herstel deur God tot 'n registryd op te roep, maar swyg wanneer hy Hom as Skepper in 'n stormwind aanhoor. (Vgl. Job 38:1 en 39:36-38; asook A. van Selms, *Job, Een praktiese bijbelverklaring*, Teks en toelichting, Kampen: J. H. Kok, 1984, pp. 186-196.)

¹⁰⁴³ Dit is interessant dat Noordmans in sy meditasie aanvoer die tollenaar het met God as Regter te doen, terwyl die arme bedelaar, Lasarus, met God as Skepper te doen het. Waar die sondaar se gedagte aan God as Regter hom tot skuldbydenis aanpor, skep die gedagte aan God as Regter by die arme die verwagting tot herstel. Die arme staan - soos Job! - in der waarheid voor God as Skepper wat hom geskape het en die mag het oor die elemente wat teen hom as arme gedraai het en sy lewensloop verkort.

wisselwerking tussen die individu en die groep en die wyse waarop 'n individu as spreekbuis vir 'n bepaalde groep kan optree, of die wyse waarop individue en groepe met ander individue en groepe identifiseer, blyk uitermate kompleks te wees. Juis hierdie identifiseringsproses kan selfregverdigend funksioneer. Identifikasie met individue en groepe kan dus plaasvind met die bedoeling om geestelik of materieel te kapitaliseer op die identiteit van die karakter of groep waarmee daar geïdentifiseer word. So kan 'n ryk persoon met die skuldbelydenis van die tollenaar identifiseer om sy rykdom met 'n gesalfde gewete te behou.¹⁰⁴⁴ Dit kan ook gebeur dat iemand hom of haar met die bedelaar vereenselwig om geestelike of materiële voordeel te trek uit die identifikasie met die onderdruktes of benadeeldes.¹⁰⁴⁵

Indien 'n individuele teoloog, byvoorbeeld Mofokeng, namens die swart bevolking praat, is die vraag hoe hy as individu geposisioneer is ten opsigte van die groep waarvoor hy intree. Indien hyself byvoorbeeld 'n goeie inkomste kry of in 'n magsposisie aangestel is, is die vraag in hoeverre hy homself met *die onderdruktes* kan identifiseer.¹⁰⁴⁶ En indien hy pleit vir 'n vorm van *vrywillige armoede* as opsie vir blankes wat hulle solidariteit met die swart onderdruktes wil betoon, is die vraag in hoe 'n mate swart individue ook *vrywillige armoede* behoort te beoefen in solidariteit met medevolksgenote. Dit is terselfdertyd 'n vraag of die *vrywillige armoede* nie ook vandag, na afloop van die swart bevrydingstryd in Suid-Afrika, steeds moet voortgaan in solidariteit met die al groter wordende groep armes in Suid-Afrika en alle ander armes en onderdruktes wêreldwyd nie.

'n Persoon wat 'n teologiese stelling maak, kan boonop - namens God as Regter! – hom- of haarself regverdig en 'n ander persoon veroordeel. Dit gebeur wanneer ons soos die Fariseër in die gelykenis in Lukas 18 oordeel ons is nie soos diewe, bedrieërs, egbrekers en die tollenaar nie. Per implikasie reken ons dat God ons meer regverdig ag as ander. Mofokeng loop die gevaar om vanuit die Swart Teologie hom aan laasgenoemde skuldig te maak

¹⁰⁴⁴ Aktueel toegepas kan dit beteken dat 'n ryk Christen uit die Ooste van Pretoria in sy luukse motor kerk toe gaan, tydens die diens die skuldbelydenis saam met die gemeente opsê en met 'n gesalfde gewete huis toe gaan, sonder om krities te vra of sy lewenspeil en lewenstyl in verband staan met onreg wat teenoor ander gepleeg word.

¹⁰⁴⁵ Aktueel toegepas op die huidige omstandighede in Suider-Afrika kan dit gebeur dat sommige persone uit die swart elite, in plaas daarvan om deur gedissiplineerde arbeid en 'n onberispelike werksetiek geleenthede vir die groter massa arm swartmense te skep, hulself ten koste van ander verryk met die verskoning dat hulle *voorheen benadeeldes* is.

¹⁰⁴⁶ Dit gaan nie hier om Mofokeng as persoon nie. Hy dien bloot as voorbeeld omdat hy as eksponent van die Swart Teologie by hierdie ondersoek betrek is.

(ii) **Verhouding**

"Verhouding" het te make met antwoorde op vrae soos: Wat is die gesindheid van die persoon wat 'n teologiese stelling maak teenoor die partye waaroor die stelling gemaak word? Hoe staan die partye wat in 'n teologiese stelling genoem word teenoor mekaar?

Intiem verbonde aan die *identiteit* van die partye betrokke by 'n teologiese stelling, is die relasie waarin hierdie partye teenoor mekaar staan. Mense kan deur *bodem, bloed, beursie* en *belydenis* aan mekaar gebind en van mekaar geskei word.¹⁰⁵⁰ Die effek van hierdie onderskeie aspekte behoort in die evaluering van teologiese stellings oor lewenspeil en verlossing van sonde verdiskonteer te word. 'n Mens is byvoorbeeld geneig om oor die algemeen positief gesind te wees teenoor vriende en om 'n negatiewe houding jeens vyande te hê.¹⁰⁵¹ Dit is belangrik om krities te vra watter houding ons jeens iemand het oor wie ons teologiese stellings in verband met lewenspeil en die verlossing van sonde waag.¹⁰⁵²

Dit kan gebeur dat eksponente uit die *Bevrydingsteologie* of *Swart Teologie* byvoorbeeld *Westerse teologie* of *blanke teologie* as vyand ervaar en dus vanuit die staanspoor negatief gesind is teenoor partye wat verbind is met hierdie tradisies.¹⁰⁵³ Die neo-Calvinisme neig

¹⁰⁵⁰ Daar sou ook ander kategorieë bygevoeg kon word, byvoorbeeld die onderskeid tussen geslagte of ouderdomme, maar dit is veral geskille oor grond (bodem), tussen rasse (bloed), tussen ekonomiese klasse (beursie) en godsdienstige groepe (belydenis) wat uitgeloop het op bloedige geweld tussen mense.

¹⁰⁵¹ Ek sal anders voel oor my vrou, indien sy - wat 'n mediese dokter is - MIV opdoen deur 'n naaldprik in die uitvoering van haar plig as mediese werker, as oor 'n verkrachter wat MIV opgedoen het toe hy 'n MIV-positiewe vrou verkrag het. Hierdie voorbeeld is, gegewe die Suid-Afrikaanse konteks en ons eie persoonlike situasie, geen vergesogte voorbeeld nie. My vrou moes reeds per geleentheid op AZT behandeling gaan nadat MIV-positiewe bloed tydens die uitvoering van 'n operasie in haar oog gespat het. En toe sy vir 'n jaar lank in 'n hospitaal buite Pretoria gewerk het, was dit senutergend om te weet sy ry saans vrou-alleen in haar motor in die lig daarvan dat die verkrachtingsyfer van vroue in Suider-Afrika onder die hoogstes ter wêreld tel. (Vgl. M. Robertson, An overview of rape in Southern Africa, in *Continuing Medical Education Journal*, February 1998, <http://www.csvr.org.za>.)

¹⁰⁵² 'n Groepering kom nie net biologies in die vorm van gesinne en families tot stand nie, maar ook vanweë gemeenskaplike ideologie, politiek, sosio-ekonomiese omstandighede en godsdienstige ideale. Daar kan ook tydelik ooreenkomste en vriendskappe aangegaan word om gemeenskaplike vyande te trotseer of andersins om saam 'n gemeenskaplike doel na te streef. Kuyper onderskei *kringe* en Heyns wys op verskillende samelewingsverbande waarbinne gelowiges as Koninkryksburgers handel. Begrippe soos die *verbond*, *volk van God*, *kinders van die Here*, *liggaam van Christus* en *geliefdes in die Here* is belangrike Bybelse frases waarin die belang van gelowiges se relasie tot God en mekaar uitgedruk word.

¹⁰⁵³ Bosch noem byvoorbeeld dat die Bevrydingsteologie nie in die eerste plek die natuur as vyand van die mens ervaar soos die tegnologiese humanisme nie, maar strukturele magte wat deur mense daargestel is en wat die magteloses in die samelewing onderdruk. (Vgl. 6.3.3.)

weer in sommige gevalle om die natuur of ander elemente wat die bestaande orde in die *samelewingskring* of *samelewingsverbande* bedreig, as vyand te ervaar.¹⁰⁵⁴

Die *Verhouding-kolom* in *Tabel 1* van die *B&S-SKEMA* nuanseer die belang van *verhouding* by die evaluering van teologiese stellings oor lewenspeil en die verlossing van sonde. Daar behoort bepaal te word wat die gesindheid van 'n persoon wat 'n teologiese stelling maak teenoor die partye is waaroor die stelling gemaak word en daar behoort krities gevra te word na die verhouding tussen alle partye wat ter sprake is.

(iii) Omstandighede

"Omstandighede" het te make met antwoorde op vrae soos: Het die teologiese stelling te make met die stand van sake in die hemel of op aarde? Word 'n kortstondige oomblik in die teologiese stelling geïmpliseer, of die historiese verloop van tersaaklike partye se hele bestaan? Watter rol speel die geografiese standplaas, ouderdom en geslag, taal en kultuur, die posisie in die maatskappy, asook die posisie in die gesin en die emosionele toestand van die betrokke partye?

Interessante verskille tree aan die lig wanneer die lyding van die Bybelkarakter Job vergelyk word met die lyding van die arme Lasarus uit die gelykenis in die Evangelie volgens Lukas. Die enkel mens Job het deur sy lewe tye van voorspoed en teenspoed ondervind. Job was immers aanvanklik 'n ryk man en, anders as Lasarus, word hy aan die einde van sy aardse lewe weereens geseën met groot rykdom. Daar word pertinent genoem dat Job vroom was, terwyl dit nie direk van Lasarus gesê word nie.¹⁰⁵⁵

Soos Job kan individue of groepe op 'n bepaalde tydstip gedurende hul lewensloop voorspoed of teenspoed ervaar. Dit kan ook gebeur dat 'n individu, selfs in 'n tyd van fisiese nood, geseënd voel en op 'n ander tydstip, wanneer dit lyk of dit goed behoort te gaan, verworpe

¹⁰⁵⁴ In Heyns se *Etië* kry 'n mens soms die indruk dat *onordelikheid* intiem verbonde is aan *on gehoorsaamheid* (vgl. 6.2.2). Heyns se siening dat die kultuuroopdrag in die skeppingsopdrag vervat is, kan lei tot die afleiding dat 'n gebrek aan kulturele ontwikkeling *onordelikheid* en per implikasie *on gehoorsaamheid* is.

¹⁰⁵⁵ Vgl. Job 1:1. Vgl. ook A. van Selms, *Job, Een praktische bijbelverklaring*, Teks en toelichting, Kampen: J. H. Kok, 1984, pp. 33-34, se behandeling van *Jobs vroomheid*.

voel. Veral op die vlak van die bewussyn ervaar 'n mens dikwels oor 'n historiese verloop dat jy soos 'n brander in die see rondgeslinger word deur 'n verskeidenheid van emosies.

In die geval van die sondaar vind die emosie van berou (wat met skuldbelydenis gepaard kan gaan) dikwels in 'n *absolute moment* of *kortstondige oomblik* plaas. Waar die emosionele ontroering van ons skuldbelydenis neig om in 'n oomblik plaas te vind, is armoede egter gewoonlik 'n langdurige toestand. Noordmans wys op die verskil tussen 'n *kortstondige belydenis* en die *langdurige lyding van armoede* wanneer hy sê dat die tollenaar *in 'n oomblik met sy mond bely*, maar Lasarus *getuig met sy hele bestaan dat hy 'n skat in die hemel het*.¹⁰⁵⁶

Lasarus is in sy totale ellende in 'n *absolute moment* geregverdig voor God soos die sondaar in 'n *kortstondige oomblik* van skaamte en ellende voor God geregverdig is. In die Gereformeerde tradisie word daar geleer dat ware berou bekering vereis en dat die nuwe mens nie in die sonde kan voortleef nie. Maar sodra die sondaar wéér sondig - so blyk dit meermale wanneer mense dopgehou word - dan is daar wéér berou en deur die hele loop van die proses bly hy of sy *ellendige*,¹⁰⁵⁷ *geregverdigde sondaar*.¹⁰⁵⁸ In die geval van die bedelaar is Gereformeerdes geneig om te protesteer dat Lasarus nie oor 'n historiese verloop *onskuldig kan bly* nie.¹⁰⁵⁹ Ons behoort egter te bedink dat die tollenaar ook nie oor 'n historiese verloop *ellendig kan voel* nie! Die vraag wat Noordmans voor die Gereformeerde teologie se deur lê, is of bedelaarsellende nie dieselfde *openheid in 'n absolute moment voor God* skep as tollenaarsellende nie.

Net soos die sondaar, soteriologies gesproke, geen aktiewe bydrae in sy verlossing maak nie - ook nie deur skuldbelydenis nie! - net so lewer die bedelaar ook geen aktiewe bydrae in sy of haar verlossing nie. Soos Noordmans dit per geleentheid stel: *Hier is die groot religie totaal en al gespeen van die klein religie*.¹⁰⁶⁰

¹⁰⁵⁶ Vgl. 2.3.

¹⁰⁵⁷ Die ellende van die sondaar word op 'n spits gedryf deur die spanning en geloofsworsteling wat op die *absolute moment* van skuldbesef ervaar word: Want iemand wat diep bewus is van eie skuld, ervaar hoe hy of sy nie die vergifnis van God waardig is nie. En tóg nader 'n mens juis God om vergifnis omdat jy hoop om vergewe te word en vertrou dat Hy kán en sál vergewe. Daardeer word die toenadering sêlf 'n geloofsdaad. Die tollenaar in Lukas 18 wat al die pad na die tempel gaan, ten spyte daarvan dat hy homself onwaardig ag, is 'n voorbeeld van *geloofsvertroue op die genadevolle God* te midde van tollenaarsellende.

¹⁰⁵⁸ Dit is nie die sondaar se berou of sy belydenis wat hom "regverdig maak" nie, maar die openheid wat die ellendige sondaar besit vir die aanvaarding van die genade van God.

¹⁰⁵⁹ Vgl. die behandeling van Pierson (2.5.4.2) en Groenewald (2.5.6.2) se perspektiewe.

¹⁰⁶⁰ Vgl. 3.2.2.

Die tydskategorieë *absolute moment* en *lewenslank* uit *kolom 3* van die *B&S-SKEMA*, het nie bloot met die ervaring van skuld en die oomblik van fisiese nood te make nie, maar ook met die protes teen armoede en sonde. Die protes van die woordvoerder van die arme is - net soos die skuldgevoel van die tollenaar - nie altyd lewenslank volhoubaar nie. Die Suid-Afrikaanse geskiedenis van die laaste 20 jaar bied talle voorbeelde van bevrydingstryders en teoloë wat teen Apartheid geprotesteer het en met die ontknoping van die politieke stryd self in politieke, ekonomiese en akademiese magsoosisies aangestel is, te midde van groot armoede wat steeds in Suider-Afrika heers.¹⁰⁶¹

Nie alleen die rol van *tyd* behoort bedink te word wanneer teologiese stellings oor lewenspeil en die verlossing van sonde bestudeer word nie, maar ook die rol van *plek*. 'n Stelling word vanuit 'n bepaalde posisie (in die mees omvattende sin bedoel) gemaak.¹⁰⁶² Die geografiese ligging, ouderdom en geslag, taal en kultuur, posisie in die gesin, posisie in die maatskappy en selfs in sommige gevalle, die emosionele toestand van al die gespreksgenote wat in hierdie ondersoek betrek is, kan van belang wees wanneer hulle teologiese stellings oor lewenspeil en die verlossing van sonde maak. Daar is byvoorbeeld aangetoon hoe Noordmans se meditasie *Zondaar en bedelaar* in November 1945 - 'n besondere donker tyd vir hom en sy gesin - die lig gesien het.

Die *Omstandighede-kolom* in *Tabel 1* van die *B&S-SKEMA* nuanseer die belang van *omstandighede* by die evaluering van teologiese stellings oor lewenspeil en die verlossing van sonde. Daar behoort bepaal te word of 'n teologiese stelling te doen het met die stand van *sake op aarde* of *eendag in die hiernamaals*. Die dinamiek tussen *wat-in-'n-kortstondige-oomblik-gebeur* en *wat-lewenslank-geld*, behoort in gedagte gehou te word. Die *plek of posisie* van tersaaklike partye behoort ook in berekening gebring te word.

¹⁰⁶¹ Indien hierdie leiers sou aanvoer dat hulle juis hulle magsoosisies wil gebruik tot diens aan die armes, dan is dit nodig om hulle te herinner aan die kritiek van die Bevrydingsteologie en die Swart Teologie teen die verrotting van die strukture self. Die argument dat strukture oor 'n verloop van tyd van binne hervorm moet word, kon gedurende die bevrydingstryd hulle nie tevrede stel nie.

¹⁰⁶² Indien 'n bejaarde swart vrou in 1978 op 'n plaas buite Ventersdorp in Suid-Afrika sou bid: die honger maak my moeg, Here, dan sou haar geografiese ligging ('n konserwatiewe omgewing gedurende die Apartheidsjare in Suid-Afrika), ouderdom, geslag, ras, posisie in die maatskappy en emosionele toestand alles moontlik kon bydra tot die inhoud van haar gebed.

(iv) **Handeling**

“Handeling” het te make met antwoorde op vrae soos: Is God aktief of passief betrokke by die gebeure wat die teologiese stelling oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde veronderstel? Is die mens aktief of passief betrokke by die gebeure wat die teologiese stelling veronderstel?

Wanneer daar gevra word na die aktiewe of passiewe betrokkenheid van God of die mens ten opsigte van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde, dan word daarmee nie bedoel dat *óf* God *óf* die mens aktief of passief betrokke is in alle teologiese stellings nie. Dit kan ook *én* God *én* die mens wees, of *gedeeltelik* God en *gedeeltelik* die mens.¹⁰⁶³

Tabel 2 van die *B&S-SKEMA* poog om die oorsaaklikheidsverband tussen lewenspeil en die verlossing van sondes in terme van die aktiewe en passiewe bydrae van God en die mens uit te druk. Nie een van die gespreksgenote sou suiwer binne 'n enkel blok op die tabel geplaas kon word nie. Die tabel is egter handig om klemtone raak te sien, aangesien sommige standpunte op 'n besondere wyse deur bepaalde gespreksgenote benadruk word.

Die eerste kolom van *tabel 2* dui aan hoe *lae lewenspeil*, en die tweede kolom van *tabel 2* hoe *hoë lewenspeil* oorsaaklik in verband kan staan met die aktiwiteit en passiwiteit van onderskeidelik God en die mens.

Die eerste en tweede ry van *tabel 2* toon standpunte waarin die aktiwiteit van God beklemtoon word, terwyl die derde en vierde ry van *tabel 2* sieninge noem waarin die aktiwiteit van die mens op die voorgrond staan.

Die beskouing van Noordmans, soos uiteengesit in sy meditasie *De Misdielden*,¹⁰⁶⁴ sou as voorbeeld beskou kon word van die klemtoon soos uiteengesit in ry 1 van *tabel 2* van die

¹⁰⁶³ Teologiese stellings in hierdie verband hoef nie *wit* of *swart* te wees nie. Dit kan ook *donkergrys* of *liggrys* wees. 'n Arm vrou kan byvoorbeeld lui wees en onderdruk word tegelyk. Teologies gesproke sou 'n mens waarskynlik geneig wees om te wil sê dat God nie empatie met haar luiheid het nie, maar wel met die gegewe dat sy onderdruk word.

¹⁰⁶⁴ Vgl. Noordmans, VW, VIII, pp. 294-296.

B&S-SKEMA.¹⁰⁶⁵ In *De Misdeelden* bepeins Noordmans die betekenis van Lukas 16:25¹⁰⁶⁶ en Johannes 9:3.¹⁰⁶⁷ Volgens Noordmans sien Jesus 'n onmiddellike verband tussen die melaatsheid van Lasarus op aarde en sy saligheid in die hemel. Net so bring Hy die blindheid van die blindgeborene in onmiddellike verband met God se werk: "Het waren allebei geen toevallige krankheden, maar noodwendige voorwaarden voor de komst van het Koninkrijk der hemelen."¹⁰⁶⁸

Dit klink moontlik kras om te sê dat iemand doelbewus deur God mismaak is, skryf Noordmans. Dit wil byna lyk asof God toe Hy geskep het, vir 'n oomblik nie gekonsentreer het nie. Juis die teenoorgestelde is egter die geval. God het op 'n besondere wyse in sy skeppingswerk aandag aan die mismaaktes geskenk:

Deze mensen zijn meer opzettelijk geschapen dan de anderen. Zij vormen inderdaad een elite, een keur voor Gods koninkrijk. Zij zijn in letterlijke zin voor het Evangelie geschapen...Lazarus kwam niet in Abrahams schoot, omdat hij toevallig een gelovige was, maar omdat hij noodwendig melaats was.¹⁰⁶⁹

'n Voorbeeld van die klemtoon soos aangetref in ry 2 van *tabel 2* van die *B&S-SKEMA* word aangetref in Calvyn se siening rakende die wyse waarop God ons tot ons saligheid teister met rampe.¹⁰⁷⁰ Volgens Calvyn kan gelowiges hulle daaraan troos dat geen ramp hulle tref sonder dat God dit toelaat en beveel nie. God wil ons deur rampe gehoorsaamheid, nederigheid en geduld leer en in liefde terugroep na Hom. Daarom moet ons geduldig die armoede verdra wat God oor ons pad bring.¹⁰⁷¹

In Kuyper se leer van die *algemene genade* kom die siening soos uiteengesit in ry 3 van *tabel 2* van die *B&S-SKEMA* voor.¹⁰⁷² Volgens die leer van die *algemene genade* stuit God die

¹⁰⁶⁵ Vgl. *S&B-SKEMA*, *tabel 2*, *ry 1*.

¹⁰⁶⁶ "Maar Abraham sê: 'My kind, onthou dat jy in jou leeftyd altyd die goeie gekry het en Lasarus die slegte. Nou gaan dit hier goed met hom, maar jy word gepynig.'" [Die Bybel, Nuwe Vertaling 1983.]

¹⁰⁶⁷ "En Jesus antwoord: 'Dit is nie deur sy eie sonde nie en ook nie deur sy ouers s'n nie, maar hy is blind sodat die werke wat God doen, in hom gesien sal kan word.'" [Die Bybel, Nuwe Vertaling 1983.]

¹⁰⁶⁸ Noordmans, VW, VIII, p. 294.

¹⁰⁶⁹ Noordmans, VW, VIII, p. 295.

¹⁰⁷⁰ Vgl. *S&B-SKEMA*, *tabel 2*, *ry 2*.

¹⁰⁷¹ Vgl. *Hoofstuk 4.2.2.3*.

¹⁰⁷² Vgl. *B&S-SKEMA*, *tabel 2*, *ry 3*.

deurwerking van die sonde waaraan die skepping onderworpe is. God gebruik mense om deur hulle kultuurarbeid te help om wanorde en verval te beteuel en in hierdie verband is selfs die ongelowiges in hulle kultuurarbeid medewerkers van God.

Waar Kuyper se leer van die *algemene genade* op 'n besondere wyse die klemtoon van ry 2 van *tabel 2* van die *B&S-SKEMA* dra, toon Gutiérrez se Bevrydingsteologie op 'n besondere wyse die nuanse van ry 4: Die grootste oorsaak van armes se armoede is die onregverdige strukture waaraan hulle uitgelewer is. Gutiérrez erken dat elke mens persoonlik 'n sondaar is en dat bevryding van selfsug en sonde nodig is. Maar dit is veral die strukturele aard van sonde wat beklemtoon word en die onmag van die onderdrukte armes wat uitgelewer is aan die ongenaakbare selfsug van ryk lande en individue.

Die *Handeling-kolom* in *tabel 1* van die *B&S-SKEMA* nuanseer die belang van *handeling* by die evaluering van teologiese stellings oor lewenspeil en die verlossing van sonde. Daar behoort vasgestel te word of 'n teologiese stelling impliseer dat God aktief oorsaaklik met die verband van lewenspeil en regverdigheid van mense verbind kan word en of daar gesuggereer word dat die mense sêlf, aktief of passief, met die oorsaak van voorspoed of teenspoed in hulle lewens verbind kan word.

(v) Beweegrede

"Beweegrede" het te make met antwoorde op vrae soos: Watter bronne word vertrou om teologiese stellings oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde te verantwoord? Wat is die betekenis van die teologiese stelling en watter bewyse word voorgelê om die stelling te ondersteun? Wat is die intensie van alle partye betrokke by 'n teologiese stelling?¹⁰⁷³

Teologiese stellings oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde word meestal nie lukraak gemaak nie. Iemand kan (Gees-geïnspireerd!) deur 'n bepaalde Skrifgedeelte gemotiveer word om 'n stelling oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde te maak, of 'n persoon kan deur 'n interpretasie van die boodskap van die

¹⁰⁷³ Alle vrae is van toepassing op die *inhoud*, sowel as op die *samestelling* en *bekendmaking* van 'n spesifieke teologiese stelling!

Bybel, soos oorgelewer deur 'n bepaalde tradisie, aangespreek word. Vanuit so 'n tradisie word sieninge oor die wyse waarop lewenspeil en die verlossing van sonde in verband staan in die kategetiese-, belydenis- en mondelinge tradisie oorgelewer. Iemand sou verder ook vanuit sy of haar lewenskonteks, weens die spesifieke sameloop van omstandighede, geprikkel kon word om te besin oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde.¹⁰⁷⁴ Noordmans se meditasie *Zondaar en bedelaar* vertoon elemente van al die genoemde vorms van inspirasie, wanneer hy geïnspireer deur die gelykenisse in Lukas 16 en 18, vanuit die spesifieke sameloop van omstandighede, in November 1945 die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde, wat tradisioneel in Gereformeerde kringe geleer word, krities bevraagteken.

Die beweegrede vir 'n teologiese stelling oor lewenspeil of die verlossing van sonde hoef nie noodwendig te spruit uit inspirasie wat verkry word uit 'n bepaalde bron of oortuiging nie, maar kan ook 'n poging van 'n persoon of 'n groep wees om groter begrip te kry vir die omstandighede waarin hierdie persoon of groep, hom/haar/hulself bevind. Die logiese samehang en inhoud van dié teologiese stelling sou dan die produk wees van deeglike oorweging en noukeurige formulering van die stelling in 'n poging om uitdrukking te gee aan die verstaansworsteling van die persoon of groep. Die algemene menslike behoefte om te verstaan waarom dinge gebeur, hoe die wêreld in mekaar steek en hoe sake met mekaar in verband staan, word op 'n besondere wyse deur wetenskaplike navorsing vervul. Die rol wat die intellek by die samestelling van teologiese stellings oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde speel, behoort in die evaluering van hierdie stellings in gedagte gehou te word.

Van besondere belang is die intensie waarmee iemand 'n teologiese stelling oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde maak. In *kolom 5* van die *B&S-SKEMA* word die toonaard van 'n paar moontlike intensies gelys. Die lys is geensins volledig nie. Dit is ook belangrik om in gedagte te hou dat intensies selde suiwer te bepaal is en ook nie maklik te

¹⁰⁷⁴ Van al hierdie gevalle was daar heelwat voorbeelde uit die onderskeie werke van die gespreksgenote wat in hierdie ondersoek betrek is.

onderskei is nie. 'n *Ontiese formulering* kan byvoorbeeld tegelykertyd 'n *liturgiese*-¹⁰⁷⁵ as 'n *kerugmaties-missionêre intensie*¹⁰⁷⁶ hê.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷⁵ Byvoorbeeld wanneer die liturg sê, *Alle mense is sondaars*, om tydens die erediens die gemeente aan te moedig tot skuldbelydenis.

¹⁰⁷⁶ Byvoorbeeld wanneer 'n sendeling op 'n sending-uitreik aan 'n ongekerstende sê, *Alle mense is sondaars*, met die bedoeling om 'n skuldbesef by die persoon aan te wakker, as eerste stap tot bekering.

¹⁰⁷⁷ **Ekskursie 2: Voorbeeld uit die Suid-Afrikaanse konteks van die misinterpretasie van *beweegrede***

Johan Botes skryf in sy artikel, *Vergifnis sonder terme*, (*Die Kerkbode*, 17 November 2000, p. 10): “Elke sensitiewe mens sal moet erken dat die veelkantige worsteling om tot ‘n verstaan van die geskiedenis van ons land te kom, deur murg en been sny.” Die geskiedenis, skryf Botes verder, raak immers op duisende maniere mense se lewens en verhoudings onderling en ‘n oppervlakkige benadering tot vergifnis kan nie blywende oplossings bied nie. Botes ervaar ‘n vreemde spanning tussen vergifnis aan die een kant en regstelling of teruggewe, asook tussen vergifnis en belydenis: “Want vergifnis waar nie sprake is van regmaak of herstel nie, kan mos maklik ‘n soort leë vergifnis wees” (p. 10). Maar ‘n mens kan nie vergifnis afhanklik stel aan sekere voorbehoude en bepaalde boetedoenings nie, dan word God se vergifnis - so meen Botes - gedegradeer tot ‘n soort verdienste en ‘n vorm van beloning.

Botes se stellings is van belang omdat dit 'n agtergrond bied vir die situasie waarin Wessels in sy artikel, *Bring vergifnis my in die hemel?*, (in dieselfde uitgawe van *Die Kerkbode* waarin Botes skryf, *Die Kerkbode*, 17 November 2000, p. 10) die *beweegrede* van 'n teologiese stelling van aartsbiskop Desmond Tutu *misinterpreteer*. Volgens Wessels sou Tutu na bewering (by die bekendstelling van sy boek, *No future without forgiveness*, gesê het dat die oudpresident van Suid-Afrika, P. W. Botha, indien hy hemel toe wil gaan, ook vergifnis moet vra en ontvang van diegene wat deur sy destydse beleid te na gekom is. Dit laat Wessels vra na die verband tussen vergifnis wat God vra en vergifnis wat mense vra. Hy begin sy artikel deur te skryf dat God se vergifnis in die Christelike geloof ‘n daad van *soewerein genade* is: “Ons verdien dit nie - nie met ons goedheid en gaafheid nie - en ook nie eens met ons vergewingsgesindheid nie” (p. 10). Vergifnis is ‘n gawe wat God skenk, nie net vir die versoekinge en sondes van elke dag nie, maar selfs vir die mens se mees veragtelike dade. Volgens Wessels is die Bybel daarvoor duidelik in beide die Ou en Nuwe Testament. God skenk nie net genade aan die veroordeelde misdadiger aan die kruis nie, maar ook “aan Dawid, ‘n moordenaar en egbreker en herstel en seën hom mildelik” (p. 10). Ons verdien nie God se genade met openhartige en roerende biegedes nie. Volgens Wessels is daar konsensus by die teoloë waarmee *Die Kerkbode* gepraat het, dat die proses na die reformatoriese siening eerder omgekeerd geskied: God se vergifnis en onvoorwaardelike genade beweeg ons tot trane en vergifnis. Dit beteken geensins dat daar nie ‘n verband tussen God se vergifnis en ons vergifnis is nie. Wessels verwys na die voorsitter van die Vrystaatsinode se Kommissie vir Leer en Aktuele Sake, Thys Blaauw, wat hierdie verband omskryf: “Jesus het dit duidelik gemaak in die Onse Vader gebed: *Vergeef ons oortredinge soos ons ook dié vergewe wat teen ons oortree* en sy kommentaar op die gebed in Matt. 6:15 *Maar as julle ander mense nie vergewe nie, sal julle Vader julle ook nie julle oortredinge vergewe nie*” (p. 10).

Die probleem van Tutu se uitspraak is volgens Wessels dat hy ‘n uitspraak gemaak het oor wie hemel toe gaan en wie nie - “‘n beslissing wat baie Christene eerder aan God sou wou oorlaat” (p. 10). Wessels meen dit is duidelik dat die Biskop hom hier te sterk uitgedruk het. In verband met wit politici is die Suid-Afrikaanse situasie ‘n struikelblok: “Wit politici uit die Apartheidstyd mag dalk toegee dat Apartheid ‘n politieke fout was en daarom selfs erken dat dit menslike lyding veroorsaak het. Maar baie dink nie daarvoor as sonde nie - as iets wat hulle gedoen het, hoewel hulle geweet het dit is verkeerd. Daarom voel hulle moontlik dat dit onvanpas is om dit nou as ‘sonde’ te bely. ‘n Mens behoort begrip vir hulle mening te hê, skryf Wessels (p. 10). Wat *nou* vanselfsprekend is, naamlik dat Apartheid boos was, was *destyds* nie so duidelik nie: “Die wit politici se kerke het nie tóe vir hulle onomwonde gesê dit is sonde nie. As die kerk dit nou hard en luid sê, kan ‘n mens verwag dat so ‘n noot vir ‘n afgetrede politikus ‘n bietjie vals is” (p. 10).

Wessels *misinterpreteer* die bedoeling van Tutu se uitspraak jeens Botha. Dit is eerder *pastoraal-krities* gelaai as wat dit 'n *algemeen-geldende* teologiese uitspraak is. Die punt van hierdie ekskursie is nie om die inhoud van Botes of Wessels se argumente of die gepasheid van Tutu se opmerking te evalueer nie, maar om aan te dui hoe teologiese stellings met verskillende intensies aangewend word en dat dit belangrik is om die intensie van 'n party wat 'n uitspraak maak, vanuit 'n bepaalde konteks en met 'n spesifieke bedoeling, te peil.

Noordmans poog nie in *Zondaar en bedelaar* om 'n fenomenologiese beskrywing van die arme en die ryke te gee nie. Wanneer hy aanvoer dat Lasarus se skuld nie in Lukas 16 op die voorgrond is nie, dan bedoel hy nie dat Lasarus, as arm persoon, oor die historiese verloop van sy lewe nog nooit gesondig het nie. Noordmans het 'n *krities-kerugmatiese* intensie. Hy wil ruimte daarvoor skep dat die dialektiek tussen die karakters uit die gelykenisse in Lukas 16 en 18 behoue bly. Want as fisiese en geestelike armoede té gou oor een boeg gegooi word, dan werk die karakters in die gelykenis van die ryk man en Lasarus nie op dieselfde wyse op mekaar in as die karakters van die Fariseër en die tollenaar nie.

Die bepaalde intensies van die onderskeie gespreksgenote se bydraes bevestig die belang van *beweegrede* as evalueringshulpmiddel.¹⁰⁷⁸

'n Belangrike beweegrede vir die optrede van gelowiges is die opdrag om gehoorsaam te wees aan God. Deur voortdurende selfondersoek verantwoord ons teenoor God en medemens ons intensies en optrede. *Verantwoording* kan egter soms neig tot *selfregverdiging* en die onderskeid tussen hierdie twee handeling is uiters moeilik aantoonbaar. In *Tabel 3* van die *B&S-SKEMA* word gepoog om 'n paar *selfregverdigende neigings* van sommige van die gespreksgenote (wat as eksponente van bepaalde tradisies by die ondersoek betrek is) uit te wys.¹⁰⁷⁹

Heyns meen dat daar met goeie gronde beweer kan word dat privaatbesit in die verlengde lê van wat reeds in die skeppingsopdrag aanwesig was. Arbeidslus, nugtere soberheid,

¹⁰⁷⁸ Om slegs vier voorbeelde te noem: Calvin bied in sy *Institusie* 'n onderwysing in die Christelike geloof en daarom behoort die besprekingspunt in die *Institusie* oor hoe ons die teenswoordige lewe en hulpmiddele moet gebruik, binne die groter verband van die derde boek van sy *Institusie* verstaan te word. Kuyper wil in sy *Rede aan die Sosiale Kongres* groter helderheid bring oor wat belydende volgelingen van Christus in 1891 te doen staan ten aansien van die sosiale nood van hulle tyd. Gutiérrez tree op polemiese wyse in vir die armes en onderdrukte in sy *Liberation Theology*. Heyns wil in sy *Teologiese Etiek* 'n inleiding in die etiek bied en Bosch bied in *Transforming Missions* 'n oorsig oor die wyse waarop die begrip *sending* ontwikkel en verander het, sowel as 'n argument dat *sending* steeds 'n integrale, essensiële deel van die Christelike identiteit uitmaak. Gespreksgenote se teologiese stellings oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde, behoort teen die agtergrond van die bedoeling van elke werk waarin hierdie stellings voorkom, verstaan te word.

¹⁰⁷⁹ Die onderskeie gespreksgenote maak hulle nie noodwendig self skuldig aan hierdie "selfregverdigende neigings" nie. Sekere klemtone by die onderskeie gespreksgenote het egter deur die loop van die behandeling van die teologiese perspektiewe (skepping, ewige lewe en verantwoordelikheid) na vore getree en *Tabel 3* van die *B&S-SKEMA* poog om die resultate sigbaar te maak.

toegewyde arbeid en sobere spaarsin is deugde wat in die Calvinisme voorkom.¹⁰⁸⁰ Die selfregverdigende neiging wat Heyns se positiewe waardering van privaatbesit - en die manier waarop hy dit terugvoer na die skeppingsopdrag - sou kon hê, is dat die vrug op arbeid nie alleen as bevestiging van uitverkiesing beleef sou kon word nie,¹⁰⁸¹ maar ook tot selfregverdiging in die algemeen. Met *selfregverdiging in die algemeen*, word bedoel dat iemand homself soos die Fariseër in Lukas 18 kan verhef bo 'n ander. Iemand wat werk het, kan reken dat hy gehoorsaam is aan die skeppingsopdrag, terwyl iemand wat werkloos is, as lui en minder gehoorsaam aan die skeppingsopdrag aangesien kan word.¹⁰⁸²

Die gevaar bestaan dat daar 'n vorm van *kulturele meerderwaardigheid* kan ontwikkel wat verbind word aan die uitvoering van die skeppingsopdrag. 'n Soortgelyke neiging as waartoe Heyns se inslag sou kon aanleiding gee, word in Kuyper se *Stone-lesinge* aangetref wanneer hy aandui hoe Afrika, Asië, Indië en Suid-Europa 'n *opklimmende reeks* vorm. Dit wil voorkom asof Kuyper reken dat die *algemene genade* sterker deurgesuur het in die Westerse beskawing vanweë die Calvinisme as in ander kulture! Die effek van die sonde word beter "afgerem" in die Westerse staat as in die ander stelsels.

Binne hierdie verband word dit begryplik hoe rykdom en beskawing, soos in *ry 1* van *tabel 3* van die *B&S-SKEMA* in die neo-Calvinisme en Heyns se Koninkryksteologie, as vrug van gehoorsaamheid aan die kultuuroopdrag aan die mens gesien sou kon word. 'n Gebrek aan ontwikkeling kan in hierdie verstaansraamwerk neig om verbind te word aan die sondige natuurlike toestand waarin die mens verkeer vanweë die sondeval. Een van die oorsake van kulturele *onder-ontwikkeling* sou in hierdie verstaansraamwerk toegeskryf kan word aan gebrekkige Christelike lewensnorme. In lande wat kultureel *onderontwikkel* is, het die suurdeeg van die *algemene genade* nog nie so diep *deurgesuur* nie. God se *kultuurbouende instrumente van sy algemene genade* - Koninkryksburgers! - het nog nie die wanorde in dergelyke samelewings georden, sodat die *algemene genade van God* almal kon bereik nie.

¹⁰⁸⁰ Vgl. 6.2.2.

¹⁰⁸¹ Vgl. die opmerkings oor die Weber-tese (**hoofstuk 3.2.3**).

¹⁰⁸² In die gemeente waar ek werksaam is, is werkloosheid een van die grootste probleme. In huis tot huis besoeke wat ons gedurende 2002 by 217 gesinne afgelê het, was ongeveer die helfte van al die volwassenes werkloos (navorsingsresultate: ongepubliseerd).

Waar die neo-Calvinisme en Koninkryksteologie op grond van die vrug op arbeid kan neig om in die taal van die gelykenis in Lukas 18: 9-14 te sê, *dankie dat ek ek is*, kan die Bevrydingsteologie die skeppingsperspektief inspan om selfregverdigend te sê, *dankie dat ek nie soos ander is nie*. In **hoofstuk 7.2.1** is aangetoon hoe die skeppingsperspektief in die Bevrydingsteologie en Swart Teologie op 'n besondere wyse die nuanse van *skeiding* dra: God het deur die Eksodus-gebeure vir homself 'n volk afgeskei, hulle uit slawerny bevry en hulle afgesonder om heilig vir Hom te lewe. Daar is 'n besliste onderskeid tussen die armes, vir wie God by voorkeur kies om sy volk te wees, en die rykes, wie se lewenspeil en lewenstyl afhanklik is van die voortgesette onderdrukking van die armes.

Waar die neo-Calvinistiese skeppingsperspektief dus kan neig na *kulturele meerderwaardigheid*, sou die Bevrydingsteologiese skeppingsperspektief kon neig om by te dra tot *morele meerderwaardigheid*. Soos die Fariseër na die tollenaar kon kyk en God kan dank dat hy as 't ware afgeskei of afgesonder is van die tollenaar, so sou die Bevrydingsteoloog, wat met die armes identifiseer, moreel verhewe kon voel bo die ryk onderdrukkers. Op grond van identifikasie met die arme - wat nie noodwendig in die lewenspeil van die Bevrydingsteoloog self weerspieël word nie! - beleef die teoloog sy of haar eie regverdigheid.

Die postmodernistiese paradigma sou beide die perspektiewe van die neo-Calviniste en die Bevrydingsteologie in berekening wou bring. Teologiese perspektiewe vanuit 'n post-modernistiese verwysingsraamwerk kan neig tot *intellektuele meerderwaardigheid*. Daar sou gereken kon word dat dit kenmerkend is van denke wat geëvolueer het bo elke vorm van eensydige standpuntinname uit, om alle standpunte op holistiese wyse in ag te neem.

Dit sou onregverdig wees om Bosch van *intellektuele meerderwaardigheid* te beskuldig. Maar selfs in Bosch se genuanseerde perspektief op die *ewige lewe* in *Transforming Mission* is daar van die bogenoemde neiging sprake, naamlik om telkens 'n standpunt te stel wat *alle standpunte op holistiese wyse in ag neem*.¹⁰⁸³ Die *alreeds* en die *nog nie* element van die eskatologie moet behou word, beide die *ekumeniese* en *evangeliese* benadering tot sending moet in ag geneem word en beide die *fisiese* en *geestelike* nood van mense moet as ewe

¹⁰⁸³ Vgl. 6.3.2.

belangrik geag word. Soveel as moontlik standpunte word aangehoor en in kreatiewe spanning saamgehou. Daar word selde gekies tussen standpunte. Die belangrikste keuse wat uitgeoefen word, is om sterk standpunt in te neem teen enige vorm van eensydige standpuntinname. Die gevaar van hierdie beskouing is dat dit *moreel onverantwoordelik* is om te midde van die gewelddadige bestaan van die mens nie standpunt in te neem nie.¹⁰⁸⁴ Die vlak van vryblywendheid wat hierdie soort postmodernistiese inslag bereik, is alleen volhoubaar solank as wat die belange van die party wat hierdie standpunt verdedig, nie wesenlik in gedrang kom nie. Daar is reeds in **hoofstuk 6.3.3** gewys op die leemte wat Nicol in Bosch se ekklesiologie uitwys, naamlik dat die uniekheid en swakheid van die kerk op gespanne voet staan met die vermoë van die kerk om waarlik 'n bydrae te lewer.¹⁰⁸⁵ Die postmoderne missionêre teoloog sou kon neig om te dink dat daar reeds genoeg gedoen is, as die spanning tussen verskillende perspektiewe bloot aangetoon en op intellektuele vlak in kreatiewe spanning saamgehou word.

In die lig van die teologiese perspektiewe op die ewige lewe blyk dit dat die Gereformeerde teologie (neo-Calvinisme en Koninkryksteologie) sou kon neig om skuldbelydenis op selfregverdigende wyse in te span. 'n Emosionele skuldgevoel en die skuldbelydenis wat daarop volg, kan misbruik word om die gewete te self, terwyl die gepaardgaande verandering in lewenstyl wat hierdie belydenis impliseer, ontbreek.¹⁰⁸⁶

Die Bevrydingsteologie en Swart Teologie sou weer die formule *God's preferential option for the poor* kon gebruik om eie motiewe na te streef. Die verhouding tussen individuele en kollektiewe vergifnis en skuld is 'n komplekse aangeleentheid. Die individu kan kapitaliseer op die lyding of die skuld van 'n ander individu of groep deur hom te distansieer van 'n individu of groep of te assosieer met 'n individu of groep. Die troosvolle boodskap van God

¹⁰⁸⁴ Vgl. A. McGrath, *A passion for truth, The intellectual coherence of evangelism*, Leicester: Apollos, pp. 189-191: "Postmodernism has an endemic aversion to questions of truth, believing that the notion of 'truth' is at best illusory and at worst oppressive....Yet beneath all the rhetoric about 'openness' and 'toleration' lies a profoundly disturbing possibility - that people may base their lives upon an illusion, upon a blatant lie, or that present patterns of oppression may continue, and be justified, upon the basis of beliefs or outlooks which are false....To allow criteria such as 'tolerance' and 'openness' to be given greater weight than 'truth' is, quite simply, a mark of intellectual shallowness and moral irresponsibility."

¹⁰⁸⁵ Dit sal nie help om hier weer die spanning volgens die formule - as ek swak is, is ek sterk - te koester nie.

Spanninge kan onversoenbaar wees.

¹⁰⁸⁶ Hierdie aspek van selfregverdiging is deur Noordmans se meditasie *Zondaar en bedelaar* aan die orde gestel.

se besondere sorg aan die arme behoort nie as seël gebruik te word om as individu te kapitaliseer op die eiendom wat van ander ontnem is nie.¹⁰⁸⁷

Die Bevrydingsteologie en Swart Teologie het juis die neiging om identifikasie met die arme te aanvaar, indien aktivisties deelgeneem word aan die stryd teen die vorm van onderdrukking waarteen kaptis gemaak word. In die proses maak sommige persone wat politieke-, ekonomiese-, of akademiese mag besit, daarop aanspraak om steeds as *arm* geklassifiseer te word. Die titel *arme* word toegeëien op grond van openbare aktivistiese optrede of uitsprake in belang van die *armes* en nie op grond van die daaglikse ervaring van armoede nie.¹⁰⁸⁸

Die neo-Calvinistiese teologie kan neig om die verantwoordelikheid om *elke taak as roeping van die Here te beskou* op selfregverdigende wyse in te span. *Roeping* kan byvoorbeeld as verskoning tot kulturele imperialisme gebruik word.¹⁰⁸⁹

Die postmoderne missionêre teologie sou kon neig om versoenende dialoog as die oplossing vir 'n hele aantal probleme wat spanning veroorsaak voor te stel. Die vraag van Kritzinger aan Bosch, naamlik: *hoe moet sending struktureel neerslag vind?* is belangrik in hierdie verband.¹⁰⁹⁰ Dialoog in die vorm van konferensies en vergaderings is belangrik, maar iewers moet daar ook deurgedruk word tot *aksie* en waar *aksie* plaasvind, is *spesialisasie* nodig om te vorder. *Kreatiewe spanning* kan op grondvlak soms die spanning van 'n remskoen wees, sodat beweging uiteindelik nie moontlik is nie en dan is daar kwalik sprake van verantwoordelike optrede.

¹⁰⁸⁷ Dit is juis waar middelklasteoloë die formule *God se besondere sorg aan die arme* verdedig, dat dit soms nie duidelik genoeg aangetoon word hoe hierdie formule deur verteenwoordigers van die armes misbruik kan word tot selfbevoordeling nie. Die arme en die verteenwoordiger van die arme word in hierdie proses onbewustelik geromantiseer. 'n Voorbeeld van hierdie vorm van romantisering word in Van Niekerk se artikel, *Is God veral die God van die arm mense?*, aangetref, waarin hoofsaaklik gefokus word op die roeping en skuld van rykes ten aansien van armoede, terwyl daar min geskryf word oor die skuld en verantwoordelikheid (die sosiale roeping!) van armes sêlf. (Vgl. A. van Niekerk, , *Is God veral die God van die arm mense?*, (*Oor die sosiale roeping van Christene*), in Piet Meiring (red.), *So glo ons, Gelowig nagedink oor God, die Bybel en ons leefwêreld*, Christelike Uitgewersmaatskappy Vereeniging, 2001, pp. 136-154.

¹⁰⁸⁸ Maar daar kom nog 'n voorwaarde by: In die geval van die Swart Teologie is die swart teoloog se standpunt meer werd as die wit teoloog se argumente. Want - so word geargumenteer (vgl. 6.4) - die grootste aantal lydendes is swart en alleen die swart teoloog kan verstaan wat dit beteken om swart te wees en namens die lydendes die Woord te interpreteer. 'n Welaf swart professor aan 'n universiteit sou steeds volgens hierdie standpunt beskou kon word as "die arme" in die formule *Gods preferential option for the poor*.

¹⁰⁸⁹ Vgl. die neiging tot meerderwaardigheid wat in die skeppingsperspektief geïdentifiseer is.

¹⁰⁹⁰ Vgl. 6.3.3.

Die *Beweegrede-kolom* in *Tabel 1* van die *B&S-SKEMA* nuanseer die belang van *beweegrede* by die evaluering van teologiese stellings oor lewenspeil en die verlossing van sonde. Dit is belangrik om te bepaal op watter bronne teologiese stellings oor lewenspeil en die verlossing van sonde steun en om uit te stip watter gesaghebbende partye betrek word om aan die stellings geloofwaardigheid te verleen. Die inhoudelike samestelling en logiese samehang van 'n teologiese stelling moet verstaan word. Die kwaliteit en relevansie van bewyse behoort bedink te word. Laastens is dit van kardinale belang dat die intensie van alle partye betrokke by 'n teologiese stelling in gedagte gehou word.

7.4.4.3 Toepassing van die B&S-SKEMA: Teologiese stellings oor mense met MIV en vigs in Suider-Afrika

Die bedoeling is nie om in hierdie toepassing van die *B&S-SKEMA* 'n studie oor die omvang en invloed van die MIV-en-vigs-pandemie in Suider-Afrika te onderneem nie. Daar word slegs by wyse van enkele voorbeelde kortliks aangetoon hoe die *B&S-SKEMA* gebruik kan word om teologiese stellings te evalueer waarin aansprake oor die verband tussen 'n persoon of groep se *MIV-status* en *skuld* en/of *onskuld* voor God gemaak word. Daar word gebruik gemaak van die opskrifte van *Tabel 1* van die *B&S-Skema*, naamlik (i) identiteit (ii) verhouding (iii) omstandighede (iv) handeling en (v) beweegrede.

(i) Identiteit

Daar is 'n verskil tussen die wyse waarop 'n persoon of groep sy/haar/hul *eie verhouding met God* en/of *iemand anders se verhouding met God* interpreteer.¹⁰⁹¹ Dit is 'n belangrike gegewe om in gedagte te hou wanneer 'n teologiese stelling oor die verband tussen iemand se MIV-status en sy/haar/hul *skuld* en/of *onskuld* voor God geëvalueer word.

'n Teologiese stelling waarin *iemand sêlf* aandui hoe hy of sy MIV as straf op 'n immorele seksuele verlede opgedoen het, verskil byvoorbeeld van 'n teologiese stelling wat *oor iemand anders* gemaak word, soos byvoorbeeld die algemene opmerking dat die MI-virus God se straf op die seksuele losbandigheid van ons tyd is. In die eerste geval gaan dit oor iemand wat

¹⁰⁹¹ Vgl. 7.4.4.1 (i) Identiteit.

persoonlik met God worstel. Die persoon sou soortgelyk aan die tollenaar in Lukas 18 diep bewus kon wees van sy of haar ellende. Dit kan vir hierdie persoon bevrydend wees om te ervaar dat God – soos Calvyn dit gestel het – deur ‘n ramp sy seën oor hom of haar laat kom.¹⁰⁹² Die algemene opmerking in die tweede geval lyk meer riskant. Wanneer ander mense se *morele vlak* beoordeel word, is die gevaar groot dat daar ‘n selfregverdigende ondertoon kan wees. Die Fariseër in Lukas 18 dank God dat hy nie soos die we, bedrieërs, egbrekers en die tollenaar is nie.¹⁰⁹³ Die subjek wat ‘n algemene stelling oor die verband tussen MIV en die straf van God maak, loop die gevaar om MIV-positiewe mense te oordeel en om selfregverdigend sy/haar/hul MIV-negatiewe status toe te skryf aan ‘n onberispelike lewenstyl.

Dit is belangrik om te vra na die identiteit van ‘n subjek wat ‘n teologiese stelling oor die verband tussen iemand se MIV-status en *skuld* en/of *onskuld* voor God maak én die identiteit van die persoon of groep met wie hierdie subjek identifiseer. Want iemand kan hom/haar/hul met ‘n MIV-positiewe of -negatiewe individu of groep identifiseer om politieke, ekonomiese of morele munt te slaan uit die identifikasie. Noordmans se kritiese analise in *Zondaar en bedelaar* van die wyse waarop *ons* met die gelykeniskarakters in Lukas 16 en 18 identifiseer, bied ‘n voorbeeld van die belang van ‘n deeglike analise van *identiteit* en *identifikasie*.

By die evaluering van teologiese stellings oor die verband tussen iemand se MIV-status en sy/haar/hul *skuld* en/of *onskuld* voor God, is dit ook belangrik om te let op die wyse waarop iemand God beleef. ‘n Liberale Noord-Amerikaanse aktivis wat onbeskaamd kies om op losbandige wyse met verskeie vriende in seksuele verhoudings te tree, kan op ‘n dag agterkom dat hy MIV-positief is en daarna tot inkeer kom. Hierdie aktivis beleef moontlik dat hy voor God gesondig het. Sy saak is egter nie gelyk te stel met die geval van ‘n arm tienerdogter uit Mamelodi in Suid-Afrika wat MIV opgedoen het nadat sy verkrag is nie. In die eerste geval is – in Noordmans se taal - die troosboodskap in die trant van die *gelykenis van die verlore seun* waarskynlik van toepassing.¹⁰⁹⁴ In die tweede geval deurklink die troos in die trant van die *gelykenis van Lasarus en die ryk man*. Die tienerdogter se eie skuld staan nie op

¹⁰⁹² Vgl. 4.2.2.3.

¹⁰⁹³ Vgl. Lukas 18:11.

¹⁰⁹⁴ Vgl. 2.3.

wanneer hy die blankes Wes-Europese, koloniale, kapitalistiese, wit onderdrukkers noem, terwyl dit wil voorkom asof hy die bevrydingstryd se motiewe onvoorwaardelik edel ag. Hy beskou selfs die lyding van swart aktiviste - ongeag hulle geloofsoortuiging - as die *spore van die Heilige Gees* in die gemeenskap.¹⁰⁴⁷

Aan die anderkant loop die tipe *bourgeois moralisme* wat mense alleen teen individueel-insidentele sondes waarsku die gevaar om ook selfregverdigend te funksioneer. Mense word gewaarsku teen die misbruik van God se naam, drank en seksuele losbandigheid, maar maatskaplike en sosiale onreg soos dit struktureel neerslag vind, word nie krities genoeg aan die groot klok gehang nie.¹⁰⁴⁸

Die *Identiteit-kolom* in *Tabel 1* van die *B&S-SKEMA* nuanseer die belang van *identiteit* by die evaluering van teologiese stellings oor lewenspeil en die verlossing van sonde: Daar behoort bepaal te word of 'n individu 'n stelling maak oor en namens hom- of haarself; dit is van belang of hy of sy as individu, of namens 'n groep die stelling maak en dit moet bepaal word of die individu hom- of haarself (of die groep) beleef in relasie tot God as Skepper, Regter, of Trooster, of in enige ander verhouding (byvoorbeeld Koning, Geneesheer, Verlosser, ensovoorts).¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁷ Vgl. 6.4.3.2. Die felheid van Mofokeng se uitspraak moet in die konteks verstaan word waarin hy profeties teen die onreg kaspie gemaak het. Dit bly egter belangrik om ook die motiewe van die spreekbuis van die armes krities te bevraagteken. Want dit kan gebeur dat dit juis vir hierdie partye 'n aanstoot word dat Jesus ook uitgereik het na sondaars.

¹⁰⁴⁸ Vgl. M. L. Stackhouse, D. P. McCann & S. J. Roels (eds), *On Moral Business, Classical and contemporary resources for Ethics in economic life*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995, vir 'n omvattende inleidende oorsig oor die geskiedenis van die Christelike etiek ten aansien van ekonomiese geregtigheid.

¹⁰⁴⁹ Uit 'n *teologiese stelling* sou kon blyk dat 'n individu identifiseer met verskeie individue of groepe, die volk van God, die kerk, gelowiges, kinders van God, die swart gemeenskap, kapitaliste, Gereformeerdes, postmoderniste, ensovoorts.

dieselfde wyse as in die geval van die aktivis in direkte verband met haar verkryging van die MI-virus nie

(ii) Verhouding

Daar is reeds genoem dat 'n mens se gesindheid teenoor die partye waaroor 'n teologiese stelling oor die verband tussen lewenspeil en verlossing van sonde gemaak word van belang is.¹⁰⁹⁵ Indien 'n persoon vanuit 'n spesifieke agtergrond 'n bepaalde vooropstelling het oor die wyse waarop MIV opgedoen en versprei word, kan dit 'n invloed op hierdie persoon se standpunt-inname hê. Wanneer 'n familielid of vriend die MI-virus opdoen en dit bekend word, kan dit heel moontlik 'n ander lig werp op iemand se ervaring van die invloed van die pandemie op die samelewing as toe MIV en vigs bloot 'n probleem was waarvan deur media-beriggewing kennis geneem is. Daar is baie spesifieke patrone ten opsigte van die wyse waarop *bodem*,¹⁰⁹⁶ *bloed*,¹⁰⁹⁷ *beursie*¹⁰⁹⁸ en *belydenis*¹⁰⁹⁹ in verband staan met die verspreiding en invloed van MIV en vigs.¹¹⁰⁰

(iii) Omstandighede

Die omstandighede van die subjek wat 'n teologiese stelling oor die verband tussen iemand se MIV-status en *skuld* en/of *onskuld* voor God maak, sowel as die omstandighede van die individu of groep waaroor die stelling gemaak word, behoort by die evaluering van sodanige stelling in ag geneem te word. 'n Middelklas, Afrikaanssprekende lidmaat van die NG Kerk wat van sy of haar MIV-positiewe status bewus word, sal deur heeltemal ander uitdagings

¹⁰⁹⁵ Vgl. 7.4.4.2 (ii).

¹⁰⁹⁶ Die lande wat die ernstigste geraak word deur die MIV- en vigs-pandemie is in sub-Sahara Afrika. (Vgl. D. Cohen, Human capital and the HIV epidemic in sub-Saharan Africa, ILO Program on HIV/AIDS and the World of Work, Geneva: June 2002; R. Pharaoh & M. Schönsteich, *AIDS, Security and Governance in Southern Africa, Exploring the impact*, ISS Paper 65, January 2003.)

¹⁰⁹⁷ Die voorkoms van MIV en vigs is byvoorbeeld in Suid-Afrika persentasiegewys laer onder die blankes (6,2%) en Kleurlinge (6,1%) as onder swartmense (12,9%). (Vgl. H. van der Walt, *MIV/vigs in Suid-Afrika, Kortbegrip van die epidemie en hoe gemeentes daarop kan reageer*, Bloemfontein: CLF-Uitgewers, 2003, p. 5.)

¹⁰⁹⁸ Daar is 'n verband tussen armoede en die verspreiding en impak van MIV en vigs. (Vgl. L. M. Richter, The impact of HIV/AIDS on the development of children, Paper presented at the Institute for Security Studies Seminaar *HIV/AIDS, vulnerability and children: Dynamics and long-term implications for southern Africa's security*, Pretoria: 4 April 2003.)

¹⁰⁹⁹ Sommige navorsers wys daarop dat die voorkoms van MIV en vigs in streke in Afrika waar Islam die primêre geloof is laer is as in streke waar die Christelike geloof domineer. (Vgl. H. van der Walt, *MIV/vigs in Suid-Afrika*, p. 2.)

¹¹⁰⁰ Vgl. 7.4.4.2 (ii).

gekonfronteer word as 'n arm persoon in 'n landelike gebied, waar tradisionele waardes die grondslag van die gemeenskap vorm.¹¹⁰¹ In hierdie verband behoort die kerk genuanseer om te gaan met die uiteenlopende pastorale behoeftes van mense wat geraak word deur MIV en vigs.¹¹⁰² Daar behoort tegelykertyd in gedagte gehou te word dat die grootste aantal MIV-positiewe mense in Suider-Afrika in die kategorie van die arm persoon (uit die bogenoemde voorbeelde) val.¹¹⁰³ Dit beteken – om nogmaals by die taal van Noordmans se meditasie aan te sluit - dat die *Troos van die Evangelie*, verwoord in die taal van die *gelykenis van die ryk man en Lasarus*, na alle waarskynlikheid op meer gevalle in Suider-Afrika van toepassing gaan wees as die *Troos van die Evangelie*, verwoord in die taal van die *gelykenis van die verlore seun!*¹¹⁰⁴

Die verreikende gevolge van die *kortstondige oomblik* waarin die MI-virus byvoorbeeld deur seksuele omgang oorgedra word en die *langdurige konsekwensie* van so 'n kort oomblik, verhoog die emosionele lading wat met die bekamping en hantering van hierdie virus gepaard gaan. Dit kan gebeur dat 'n MIV-positiewe persoon of 'n persoon met vigs op 'n dubbele wyse ellende ervaar: *tollenaarsellende*, die skuldgevoel wat gepaard gaan met lewenstylbesluite uit die verlede en *bedelaarsellende*, die fisiese ontbering wat die siekte veroorsaak. Dit is belangrik dat die troosvolle boodskap van die Evangelie aan MIV-positiewe mense in hulle moeilike omstandighede opnuut verkondig sal word. Want juis – op 'n besondere wyse in die Gereformeerde tradisie! – kan ons die *Troos van die Evangelie* in geloof ons eie maak wanneer ons weet hoe groot ons sonde en ellende is.¹¹⁰⁵ En die persoon wat MIV-positief is, weet dit dikwels die beste van almal. Nie omdat hy of sy meer gesondig het as enige iemand anders nie, maar omdat hy of sy ellende ervaar. Daarom kan mense wat met MIV en vigs lewe op 'n besondere manier – soos Noordmans dit gestel het - as *elite* uit die skare om Jesus beskou word vanweë hulle omstandighede.¹¹⁰⁶

¹¹⁰¹ Dit is belangrik om die rol wat *tyd* en *plek* speel met betrekking tot 'n teologiese stelling oor die verband tussen iemand se MIV-status en *skuld* en/of *onskuld* voor God, te bedink. Vgl. 7.4.4.1 (iii).

¹¹⁰² Vgl. H. van der Walt, *MIV/vigs in Suid-Afrika*, pp. 30-41, vir die wyse waarop die kerk in verskillende fases waardeur persone met MIV en vigs gaan pastoraal 'n bydrae kan lewer.

¹¹⁰³ Vgl. A. van Dyk, *HIVAIDS (sic) Care & counselling, A multidisciplinary approach*, Second edition, Cape Town: Pearson Education South Africa, 2001, p. 33, asook, L. M. Richter, *The impact of HIV/AIDS on the development of children*, p. 13.

¹¹⁰⁴ Vgl. 2.3.

¹¹⁰⁵ Vgl. Die Heidelbergse Kategismus, *Sondag 1, vraag en antwoord 2*.

¹¹⁰⁶ Hoewel Noordmans - soos daar in die 3.2.3 betoog is - die *skare* grootliks as 'n eenmalige groep mense om Jesus gesien het, is die taal wat hy gebruik het hier van toepassing. Die *tyd* en *plek* waarin die *misdeeldes uit die skare* hulle bevind het, was volgens Noordmans geen toeval nie. *Omstandighede...die plek en tyd waarin*

(iv) **Handeling**

In *tabel 2* van die *B&S-SKEMA* is gepoog om die oorsaaklikheidsverband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in terme van die *aktiewe* en *passiewe* bydrae van God en die mens uit te druk.¹¹⁰⁷ Vervolgens word enkele van die perspektiewe uit *tabel 2* toegepas om teologiese stellings oor die verband tussen iemand se MIV-status en sy/haar/hul *skuld* en/of *onskuld* voor God te ondersoek.

Indien die trant van Noordmans se argumentvoering in sy meditasie *De Misdieelden* toegepas word op 'n baba wat met MIV gebore word, sou daar aangevoer kon word dat die baba doelbewus geskape is vir die ewige lewe. Die kind is nie toevallig siek nie, maar – in Noordmans se taal - *meer opsetlik geskape* as 'n gesonde kind om sy plek in die skepping (*die plek van lig rondom die kruis*) in te neem.¹¹⁰⁸

Indien die trant van Calvyn se argumentvoering rakende God se *teistering met rampe tot saligheid* op iemand met MIV en vigs toegepas word, dan beteken dit dat 'n subjek sy/haar/hul MIV-positiewe status kan interpreteer as die wyse waarop God hom/haar/hul tereg wys en straf vir 'n immorele daad of lewenstyl. Die subjek sou kon ervaar dat God hom/haar/hul deur dié virus terugroep na Hom.¹¹⁰⁹

Indien die trant van Kuyper se argumentvoering soos uiteengesit in die leer van die *algemene genade* op die bekampings van die verspreiding van MIV en vigs toegepas word, dan sou dit kon gebeur dat die gebruikmaking van 'n kondoom as die genadevolle werking van God geïnterpreteer word. Deur 'n kondoom te gebruik word die deurwerking van die sonde beteuel.¹¹¹⁰

Indien die trant van Gutiérrez se argumentvoering, soos uiteengesit in sy weergawe van die Bevrydingsteologie op die MIV en vigsituasie toegepas word, blyk die oorsaak vir die grootskaalse ellende in Suider-Afrika te wyte te wees aan onregverdigde strukture en

iemand hom/haar/hulself bevind... wat met hom/haar/hul gebeur... die historiese verloop van *iemand* se bestaan... dit alles dra by tot *hierdie iemand* se verlossing (vgl. 3.2.2).

¹¹⁰⁷ Vgl. 7.3.3.

¹¹⁰⁸ Vgl. 3.2.3, asook *B&S-SKEMA, Tabel 2, ry 1*.

¹¹⁰⁹ Vgl. 4.2.2.3.

magsverhoudinge. Die voorkoms van MIV staan in noue verband met die voorkoms van armoede. Armoede is volgens Gutiérrez ten diepste te wyte aan onregverdige verhoudinge tussen ryk en arm lande en tussen ryk en arm klasse binne lande. Die meeste mense wat MIV opdoen, is onskuldige slagoffers van hierdie geweld.¹¹¹¹

Al die bogenoemde toepassings waarin die oorsaaklikheidsverband tussen iemand se MIV-status en sy/haar/hul *skuld* en/of *onskuld* voor God aangebied is, is in 'n sekere sin karikature van die onderskeie gespreksgenote se standpunte. Die bedoeling was nie in die voorafgaande gedeelte om die gespreksgenote se argumente genuanseerd aan die orde te stel nie, maar eerder om neigings wat in hulle perspektiewe ten opsigte van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde waargeneem is, toe te pas op die verband tussen iemand se MIV-status en sy/haar/hul *skuld* en/of *onskuld* voor God.

(v) Beweegrede

Die *B&S-SKEMA* stel voor dat die *beweegrede* van iemand wat 'n teologiese stelling oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde maak, nagespeur word. Daar behoort gevra te word uit watter bronne iemand *inspirasie* ontleen, watter bewyse voorgehou word om afleidings te verantwoord (*intellek*) en met watter *intensie* iemand teologiese stellings maak.¹¹¹² Hierdie vrae kan ook as hulpmiddel dien om die *beweegrede* van iemand te ondersoek wat 'n teologiese stelling oor die verband tussen sy/haar/hul eie of iemand anders se *MIV-status* en *skuld* en/of *onskuld* voor God maak.

Iemand sou kon steun op 'n *Bybelteksgedeelte* of op 'n bepaalde *tradisie* of op 'n *opmerking van 'n gesaghebbende persoon* om 'n verband te lê tussen iemand anders se MIV-status en *skuld* en/of *onskuld* voor God. 'n Voorbeeld hiervan word in 7.4.4.3 (i) van hierdie ondersoek aangetref: Die *Noord-Amerikaanse aktivis* se geval word met 'n beroep op Noordmans (wat wys op die tipe skuldervaring van die *verlore seun*¹¹¹³) vergelyk, terwyl die *verkrachte dogter*

¹¹¹⁰ Vgl. 5.2.1.2.

¹¹¹¹ Vgl. 5.3.2.1.

¹¹¹² Vgl. 7.3.3.2 (v).

¹¹¹³ Vgl. Lukas 15:11-32.

uit Mamelodi – ook in navolging van Noordmans – eerder met die *arme Lasarus* in verband gebring word.¹¹¹⁴

Wanneer ‘n persoon of groep ‘n verband tussen iemand se MIV-status en *skuld* en/of *onskuld* voor God lê, kan die *beweegrede* ook wees om groter begrip te verkry vir die uitdagings waarvoor die MIV-en-vigs-pandemie ons stel. In hierdie geval sou ‘n teologiese stelling kon poog om, met ‘n beroep op navorsingsresultate en goed gefundeerde besinning, die redes vir mense se MIV-status en die verband met hul lewenspeil en lewenstyl voor die aangesig van God aan te spreek. As voorbeeld van *hoe* die verband tussen mense se MIV-status en skuld deur middel van bewysvoering gelê word, sou Van der Walt se besprekingspunt *Die geskiedenis van MIV/vigs in Afrika wys op ‘n vreemde verhouding tussen Christendom en die epidemie*, genoem kon word.¹¹¹⁵ Van der Walt beroep hom op ‘n artikel van Durand, wat met gebruikmaking van epidemiologiese inligting uit Afrika, *verwagte* en *werklike verspreidingspatrone van die MI-virus* met die verspreiding van die Christendom en Islam in Afrika verbind.¹¹¹⁶ Durand meen daar is ‘n direkte korrelasie tussen die verspreiding van MIV en vigs en die verspreiding van die Christendom en Islam. Hoe groter die voorkoms van Islam, hoe laer die voorkoms van vigs. Van der Walt maak daaruit die afleiding dat die streng Islamitiese seksuele moraal waarskynlik ‘n bydrae gelewer het tot die bekamping van vigs in die Moslemlande. Dit wil volgens hom *voorkom asof die kerk en Christendom sy belangrike rol om hierdie moraal- en gedragspatroonverwante siekte te stuit, ernstig misverstaan het. Die opstandingskrag van Christus en die pinksterkrag van die Gees, wat lewens kan vernuwe, is nie teen hierdie epidemie ingespan nie. Die kerk van Christus, skryf Van der Walt, het nie daarin geslaag om sout van die aarde te wees nie.* Die gevolgtrekking kan uit Van der Walt se bespreking gemaak word dat die kerk, deur ongehoorsaam te wees aan die opdrag om *sout van die aarde te wees*, skuld het aan die verspreiding van MIV en vigs.¹¹¹⁷ Dit is belangrik om in te sien *hoe* navorsingsinligting deur Van der Walt aangebied word om uiteindelik by te dra tot ‘n teologiese stelling wat gemaak word met betrekking tot die verspreiding van MIV en vigs: Van der Walt se afleiding oor die verband tussen die verspreiding van die MI-virus en die skuld van die kerk staan in ‘n direkte verband met die betroubaarheid van Durand se

¹¹¹⁴ Vgl. Lukas 16:19-31.

¹¹¹⁵ Vgl. H. van der Walt, *MIV/vigs in Suid-Afrika, Kortbegrip van die epidemie en hoe gemeentes daarop kan reageer*, Bloemfontein: CLF-Uitgewers, 2003, pp. 1-3.

¹¹¹⁶ Van der Walt verwys na die artikel van M. C. Durand, Die oplossing van VIGS, *Joernaal vir Etiese Medisyne*, Volume 3, Nommer 1, Oktober 2002. (Vgl. Van der Walt, *MIV/vigs in Suid-Afrika*, p. 2.)

interpretasie van die epidemiologiese gegewens oor die verspreiding van die epidemie en die verspreiding van die Christendom en Islam in Afrika.

Wanneer 'n teologiese stelling oor die verband tussen iemand se MIV-status en sy/haar/hul skuld en/of onskuld voor God gemaak word, speel die *intensie* waarmee die teologiese stelling gemaak word ook 'n belangrike rol, net soos die *inspirasie* (agter die stelling) en die *intellek* (by die verantwoording van die stelling) waarna die voorafgaande gedeeltes verwys het. Iemand kan byvoorbeeld 'n *ontiese stelling* maak met 'n *missionêre intensie*. In die brosjure, *VIGS*, uitgegee deur die *CLF VIGS TRUST* staan daar byvoorbeeld geskryf: “Miskien het jy *VIGS* gekry deur God se gebod wat seks buite die huwelik verbied, te verontagsaam. Maar al is dit so, *is* daar hoop vir almal wat hulle sonde opreg bely.”¹¹¹⁸ Die opmerking dat daar *hoop is vir almal wat hulle sonde opreg bely*, is 'n *ontiese formulering* wat binne die raamwerk van die CLF-brosjure gerig is aan iemand wat vigs het met 'n *pastorale-* of moontlik selfs *missionêre intensie*.

Uiteindelik is al die aspekte wat in die B&S-SKEMA genoem word, onlosmaaklik verbind. 'n Persoon of groep (*identiteit*) maak immers met 'n bepaalde motief (*beweegrede*) vanuit 'n bepaalde konteks (*omstandighede*) 'n teologiese stelling oor die verband tussen iemand (met wie hierdie persoon of groep in *verhouding* staan) se MIV-status en sy/haar/hul optrede of lewenstyl (*handeling*) en gevolglike *skuld* of *onskuld* voor God.

7.4.5 Die betekenis van Gereformeerde soberheid vir 'n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika

7.4.5.1 Inleiding

Die kloof tussen Lasarus en die ryk man word deur *bodem*, *bloed*, *beursie* en *belydenis* getrek: die toenemende verskil in die vermoëns van ryk en arm streke in die wêreld word steeds groter, die magstryd tussen onderskeie rasse-, taal- en kultuurgroepe is nog nie ontlont nie, die verskil in finansiële vermoëns van die hoër en laer klasse in die samelewing is aan die toeneem en die sogenaamde *stryd teen terreur* is nie los te maak van religieuse

¹¹¹⁷ Vgl. Van der Walt, *MIV/vigs in Suid-Afrika*, p. 2.

¹¹¹⁸ 1 Johannes 1:8-9 word aangehaal om hierdie opmerking te ondersteun. (Vgl. *VIGS*, Gedruk deur CLF-Drukkers, AFR 115, 2002.)

fundamentalisme nie. Selfs in 'n land soos Suid-Afrika, waar die oorgrote meerderheid inwoners hulself met die Christelike geloof assosieer, kon hierdie verskille tot dusver nie opgehef word nie. En dit ten spyte daarvan dat Christene bely dat God die mens uit die *grond* van die aarde tot beeld en verteenwoordiger geskep het; dat Hy die mens deur die *bloed* van sy Seun verlos en 'n nuwe identiteit gegee het; en dat Hy aan ons alles wat ons *het* en *is* - al ons *krag* en *vermoëns* - geskenk het. Dit is teen hierdie omvattende agtergrond wat daar oor die betekenis van Gereformeerde soberheid vir 'n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika besin behoort te word.

Gereformeerde soberheid het te make met die wyse waarop *lewenspeil* en die *verlossing van sonde* vanuit die Gereformeerde tradisie op mekaar betrek word: Kos, klere, blyplek en die ander gawes wat die liefdevolle Vader - die Almagtige Skepper van die hemel en die aarde - aan ons skenk, word dankbaar uit sy hand ontvang, met dié wete dat dit 'n middel is waardeur Hy sy gemeente vergader, wat Hy deur die bloed van sy Seun - Jesus Christus - vir die ewige lewe bestem het. Daarom beteken rentmeesterskap om - deur die krag van die Heilige Gees - in lewenstyl te antwoord op die liefdevolle handeling van God.

7.4.5.2 Gereformeerde soberheid as uitdrukkingsvorm van 'n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika

Gereformeerde soberheid verwys na 'n bepaalde uitdrukkingsvorm van 'n Christelike lewenstyl in antwoord op God se liefdevolle handeling met betrekking tot die mens. *Lewenstyl* in die laaste sin, is reeds 'n *kritiese begrip*: dit gaan nie bloot om 'n bepaalde manier van lewe nie, maar om die lewe van die mens wat in Christus *nuutgeskape* of *nuutgebore* is - dit wil sê die *nuwe mens*. En die lewenstyl van die *nuwe mens* kan nie beperk word tot etiese menslike handeling soos *persoonsbehandeling* of *gedissiplineerde optrede* nie. Lewenstyl het te make met die hele lewe van die hele mens in verhouding tot God, medemens, niemenslike skepping en ander magte.¹¹¹⁹

¹¹¹⁹ Gehoorsaamheid aan God beteken in hierdie verband vir gelowiges nie alleen *medemenslikheid* en *selfdissipline* nie, maar het te make met die hele lewe - met alles wat ons ontvang het (naamlik ons bestaan, besittings en beloftes van God) - voor die aangesig van God.

Die unieke aard en bydrae van Gereformeerde soberheid vir 'n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika kan op 'n besondere wyse afgelei word uit die sobere wyse waarop Calvyn lewenspeil en die verlossing van sonde op mekaar betrek. Beide 'n *armoede-ideaal* (wat soms in die bevrydings- en Swart Teologie deurskemer) en *ontwikkelingspositiwisme* (wat soms in die neo-Calvinisme en Koninkryksteologie van Heyns deurskemer) word deur Calvyn afgewys.¹¹²⁰ Calvyn wys die skynheilige filosofie - wat 'n mens se gewete met strenger bande as Gods Woord bind - af, maar vermaan tegelykertyd dat gelowiges hulself nie op 'n onmatige wyse moet oorgee aan sinlike genot nie. As gelowiges behoort ons te *onthou hoe verganklik ons is* en daarom behoort die *teenswoordige lewe vir gelowiges waardeloos te word*, sodat ons die *ewige lewe kan bedink*.

Gereformeerde soberheid beteken dus nie onttrekking uit die wêreld nie, ook nie verheerliking van die wêreld nie, maar eerder kritiese deelname aan God se heilshandeling met betrekking tot die mens in die wêreld. *Kritiese deelname* beteken dat gelowiges hul lewenstyl deur die Woord - die oordelende en bevrydende waarheid van die Evangelie - laat bepaal. Gelowiges se gehoorsame antwoord in lewenstyl op die handeling van God is tegelykertyd 'n *Woord- en daadgetuienis* aan die wêreld van die Hoop wat in ons leef.

Ons begrip van *soberheid* behoort nie beperk te word tot beheptheid met *innerlike oefening* nie. Vir die gelowige wat welaf is, is innerlike oefening soms bloot die opoffering van genot, terwyl 'n oproep tot innerlike oefening aan die arm gelowige - wat stry om *uiterlike oorlewing* - uiters onsensitief kan wees. Spaarsamigheid, as ekonomiese vorm van innerlike oefening, behoort nie as antwoord op alle probleme beskou te word nie. Dit help nie bloot om kapitaal op te hoop deur te spaar nie; alle fondse behoort verantwoordelik bestee te word. Calvyn het reeds gewys op die gevare van spaarsamigheid wanneer dit 'n verskuilde vorm van suinigheid word. Sommige mense beweer hulle het families om te versorg en gee uiteindelik niks aan ander nie. Ander mense beplan ver vooruit vir die res van hulle lewens vir ingeval een of ander ramp hulle tref en gaar so skatte op. Nog ander leen net indien daar vir hulle voordeel in is. Volgens Calvyn is dit bevrydend om te dink dat God nie meer van ons vra as wat ons

¹¹²⁰ Dit sou 'n anakronisme wees om te beweer dat Calvyn die Westerse kulturele ontwikkeling soos wat dit in die negentiende- en twintigste eeu ontwikkel het, afgewys het. Die wyse waarop Calvyn die waardering van lekker voedsel en mooi klere (wat aan ons geskenk is om gebruik en geniet te word) relativer in die lig van die ewige lewe, maak egter dat daar tóg gesê kan word dat hy 'n positivistiese siening - waarin die vermoë van die mens om deur kulturele prestasies 'n koninkryk op aarde te bou té hoog aangeslaan word - sou afwys.

vermoë toelaat nie. Hy vra dat ons *vrylik gee, volgens die reël van die liefde, na gelang van behoefte, wat ons vermoë toelaat.*¹¹²¹

Die gevolgtrekking wat uit bogenoemde riglyn van Calvin gemaak kan word, is dat 'n sobere lewenstyl nie in die eerste instansie gekweek word deur innerlike oefening nie, maar deur *kennis van en vertrou op die Here*. Want as ons bedink dat God liefde is en ervaar dat ons alles wat ons *het-en-is* van Hom ontvang het, dan word dit moontlik om ten aansien van aardse besittings - wat alles uit genade ontvang is - liefdevol teenoor ander op te tree. Eers dan word dit moontlik om in handelstransaksies nie soveel as moontlik wins ten koste van 'n ander te maak nie en om aalmoese uit spaargeld beskikbaar te stel wanneer en waar die nood druk. Eers wanneer ons op God vertrou, word dit moontlik om blymoedig ons gulsigheid in te perk, te spaar, en die opgegaarde kapitaal beskikbaar te stel om vir ander mense moontlikhede en geleenthede te skep. Die grondmotief vir soberheid - as kritiese getuie teen die verbruikersmentaliteit van soveel hedendaagse mense - word dan nie die *eie voortreflikheid van 'n selfgedissiplineerde bestaan* nie, maar diens aan die Here. In hierdie sin is soberheid ten aansien van lewenspeil en lewenstyl niks anders as die wysheid van die Spreukedigter se woorde: "[M]oet my nie arm maak of ryk nie, gee my net die kos wat ek nodig het, sodat ek nie te veel het en U verloën en sê: 'Wie is die Here?' nie, en sodat ek nie arm word en steel en my God se Naam oneer aandoen nie."¹¹²²

Nie een van die aspekte wat die kloof tussen mense in die teenswoordige lewe trek, naamlik *bodem, bloed, beursie of belydenis*, behoort op só 'n wyse verabsoluteer te word dat dit bepalend is ten opsigte van die identiteit van gelowiges nie. Amerikaners en Irakese, swartmense en witmense, rykes en armes, Rooms-Katolieke en Protestante kan kinders van God wees. Maar die selfregverdigende neigings van die onderskeie partye en die wyse waarop teologiese stellings misbruik word om eiegeregtigheid te bevestig en ander te veroordeel, behoort krities ontbloot te word. Die wyse waarop teologiese stellings teruggevoer kan word na die *materiële basis* (die lewenspeil en lewenstyl van die opsteller(s) van hierdie stellings), sowel as die wyse waarop teologiese stellings aangewend word om bestaande sosio-ekonomiese en ander verhoudinge te regverdig, behoort voortdurend krities in die lig van die Woord ondersoek te word.

¹¹²¹ Vgl. 4.2.

¹¹²² Vgl. Spreuke 30:3. [Die Bybel, Nuwe Vertaling 1983.]

Die tekortkominge van beide dié soort argumente wat gelykheid in die hemel voor God bepleit, om ongelykheid op aarde te laat voortgaan en die argumente wat ongelykheid in die hemel verkondig om gelykheid op aarde te bewerkstellig, behoort aangetoon te word. Indien 'n ryk sondaar, sonder dat hy van plan is om sy lewenstyl te wysig, hoop om deur 'n paar *tollenaarswoorde te stamel* sy gewete te self sodat hy onbekommerd kan voortgaan om wins uit die arme te maak, is sy hoop op vergifnis 'n ydele hoop. En indien die bedelaar hoop om brood, klere en grond tot selfverryking te verkry om daardeur soos die ryke 'n koninkryk op aarde te vestig sonder om sy vertrouwe in God te stel, is dit leë hoop.

In die Suid-Afrikaanse konteks het die skuldbelydenis van Gereformeerde gemeentes en lidmate van hulle aandeel in die politieke sisteem van Apartheid besondere betekenis in die bogenoemde verband. Daar behoort krities gevra te word of daar nie - veral in Gereformeerde kringe - dikwels sprake is van mondelinge skuldbelydenis, sonder enige voorneme om 'n verandering in lewenstyl te ondergaan nie. Andersyds is daar ook Gereformeerde gemeentes en lidmate wat gedurende die bevrydingstryd swaargekry en deelgeneem het aan die politieke bevryding van medevolksgenote en -gemeentelede, maar wat tans hulself krities moet afvra of hulle nie besig is om ryk te word ten koste van ander nie.

Op die betekenis van hierdie ondersoek vir 'n meer genuanseerde evaluering van teologiese stellings oor die verband tussen die lewenspeil en die verlossing van sonde van mense wat in Suider-Afrika met MIV en vigs leef, is reeds gewys.¹¹²³ 'n Persoon wat met MIV en vigs lewe, is soms in die skoene van die bedelaar, soms in die skoene van die sondaar en soms sou 'n persoon hom- of haarself as beide bedelaar en sondaar kon ervaar.

7.4.5.3 Slot

Volke, rasse, klasse en denominasies misbruik die Woord wanneer hulle die Evangelie inspan om hulself te regverdig en hul teenstanders te veroordeel. Die *sondaar* kan nie van die *bedelaar* verwag om emosioneel ontroer, mondelings 'n skuldbelydenis as bewys van onskuld voor God aan te bied nie. Die *bedelaar* kan nie van die ryke verwag om kapitaal te gee as bewys van onskuld voor God nie. Dit is versoberend om te bedink dat die *sondaar* nie

¹¹²³ Vgl. 7.3.3.3.

oor 'n historiese verloop jammer kan bly nie en die *bedelaar* nie oor 'n historiese verloop sonder sonde kan bly nie. Beide die bedelaar en die sondaar is daarom waarlik ellendig. Die bestudering van die gelykenis van die ryk man en Lasarus en die gelykenis van die Fariseër en die tollenaar onthul wat Noordmans bedoel het toe hy gesê het: *Waar die hele Waarheid van die Evangelie op een enkele punt konsentreer, ontstaan telkens 'n belofte*. Die Woord van genade aan Lasarus, wat met sy swere glo, én aan die tollenaar, wat sy sonde opreg bely, kom duidelik tot ons: **Troos vir bedelaar en sondaar!**

Samevatting

Troos vir bedelaar en sondaar
‘n Teologies-kritiese ondersoek na die verband tussen lewenspeil
en verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie en die betekenis daarvan
vir ‘n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika

deur

Hans Montagu Murray

Promotor: **Prof. dr. C. J. Wethmar**

Departement: **Dogmatiek en Christelike Etiek**

Graad: *Doctor Divinitatis*

Die meditasie *Zondaar en bedelaar* van Noordmans word as heuristiese instrument gebruik om die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie teologies-krities te ondersoek.

Noordmans beskryf hoe die *bedelaar* (Lasarus in Lukas 16:19-31) nie soos die *sondaar* (die tollenaar in Lukas 18:9-14) in ‘n oomblik sy skuld bely nie, maar met sy hele bestaan getuig dat hy ‘n skat in die hemel het. Die intieme verband tussen *liggaamlike nood* en *saligheid* wat Noordmans uit die gelykenisse aflei, word vergelyk met ‘n aantal gekose kommentatore se gelykenis-interpretasies. Sy meditasie word inhoudelik teen die agtergrond van sy teologie in die algemeen ontleed.

Die kritiek van Noordmans teen die *Voorsienigheidsbeskouing* van Pierson en die *Heidelbergse Kategismus, Sondag 10*, word in perspektief geplaas deur die behandeling van Calvin se *algemene riglyne uit die Skrif oor die regte gebruik van aardse hulpmiddele*. Die brug tussen Calvin en die hedendaagse samelewing word gemaak deur eksponente van die neo-Calvinisme (Kuyper) en die Bevrydingsteologie (Gutiérrez) te bestudeer. Heyns, Bosch en Mofokeng se perspektiewe oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde word behandel om nader aan die Suider-Afrikaanse problematiek te kom.

Gespreksgenote se eiesoortige perspektiewe op die *skepping*, *ewige lewe* en *verantwoordelikheid* met betrekking tot die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde word sistematies geanaliseer. Dié analise help ‘n *B&S-SKEMA* (bedelaar-en-sondaar-skema) ontwikkel - ‘n hulpmiddel om meer genuanseerd oor teologiese stellings ten opsigte van die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde te besin.

Teologiese stellings oor die verband tussen ‘n persoon of groep se *MIV-status* en *skuld* en/of *onskuld* voor God word ontleed as ‘n voorbeeld van hoe die *B&S-SKEMA* gebruik kan word.

Gereformeerde soberheid, wat beide ‘n *armoede-ideaal* en *ontwikkelingspositiwisme* afwys, bied ‘n sinvolle uitdrukkingsvorm vir ‘n Christelike lewenstyl in Suider-Afrika. Hoewel dit nie innerlike oefening uitsluit nie, word dit in die eerste instansie gekweek deur *kennis van en vertrouwe op die Here*.

Die gevolgtrekking word uiteindelik gemaak dat die *sondaar* nie onbepaald oor ‘n historiese verloop jammer, en die *bedelaar* nie lewenslank sonder sonde, kan bly nie. Beide *sondaar* en *bedelaar* is waarlik ellendig. Maar vir die *bedelaar* wat met sy swere glo én die *sondaar* wat opreg bely, is daar Troos.

(367 woorde)

The particular angles of interlocutors on *creation*, *eternal life* and *responsibility* with regard to the relationship between *standard of living* and *forgiveness of sins* are systematically scrutinized. From this analysis a *B&S-SCHEME* (beggar-and-sinner-scheme) evolves – an aid to a more nuanced reflection on theological propositions concerning the relationship between *standard of living* and the *forgiveness of sins*.

Theological propositions on the relationship between a person or group's *HIV-status* and *guilt* and/or *innocence* before God are inspected as an example of the possible application of the *B&S-SCHEME*.

Reformed frugality offers a fruitful expression for a Christian lifestyle in Southern Africa. It rejects both a *poverty ideal* and *developmental positivism*. Although it does not exclude a disciplined spiritual life, it is essentially cultivated by a *knowledge of* and *trust in* the Lord.

Finally, it is concluded that the *sinner* can not indefinitely grieve over a historical state of affairs and the *beggar* can not escape the contamination of sin over a lifelong period. Both *beggar* and *sinner* are frankly wretched. But for the *beggar* who believes with his ulcers and for the sinner who sincerely confesses, there is comfort.

(377 words)

Summary

Comfort to beggar and sinner

A critical theological inquiry into the relationship between *standard of living* and *forgiveness of sins* in the Reformed tradition and the relevance thereof for a Christian lifestyle in Southern Africa

by

Hans Montagu Murray

Promotor: **Prof. dr. C. J. Wethmar**

Department: **Dogmatics and Christian Ethics**

Degree: *Doctor Divinitatis*

The meditation *Sinner and beggar* of Noordmans is used as a heuristic instrument to conduct a critical theological inquiry into the relationship between *standard of living* and the *forgiveness of sins* in the Reformed tradition.

According to Noordmans the *beggar* (Lazarus in Luke 16:19-31) unlike the *sinner* (the tax collector in Luke 18:9-14) repents not only in a brief moment, but testifies with the totality of his existence to his heavenly inheritance. The intimate relation between *physical suffering* and *salvation* that Noordmans deduces from the parables, is compared with the parable interpretations of a few selected commentators. The content of his meditation is analysed against the background of his theological thought in general.

Noordmans's critique on the views of Pierson and the *Heidelberg Catechism, Sunday 10*, on Providence is placed in perspective by Calvin's *general guidelines on the correct use of earthly comforts*. The connection between Calvin and contemporary society is brought about by examining exponents of neo-Calvinism (Kuyper) and Liberation theology (Gutiérrez). The perspectives on the relation between *standard of living* and the *forgiveness of sins* of Heyns, Bosch and Mofokeng are investigated to verge upon the Southern African situation.

Bibliografie

- Aalders, F. Th. 1979. Was Noordmans nu ethisch of confessioneel?, in *Kerk en Theologie* 30, pp. 222-234.
- Aalders, W. J. 1935. Het boek “Herschepping” van Ds. O. Noordmans, in *Eltheto* 89(6), pp. 161-175.
- Anderson, A. 1987. The prosperity message in the eschatology of some new charismatic churches, in *Missionalia* 15, pp. 72-83.
- Andreski, S. 1983. *Max Weber on Capitalism, Bureaucracy and Religion. A Selection of Texts*. London: George Allen & Unwin.
- Augustijn, C., Prins, J. H. & Woldring, H. E. S. (reds) 1987. *Abraham Kuyper. Zijn volksdeel, zijn invloed*. Delft: Meinema.
- Augustijn, C. 1987. Kuypers theologie van de samenleving, in Augustijn, C., Prins, J. H. & Woldring, H. E. S. (reds) 1987. *Abraham Kuyper. Zijn volksdeel, zijn invloed*. Delft: Meinema, pp. 34-60.
- Bakker, J. T. 1979. Verbroken evenwicht/historisch spiritualisme, in *Kerk en Theologie* 30, pp. 203-214.
- Bakker, N. T. 1984. Noordmans en Barth (een studie over de Barth-receptie bij Noordmans), in *Kerk en Theologie* 35, pp. 106-119.
- Balia, D. B. 1997. Mother Teresa’s missionary calling. A Journey in ‘Spiritual Childhood’, in *Missionalia* 25(3), pp. 408-417.
- Balke, W. 1973. *Calvijn en de doperse radikalen*. Proefschrift. Amsterdam: Uitgeverij Ton Bolland.
- Balke, W. 1992. *Heel het Woord en heel de Kerk*. Kampen: Uitgeverij De Groot Goudriaan.
- Barth, K. 1981. *Ethics*. Edited by Dietrich Braun. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Edinburg: T&T Clark.
- Barth, K. 1992. *Karl Barth. Die Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung*. III, 2 §§45-46, 47. Das Geschöpf. Studienausgabe Band 15, Zürich: Theologische Verlag.
- Batteau, J. M., Maris, J. W. & Veling, K. 1994. *The vitality of reformed theology. Proceedings of the International Theological Congress June 20-24th 1994 Noordwijkerhout The Netherlands*. Kampen: Uitgeverij Kok.

- Baum, G. 1989. Community and Identity, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro.* New York: Orbis Books, pp. 220-228.
- Bavinck, C. B. [s a]. *Het Evangelie van Lucas. De Bijbel toegelicht voor het Nederlandse volk.* Kampen: J. H. Kok.
- Bekker, E. J. & Hasselaar, J. M. 1978. *Wegen en kruispunten in de dogmatiek - deel I,* Kampen, pp. 34-35, 40.
- Berkhof, H. 1981. Noordmans uitgegeven en geïnterpreteerd, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 35, pp. 146-152.
- Berkhof, H. 1981. *Bruggen en Bruggehoofden. Een keuze uit de artikelen en voordrachten van prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981, verzameld en uitgegeven ter gelegenheid van zijn afscheid als kerkelijk hoogleraar te Leiden.* Redaksie: E. Flesseman- van Leer, F. O. van Genneep en W. E. Verdonk. Nijkerk: Callenbach.
- Berkhof, H. 1982. *Inleiding tot de studie van de Dogmatiek.* Kampen: J. H. Kok.
- Berkhof, H. 1990. *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer.* Nijkerk: Uitgeverij G. F. Callenbach.
- Berkouwer, G. C. 1957. *De mens het beeld Gods.* Dogmatische studiën. Kampen: Kok.
- Betto, F. 1989. Gustavo Gutiérrez - A Friendly Profile, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro.* New York: Orbis Books, pp. 31-37.
- Bijlefeld, P. 1987. *Kerk in de marge... Een bezinning op urban mission werk vanuit het thema 'kerk van de armen' naar aanleiding van O. Noordmans: Zondaar en Bedelaar.* Driebergen: H.E.B., Posbus 19, 3970 AA.
- Blaser, K. 1992. Buchbesprechungen: Transforming Mission: Paradigm shifts in Theology of Mission by David J. Bosch, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), pp. 222-224.
- Blei, K. 1981. Noordmans over Barth, in *Kerk en theologie* 32, pp. 212-232.
- Blei, K. 1984. Van Christus uit de schepping geloven, in *Kerk en Theologie* 35, pp. 89-105.
- Boesak, W. A. & Fourie, P. J. A. 1998. *Vraagtekens oor Gereformeerdheid, 'n Bundel opstelle onder redaksie van WA Boesak en PJA Fourie.* Belhar: LUS Uitgewers.

- Boff, L. & Boff, C. 1988. *Introducing Liberation Theology. Translated from the Portuguese by Paul Burns*. New York: Orbis Books.
- Boff, L. 1989. The Originality of the Theology of Liberation, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro*. New York: Orbis Books, pp. 38-48.
- Booyesen, F. le R. 1997. Economic development and Christianity: The responsibility for basic needs fulfillment, in *Tydskrif vir Christelike wetenskap* 1997, pp. 143-149.
- Bosch, D. J. 1985. *The Lord's Prayer: Paradigm for a Christian lifestyle*. Pretoria: Christian Medical Fellowship.
- Bosch, D. J. 1989. Mission in Jesus' way: A perspective from Luke's gospel, in *Missionalia* 17(1), pp. 3-21.
- Bosch, D. J. 1990. *Goeie nuus vir armes ... en rykes. Perspektiewe uit die Lukasevangelie*. Pretoria: Universiteit van Suid-Afrika.
- Bosch, D. J. 1991. *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books.
- Bosch, D. J. 1992. The vulnerability of mission, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), pp. 201-216.
- Botes, J. 2000. Vergifnis sonder terme. *Die Kerkbode*, 17 November 2000, p. 10.
- Boulton, G., Kennedy, D. & Verhey, A. 1994. *From Christ to the World. Introductory Readings in Christian Ethics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Breek, B. 1958. Scheppen is scheiden. Enkele opmerkingen over de leer der schepping volgens dr. O. Noordmans, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 12, pp. 180-208.
- Breek, B. 1972. Noordmans en de wijsbegeerte, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 26, pp. 298-344.
- Breek, B. 1973. Noordmans en het Puritanisme, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27, pp. 146-200.
- Breek, B. 1973. Noordmans versus Newman, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27, pp. 337-359.
- Brinkman, M. E. (red) 1992. *100 jaar theologie. Aspecten van een eeuw theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992)*. Kampen: Kok.

- Brinkman, M. E. 1992. Verantwoording, in Brinkman, M. E. (red) 1992. *100 jaar Theologie. Aspecten van eeuw Theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992)*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, pp. 9-13.
- Brinkman, M. E. & Van der Kooi, C. 1997. *Het calvinisme van Kuyper en Bavinck. Teksten bijeengezocht en ingeleid door dr. M. E. Brinkman en dr. C. van der Kooi*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- Brown, E. 1989. Respons op die voordrag van A D Pont, in Kleynhans, E. P. J. (red) *Abraham Kuyper na 150 jaar. Referate gelewer by geleentheid van die Kuyper-herdenking by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat op 19 Mei 1987*. Bloemfontein: N. G. Sendingpers, pp. 32-37.
- Burger, C. 2001. *Ons weet aan wie ons behoort. Nuut gedink oor ons gereformeerde tradisie*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- Burger, M. 1992. *Reference techniques*. Eighth revision. Pretoria: University of South Africa.
- Bybel. 1983. Nuwe Vertaling. Kaapstad: Bybelgenootskap van Suid-Afrika.
- Calvijn, J. 1938. *Calvijn in het licht zijner brieven. Honderd brieven van den Reformator. Vertaald en toegelicht door W. de Zwart*. Kampen: J. H. Kok.
- Calvijn, J. 1559. *Johannes Calvijn. Institutie of onderwijzing in de Christelike godsdienst. Uit het latijn vertaald deur Dr. A. Sizoo*, 3 vols. Vierde druk. Delft: W. D. Meinema N.V.
- Calvijn, J. 1965. *Het gepredikte Woord. Preeken van Johannes Calvijn vertaald door Ds. J. Douma en Ds. W.H. v.d. Vegt. Deel II. Lijdenstoffen*. Tweede, ongewijzigde druk. Franeker: T. Wever.
- Calvijn, J. 1980. *Kracht en troost. Brieven van Calvijn aan vrouwen. Uit het Frans vertaald en van inleidende aantekeningen voorzien door Dr. J. C. van der Does*. Dordrecht: Uitgeverij J. P. van den Tol.
- Calvin, J. 1981. *Institutes of the Christian religion by John Calvin. Translated by Henry Beveridge*, 2 vols. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Calvin, J. 1994. On Usury in Boulton, G., Kennedy, D. & Verhey, A. 1994. *From Christ to the World. Introductory Readings in Christian Ethics*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 453-455.
- Calvin, J. 1996. *Calvin's Commentaries. 22-Volume Set. Originally printed for the Calvin Translation Society. Reprinted 1996 by Baker Books*. Michigan: Grand Rapids.
- Commentaries on the first book of Moses called Genesis. By John Calvin.

- Translated from the original Latin, and compared with the French edition. By the rev. John King, M.A., of Queen's College, Cambridge, incumbent of Christ's Church, Hull.
- Commentaries on the twelve minor prophets. By John Calvin. Now first translated from the original Latin by the rev. John Owen Vicar of Thrussington, Leicestershire.
- Commentary on the book of the Psalms. By John Calvin. Translated from the original Latin, and collated with the author's French version, by the rev. James Anderson. Volume First-Fourth. Grand Rapids: Baker Book House.
- Commentary upon the Acts of the Apostles. Edited from the original English Translation of Christopher Fetherstone, student in Divinity, by Henry Beveridge, ESQ.
- Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Corinthians by John Calvin. Translated from the original Latin, and collated with the author's French version by the Rev. John Pringle.
- Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians by John Calvin. Translated and edited from the original Latin, and collated with the French version, by the Rev. John Pringle. Grand Rapids: Baker Book House.
- Commentaries on the Catholic Epistles. By John Calvin. Translated and edited by the Rev. John Owen, Vicar of Thrussington, and rural dean, Leicestershire.
- Christian, J. 1999. *God of the empty-handed. Poverty, Power and the Kingdom of God*. Monrovia: MARC.
- Cohen, D. 2002. Human capital and the HIV epidemic in sub-Saharan Africa, ILO Program on HIV/AIDS and the World of Work, Geneva: June 2002.
- Countryman, L. Wm. 1980. *The rich Christian in the church of the early empire: Contradictions and accommodations*. New York: The Edwin Mellen Press.
- D'Assonville, V. E. 1989. Respons op Prof F J M Potgieter se referaat, in Kleynhans, E. P. J. (red). *Abraham Kuyper na 150 jaar. Referate gelewer by geleentheid van die Kuyper-herdenking by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat op 19 Mei 1987*. Bloemfontein: N G Sendingpers, pp. 15-18.
- Dawson, A. 1999. The origins and character of the base ecclesial community: a Brazilian perspective, in Roland, C (ed). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Edited by Christopher Rowland. Cambridge: University Press, pp. 109-128.

- De Greef, W. 1989. *Johannes Calvijn. Zijn werk en geschriften*. Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan.
- De Gruchy, J. W. 1998. *Towards a Reformed Theology of Liberation? Can we retrieve the Reformed symbols in the struggle for justice?*, in W. A. Boesak & P. J. A. Fourie, *Vraagtekens oor Gereformeerdeheid, 'n Bundel opstelle onder redaksie van WA Boesak en PJA Fourie*, Belhar: LUS Uitgewers, pp. 71-93.
- De Knijff, H. W. 1985. *Geest en gestalte. O. Noordmans' bijbeluitlegging in hermeneutisch verband*. Tweede druk. Kampen: J. H. Kok.
- De Knijff, H. W. 1989. 'Noordmans, Oepke (1871-1956)', in: *Biografisch Woordenboek van Nederland 3* (Den Haag 1989). URL: <http://www.inghist.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/Index/bwn3/noordmans>.
- De Knijff, H. W. 2000. Kroniek, in *Kerk en Theologie* 51(1), pp. 68-72.
- De Knijff, H. W. 2000. Liturgie en psychologie, in *Kerk en Theologie* 51(4), pp. 296-303.
- De Kruijf, G. G. 1994. Gebruiken en genieten. Een bruikbare onderscheiding in de christelijke ethiek. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk in de christelijke ethiek, het apostolaat en het kerkrecht bij de Rijksuniversiteit Leiden op vrijdag 11 november 1994. Rijks Universiteit Leiden.
- De Kruijf, G. G. 1994. Inleiding: Een symposium over openbaring en werkelijkheid, in Dekker, E., De Kruijf, G. G. & Veldhuis, H. *Openbaring en werkelijkheid. Systematische theologie tussen empirische werkelijkheid en christelijke zinervaring*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum B.V, pp. 1-11.
- De Kruijf, G. G. 1994. *Waakzaam en Nuchter. Over christelijke ethiek in een democratie*. Baarn: Ten Have.
- De Kruijf, G. G. 1998. Genieten, beperking, verdelen. *In de Waagschaal* 27(1), pp. 13-16.
- De Kruijf, G. G. 1999. *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutel teksten*. Zoetermeer: Uitgeverij Meinema.
- De Lange, F. 1997. God, het world wide web en ik. Religieuze identiteit in een globale samenleving, in *Gereformeerd theologisch tijdschrift* 1997, pp. 3-15.
- De Villiers, E. 1982. Resensie-artikel: Teologiese Etiek deur J. A. Heyns, in *Scriptura* 6, Julie 1982, pp. 65-81.

- De Zwaan, J. 1922. *Het Evangelie van Lucas. Tekst en Uitleg. Praktische Bijbelverklaring* door Prof. Dr. F. M. TH. Böhl en Prof. Dr. A van Veldhuizen. Tweede Druk. Goningen, Den Haag: J. B. Wolters' U. M.
- Deist, F. E. 1990. Notes on the context and hermeneutic of Afrikaner civil religion, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds) 1990. *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 124-139.
- Degenhardt, H. J. 1965. *Lukas Evangelist der Armen*. Stuttgart: Verlag Kath. Bibelwerk.
- Dekker, E. & De Kruijf, G. G. & Veldhuis, H. 1994. *Openbaring en werkelijkheid. Systematische theologie tussen empirische werkelijkheid en christelijke zinervaring*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum B.V.
- Domeris, W. R. 1993. Cellars, wages and gardens: Luke's accommodation for middle-class Christians, in *Hervormde Teologiese Studies* 49(1&2), pp. 85—100.
- Dorrington, R. E., Bradshaw, D. & Budlender, D. 2002. *HIV/AIDS profile of the provinces of South Africa – indicators for 2002*. Centre for Actuarial Research, Medical Research Council and the Actuarial Society of South Africa.
- Du Plessis, J. G. 1990. For reasons of the heart: A critical appraisal of David J. Bosch's use of Scripture in the foundation of Christian mission, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds) 1990. *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 109-123.
- Du Preez, J. 1990. David Bosch's Theology of religions: An exercise in humility, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds) 1990. *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 195-204.
- Du Toit, F. (et al) 2002. *Moeisame pad na vernuwing. Die NG Kerk se pad van isolasie en die soeke na 'n nuwe relevansie*. Bloemfontein: Barnabas.
- Ebeling, G. 1979. *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Band I. Prolegomena. Erster Teil. Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt. Tübingen: J.C.B. Mohr, pp. 334-414.
- Ellis, M. H. & Maduro, O. 1989. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro. New York: Orbis Books.
- Eßer, H. H. 1997. Calvin's concept of property in view of the introduction of a new monetary order, in Neuser, H., Selderhuis, H. J. & Van't Spijker, W. 1997. *Calvin's Books. Festschrift dedicated to Peter De Klerk on the occasion of his seventieth birthday*. Heerenveen: Uitgeverij Groen en Zoon BV. pp. 149-173.
- Ferm, D. W. 1986. *Third World Liberation Theologies*. New York: Orbis Books.

- Fitzgerald, V. 1999. The economics of liberation theology, in Roland, C (ed). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Edited by Christopher Rowland. Cambridge: University Press, pp. 218-234.
- Forrester, D. B. 2001. Social justice and welfare, in Gill, R. *The Cambridge companion to Christian Ethics*. Cambridge University Press, pp. 195-208.
- Freire, P. 1995. Conscientizing as a Way of Liberating, (1970) , in Hennelly, A. T. (ed) *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.*. New York: Orbis Books, pp. 5-13.
- Gensichen, H. 1992 Nachruf. David J. Bosch (1929-1992), in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), pp. 217-218.
- Gerretson, C. 1974. *Verzamelde Werken II*, Geschiedenis (1904-1931), Baarn: Bosch & Keuning N.V De invloed van het Calvinisme op het Nederlandse Volkskarakter. Rede ter herdenking van het vijfde lustrum van de Societas Studiosorum Reformatorum, afdeling Utrecht, op 6 november 1931, gehouden in het Groot-Auditorium van de Rijksuniversiteit te Utrecht, *Verzamelde Werken II*, pp. 385-401.
- Gibellini, R. 1987. *The Liberation Theology debate*. London: SCM Press Ltd.
- Gill, R. 2001. *The Cambridge companion to Christian Ethics*. Cambridge University Press.
- Goudzwaard, B. 1978. *Kapitalisme en vooruitgang*. Tweede herziene druk. Amsterdam: Van Gorcum.
- Graafland, C. 1987. *Van Calvijn tot Barth. Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme*. Tweede druk. 's-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum B. V.
- Graham, W. F. 1994. *Later Calvinism. International Perspectives*. Volume XXII. Sixteenth Century Essays & Studies. Charles G. Nauert, Jr., General Editor. Kirksville: Composed at Northeast Missouri State University.
- Grijdanus, S. 1941. *Het Evangelie naar Lucas. Opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard door Dr. S. Grijdanus, Hoogleraar aan de Theologische Hoogeschool*. Tweede deel. Hoofstukken 13-24. Kampen: J. H. Kok N.V.
- Groenewald, E. P. 1963. *In gelykenisse het Hy geleer*. Pretoria: J. L. Van Schaik, Bpk.
- Groenewald, E. P. 1989. *Die Evangelie volgens Lukas verklaar deur Prof E. P. Groenewald*. Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

- Gunton, C. E. (ed) 1997. *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*. Cambridge: University Press.
- Gutiérrez, G. 1984. *We drink from our own wells. The spiritual journey of a people*. London: SCM Press Ltd.
- Gutiérrez, G. 1987. *Gerechtigheid om niet. Reflecties op het boek Job*. Baarn: Ten Have.
- Gutiérrez, G. 1988. *A Theology of Liberation. History, Politics, and Salvation. Revised Edition with a New Introduction. Translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson*. New York: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. 1995. Toward a Theology of Liberation (July 1968), in Hennelly, A. T. (ed) *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.*. New York: Orbis Books, pp. 62-76.
- Gutiérrez, G. 1995. 'Criticism Will Deepen, Clarify Liberation Theology' (September 14, 1984) , in Hennelly, A. T. (ed) *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.* New York: Orbis Books.
- Gutiérrez, G. 1999. The task and content of liberation theology (translated by Judith Condor), in Roland, C (ed). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Edited by Christopher Rowland. Cambridge: University Press, pp. 19-38.
- Hage, L. J. M. 1965. Calvin en het maatschappelijk leven in Van Genderen, J e.a. 1965. *Zicht op Calvin*. Amsterdam: Buijten & Schippenheijn, pp. 143-182.
- Hancock, R. C. 1989. *Calvin and the foundations of modern politics*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Hasselaar, J. M. 1958. Dr. O. Noordmans - Hoofdmomenten van zijn theologie. Boekencentrum N.V. - 'S-Gravenhage.
- Hasselaar, J. M. 1979. In het spoor van Noordmans in *Kerk en Theologie* 30, pp. 193-202.
- Hennelly, A. T. (ed) 1995. *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.* New York: Orbis Books.
- Herzog II, W. R. 1994. *Parables as subversive speech. Jesus as pedagogue of the oppressed*. Westminster: John Knox Press.

- Heslam, P. S. 1998. *Creating a Christian worldview. Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism*. Carlisle: The Paternoster Press.
- Hesselink, J. 1994. The Dramatic Story of the Heidelberg Catechism, in Chapter 14 of Graham, W. F. 1994. *Later Calvinism. International Perspectives*. Volume XXII Sixteenth Century Essays & Studies. Charles G. Nauert, Jr., General Editor. Kirksville: Composed at Northeast Missouri State University.
- Hesselink, J. 1997. *Calvin's First Catechism. A Commentary*. I. John Hesselink. Featuring Ford Lewis Battles's translation of the 1538 Catechism. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Heyns, J. A. 1964. *Die Teologiese Antropologie van Karl Barth vanuit Wysgerig-Antropologiese Oriëntering*. Kaapstad: Tafelberg-Uitgewers.
- Heyns, J. A. 1986. *Teologiese Etiek. Deel 2/1. Sosiale Etiek*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Heyns, J. A. 1989. *Teologiese Etiek. Deel 2/2. Sosiale Etiek*. Pretoria: N.G. Kerkboekhandel.
- Heyns, J. A. 1994. Die Koninkryk van God – Grondplan van die Bybel, in *Skrif en Kerk*, 15(1), pp. 1-12.
- Heyns, J. A. 1994. 'n Weerwoord, in *Skrif en Kerk*, 15(1), p. 156.
- Hoekstra, T. 1999. *Economie en geloven. Een spanningveld belicht aan de hand van het eerste algemene diaconale reglement in de Nederlandse Hervormde Kerk, 1840-1860. Een zoektocht naar een kritische theologie*. Proefschrift. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Hofstee, H. 1976. God als Geest of Persoon? De discussie Noordmans-Kohnstamm, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 30, pp. 17-36.
- Huber, W. 1990. *Konflikt und Konsens. Studien zur Ethik der Verantwortung*. München: Kaiser.
- Hultgren, A. J. 2000. *The parables of Jesus. A commentary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hylkema, C. B. 1911. *Oud- en Nieuw-Calvinisme. Een vergelijkende geschiedkundige studie*. Haarlem: H. D. Tjeenk Willink & Zoon.
- Innes, W. C. 1983. *Social concern in Calvin's Geneva*. Pennsylvania: Allison Park.

- International Theological Commission, 1995. *Declaration on Human Development and Christian Salvation*, (September 1977) , in Hennelly, A. T. (ed) *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.* New York: Orbis Books, pp. 205-219.
- Janssen, R. F. H. 1990. *Armoede of soberheid. De verarming van mens en milieu als nieuwe sociale kwesie*. Proefschrift. Rijksuniversiteit Leiden.
- Jonas, H. 1987. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jones, D. & Culliney, J. 1998. Confucian order at the edge of chaos: The science of complexity and ancient wisdom. *Zygon* 33(3), pp. 395-404.
- Jonker, W. D. 1994. In gesprek met Johan Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), pp. 13-26.
- Joubert, S. J. 1987. *Die armoedeprobleem van die Jerusalemgemeente. 'n Sosio-historiese en eksegetiese ondersoek*. Doctor Divinitatis. Pretoria: Fakulteit Teologie, Afdeling B.
- Joubert, S. J. 1995. The Jerusalem community as role-model for a cosmopolitan christian group. A socio-literary analysis of Luke's symbolic universe, in *Neotestamentica* 29(1), pp. 49-59.
- Jüngel, E. 1989. *Eberhard Jüngel. Theological Essays. Translated with an Introduction by J. B. Webster*. Edenburg: T & T Clark.
- Kasper, W. 1992. *The God of Jesus Christ*. London: SCM Press Ltd.
- Kasteel, P. 1938. *Abraham Kuyper*. Kampen: J. H. Kok N.V.
- Kilian, J. 1985. *Form and style in theological texts. A guide for the use of the Harvard Reference System*. Pretoria: University of South Africa.
- Kleynhans, E. P. J. (red) 1989. *Abraham Kuyper na 150 jaar. Referate gelewer by geleentheid van die Kuyper-herdenking by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat op 19 Mei 1987*. Bloemfontein: N G Sendingpers.
- Klooster, F. H. 1994. Calvin's attitude to the Heidelberg Catechism, in Chapter 16 of Graham, W. F. *Later Calvinism. International Perspectives*. Volume XXII. Sixteenth Century Essays & Studies. Charles G. Nauert, Jr., General Editor. Kirksville: Composed at Northeast Missouri State University.
- Koekemoer, J. H. 1994. Dogmatiek in die rigting van die Gereformeerde Ortodoksie? in, *Skrif en Kerk*, 15(1) 1994, pp. 87-94.

- König, A. 1990. Apocalyptic, theology, missiology, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds). *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 20-33.
- König, A. 2002. *God, waarom lyk die wêreld só? Kan ons sê: 'God is in beheer'?* Wellington: Lux Verbi BM.
- Kritzinger, J. J. 1990. Mission and Evangelism. A critical appraisal of David Bosch's views, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds). *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 140-155.
- Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds) 1990. *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society.
- Küng, H. 1978. *Bestaat God?* Hilversum: Gooi en Sticht.
- Küng, H. 1992. *Mondiale verantwoordelijkheid. Anzetten voor een verbindende ethiek*. Kampen: Kok.
- Kuyper, A. 1889. *Gomer voor den Sabbath. Meditatiën over en voor den Sabbath*. Amsterdam: Höveker & Wormser.
- Kuyper, A. 1891. *Het sociale vraagstuk en de Christelijke religie. Rede bij de opening van het Sociaal Congres op 9 November 1891 gehouden door Dr. A. Kuyper*. Amsterdam: J. A. Wormser.
- Kuyper, A. 1893. *In de schaduw des doods. Meditatiën voor de krankenkamer en bij het sterfbed*. Amsterdam: J. A. Wormser.
- Kuyper, A. 1895. *Proeve van pensioenregeling voor werklieden en huns gelijken*. Amsterdam: J. A. Wormser..
- Kuyper, A. 1911. *Pro Rege of het koningschap van Christus. Eerste deel: Het koningschap van Christus in zijn hoogheid*. Kampen: J. H. Kok.
- Kuyper, A. 1912. *Pro Rege of het koningschap van Christus. Derde deel: Het Koningschap van Christus in zijn werking*. Kampen: J. H. Kok.
- Kuyper, A. 1959. *Het Calvinisme. Zes Stone-lezingen door Dr. Abraham Kuyper*. Derde druk. Kampen: J. H. Kok.
- Lam, H. J. 1996. 'Zoals ik haar geluid heb opgevangen.' Enkele aspecten betreffende de verhouding Kohlbrugge-Noordmans, in *Theologia Reformata* 34, pp. 28-52.
- Leith, J. H. 1984. *John Calvin. The Christian Life. Edited by John H. Leith*. San Francisco: Harper & Row.

- Lehmann, H. & Roth, G. (eds) 1993. *Weber's Protestant Ethic. Origins, evidence, contexts*, German Historical Institute, Washington: Cambridge University Press.
- Lernoux, P. 1989. In Honor of Gustavo Gutiérrez, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro*. New York: Orbis Books, pp. 77-83.
- Lindijer, C. H. 1981. *De armen en de rijken bij Lukas*. Amsterdam: Boekencentrum
- Livingston, K. 1990. David Bosch: An interpretation of some main themes in his missiological thought, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds). *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 3-19.
- Lötter, H. J. P. 1999. Christians and Poverty. Thesis. University of Pretoria.
- McGrath, A. E. 1988. *Reformation thought. An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- McGrath, A. E. 1990. *A Life of John Calvin. A study in the shaping of western culture*. Oxford: Basil Blackwell.
- McGrath, A. E., 1994. *Christian Theology. An introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- McGrath, A. E., 1996. *A passion for truth. The intellectual coherence of evangelism*. Leicester: Apollos.
- Maimela, S. S. 1985. The Crucified among the Crossbearers: Towards a Black Christology. Kampen: Kok. Review in *Missionalia* 13(2), pp. 84-85.
- Malina, B., Joubert, S. & Van der Watt, J. 1995. *Vensters wat die Woord laat oopgaan*, Halfway House: Orion Uitgewers.
- Marshall, I. H. 1970, 1989. *Luke. Historian and Theologian*. The Paternoster Press.
- Max-Neef, M. A. 1991. *Human scale development. Conception, application and further reflections*. New York: The Apex Press.
- Meiring, P. G. J. 1990. "Your will be done: Mission in Christ's way": Discerning God's will for mission in South Africa...tomorrow, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds). *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 248-258.
- Meiring, P. (red) 2001. *So glo ons. Gelowig nagedink oor God, die Bybel en ons Leefwêreld*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.

- Meuleman, G. E. 1990. *Cultuur als partner van de theologie. Opstellen over de relatie tussen cultuur, theologie en godsdienstwijsbegeerte, aangeboden aan Prof. dr. G. E. Meuleman*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.
- Miskotte, K. 1934. Gemeente of schare? in *Eltheto* 1934-1935, 35-467.
- Mofokeng, T. A. 1983. *The crucified among the crossbearers. Towards a Black Christology*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok.
- Mofokeng, T. A. 1986. The evolution of the Black struggle and the role of Black theology, in Mosala, I. J. & Tlhagale, B. (eds). *The unquestionable right to be free*. Johannesburg: Skotaville Publishers.
- Mofokeng, T. A. 1987. A Basis for a Relevant Theology for Botswana, in *Mission Studies*, 4(1), pp. 55-61.
- Mofokeng, T. A. 1987. A Black Christology: A new beginning, in *Journal of Black Theology in South Africa* 1(2), pp. 1-16.
- Mofokeng, T. A. 1987. The Prosperity message and Black Theology, in *Missionalia* 15, pp. 84-86.
- Mofokeng, T. A. 1988. Review of *On reading Karl Barth in South Africa* by Villa-Vicencio. Grand Rapids, Michigan: W.B. Eerdmans, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(1), p. 53.
- Mofokeng, T. A. 1989. The Cross and the Search for Humanity: Theological challenges facing South Africa, in *Journal of Black Theology in South Africa*, 3(2), pp. 38—51.
- Mofokeng, T. A. 1990. Black Theology in South Africa: Achievements, Problems and Prospects, in Prozesky, M. (ed). *Christianity Amidst Apartheid: Selected Perspectives on the Church in South Africa*. New York: St. Martin's Press, pp. 37-53.
- Mofokeng, T. A. 1990. Mission theology from an African perspective: A dialogue with David Bosch, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds). *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 248-258.
- Mofokeng, T. A. 1990. Mission theology from an African perspective, in *Missionalia* 18, pp. 168-180.

- Mofokeng, T. A. 1991. Human Values Beyond the Market Society. A Black Working Class Perspective, in *Journal of Theology for Southern Africa* 76, pp. 64-70.
- Mofokeng, T. A. 1993. The crucified and permanent crossbearing: a Christology for comprehensive liberation, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), pp. 20-30.
- Mofokeng, T. A. 1997. Land is our Mother: A Black Theology of Land, in Guma, M & Milton, L. (eds). *An African challenge to the church in the 21st century*. Cape Town: Salty Print.
- Moltmann, J. 1979. *Hope for the Church. Moltmann in Dialogue with Practical Theology*. Edited and translated by Theodore Rynyon. Nashville: Abingdon.
- Moltmann, J. 1989. *Wat is teologie? De weg van de theologie in de twintigste eeu*. Baarn: Ten Have, pp. 5-61.
- Moltmann, J. 1993. Die Erde und die Menschen. Zum theologischen Verständnis der Gaja-Hypothese, in *Evangelische Theologie* 53, pp. 420-438.
- Moltmann, J. 1995. *An open letter to José Miguez Bonino*, in Hennelly, A. T. (ed) *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.* New York: Orbis Books, pp. 195-204.
- Moxness, H. 1988. *The economy of the kingdom*. Philadelphia: Fortress Press.
- Müller, K. 1991. Review of *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, by David J. Bosch, in *Mission Studies* 8(1), pp. 260-262.
- Neuser, H., Selderhuis, H. J. & Van't Spijker, W. 1997. *Calvin's Books. Festschrift dedicated to Peter De Klerk on the occasion of his seventieth birthday*. Heerenveen: Uitgeverij Groen en Zoon BV.
- Neven, G. W. 1980. Biografie en Theologie. Over de ontplooiing van Noordmans' theologische theorie onder de druk van de 'eendimensionaliteit', in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 34, pp. 45-63.
- Neven, G. W. 1980. *In de speelruimte van de Geest. Studies over de theologie van dr. O. Noordmans II*. Proefschrift. Kampen: J. H. Kok.
- Nicol, W. 1990. The cross and the hammer: Comparing Bosch and Nolan on the role of the church in social change, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds) *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 86-98.

Nolan, A. 1989. Theology in a Prophetic Mode, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez.* Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro. New York: Orbis Books, pp. 433-440.

Noordegraaf, H. & Griffioen, S. (reds) 1999. Bewogen realisme. Economie cultuur oecumene. Bij het afscheid van Bob Goudzwaard als hoogleraar aan de Vrije Universiteit. Kampen: Kok.

Noordmans, O. 1934. *Herschepping. Beknopte dogmatische handleiding voor godsdienstige toespraken en besprekingen.* Zeist: Uitgegeven door de Nederlandsche christen-studenten-vereeniging.

Noordmans, O. *Verzamelde Werken. Deel I-VIII.* Kampen: Kok.

--- Deel I. Het begin. Om de ware humaniteit. Kampen: Kok 1978..

De verzoening. Een Calvijnstudie (pp. 285-300)
Communisme (pp. 308-323)

--- Deel II. Dogmatische peilingen. Rondom Schrift en Belijdenis. Kampen: Kok 1979.

Arbeiders in de wijngaard (pp. 73-83)
Predestinasie (pp. 124-134)
Kruis en schepping (pp. 207-213)
Herschepping (pp. 214-322)
Binnen de Pinkstercirkel (pp. 323-348)
De schepping in de Nederlandse Geloofsbelijdenis (pp. 384-400)
Het Koninkrijk der hemelen. Toelichting op de Heidelbergse catechismus zondag 7-22 (pp. 433-551)

--- Deel III. Ontmoetingen. De actualiteit der historie. Kampen: Kok 1981.

Kohlbrugge. Festpredigten (pp. 293-327)
De betekenis van Kohlbrugge voor de theologie van onze tijd (pp. 507-526)

--- Deel V. Strategie. Om de rechte orde der kerk. Kampen: Kok 1984.

Sociale mogelijkheid en algemeen sociaal ideaal (pp. 35-38)
Roeping en loon (pp. 62-65)
Kerk en schare (pp. 246-249)

--- Deel VI. De kerk en het leven. Liturgische, oecumenische en culturele vragen
Kampen: Kok 1986.

Het calvinisme en de oecumene (pp. 397-409)
Concept-Herderlijk Schrijven over de genotzucht (pp. 509-512)
Monnik en puritein (pp. 513-516)
Geloof en cultuur (pp. 608-624)

--- Deel VII. Meditaties (Kampen: Kok 1990)

Lukas 19:1-10 (pp. 310-312)

--- Deel VIII. Meditaties. Kampen: Kok 1980.

Zondaar en bedelaar (pp. 15-25)
De pelgrim (pp. 110-112)
De Schare (pp. 259-261)
Het gebed om recht (pp. 261-263)
De bede om genade (pp. 264-266)
Schatten in de hemel (pp. 273-275)
De broodvraag (pp. 275-277)
De misdeelden (pp. 294-296)
Jezus op straat (pp. 298-300)

---Deel IX. Brieven. Kampen: Kok 1999.

724. *K. H. Miskotte aan O. Noordmans* (pp. 727-728)
725. *P. Scholten aan O. Noordmans* (p. 728)
726. *Ph. A. Kohnstamm aan O. Noordmans* (pp. 728-729)

Ntoane, R. L. 1983. *A cry for life. An Interpretation of 'Calvinism' and Calvin.*
Proefschrift. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok.

Nürnberg, K. 1990. *Salvation or liberation. The soteriological roots of a missionary theology*, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds).
Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch. Pretoria: Missiological Society, pp. 205-219.

Nürnberg, K. 1999. *Prosperity, poverty and pollution. Managing the approaching crisis.* Pietermaritzburg: Cluster Publications.

Nyerere, K. 1995. *On the division between rich and poor*, in Stackhouse, M. L., McCann, D. P. & Roels, S. J. (eds). *On Moral Business. Classical and contemporary resources for Ethics in economic life.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 415-417.

Oberman, H. A. 1988. *De erfenis van Calvijn. Grootheid en grenzen.* Kampen: Kok.

- O'Donovan, O. 1999. Political theology, tradition and modernity, in Roland, C (ed). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Edited by Christopher Rowland. Cambridge: University Press, pp. 235-247.
- Okure, T. 1989. Gustavo Gutiérrez, the Person and the Message: Memories of an Encounter, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez*. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro. New York: Orbis Books, pp. 84-94.
- Olivier, M. J. P. 1989. Die betekenis van Kuyper vir Suid-Afrika op die diakoniologie en die bedieningspatroon, in Kleynhans, E. P. J. (red). *Abraham Kuyper na 150 jaar. Referate gelewer by geleentheid van die Kuyper-herdenking by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat op 19 Mei 1987*. Bloemfontein: N. G. Sendingpers, pp. 66-81.
- Olson, J. E. 1989. *Calvin and Social Welfare. Deacons and the Bourse française*. London: Associated University Presses.
- Ons Glo... Die drie formuliere van eenheid en ekumeniese belydenisse. Kaapstad: N. G. Kerk-Uitgewers, 1982.
- Pannenberg, W. 1983. *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pannenberg, W. 1983. *Christian Spirituality and Sacramental Community*. London: Darton, Longman and Todd.
- Pannenberg, W. 1988. *Systematic Theology. Volume I. Translated by Geoffrey W. Bromiley*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Pannenberg, W. 1991. *An introduction to Systematic Theology*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Pannenberg, W. 1996. *Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Paul, G. J. 1979. Biografiese kanttekeningen bij de theologie van dr. O. Noordmans, in *Kerk en Theologie* 30, pp. 183-192.
- Paul, J. P. 1959. Schepping en koninkrijk. Een studie over de theologie van Dr. O. Noordmans. Proefschrift: Wageningen: H. Veenman & Zonen N.V.
- Petzoldt, M. 1984. *Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Phan, P. C. 1984. *Social Thought. Message of the fathers of the church*. Wilmington: Michael Glazier.

- Pharaoh, R. & Schönteich, M. 2003. AIDS, Security and Governance in Southern Africa. Exploring the impact. ISS Paper 65.
- Pierson, H. 1891. *Gelijkenissen des Heeren*. 's-Gravenhage: W. A. Beschoor.
- Pillay, G. J. 1990. Text, paradigms and context: An examination of David Bosch's use of paradigms in the reading of Christian history, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds). *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 109-123.
- Poggi, G. 1983. *Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic*. London: Macmillan Press. Ltd.
- Potgieter, F. J. M. 1989. Kuyper se betekenis op Teologiese gebied, in Kleynhans, E. P. J. (red). *Abraham Kuyper na 150 jaar. Referate gelewer by geleentheid van die Kuyper-herdenking by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat op 19 Mei 1987*. Bloemfontein: N. G. Sendingpers, pp. 3-14.
- Rahner, K. (S. J.), 1995. *Letter to Cardinal Juan Landázuri Ricketts of Lima, Peru*, in Hennelly, A. T. (ed) *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.* New York: Orbis Books, pp. 351-352.
- Reich, K H 1998. Psychology of religion: What one needs to know, in *Zygon* 33 1, 113-120.
- Richard, P. 1989. Liberation Theology: A Difficult but Possible Future, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro*. New York: Orbis Books, pp. 502-510.
- Richter, L. M. 2003. The impact of HIV/AIDS on the development of children. Paper presented at the Institute for Security Studies Seminar on *HIV/AIDS, vulnerability and children: Dynamics and long-term implications for Southern Africa's security*. Pretoria: 4 April 2003.
- Robertson, M. 1998. An overview of rape in Southern Africa, in *Continuing Medical Education Journal*, February 1998.
- Robinson, P. J. 1990. Mission as ethos/ethos as mission, in Kritzinger, J. N. J. & Saayman, W. A. (eds). *Mission in creative tension. A dialogue with David Bosch*. Pretoria: Missiological Society, pp. 156-167.
- Rowland, C. (ed) 1999. *The Cambridge Companion to Liberation Theology. Edited by Christopher Rowland*. Cambridge: University Press.
- Rowland, C. 1999. Introduction: the theology of liberation, in Rowland, C (ed). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Edited by Christopher Rowland. Cambridge: University Press, pp. 1-16.

- Rossouw, P. J. 1989. Respons op die voordrag van M. J. P. Olivier, in Kleyhans, E. P. J. (red). *Abraham Kuyper na 150 jaar. Referate gelewer by geleentheid van die Kuyper-herdenking by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat op 19 Mei 1987*. Bloemfontein: N G Sendingpers, pp. 82-85.
- Rothuizen, G. Th. 1964. Tweërlei etiek bij Calvin? Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar aan de Theologische Hogeschool te Kampen op Vrijdag 25 September 1964. Kampen: Kok.
- Saayman, W. 1992. *Transforming mission* by David Bosch: a review article from a South African perspective, in *Theologia Evangelica* 25(2), pp. 37-48.
- Safranski, R. 2000. De toekomst van het geloof, *Trouw*, 22 April 2000.
- Scheffler, E. B. 1988. Suffering in Luke's Gospel. Doctor Divinitatis. University of Pretoria.
- Scherer, J. A. 1991. Review of *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, by David J. Bosch. *Missiology: An International Review*, 19(2), pp. 153-160.
- Schillebeeckx, E. 1989. The Religious and the Human Ecumene, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro*. New York: Orbis Books, pp. 177-188.
- Schutte, G. J. 1987. Abraham Kuyper – vormer van een volksdeel, in Augustijn, C., Prins, J. H. & Woldring, H. E. S. (reds). *Abraham Kuyper. Zijn volksdeel, zijn invloed*. Delft: Meinema, pp. 9-33.
- Schweizer, E. 1984. *The Good News according to Luke*. Translated by David E. Green. London: SPCK.
- Sebothoma, W. 1988. Luke 12:35-38: A reading by a black South African, in *Neotestamentica* 22, pp. 325-335.
- Seccombe, D. P., 1982. *Possessions and the poor in Luke-Acts*. Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt.
- Sider, R. J. 1997. *Rich Christians in an Age of Hunger. Moving from affluence to generosity*. Dallas: Word Publishing.
- Smit, D. 1988. Paradigms of radical grace, in Villa-Vicencio, C. (ed). *On reading Karl Barth in South Africa*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 17-43.

- Smit, D. 1998. *Wat beteken 'Gereformeerd'?*, in Boesak W. A. & Fourie, P. J. A. *Vraagtekens oor Gereformeerdeheid. 'n Bundel opstelle onder redaksie van WA Boesak en PJA Fourie*, Belhar: LUS Uitgewers, pp. 20-37.
- Smit, D. 1999. Modernity and Theological Education: Crises at “Western Cape” and “Stellenbosch”?, in *Journal of African Christian Thought* 2(1), pp. 34-44.
- Smit, D. J. 2002. In diens van die tale Kanaänse? Oor sistematiese teologie vandag, in *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 43 (1&2), pp. 94-127.
- Smit, J. H. 1989. Abraham Kuyper – Sy betekenis op wetenskaplike gebied, in Kleynhans, E. P. J. (red). *Abraham Kuyper na 150 jaar. Referate gelewer by geleentheid van die Kuyper-herdenking by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat op 19 Mei 1987*. Bloemfontein: N. G. Sendingpers, pp. 45-65.
- Sölle, D. 1989. God's Pain and Our Pain, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro*. New York: Orbis Books, pp. 362-333.
- Son, B. 1994. The place of the christian church in modern society, in Batteau, J. M. & Maris, J. W. & Veling, K 1994. *The vitality of reformed theology. Proceedings of the International Theological Congress June 20-24th 1994 Noordwijkerhout The Netherlands*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Sonderen, J. H. 1990. *De Kerk en het leven. Een bijdrage tot het onderzoek van de geschriften van dr. O. Noordmans*. Proefschrift. Kampen: J. H. Kok.
- Speckman, M. T. 1997. Beggars and gospel in Luke-Acts: preliminary observations on an emerging model in the light of recent developmental theories. *Neotestamentica* 31(2), pp. 309-337.
- Spoelstra, B. 1993. Besinning oor die teologiese ensiklopedie van Kuyper met Kerkreg en Diakonologie as parameters, in *In die Skriflig* 27(1), pp. 69-89.
- Stackhouse, L. et al 1995. *Christian Social Ethics in a Global Era*. Nashville: Abingdon Press.
- Stackhouse, L., McCann, D. P. & Roels, S. J. (eds) 1995. *On moral business. Classical and contemporary resources for Ethics in economic life*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Strauss, D. F. M. 1989. Die betekenis van Kuyper op wetenskaplike gebied, in Kleynhans, E. P. J. (red). *Abraham Kuyper na 150 jaar. Referate gelewer by geleentheid van die Kuyper-herdenking by die Universiteit van die Oranje-Vrystaat op 19 Mei 1987*. Bloemfontein: N. G. Sendingpers, pp. 38-44.

- Strauss, P. J. 1993. Abraham Kuyper, ras en volk – en Suid-Afrika, in *In die Skriflig* 27(3), pp. 323-336.
- Struik Christelike Boeke. 1988. *Die Geskiedenis van die Christendom*. Kaapstad: Struik, pp. 264-267.
- Theron, D. F. 1994. 'n Gesprek oor die teologie van Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), pp. 108-119.
- Theron, P. F. 2000. Noordmans as briefskrywer, in *Kerk en Theologie* 51(1), pp. 16-23.
- Theron, P. F. 2000. Die aktualiteit van die kritiese teologie van Noordmans vir die kerkstryd in Suid-Afrika, in *Kerk en Theologie* 51(3), pp. 204-214.
- Thiselton, A. C. 1980. *The two horizons. New Testament hermeneutics and Philosophical description*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Torres, S. 1989. Gustavo Gutiérrez: A Historical Sketch, in Ellis, M. H. & Maduro, O. *The Future of Liberation Theology. Essays in Honor of Gustavo Gutiérrez. Edited by Marc H. Ellis and Otto Maduro*. New York: Orbis Books, pp. 95-101.
- Van de Beek, A. 1994. Een boek met prenten en verhalen, in Dekker, E., De Kruijf, G. G. & Veldhuis, H. *Openbaring en werkelijkheid. Systematische theologie tussen empirische werkelijkheid en christelijke zinervaring*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum B.V, 27-42.
- Van de Beek, A. (red) 1995. *Lichtgeraak. Wetenschapsbeoefenaren over de relatie van hun gelovig christen-zijn en hun werk*. Nijkerk: Calenbach.
- Van de Beek, A. 1995. Wat hebt gij dat gij niet hebt ontvangen?, in Van de Beek, A (red). *Lichtgeraak. Wetenschapsbeoefenaren over de relatie van hun gelovig christen-zijn en hun werk*. Nijkerk: Calenbach, pp. 120-148.
- Van de Beek, A. 1996. *Schepping als voorspel voor de eeuwigheid*. Baarn: Uitgeverij C. F. Callenbach.
- Van de Beek, A. 1998. *De Christologie als hart van de theologie*. Kampen: Uitgeverij Kok.
- Van der Kooi, C. 1992. De spanning van het 'reeds' en 'nog niet' bij Calvijn, Kuyper en Berkouwer, in Brinkman, M. E. (red) 1992. *100 jaar theologie. Aspekten van een eeuw theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992)*. Kampen: Kok.
- Van der Ven, J. A. 1993. *Ecclesiology in Context*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

- Van der Walt, H. 2003. *MIV/vigs in Suid-Afrika, Kortbegrip van die epidemie en hoe gemeentes daarop kan reageer*. Bloemfontein: CLF-Uitgewers.
- Van der Watt, P. B. 1988. Prof. Dr. Johan Adam Heyns – Anno Sexagesimo, in Wethmar, C. J. & Vos, C. J. A. 1988. *'n Woord op sy tyd. 'n Teologiese feesbundel aangebied aan Professor Johan Heyns ter herdenking van sy sestigste verjaarsdag*. Pretoria: NG Kerkboekhandel, pp. 1-8.
- Van Dyk, A. 2001. *HIVAIDS. Care & counselling. A Multidisciplinary approach*. Second edition. Cape Town: Pearson Education South Africa.
- Van Genderen, J. e.a. 1965. *Zicht op Calvijn*. Amsterdam: Buijten & Schippenheijn.
- Van Leeuwen, A. Th. 1972. *Kritiek van hemel en aarde. deel 2: Kritiek van de aarde*. Deventer: Van Loghum Slaterus.
- Van Niekerk, A. Is God veral die God van die arm mense? (Oor die sosiale roeping van Christene), in Meiring, P. (red). *So glo ons, Gelowig nagedink oor God, die Bybel en ons leefwêreld*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy pp. 136-154.
- Van Niftrik, G. C. 1951. *Zie, de mens! Beschrijving en verklaring van de Anthropologie van Karl Barth*. Nijkerk: Callenbach.
- Van Rooy, J. A. Review of *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, by David J. Bosch. *In die Skriflig* 26(1), 1992, pp. 111-112.
- Van Ruler, A. A. 1969. *Theologisch Werk. Deel I*. Nijkerk: Uitgeverij G. F. Callenbach N.V.
- Van Ruler, A. A. 1972. *Theologisch werk. Deel V*. Uitgeverij G. F. Callenbach N.V.
- Van Selms, A. 1984. *Job. Een praktische bijbelverklaring*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok.
- Van Wyk, J. H. Analogiese eksistensie. Aantekeninge by die etiek van J A Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1) 1994, pp. 141-153.
- Van Wyk, J. H. 1990. Resensie van *The Crucified among the Crossbearers: Towards a Black Christology*, in *In die Skriflig* 24(2), pp. 186-188.
- Vatican City. 1995. *Congregation for the Doctrine of the Faith. Ten Observations on the Theology of Gustavo Gutiérrez, (March 1983)*, in Hennelly, A. T. (ed) *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.* New York: Orbis Books, pp. 348-350.

- Vatican City. 1995. *Congregation for the Doctrine of the Faith*. Instruction on Certain Aspects of the 'Theology of Liberation', (August 1984), in Hennelly, A. T. (ed) *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.* New York: Orbis Books, pp. 393-414.
- Vatican City, 1995. *Congregation for the Doctrine of the Faith*. 'Instruction on Christian Freedom and Liberation' (March 22, 1986), in Hennelly, A. T. (ed) *Liberation Theology: A Documentary history. Edited with Introductions, Commentary, and Translations by Alfred T. Hennelly, S. J.* New York: Orbis Books, pp. 348-350.
- Veenhof, J. 1990. De theologische erfenis van Abraham Kuyper en Herman Bavinck, in Meuleman, G. E. *Cultuur als partner van de theologie. Opstellen over de relatie tussen cultuur, theologie en godsdienstwijsbegeerte, aangeboden aan Prof. dr. G. E. Meuleman*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, pp. 42-61.
- Veldhuis, H. 1994. Openbaring en werkelijkheid. Over de wetenschappelijkheid en het werkelijkheidsgehalte van de systematische theologie, in Dekker, E., De Kruijf, G. G. & Veldhuis, H. *Openbaring en werkelijkheid. Systematische theologie tussen empirische werkelijkheid en christelijke zinervaring*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum B.V., pp. 27-42.
- Verster, P. 1994. Die kerk en die arme. 'n Herbesinning, in *Nederduits Gereformeerde Teologiese Tydskrif* 35, pp. 442-453.
- Verster, P. 1997. All-inclusive mission – A discussion of *Transforming mission* (1991) by D. J. Bosch, in *In die Skriflig* 31(3), pp. 251-266.
- Villa-Vicencio, C. & De Gruchy, J. W. (eds) 1994. *Doing Ethics in Context. Theology and Praxis: Volume Two*. Cape Town: David Philip.
- Villa-Vicencio, C. 1999. Liberation and reconstruction: the unfinished agenda, in Roland, C (ed). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Edited by Christopher Rowland. Cambridge: University Press, pp. 153-176.
- Vroom, H. M. 1992. *De gelezen schrift als principium theologiae*, in M. E. Brinkman, (red). *100 jaar Theologie. Aspecten van een eeuw Theologie in de Gereformeerde Kerken in Nederland (1892-1992)*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, pp. 96-160.
- Walker, D. S. 1992. Preferential option for the poor in Evangelical Theology: Assessments and proposals, in *Journal of Theology of Southern Africa* 79, pp. 53-62.
- Wallace, R. S. 1959. *Calvin's doctrine of the Christian life*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.

- Wassenaar, N. 1997. Dr. O. Noordmans over 'Kerk en schare'. Terugblik en Vooruitzicht, in *Kerk en Theologie* 48, pp. 113-124.
- Webster, J. 1998. *Barth's Moral Theology*, Edinburgh: T&T Clark.
- Wessels, F. 2000. Bring vergifnis my in die hemel?, in *Die Kerkbode*, 17 November 2000, p. 10
- West, G. 1999. The Bible and the poor: a new way of doing theology, in Roland, C (ed). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*. Edited by Christopher Rowland. Cambridge: University Press, pp. 129-152.
- Westra, A. 1987. *De gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus (Lk. 16, 19-31) bij de vroeg- christelijke Griekse schrijvers tot en met Johannes Chrysostomus*. Assen: Van Gorcum.
- Wethmar, C. J. & Vos, C. J. A. 1988. 'n Woord op sy tyd. 'n Teologiese feesbundel aangebied aan Professor Johan Heyns ter herdenking van sy sestigste verjaarsdag. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Wethmar, C. J. 1990. Teologie en samelewing, in Meuleman, G. E. *Cultuur als partner van de teologie. Opstellen over de relatie tussen cultuur, teologie en godsdienstwijsbegeerte, aangeboden aan Prof. dr. G. E. Meuleman*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J.H. Kok., pp. 24-41.
- Wethmar, C. J. 1994. Wetenskaplikheid en konfessionaliteit van die teologie: Enkele gesigspunte in verband met die teologiebegrip van J A Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), pp. 65-74.
- Whiteside, A. & Sunter, C. 2000. *AIDS. The challenge for South Africa*. Cape Town: Human & Rousseau and Tafelberg.
- Williams, D. T., 1991. Poverty: An integrated Christian Approach, in *Journal of Theology for Southern Africa* 77, pp. 47-57.
- Willis, D. & Welker, M. (eds) 1999. *Toward the future of Reformed Theology. Tasks, Topics, Traditions*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Winckel, W. F. A. 1919. *Leven en arbeid van Dr. A. Kuyper*. Amsterdam: W. Ten Have.
- Woest, J. C. & Smit, D. J. 1996. Heilige Hermeneutiek: mite of moontlikheid? *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif* XXXVII, pp. 126-137.
- Woldring, H. E. S. 1987. De sociale kwesie – meer dan een emancipatiestrijd, in Augustijn, C., Prins, J. H. & Woldring, H. E. S. (reds). *Abraham Kuyper. Zijn volksdeel, zijn invloed*. Delft: Meinema, pp. 123-145.

Wolff, H. W. 1973. *Anthropologie des Alten Testaments*. München: Chr. Kaiser Verlag.

Wolterstorff, N. 1981. *Until Justice and Peace Embrace. The Kuyper Lectures of 1981 delivered at the Free University of Amsterdam*. Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok.