

# Die wêreld as gelykenis: 'n Trajek om die middelterm van die “teologie” te vind<sup>1</sup>

Johan Buitendag

Departement Dogmatiek en Christelike Etiek

Universiteit van Pretoria

## Abstract

### The world as likeness: A trajectory to find the middle term of “theology”

*In this article the different ways of bridging the gap between the concepts theos + logos in the word “theology” are investigated. This could either be done from above or from below. In order to conceive a workable definition of theology, both directions of departure are rather important. A meaningful way of doing so is to apply the concept of analogy. In the exposition of the article, this cue is followed from the classical Greek philosophers up to Barth with his unequivocal “no” to natural theology. The solution, however, is pursued along the line of the analogy of grace of Thomas Torrance. Against this backdrop, certain indispensable trends for our understanding of church in a postmodern society are designated, for example socio-cultural niches, identity-involvement dilemma, market orientation, public theology and service. Friedrich Mildenberger’s concept of basic God-talk (“einfache Gottesrede”) plays a decisive role in this enterprise.*

## 1. 'N DEFINISIE VAN TEOLOGIE

Dit is nie so voor die hand liggend om 'n definisie van teologie te gee as wat mens dalk mag vermoed nie. Die vanselfsprekende antwoord, naamlik dat teologie die “leer oor God” (logos + theos) is, toon dit juis ook aan. God kan tog nie as 't ware met die hande gevat en voor my op die tafel geplaas word en dan

---

<sup>1</sup> Hierdie artikel het gedien as studiestuk vir die Voortgesette Teologiese Toerusting kursus vir predikante van die Nederduitsch Hervormde Kerk in 2003, “'n Visie vir die Hervormde Kerk op pad na 2010 – 'n Narratief.”

as voorwerp van studie ontleed word nie. God laat Hom eenvoudig net nie so verobjektiveer nie. Ons moet oor God praat, maar *kan* egter nie<sup>2</sup>, het Karl Barth (1977:199) by geleentheid ook heel paradoksaal uitgedruk. Daarom is die definisie van teologie as synde die leer oor God *per se* onvolledig en roep dit om 'n middelterm<sup>3</sup>. Wanneer Johan Heyns (1974:127, 159) poog om teologie te definieer, dan sê hy dit is die leer oor die openbaring van *God*, soos uitgedruk in die Heilige Skrif. Sy middelterm is dus duidelik die openbaring van God, en meer presies, die Bybel. Wat dus op die tafel vir studie geplaas word, is die ses en sestig kanonieke boeke, niks meer nie en ook niks minder nie. Wanneer Wentzel van Huyssteen (1986:2) egter teologie definieer, dan sê hy op sy beurt weer, teologie is 'n kritiese geloofsverantwoording. Die middelterm is met ander woorde die redelike geloof van die *mens*.

Dit behoort nou duidelik te wees dat genoemde twee voorbeelde die brug respektiewelik probeer span deur enersyds “van voor” en andersyds “van agter” die oplossing te probeer soek. Die middelterm word dus van óf God se kant af óf van die mens se kant af voorgestel. Iemand soos Karl Rahner (1984:15, 19, 31) wil egter *albei* hierdie perspektiewe bewustelik gestand doen en verstaan teologie fundamenteel as die transendentale ervaring en wetenskaplike verstaan van die heilige misterie van die openbaring van God in Jesus Christus. Mens hoor hierdie selfde balans by Wolfhart Pannenberg (1991:51, 54) wanneer hy sê dat teologie te doen het met die universaliteit van die waarheid van die openbaring van God en daarom met God self, maar haas hom dan ook om by te voeg dat die waarheid vir ons slegs toeganklik is in die betreklikheid van ons ervaring en refleksie.

Friedrich Mildenerger (1991:15-30, 264-277) gee egter 'n baie belangrike tree verder as Rahner en Pannenberg wanneer hy in hierdie verband die begrip *basiese Godsdiskours* (“einfache Gottesrede”) konstrueer. Ons het dus hier met 'n dinamiese samehang te doen. Dit beteken dat die voorwerp van ons teologie, benewens die Bybel as die Reformatoriese Skrifbeginsel, *medebepaal* word deur

---

<sup>2</sup> “Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.”

<sup>3</sup> Richard Muller (1991) verstaan die middelterm eerder as 'n versugting na eenheid in die teologiese ensiklopedie en wil 'n soort van sintese tussen die subjektivisme van Edward Farley en die objektivisme van Wolfhart Pannenberg bereik.

'n bepaalde konkrete geloofsgemeenskap (“Lebenszusammenhänge”). In kort wil dit sê dat ook die kerklike ervaring in ons Skrifverstaan ter sprake gemaak moet word<sup>4</sup>. 'n Bepaalde sirkel van Skrif, belydenis, dogmatiek en huidige situasie kom dus in hierdie basiese Godsdiskoers tot stand. Dit is 'n terugplasing in 'n tipe korporatiewe konteks of 'n “re-membering” (Muller 1991:184). Maar om hierdie kronologie as matrys te gaan vaslê, sou baie verkeerd wees. Daar is dus altyd 'n dialektiese wisselwerking tussen die *fides quae* en die *fides qua*. Mildenerger is van die min<sup>5</sup> bekende sistematiese teoloë wat daarin slaag om Lindbeck se opvatting van die dogma as metataal by die geloofstaal as metodiese uitgangspunt vir die hele dogmatiek vas te lê.

Dit is duidelik dat die teologie hom met bogenoemde twee perspektiewe in 'n uiters ongemaklike posisie bevind. Peter Berger (1990:155-156) noem dit die keuse tussen 'n idealistiese en 'n materialistiese perspektief op die werklikheid en bestempel dit selfs as dié krisis van die teologie. Die Verligting het die objektiewe dimensie van die teologie op die voorgrond geplaas en die natuurlike reaksie van die teologie was toe gevolglik om in die vroomheid van die wedergebore hart terug te trek. Durand (2002:20, 41) pas hierdie insigte van Berger ook op die Suid-Afrikaanse kerklike toneel toe en sê dat die krisis van die Afrikaanse kerke hier te lande dus enersyds aan sekularisme maar andersyds juis aan 'n piëtisme te wyte is. Natuurlik was daar elders in die wêreld teologiese pogings om hierdie twee uitgangspunte te versoen (o a Schleiermacher), maar ook was daar ferme pogings om dit te beveg en teen die rede in, op 'n neo-ortodoksie terug te val (o a Barth). En juis dit vra om nou van nader bekyk te word. Maar eers is dit belangrik om die verskillende sake wat die afstand tussen God en mens veronderstel is om te oorbrug, in oënskou te neem. Dit staan gewoonlik as die bronne van die teologie bekend.

## 2. DIE BRONNE VAN DIE TEOLOGIE

Allerweë word aanvaar dat die bronne van die teologie die volgende kan wees: *Skrif, natuur, ervaring, rede* en *tradisie*. Die Reformatoriese beginsel van *sola*

---

<sup>4</sup> “Nicht die Regeln sind dabei die Glaubenswahrheit, sondern diese Glaubenswahrheit realisiert sich dort, wo in der Auslegung der Bibel die Glaubenden hineingenommen sind in die Wirklichkeit, die die Bibel bezeugt.” (Mildenerger 1991:268).

<sup>5</sup> Jan Muis, sistematiese teoloog van die Universiteit van Utrecht, oordeel selfs dat Mildenerger die *enigste* is (mondelinge mededeling, Utrecht Junie 2002).

*Scriptura* het die laaste vier sake van die lysie radikaal gerelativeer. Die wyse waarop hierdie verhouding egter gehanteer word, bring uiteraard die epistemologiese en die ontologiese kontoere in verband met mekaar. Kenteoretiese uitgangspunte bepaal immers enige werklikheidsverstaan. Mens kan byvoorbeeld net na Theodorus Beza se *innata* en *insita* in hierdie verband verwys, te wete Godskennis waarmee ons gebore word en Godskennis wat ons later ontvang. Dit wil voorkom asof ook Calvyn wel ruimte gelaat het vir 'n natuurlike kennis van God. Die *semen religionis* (Institusie I.3.1 en I.5.1) manifesteer as die algemeenheid van godsdiens (I.3.1), as 'n belaste gewete (I.3.2) en as 'n aangebore vrees vir God (I.4.4). Dieselfde en meer so, geld ook van die Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 2:

Ons ken Hom deur twee middele: Ten eerste deur middel van die skepping, onderhouding en regering van die hele wêreld .... Al die dinge is genoegsaam om die mense te oortuig en hulle alle verontskuldiging te ontnem. Ten tweede maak Hy Hom deur sy heilige en Goddelike Woord nog duideliker en meer volkome aan ons bekend, en wel so veel as wat vir ons in hierdie lewe nodig is tot sy eer en tot saligheid van hulle wat aan Hom behoort.

Die probleem met 'n natuurlike teologie is ongetwyfeld wanneer genoemde bronne absoluut begin funksioneer en dit 'n bepaalde outonome posisie inneem. Dit moet dus altyd binne die kader van die *openbaring* verstaan en gehanteer word. Calvyn se onderskeid waar God *qua* sowel Skepper as Verlosser geken kan word (*duplex cognitio Dei*), maak dit duidelik. Die Skrif bevestig, verhelder en verfyn dit wat die natuur oor God leer (Institusie I.10.1). Alhoewel openbaring op natuur volg, gaan dit natuur in der waarheid ook vooraf. Dit is gelóóf wat die natuur as *skepping* beskou en is Moltmann (2000:67) dus korrek wanneer hy sê dat natuurlike teologie dus eerder 'n "kreatuurlike teologie" is.

Ons moet natuurlik versigtig wees om nie die Skrif nou sonder meer aan openbaring gelyk te stel nie. Dit gaan in die geloof nie in die eerste plek om 'n regte kennis nie, maar om 'n regte *doen*; nie ortodoksie nie, maar ortopraksie. "Wat moet ek doen om gered te word?", het die ryk jong man by geleentheid vir Jesus gevra (Mark 10:17). Nie kennis nie, maar die *ontmoeting* met die lewende God, is dit waar om dit gaan. Die postliberale teologie het daarom ook sterk teen

enige proposisionele verstaan van die openbaring stelling ingeneem<sup>6</sup>. Dit beteken in die lig van die ontmoetingsgebeure, dat openbaring ook primêr *hinc et nunc* ervaar word (Mildenberger). Paul Ricoeur (1984:52-87) wil in terme van tyd, betekenis as die drievoudige *mimesis* van prefigurasie, konfigurasie en refigurasie konsipieer en het daarom betekenis nie agter alles verstaan nie, maar juis voor alles. Tekste is eskatologies omdat dit *per se* óóp is en ook eerder moontlikheid as werklikheid kommunikeer (Sauter & Barton 2000:31, 37). My ontmoeting met Jesus Christus plaas die res van die Skrif (en die natuur) dus in reliëf. I Korintiërs 12:3 sê dit ook raak naamlik dat niemand kan sê: “Jesus is die Here”, behalwe deur die Heilige Gees nie. Die bron vir my kennis oor God is en bly dus God sélf. Die ander sake in die genoemde lysie van die bronne van die teologie is dan metafories die “teater” (Barth) en die “spieël” (Calvyn) of selfs die “kultuur-linguïstiese raamwerk” (Lindbeck) – altyd in terme van die Godsontmoeting.

McGrath (2001:294) vat dit alles korrek saam wanneer hy sê dat die natuur (en die rede en die ervaring en die tradisie) nooit die *explicans* van die openbaring van God kan wees nie, maar slegs die *explicandum*. Dit verduidelik niks, maar moet juis verduidelik word. Dit beskik dus oor geen intrinsieke Gods-kennis nie, maar moet binne ’n raamwerk van openbaring en interpretasie tot spreke gebring word.

### **3. ATENE EN JERUSALEM: DIE EEU-OUE DIGOTOMIE**

#### **3.1 Die ontologiese verstaan van die sonde en die chaosteorie**

Die kwessie wat nou onmiddellik op die tafel kom, is vanwaar die breuk? Hoekom is daar hoegenaamd ’n verskil tussen Goddelike openbaring enersyds en menslike kenvernuf andersyds? Die antwoord is onder andere in Romeine 1:18-21 terug te vind:

Wat ’n mens van God kan weet, was immers binne hulle bereik, want God het dit binne hulle bereik gebring. Van die skepping van die

---

<sup>6</sup> Ek vind die etiese teologie sedert die 19e eeu nogal nou verwant aan hierdie postmoderne verstaan van openbaring. Vergelyk byvoorbeeld die volgende stelling van P D de la Saussaye (1913:15): “Leven gaat vóór waarheid; God openbaart geen waarheden, die dan daarenboven beleefd worden; Gods openbaring is mededeeling van leven, dat dan tot bewustzijn komt, vastgelegd wordt in stellingen: een dogma is de neerslag van leven. Zoo zal de dogmatiek ethisch, niet de ethiek dogmatisch moeten behandeld worden.”

## **Die wêreld as gelykenis**

wêreld af kan 'n mens uit die werke van God duidelik aflei dat sy krag ewigdurend is en dat Hy waarlik God is, hoewel dit dinge is wat 'n mens nie met die oog kan sien nie. Vir hierdie mense is daar dus geen verontskuldiging nie, omdat, al weet hulle van God, hulle Hom nie as God eer en dank nie.

Daarom is dit belangrik om die sondebegrip nie tot bloot 'n funksionele kategorie af te water soos byvoorbeeld in die geval van die Nuwe Hervorming nie (Craffert 2002:83). Sonde is tog baie meer as net 'n morele konsep. Dit is die onvermoë en die traagheid van die mens om sy moontlikhede én beperkinge as geskapene te beseef en te aanvaar (McGrath 2001:287). Maar meer nog, dit is die ontologiese verdorwenheid in die vesels van die skepping self. Die sondige *sarx* is immers sowel 'n antropologiese as 'n kosmologiese begrip (Moltmann 1992:86). Daarom het Torrance (1989:99-101), dalk die toonaangewendste teoloog in Engeland van die 20<sup>e</sup> eeu, ook die natuurwetenskaplike verstaan van chaos met strukturele sonde in verband gebring. Onvoorspelbaarheid en nie-liniariteit (= chaos) het ook die taal van ons tyd geword. Die neiging in die dogmatiek is vandag toenemend ook om sonde in terme van verhoudings te verstaan. Nie die atoom is die fokus nie, maar wel die *veld*. Die implikasie is duidelik: refleksie oor die verdorwe skepping sal noodwendig ook lei tot 'n verwronge indruk van die Skepper. Calvyn het in sy Institusie (II.2.12) dit tereg ook so geïnterpreteer:

Daarom lei ons hieruit af dat die gawes in die mens vernietig was.... Aangesien die rede, waardeur die mens tussen goed en kwaad onderskei en waardeur hy begrip vorm en oordeel, 'n natuurlike gawe is, kon dit nie heeltemal vernietig word nie. Deels is dit egter verswak en deels bedorwe sodat dit na 'n misvormde bouval lyk.

### **3.2 'n Analogie van die syn of van die geloof?**

#### **3.2.1 Die eerste treë van die Griekse filosofie**

Die twee uiterste randstene wat die koers in die verhouding tussen natuur en bonatuur bepaal het, is die tradisionele argumente van die sogenaamde *analogia entis* en die *analogia fidei*, die synsanalogie en die geloofsanalogie. In die geval van eersgenoemde word daar met ander woorde toegegee dat daar 'n wesenlike ooreenkoms tussen Skepper en skepping bestaan en in die geval van laasgenoemde word hierdie raakpunte net geglo. Die begrip *analogie* dateer terug na die wiskunde van Pythagoras, alhoewel dit vir die filosofie eers deur

Plato en Aristoteles vir die teologie diensbaar gemaak is (Link 1982:138-139). Aanvanklik was die analogie vir Plato<sup>7</sup> bloot die ooreenstemming tussen denke en spreke, maar later sou dit in die teologie meer in terme van die skepper en skepping, siel en liggaam, verstaan word. In sy *Republiek* bied Plato (1992:1-16) die drie analogieë vir die Goeie aan, omdat kennis hiervan vir min sterflinge beskore is. Hierdie drie analogieë is die *son*, die *grot* en die sogenaamde *verdelingslyn*. Dit wat wesenlik *is* en dit wat deur ons sintuie *geken* kan word, word hiermee bymekaar uitgebring. Die son gee die lig (en krag) sodat daar behoorlik gesien kan word en so gee die Goeie die werklike perspektief op die objektewêreld. Die grot-metafoor druk Plato se standpunt dalk die beste uit wanneer hy die sigbare wêreld beskou as die dowwe skadufigure wat voor jou weerkaats met die vuur agter jou rug, maar eers wanneer jy sou omdraai en uit die grot uitgaan, sien jy die eintlike werklikheid in sy volle kleur. Die verdelingslyn weer onderskei op sy beurt tussen die waarneembare en die begrypbare wêreld, elk met sy eie skakerings van realiteit. Die koppelvlak tussen die oneintlike en die eintlike werklikheid is dus vir Plato alleen dialekties te verstaan en analogies uit te druk (Allen 1985:51-52). Deur die verdere verdeling van die genoemde lyn word daar dan eventueel tot bepaalde gevolgtrekkings gekom<sup>8</sup>.

Aristoteles het nie soos Plato die geskape werklikheid getransendeer nie, maar die analogie *in* die geskape werklikheid self gesoek. Die kennis wat bekom word, is dus nie van die saak self te skei nie. Koue logika bring jou by proposisies uit en dit is die waarheid. Dit is dus geen wonder dat die Universiteit van Parys in 1255 sy leerplan op die werklikheidsverstaan van Aristoteles gebaseer het nie. Deur suiwer induktief te redeneer kom ons dus by die ware werklikheid uit. Maar die objek soos ons dit waarneem, het intrinsiek ook reeds sy *doel* (entelegie) potensieel in dit self opgeneem en kousaliteit laat dit in aktualiteit (vorm of gestalte) oorgaan. Die vorm is die beginsel wat materie tot voltooiing lei, soos uit die volgende voorbeeld blyk: die nuttigheid (finale oorsaak) van die pot (formele

---

<sup>7</sup> "As we said at the beginning, these things were in disorder till god introduced measurable relations, internal and external, among them, to the degree and extent that they were capable of proportion and measurement." (Plato 1977:96).

<sup>8</sup> "And when I speak of the other division of the intelligible, you will understand me to speak of that other sort of knowledge which reason herself attains by the power of dialectic, using the hypotheses not as first principles, but only as hypotheses – that is to say, as steps and points of departure into a world which is above hypotheses, in order that she may soar beyond them to the first principle of the whole; and clinging to this and then to that which depends on this, by successive steps she descends again without the aid of any sensible object, from ideas, through ideas, and in ideas she ends" (Plato 1992:9).

oorsaak) is die eindpunt van die klei (materiële oorsaak) wat deur 'n bepaalde aktiwiteit (effektiewe oorsaak) aldus bewerk is. Dit bring Aristoteles (1992:72) dan ook by die ewige onbewoë beweër uit. Tog is die ideaal vir Aristoteles steeds 'n deduktiewe sisteem van kennis waar die besondere uit die algemene afgelei kan word. Pannenberg (1988:71) stel derhalwe dat Aristoteles ten diepste dan nie die dualisme van Plato kon oorkom nie, omdat beweging steeds as 'n eksterne en metafisiese faktor *buite* die vorme beskou word. Natuur en bonatuur behoef dus steeds sy middelterm!

### **3.2.2 Thomas Aquinas**

In sy *Summa Contra Gentiles* (I, 28-34) en *Summa Theologica* (I q. 1-13) handel Aquinas (1992:98-110) baie pertinent oor sy verstaan van die analogie tussen God en wêreld. Hy bied gevolglik 'n bepaalde *sintese* tussen teologie en natuurwetenskap aan. Op spoor van Aristoteles wil hy aposteriories van die skepping af terugwerk tot by die oorsaak daarvan, naamlik God. Dit wil dus impliseer dat daar maar één syn is: God *is* én die wêreld *is*. Sonder openbaring kán die rede hierdie feit aan ons oordra. Dit is bowendien kennis waarmee ons elkeen gebore word. Die natuur moet nou egter deur die bonatuur aangevul en vervolmaak word. Die genade verwerklik dus die diepste moontlikhede van die natuur (Aristoteles!). Die natuur is daarom die onderbou van die Christelike bo-bou. Die geskape dinge kan 'n ongeskape syn egter alleen veronderstel. Daarom moet die rede wel deur die openbaring gekomplementeer word. Wie die weg van oorsaak en gevolg in die natuur enduit volg, moet dus by die misterie van God uitkom. Negatief deurdát God die teenoorgestelde van ons tekortkominge is (soos sterflikheid) en positief deurdát God die eminentste uitdrukking *is* van die positiewe eienskappe wat ons net hét. Gen 1:28 sê wel dat die mens as beeld van God geskape is, maar Jes 40:18 en Psalm 82:1 sê weer die teendeel, naamlik dat niks God se beeld is nie. Daarom is daar slegs 'n *proporsionele analogie* tussen Skepper en skepsel teenwoordig, iets tussen 'n meerduidige (ekwivokale) en eenduidige spreke (univokale) spreke oor God<sup>9</sup>. Aquinas maak daarom ook van bepaalde metafore gebruik om sy analogie te beskryf. So is die saad minder volkome as die plant wat dit afgegee het en die son se hitte is tog anders as iets wat daarvan

---

<sup>9</sup> Die Vierde Lateraanse Konsilie van 1215 het hierdie beginsel treffend geformuleer: Die ooreenkoms tussen Skepper en skepping kan nie raakgesien word tensy die nog groter verskil opgemerk word nie.



leef. Die krag wat potensieel in die son is, kan benewens hitte, tog ook die effek van droogheid op die natuur hê. Aquinas wil dus duidelik Skepper en skepping as verskillende kategorieë van die een syn verstaan. Om meer presies te wees, God is nie 'n syn nie, maar wel syn in sigself. Die Bybel praat daarom nie soseer antropomorfies oor Gód nie, maar eerder teomorfies oor die mens! Dit is belangrik om te onderstreep dat Aquinas nie die geloof oorbodig wil verklaar en die rede alleen laat seëvier nie, maar dat hy meen dit is nie ónredelik om te glo nie en dat die rede inderdaad 'n sinvolle onderbou aan die geloof verskaf.

### 3.2.3 Karl Barth

In sy Romeine-kommentaar het Barth sterk standpunt ingeneem teen enige vorm van natuurlike teologie, deurdat hy enige religie as 'n menslike poging verstaan het wat direk teenoor God te staan kom<sup>10</sup>. Daarom is hy ook gekant indien teologie ooit tot antropologie verklaar word. Wanneer Barth in sy KD II/1 oor die natuurlike teologie handel, dan doen hy dit met die veronderstelling dat God nie die Skepper sou wees as die moontlikheid om Hom te ken, nie deur Homself in sy openbaring daargestel is nie. Daarom is die God wat geken en erken word, altyd die *Drie-enige* God. Ons ken God dus slegs soos wat Hy Homself in die Skrif aan ons openbaar. Oor God se wese op sigself kan ons niks sê nie – Hy bly Here! – en kan ons dus slegs in afgeleide sin (“zweite Gegenständlichkeit”) van Hom praat. Ons is dus van sy genade afhanklik en beskik oor geen analogie uit ons eie om dit te verduidelik nie (KD II/1/26). 'n Aanknopingspunt tussen God en mens bestaan dus eenvoudig nie. Op geen manier kan die mens by God deur ekstrapolasie uitkom nie. Barth haas hom ook om by te voeg dat *Jesus Christus* die werklike raakpunt tussen God en mens is en daarvan getuig die Gees deur die Skrif. Die analogie bied geen voorwerp (*esse*) nie, maar wel 'n erkenning (*operari*). Dit is dus geen 'n ontologiese nie, maar wel 'n epistemologiese aangeleentheid.

Barth se probleem met die natuurlike teologie is dus duidelik die mens se “gewaande selfstandigheid voor God” en dus sy ónafhanklikheid van die openbaring. Hierdie versugting van die mens is juis die wortel van alle kwaad. Hierdie kommer van Barth word die beste uitgedruk in sy debat met Brunner en

---

<sup>10</sup> “Thus it is that the possibility of religion enables the existentially godless man to attain the full maturity of his godlessness by bringing forth a rich and most conspicuous harvest of fruit unto death” (Barth [1933] 1975:236).

die verskyning van die Barmerverklaring teen 'n bepaalde verbinding van kerk en staat in destydse Nazi-Duitsland. Enige raakvlak tussen Skepper en skepping is louter genade en daarom alleen *analogia fidei*.

Bonhoeffer het skerp teen Barth gereageer. In sy habilitasiegeskrif, *Akt und Sein* (1930), het hy Barth se dialektiese uitmekaarhaal van God en wêreld, ernstig betreur (Marsh 1997:37-51). Dit kom volgens hom neer op 'n soort van "teologiese skisofrenie". In sy brief van 5 Mei 1944 uit die gevangenis, skryf Bonhoeffer (1972:239) toe ook dat Barth religie met 'n soort openbarings positivisme vervang het en met die implikasie dat die kerk nou die vooronderstelling vir die geloof word. "Vreet voël, of vrek!", sê Bonhoeffer, was Barth se ongenaakbare boodskap aan die wêreld. Die maagdelike geboorte, die Triniteitsleer of wat ook al, is alles vir Barth ewe belangrik en ewe noodsaaklik. Dit gaan mos nie om alles of niks nie, sê Bonhoeffer! Alle ervaring buite die kerk raak dus vir Barth irrelevant. Bonhoeffer bepleit dus eerder vir 'n "wêreldse" of 'n a-religieuse interpretasie van Bybelse begrippe. Marsh (1997:41) en andere is tog wel van oordeel dat Barth alhoewel implisiet, nietemin sy posisie gerelativeer het deur in KD IV/3 sy bekende paragraaf 69 oor die "natuurlike ligte" in te voeg wanneer hy byvoorbeeld stel: "Die von Gott geschaffene Welt *ist* nicht nur, sondern sie *spricht* auch". Weliswaar is dit geen toegewing aan 'n natuurlike teologie nie, maar die Christomonistiese openbaring word nietemin betreklik gesien. Dit wil sê dat die universele versoening van Christus ontologiese implikasie vir elke mens as sodanig het. Webster (2000:22-24) is baie versigtig om van 'n vroeëre en 'n latere Barth te praat (soos H U von Belthasar), maar erken tog by Barth die moontlikheid van die ontwikkeling van die *dialektiese* na die *analogiese* fase toe. Hy meen ook dat die *volstrekte* dialektiek 'n wanopvatting oor Barth is, omdat sy felheid teen die liberale teologie dan nie in ag geneem word nie. McGrath (2001:268) mis hierdie ontwikkeling en stel onomwonde dat Barth se standpunt oor die natuurlike teologie nie van goeie Bybelse eksegetiese getuig nie; dat hy die tradisie van die Hervorming nie gestand gedoen het nie; en laastens, dat hy 'n indifferente houding teenoor die natuurwetenskappe ingeneem het. Moltmann (2000:159) weer, verdink Barth eerder van inkonsekwentheid omdat hy self in 1926 reeds 'n synsanalogie uitgewerk het in sy *Kirche und Kultur*.

### 3.3 Die analogie van genade

#### 3.3.1 Thomas Torrance

Ten einde Torrance se bydrae te verstaan, is dit nodig om by sy *heel kreatiewe* interpretasie van Barth<sup>11</sup> se kritiek teen 'n natuurlike teologie te begin (Torrance 2001:87-94). Sy uitgangspunt is dat God se syn weselik 'n syn van genade is en dat God se essensie identies is aan sy eksistensie. Tereg, sê hy, identifiseer Barth in 'n natuurlike teologie 'n bepaalde verskuilde *deïsme*. Dit sou inhou dat God se bestaan van sy dae geskei word en Hy dus deur die mens probeer onttroon word. Hy verwerp daarom die Aristoteliaanse siening van die *entelegie* wat deur 'n Platoniese ingegote genade versterk word. 'n Onaanvaarbare immanentisme kom dan tot stand. Epistemologies is dit onhoudbaar om uit eie vermoë by die ware God uit te kom. Daarom is die openbaring en nie die rede nie, die buitenste sirkel van enige kennis oor God. Dit is aldus Torrance dan ook belangrik om Barth so te verstaan dat hy afstand wil doen van enige vorm van dualisme van byvoorbeeld bonatuurlike en natuurlike kennis. Soos Athanasius wil hy 'n koherente raamwerk van God se betrokkenheid in die skepping sien. Wat hy meen Barth dus in 'n natuurlike teologie verwerp, is nie die rasonele struktuur daarvan nie, maar die outonome aard wat lei na 'n "natuur alleen" sonder openbaring. Die skepping is tog 'n *creatio ex nihilo!*

Torrance wil 'n alternatiewe verstaan van 'n natuurlike teologie voorstaan wat binne 'n Trinitariese konteks, steeds van openbaring en verlossing in Christus kan praat. Maar dan moet die natuur gedekonstrueer word en enige vorm van gewaande absoluutheid of vergoddeliking moet aan die kaak gestel word. Teologie en natuurwetenskap deel dus 'n rasionaliteit ten einde die werklikheid te verstaan (Torrance 2001:96). Derhalwe is daar 'n *natuurlike* verhouding tussen teologie en natuurwetenskap, soos uitgedruk in terme van tyd en ruimte, in terme van die kontingensie van die heelal en in terme van die gemeenskaplike rasionaliteit, elk met sy eie metodiek en fokus. Hierdie dialoog veronderstel nou vir Torrance twee sake. Aan die een kant is vorm en inhoud nie te skei nie. Die werklikheid is dus nie suiwer soos dit vir ons lyk nie, maar beskik oor 'n intrinsieke koherensie.

---

<sup>11</sup> "However, instead of rejecting natural theology *tout court*, Barth has transposed it into the material content of theology where in a changed form it constitutes the epistemological structure of our knowledge of God" (Torrance 1976:x).

We replace an abstractive and objectifying approach to knowledge by another, in which we seek to apprehend some reality or field of reality strictly in accordance with its primordial nature and integrity, i.e. under the impact of its inherent power to manifest itself as it really is in terms of its own inherent *logos* or intelligibility.

(Torrance 2001:96)

Daarom word daar nie eksterne kategorieë vanaf die subjek op die werklikheid gesuperponeer nie, maar ons verstaan die werklikheid soos wat dit sig relasioneel (netwerkmatig) aanbied en redelik nie verbygegaan kan word nie. Dit is die “force of Reality” self. ’n Hoofletter ja, want ten diepste is dit Gód se Selfopenbaring. Daar is dus geen digotomie tussen ken en syn, epistemologie en ontologie nie. Sowel Kant het tyd en ruimte met sy *a priori* buite die ervaring verkeerd verstaan as Newton met sy traagheidsbeginsel as intrinsiek aan die materiële werklikheid (Torrance 1969:58). Aan die ander kant is dit belangrik om die kontingensie van die heelal te besef. Te lank is daar gepoog om op grond van logika by tydlose en oorkoepelende teorieë uit te kom. Singulariteit in die kosmos word erken en derhalwe ook die nie-selfstandigheid en selfs begrensdeheid van alles. Dit bring dan mee dat die konsonansie van God en wêreld nie in ’n inherente eienskap van die natuur self setel nie, maar alleen in die genade van God, ’n *analogia gratiae* dus. En dit is ’n redelike saak, wat in die publieke arena gevoer moet word<sup>12</sup>.

### **3.3.2 Peter Berger**

Berger is ’n godsdiens-sosioloog en wil die werklikheid “van onder” af verstaan. Sekularisasie het godsdiens sy plek in die samelewing laat verloor en dit weer, het tot ’n pluralisme gevoer. Dit het duidelik ’n krisis vir die kerk en die teologie meegebring; óf die nuwe situasie moet geakkommodeer word óf dit moet geopponeer word (Berger 1990:153). Die historiese kerke probeer gewoonlik om met skakerings hiertussen (*aggiornamento*) te oorleef.

Berger (1970:53-93) identifiseer nou sekere “signals of transcendence” in die samelewing wat die mens van vandag van die grense van die natuurlike,

---

<sup>12</sup> Die eer kom veral ook Wolfhart Pannenberg toe wat teologie uit sy esoterisme gehaal het. In sy *Kontingenz und Naturgesetz* (1970) het Pannenberg die identiese lyn van Torrance in sy argument gevolg. (McGrath vind dit opvallend dat hierdie twee teoloë nie na mekaar se werk in hierdie verband verwys nie.)

bewus moet maak. Dit is vir hom daardie alledaagse sake wat die gewone dus oorstyg en wat in verband met sekere fundamentele menslike aktiwiteite in verband gebring kan word. Dit is dus 'n soort van "induktiewe geloof". Dit gaan vir hom nie soseer om openbaring nie, maar om die "ontdekking" van God in die wêreld. Voorbeelde hiervan is onder andere die mens se geneigdheid tot *orde* of *nomisering*, *spel* en ook *rekenskap*. Die engele is vir hom dan die *gefluister* van die bestaan van God in hierdie wêreld!

#### 4. DIE KERK VAN DIE TOEKOMS

Maar kom ons raak konkreet in terme van 'n bepaalde geloofsamehang ("Lebens-zusammenhänge"). In die debat van die teologie en die natuurwetenskap word daar gevolglik ook allerweë van 'n *kritiese realisme* gepraat (vgl McGrath 1999:66). Realisties in die sin van die werklikheid wat ook verder en wyer as my waarneming of denkaktiwiteit strek, en krities in die sin van dat die relasie alleen middellik geken kan word – vir die natuurwetenskap deur modelle en vir die teologie deur analogieë. John Polkinghorne (1998:17) formuleer sy verstaan van 'n kritiese realisme soos volg: "It is a critical realist position because that knowledge is not directly obtained by looking at what is going on, but it requires a subtle and creative interaction between interpretation and experiment." Gareth Jones (1999:114-116) sê daarom ook dat die dogmas "gekonstrueerde modelle" is van analoë denke oor God – nie omdat hulle as waar bewys kan word nie, maar omdat hulle daarin slaag om die essensie van die Christelike boodskap sinvol te kommunikeer.

Teen hierdie agtergrond van die soeke na die middelterm in die begrip *teologie*, wil dit nou lyk of die volgende aantal sake vir die trajek wat gevolg is, van groot belang gaan wees, veral wanneer daar oor die kerk in die volgende dekades gepraat word. My keuse vir 'n verbindingsterm lê by Mildenberger se *basiese Godsdiskoeers*. As aangesprokenes deur God, ingebed in 'n bepaalde nis, sien ons dat die ligte van die natuur eintlik net maar weerkaatsers van die een Lig is. Die *lumen naturae* is dus die refleksie van die *lumen gloriae*. Dit is 'n soort van "cosmic religious feeling" waarvan Einstein (2000:28) gepraat het. Dit is dus nie 'n keuse tussen 'n synsanalogie en 'n geloofsanalogie, maar álbei is waar. Ook ander analogieë is dus moontlik naas die inkarnasiebeskouing van Barth (Jones 1999:147-148). Natuurlike teologie is dan nie maar die voor-

veronderstelling van 'n openbaringsteologie nie, maar juis sy *afhandeling*. Eskatologiese teologie is dus egte natuurlike teologie. Natuurlike teologie is nie bloot die “voorportaal” van die openbaring nie, maar die “voorkoms” van die eskatologiese heerlikheid (Moltmann). Sodoende word die wêreld transparant van God se onsigbare teenwoordigheid en 'n gelykenis van die komende koninkryk. Die hele skepping *is* dan die belofte van die nuwe hemel en die nuwe aarde. Geen instansie, plek of tyd het ook een of ander monopolie of primêre aanspraak op hierdie insigte nie. Hierdie middelterm is die identifisering met die verhaal van God met die wêreld.

#### **4.1 Sosio-linguïstiese nisse**

Godsdiens kan beskou word as die oorkoepelende geloofsverstaan (“sacred canopy”) van die werklikheid. Dit word gesien as die sin en bymekaarhou van alles en is daarom nie net die konstruksie van die wêreld nie, maar ook die instandhouding daarvan. Binne 'n bepaalde samelewing word idees en aktiwiteite dus deur die gemeenskap sowel gevorm as gerig. Alhoewel die mens die maatskappy daarstel, gaan die gemeenskap immers die individu altyd vooraf en is die mens dus die produk van die maatskappy<sup>13</sup>. Tussen individu en gemeenskap is dan 'n bepaalde dialektiese spanning aanwesig, en deur die proses van *eksternalisering*, *objektivering* en *internalisering* (Berger) vind elkeen eventueel sy of haar nis.

Lindbeck (2002:149, 155) betreur dit dat die sistematiese teologie die *storie* van die Bybel gaan staan en vervang het. Die eerste Christene se identiteit was “narrative[ly] shaped” en dit het beelde, konsepte, dogmas en teorieë geïnterpreteer. Hierdie eerste Christene het hulle primêr aan die Ou Testament georiënteer. Die kerk moet haarself dus – soos in 'n ellips – enersyds as die voortsetting van Israel en andersyds as antisipasie van die koninkryk van God sien. Die kerk is 'n pelgrimsgemeenskap wat op weg is. Maar laat ek Lindbeck (2001:157) dit liewers self sê:

The Church's story, understood as continuous with Israel's, tells of God doing in this time between the times what he has done before:

---

<sup>13</sup> De la Saussaye (1907:123-124) het dit nogal honderd jaar gelede ook besef: “De mensch, de geheele mensch, niet zijn verstand alleen: zo luide onze eerste eisch voor zekerheid. De tweede is: die mensch niet op zichzelf staande, maar gebonden aan, in levenden samenhangen met een wereld buiten hem, daaruit kracht ontvangende, daartegenover zijn eigen ik bepalende.”

choosing and guiding a people to be a sign and witness in all that it is and does, whether obediently or disobediently, to who and what he is. Both God's mercy and God's judgments are manifest in the life of this people as nowhere else.

#### 4.2 Eendersheid en andersheid dilemma

Dit was veral Moltmann (1975) wat die begrip *Messiaanse gemeenskap* diensbaar vir ons verstaan van die kerk gemaak het. Ekklesiologie is vir hom primêr in die Christologie gefundeer. Nou, in die kragveld tussen die eerste en die tweede koms van Christus, bemiddel die Heilige Gees die eskatologiese toekoms van die wêreld. Die Pneumatologiese singewing aan die geskiedenis korrespondeer dus aan die teleologiese betekenis van die Christus-gebeure. Die kerk bestaan daarom nooit op sigself nie, maar slegs *in verhoudings* en dít konstitueer die Messiaanse gemeenskap van gelowiges. 'n Trinitariese vooronderstelling van die kerk, meen Moltmann, is noodsaaklik vir die bestaan én die voortbestaan van die kerk. Anders word die kerk bloot net nog 'n sosiale instelling in die samelewing. Sy eendersheid én sy andersheid met die wêreld is dus tegelyk 'n gawe én 'n opgawe. Besef 'n kerk dit nié, staar sy gewis likwidasië in die sig.

#### 4.3 Markgeoriënteerdheid

Ons het reeds gesien dat onder andere Berger (1990:138) dit as 'n noodsaaklike eis beskou dat die kerk in pluralistiese samelewing, haarself mark georiënteer sal moet kan aanbied. In bemarkingstaal beteken dit dat die kerk geen monopolie op die geloof meer het nie. Hoe onchristelik dit ook al met die eerste oogopslag mag voorkom, het dit meegebring dat die kerke meteens ook kompetisie<sup>14</sup> in die gesig staar. Hierdie oriëntasie op die mark hou ook in dat die burokratiese bestuurstyl van die verlede in die kerk, vervang moet word met 'n lidmaat-gedrewe stelsel. Die ongenaakbare en veroordelende God moet met ander woorde met die vriendelike en passievolle God vervang word – dit is immers die God van die Bybel!

---

<sup>14</sup> In 'n vorige artikel het ek (Buitendag 2003) verwys na die kerk van nou na sy korporatiewe identiteit en beeld sal moet vra en wil ek die oplossing eerder in "sur/petisie" ('n tipe vertikale differensiasie) as in kompetisie sien. Dit kan voorkom dat 'n kerk sy Messiaanse gerigtheid verloor. Dit behoort ook te lei na 'n nuwe ekumenisiteit onder die kerke.

#### **4.4 Publieke teologie**

“The laity is not an administrative arm of a hierarchy in the servant church; the laity *is* the church in a secularized world” (Winter 1965:54). Etlieke teoloë het reeds uitgewys dat ons nou in die kerk, in “die eeu van die leke” lewe. Die Amerikaners noem hierdie benadering die van “percolate up”. Gareth Jones (1999:133, 155) gebruik die uitdrukking *theologia per accidens* teenoor *theologia per se* om die publieke aard van teologie aan te toon. John Cobb (1994:12) pas daarom ook sy definisie van teologie hierby aan en formuleer soos volg: “theology is intentional Christian thinking about important matters”. Dit is vir hom dan ’n algemene teologiese refleksie saam met ’n soort van onbewustelike dogmatisering. Dit beteken ook dat die Bybel alleen binne ’n bepaalde tradisie tot sy reg kan kom (Cobb 1994:88). Deur die eeue heen het teologiese professore die teologie irrelevant gemaak deur hoofsaaklik op klassieke debatte te konsentreer. Die appél is daarom vandag dat gelowiges dus *praktiese Christelike denke* moet beoefen. En dit vra ’n soort van “kreatiewe transformasie” van die Christendom. Die gelowiges moet dus vanuit hulle eie situasies na die wêreld uitreik, al is hulle hiermee so ver verwyderd van die geïnstitutionaliseerde kerk af soos wat die “valskermspringer is van die gevegsfront” (John A T Robinson). Die *coconut theology* van die Stille Oseaan Eilande is ’n goeie voorbeeld van die teologie wat kultureel móét uitbrei (Jones 1999:169).

#### **4.5 Diens**

Bonhoeffer (1972:251) skryf in 1944 aan Eberhard Bethge met die doop van dié se seun dat wanneer die kerk bloot vir haar selfbehoud daar is, word kerk doel op sigself en is dit nie in staat om die verlossende en versoenende Woord aan die wêreld te bring nie. Kruisdissipelskap behoort volgens hom uit slegs twee elemente te bestaan: *om te bid en om onder mense goed te doen*. Alle geloofs-aktiwiteite moet hierna herlei kan word. Harvey Cox (1966) het hierby aangesluit en gesê dat die kerk in haar kommunikatiewe handeling daarom die *avant-garde* van God se koninkryk in die wêreld moet wees.

Die kerk se roeping is nie om haar strukture in stand te hou nie, maar om dienaar van die wêreld te wees. Dít is die Nuwe-Testamentiese verstaan van kerk (Robinson 1963:134).



### Literatuurverwysings

- Allen, D 1985. *Philosophy for understanding theology*. Atlanta, GA: John Knox.
- Aquinas, T 1992. The doctrine of analogy in Allen, D & Springsted, E O (eds), *Primary readings in philosophy for understanding theology*, 98-111. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Aristoteles 1992. *Metaphysics*, in Allen, D & Springsted, E O (eds), *Primary readings in philosophy for understanding theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Barth, K [1933] 1975. *The epistle to the Romans*. London: Oxford University Press.
- Barth, K 1948. *Die Kirchliche Dogmatik*, Band II/1. Zürich: Evangelischer Verlag (Zollikon).
- Barth, K 1977. Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie, in *Anfänge der dialektischen Theologie*, 49-77. Hrsg von Jürgen Moltmann. München: Chr Kaiser.
- Berger, P 1970. *A rumor of angels*. New York, NY: Anchor Books.
- Berger, P 1990. *The sacred canopy*. New York, NY: Anchor Books.
- Bonhoeffer, D 1972. *Verzet en overgawe*. Baarn: Ten Have.
- Buitendag, J 2003. Die korporatiewe identiteit van die kerk. *HTS* 59(2), 353-365.
- Calvyn, J 1984. *Institusie van die Christelike godsdiens*. Uit Latyn vertaal deur H W Simpson. Potchefstroom: JCBF.
- Cobb, J B Jr 1994. *Lay theology*. Missouri, MO: Chalice Press.
- Craffert, P F 2002. Die nuwe hervorming: Wat, waarom en waarheen?, in Muller, P (red), *Die nuwe hervorming*. Pretoria: Protea.
- Cox, H 1966. *The secular city*. London: SCM Press.
- De la Saussaye, P D 1907. *Geestelijke stroomingen*. Haarlem: De Erven F Bohn.
- De la Saussaye, P D 1913. *Het Christelijk leven*. Haarlem: De Erven F Bohn.
- Durand, J 2002. *Ontluisterde Wêreld*. Wellington: Lux Verbi BM.
- Einstein, A 2000. *The world as I see it*. New York, NY: Kensington.
- Heyns, J A & Jonker, W D 1974. *Op weg met die teologie*. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Lindbeck, G A 1984. *The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age*. Philadelphia, PA: Westminster.
- Lindbeck, G A 2002. *The church in a postliberal age*, ed by J J Buckley. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Link, C 1982. *Die Welt als Gleichnis*. München: Kaiser Verlag.
- Marsh, C 1997. Dietrich Bonhoeffer in Ford, D F (ed), *The modern theologians*, 37-51. London: Blackwell.
- McGrath, A E 1999. *Science and religion*. London: Blackwell.
- McGrath, A 2001. *A scientific theology*, Vol 1. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Mildenberger, F 1991. *Biblische Dogmatik*. Band 1. Stuttgart: Kohlhammer.
- Moltmann, J 1975. *Die Kirche in der Kraft des Geistes*. München: Kaiser.
- Moltmann, J 1992. *The Spirit of Life*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Moltmann, J 2000. *Experiences in theology*. Minneapolis, MN: Fortress.
- Müller, A M K & Pannenberg, W 1970. *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Muller, R 1991. *The study of theology*. Grand Rapids, MI: ZondervanPublishingHouse.

**Die wêreld as gelykenis**

- Pannenberg, W 1988. *Metaphysics and the idea of God*. Edinburgh: T&T Clark.
- Pannenberg, W 1991. *Systematic Theology*, Vol I. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Plato 1992. Republic, in Allen, D & Springsted, E O (eds), *Primary readings in Philosophy for understanding theology*, 1-16. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Plato 1977. *Timaeus and Critias*, tr with an introduction and an appendix on Atlantis by D Lee. London: Penguin Books.
- Polkinghorne, J 1998. *Science and theology*. London: SPCK.
- Rahner, K 1984. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg: Herder.
- Robinson, J A T 1963. *Honest to God*. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- Ricoeur, P 1984. *Time and narrative*, Vol 1. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sauter, G & Barton, J (ed.) 2000. *Revelation and Story*. Aldershot: Ashgate.
- Torrance, T F 1969. *Space, time and incarnation*. Edinburgh: T&T Clark.
- Torrance, T F 1979. *Space, time and resurrection*. Edinburgh: T&T Clark.
- Torrance, T F 1989. *The Christian frame of mind: Reason, order, and openness in theology and natural science*. Colorado Springs, CO: Helmers & Howard.
- Torrance, T F 2001. *The ground and grammar of theology*. New York, NY: T&T Clark.
- Van Huyssteen, W 1986. *Teologie as kritiese geloofsverantwoording*. Pretoria: RGN.
- Webster, J 2000. *Karl Barth*. London: Continuum.
- Winter, D 1965. *The new creation as metropolis*. London: Collier-MacMillan.