Hoe om in te kom en hoe om binne te bly – die “groot sendingopdrag” aan die kerk vandag volgens Matteus 28:16-20[1]

Andries van Aarde
Emeritus Professor: Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

Abstract
Getting in and staying in – the “great commission” to the present-day church according to Matthew 28:16-20

In this article the phrases “getting in” and “staying in” relate to the technical term “covenantal nomism”. The article’s aim is to argue that this concept is radically redefined in the so-called “great commission” in Matthew 28:16-20. Inclusivity replaces ethnic exclusivism. This redefinition is applied to the well-being of the church and its spirituality in the present-day postmodern context. The article is specifically addressed to the members of the Nederduitsch Hervormde Church in South Africa. It challenges the traditional dichotomy between “insiders” and “outsiders” in missionary work. It advocates a way of thinking in terms of which “non-conformists” in so-called “churchless Christianity” are considered as being part of the “church on the other side”.

1. INLEIDING

In eksegetiese kringe is dit aanvaarde kennis dat Matteus 28:16-20 ’n bykans woordelikse kommentaar op die Griekse vertaling van die Aramees in Daniël 7:14 is (kyk Van Aarde 1998:16-26):[2] aan die einde van die tyd het God aan die Seun van die mens alle mag in die hemel en op aarde gegee. Adolf von

[1] Rede by geleentheid van die jaaropening van die Hervormde Teologiese Kollege, Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria, op 31 Januarie 2006.

[2] Jane Schaberg (1982:45, 189) het oortuigend aangetoon dat die triadiese formule in Matteus 28:16-20 hoogs waarskynlik ’n toespeling op Daniël 7:14 is, net soos Josefus (*Ant* 4.326) Moses se finale afskeid in terme van Daniël 7 geïnterpreteer het (vgl Davies & Allison 2004:682-684; Luomanen 1998:194-260; Lagrand 1999:236-238; Riches 2005:137-138).

Harnack (in Hubert Frankemölle 1974:49) het van hierdie woorde deur die oorwinnende, opgestane Jesus gesê dat daar nie iets groter of iets meer in net 40 woorde gesê kan word nie. Adolf Schlatter ([1933] 1963:797) weer het die krag van Matteus se getuienis oor die ewige teenwoordigheid van Jesus as God-by-ons beskou as van dieselfde kwaliteit wanneer Paulus die kerk se bestaan beskryf as om "in Christus" te wees.[3]

Dit is egter nie my bedoeling om met hierdie openingsrede op eksegetiese wyse die voortreflikheid van Matteus 28:16-20 uit te lig nie. Ook wil ek nie aandag gee aan hoe hierdie teksverse in Matteus – op grond van die Ou-Testament, inter-Testamentêre literatuur, die Nuwe Testament, kerkvaderlike geskrifte en kerklike belydenisskrifte – vanuit 'n apokaliptiese triadiese uitdrukking oor die "Één soos 'n seun van die mens", God as die "Oue van dae" en die Engele [=Gees van God] "wat rondom God is" (LXX, Dan 7:14) ontwikkel het tot in 'n vorm van 'n formule oor die doop in die Naam van die Vader, Seun en Heilige Gees nie (kyk Van Aarde 1998b:221-241; vgl Schaberg 1981). Ek wil eerder begin deur te verduidelik hoekom ek die besondere titel gekies het.

Die woorde "hoe om in te kom en hoe om binne te bly" word deur my gesien as 'n omskrywing van wat in Israel met die begrip "verbond" verstaan is. Daarby is dit Matteus, as die mees Israels georiënteerde evangelis onder die vier van die Nuwe Testament (kyk Sim 1998), wat in vergelyking met die ander evangeliste op die duidelikste wyse impliseer dat sekere volgelinge van Jesus in eerste-eeuse Palestynse konteks die kerk verbondsmatig verstaan het. (kyk Frankemölle 1974). Die kerk is egter 'n "verbond" op 'n radikaal ander wyse as Israel van ouds (*contra* Johannes Calvyn, *Ist* II.10.2; kyk Milner 1970). Hierdie andersheid het met Matteus se siening oor "apostolaat" te doen (vgl Hays 2005:177-178). Matteus is ook die enigste evangelis wat op 'n eksplisiete wyse die 12 dissipels "apostels" noem en hy doen dit in hoofstuk 10 binne die konteks van sending (Matt 10:2). Vir Matteus is die "twaalftal" nie net verwysing na die historiese dissipels van Jesus nie, maar dit is ook vir hom 'n afgeronde – bykans volmaakte – simboliese getal wat op Israel as "verbondsvolk" dui, die volk van die 12 aartsvaders – maar nou "volk" en "verbond" in radikale nuwe sin.[4] Dit is egter nie net Matteus wat hierdie radikale andersheid met sending in verband bring nie;[5] dit word ook onder

[3] Kyk Botma & Van Aarde (1996:285-317).

[4] Vgl Stanton (1992:10-12); Strecker (1971:33); Luomanen (1998:278); Yueh-Han Yieh (2004:287).

[5] Kyk onder andere Hahn (1999:21-23); Wilk (2002:146-153); Foster (2004:249-252).

andere by Paulus aangetref (kyk Wright 1992:266-267). Dit is wel so dat die sending by Paulus baie meer in fokus is as by Matteus.[6]

Dit is wat sover die bewoording van die titel van hierdie rede betref. Wat die bedoeling van die titel betref, het ek dit ontleen aan 'n boek wat ek onlangs gelees het oor spiritualiteit, sending en postmoderniteit (Paul Avis 2003:109-130). Die skrywer het my oortuiging bevestig dat ons in vandag se wêrelddorp nie te doen het met ons hier en die heidene/ongelowiges daar nie. Die indeling van mense tussen "gelowiges" en "ongelowiges" is te gekompliseerd om so 'n eenvoudige onderskeid te tref.

Dieselfde sensitiwiteit wat die meeste van ons nog al die jare in die Hervormde Kerk gehad het om nie sondermeer Jode "heidene" te noem nie,[7] is in vandag se veelgodsdienstige wêreld ook van toepassing op "andergelowiges", die so genoemde "buitekerklikes". In hierdie verband is die titel van 'n ander boek, *Churchless Christianity* (Hoefer 2001), veelseggend. En in ander resente boek met die subtitel "Doing ministry in the postmodern matrix" word daar selfs na hulle wat tradisioneel "buitekerklikes" genoem is, verwys as "the church on the other side" (MacLaren 2000:121-143). In hoofstuk 10, met die titel "Subsume missions in mission", word 'n onderskrif aangetref wat vra dat ons "buite die boks" moet dink deur "think *bringing*, not just *sending*." Die bekende postmoderne sendingwetenskaplike James Edward Lesslie Newbigin (1909-1998)[8] praat van sending as geloof, liefde en hoop in aksie. Die skopus van sending is volgens hom nie gerig op die groei van die kerk nie, maar op die verbetering van die omstandighede waaronder mense kan "groei" in gehoorsaamheid aan Christus. Dit beteken dat die kerk gesien word as die gemeenskap waar die liefde aktief is.[9] Die postmoderne era eis van die kerk, volgens Newbigin, 'n "commited pluralism".

Dit lyk vir my asof die wêreld in hierdie verband die kerk in Suid-Afrika voor is. Besighede en ander instansies soos skoolrade organiseer vir hulle werknemers kursusse om kulturele sensitiwiteit op te skerp. Dit het ten doel dat werknemers se onvermydelke interkulturele kontak met menswaardigheid

---

[6] Kyk bespreking in Andries G van Aarde 2005b, Jesus' mission to all of Israel emplotted in Matthew's story. Referaat gelewer by geleentheid van die Matthew Taskgroup tydens die Society of Biblical Literature in Philadelphia (GA), 19-22 November 2005.

[7] Vgl ook the "Conference statement" van die 3003-Lausanne Consultation on Jewish Evangelism, in Helsinki 2003: Jesus and his people. *International Bulletin of Missionary Research* 28(1), 23.

[8] Kyk John Flett et al (comps) 2003. *Newbigin.Net: Bibliography ad document arhive*. CD-ROM; kyk ook Newbigin (1985).

[9] Kyk onder andere die bespreking van die sendingperspektiewe van J E Lesslie Newbigin deur R de Reuver (2004:233-266); George R Hunsberger (1998); Lesslie Newbigin & Paul Weston (2006).

sal geskied. Hier lê myns insiens 'n belangrike taak vir die Hervormde Teologiese Kollege voor, sodat ook toekomstige predikante soortgelyke sensitiwiteit sal bekom. Met die uitdrukking "committed pluralism" het ook Lesslie Newbigin kulturele verskeidenheid in die oog gehad. Volgens hom lei sending tot kruiskulturele ontmoetings met Christene uit ander kulture in selfs die plaaslike gemeente (vgl Harold Netland 2001). So word ons bewus van ons eie kulturele bepaaldheid en beperking, sodat die evangelie nie ingepers word in die model van die eie kultuur nie, maar kultuur onder die kritiek van die evangelie geplaas word (kyk De Reuver 2004:261).

Deur die fokus te plaas op "hoe om binne te bly" (*bringing*) en nie net op "hoe om in te kom nie" (*sending*), impliseer egter nie dat sending in ons postmoderne wêrelddorp 'n uitgediende begrip geraak het nie – iets wat ons behoort te onthou wanneer daar in die teologiese fakulteit besin word oor die onontbeerlike ensiklopediese plek van die Department Sending- en Godsdienswetenskap asook van dissiplines soos godsdienssosiologie. Die sendingtaak en sendingdoel van die kerk word myns insiens nie opgehef noudat sending gesien word as veral liefde in aksie binne die grense van die plaaslike gemeente self nie.

Hier het Karl Barth in 'n monografie oor die "menslikheid van God"[10] duidelikheid gegee in antwoord op die beskuldiging dat die dialektiese teologie apaties teenoor sending sou staan (vgl Barth 1932:189-215). Barth sê dat ons in die kerk nie so gemaklik die onderskeid tussen "insiders" en "outsiders" behoort te tref nie. Selfs die mees oortuigde Christene behoort hulleself te herken as "outsiders". In 'n ander artikel, een oor die sendingtaak van die kerk, het Barth gesê dat óns wat in die kerk is, moet onthou dat die kerk in sigself "heidenkerk", "tollenaarskerk" is, dit wil sê dat ons, die kerkmense, by God pleit om ons "ellendige sondaars" genadig te wees. Die uitvoering van die sendingtaak vra van jouself om jou te bekeer. Wat diegene betref wat buite die kerk is, behoort ons die "outsiders" te reken as reeds implisiete "insiders". Jy behoort só aan "outsiders" te dink dat jy hulle reeds binne-in wil sien. Dit is daarom interessant om op te merk dat die *Church of England* in 1996 in dié kerk se ekumeniese *Mission Theological Advisory Group*-verslag die term "implicit religion" gebruik. Hierdie begrip word in bestaande navorsing aangewend om te verwys na verskeie vorme van mense se "ultimate commitments" in sowel sekulêre as godsdienstige kontekste (kyk Paul Avis 2003:112).

[10] Karl Barth ([1956] 1960. *The humanity of God*, veral bl 59. Richmond, Vi: John Knox Press, vertaal deur J N Thomas van oorspronklike *Die Menschlichkeit Gottes* (Theologische Studien), Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag.

Sommige onder ons kan die Hervormde Kerk se besluit van 'n paar jaar gelede om ruimte vir "andersoortige" gemeentes te bied, sien as vrug van bekering. Streng gesproke, ten spyte van die evangeliese meriete van die besluit, is die bewustelike besluit om "andersoortige" geloofsgemeenskappe te skep wat naas die plaaslike gemeente bestaan, 'n evangeliese teenstrydigheid. Indien die vorming daarvan outomaties op grond van kultuuroorwegings soos taal en gedeelde gewoontes om praktiese redes geskied, is dit verstaanbaar, maar 'n keuse om "andersheid" nie in die eie geloofsgemeenskap te wil akkommodeer nie, is evangelies onaanvaarbaar. Verskeidenheid behoort nie as 'n bedreiging vir die eenheid van die kerk gesien te word nie. 'n Lewenshouding van versoenende verskeidenheid dien die eenheid – 'n evangeliese eis wat die kerk nie mag ontwyk nie.[11]

Daarom, na my mening, is die geloofwaardigheid van die apostolaat van die kerk, asook die kerk se strewe om ekumenies te wees, in gedrang wanneer die kerk 'n groot saak wil maak van uitreik na ander toe, maar nie in staat is om bereid te wees om diegene wat buite is, onvoorwaardelik te sien as potensieel saam met jou in die kerk nie – wat die saam aansit aan die nagmaalstafel insluit. Ons, diegene binne die kerk, geniet immers nie die nagmaal omdat ons sonder sonde is nie! Eers wanneer jy grensloos kan dink en lewe, deur die "outsider" as potensiële "insider" te sien, gee jy legitimiteit aan die belydenis van die kerk dat die kerk "apostolies" is.[12]

En dit vra om die "Ander"[13] – insluitende die straatkind, die prostituut, die anders-biologies geskape en anders-seksueel georiënteerde, die anders-volkige, die anders-gekleurde, die anders-godsdienstige – nie as onaanvaarbaar vir inkom in die kerk te beskou nie, omdat hulle nie ís soos jy ís of ís soos jy hulle wil hê hulle moet wees nie. Die bekering van die kerk is voorwaarde om aan die kerk se sending legitimiteit te verleen.[14] Myns insiens het die Pretoriase NG dominee van Erasmusrand wat verlede jaar in die hofsaal 'n mede-sondaar – wat aanvanklik deur die media naamloos geëtiketteer is as "Barbie die Advokaat" (kyk o a *Beeld* 17 Februarie 2005, bl 2) – pastoraal ondersteun het, meer in die publieke oog tot die legitimiteit van

---

[11] Kyk Rudolf Bultmann ([1958] 1968:311; vgl Van Aarde 1987:325-351; 1989:461-475).

[12] Kyk John J Burkhard 2004. *Apostolicity then and now: An ecumenical church in a postmodern world*. Collegeville, MN: Liturgical Press. Kyk veral die gedeelte, getitel "Return of the 'Other' and relationality", 139-145.

[13] Kyk Daniel Patte 2005. Reading Matthew 28:16-20 with Others: How it deconstructs our Western concept of mission. Referaat gelewer by geleentheid van die Matthew Taskgroup van die Society of Biblical Literature in Philadelphia (GA), 19-22 November 2005.

[14] Vir onderskeid tussen "proselietmakery" en "bekering" in sendingkonteks, kyk Richard V Peace (2004:8-14; kyk ook Scot McKnight 2002).

die kerk in Suid Afrika bygedra as wat die wye beriggewing oor die teenwoordigheid van koninklikes en regeerders by Pous Johannes Paulus II se begrafnis kon doen. Terwyl ons in die kerk enersyds meer waardering vir die media behoort te hê wanneer hulle mensonterende seksuele promiskuïteit aan die kaak stel en andersyds die media (en die kerk) vra om seksualiteit as private aangeleentheid te respekteer (kyk Johann Beukes 2002:297), kan ons ook in hierdie besondere geval om 'n ander rede waardering teenoor die pers uitspreek. Die pers het hierdie vrou, waarskynlik op grond van die dominee se moedige pastoraat (kyk *Rapport* 1 Januarie 2006, bl 1), ten minste daarna by haar regte naam begin noem en die dominee verskoning gevra oor die pers se aandeel aan die alewige publieke geskinder oor vermeende seksuele immoraliteit (kyk o a *Rapport* 9 Oktober 2005, bl 1). Dit alles vanweë die legitimiteit wat die kerk verkry het as gevolg van die daadwerklike uitvoering van sending in ons postmoderne wêreld deur een dominee binne sy plaaslike gemeente.[15]

Die boek oor spiritualiteit, sending en postmoderniteit het daarop gewys dat ons in die postmoderne kerk te doen het met 'n skynbare teenstrydigheid. Vandag is daar soveel mense wat sê dat hulle gelowiges is, maar nie bereid is om aan die kerk te behoort nie. "They believe, but do not want to belong" (Avis 2003:108). Die kern van sending vandag behoort na my mening te wees dat ons besonderlik van hierdie mense bewus moet wees. Heelwat navorsing is die afgelope dekade gedoen oor "public theology", "common religion" en wat as "public church" bekendstaan.[16]

Gesien teen hierdie agtergrond en gesien vanuit 'n sendingperspektief, is die ou verbondsbegrip in vandag se kerk myns insiens nie heeltemal uitgedien nie – veral as 'n mens so na "verbond" kyk deur te aanvaar dat die kwessie van "hoe om in die kerk in te kom" onlosmaaklik saamgaan met die vraag oor "hoe om binne die kerk te bly".

Daar is daarom 'n verdere rede waarom ek die bepaalde titel gekies het. Dit het naamlik te doen met die waarneming dat "inkom in die kerk" in die klassieke teologie gekoppel is aan die doop. Ons kom in deur in die kerk ingedoop te wees. In die besonder bring dit ons uit by die verbondsteologie van veral die Reformatoriese kerke (kyk McCoy & Baker 1991). Daarom is die begrip "verbond" in die Hervormde Kerk nie 'n vreemde begrip nie (kyk Van Aarde 1984:28-55). Dit is veral in ons kerk om 'n interessante rede gebruik, te wete om die begrip "volkskerk" fatsoenlik voor te stel. My bedoeling met

---

[15] Kyk *Rapport* 16 Oktober 2005, bl 23: "Ons betreur egter die trant van *Rapport* se beriggewing. Dit is ongegrond, onverantwoordelik, beledigend, lasterlik en sensasioneel. Die integriteit van 'n kerk is geleë in die wyse waarop die evangelie bedien word."

[16] Kyk onder andere Palmer (1981); Oswald & Leas (1987); Huber (1998).

hierdie openingsrede is egter nie om die volkskerk fatsoenlik voor te stel nie. Inteendeel, ek meen dit kan nie meer nie en ek stem saam dat die begrip volkskerk "van huis uit onaanvaarbaar is" (Van Aarde & Pelser 2001:19-20).

In die ou Nederlandse Hervormde Kerk en in die Nederduitsch Hervormde Kerk was Matteus 28:16-20 die klassieke Skrifbewys waarmee 'n "volkskerk" geregverdig is (kyk Van Aarde 1986:77-93). Ek is vir die doeleindes van hierdie openingsrede daarom ook in Matteus 28:16-20 geïnteresseerd. In ou vertalings is Matteus se sendingopdrag in hierdie paragraaf vertaal as: "Gaan na alle volkere toe." Indien Matteus 28:16-20 verklaar sou word in die sin dat die opgestane Jesus vir sy dissipels gevra het om mense deel te maak van Israel en dat (die Matteaanse) Jesus die kerk in die verlengstuk van Israel gesien het,[17] moet ons ons afvra: "Hoe het mense in Israel ingekom en hoe het hulle daar binne gebly?"

Dit is veral die teoloog E P Sanders (1992:262) wat vir ons lig werp op hierdie saak. Sanders het 'n begrip gemunt wat in Afrikaans vertaal kan word as "wettiese verbondsbegrip" (*covenantal nomism*). Hiermee wil hy verduidelik hoe mense in Israel inkom en hoe mense deel van Israel bly. Dit is op grond van God se uitverkiesende genade dat jy inkom. Jy kom in 'n bepaalde etniese groep, te wete Israel. Hoe jy daar bly, is deur die Tora te gehoorsaam. Hierdie twee-in-een gebeure, die inkom op grond van God se genade en die bly op grond van gehoorsaamheid aan die wet, word omvat deur die begrip "verbond". Daar is twee partye: die een neem die inisiatief en bring jou in; die ander respondeer deur toe te sien dat daar binne gebly word. In 'n vroeëre werk het Sanders (1997:422) uitgewys dat ons nie van hierdie ou Israelitiese konsep moet aflei dat die mens dit moet kan verdien om in te kom nie. So 'n opvatting sou neerkom op die tekening van 'n karikatuur van Israel se geloofsoortuigings. Die inkom is op grond van God se genade – ook vir oud-Israel. 'n Twee-in-een gebeure, genade-en-gehoorsaamheid, word bedoel wanneer die woord "geregtigheid" in Israel se literatuur gebruik word. God doen wat reg is en jy doen wat reg is; God het lief en jy het ook lief.

Wanneer die Nuwe Testament by monde van Paulus aan die hand van Habakkuk 2:4 sê jy kan nie gered word deur "geregtigheid" op grond van die gehoorsaamheid aan die wet nie, maar alleen op grond van jou vertroue in God (bv Rom 1:17), dan is dit nie billik om dit te vertolk asof ou Israel gemeen het mense verdien hulle saligheid, en nou het Paulus die saak reggestel deur te sê dit is alleen genade nie. Ons het hier met 'n baie dieperliggende aangeleentheid te doen. Hier het die dialektiese teologie weer eens gehelp om 'n dialektiese kompleks 'n bietjie beter te verklaar. Na aanleiding van veral

[17] Kyk onder andere Saldarini (1992:23-38; 1994); vgl Strecker (1971:33); Stanton (1992:10-12); Luomanen (1998:278); Gundry (2005:111-119).

Paulus kan ons sê dat as jy die begrip "geregtigheid" gaan koppel aan alleen jou gehoorsaamheid aan die wet, jy jou lewe soos 'n slaaf gaan vasketting aan dinge en konvensies wat soos mense feilbaar is, omdat dit soos die skepping aan die verbygaan is. Wat Paulus by wyse van implikasie vra, is dat jy jou rug eens en vir altyd moet draai op 'n burgerlike/skeppingsteologies georiënteerde ideologie (*theologia naturalis*); dat jy nie jou absolute geluk (redding) sien in alleen wat jy as mens doen nie, maar dat jy dit juis sal sien in God se genade wat daaruit bestaan dat God jou vry gemaak het. God het jou vry gemaak daarvan om te dink dat jy deur bloot jou gehoorsaamheid aan menslike reëls in die regte verhouding met God sal lewe. Vanuit Pauliniese teologie kan afgelei word dat burgerlike teologie 'n vorm is van afgodediens: om die lewe in eindigende dinge van geskape aard te soek en nie in die lewende God nie.[18] Daarom praat Paulus van die geloof "op grond van die geregtigheid van God" (o a Rom 10:3). 'n Lewe wat absolute geluk soek in wat menslik is, in menslike handelinge en menslike reëls of in enigiets wat van hierdie wêreld is, is 'n selfsugtige lewe. Dit gaan oor selfhandhawing omdat jy as mens in die sentrum is. Paulus noem dit eiegeregtigheid (Rom 10:3). En hoewel dit baie vroom kan voorkom, bly dit steeds futiel. Paulus praat daarom eerder van die "geregtigheid van God" in aansluiting by die Ou Testament. Dit is juis omdat Israel se ywer, Israel se eiegeregtigheid – die nakoming van selfgerigte reëls en menslike doen en late – eintlik net hulleself in die oog gehad het, dat hulle dié wat buite is, buite die oog gehad het omdat die buitestanders voorasnog nie kultureel geword het soos hulleself kultureel is nie.

God se geregtigheid is egter nie die geregtigheid van mense nie. Met die begrip "God se geregtigheid" word bedoel dat God regstellend handel deur reg te maak toe Israel nie in staat was om dié wat buite was, in te bring nie. Die buitestanders waarna die Ou Testament verwys, was hulle wat op grond van kulturele konvensie gesien is as dat hulle nie ruimte voor God en in die geloofsgemeenskap het nie. Dit is vreemdelinge wat nie tot Israel behoort het nie. Dit was armes wat tot die status van bedelaars verklaar is en geen

---

[18] Teresa J Hornsby (2001), in 'n bydrae getitel "Paul and the remedies of idolatry: Reading Romans 1:18-24 with Romans 7", skryf die volgende: "When Paul asks in [Romans] 7:24, 'Who will rescue me from this body of death?' he is also asking how to transform the lifelessness of the transgression (i e, the tension between Law and Sin) into a relationship with God. And his answer comes from verse 25: 'through Jesus Christ our Lord.' The crucifixion as sacrifice is a response or remedy to idolatry, that is, the people's failure to connect with God through God's creation and through the Law. Paul, therefore, opens access to God through the sacrifice, that is, the crucifixion … In Romans 7 and 8 … Paul evokes a sacrificial image of the human. Through the violent and filthy sacrifice, or at least through its invocation in his text as a response to idolatry, Paul sets up a way in which the Sacred and flesh are forever joined. In Romans 1:18-23, Paul tells us that the Sacred in their own creations that were lifeless copies of God's creatures. Thus, it was human agency that denied a sacred presence to God's creatures" (Hornsby 2001:225, 231).

versorging meer gekry het nie (soos Lasarus in 'n Lukaanse gelykenis van Jesus; sy naam beteken "God help"). Dit was kinders wat buite normale huishoudings moes oorleef het. Dit was vroue met wie daar geen raad was nie, omdat daar nie 'n man in hulle lewe was wat beheer kon uitoefen nie. Die wese, die vreemdelinge, die weduwees en die armes was die mense wat die voorwerpe van God se ontfermende geregtigheid geword het (vgl John Dominic Crossan 1998:182-208). So gesien kom sending op diakonie neer.

Wanneer Paulus praat van die "geregtigheid van God", meen ek, het ons by die hart daarvan uitgekom waarom hy teenoor sy Israels kultuur-georiënteerde opponente in Jerusalem 'n dringende saak wou uitmaak dat hy aan die een kant die apostel vir die buitestanders is en aan die ander kant dat hy hom onvermoeid gaan beywer om vir die armes te sorg deur vir hulle op sy sendingreise 'n kollekte in te samel.

Die skrywer in die Nuwe Testament wat naas Paulus die meeste praat van "God se geregtigheid", is Matteus (kyk o a Przybylski [1980] 2004). Dikwels word daar in krities-teologiese kringe daarop gewys dat Matteus en Paulus nie dieselfde taal hieroor praat nie (kyk o a David C Sim 1998; 2002:767-783). Dit is 'n valse vermoede. Veral wat betref die inkom in die kerk deur die so genoemde "outsiders", dink Paulus en Matteus dieselfde, hoewel uitgedruk op eie genuanseerde wyse (kyk o a Meier 1983:12-86; Gundry 2005:117-118). Matteus is die een wat daarop wys dat sy verstaan van geregtigheid gesetel is in wat hy by Jesus kon leer. Jesus is die een wat sê dat God die son laat opkom oor hulle wat binne is en hulle wat buite is (Matt 5:45). Jesus is die een wat sê dat daar op geen manier regverdiging is daarvoor dat hulle wat buite is, met minder liefde bejeën sal word as hulle wat binne is nie (Matt 5:43-44; Matt 22:39) – 'n uitspraak wat ook by Paulus voorkom (Rom 12:16-18). Matteus sê dat jou geregtigheid méér moet wees as dié van die handhawers van die ou verbondsteologie, die Fariseërs en die skrifgeleerdes. Met hierdie "méér" het hy nie bedoel méér in die getal goeie dade nie, so asof die mens kwantitatief méér, dit wil sê oorvloedig, moet doen nie. Hierdie "méér" beteken "gans anders", so *anders* as wat Paulus bedoel het toe hy gepraat het van 'n mens wat nuut geskape is; gepraat het van 'n "Israel volgens die vlees" wat herskep is in "'n Israel van God" (Gal 6:16). Die "Israel van God" bestaan uit mense wat nie meer geregtigheid soek in terme van gehoorsaamheid aan dit wat menslik en konvensioneel is nie, maar in terme van die "wet van Christus"; dit wat die Gees van God van jou verwag. Die "méér" waarvan ook Matteus praat, hou in dat geregtigheid nou die "geregtigheid van God" geword het (Benno Przybylski 2004:117).

Dit bring ons terug by die dialektiese teologie. Dit was die dialektiese teoloë Rudolf Bultmann (1968:310; vgl Pelser 2005:715) en Karl Barth ([1935]

1964) wat my persoonlik die meeste gehelp het om te verstaan hoe ’n mens “oud” en tegelykertyd “nuut” kan wees, dit wil sê om Israel te wees, maar ’n ander soort Israel te wees – of soos Matteus, waarskynlik verwysend na homself as outeur, die beeld gebruik van ’n vader wat uit die huis se skatkis dinge uithaal wat tegelyk oud en nuut is – om daarmee te sê hoe ’n rabbi is wat ’n dissipel van die koninkryk van die hemel geword het (Matt 13:52). Die dialektiese teologie het my sodoende gehelp om beter te verstaan hoe die kerk is. Indien die kerk ’n spanninglose verlengstuk van ou “Israel van die vlees” is – soos Paulus se “apostoliese” gespreksgenote in Jerusalem dit wou hê – verstaan die kerk die evangelie in terme van ‘n *theologia naturalis*. En vir Paulus is so ’n standpunt nóg “apostolies” nóg “evangelie” (Gal 1:6-10).

Dit beteken nie dat die kerk natuur kan ontsnap nie. Die kerk is wesenlik deel van die geskape en menslike bedeling, want die kerk is menslik (kyk Andries van Aarde 1995:865-875; vgl ook Blei 1986:10-13). Karl Barth (1964:121) sê dat die kerk soos ’n “sirkel” is wat oorvleuel met ander “sirkels” wat ons in die lewe aantref. Daarom sal die kerklike organisasie kenmerke vertoon wat ook deel is van ander sosiale groepe, soos ’n volk wat ’n bepaalde taal praat, ’n nasie wat op ’n bepaalde plek woon, ’n klub wat ’n bepaalde tipe lidmaatskap het, ’n huwelik wat ’n bepaalde lojaliteit veronderstel, ensovoorts. Dieselfde mense wat tot ’n sosiale klub behoort, kan ook lidmate van die kerk wees. Dieselfde mense wat tot ’n bepaalde etniese groep behoort, kan ook tot die kerk behoort. Maar hier lê ’n diep versoeking/verleiding deurdat kerkmense geneig is om die kerk se en wêreldse grense oor mekaar te wil skuif, so asof menslike institusionalisering sondermeer kerklik is en gehoorsaamheid aan menslike reëls die wyse is waarop jy binne bly, dit wil sê hoe jy kerk uitleef. Karl Barth (1932:206) roep gelowiges op tot ’n dialektiese spanning om nooit die evangelie gelyk te stel aan kulturele konvensie nie, om nie sending as kultuurpropaganda te sien nie – net soos Paulus in Romeine 10:3 van Israel vra om nie eie-geregtigheid God se geregtigheid te noem nie.

Hierdie selfde sensitiwiteit kry ons ook in die “groot sendingopdrag” van Matteus. Die opdrag is “groot” want dit is nie net die uitspel van Jesus se “groot” liefdesgebod van liefde tot God en liefde tot die naaste in Matteus 22:34-40 nie, maar eintlik die samevatting van die hele Evangelie van Matteus (kyk oa Oscar Brooks 1981:2; J LaGrand 1999:237). Die inklusiewe karakter van kerkmense se gesindheid kom tot uitdrukking in die 4 keer herhaling van die woord “hele” in die “groot” liefdesgebod: *hele* hart, *al* die krag, *alle* verstand, *hele* wet. Dieselfde 4 keer herhaling kom voor in die ”groot” sendingopdrag: *alle* mag, *alle* mense, *alles* doen, *altyd* Immanuel.

Matteus 28:16-20 is al beskryf as die *manifesto* (Von Harnack, in Frederick D Bruner 1990:1094) van die kerk – ’n *manifesto* wat op dieselfde vlak van waarde lê as die *Shema* van Israel (Ernst Lohmeyer 1967:416):

"Hoor, Israel, die Here ons God is die enigste Here." Hierdie *manifesto* wil vir ons sê hoe nuut anders ons moet dink oor hoe mense inkom en hoe mense binne bly. Die "inkom" en die "binne bly" geskied egter nie sonder spanning nie. Hierdie *manifesto* moet gesien word in die lig van die kruis- en opstandingsvertelling in Matteus: die afsterf van 'n ou bedeling en 'n aanbreek van 'n radikale nuwe bedeling (kyk Van Aarde 1998a; vgl Trilling 1969). In hierdie radikale nuwe bedeling vind jy volgens Matteus die onvolledige kerk wat nie meer soos die 12 van ouds aanspraak kan maak op menslike afgerondheid nie – die twaalftal het na die wegval van Judas Iskariot die elftal geword, die gebroke kerk, die "sondaarskerk". Hierdie gebroke kerk kry die groot sendingopdrag – nie 'n volmaakte kerk nie, maar 'n onvolmaakte kerk, die *elevenish* (Bruner 1990:1090) kerk.

Die "groot sendingopdrag" was die laaste keer dat ons van die dissipels in die Matteusevangelie verneem.[19] Dit is ook die slot van die evangelie. Daarom vra eksegese: wat het met die dissipels vóór hierdie *grand finale* gebeur? Hulle het van die kruis weggehardloop, terwyl 'n paar dapper vroue die nuus vir hulle gebring het dat Jesus tog die finale oorwinning behaal het. Nou kry jy hierdie bang dissipels weer by Jesus op die *berg* in Galilea (kyk Terence L Donaldson 1985). Die ou wet van Moses wat op Sinaï gegee is, word aan hulle nuut geproklameer deur die "Tweede Moses" (Dale C Allison 1993) wat as die Seun van die mens, na aanleiding van Daniël 7:14 (kyk o a Barth 1964:16), die oorwinning oor die dood en die magte van die dood behaal het. Met behulp van die opstandingsgeloof behoort jy te verwag dat alle kleingeloof nou uit die weggeruim is. Inteendeel, wanneer Matteus die kerk teken deur vir ons sy laaste waarneming van die dissipels mee te deel, is dit maar die herhaling van die ou storie. Van die dissipels wat vroeër saam met Jesus op die see wou loop en dit nie kon doen nie; wat saam met Jesus in Getsemane wou wees, maar nie kon saam waak nie; wat saam met Jesus na Golgota wou gaan, maar dit nie kon regkry nie; wat nou, hoewel die oorwinnende Jesus aan hulle verskyn, steeds nie hulle kleingeloof kan oorwin nie. Dit is sulke struikelende mense wat die *manifesto* aanhoor. En wat in ons ore eggo, is die ambivalensie van om te *glo* én tegelykertyd te *twyfel* (Matt 14:31; 28:17) (Ellis 1967-1968:576; vgl Van Aarde 1982:21-34).

Hierdie onvolmaakte kerk kry die opdrag om van alle mense dissipels te maak. Vroeër is gedink, byvoorbeeld deur die Londense Sending-genootskap in die vroeg-negentiende eeu,[20] dat die kern van die opdrag van sending aan die kerk daarin lê dat sendelinge moes *gaan* – na verre lande

---

[19] Kyk onder andere Kingsbury (1975:78); Meier (1978:211); Bruner (1990:1092).

[20] Kyk André P Brink (2005) se resente "ware fiksie" oor die Khoi-San eerwaarde Kupido Kakkerlak, *Bidsprinkaan – 'n ware storie*, veral die bibliografiese "Nota" op bls 249-251. Kaapstad: Human & Rousseau.

moes gaan. In Matteus se "groot sendingopdrag" kom die woord "gaan" (*poreuthentes* – Matt 28:19) nie in die grammatiese vorm van 'n opdrag voor nie, maar in dié van 'n deelwoord.[21] In die Grieks is die deelwoord dikwels 'n hulpwerkwoord (*contra* Bruner 1990:1096), soos ons in Afrikaans sal sê: ek gaan eet. Dit word nie as 'n opdrag verstaan: GAAN en eet nie. Die klem lê op die imperatiewe vorm van die hoofwerkwoord: *maak dissipels* (*mathēteusate*), maak die kerk een groot skool van Jesus-volgelinge.

Almal is die teikengroep, alle nasies (*panta ta ethnē*). Hierdie nasies het niks te doen met wat ons in die antropologie "volke" in etniese sin sal noem nie.[22] In die Grieks word die woord wat vertaal word met nasies, *ethnoi*, gebruik om na verskillende soorte groepe of dinge of diere te verwys.[23] Dit kan 'n trop skape, 'n swerm voëls of 'n groep mense wees. In Handelinge 2:5 word gelowiges, saamgestel uit verskillende etnisiteite, *ethnos* genoem. Dit is wel so dat jy in die Makkabeër-boeke (1 Makk 1:15; vgl 2 Makk 10:4) 'n aanduiding kry dat dit in Hellenistiese Grieks ook gebruik is om stereotipies te verwys na daardie groep wat buite Israel is (kyk Philip Esler 2003:55).

---

[21] Schlatter ([1933] 1963:23 en 798); vgl D J Bosch (1983:229-230); *contra* James LaGrand ([1995] 1999:239).

[22] Kyk Karl Barth 1945. *Auslegung von Matthäus 28, 16-20*, veral bl 15: "Es handelt sich wirklich nicht darum, daß die Völker als solche zu Jüngern gemacht werden sollen. Diese Auffassung hat einmal in der Missionstheorie gespukt: in üblem Zusammenfassung mit Phantasien der Deutschen Christen! Sie is nichtig." Hierdie vroeëre siening het die basis gevorm van die veelbesproke Artikel 3 in die ou Kerkwet van die Nederduitsch Hervormde Kerk. Die "volkskerkidee" in Artikel 3 en in Artikel 9 van die ou Kerkwet is gebruik om apartheid in etniese sin in die Hervormde Kerk se sendingsteorie te regverdig. 'n Pleidooi om hiervan afstand te doen, word aangetref in A G van Aarde 1986. Die *Wirkungsgeschichte* van Matteus 28:16-20 in die volkskerklike apostolaat. *HTS* 42(1), 77-93. Hoewel ek in hierdie artikel eksklusiwisme in die kerk in enige vorm afgewys het, het ek egter ruimte gebied (bl 91) vir die siening dat die Hervormde Kerk bewustelik die kerk se lidmate as behorende tot 'n bepaalde etniese groep kan reken. Hiermee het ek onbewustelik 'n agterdeur oopgehou dat onaanvaarbare natuur- en burgerlike teologie kerklike denke kan insluip deurdat Matteus 28:19 deur sommige vanuit sendingteoretiese perspektief gesien word as dat dit ook "volkgebondenheid" en "volksbehoud" veronderstel. Daarom oordeel ek deesdae dat die kerk eerder bewustelik sigself behoort te sien as 'n geloofsgemeenskap wat 'n alternatief op enige natuurlike groepering vorm, hoewel die kerk as sosiologiese entiteit noodwendigerwys kulturele kenmerke sal bevat. Ek beskryf my huidige oortuiging met behulp van die uitdrukking "integrale vryheid" (kyk Andries van Aarde 2005a:704-705). Hierdie begrip ontleen ek aan Lucien Legrand 2000. *The Bible on culture: Belonging or dissenting?*, veral bls 111-112. Ek raak al hoe meer oortuig dat die "Joodse" Nuwe-Testamentikus, Daniel Boyarin, 'n belangrike standpunt in sy boek *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism* verdedig: "I suggest that the kinship metaphors need to be abandoned, for they imply, *ipso facto*, the kinds of organic entities and absolute separations that it is precisely the work of this text to displace …" (Boyarin 1999:8).

[23] Kyk Dennis C Duling 2005. Ethnicity, ethnocentrism, and the Matthean ethnos. *Biblical Theology Bulletin* 35(4). (http://0-infotrac.galegroup.com.iinopac.up.ac.za/itw/infomark/628/813/76794221w5/purl … 2005/12/07), veral bl 6 van 30. Voordrag gelewer tydens die 57th General Meeting of *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Bonn, Duitsland 2003.

Matteus dekonstrueer egter hierdie gebruik. Hy sê *almal,* Israel en hulle buite Israel (kyk o a Paul Hertig 1998:119), word deel van die kerk. Daar is geen grense nie. Hulle word in die kerk ingedoop.

Met die doophandeling word die gelowige geassosieer met die lot van Jesus (kyk ook Rom 6:3). Daarom bestaan die maak van dissipels daaruit dat jy mense wat inkom, vra om die evangelie van Jesus – wat as kern die geregtigheid van God het – dit wil sê liefde vir hulle wat binne én vir hulle wat buite is – *jou* evangelie te maak; die internalisering van die evangelie deur mense voor te gaan in die "leer" om te doen wat Jesus geleer en gedoen het (Matt 28:20). Die konteks waarbinne dit plaasvind, is die konteks waar Jesus, hier en nou en vir altyd, teenwoordig is. Die kern en krag van die opstandingsgeloof is die belydenis: Jesus is Immanuel elke dag van ons lewe, tot aan die einde van tyd.

Matteus se sendingopdrag word nie deur 'n "groei-ideologie" gedryf nie en proselietmakery is nie in sy gedagte nie.[24] Soms word ons steeds tot vandag toe mislei asof die toename in getalle die sukses van sending bepaal. Waar kry jy dat die teenswoordige kerk groei? Dit is daar waar die kerk sekte-eienskappe aanneem.[25] En nou kan ons tog nie wil sê dat dit is hoe die kerk moet wees nie! In Noord-Amerika is die Amish 'n goeie voorbeeld – daardie groep wat hulle van die wêreld afskei deur ander soort klere te dra, nie in karre te ry nie, nie in boerdery deel te neem aan industrialisasie nie, ensovoorts, ensovoorts. Hulle kinders word wel op 'n stadium toegelaat om self te besluit of hulle deel van die sekte wil bly of nie. Tagtig persent kies om deel te bly – en die Amish bly groei (kyk Erik Sengers 2005:6-7). Ander fundamentalistiese groepe groei ook. Fundamentalisme en sektarisme gaan hand aan hand. Dit is sosiologies verklaarbaar waarom daar groei is. Mense wil in godsdienstige sin anders as die wêreld wees.

Hier is skynbaar 'n teenstrydigheid in die moderne kerk. In my eie gemeente in Pretoria, Wapadrant, ondersteun elektroniese dataprojektors die liturgie; ons sing liedere wat nie aanvanklik bedoel is as religieuse liedere nie; ons kategese is geskoei op die didaktiek wat buite die kerk ontwerp is; ons pastoraat is berading soos buite in die wêreld. Die moderne kerk neem al hoe

[24] Kyk Matteus 23:13-15: "Ellende wag vir julle, skrifgeleerdes en Fariseërs, huigelaars! Julle sluit die deur van die koninkryk in die mense se gesig toe. Julle gaan self nie in nie, en julle verhinder dié wat wel wil ingaan. Ellende wag vir julle, skrifgeleerdes en Fariseërs, huigelaars! Julle trek oor see en land rond om een bekeerling te maak, en as hy dit word, maak julle hom twee maal so ryp vir die hel as julle self is."

[25] Kyk die artikel van die godsdienssosioloog van die Universiteit Kampen, Erik Sengers 2005. Sekte en success: Waarom een "open kerk" geen succesverhaal kan zijn. *Theologisch* 2(3), 4-10.

meer wêreldse patrone aan. Tog toon empiriese navorsing dat dit juis daardie godsdientige groeperings is wat anders as die wêreld is, wat groei.

In sy monografie, *Die Menschlichkeit Gottes*, gee Karl Barth ([1956] 1960:64-65) weer die antwoord: ons behoort nie 'n probleem daarmee te hê om tuis in die wêreld te wees en soveel moontlik te leer wat deur die wetenskappe aan ons gebied kan word om sinvol ons kerklike organisasie en menslike konvensies te reël en in te rig nie. Om dit te doen veronderstel dat ons in vandag se kerk kennis sal neem van die insigte van empiriese navorsing in onder andere die godsdienssosiologie. Sodoende raak ons daarvan bewus dat navorsing bevestig dat dit wenslik is as die kerk 'n alternatief op die wêreldse gemeenskap vorm: nie meer "Israel na die vlees" nie, maar "Israel na die Gees". Die antwoord behoort egter nie gesoek te word in konserwatiewe fundamentalisme of sektariese separatisme – so tipies van die Gereformeerde mentaliteit – nie.

Terwyl ons tuis in die wêreld is, moet ons egter elke oomblik krities waaksaam bly om nie in die versoeking te kom om nie afstand te handhaaf tussen hoe die kerk en hoe die wêreld is nie. Daarom bly dit belangrik om in die godsdienswetenskaplike woord (en nie in kerkistiese neerhalende sin nie) tussen "kerk" en "sekte" te onderskei (De Groot 2005:15-16).[26] Sektes het duidelike afgrensing van hulle omgewing nodig terwyl kerke se grense soms dié van die omgewing oorvleuel.

Daarom is daar ruimte in die Hervormde Kerk vir Afrikaanssprekende gemeentes en Nederlandssprekende gemeentes, en wanneer die evangelies noodsaaklike organisatoriese eenheid tussen die Nederduitsch Hervormde Kerk en die Hervormde Kerk in Suidelike Afrika voltrek word, ook ruimte in die verenigde Hervormde Kerk vir Engelssprekende gemeentes. Hierdie oorvleueling van grense is die erfenis van die oud-Europese volkskerkidee en die waarde daarvan is die dienslewering wat die kerk vir die breë samelewing bied. Artikel 9 van die ou Kerkwet van die Hervormde Kerk het gepraat van die "evangelisering en hervorming van die volkslewe". Dit is egter iets anders as diakonie. Waarom die volkskerkidee in Europa, veral as gevolg van die invloed van dialektiese teologie, as teologies onaanvaarbaar begin reken is, is dat die kerk as "diensverleningsorganisasie", Skriftuurlik en teologies gesien, nie die taak het om mense bewustelik in een bepaalde kultuur te sosialiseer nie (vgl Kees De Groot 2005:18).

Om tuis te wees in die wêreld is om in die "hoofstroomkerk" so te lewe dat die "church on the other side" nie uit die oog verloor word nie. Ons behoort die kerk se grense so te bedink dat dit nie vir ons 'n probleem is om met iemand wat nie aan die kerk formeel wil behoort nie, op dieselfde wyse om te gaan as met iemand in die kerk self.

---

[26] Kyk die artikel van die godsdiensosioloog van die Universiteit Tilburg, Kees de Groot 2005. Pleitdooi voor een uitnodigende kerk. *Theologisch* 2(3), 11-19, veral bls 15-16.

Verder behoort ons meer te maak van die "public events" wat vir baie mense belangrik is (vgl Paul Avis 2003:125). Voorbeelde van sulke publieke gebeurtenisse kom klaarblyklik in alle lande voor. In die VSA het ons offisiële vakansiedae soos "Thanksgiving" maar ook nie-offisiële dae soos Kersfees-liggiesaansteek op 1 Desember. In die Verenigde Koninkryk is "Harvest Festival" en "Remembrance Sunday" en in Nederland die verjaarsdag van die koningin groot publieke geleenthede. By ons in Suid Afrika het ons, soos die res van die wêreld, Valentynsdag, Moedersdag, Vadersdag, Gesinsdag en Vrouedag. Maar ons het ook op grond van ons eie politieke herinneringe Jeugdag en Versoeningsdag – dae wat vir sekere mense belangrike dae is. Hierdie "publieke" gebeurtenisse kan in kerklike konteks relevant gemaak word. Net soos geboorte, begrafnis, huwelike, en silwer- of goue huweliks-herdenkings, kan hierdie geleenthede liturgies ingeklee word. Wanneer die pastoraat en prediking dít benut wat vir mense belangrik is, kan ons miskien agterkom dat mense se teleurstelling in die kerk verander word in "A-ha!", maar dis waar ek tuis is. Is dit 'n uitverkoop van die kerk aan die wêreld? Allermins. Dit kan wees dat mense wat so "inkom", "binne bly" deur as die "church on the other side" hulle anders organiseer as waaraan die hoofstroomkerke gewoond is. En dit op sigself behoort nie 'n probleem te wees nie, want die kerk se sukses is nie van die "groei-ideologie" – hoe meer in getal in die plaaslike gemeente of die eie kerk, hoe suksesvoller – afhanklik nie.

Daarom, ten slotte, hoe kom jy in en hoe bly jy binne volgens die "groot sendingopdrag" in Matteus 28:16-20? Deur Matteus se boodskap belydend ons eie te maak en almal onvoorwaardelik uit te nooi om hierdie belydenis met ons te deel dat God in en deur Jesus van Nasaret – Christus die Here, die oorwinnende Seun van die mens – God-by-ons is, solank as wat daar dae is, en solank ons belydenis insluit die doen wat Jesus in liefde gedoen en geleer het.

Die groot sendingopdrag aan die kerk vandag is myns insiens nie 'n *gaan* asof jy tasse moet pak nie. Dit berus op twee pilare. Die een is om self jou eie ambivalensie raak te sien. Jy glo, maar sukkel om te glo. Dit gaan dus daarom dat jy jou eie onvermoë sal insien, sodat jy alleen op genade kan bou. Wanneer jy hierdie siening internaliseer, sal jy nie diegene wat jy as buite beskou, met negatiewe vooroordeel benader nie. Jy is ook soos hulle. Die tweede is om wat Paul Tillich (1886-1965)[27] die "Protestantse beginsel" genoem het, ernstig te neem. In hedendaagse godsdienssosiologie is dit veral

[27] Paul Tillich 1948. *The Protestant era*, veral bl 118. Chicago, Il: University of Chicago Press. Tillich bou op wat Jean Paul Sartre *le malheur de la conscience* genoem het (kyk Jean Paul Sartre 1946. *L'existentialisme est un humanisme*, in W Banning 1969. *Typen van zedeleer: Grepen uit de geschiedenis der niet in godsdienstig geloof gefundeerde ethiek*, veral bls 155-158).

Peter Berger wat erns met hierdie beginsel – ook genoem die *Mut des Protestantismus* – maak. Berger[28] maan teen burgerlike godsdiens wat hy as "slegte geloof" (*bad faith*) beskryf (kyk Van Aarde 2005a:683-708). Die Protestantse beginsel is die *moed* om alle tradisies, kultureel en kerklik, aan evangeliese kritiek te onderwerp (Berger 1970:84-85). Dit beteken om jouself in die wêreld te sien, maar nie as so deel van die wêreld dat die wêreld se reëls die evangelie word nie. Dit kan alleen, indien jy die *manifesto* van Jesus – wat Paulus die "wet van Christus" noem – in die sentrum plaas. Dit is naamlik om God lief te hê en die een naas jou soos jouself.

Literatuurverwysings

Allison, D C jr 1993. *The new Moses: A Matthean typology*. Minneapolis, MN: Fortress.

Avis, P 2003. *A church drawing near: Spirituality and mission in a post-christian culture*. London: T&T Clark.

Barth, K [1935] 1964. *Credo: Die Hauptprobleme der Dogmatik dar gestellt im Ansschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis*. 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935. 3. Auflage. München: Chr Kaiser Verlag.

Barth, K [1956] 1960. *The humanity of God*, vertaal deur J N Thomas van oorspronklike *Die Menschlichkeit Gottes* (Theologische Studien), Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag. Richmond, Vi: John Knox.

Barth, K 1932. Die Theologie und die Mission in der Gegenwart. *Zwischen den Zeiten* 10, 189-215.

Boyarin, D 1999. *Dying for God: Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Beeld 17 Februarie 2005, bl 2.

Berger, P 1961. *The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment in America*. Garden City, NY:Doubleday.

Berger, P 1970. *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Garden City, NY: Doubleday. (Anchor Books.)

Beukes, C J 2002. *Ars erotica* en die detrivialisering van die seksuele diskoers: 'n Aantekening by die seksualiteitsanalise van Michel Foucault. *HTS* 58, 283-298.

Blei, K 1986. Schillebeeckx, pleiter voor een menslijker kerk. *Evangelisch Commentaar* 12 September 1986, bl 10-13.

Bosch, D J 1983. The structure of mission: An exposition of Matthew 28:16-20, in Shenk, W R (ed), *Exploring church growth*, 218-248, 229-230. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Botma, A & Van Aarde, A G 1996. Die formule *en Christo* as basis van die Pauliniese ekklesiologie. *HTS* 52(2&3), 285-317.

Brink, A P 2005. *Bidsprinkaan: 'n Ware storie*. Kaapstad: Human & Rousseau.

[28] Kyk veral Peter Berger 1961. *The noise of solemn assemblies: Christian commitment and the religious establishment in America*, veral bls 39-57.

Brooks, O S 1981. Matthew xxviii 16-20 and the design of the First Gospel. *Journal for the Study of the New Testament* 10, 2-18.

Bruner, F D 1990. *Matthew, Volume 2: The churchbook. Matthew 13-28*. Dallas, TX: Word Publishing.

Bultmann, R [1958] 1968. *Theologie des Neuen Testaments*. 6 durchgesehene Auflage. Tübingen: Mohr.

Burkhard, J J 2004. *Apostolicity then and now: An ecumenical church in a postmodern world*. Collegeville, MN: Liturgical Press.

Crossan, J D 1998. *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.

Davies, W D & Allison, D C [1997] 2004. *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to saint Matthew*, Vol III. London: T&T Clark. (A Continuum Imprint.)

De Groot, K 2005. Pleidooi voor een uitnodigende kerk. *Theologisch* 2(3), 11-19.

De Reuver, R 2004. *Eén kerk in meervoud: Een theologisch onderzoek naar de ecclesiologische waarde van pluraliteit*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum.

Donaldson, T L 1985. *Jesus on the mountain: A study in Matthean theology*. Sheffield: JSOT. (JSNTS 8.)

Duling, D C 2005. Ethnicity, ethnocentrism, and the Matthean ethnos. *Biblical Theology Bulletin* 35(4), 125-143. (http://0-infotrac.galegroup.com.iinopac.up.ac.za/itw/infomark/628/813/76794221w5/purl … 2005/12/07). Voordrag gelewer tydens die 57th General Meeting of *Studiorum Novi Testamenti Societas*, Bonn, Duitsland 2003.

Ellis, I P 1967-1968. But some doubted. *New Testament Studies* 14, 574-580.

Esler, P F 2003. *Conflict and identity in Romans: The social setting of Paul's letter*. Minneapolis, MN: Fortress.

Flett, J et al 2003. *Newbigin. Net: Bibliography ad document arhive*. CD-ROM. Auckland, N Z: Deep Sight Trust.

Foster, P 2004. *Community, law and mission in Matthew's gospel.* Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 2. Reihe.)

Frankemölle, H 1974. *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*. Münster: Aschendorf.

Gundry, R H 2005. Matthew: Jewish-Christian or Christian Jewish?, in Gundry, R H *The old is better: New Testament essays in support of traditional interpretations*, 111-119. Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT 178.)

Hahn, F 1999. *Mission in neutestamentlicher Sicht: Aufsätze, Vorträge und Predigten*, 21-23. Neuendetelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene. (Missionswissenschaftliche Forschungen. N F 8.)

Hays, R B 2005. The Gospel of Matthew: Reconfigured Torah. *HTS* 61, 165-190.

Hertig, P 1998. *Matthew's narrative use of Galilee in the multicultural and missiological journeys of Jesus*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press. (*Mellen Biblical Press Series* 46.)

Hoefer, H 2001. *Churchless Christianity*, rev ed. Waynesburo, GA: William Carey Library.

Hornsby, T J 2001. Paul and the remedies of idolatry: Reading Romans 1:18-24 with Romans 7, in Adam, A K M (ed), *Postmodern interpretations of the Bible: A reader*, 219-232. St Louis, Miss: Chalice Press.
Huber, W 1998. *Kirche in der Zeitenwende: Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche.* Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
Hunsberger, G R 1998. *Bearing the witness of the Spirit: Lesslie Newbigin's theology of cultural plurality*. Paperback. Grand Rapids, MI: Eerdmans. (Our Gospel and Our Culture.)
Kingsbury, J D 1975. *Matthew: Structure, christology, kingdom*. Philadelphia, PA: Fortress.
LaGrand, J [1995] 1999. *The earliest Christian mission to "all nations" in the light of Matthew's gospel*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
Lausanne Consultation on Jewish Evangelism, Helsinki 2003. Conference statement, in "Jesus and his people". *International Bulletin of Missionary Research* 28(1), 23.
Legrand, L 2000. *The Bible on culture: Belonging or dissenting?* Maryknoll, NY: Orbis Books.
Lohmeyer, E 1967. *Das Evangelium des Matthäus*. Erarbeitet und herausgegeben zur W Smauch. 4. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
Luomanen, P 1998. *Entering the kingdom of heaven: A study on the structure of Matthew's view of salvation.* Tübingen: Mohr Siebeck. (WUNT II/101.)
MacLaren, B D [1998] 2000. *The church on the other side: Doing ministry in the postmodern matrix*. Grand Rapids, MI: Zondervan. (Die 1998-publikasie was getitel *Reinventing your church*.)
McCoy, C S & Baker, J W 1991. *Fountainhead of federalism: Heirich Bullinger and the covenantal tradition.* With a translation of *De testamento deu foedere Dei unico et aeterno* (1534) by Heinrich Bullinger. Louisville, KY: Westminster.
McKnight, S 2002. *Turning to Jesus: The sociology of conversion in the Gospels*. Louisville, KY: Westminster John Knox.
Meier, J P 1978. *The vision of Matthew: Christ, church,and morality in the First Gospel*. New York: Paulist Press. (Theological Inquiries: Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems.).
Meier, J P 1983. Antioch, in Brown, R E & Meier, J P (eds), *Antioch and Rome*, 12-86. New York: Paulist Press.
Milner, B C 1970. *Calvin's doctrine of the church.* Leiden: Brill.
Netland, H 2001. *Encountering religious pluralism: The challenge to Christian faith and mission*. Downers Grove, IL: InterVarsityPress.
Newbigin, L 1985. *Unfinished agenda: An autobiography*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
Newbigin, L & Weston P 2006. *Lesslie Newbigin – missionary theologian: A reader*. Paperback. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
Oswald, R & Leas, S 1987. *The inviting church: A study of new member assimilation.* New York: Alban Institute.
Palmer, P J 1981. *The company of strangers: Christians and the renewal of America's public life*. New York: Crossroad.
Patte, D 2005. Reading Matthew 28:16-20 with others: How it deconstructs our Western concept of mission. Referaat gelewer by geleentheid van die Matthew Taskgroup van die *SBL* in Philadelphia (GA), 19-22 November 2005. (Beplande publikasie in *HTS*.)

Peace, R V 2004. Conflicting understandings of Christian conversion: A missiological challenge. *International Bulletin of Missionary Research* 28(1), 8-14.
Pelser, G M M 2005. The relation between church and world/culture in view of the Pauline "as if not" (*hōs mē*). *HTS* 61, 709-727.
Przybylski, B [1980] 2004. *Righteousness in Matthew and his world of thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Rapport 9 Oktober 2005, bl 1.
Rapport 16 Oktober 2005, bl 23.
Rapport 1 Januarie 2006, bl 1.
Riches, J 2005. Matthew's missionary strategy in colonial perspective, in Riches, J & Sim, D C (eds), *The Gospel of Matthew in its Roman imperial context*, 128-142. London: T&T Clark. (JSNTS 276.) (A Continuum imprint.)
Saldarini, A J 1992. The Gospel of Matthew and Jewish-Christian conflict, in Levine, L I (ed), *The Galilee in late antiquity*, 23-38. New York: Jewish Theological Seminary of America.
Saldarini, A L 1994. *Matthew's Christian-Jewish community*. Chicago, IL: Chicago University Press. (CSHJ.).
Sanders, E P 1977. *Paul and Palestinian Judaism: A comparison of patterns of religion*. London: SCM.
Sanders, E P 1992. *Judaism: Practice and belief 63 BCE-66 CE*, London: SCM.
Sartre, J P 1946. *L'existentialisme est un humanisme*, in W Banning 1969, *Typen van zedeleer: Grepen uit de geschiedenis der niet in godsdienstig geloof gefundeerde ethiek*, 155-158. Haarlem: De Erven F Bohn N V.
Schaberg, J 1982. *The Father, the Son and the Holy Spirit*. Chico, CA: Scholars Press. (SBLDS 61.)
Schlatter, A [1933] 1963. *Der Evangelist Matthäus: Sein Sprache, seine Ziel, seine Selbständigkeit: Eine Kommentar zum ersten Evangelium*. 6. Auflage. Stuttgart: Calwer Verlag.
Sengers E 2005. Sekte en success: Waarom een "open kerk" geen succesverhaal kan zijn. *Theologisch* 2(3) 4-10.
Sim, D C 1998. *The Gospel of Matthew and Christian Judaism: The history and social setting of the Matthean community*. Edinburgh: T&T Clark. (SNTW.)
Sim, D C 2002. Matthew's anti-Paulinism: A neglected feature of Matthean studies. *HTS* 58, 767-783.
Stanton, G N 1992. *A Gospel for a new people: Studies in Matthew*. Edinburgh: T&T Clark.
Strecker, G [1966] 1971. *Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus*. 3. Auflage. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (FRLANT 82.)
Tillich, P 1948. *The Protestant era*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Trilling, W 1969. Die Auferstehung Jesu: Anfang der neuen Weltzeit (Mt 28:1-8), in W Trilling (Hrsg), *Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien: Beispiele gattungsgemässer Auslegung*. München: Kösel Verlag.
Van Aarde, A G 1982. Matthew's portrayal of the disciples and the structure of Matthew 13:53-17:27. *Neotestamentica* 16, 21-34.
Van Aarde, A G 1984. Die "verbondstruktuur" in die Nuwe Testament: 'n Terreinverkenning met die oog op die debat oor die verhouding kinderdoop – verbond. *HTS* 40(3), 28-55.

Van Aarde, A G 1986. Die *Wirkungsgeschichte* van Matteus 28:16-20 in die volkskerklike apostolaat. *HTS* 42, 77-93.

Van Aarde, A G 1987. Gedagtes oor die begin van die kerk: 'n Geskiedenis van versoenende verskeidenheid. *HTS* 43, 325-351.

Van Aarde, A G 1989. 'n Nuwe-Testamentiese begronding van die eenheid van die kerk en die eis om kerkeenheid vandag. *HTS* 45, 461-475.

Van Aarde, A G 1995. Die menslikheid en die verskeidenheid in die kerk. *HTS* 51, 865-875.

Van Aarde, A G 1998a. Matthew 27:45-53 and the turning of the tide in Israel's history. *Biblical Theology Bulletin* 28(1), 16-26.

Van Aarde, A G 1998b. The Spirit of God in the New Testament: Diverse witnesses. *HTS* 55, 221-241.

Van Aarde, A G 2005a. Cultural criticism as an imperative for Christians. *HTS* 61, 683-708.

Van Aarde, A G 2005b. *Jesus' mission to all of Israel emplotted in Matthew's story*. Referaat gelewer by geleentheid van die Matthew Taskgroup tydens die *Society of Biblical Literature* in Philadelphia (GA), 19-22 November 2005. (Beplande publikasie in *Neotestamentica*.)

Van Aarde, A G & Pelser, G M M 2001. 'n Oop en vry teologiese debat met werklike diepgang. *HTS* 57, 7-48.

Wilk, F 2002. *Jesus und die Völker in der Sicht der Sy*noptiker. Berlin: De Gruyter. (BZNTW 109.)

Wright, N T [1991] 1992. *The climax of the covenant: Christ and law in Pauline theology*. Minneapolis, MN: Fortress.

Yueh-Han Yieh, J 2004. *One teacher: Jesus' teaching role in Matthew's gospel report*. Berlin: De Gruyter. (BZNW 124.)