
Dogma en kultuur

J H Koekemoer

Dekaan: Fakulteit Teologie (Afd A)

Universiteit van Pretoria

Abstract

Dogma and culture

The necessity of a critical interpretation of dogma is evident among two lines. First, by its nature dogma is relative to the Word of God. Second, meanings, understanding and relevancies differ from one cultural setting to another. Dogmas should therefore be reinterpreted into new cultural frameworks. One implication of the recognition of cultural relativity is that it enables us to understand the important reason why theology has always been in a position of reformulation. The recognition of cultural relativity means that theologians recognise the need to be more modest, more open to theological discussion and more aware of cultural idolatry.

1. INLEIDENDE OPMERKINGS

‘De geloof heeft een inkleding nodig; het heeft nood aan een kulturele expressie’ (Henau 1991:23). Dit is immers mense wat glo en binne hulle bestaansgrense hulle geloof onder woorde bring. Die vraag hoe dit gedoen kan word sonder om in ‘kulturele vergoddeliking’ te versink is die teologiese vraag wat steeds beredeneer moet word. ‘Het Christendom als godsdienst van de menswording is geen ideologie die zich verliest in abstracties en zich losmaakt van het liggaam de tijd en de ruimte waarin het menslike leven zich afspeelt’ (Henau 1991:23). Die historiese en kulturele relatiwiteit van geloofsuitsprake behoort dus telkens in berekening gebring te word. Belydenisuitsprake is eksistensiëel en kontekstueel van aard. Die bewaring van sulke uitsprake los van hulle historiese en kulturele relatiwiteit, kan maklik tot ‘kulturele vergoddeliking’ lei en tegelyk die eksistensiële aard van die belydenis versmoor (vgl ook Otto Weber 1981:3 vv). Dit vind plaas wanneer die kulturele ingebedheid van ’n dogmatiese proposisie onverkort oorgedra word sonder om te besef dat waarheid en konstruksie, waarheid en ingebedheid, nie identies is nie. Alhoewel die geloof nood het aan kulturele uitdrukking, word geloof nooit kultuur nie.

Daar tree derhalwe ’n spanning tussen kerklike belydenis en kulturele bedding na vore. Hierdie spanning tussen kulturele gebondenheid (ter wille van betekenis) en kulturele afstand (ter wille van Skriftuurlike begroning) sal in enige verstaan van die

kerklike belydenis ernstig geneem moet word. Kerklike belydenis het te make met die paradoks van die Woord wat mens geword het. Dit gaan dus in die eerste instansie oor 'n eksistensiële daad van selfoorgawe aan die Een wat bely word. Die verwoording daarvan binne bepaalde konfessionele dokumente gee daaraan 'n ingebedheid binne bepaalde kultuurverbande. Die spanning tussen kerklike belydenis en kulturele bedding tree op die wyse nie alleen op die voorgrond nie, maar maan tot versigtigheid in die oordra van die kerklike belydenis, sodat dit nie opgaan in die oordra van kulturele slag-spreuke nie.

'n Besinning binne die teologiebeoefening van die Nederduitsch Hervormde Kerk vra om 'n kritiese evaluering van die eie verstaan en voortdra van die kerklike belydenistradisie.

2. DOGMA EN KULTUUR

Jeffery Hopper (1987:4) het daarop gewys dat betekenis, verstaan en relevansie van een kulturele bedding na 'n ander verskil. Dikwels verander dit oor die loop van die tyd, selfs binne dieselfde kulturele bedding.

Wanneer hierdie uitspraak aanvaar word, beteken dit dat ook aanvaar moet word dat dogmatiese proposisies binne die grense van ruimte en tyd gelees, verstaan en geïnterpreteer sal moet word. Die bestaan van sulke proposisies en die geldigheid daarvan binne bepaalde omstandighede waarborg geensins hulle geldigheid in 'n onveranderbare vorm vir enige later tyd nie. Hopper (1987:4) sê: 'Probably the simplest aspect of the historical and cultural relativity which affects theology is the continual changing of meanings of particular words'. Die misverstand wat daar by jong mense oor die betekenis van ouer kerklike formuleringe in onder andere die liederebundel van die kerk voorkom, is 'n aanduiding van die probleem.

Van Aarde (1995:16) wys daarop hoe die beskrywing van die teologie as die soeke na oplossings van probleme by sommige teoloë ongemak kan veroorsaak. By iemand soos Pannenberg is dit nie die geval nie, terwyl dit by Frans van Zyl wel die geval is, omdat die woord 'probleem' vir Van Zyl 'n andersoortige betekenis het. Wat die saak nog meer gekompliseerd maak, is dat die faktore wat 'n rol speel in die historiese en kulturele relatiewiteit van die teologie, volgens Hopper baie ingewikkelder en subtieler is as bloot die verandering van die betekenis van woorde. In hierdie verband verwys Hopper (1987:5) na die rol van vooronderstellings, nuwe kennis, veranderde metodes, veranderde wêreldbeskouings wat op hulle beurt verweef is met ekonomiese, sosiale, politieke en tegnologiese veranderinge, sowel as die veranderinge op die gebied van die taal, die filosofie en die godsdiens.

Die ontwikkelinge op die gebied van wetenskap en tegnologie het veroorsaak dat die verhouding tot God steeds weer nuut bedink moes word. Die verhouding tussen God en die skepping, God en mens, God en wêreld, moes steeds weer teologies bedink en onder woorde gebring word.

More recent developments in the natural sciences have pressed these same issues further and have required a rethinking of some of our most basic concepts such as 'cause', 'substance', 'matter', 'space' and 'time'. The basic building blocks of our thinking, include those used in our traditional theological formulations, have been found to need reinterpretation. Even at this foundational level our world of understanding is not the same as those in which the major 'orthodox' Christian theologies were founded.

(Hopper 1987:5)

Verder het die histories-kritiese metode en die sosiaal-wetenskaplike kritiek op die gebied van die eksegeese van die Nuwe Testament, resultate op die tafel geplaas wat vir die formulering van dogmatiese proposisies verreikende en tegelyk bevrydende implikasies het (kyk veral A G van Aarde 1988:49-64; 1992:957-976; 1993:515-545; Van Staden 1991). Dit kan tegelyk nuwe lewenskrag aan die kerklike belydenis binne die raamwerk van 'n eie belydenistradisie verskaf. Versteende dokumente kan binne so 'n konteks nie alleen aan lewenskrag wen nie, maar ook die trotse basis vir 'n eksistensiële belydenis vir die eie tyd vorm.

In hierdie verband het Otto Weber (1981:42) reeds daarop gewys dat die dwalinge wat die Duitse kerk vanaf 1933 bedreig het, juis na vore getree het in 'n blote herhaling van 'n bepaalde belydenistradisie. Indien die konfessies van die kerk, hoe eerlik ook al bedoel, net 'n herhaling van ou konfessies of dié van die Reformasie is en daar nie tegelyk ook 'n nuwe leerstellige beslissing in 'n nuwe tyd en milieu plaasvind nie, is dit betekenisloos.

Soos reeds gestel, kan 'n agterweë laat van die kulturele en historiese relatiwiteit van die kerklike dogma en die blote herhaling van sulke uitsprake tot 'kulturele vergodeliking' aanleiding gee. Dit kan weer aanleiding gee tot die oordra van kulturele slag-spreuke wat weinig of niks met die evangelie te doen het nie. 'n Christelike dogma is tog nie gelyk te stel met 'n Christelike wêreld of kultuurbeskouing nie. Te dikwels verloor sulke beskouinge hulle 'Christelike' aspek, al het hulle ontwerpers dit hoe goed ook al bedoel.

Dogmas behoort telkens weer in nuwe ekonomiese, politieke en kulturele raamwerke ingetolk te word om betekenisvol te kan wees. As 'n regte belydenis oor Jesus

Christus, die gekruisigde en opgestane Here, nie ook uitsprake oor antisemitisme insluit nie, dan is dit nie 'n regte belydenis nie, maar 'n dooie, goedkoop, selgenoegsame Farisese uitspraak, stel Karl Barth in 1945. Hier is van iets anders as van 'n politieke weerstandsbeweging sprake. Dit beteken alleen maar dat die kerk self die boodskap moet glo wat die kerk verkondig. Die kerk verkondig immers in hierdie wêreld dat God die Here van die geskiedenis is. Waar dit verkondig en geleef word, word die werklikheid geleef en word die valsheid van die eie tyd ontmasker. Die inkarnasie wys ons in die politiek immers ook die prioriteit van die mens teenoor elke ander *saak* aan.

Even people like Karl Barth and later Dietrich Bonhoeffer expressed their low opinion of the capacity of Western theologians and editors to understand the Christ-centered tenor of the Barmen theses against the Nazification of the Church. They regretted that the foreign press promoted the theses in a way that could lead to a confusion of the Confessing Church with a political resistance movement, as if it were not clear that the theses were speaking only against the Nazified pulpit (Thesis 1), the Nazified Christian life (Thesis 2), a Nazified ecclesiology (Thesis 3) and Nazified church offices (Thesis 4).

(Bethge 1995:19)

Kultuur is in 'n sekere sin 'n sekulêre aangeleentheid omdat dit aan 'n tydperk verbonde is waarin dit die gees van die tydperk reflekteer. Kultuur kan tegelyk egter ook 'n religieuse dimensie hê. Volgens Bloesch (1987:225) skeep 'n religieuse kultuur vir die kerk dikwels groter probleme as 'n sekulêre kultuur. Dit is so omdat die versoeking na die verabsoluttering van kulturele doelstellings en waardes soveel groter is. Dit is in hierdie verband dat Karl Barth, volgens Bloesch (1987:225), daarop gewys het dat die Christelike geloof die kultuur van die geneigtheid na absolutisme moet bevry. In die Christelike geloof word ons immers juis geroep om mense en hulle kulturele aktiwiteit te waardeer sonder om dit te vergoddelik.

Wanneer vanuit 'n teologiese perspektief na kultuur gekyk word, behoort volgens Bloesch (1987:225) die kultuurtaak van die mens juis in die besef van sy of haar bestemming in die wêreld in diens van God plaas te vind. 'When God is dead, the gods are reborn and Christianity is once again confronted by idolatry' (Tillich 1978:51). Maar soos aan die begin gestel is, die mens se geloof het ook inkleding nodig en dit kan nie anders as in 'n kulturele kleding tot uitdrukking kom nie. Daarom beskou Karl

Barth kultuur dan ook as 'n belangrike aspek van die menslike bestaan. Dit is immers die Godgegewe wyse waarop mense hulle menslikheid kan laat realiseer (Barth 1960). Paradoksaal gesien kan kultuur dus beskou word as tegelyk 'n menslike daad en 'n goddelike gawe. Hierdie paradoksale aard van kultuur behoort tot die 'vermensliking' van die mens aanleiding te gee. Enige neiging tot 'n ontkenning of ontkoppeling van die paradoksale aard van kultuur kan egter aanleiding gee tot kultuurvergoddeliking en moet derhalwe bevraagteken word.

Dit is nie in die eerste instansie die taak van die *gelowige om as gelowige* kultuurskeppend op te tree nie. Die skepping van kultuur is eerder die taak van die mens, of nog beter gesê dit is die resultaat van 'n menslike sin van verantwoordelikheid, ook van die nie-gelowige. Christene verwoord hulle geloof egter nie buite nie, maar binne die natuurlike orde. So is hulle ook deelnemers aan kultuurskepping. Omdat Christene sondaars tussen sondaars is, kan hulle bydrae hier nie op sondeloosheid aanspraak maak nie. Derhalwe kan hulle nie 'n Christelike kultuur skep nie, net soos hulle nie 'n Christelike staat of 'n Christelike ekonomie kan skep nie. Ook die kultuur wat hulle help skep, sal net soos alle ander vorme van kultuur 'n sondige kultuur wees. Alhoewel geloof dus nie 'n konstituerende prinsiepe in die skepping van kultuur kan wees nie, kan dit tog 'n regulerende maatstaf wees. Die gelowige het dus tegelyk die opdrag van kultuurskepping en van om 'n kritiese afstand van die totstandgebringde kultuur te handhaaf (Brunner 1937:489).

Die strategie wat Christene ten opsigte van kulturele betrokkenheid moet volg, sal ook baie afhang van die tydsituasie waarin die kerk leef. Wanneer kultuur afgodiese trekke aanneem, sal die kerk nie anders kan as om te vra vir 'n skeiding van kerk en kultuur nie.

Flight rather than fight is then the strategy with divine sanction, even though this kind of withdrawal must always be carried out for the sake of a return at a later time and on a deeper level. In other situations where the forces of good are not so completely overwhelmed by the forces of evil the Christian might well work for reform so that the present civilization could be humanized.

(Bloesch 1987:226)

Dit is belangrik om die pleidooi om vermensliking raak te sien. Wanneer dit nie gebeur nie is vergoddeliking so dikwels die gevolg. Hierdie soort pleidooi tree veral daarin na vore dat die Christendom tegelyk 'n religieuse en 'n kulturele fenomeen is.

Die Christelike geloof lewer egter die getuienis van 'n God wat beide menslike kultuur en religie transendeer. Selfs wanneer God die menslike kulturele en religieuse aktiwiteit binnetree, transendeer Hy dit steeds. Dit is die God wat die menslike bedrywig-hede oordeel en seën, selfs dit wat in die naam van Jesus Christus gedoen word. Karl Barth het nie verniet gestel dat God se openbaring in Jesus Christus ook gesien kan word as die krisis van en oordeel oor religie en kultuur nie (Bloesch 1987:229).

Dat die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika in hierdie verband beide seën en krisis in die verbondenheid met die Afrikanervolk raakgesien het, word duidelik in die geskrif *Kerk en wêreld 2000* (1985). Hierin word gestel dat die kerk verantwoording wil doen oor die situasie te midde waarvan die kerk in die wêreld lewe. Dat so 'n verantwoording ook na die terrein van die *verhouding kerk en kultuur* sal verskuif, is eintlik vanselfsprekend. In die dokument *Kerk en wêreld 2000* (1985:4) word die Nederduitsch Hervormde Kerk immers getipeer as 'n 'volkskerk' in die midde van die Afrikanervolk. 'Hierdie toespitsing beteken egter nie dat daar 'n identifikasie (in die sin van reglynige wesensidentifikasie) tussen kerk en volk was of is nie' (*Kerk en wêreld 2000* (1985:4)). Alhoewel die Hervormde Kerk Afrikaans dink en praat en hierdie kerk die Afrikaner se kultuurgoedere gebruik in die gestaltegewing van die kerk, ken die Hervormde Kerk, as kerk van Christus, 'n kritiese afstand en wil die kerk geen wesensidentifikasie tussen kerk en kultuur bewerkstellig nie. Die gevaar van kultuurvergodeliking het die kerk raakgesien. Die Hervormde Kerk wil daarom nie teruggedwing word tot 'n posisie waarin die kerk net 'n kultuurstem het nie. Diegene wat glo, kan hulle geloof nêrens buite beskouing laat nie. Tog is die feit van die geloof nie 'n waarborg vir 'n 'Christelike kultuur' of 'n 'Christelike moraal' nie. Natuurlik volg Christene ook wel die sedes en gewoontes van die omringende kultuur. Maar juis hierin tree hulle waaksaamheid na vore, raak hulle gevoelig vir die grense. Hulle het Jesus Christus voor oë, en juis dit laat hulle onderskei waarop dit aankom. Dit verg subtiële balans, 'n beweging tussen aanpassing en onderskeiding. So is die Christelike gemeente waaksaam en nugter (De Kruijff 1994:14).

Dit is juis op hierdie pad waarop die Nederduitsch Hervormde Kerk bewustelik wil loop. Die kerk weet dat dit nooit 'n 'kultuurkerk' mag word nie, omdat die kerk so die gevaar loop om lojaliteite te verplaas. Die kerk wil aan die Here alleen diensbaar wees en wil nie in 'die plek van God kies ten gunste van 'n afgod nie' (*Kerk en wêreld 2000* (1985:5)).

Bewus van die spanning waarin geleef word, wil die kerk ook in die eie gestaltes anders wees as die liggaam van Jesus Christus nie. Hierdie selfverstaan het ook implikasies vir die kerk se verstaan van die verhouding tussen dogma en kultuur.

Daar moet in gedagte gehou word dat al'e teologiese formulerings in die kerklike tradisie steeds gemunt was in spesifieke tale, woorde en konsepte. Verder bevat die uitsprake die vooronderstellings, oortuigings, kulturele waardes, die stand van kennis in 'n spesifieke tyd en spesifieke persone in spesifieke tye en op spesifieke plekke. As voorbeeld kan hier alleen maar verwys word na die invloed van Konstantyn by die sinode van Nicea (vir volledige uiteensetting sien Hopper 1987:4vv).

Die implikasie hiervan is eerstens dat geen leerstellige formulering regstreeks met die waarheid geïdentifiseer behoort te word nie. Wanneer dit gebeur, sou een van die implikasies juis wees dat onder andere die kulturele inbedding met die waarheid gelyk gestel sal word. Leerstellige uitsprake word op dié wyse verander in onder andere kulturele slagspreuke waarmee mense geëtiketteer en selfs veroordeel word.

Clearly, the serious student of theology must also be a student of history, including but not being limited to the history of doctrines. Otherwise one may be sure to misunderstand the formulations of previous eras (including the Scriptures) and will be likely to make the mistake either of simply accepting or simply rejecting those formulations. With the help that have been provided (and are being provided) by specialists who study the appropriate tunes, cultures, languages and so on, we can get past the first impressions those teachings give us and gain some understanding of what they meant in their own historical and cultural settings and why they had such an impact that we are aware of them today.

(Hopper 1987:24)

Hopper wys voorts daarop dat so 'n verstaan van die invloed van kultuur op die dogmas wat so 'n belangrike invloed op ons eie leer en lewe uitoefen, 'n kritiese perspektief op ons eie vooroordele en aannames moet plaas. Selfs persone wat geen akademies-teologiese skoling gehad het nie, en net gewone lidmate van die kerk is, is deur die formulerings beïnvloed. Dit gebeur in gebede, liedere, preke, gebruike en ander literatuur. Ons is immers deel van 'n kultuur wat nou al vir eeue die beïnvloeding ondergaan het. Juis dit maak dit noodsaaklik dat ons met die nodige kritiese ingesteldheid God deur middel van hierdie dinge só sal dien dat Hy God sal bly en dat ons formulerings oor Hom nie vir ons in gode sal verander nie.

Hopper (1987:24) oordeel verder dat die erkenning van die historiese en kulturele relatiwiteit van leerstellige formules ons ook in staat stel om die een belangrike rede waarom Christelike teologie steeds herformuleer word, te begryp. Ons gaan immers van die aanname uit dat die Reformasie nie 'n afgehandelde saak is nie, maar 'n voortgaande gebeure. Die beroep op die handhawing van 'n rigiede dogmatisme is in on-

sekere tye altyd skerper as in ander tye. Die rede hiervoor is heelwaarskynlik die mate van sekerheid wat dogmatisme vir sekere mense bied. Bewaring van formules eerder as interpretasie daarvan is die wekroep. Daar is egter ook 'n ander wekroep. Dit is dat ons juis na nuwe wyses van uitdrukking moet soek, sodat ons ook hier en nou die altyd bevrydende werklikheid van die liefde van God kan ontmoet.

For this reason we must be free from the specific forms and limits set in the past. But we can only be free from the past by being free for the past, and *vice versa*. If our freedom from the past is an ignorance and neglect of it, we will be cut off from our own roots and lose that freedom and its source. If our conserving of the accomplishments of our theological forebears consist of an insistence upon a sacrosanct status for their doctrinal formulations, we will miss the meaning they expressed both for their time and for ours.

(Hopper 1987:26)

Hier moet duidelik verstaan word dat die stelling dat die leerstelling nie die waarheid self is nie, nie 'n ontkenning van die waarheid is nie. Daar word alleen gestel dat die waarheid in ontmoeting geleë is en dat die leerstelling self ook iets hiervan binne eie kulturele raamwerke onder woorde probeer bring. Dit sou goed wees om in dié proses in gedagte te hou dat die kultuur wel die natuur transendeer, maar die kerk transendeer weer die kultuur. Die kerk oriënteer sigself nie alleen in die tyd tussen gister en môre nie, maar ook oor die tyd heen, tussen die einde, die *eschaton* en die begin, die skepping (Van Ruler 1972:96).

Die God waarvan die evangelie getuig, is die Gans Andere, en die geloof in dié God behoort ons krities te maak teenoor ons eie heilsverlange en ons kulturele en ander pogings om die heil tot stand te bring. By 'n ander geleentheid het ons dit soos volg uitgedruk:

Die openbaring is immers na sy inhoud in teësprak met ons aspirasies. En die mens het eenmaal die vermoë om elke geleentheid te gebruik om sy eie aspirasies bevestig te kry. Baie tradisies is valse tradisies, 'n weerspreking van die werk van die Gees. Wie dit begryp, begryp tege-lyk die vraag of die Christusgebeure ooit in hierdie wêreld sy volle betekenis kry en of die Christendom nie mede-verantwoordelik daarvoor

is dat die mensheid teen die gebeure geïmmuniseer word nie? Goddank dat ons mag glo dat suiwer vertolking en ware verstaan telkens weer die oorhand kry oor teenspraak en verduistering.

(Koekemoer 1994:24; kyk ook Berkhof 1973:98)

3. GEVOLGTREKKING

Uit hierdie kort beredenering tree enkele konsekwensies na vore wat nie alleen aangesit moet word nie, maar ook in die teologiebeoefening deur die Nederduitsch Hervormde Kerk met erns bejeën moet word. Daar is in die beredenering van die saak verwys hoe Karl Barth in 1945 gepoog het om aan te toon dat die belydenis dat Jesus die Here, is ook vir sy eie tyd bepaalde konsekwensies het. Leer en lewe hoort immers saam. Geloof word ook geleef. In 'n uitmuntende werk probeer De Kruijff (1994) juis om die etiese probleem wat die hedendaagse demokrasie vir kerk en teologie inhou, uit te spel en wend hy 'n ernstige poging aan om die taak van die kerk in so 'n bestel te beredeneer.

Binne die nutgevonde plurale demokratiese bestel in Suid-Afrika behoort ons hiervan kennis te neem. So kan in ons eie teologiese gesprek en kerklike lewe begrip kom vir die implikasies van 'n eksistensiële belydenis binne 'n kerklike tradisie in 'n steeds veranderende wêreld. Vir Moltmann realiseer die belydenis van die Heerskap van Christus waar die hongerige gevoed word, die naakte geklee word, die onregverdige heersers onttroon word. In der waarheid word dit alleen in dae van diens en sošiale aksie herken (Moltmann 1974:37-40).

Die poging van Moltmann verdien ernstige aandag, maar ook kritiek omdat dit volgens Bloesch (1987:237) elemente van die bevrydingsteologie sterk op die voorgrond plaas. Die kerk kan so maklik verander in 'n politieke en kulturele weerstandsbeweging. Tog leef die Christene in die wêreld waar hulle ook deelneem aan kulturele bedryghede en die politieke proses. Christene verwoord immers ook hier hulle verhoudinge in belydenisformules. 'n Regte verstaan van die formules kan keer dat die kerk nie verlei word tot 'n aktivistiese organisasie nie, maar dit behoort ook nie die kerk uit die samelewing te laat terugtree nie. De Kruijff (1994:96) wys daarop dat juis in ons moderne samelewing 'n te skerp onderskeid tussen feite en waardes gemaak word. Dit het die implikasie dat net feite vir waarheid aanvaar word. So 'n beskouing verlam die kerk. 'Wie de scheidung van feiten en waarden erkent, kan Jesus Christus niet meer proclameren als de Heer van heel het leven' (De Kruijff 1994:96). Daarom moet volgens De Kruijff die kerk opnuut weer die sentrum van die samelewing opsoek om ook daar van die weg en die waarheid en die lewe te getuig.

Terwyl die kerk die pynlike tweespalt tussen kerk en kultuur erken, kan dit ook nie anders as om in die deelname aan die gesprek die beskouing dat kultuur lewensbeskouslik neutraal kan wees, te ontmasker nie. Dit gaan immers nie net om die bekering van enkelinge nie, maar ook van die eie kultuur. Dit is alleen wanneer die kerk op hierdie wyse midde in die samelewing leef, dat Christene ook in staat sal wees om in 'n nuwe verwoording van hulle belydenis mense in staat te stel om die waarheid te ontmoet en daaruit te lewe.

Die neiging om in 'n reserveringsproses jouself van die samelewing te vervreem, dien immers nie die evangelie nie. Die kerk is tog nie alleen in die wêreld nie, maar die wêreld is ook in die kerk. Juis dit vra dat in 'n besinning oor die verhouding tussen dogma en kultuur, dogmatiese proposisies uit die verlede nie as kulturele slagspreuke gebruik sal word nie. Die eksistensiële aard van die lewe uit die geloof en die belydenis van daardie geloof roep om weerstand teen so 'n uitgangspunt. In hierdie wêreld staan die kruis van Christus geplant. Die kerk maak deel uit van die wêreld. Van hierdie wêreld bely die kerk dat God die wêreld liefhet en dat Hy sy gemeente in die wêreld versamel. Die kerk is ook bewus van die eie hoogmoed, traagheid en leuens, maar die kerk weet ook van die onversetlike houding van hulle wat teen God gekies het (De Kruijf 1994:99).

In hierdie wêreld het die kerk die opdrag tot evangelieverkondiging. Dit word gedoen deur die soeke na 'n geloofstaal wat aanspreek ook binne 'n kultuurmilieu waarin dit met oorgawe geleef kan word. Dit beteken nie die ontkenning van pluraliteit en 'n dwang tot afsydigheid nie. Die Christen is immers ook geroep (dit bely ons immers) om die lewe in stand te hou en maatskaplike vrede na te streef, hoe relatief en voorlopig dit ook al mag wees. Dit hoort by 'n Christelike geheiligde lewe (De Kruijf 1994:98).

Net soos vir elke Christen geld ook vir die 'volkse' gelowige die oproep tot bekering en geloof. Dit is so omdat die spanning tussen natuurlike religie (die grondelement van volksreligiositeit) en geloof (die onderskeidende van die Christelike) bly bestaan. Geloof is immers nie die belewenis van 'n oortuiging wat uit die ervaring voortspuit nie: dit is gehoorsaamheid aan die oproep van God (Henau 1991:27). Dit is juis op die pad van hierdie gehoorsaamheid dat kerklike dogmas nuwe betekenis kry; nie as leerstellige wette nie, maar as leerstellige beslissings wat altyd weer, ook in steeds veranderende kultuurmilieu's, nuut verneem moet word.

In die lig hiervan en van die uitspraak van die Nederduitsch Hervormde Kerk in *Kerk en wêreld 2000* (1985:5), waar gestel word dat die kerk nie teruggedwing wil word as 'n mondstuk om die aspirasies en ambisies van die volk hoorbaar te maak nie, sal elke ander uitspraak van die kerk weer krities onder oë geneem moet word. Die

kerk is immers net aan die een wat die kerk geroep en gestuur het, diensbaar — 'n stem in en tot die volk roepende tot bekering en heiliging. Wanneer lidmate van die Nederduitsch Hervormde Kerk hierdie kerk as 'volkskerk' sien, sal hulle ook moet verstaan dat 'Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten *an alles Volk*' (6. Barmer These) (kyk Schmithals 1991:11).

Literatuurverwysings

- Barth, K 1960. *The humanity of God*, translated by T Wieser & J N Thomas. Richmond: John Knox.
- Berkhof, H 1973. *Christeljk Geloof*. Nijkerk: G F Callenbach.
- Bethge, E 1995. *Friendship and resistance*. Michigan: Eerdmans.
- Bloesch, D G 1987. *Freedom for obedience*. New York: Harper & Row.
- De Kruijf, G G 1994. *Waakzaam en nuchter*. Baarn: Ten Have.
- Brunner, E 1937. *The divine imperative*, translated by O Wyon. London: Butterworth.
- Henau, E 1991. Evangelisering van die volksreligiositeit. *Wêreld en Zending* 20/2, 21-28.
- Hopper, J 1987. *Understanding modern theology, II*. Philadelphia: Fortress.
- Koekemoer, J H 1994. Die idioom van die Ned Herv Kerk — 'n Teologiese vraag. *HTS* 50/1 & 2, 14-26.
- Moltmann, J 1984. *On human dignity*. London: SCM Press.
- Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 1985. *Kerk en Wêreld 2000*. Pretoria: Kital.
- Tillich, P 1978. *Theology of culture*. New York: Oxford University Press.
- Schmithals, W 1991. Zur Predigt des Sonntags, in *Evangelische Sammlung*, 9-11. Berlin.
- Van Aarde, A G 1988. Historical criticism and holism: Heading toward a new paradigm? in Mouton, J, Van Aarde, A G & Vorster, W S (eds), *Paradigms and progress in theology*, 49-64. Pretoria: HSRC.
- 1992. Hoe praat ons oor God? Teologiese idioome van gister en vandag. *HTS* 48, 957-976.
- 1993. Aspekte van die sosiale stratifikasie van die ontwikkelde agrariese samelewing in die eerste-eeuse Palestina. *HTS* 49, 515-545.
- Van Staden, P 1991. *Compassion — the essence of life*. Pretoria: University of Pretoria. (*HTS* Suppl 4.)

Van Ruler, A A 1972. *De kerk in de komende kultuur*. Nijkerk: Callenbach.
(Theologisch Werk, Deel V.)

Weber, O 1981. *Foundations of dogmatics*, translated by D Guder. Grand Rapids,
Michigan: Eerdmans.