

Hoofstuk 6

6 Suid-Afrikaanse teoloë oor die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde

6.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk word daar spesifiek gekyk na teologiese gespreksgenote wat vanuit die Suid-Afrikaanse *konteks* teologiseer. Die behandeling van die drie gespreksgenote – Heyns, Bosch en Mofokeng – volg ‘n vaste patroon: Eerstens word verantwoording gedoen vir die keuse van elke gespreksgenoot, daarna word die inhoud van elkeen se belangrikste werk vir hierdie ondersoek kortliks aan die orde gestel en laastens word voorlopige kritiese opmerkings oor die beskouing van die onderskeie teoloë gemaak.

6.2 J. A. Heyns

6.2.1 Verantwoording van Heyns as gespreksgenoot

Jonker is van mening dit is vir weinig teenspraak vatbaar dat Johan Heyns ‘n gawe aan ons kerk en teologie was: “Hy is een van die vernaamste, indien nie dié vernaamste teoloog van ons geslag nie. In elk geval die vrugbaarste teoloog wat die Afrikaanse gemeenskap nog opgelewer het.”⁵⁶⁵ Theron reken Heyns se bydrae tot die sistematiese teologie in Suid-Afrika is van die omvangrykste in hierdie eeu: “Tereg,” skryf hy “het iemand onlangs opgemerk dat Heyns sekerlik die grootste teoloog is wat Suid-Afrika gedurende die twintigste eeu opgelewer het.”⁵⁶⁶ Prinsloo noem Heyns “een van die invloedrykste teoloë en kerkleiers van die Ned Geref Kerk van die afgelope paar dekades”⁵⁶⁷ en Meiring gaan so ver as om die televisiejoernalis, Hennie Duvenhage, gelyk te gee wat gesê het: “Johan Heyns was in baie opsigte, die afgelope jare Meneer NG Kerk. As iemand die NG Kerk wou ontmoet, of wou weet wat die NG Kerk sê, was Heyns die man!”⁵⁶⁸

⁵⁶⁵ W. D. Jonker, In gesprek met Johan Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 13.

⁵⁶⁶ D. F. Theron, ‘n Gesprek oor die teologie van Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 117.

⁵⁶⁷ Redaksionele opmerking, *Skrif en Kerk* 15(1), 1994.

Uit die biografiese besonderhede van Heyns⁵⁶⁹ en die aantal publikasies wat hy die lig laat sien het,⁵⁷⁰ blyk dit - of die bogenoemde beskrywings raak is of nie – dat Heyns ‘n reuse bydrae tot die Gereformeerde teologie in Suid-Afrika gelewer het.

Verskeie teoloë merk op dat Heyns ingrypend deur die Calvinisme beïnvloed is, veral deur die wysbegeerte van die skeppingsidee van die Calvinistiese filosoof, H. G. Stoker.⁵⁷¹ Heyns wys daarop dat hy bewustelik binne die Gereformeerde tradisie wou werk. Hysélf noem die teologie van Berkouwer, Snyman (Potchefstroom), Van Ruler, John Bright, H N Ridderbos, Bavinck, Augustinus, die wysbegeerte van die Wetsidee en Stoker se Wysbegeerte van die Skeppingsidee as invloede op sy teologie.⁵⁷²

Heyns se Calvinistiese of Gereformeerde instelling en sy intieme band en invloed op die NG Kerk, maak hom besonder geskik as gespreksgenoot vir hierdie ondersoek. As een van die mees afgeronde Suid-Afrikaanse Gereformeerde denkers, bied sy teologie die geleentheid om ‘n oorsigtelike blik te kry op die gestalte wat die Gereformeerde teologie in Suid-Afrika die laaste paar dekades aangeneem het. Daar word nie gepoog om die Gereformeerde dogmatiek en etiek in Suid-Afrika in geheel te ondersoek nie. Die fokus val op die vraag na *die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde* in dogmatiese en etiese besinning. Heyns se afgeronde denke en sistematiese verwerking van die teologiese stof wat onder sy aandag gekom het, bied die geleentheid om groter duidelikheid te verkry oor die verband waarin die tersaaklike sake in die Suid-Afrikaanse Gereformeerde teologie aan die orde gestel is. As Suid-Afrikaanse (konteks) Gereformeerde (tradisie) teoloog (Bybelteks) bied sy dogmatiese en etiese besinning die geleentheid om ‘n kritiese teologiese gesprek oor die *verband tussen*

⁵⁶⁸ P. G. J. Meiring, ‘n Huldigingsartikel: Johan Heyns – Man van die kerk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 177-184.

⁵⁶⁹ P. B. Van der Watt, Prof. Dr. Johan Adam Heyns – Anno Sexagesimo, in C. J. Wethmar & C. J. A. Vos (reds), *‘n Woord op sy tyd*, 1988, pp. 1-8.

⁵⁷⁰ R. Venter, Bibliografie: J. A. Heyns, in C. J. Wethmar & C. J. A. Vos (reds), *‘n Woord op sy tyd*, 1988 pp. 238-245.

⁵⁷¹ Vgl. E. de Villiers, Resensie-artikel: Teologiese Etiek deur J. A. Heyns, in *Scriptura* 6, 1982, p. 74; Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), pp. 15, 16; J. H. Koekemoer, Dogmatiek in die rigting van die Gereformeerde Ortodoksie? in, *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 87; Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), p. 109; A. C. J. van Niekerk, Kan J A Heyns se Sosiale Etiek ons teologies toerus vir die toekoms?, in *Skrif en Kerk* 13(2), 1992, p. 222; J. H. van Wyk, Analogiese eksistensie, Aantekeninge by die etiek van J A Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 143; C. J. Wethmar, Wetenskaplikheid en konfessionaliteit van die teologie: Enkele gesigspunte in verband met die teologiebegrip van J A Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 66-77.

⁵⁷² J. A. Heyns, ‘n Weerwoord, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, 163.

lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie en die aktuele betekenis daarvan vir lewenstyl in Suid-Afrika, aan te knoop.

Om insae in Heyns se denke te probeer verkry, word sy trilogie oor die etiek, naamlik *Christelike Etiek*, as vertrekpunt geneem. Dit impliseer nie dat daar gepoog word om Heyns alleen aan die hand van hierdie werk te verstaan nie.⁵⁷³ Die trilogie word egter as vertrekpunt geneem omdat ‘n mens jou moeilik van die indruk los kan maak dat Heyns – om met Jonker saam te stem – “in sy werke oor die etiek meer in sy element is as in sy dogmatiek.” Die besondere plek wat Heyns aan sy *Christelike Etiek* gee, word verder duidelik wanneer hy in ‘n weerwoord op Le Roux se artikel *God se brug na die mens: Iets Goddeliks of iets mensliks?*⁵⁷⁴ skryf: “In 1982 begin ek met my trilogie oor die etiek, waarna ek in die bestek van 1371 bladsye handel oor liefde, geregtigheid en die wet, oor roeping en gehoorsaamheid, vryheid, pligte, regte, sosiale konfliketiek, huwelik, gesin, kultuur, volk, apartheid, staat, oorlog, ensovoorts. Hoe moes ek die verband tussen Skrif, teologie en lewe nouer aan mekaar verbind het as wat ek hier gedoen het?”⁵⁷⁵

Onder die volgende besprekingspunt word ‘n breë oorsig gegee van Heyns se *Teologiese Etiek*. Nie om die inhoud te herhaal nie. Die aandag is doelbewus op stof wat relevant sou kon wees vir die bespreking van die verband tussen lewenspeil en skuld. Ná die inhoudelike opmerkings volg ‘n kritiese bespreking van Heyns se trilogie.

6.2.2 Inhoudelike opmerkings oor Heyns se *Teologiese Etiek*

Heyns merk in die aanvang van sy versamelwerk op dat dit nie meer dogmatiese strydvrage oor regsinnigheid en ketterye is wat mense besig hou nie, maar etiese vraagstukke wat mense se aandag in beslag neem.⁵⁷⁶ Die mening is wyd verspreid dat nie ‘n suiwer leer oor byvoorbeeld die eindgebeure of twee nature-leer van Christus ons van ‘n rampspoedige toepassing van die wetenskap en tegniek sal kan red nie, maar ‘n bepaalde lewenshouding met

⁵⁷³ Vgl. Van Wyk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), p. 142 se waarskuwing in hierdie verband: “Wie Heyns se etiek... goed wil verstaan, sal nie net sy spesifiek etiese werke kan raadpleeg nie. In die dogmatiese werke sit volop etiek soos wat daar in die etiese werke volop dogmatiek sit.”

⁵⁷⁴ J. H. Le Roux, *God se brug na die mens: iets goddeliks of iets mensliks?*, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 27-51.

⁵⁷⁵ J. A. Heyns, ‘n Weerwoord, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 161.

⁵⁷⁶ J. A. Heyns, *Teologiese etiek*, Deel I, Pretoria: N. G. Kerkboekhandel Transvaal, 1982, p. 2.

as kerninhoud onder andere eerbied vir die lewe, liefde vir die naaste, respek vir die regte van ander en toegewyde arbeid. Dit bring ‘n verskuiwing van mikro-etiese problematiek na makro-etiese problematiek mee: Nie die individuele mens met sy persoon, sy beroep en sy gewetensvrae staan voorop nie, maar wêreldwye en nasionale vraagstukke.⁵⁷⁷

Vir Heyns lê die wese van die etiese nie in ‘n aangeleerde vaardigheid of die ontwikkeling van die menslike persoonlikheid nie. Dit is persoonsbehandeling wat begrond word in die skeppingswil van God.⁵⁷⁸ ‘n Eties-goeie handeling is daarom die gehoorsame antwoord van die gelowige mens op God se goeie handeling met betrekking tot die mens.⁵⁷⁹ As persoonsbehandeling bly die etiese konstant, maar die omstandighede, insigte en uitdagings wat aan die menslike persoon gestel word, is voortdurend aan die verander. Dit is daarom nie die Bybelse etos (die sedelike in ‘n bepaalde tyd en plek, onder bepaalde mense en onder bepaalde omstandighede) wat nagejaag moet word nie, maar die Bybelse boodskap oor die sedelike.⁵⁸⁰ Die boodskap van die Bybel oor die sedelike lewe is verder nie gelyk te stel met dié van die hele Christelike lewe nie: “Waar die Christelike lewe die *totale* gehoorsaamheid aan *alle* norme insluit, gaan dit in die etiese slegs om die gehoorsaamheid aan die etiese norme. Daarom is die etiese slegs ‘n aspek, al is dit dan ook ‘n baie belangrike aspek van die Christelike lewe.”⁵⁸¹ Die Christelike etos gaan oor die antwoord-in-lewenstyl op die handeling van God.⁵⁸²

Heyns sien dit as die prediking se taak om die mens te wys op die etiese aard van sy bestaan. ‘n Mens sou die kerk die *voedingsruimte* vir die etiese lewe kon noem en die Koninkryk van God die *handelingsruimte*.⁵⁸³ In die handelingsruimte word die *nuwe wêreld* volgens Heyns nie kant en klaar enkel as gawe aan ons geskenk nie. Die *nuwe wêreld* word as taak aan ons opgedra. Die burger is dan ook van nature, en dit beteken kragtens sy wese as skepsel van

⁵⁷⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 2.

⁵⁷⁸ Volgens Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 89 is die Vader die Skeppingsgrond, die Seun, die Herskeppingsgrond en die Gees, die Voleindingsgrond van die etiese: : “Daarmee is dus vanself afgewys die wysgerig-etiese voorstelling dat die etiese sy grond vind in die grootste moontlike geluk vir die grootste moontlike aantal (utilitarisme), in die handeling van die in vryheid beslissende mens (eksistensialisme), in die ontwikkelende mensheid (evolusionisme), in die wil tot mag (vitalisme), in die natuur van die mens (naturalisme), in die wil (idealisme), in die rede van die mens (rasionalisme), of in die proletariese maatskappy-revolusie (kommunisme).”

⁵⁷⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 7-9.

⁵⁸⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 12-13.

⁵⁸¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 15.

⁵⁸² Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 44.

God, ‘n wêreldbouende wese: “Dit is sy taak om die wêreld van die brute en opstandige natuur, tot ‘n wêreld van kultuur en beskawing om te bou.”⁵⁸⁴

Deel van hierdie kultuurskeppende handeling is wetenskapsbeoefening.⁵⁸⁵ Wanneer die Christelike antwoord-in-lewenstyl op wetenskaplike wyse uitgewerk word, beweeg ‘n mens nader aan die veld van die teologiese etiek. Teologiese etiek is volgens Heyns “*die wetenskaplike, en die deur die tyd bepaalde antwoord, op die openbaring van God, aangaande die wyse waarop die persoon van die mens in alle situasies en in alle verhoudinge met die oog op die verwerkliking van sy bestemming as mens, behandel behoort te word.*”⁵⁸⁶ Uit dié definisie blyk dit dat etiek in dogmatiek gewortel is. Die openbaring self, die verhouding tussen God en mens en die verhouding tussen leer en lewe vra dat dogmatiek en etiek onderskei word, maar nooit geskei word nie.⁵⁸⁷ Dit blyk ook uit die definisie dat dogmatiek etiek voorafgaan maar die een nie belangriker is as die ander nie: “Die plant is sonder die wortel volledig onmoontlik; die wortel sonder die plant onvolledig en onvrugbaar.”⁵⁸⁸

Die metafoor van die plant sou net sowel kon geld vir die verhouding liefde en wet waarin die etiese konkreet word. Omdat die liefde heilshistories aan die wet voorafgaan en die wet die konkrete gestalte van die liefde uitmaak, kan volgens Heyns gesê word dat die liefde die vervulling van die wet is.⁵⁸⁹ Heyns waag dit om liefde te definieer as “*n dienende lewenshouding, gepaar met ruimteskeppende handelinge, waardeur die persoon van die mens gehelp word om sy Godbepaalde bestemming as mens te realiseer.*”⁵⁹⁰ Die liefde in die etiese sin van die woord is gerig op die self⁵⁹¹ en die naaste.

⁵⁸³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 29.

⁵⁸⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 36; Vgl. ook J. A. Heyns, *Teologiese Etiek, Deel 2/1, Sosiale Etiek*, Pretoria: N.G. Kerkboekhandel, 1986, p. 60: “Sedert Jesus op aarde gewandel het, is die natuur nie meer die vyandige mag van orkane en gevare, van voedselskaarste en siekte nie – maar staan die gehoorsame natuur in diens van mense. Hiervan is die deur die Gees geïnspireerde kultuur in die vorme van wetenskap en tegniek, die floue en gebroke, maar tog die legitieme voortsetting en afbeelding.”

⁵⁸⁵ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II*, 1, p. 290 se definisie vir wetenskap: Dit is “gesistematiseerde en geverifieerde, abstraherende kennis van die werklikheid.”

⁵⁸⁶ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 48.

⁵⁸⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 142-143.

⁵⁸⁸ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 144.

⁵⁸⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 230.

⁵⁹⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 237.

⁵⁹¹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 251: “Christelike selfliefde is nie ‘n kontradiksie nie, maar is gegrond in 1) die feit dat ek deur God geskape is, en wel 2) as sy beeld en gelykenis, en dus 3) as ‘n ewigheidswese wat

Volgens Heyns verskyn die naaste in ses kontekstuele verbande: Die *teologiese*-,⁵⁹² *Christologiese*-,⁵⁹³ *Pneumatologiese*-,⁵⁹⁴ *eklesiologiese*-,⁵⁹⁵ *sosiaal-maatskaplike*-,⁵⁹⁶ en *tyd-ruimtelike konteks*-.⁵⁹⁷

Dit is ter wille van die belang van Heyns se siening oor die verband tussen lewenspeil en skuld nodig om meer aandag te gee aan wat hy onder sy bespreking van die naaste in *sosiaal-maatskaplike* konteks skryf. Volgens Heyns spreek dit vanself dat armes en minderbevoorregtes – wat in die Skrif gesien word as draers van die volheid van Gods heilsbeloftes – ‘n besondere appèl maak op die liefde en die barmhartigheid, én op die regsgevoel van hulle wat materieel en polities meer bevoorreg is (Matt. 25). In sy sosiaal-maatskaplike konnotasie sal die begrip *arm* dus beslis ‘n belangrike rol speel met betrekking tot die identifisering van en houding teenoor die naaste. “Maar,” skryf Heyns “ons sal ook op die religieus-etiese betekenis van die begrip ‘arm’ moet wys. Die diepste agtergrond van Jesus se bergrede, en trouens ook die kern van sy evangelie, is seker sy woorde in Luk. 5:32: ‘Ek het nie gekom om mense wat op die regte weg is, tot bekering te roep nie, maar sondaars’.”⁵⁹⁸ Hoe verder die evangelies en die Pauliniese briewe ontwikkel, hoe meer kry die *evangelie van die armes* ‘n steeds dieper dimensie:⁵⁹⁹

Dan word dit duidelik dat ons diepste armoede nie ‘n sosiale, ekonomiese of politieke nood is nie, ook lê dit nie in ons onderdrukking deur ekonomiese of politieke magte

4) vir die realisering van Gods plan op aarde bruikbaar is, en 5) vir wie Christus plaasvervangend gesterwe het en 6) in wie die Heilige Gees inwoon.”

⁵⁹² Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 252: Die *teologiese konteks* verreken dat die naaste geskape is na die beeld van God.

⁵⁹³ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 253: Die *Christologiese konteks* verdiskonteer die inkarnasie m.b.t. die bepaling van die naaste. As sodanig is die bestaan van die ander – en met name dan ook die modus van sy bestaan: in nood of oorvloed, in hartseer of vreugde – ‘n appèl op my en my handeling en dit wel *om Christus ontwil*.

⁵⁹⁴ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 253: Die *Pneumatologiese konteks* verdiskonteer die inhabitasie van die Heilige Gees in die mens, met betrekking tot die bepaling van die naaste.

⁵⁹⁵ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 254: Die *eklesiologiese konteks* dui op die uniekheid van daardie gemeenskap van mense in wie die inwonende Heilige Gees die geloof werk, en vir wie Jesus Christus Heiland en Verlosser geword het.

⁵⁹⁶ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 255: Die *sosiaal-maatskaplike konteks* wil erns maak met die konkrete situasie waarin die mens verkeer.

⁵⁹⁷ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 256: Die *tyd-ruimtelike konteks* wil die konkrete situasie waarin die mens verkeer nog verder verfyn. Dit wil die aandag vestig op die praktiese uitvoerbaarheid van al die verpligtinge ten opsigte van die naaste.

⁵⁹⁸ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 255.

⁵⁹⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 255-256.

nie, maar dit lê in die feit dat almal sondaars is, onderworpe aan die mag van die sonde, uitgelewer aan die duiwels en die dood – terwyl ons nie in staat is om onself daaruit te verlos nie....Hierdie armoede en hierdie radeloosheid, hierdie gebrokenheid van ons verhouding met God en ons naaste – dit is ons diepste nood....Daarom het ons almal – ryk en arm, geleerd en ongeleerd, wit en swart – die geneesheer nodig. Hoe die noodsaaklikheid van reg en geregtigheid aan en bevryding van onderdruktes ook al beklemtoon mag word – en inderdaad ook beklemtoon móét word – die kern van die evangelie is en bly die begenadiging van die goddeloses, die vryspraak van rebelle en terroriste, genade vir misdadigers – die uitnodiging aan die hulpeloses van alle soorte om die heilsweldade van die Messiaanse ryk gratis in ontvangs te neem....Hy roep mense nie omdat hulle onwaardig is nie, maar ondanks hulle onwaardigheid.”

Tóg skryf Heyns verder dat mense wat in heillose omstandighede verkeer, steeds kan hoop op God se geregtigheid omdat Hy dit met mense goed bedoel en sy geregtigheid na sy diepste wese heilbrengend is.⁶⁰⁰

Die verhouding tussen liefde, evangelie en wet word digterlik deur Heyns beskryf aan die hand van ‘n metafoor: Die siamese tweeling, evangelie en wet, lê embrionaal opgesluit in die skoot van die liefde. Hulle is nie aan hulle arms of voete nie, maar met hulle harte aanmekaar vasgegroeï. Dit maak dat hierdie tweeling wel van mekaar te onderskei is, maar tot in hulle rypste volwassenheid, nooit van mekaar geskei sal kan word nie.⁶⁰¹

Heyns gaan verder om die verhouding van die gelowige tot die wet uit te werk aan die hand van ‘n drieërlei onderskeiding wat deur Bonhoeffer ingevoer is: As die wederkoms van Christus en alles wat daarmee in verband staan, die *allerlaaste dinge* genoem word - die mees fundamentele wat met ‘n mens kan gebeur naamlik die deurbreking van Gods genade in sy lewe - en sy geloofsaanvaarding van Jesus Christus word die *laaste dinge* genoem, dan kan alles wat hieraan voorafgegaan word, maar tegelykertyd tot die laaste dinge lei of kan lei, die

⁶⁰⁰ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 276: “Inderdaad neem God dit dan ook heel konkreet op vir veragtes en vertraptes, vir verswaktes en verdruktes, vir weduwees en wese – mense wat vanweë allerlei redes nie self vir hulle eie reg kan opkom nie. (Ek. 23:6, 11, Lev. 19:10, Deut. 24:14, Matt. 19:21, Luk. 14:21, Deut. 10:18, Jak. 1:27, Ps. 10:18, 82:3, 146:7 e.v.)”

⁶⁰¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 290.

vóórlaaste dinge genoem word.⁶⁰² Die mens se wetsgehoorsame lewe – met inbegrip van sy etiese lewe – lê op die terrein van die *vóórlaaste gebeurtenisse*:⁶⁰³

Op grond van en gedryf deur die liefde van Christus aan my bewys, gee ek aan die hongerige iets om te eet, aan die dorstige iets om te drink, aan die naakte iets om hom mee te klee, en met die eensame hou ek gemeenskap. Maar, belangrik soos dit is, dit is alles *vóórlaaste gebeurtenisse*. Want die koms van Gods genade in die lewe van 'n mens – dit is die allerbelangrikste wat met hom kan gebeur. Om dus brood aan die hongerige te gee, is nie dieselfde as om Gods genade aan hom te verkondig nie. In sommige gevalle sal dit nodig wees om éers brood te gee, en dán die Woord mee te deel. In elk geval sal die bewaring van die wet *in daad* steeds opgevolg en begelei moet word deur die bewaring van die wet *in die Woord* en omgekeerd: laasgenoemde sal deur eersgenoemde opgevolg en begelei moet word....Hoe belangrik dit ook al mag wees dat ek die hongerige sal voed en die naakte sal klee – in Matt. 25 het Christus aangetoon hoe belangrik dit inderdaad is – dit is nie die belangrikste wat ek vir hom kan doen nie. Allerbelangrikste is dat ek van die *daad* van genade, na die *woord* van genade sal voortgaan, want in en deur die woord moet die daad as *daad van genade* verduidelik en sigbaar gemaak word. In die mededeling van die Woord word hy voor Christus gestel. En eers wanneer ek hom met Christus gekonfronteer het – Christus wat die wet vervul het! – het ek as gelowige die wet volledig nagekom.

Heyns kies om individuele etiek voor sosiale etiek te behandel, aangesien 'n mens volgens hom ontologies sou kon redeneer dat die syn van die mens die same-syn voorafgaan en teologies dat die mens primêr mens voor God is en aan Hom verantwoording moet doen.⁶⁰⁴ Dit beteken nie dat die twee invalshoeke los te maak is van mekaar nie: 'n Egte teologiese individuele etiek wat erns maak met die konsekwensies van die Bybelse oproep dat die regte lewenswyse aangekweek moet word, sal nie anders kan as om vanself sosiaal-eties betrokke te raak nie.⁶⁰⁵

⁶⁰² Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 303, 309.

⁶⁰³ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 303.

⁶⁰⁴ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 360.

⁶⁰⁵ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 357.

Die individu wat *gehoorsaam* aan sy *roeping* God dien, is ‘n vry mens. Want *vryheid* is vir die gelowige ‘n status waarin hy deur Christus, op grond van sy plaasvervangde soenverdienste geplaas is.⁶⁰⁶ Hierdie status veronderstel dat die mens *pligte* het, behorensiese waarónder die mens gestel word, en wat hy moet vervul ten einde sy bestemming as mens te kan realiseer. Dit veronderstel ook *regte*. *Regte* is eweneens eise, maar anders as *pligte* is dit eise waaróór die mens beskik ten einde sy bestemming as mens te kan realiseer.⁶⁰⁷ *Deug* is die voortgesette uitvoering van *plig*.⁶⁰⁸ Die gelowige het om twee redes ‘n besondere *plig* of verantwoordelikheid ten opsigte van sy of haar liggaam. *Teologies-trinitaries* omdat die Vader die liggaam geskep het, die Seun die liggaam aangeneem en in die menslike liggaam ook sakramenteel in die tekens van die brood en wyn nog aanwesig is, en omdat die Heilige Gees die liggaam as sy tempel bewoon. *Antropologies* omdat die mens, ofskoon hy ook méér is, tóg sy liggaam is, en dat ook dit deel uitmaak van die mens wat na Gods beeld geskep is en hy geroep is om God met sy liggaam te dien.⁶⁰⁹

Heyns pas wat tot dusver gesê is op die etiese lewe van lyding toe: Die mens se Christus-gehoorsamende reaksie op lyding is nie primêr in die afwagting van en die hoop op die *einde* van lyding geleë nie, maar in die ontdekking van die *doel* van lyding. En hoe word die doel van lyding vasgestel? Langs die weg van geloof. En wat is die doel van lyding? Diensbaarheid aan die Koninkryk van God. “Daarmee,” skryf Heyns, “het ons gesê: die eties-goeie en eties-verantwoorde optrede t.o.v. lyding is, ten minste formeel gesproke, om te soek na die *sin van lyding*. Moontlik kan ons praat van die logoterapeutiese benadering van lyding en bedoel dan daarmee die ontdekking – wat iets anders is as ‘n outonome toekenning! – van sin in die lydende bestaan van die mens.”⁶¹⁰

Heyns kies om aan die hand van ses samelewingsverbande⁶¹¹ die sosiale etiek in oënskou te neem: Die huwelik, gesin, kultuur, volk, kerk en staat. Volgens Heyns vind die “differensiasie in ‘n verskeidenheid samelewingsverbande” plaas op grond van die “deur die

⁶⁰⁶ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 373.

⁶⁰⁷ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 387.

⁶⁰⁸ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 405.

⁶⁰⁹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 478.

⁶¹⁰ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 503.

⁶¹¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 12 beskryf ‘n samelewingsverband as “‘n minder of meer duursaam-gestruktureerde groepering van mense wat onder ‘n gemeenskaplike verpligting staan en gevolglik ook die reg het om ‘n gemeenskaplike doelstelling, ooreenkomstig ‘n bepaalde gedifferensieerde funksie in die samelewing, na te strewen.”

Voorsienigheidswoord geïnisieerde positiveringsarbeid van die mens van die moontlikhede en die wetmatighede wat in die skepping aanwesig is.”⁶¹² In elke samelewingsverband het ‘n mens ‘n bepaalde funksie: ‘n Man tree anders in sakeverband op teenoor ‘n ander vrou as in huweliksverband teenoor sy eie vrou. “Daar is egter één funksie wat die mens in ál die samelewingsverbande wel moet vervul en één verbintenis wat aan alle verbintenisse ten grondslag lê en dit is *burgerskap van en gebondenheid aan die Koninkryk van God*.⁶¹³ As burgers van die Koninkryk soek gelowiges na die lewende en heersende en uitdelende Koning. Daarteenoor is ongelowiges “primêr gewikkel in ‘n stryd om lewensmiddele; die produksie en die konsumpsie daarvan en die konkurrensie in die stryd daarom.”⁶¹⁴

Omdat die sosiaal-etiese lewe één enkele bestemming het, naamlik die Koninkryk van God, bestaan daar volgens Heyns fundamentele norme wat so universeel van aard is, dat dit gemeenskaplik is aan die sosiaal-etiese lewe in *al* die verskillende samelewingsverbande. Hierdie norme is gehoorsaamheid, liefde, eerbied, geregtigheid, versoening, waarheid, gesag, vryheid en hoop.⁶¹⁵ Dit kan gebeur dat daar *noodsituasies* opduik waarin die samelewingsverbande en hulle verhouding tot mekaar onder druk geplaas word. *Die teologiese sosiale konflikteiek* moet help om in so ‘n geval uitsluitel te gee. Heyns noem drie voorskrifte vir die *teologiese sosiale konflikteiek*: Gelowiges mag hul roeping nooit versaak nie, hul mag nooit ophou om die goeie te doen nie en hulle moet steeds gewillig wees om te ly.⁶¹⁶

Die mens wat liefhet en daarom kan ly en wil ly – hý en hy alleen weet dat in die gestalte van die noodlydende medemens ten diepste niemand minder nie as Jesus self hom tegemoet tree. Maar dan word medemenslikheid inderdaad ook die plek waar die vraag na geloof in God en die vraag na die heil van die mens beslis word...in die nooddrufte naaste verskyn God in ‘n dubbele gestalte en dubbele funksie: in die lydende *mens* is Hy teenwoordig en geopenbaar en in die *lydende mens* is Hy toekomstig en verborge. Maar in beide gevalle is die boodskap ook duidelik: enersyds: God is in Christus die Wêreldheiland – daarom hoef die lydende mens nie

⁶¹² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 17.

⁶¹³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 20.

⁶¹⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 58.

⁶¹⁵ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, pp. 98-127.

⁶¹⁶ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 75.

meer te bestaan nie; andersyds: God is in Christus die Wêreldregter – as die lydende mens dan wél bestaan, is dit óók ons skuld en skuld moet gestraf word.⁶¹⁷

Onder *normale omstandighede* kan alle menslike handeling wat natuurmateriaal vorm gee ten einde ‘n fisiese bestaan moontlik te maak en mense materiaal vorm gee ten einde ‘n sosiale bestaan moontlik te maak, kultuur genoem word. Gelowiges beoefen kultuur as roeping tot eer van God.⁶¹⁸ Die gelowige is gevolglik geroep om hard te werk en die vrug van sy arbeid te deel met die armes. Volgens Heyns plaas die gerigtheid van arbeid op die naaste die mens voor ‘n buitengewone groot verantwoordelikheid wat selfdiscipline vereis: “Ten einde vir soveel as moontlik mense die optimale lewensomstandighede te skep, sal baie mense – met name ook in Suid-Afrika en konkreet die blanke bevolking – ‘n veel soberder en eenvoudiger lewenstyl moet volg.”⁶¹⁹

Die populêre voorstelling soos in sommige variasies van die Bevrydingsteologie aangetref word dat die Skrif by voorbaat téén die rykes en vir die armes is, verstaan volgens Heyns die boodskap van die Bybel verkeerd. Ryk mense soos Abraham, Jakob, Josef, Salomo en Job, word vir hulle geloof geprys en het deel aan Gods guns. Wanneer rykes gekritiseer word, is dit nie vanweë hulle rykdom nie, maar vanweë hulle ongeloof in God en vanweë hulle uitbuiting van die armes: “Die oplossing is nie dat rykes armer word en armes ryker word nie, maar dat almal gelowiges word, want dan sal – idealiter – daar nie meer die *probleem* van rykdom en armoede voorkom nie.”⁶²⁰ Die loon vir die arbeid kom die arbeider toe en daarom sou ‘n mens, eerder om van alle besit afstand te doen, op goeie gronde kon beweer dat privaatbesit in die verlengde lê van wat reeds in die skeppingsopdrag aanwesig was. Privaatbesit - en met name die aspekte van entoesiastiese arbeidslus, nugtere soberheid, toegewyde arbeid en sobere spaarsin – is deugde wat in die Calvinisme voorkom.⁶²¹

⁶¹⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 80.

⁶¹⁸ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, pp. 244-245.

⁶¹⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 257.

⁶²⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 270. Vgl. ook Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 35: “Genot van die vrugte van toegewyde arbeid is sekerlik nie ongeoorloof net omdat die Bybel teen rykdom waarsku nie (Matt. 9:21 e.v., 1 Kor. 6:10, 1 Tim. 6:9, Jak. 5:1 e.v.). Hierdie waarskuwing is immers nie teen besitting *as sodanig* nie, maar is gerig teen die gevaar dat besitting die mens van God kan aftrek en as afgod die mens die Koninkryk van God kan laat verloor. Met wat die mens versamel, moet hy sy naaste dien (Hand. 20:35, Ef. 4:28) en ook daarin die vreugde van sy arbeid vind.”

⁶²¹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271: “Om egter te beweer dat kapitalisme die vrug is van Calvinisme is ‘n onhoudbare standpunt.”

Kommerwekkend is egter wanneer slegs enkele individue of groepe individue, of, in Suid-Afrika, slegs blankes eiendom akkumuleer, en ander daaronder ly.⁶²²

Die noodsaak van herverdeling van rykdom staan vas, aangesien die huidige ongelykhede groot maatskaplike spanninge skep en eties nie verdedigbaar is nie. Daarvoor sal twee dinge moet gebeur: 'n vrywillige verlaging van 'n onnodig hoë lewenstandaard aan die een kant en aan die ander kant die skepping van nuwe bronne van welvaart sodat alle mense ekonomies opgehef kan word. Al is daar nie 'n direkte lyn van Calvinisme na kapitalisme te trek nie, ook gelowiges is vanweë hulle materialistiese instelling medeverantwoordelik vir 'n samelewingsorde waar groot hoeveelhede eiendomme in die hande van enkeles gekonsentreer is. Daarom sal hulle leiding moet neem om reg en geregtigheid te implementeer. Op die moeilike uitdaginge van 'n plurale arbeidsamelewing, sal gelowiges met verantwoordelike rentmeesterskap moet antwoord.

Verantwoordelike rentmeesterskap beteken om krities te wees teenoor die sekularistiese mens- en wêreldbeskouing waarin die mens se eie behoeftes aan besitting en gemak, prestasie en manipulasie oorheers. Die roeping van die mens mag nie met 'n beroep op God se voorsienige leiding uitloop op 'n onttrekking van sy gawes of op 'n sorgeloosheid ten opsigte van sy vormings- en versorgingstaak nie. Volgens Heyns is 'n goeie balans tussen voorsiening van die noodsaaklike en 'n verantwoordelike mate van luuksheid daarom uiters belangrik.⁶²³ Diensbaarheid aan die medemens beteken in hierdie verband bereidheid tot 'n vrywillige verlaging van 'n onnodig hoë lewenstandaard ten gunste van hulle wat vanweë gebrek 'n mensonwaardige lewe moet lei, en om inisiatief te neem in die skepping van nuwe bronne van welvaart sodat alle mense ekonomies opgehef kan word.⁶²⁴

Volgens Heyns is daar voldoende bewyse dat die NG Kerk Apartheid gesteun het.⁶²⁵ Drie verskillende argumente om Apartheid Skriftuurlik te verantwoord, sou genoem kon word: Die

⁶²² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271.

⁶²³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 35.

⁶²⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 40.

⁶²⁵ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 59.

verskeidenheidsbeskouing,⁶²⁶ die *Voorsienigheidsbeskouing*⁶²⁷ en die *verkiesingsbeskouing*.⁶²⁸ Die kerk was van mening dat Apartheid beveiliging vir blankes sou kon beteken, tot voordeel van nie-blankes sou strek, die verspreiding van die Christelike geloof moontlik sou maak en die sterkste middel sou wees om die stryd teen kommunisme te voer. Hierdie siening is gevoed deur nasionalisme en Calvinisme. Stelselmatig het nasionalisme egter Calvinisme oorwoeker: “Dit kan ook só gestel word: die Calvinisme met sy sterk appél op roeping en diens, gewilligheid tot offervaardigheid en sy ideale van ‘n Christelike samelewing, het ‘n al hoe swakker greep op die gelowiges gehad.”⁶²⁹ Dit word duidelik dat die staat nie kan deurdring tot die binneste van die mens, die gesindheid van sy hart, die gesteldheid van sy wil, die geneigdheid van sy begeertes en die inhoud van sy gedagtes nie. Dit is die taak van die prediking en die pastoraat.⁶³⁰

Dit beteken nie dat die kerk alléén moet konsentreer op die binneste van die mens soos wat die *piëtistiese model*⁶³¹ wil nie. Ook behoort die kerk nie te poog om die wêreld binne te dring en te verkerklik soos die *Rooms-Katolieke model*⁶³² dit wil nie. Die *Lutherse model*⁶³³ - wat wil onderskei tussen ‘n geestelike ryk en ‘n wêreldlike ryk - maak die kerk kragteloos om ‘n invloed uit te oefen in die wêreld en bied nie ‘n antwoord nie. Daarteenoor wil die *revolusionêre model*⁶³⁴ die kerk ‘n politieke instrument maak om so die kerk as geloofswerklikheid te verslind. Heyns stel ‘n model van *kritiese solidariteit* voor, wat die tweeslagtige situasie waarin die wêreld verkeer verreken met betrekking tot die beskrywing

⁶²⁶ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 61: “God is die groot Skeidingmaker. Daarmee het Hy in die natuur begin: stof, plant en dier getuig daarvan. Maar Hy maak ook skeiding onder mense: geslagtelike verskille en volkere-verskille op grond waarvan rasgemengde huwelike ook afgekeur word. En op basis van hierdie volkere-verskeidenheid word ook die verskeidenheid van kerke gegrond. Die een deurlopende én normatiewe lyn van kosmologie deur antropologie na ekklesiologie is dus dié van *verskeidenheid*.”

⁶²⁷ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 62: “Die *Voorsienigheidsbeskouing* hang ten nouste saam met die verskeidenheidsbeskouing. Terwyl alle opportunistiese en fatalistiese beskouinge oor die geskiedenis by die wortel afgesny moet word, moet, getrou aan die Calvinistiese beginsels vir die interpretasie van die geskiedenis, aanvaar word dat die volksplanting onder die voorsienige leiding van God plaasgevind het.”

⁶²⁸ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 63: “Die biologiese grondslag van sy volkskap kry die Afrikaner uit die skepping, die inhoud van sy roeping as besondere volk uit die geskiedenis, die diepste rede vir sy bestaan uit God se verkiesende handeling, en Bybelse voorbeeld vir sy posisie in die historiese bestaan van Israel.”

⁶²⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 64.

⁶³⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 115. Heyns verwys op p. 240 in hierdie verband in ‘n voetnota na Calvyn: “Calvyn het baie duidelik onderskei tussen, wat hy noem, die geestelike en burgerlike regering. Die geestelike regering vind ons in die kerk en die burgerlike regering in die staat (*Institusie I, IV/XI/I*). Die kerk beskik nie oor die swaard nie en die geestelike strawwe van die kerk het ‘n heel ander doel as dié van die staat. Die kerk mag nie die funksie van die staat oorneem nie, en die omgekeerde is eweneens waar.”

⁶³¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 314.

⁶³² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 316.

⁶³³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 316.

van die aard van die kerk se taak in die wêreld, naamlik dat God die wêreld goed geskep het, maar dat die wêreld vanweë die mens nog in sonde verkeer, ofskoon dit deur Jesus Christus verlos is.⁶³⁵ Soos die Woord vlees geword het, moet die kerk wêreld word en soos die Woord in die menslike vlees Woord gebly het, so sal die kerk in die wêreld kerk moet bly.⁶³⁶ Die kerk staan nie wesenlik buite die wêreld nie en daarom maak die wêreld in ‘n sekere sin die agenda van die kerk uit:

Armoede en rykdom, natuurkatastrofes soos droogtes en oorstromings, integrasie en segregasie, diskriminasie en natuurbesoedeling, orgaanoorplanting en aborsie, staking en inflasie, kunsbeoefening en wetenskapsbedryf – dit alles en nog soveel meer mag nie ongemerk en sonder Bybelse kommentaar by die kerk verbygaan nie...Hierdie betrokkenheid van die kerk by die wêreld beteken nie dat die kerk die oplossing het vir die suksesvolle bestryding van armoede, of planne kan voorlê vir die voorkoming van natuurrampe, of dat die kerk die estetiese wette vir die kunsbeoefening kan voorsien nie. Dit alles is nie die taak van die kerk nie. Maar met betrekking tot hierdie sake verkondig die kerk die beginsels wat in Gods Woord opgesluit lê en hy stuur sy lidmate die wêreld in om konkrete gestalte aan daardie beginsels te gee.⁶³⁷

Maar die kerk wat verkondig, sal moet onthou dat ‘n woord van liefde met ‘n daad van liefde bevestig moet word. “Ons kan ook sê die kerk is krities-solidêr gerig op en dus ook apostolêr besig met die wêreld deur sy syn-in-die-wêreld en sy syn-vir-die-wêreld. Die indikatiewe modus van die kritiese solidariteit het dus nie in die eerste instansie ‘n verbale nie, maar eerder ‘n ontiese karakter.”⁶³⁸ Tog bly die daad as sodanig stom en sonder spraak en moet deur ‘n begeleidende woord verklaar en van inhoud voorsien word. In alle betrokkenheid in die wêreld bly die taak en roeping van die kerk in die eerste plek om sy identiteit as kerk te handhaaf.⁶³⁹ Daarom is dit nodig om tussen die verkondiging en praktiese toepassing van beginsels en norme duidelik te onderskei. Die kerk is volgens Heyns nie verantwoordelik vir die toepassing van beginsels en norme nie. “Afgesien daarvan dat dit nie sy taak is nie,” skryf

⁶³⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 316-317.

⁶³⁵ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 319.

⁶³⁶ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 319.

⁶³⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 320.

⁶³⁸ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324.

Heyns “is hy ook nie daarvoor toegerus nie. Hy het nie die kennis nie en ook nie die instrumente om dit te doen nie. Daarby kom nog dat, indien die kerk dit sou probeer doen, hy daarmee die taak oorneem van ander samelewingsverbande of ander individue. En dan kan hy selfs begin meeding met sy eie lidmate, byvoorbeeld wanneer die kerk sou begin met ‘n boekhandel of met boerdery of met ‘n sakeonderneming.”⁶⁴⁰ Eerder moet die kerk deur die volhardende verkondiging van die beginsels wat vir die strukturering van die sosiale lewe relevant is, kundige lidmate toerus met die nodige kennis en hulle inspireer om hulle positiveringstaak in die samelewing met verantwoordelikheid uit te voer.⁶⁴¹

Onder *Kerk en kultuur* skryf Heyns egter: “Die finale konsekwensie is getrek: kerk en teologie moet, om maatskaplik relevant te wees in ‘n wêreld waar die funksionele oorgeneem het, die toeskouershouding prysgee, en self die arena van die gebeure betree en handelend meedoen aan die prosesse van herstrukturering. Die kerk kan nie volstaan met meditasie, refleksie en liturgiese handeling nie, maar moet deurstoot na aksie.”⁶⁴² Hierdie toetrede tot die arena mag egter nie geskied op die wyse van die teologie van die revolusie⁶⁴³ of die Bevrydingsteologie nie. “In so ‘n totaal verpolitiseerde teologie,” skryf Heyns “is daar sowel wat sy diagnose as sy terapie betref, weinig ruimte vir ‘n konsekwente en diep-Bybelse boodskap van geestelike realiteite.”⁶⁴⁴ Eietydse teologie in die greep van sekularisme se kenmerke is dat dit rasionalistiese, anti-metafisiese, a-teïstiese, eksistensialistiese en funksionalistiese trekke vertoon.⁶⁴⁵ Die moderne kultuursituasie word só ernstig opgeneem dat dit ten diepste nie meer gaan om die waarheidseis nie, maar om die kommunikasie-eis: *Kommunikasie is nou waarheid.*⁶⁴⁶

⁶³⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324. Vgl. ook J. A. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 381:

“Kortom, die kerk moet in alle opsigte kerk bly. Daarom is identiteitsbewaring een van die grootste maar ook een van die moeilikste uitdagings waarvoor die kerk staan.”

⁶⁴⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324.

⁶⁴¹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 325: “In sy profeties-kritiese proklamasie van die Woord spreek die kerk *tot* die staat, maar nie *as* die staat nie; *tot* die wetenskap maar nie *as* die wetenskapsbeoefenaar nie; *tot* die kuns maar nie *as* kunstenaar self nie; *tot* die sakebedryf maar nie *as* sakeondernemer nie; *tot* die ekonomie maar nie *as* ekonoom nie. Die gevaar van rolomruiling en taakverandering bly vir die kerk akueel.”

⁶⁴² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 352-353.

⁶⁴³ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 359-362 waar betoog word dat sekularisering, humanisering, etisering, ideologisering, politisering en futurisering van die teologie ‘n gevaar is by die teologie van die revolusie.

⁶⁴⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 376.

⁶⁴⁵ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 387-389.

⁶⁴⁶ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 389.

6.2.3 Kritiese opmerkings oor Heyns se *Teologiese Etiek*

In hierdie kritiese besprekings val die klem nie daarop om krities in gesprek te tree met Heyns se teologies-etiese bydrae in geheel nie. Daar word toegespits aandag gegee aan aspekte in Heyns se *Teologiese Etiek* wat vrugbaar gemaak kan word om *die verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde in die Gereformeerde tradisie* van nader te ondersoek.

Die agtergrond van Heyns se teologie word volgens Jonker beter begryp as verstaan word dat hy gesoek het na 'n eietydse teologie wat in staat sou wees om onder één sentrale begrip die dinamiese wedersydse betrokkenheid van God en mens op mekaar tot uitdrukking te kon bring, en wel so, dat die inisiatief van God en die reaksie van die mens in die geskiedenis van hulle omgang met mekaar tot uitdrukking kom. Heyns vind hierdie sentrale begrip in die Koninkryk van God, met as immanent-subjektiewe korrelaat daarvan die menslike gehoorsaamheid.⁶⁴⁷ Volgens Jonker neem Heyns in sy keuse vir die konsep van die Koninkryk van God 'n wesenlike karakteristieke intensie van die Gereformeerde teologie op.⁶⁴⁸ Dit gaan in die ware religie nie in die eerste plek om die mens en sy heil nie, maar om die eer, heerlikheid en inisiatief van die lewende God. Net so hang Heyns se keuse vir die begrip *gehoorsaamheid* saam met die Gereformeerde liefde vir die wet van God en die gevolglike klem op die heiliging van die ganse lewe as vrug van die regverdiging.⁶⁴⁹ Die sterk etiese karakter van Heyns se teologie spruit juis uit die wyse waarop hy die konsepte van Koninkryk van God en gehoorsaamheid van die mens korrelatief op mekaar betrek.⁶⁵⁰

Heyns skryf in die begin van sy *Teologiese Etiek* dat daar 'n verskuiwing van mikro- na makro-etiese problematiek plaasgevind het. Nie dogmatiese strydvrae oor regsinnigheid of mikro-etiese problematiek is tans op die voorgrond nie, maar eerder wêreldwye en nasionale vraagstukke.⁶⁵¹ In die twee bande van sy trilogie wat aan sosiale etiek gewy word – *Etiek 2/1* en *2/2* - kry 'n mens egter die indruk dat daar by Heyns eerder vanuit 'n nasionale as 'n

⁶⁴⁷ Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 14-15.

⁶⁴⁸ Vgl. Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 163: "Ek is van mening dat Jonker volkome korrek is as hy beweer dat die begrip van die koninkryk van God my hele teologie beheers....Wat my keuse vir die begrip koninkryk betref, sou ek dit graag omvattend só wou formuleer: ek wou bewustelik in die Gereformeerde teologiese tradisie werk omdat ek glo dat die Bybelse boodskap oor die koninkryk dáár tot die duidelikste uitdrukking kom."

⁶⁴⁹ Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 14-15.

⁶⁵⁰ Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 16. Vgl. ook Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 110 en Van Wyk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 141-153, 142.

internasionale paradigma geteologiseer word. Dit word beklemtoon deur die relatiewe belang van die samelewingsverbande *volk en staat*, terwyl *arbeid* en die *invloed van internasionale arbeids- en handelverhoudinge* relatief min aandag ontvang. Heyns behandel *arbeid* onder *kultuur* en identifiseer daarom nie *arbeid* as primêre samelewingsverband nie.⁶⁵² Dit is nodig om opnuut te vra na die rol van *arbeid* in die huidige globale mark-ekonomie. Staat, kerk en kultuur word tans op ongekende wyse beïnvloed en selfs gedomineer deur internasionale ekonomiese kragte. Indien Heyns meer aandag gegee het aan verskynsels soos multinasionale maatskappye en internasionale handelsregulasies, sou dit vrugbaar kon inwerk op sy behandeling van *arbeid*.

Van Wyk voer aan dat Heyns met 'n te eng definisie van die etiese werk wanneer hy die etiese as *persoonsbehandeling* beskryf. Hy sluit immers sake soos dieremishandeling en roofbou by sy etiek in.⁶⁵³ Indien Van Wyk se kritiek aanvaar word, sou dit 'n rede kon bied waarom die makro-ekonomiese etiek relatief min aandag in die *Teologiese Etiek* van Heyns gekry het, aangesien dit uitermate kompleks is om die invloed van makro-ekonomiese strukture op 'n persoon te bepaal. Ten gunste van Heyns kan egter betoog word dat dieremishandeling en roofbou die persoon van die mens minstens indirek raak: Die onmenswaardige optrede van die dieremishandelaar laat nie sy of haar eie persoon onaangeraak nie en roofbou het 'n invloed op die welsyn van die nageslag.⁶⁵⁴ Die definisie van etiek as persoonsbehandeling is dus nie te eng om die etiese dimensies van dieremishandeling en roofbou te ondersoek nie. Heyns perk in elk geval nie homself in deur die definisie van die etiese as *persoonsbehandeling* "eng" te hanteer nie. Hy omskryf sonder moeite die Christelike etos as *die antwoord-in-lewenstyl op die handeling van God* en die definisie van teologiese etiek bring hy direk in verband met *die antwoord van die mens op die openbaring van God*.⁶⁵⁵

Die rede vir Heyns se versuim om die strukturele onreg in die makro-ekonomiese maatskappy krities aan die orde te stel, hou verband met sy uiters positiewe evaluering van kultuur as

⁶⁵¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 2.

⁶⁵² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, pp. 250-277.

⁶⁵³ Van Wyk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 142; Vgl. Ook De Villiers, in *Scriptura* 6, 1982, p. 74 wat aanvoer dat Heyns H. G. Stoker se definisie van die etiese as *persoonsbehartiging* verder ontwikkel wanneer hy die etiese as *persoonsbehandeling* definieer.

⁶⁵⁴ De Villiers, in *Scriptura* 6, 1982, p. 76 se opmerking dat Heyns met die persoon van die mens sowel die *eie persoon* as die *persoon van die ander* op die oog het, is belangrik in hierdie verband.

Godsgehoorsame arbeid in diens van die Koninkryk.⁶⁵⁶ Heyns se positiewe kultuurbegrip veroorsaak minstens op drie wyses *blinde kolle* in sy *Teologiese Etiek*: Hy verreken nie genoegsaam die wyse waarop die sonde van die mens deur middel van kulturele aktiwiteite struktureel neerslag vind nie, sy beskrywings laat blyk nie dat hy genoeg erns met fisiese lyding van die mens maak nie en hy is nie selfkrities genoeg ten opsigte van die wyse waarop sy eie sosiaal-maatskaplike en denominasionele belange sy etiek moontlik beïnvloed het nie.⁶⁵⁷ Daar word vervolgens kortliks aan die *blinde kolle* aandag gegee.

Daar is kulturele strukture wat groter blyk te wees as die som van die individueel-antropologiese insette tot die struktuur. Die atoombom en internasionale handelsregulasies wat ontwikkelde lande bo ontwikkelende lande bevoordeel, kan genoem word as twee gevalle waar geweld struktureel deur kulturele handeling neerslag gevind het. Kulturele aktiwiteite is per definisie onlosmaaklik verbind aan die sondige mens wat die aktiwiteite beoefen en daarom kan die negatiewe elemente in kultuur nie uit die definisie van kultuur uitgeskryf word nie. Heyns bewys met die teologiese kritiek wat hy teen die beleid van Apartheid opper dat hy erns wil maak met strukturele onreg.⁶⁵⁸ Maar dit wil voorkom of sy positiewe evaluering van arbeid en privaatbesit as skeppingsordening hom verhoed om die konsekwensie van sy politiese kritiek ook van toepassing te maak op die ekonomiese sfeer. Dit sou vrugbaar gewees het indien Heyns ook in sy *Teologiese Etiek* kon vra *hoe* die

⁶⁵⁵ Vgl. 6.2.2.

⁶⁵⁶ Om die betekenis van die Koninkryksbegrip by Heyns na te speur is 'n komplekse onderneming. Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 109 skryf 'n mens moet nie dink jy ken Heyns se teologie as jy sy *Dogmatiek* deurgewerk het nie: "Trouens, dit is eers as 'n mens al sy boeke en artikels deurwerk en veral sy sterk aansluiting by die Calvinisme en met name die filosoof H G Stoker raaklees, dat die besef begin deurdring dat daar vir Heyns in die begrip koninkryk van God veel meer vervat word as wat dit op die oor af klink."

⁶⁵⁷ In sy *weerwoord* op Van Wyk se kritiek dat sy *Teologiese Etiek* te min van die Suid-Afrikaanse konteks weerspieel gee Heyns Van Wyk gelyk wanneer hy skryf: "Van Wyk het inderdaad op 'n ernstige leemte gewys toe hy die afwesigheid van 'n Suid-Afrikaanse konteks aangetoon het, en onderskei het tussen 'n 'wit etiek' en 'n 'swart etiek', en by my nog te veel van eersgenoemde aantref. Toegee, die positiewe boodskap van die situasie-etiek het by my dus nog nie volledig aangekom nie. Ek het egter gewoon te weinig ervaring en dus te weinig kennis gehad om ook vanuit die ander Suid-Afrika te dink en te skryf." (J. A. Heyns, 'n Weerwoord, in *Skrif en Kerk*, 15(1) 1994, 172.)

Vgl. ook D. A. du Toit, Boekresensie van J. A. Heyns, *Teologiese etiek*, Deel 2/1, in *Skrif en Kerk* 8(2), 1987, p. 223: "Van die koninkryksideale wat Heyns stel, sal utopisties en groepsugtig geïnterpreteer kan word omdat nie met die belange van alle mense in die huidige werklikheid geïdentifiseer is nie. Dit wat ons as ideale en beginsels stel, bevat gewoonlik alreeds net ons eie beperkte belange." Alhoewel W. D. Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 19 meen dat Heyns se denke vanuit die skepping hom verhinder het om van die begin af krities genoeg te wees teenoor die volksteologie, sou dit onregverdig teenoor Heyns wees om hom van groepsugte te beskuldig. Heyns distansieer hom sterk van Apartheid en pleit vir soberheid ten opsigte van materiële besittings in sy *Teologiese Etiek*. Heyns sou egter meer krities sy eie sosiaal-maatskaplike posisie aan die orde kon stel.

⁶⁵⁸ Heyns, *Teologiese etiek*, Deel II, 2, pp. 49-65.

verskeidenheids-, *Voorsienigheds-*, en *verkiegingsbeskouing* gebruik word om sosiaal-ekonomiese verskille Skriftuurlik te verantwoord.⁶⁵⁹

Heyns skryf dat die *nuwe wêreld* nie net as gawe aan ons geskenk word nie, maar as taak aan ons opgedra word. Die mens moet die brute en opstandige natuur tot wêreld van kultuur en beskawing opbou. Vandat Jesus op die aarde gewandel het, is die natuur nie meer die vyandige mag van orkane en gevare, van voedselskaarste en siekte nie – maar staan die gehoorsame natuur in diens van mense.⁶⁶⁰ Selfs al word Van Wyk se opmerking aanvaar – naamlik dat Heyns nêrens die stryd en finale oordeel ontken nie, maar teologiseer vanuit die triomf van die kruis en opstanding van Christus – bring Heyns se standpunt steeds verskeie vrae na vore.⁶⁶¹ Wanneer gelowige mense uitgelewer word aan voedselskaarste en siekte en natuurrampe het hulle dan skuld aan die ramp? Want daar sou geredeneer kon word dat indien hulle maar goeie landboumetodes gebruik het, die honger gekeer sou gewees het en indien hulle goeie boumetodes gebruik het, het die orkaan dalk nie die huis weggevee nie. Moes Heyns nie meer genuanseerd omskryf het hoe die siening dat God steeds vyandige natuurrampe toelaat en stuur, op gespanne voet kan staan met die beskouing dat die gehoorsame natuur oorgegee is tot diens aan die mense ná Jesus se aardse wandeling nie?

Volgens Heyns is die mens se Christus-gehoorsamende reaksie op lyding nie primêr in die afwagting van en die hoop op die *einde* van lyding geleë nie, maar in die ontdekking van die *doel* van lyding. Dit moet in ag geneem word – soos De Villiers tereg opmerk – dat Heyns nie ‘n uitvoerige beskrywing oor die oorsprong of wese van lyding wil gee nie, maar alleen ter sprake bring wat hy reken vir die etiese aspekte van die verstaan van lyding nodig is.⁶⁶² Nogtans is die taal van Heyns té optimisties om ‘n raak beskrywing te wees van die pastorale inhoud van die teologiese boodskap vir die lyding-geteisterde mens.⁶⁶³ Wie werklik ly, wens noodwendig om van die lyding verlos te word. Dit geld nie net vir die lyding van sondeskuld nie, maar ook vir fisiese lyding, waar in ‘n uiterste geval selfs gewens kan word dat die dood verligting van pyn moet bring. Die Christelike eskatologiese hoop gee nie vanselfsprekend

⁶⁵⁹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, pp. 61-63.

⁶⁶⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 36; Vgl. ook Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 60.

⁶⁶¹ Van Wyk, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 149.

⁶⁶² De Villiers, in *Scriptura* 6, Julie 1982, p. 73.

⁶⁶³ Volgens Jonker, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 19 is daar by Heyns “‘n triomfantelikeheid in sy teologie ingebou ... wat alles by voorbaat bepaal en daarom nie genoeg van die werklike stryd en pyn rondom die sonde en die demoniese en die menslike weerstand na vore laat kom nie.”

daartoe aanleiding dat lyding as sinvol ervaar, sinvol ís, of sin móét hê nie. Daarom kan Heyns se voorstel – dat die ontdekking van die doel van lyding dien as voorwaarde vir ‘n Christus-gehoorsamende reaksie op lyding – nie aanvaar word nie. Ook ná Christus se koms moet die inhoud van ‘n teks soos Habakuk 3:17 bedink word waar daar ten spyte van sinlose lyding steeds gesê word: “nogtans sal ek in die Here jubel”.

Die lyding van armoede kom ook te vlugtig in *Teologiese Etiek* aan die orde. Heyns relativeer die *sosiaal-maatskaplike konnotasie* van die begrip *arm* onmiddellik met wat hy noem die *religieus-etiese betekenis* van die begrip *arm*. Hy skryf dat die diepste agtergrond van Jesus se bergrede en die kern van sy evangelie seker sy woorde in Luk. 5:32 is: ‘Ek het nie gekom om mense wat op die regte weg is, tot bekering te roep nie, maar sondaars’.⁶⁶⁴ Dit is vreemd dat Heyns hierdie teksgedeelte wil gebruik as bewysplaas om te pleit vir ‘n religieus-etiese verstaan van die begrip *arm* eerder as ‘n sosiaal-maatskaplike interpretasie. Dit wil voorkom asof hy hier impliseer dat die mens nie van armoede nie, maar van sonde gered moet word. Die bewysplaas wat hy gebruik uit Luk. 5:32 is egter ‘n ongelukkige keuse. Aktueel toegepas loop die *Gereformeerde geregverdigde sondaar* wat op grond van Luk 5:32 meen dat hy deur sy skuldbelydenis op die regte pad is, juis die gevaar om die radikaliteit van die betekenis van die teksgedeelte mis te lees. ‘n Mens kan nie anders as om aan te voel dat Heyns in hierdie gedeelte polemiseer teen ‘n bepaalde teologiese interpretasie nie. Hy reageer waarskynlik op die aanspraak wat gewoonlik uit die geleedere van die Bevrydingsteologie kom dat God aan die kant van die armes is in hulle stryd om bevryding. Dit sien ‘n mens in sy woorde “Hoe die noodsaaklikheid van reg en geregtigheid aan en bevryding van onderdruktes ook al beklemtoon mag word – en inderdaad ook beklemtoon móét word – die kern van die evangelie is en bly die begenadiging van die goddeloses”. Bedoel Heyns dan hiermee dat armes nie as goddeloses sal klassifiseer nie? Stellig nie. Waarskynlik bedoel hy dat alle mense goddeloos is en alleen begenadig kan word as hulle hulle sondeskuld bely. Daar kom dus ‘n voorwaarde by die uitnodiging aan hulpeloses van alle soorte om die Messiaanse ryk gratis in ontvangs te neem, naamlik dat hulle hulle skulde moet bely. Die volgorde van die prediking waarin vryspraak voor skuldbelydenis aangebied word aan die armes, kom hier in

⁶⁶⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 255.

gedrang. Aan die armes word in Lukas 6:20 gesê: Salig is julle wat arm is, want aan julle behoort die Koninkryk van God.⁶⁶⁵

Heyns skei duidelik die *sosiaal-ekonomiese* van die *soteriologiese* deur van kategorieë wat deur Bonhoeffer ingevoer is, gebruik te maak: Hy onderskei tussen *allerlaaste*, *laaste* en *voorlaaste* dinge. Brood wat aan die hongere gegee word en klere aan die naakte, sê Heyns, het alleen te doen met die voorlaaste dinge. Hy stel dit soos volg: “Maar, belangrik soos dit is, dit is alles vóórlaaste gebeurtenisse. Want die koms van Gods genade in die lewe van ‘n mens – dit is die allerbelangrikste wat met hom kan gebeur. Om dus brood aan die hongerige te gee, is nie dieselfde as om Gods genade aan hom te verkondig nie.”⁶⁶⁶ Dit sou verder verkeerd wees om te dink dat die Skrif by voorbaat téén die rykes en vór die armes is. “Wanneer rykes gekritiseer word,” skryf Heyns, “is dit nie vanweë hulle rykdom nie, maar vanweë hulle ongeloof in God en vanweë hulle uitbuiting van die armes.”⁶⁶⁷

Dit is merkwaardig hoe van toepassing Noordmans se kritiek op Pierson in sy meditasie *Zondaar en bedelaar* op Heyns se argumentvoering is. Noordmans betoog juis dat Pierson nie die *sosiaal-ekonomiese* kategorie in verband bring met die *soteriologiese* soos die gelykenis van die ryk man en Lasarus ons uitdaag om te doen nie.⁶⁶⁸ Vanuit die Suid-Afrikaanse konteks, waar die verskil tussen die rykste en armste deel van die bevolking van die grootste ter wêreld is, moet Noordmans se opmerking ernstig oorweeg word.

⁶⁶⁵ Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 116 se kritiek op Heyns se *gedwonge onderskeidings van Woordgestaltes*, is dat dit daartoe lei dat die Koninkryk as *skeppingsgewendheid* geïnterpreteer word en anders as die kerk nie tot God se *verlossingswoord* nie, maar tot sy *skeppingswoord* behoort. In die lig van ‘n teksgedeelte soos Lukas 6:20 lyk dit of Theron tereg op ‘n verskraling in Heyns se Koninkryksbegrip wys. Heyns ontken nie dat hy die begrip *Koninkryk* sterk met die skepping in verband bring nie. Hy skryf sêlf: “Anders as wat daar deur ander teoloë gedoen is - naamlik om die koninkryk (sic) met die heil te verbind, dit wil sê met die koms van die bevrydende en verlossende heerskappy van God in die sondige wêreld - het ek die koninkryk (sic) verder tot by die skepping teruggevoer... die heil van die herskepping is nie die vernietiging van die ou skepping en die daarstelling van ‘n tweede skepping nie, maar die genesing en daarom die vernuwing van die ou skepping; die gehoorsaamheid aan die God van die herskepping is prinsipieel nie anders as die gehoorsaamheid aan die God van die skepping nie. Dit is oorweging soos hierdie – en natuurlik talle ander – wat my daartoe gedwing het om ‘n ruimer interpretasie aan die begrip koninkryk te gee as om dit eksklusief met die heil in Jesus Christus te verbind.” (Heyns, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, pp. 164-165.)

⁶⁶⁶ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 303.

⁶⁶⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, I*, p. 270. Abraham, Jakob, Josef, Salomo en Job, word immers volgens Heyns vir hulle geloof geprys en hulle het deel aan Gods guns (p. 270).

⁶⁶⁸ Volgens Noordmans is Lasarus se armoede vir Pierson wel ‘n kruis, maar die kruisdra self bring hom nie nader aan die hemel nie en die rykdom van die ryk man is ‘n gevaar, maar dit is nie ‘n versoeking van die Bose wat op die hel uitloop nie. Daar is volke, skryf Noordmans, waar die teenstelling tussen ryk en arm meer beslag lê op die hele bestaan van die mens, as dié van ootmoed en hoogmoed. (Vgl. 2.3.)

Ten spyte van die voorafgaande kritiek sou dit ‘n onregverdige evaluering van Heyns wees indien gemaak word asof hy nie ‘n oog gehad het vir die maatskaplike ongelykheid van die Suid-Afrikaanse samelewing nie. Hy sê prontuit dat die ongelykheid in die Suid-Afrikaanse samelewing spanning skep en eties nie verdedigbaar is nie.⁶⁶⁹ Hy stel selfs voor dat rykes vrywillig hulle onnodige hoë lewenstandaard sal moet verlaag en dat bronne van welvaart geskep moet word om mense ekonomies op te hef. Die kritiek teen Heyns is dus nie dat hy blind is vir die onderskeid tussen ryk en arm nie, maar dat hy nie in sy etiek genoeg erns maak met die soteriologiese implikasie wat die sosiaal-ekonomiese skeur tussen ryk en arm kan inhou nie.

Dit lyk oënskynlik asof Heyns hierdie kritiek vryspring deur die *solidêr kritiese model* wat hy voorstel aan die hand waarvan die kerk se verantwoordelikheid tot die wêreld beskryf sou kon word. In teenstelling met die piëtistiese-, Rooms-Katolieke-, Lutherse- en revolusionêre model moet die *solidêr kritiese model* volgens Heyns reg laat geskied aan die tweeslagtige situasie waarin die wêreld verkeer, met betrekking tot die beskrywing van die aard van die kerk se taak in wêreld: Dit moet verreken dat God die wêreld goed geskep het, maar dat die wêreld vanweë die mens nog in sonde verkeer, ofskoon dit deur Jesus Christus verlos is.⁶⁷⁰ Die vraag is of Heyns se kultuurbeskouing hom ruimte gun om *krities genoeg* te wees en of sy lydingsbeskouing hom voldoende geleentheid bied om *solidêr genoeg* te wees.

Heyns se siening dat daar deur kultuurskeppende handeling Koninkrykswerk gedoen word waarin gehoorsaam-skeppend gewerk word aan die *nuwe wêreld* wat as taak aan die mens opgedra word, bied nouliks genoeg geleentheid om werklik **krities** teenoor die wêreld te kan wees.⁶⁷¹ Hierdie kultuurbeskouing sou kon aanleiding gee tot 'n perspektief op armoede wat op gespanne voet met solidariteit met lydendes in die samelewing kan staan. Fisiese lyding sou as onderontwikkelde kulturele ontwikkeling geïnterpreteer kon word in die lig van Heyns se opmerking - dat die natuur nie meer die vyandige mag van orkane en gevare, van voedselskaarste en siekte is vandat Jesus op die aarde gewandel het nie. Daar bestaan die moontlikheid dat menslike lyding in Heyns se beskouing in wese geïnterpreteer sou kon word as sondeskuld en dat fisiese lyding nie opweeg teen sondenood nie. As daar dan gevra sou

⁶⁶⁹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271.

⁶⁷⁰ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 319. Vgl. ook *hoofstuk 6.2.2*.

⁶⁷¹ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, p. 36.

word: met *wie* is die kerk solidêr en *hoe* is die kerk solidêr? dan sal die antwoord uit Heyns se *Teologiese Etiek* alleen kan wees: Die kerk is solidêr met die sondaar en is draer van die Goeie Nuus aan elke sondaar wat bereid is om sy skuld te bely.⁶⁷² Daar is reeds aangetoon hoe Heyns wel voorstel dat rykes in Suid-Afrika solidariteit kan betoon met armes deur vrywillig te versoer en nuwe bronne van welvaart te skep.⁶⁷³ Dit wil egter voorkom asof hierdie solidariteit gemik is op gelowiges wat buite die kerk as samelewingsverband besig is met *Koninkrykswerk*. Dit is nie in die eerste plek gerig op die kerk, wat - volgens Heyns - nie mag *konkretiseer wat verkondig word* nie.⁶⁷⁴

Nie net is – soos Theron aandui⁶⁷⁵ - die wyse waarop Heyns die begrippe *kerk* en *Koninkryk* gebruik, verwarrend nie. Die rol wat Heyns aan die kerk toeken ten opsigte van die wyse waarop solidariteit met die wêreld beoefen mag word, is ook onduidelik:⁶⁷⁶ Aan die een kant sê hy die indikatiewe modus van kritiese solidariteit het ‘n *ontiese-* en nie ‘n *verbale* karakter nie. Aan die ander kant sê Heyns die kerk is nie verantwoordelik vir die toepassing van beginsels en norme nie.⁶⁷⁷ Dit beteken dat die kerk nie mag toetree tot die arena op die wyse van die teologie van die revolusie⁶⁷⁸ of die Bevrydingsteologie nie. “In so ‘n totaal verpolitiseerde teologie,” skryf Heyns “is daar sowel wat sy diagnose as sy terapie betref, weinig ruimte vir ‘n konsekwente en diep-Bybelse boodskap van geestelike realiteite.”⁶⁷⁹

⁶⁷² Vgl byvoorbeeld ‘n aanhaling soos: “Dan word dit duidelik dat ons diepste armoede nie ‘n sosiale, ekonomiese of politieke nood is nie, ook lê dit nie in ons onderdrukking deur ekonomiese of politieke magte nie, maar dit lê in die feit dat almal sondaars is, onderworpe aan die mag van die sonde, uitgelewer aan die duiwels en die dood – terwyl ons nie in staat is om onself daaruit te verlos nie...Hierdie armoede en hierdie radeloosheid, hierdie gebrokenheid van ons verhouding met God en ons naaste – dit is ons diepste nood.”

(Heyns, *Teologiese etiek, Deel I*, pp. 255-256.)

⁶⁷³ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271.

⁶⁷⁴ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324.

⁶⁷⁵ Theron, in *Skrif en Kerk*, 15(1), 1994, p. 113.

⁶⁷⁶ Dat die normering nie deur Heyns opgevolg word deur duidelike kontekstualisering nie, word deur Du Toit, Boekresensie van J. A. Heyns, in *Skrif en Kerk* 8(2), 1987, p. 224 die “grootste leemte in die samestelling van die boek [*Teologiese Etiek*]” genoem. Hy skryf op p. 224: “Deur beginsels te stel, maar te huiwer om norme deurgaans te konkretiseer, kan gevra word of dit nie ‘n ernstige verskraling van die kerk se taak is nie. As die kerk die openbaring nie mag ‘vermink’ nie, maar oor menseregte, medemenslike verhoudinge, volks- en nasiebeskouing relevant moet wees (p342), maar tog nie die Bybelse beginsels mag ‘uitwerk’ en ‘konkretiseer’ nie (p343), is dit problematies. Die onderskeid dat die kerk nie ‘terreinbeperk’ is nie, maar wel ‘taakbeperk’ (p326), beteken tog dat tersake konkretisering sal moet plaasvind.”

⁶⁷⁷ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 324.

⁶⁷⁸ Vgl. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 359-362 waar betoog word dat sekularisering, humanisering, etisering, ideologisering, politisering en futurisering van die teologie ‘n gevaar is by die teologie van die revolusie.

⁶⁷⁹ J. A. Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, p. 376.

Dit is ‘n oordrewe polarisering van Heyns om die Bevrydingsteologie af te speel teenoor die *Bybelse boodskap van diep geestelike realiteite*. Wat Heyns met laasgenoemde bedoel, is nie duidelik nie. Jüngel se kritiek op terme soos *werklikheid* is hier van toepassing op Heyns se gebruik van die terme *diep geestelike realiteite*. Volgens Jüngel funksioneer hierdie tipe terme dikwels as selfregverdigende, nieverifieerbare konsepte om die eie standpunt te legitimeer.⁶⁸⁰

Heyns sou meer reg kon laat geskied aan sy verdienstelike model van *kritiese solidariteit* indien hy die drie “blinde kolle” waarop in hierdie kritiese bespreking gewys is, kon uitskakel. Toegepas op die *verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde* beteken dit die volgende:

Eerstens is Heyns nie krities genoeg teenoor die sondaar nie! Hy toon nie duidelik genoeg hoé die *Koninkryksburger* meermale in die alledaagse lewe onwillekeurig genoep word tot deelname aan sondige strukture nie. Indien Heyns meer klem kon lê op die wyse waarop die sonde van die mens *in* en *deur* kulturele handelingne struktureel neerslag vind, sou hy waarskynlik meer gemaak het in sy *Teologiese Etiek* van die huidige ekonomiese verhoudinge en ongelykhede tussen lande en individue.

Tweedens is Heyns nie solidêr genoeg met die bedelaar nie! Indien Heyns groter begrip vir die erns van fisiese lyding kon toon, sou sy poging om ruimte te laat vir solidariteit met armes en onderdruktes in sy model van *kritiese solidariteit*, meer geslaagd gewees het.

Derdens is Heyns nie selfkrities genoeg teenoor die kerklik-denominasionele en sosiaal-maatskaplike konteks waaruit hy teologiseer nie. Indien hy die konteks van die kerk in Suid-Afrika - die onmatige verskil in lewenspeil van mense, die lyding en armoede van individuele gelowiges en kerklike affiliasies - in berekening gebring het, sou sy *krities-solidêre model* nie by ‘n algemeen teologiese model gebly het nie, maar veel duideliker etiese riglyne gebied het. Die *verband tussen lewenspeil en die verlossing van sonde* sou dan meer prakties en meer

⁶⁸⁰ Vgl. E. Jüngel, *The world as possibility and actuality, The Ontology of the Doctrine of Justification, Eberhard Jüngel, Theological Essays, Translated with an Introduction by J. B. Webster*, Edenburg: T & T Clark 1989, p. 95: “Words which are obliged to say more than they are able to say seem, as it were, to freeze and harden into concepts which make a claim that is, as a rule, self-justified. Such concepts appear to state what really matters. ‘Actuality’ (*Wirklichkeit*) is one of these words. Amongst comparable words it makes a claim with which they cannot compare. Although the concept of the actual is anything but univocal, it resounds with a claim to ontological prevalence which we cannot fail to hear even in its most ordinary usage.”

krities aan die orde kon kom. Vanuit die kerklik-denominasionele en sosiaal-maatskaplike konteks waaruit Heyns sêlf teologiseer, sou hy *soberheid* - waarvoor hy vroeër in sy *Teologiese Etiek* pleit⁶⁸¹ - as aktuele sosiaal-maatskaplike konsekwensie van die begrip *krities in kritiese solidariteit* kon uitlig. Net so sou hy kon aantoon hoe *solidariteit* prakties vir die kerk - wat volgens Heyns teologies skuld het aan die legitimering van Apartheid⁶⁸² – moontlik *diakonale regstelling* kan inhou.

Met behulp van sy verdienstelike (meer *algemene teologiese-* as *eties-praktiese-*) model van *kritiese solidariteit*, sou Heyns dus, gegewe die posisie waaruit hy teologiseer, 'n veel duideliker etiese riglyn vir die kerk in Suid-Afrika kon aanbied. Hy kon die model van *kritiese solidariteit* vrugbaar gemaak het vir die kerk in Suid-Afrika wat leef in 'n konteks van sosiaal-maatskaplike en ekonomiese ongelykheid.⁶⁸³

6.3 D. J. Bosch

6.3.1 Verantwoording van Bosch as gespreksgenoot

Oor wie David Bosch was, is daar volgens Gensichen geen eenduidige antwoord nie.⁶⁸⁴ Livingston sien Bosch as 'n interessante mengsel van vier wêrelde: 'n Afrikaner in Suid-Afrika, 'n akademiese teoloog met kennis van die klassieke Europese tradisie, sêlf 'n sendeling en 'n ekumenies-gerigte kerkmens wat versoening tussen kerke, rasse en tradisies op prys stel.⁶⁸⁵ Juis die wyse waarop hierdie verskillende wêrelde op Bosch se identiteit as missioloog inspeel, maak dit onmoontlik om 'n teologiese denkraamwerk aan die hand van 'n

⁶⁸¹ Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 1*, p. 271.

⁶⁸² Heyns, *Teologiese etiek, Deel II, 2*, pp. 49-65.

⁶⁸³ Hy kon byvoorbeeld 'n model voorgestel het aan die hand waarvan bevoorregte individuele gelowiges en denominasies opgeroep word tot 'n *sobere diakonale lewenshouding*. *Sobere* sou in hierdie begrip 'n tweeledige betekenis kon hê: *Ekonomies-solidêr* geïnterpreteer is dit 'n matige lewenstyl sonder oordadige luukse ter wille daarvan om fondse beskikbaar te stel vir diakonale werksaamhede van die kerk. *Evangelies-krities* beteken dit dat diakonale hulp nie primêr polities-maatskaplik gemotiveer is nie maar pastoraal-missionêr.

⁶⁸⁴ Vgl. H. Gensichen, Nachruf, David J. Bosch (1929-1992), in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 76(3), 1992, p. 217: "...nur den Hinweis auf jene 'schöpferische Spannung' heterogener Komponenten – in ersten Linie bestimmt durch die burisch-südafrikanische Herkunft einerseits und die ökumenische Gesinnung und Wirkung andererseits."

⁶⁸⁵ Vgl. K. Livingston, David Bosch: An interpretation of some main themes in his missiological thought, in J. N. J. Kritzing & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 3: "This blending of four identities (Afrikaans, academic, missionary, churchperson) makes any analysis of Bosch's thought a complex affair."

enkele begrip by Bosch af te lei. Nie *getuienis* óf *versoening* óf *Missio Dei* óf *alternatiewe gemeenskap* kan ‘n sleutel tot die verstaan van Bosch se denke wees nie.⁶⁸⁶

Die veelsydigheid en kompleksiteit van Bosch se samestelling en inslag as teoloog, moet dus deels toegeskryf word aan die verskeidenheid van invloede waaraan Bosch deur sy loopbaan blootgestel is. ‘n Mens sou volgens Nicol kon aanneem dat die piëtistiese en neo-Calvinistiese invloed in die NG Kerk in sy jeugjare Bosch beïnvloed het.⁶⁸⁷ Belangrike Europese invloede op sy teologie gedurende sy studentejare was Oscar Cullmann en Karl Barth.⁶⁸⁸ Cullmann, Bosch se *Doktorvater* tydens sy dokorale studie in Basel, het Bosch voorsien van die *Heilsgeschiede* teologiese raamwerk wat tot 1970 ‘n groot rol by hom gespeel het. Hy het ook ‘n bewussyn vir die *alreeds* en die *nog nie* dimensies van die Koninkryk by Bosch gekweek.⁶⁸⁹ Met Barth het Bosch in noue kontak gekom tydens sy studie in Basel.⁶⁹⁰ Nicol skryf dat Livingston gelyk het wanneer hy in sy dokorale tesis oor Bosch noem dat, hoewel ander teoloë Bosch beïnvloed het, ‘n mens Karl Barth se *immer-teenwoordigheid* deurgaans aanvoel.⁶⁹¹

As sendeling het Bosch pionierswerk gedoen tussen die Bomvana-mense in landelike Transkei.⁶⁹² Sy ekumeniese inslag tree veral ná 1971 - toe hy na Pretoria verhuis het om by UNISA te doseer - na vore. Dit word bevestig deur sy voorsitterskap van die *SACLA*⁶⁹³ (1979) en die *NIR*⁶⁹⁴ (1989).⁶⁹⁵ Nicol sien Bosch as ‘n verpersoonliking van die eenheid van die kerk in Suid-Afrika: Hy wil met die armes identifiseer, maar ook met die Afrikaner-

⁶⁸⁶ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, p. 4; Vgl. ook W. Nicol, The cross and the hammer: Comparing Bosch and Nolan on the role of the church in social change, in J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 86: “Bosch is a dialectical, many-faceted thinker...”, asook P. Verster, All-inclusive mission – A discussion of *Transforming mission* (1991) by D. J. Bosch, in *In die Skriflig*, 31(3), 1997, p. 258: “Bosch’s very broad view of mission makes it difficult to pinpoint the distinguishable aspects thereof.”

⁶⁸⁷ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, pp. 88-89.

⁶⁸⁸ Vgl. Gensichen, *Nachruf*, p. 217; Livingston, *David Bosch: An interpretation of some main themes...*, p. 6; Nicol, *The cross and the hammer*, p. 89.

⁶⁸⁹ Hierdie onderskeid is deur Bosch oorgeneem nadat hy Cullmann se boek, *Christ and Time* gelees het. (Vgl. Livingston, *David Bosch: An interpretation of some main themes...*, p. 6.)

⁶⁹⁰ Vgl. Nicol, *The cross and the hammer*, p. 89.

⁶⁹¹ Vgl. Nicol, *The cross and the hammer*, p. 89. [Livingston 1989:365.]

⁶⁹² Vgl. Kritzinger, *Mission and Evangelism*, p. 141.

⁶⁹³ *South African Christian Leadership Assembly*.

⁶⁹⁴ *National Initiative for Reconciliation*.

⁶⁹⁵ Vgl. Gensichen, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 76(3), p. 217; J. N. J. Kritzinger, Mission and Evangelism, A critical appraisal of David Bosch’s views, in J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 142; Nicol, *Mission in creative tension*, p. 96.

gemeenskap en die NG Kerk. Hy is oorwegend evangelies, maar openhartig geïnteresseerd in die ekumeniese standpunt.

Die hoogtepunt van Bosch se akademiese bydrae tot die teologie in Suid-Afrika is sy *magnum opus*,⁶⁹⁶ *Transforming Mission, Paradigm shifts in theology of mission*. Scherer skryf die omvangryke aard van die materiaal wat deur *Transforming Mission* gedek word toe aan twee belangrike oortuigings waartoe Bosch gekom het: Eerstens het Bosch tot die insig gekom dat sending in 'n postmoderne era nie kan volstaan met 'n beroep op geïsoleerde tekste wat as “bewysplase” gebruik word nie. Sending behoort eerder gefundeer te word in 'n deeglike, komprehensiewe Bybelse hermeneutiek. Tweedens het Bosch tot die oortuiging gekom dat die sleutelbegrip *paradigma-skuif* as *chronologiese kapstok* sou kon dien om die sendinggeskiedenis van die kerk aan op te hang.⁶⁹⁷ Die begrip *paradigma-skuif* het bekend geword deur die werk wat gedoen is deur Thomas Kuhn⁶⁹⁸ en is verder uitgewerk vir die teologie deur Hans Küng.⁶⁹⁹ Bosch gebruik Küng se indeling as riglyn om die Nuwe Testamentiese, historiese en hedendaagse sendingbegrip in oënskou te neem.⁷⁰⁰

Hierdie sistematiese gebruikmaking van die paradigmatheorie in *Transforming Mission* om die sendingwetenskaplike geskiedenis aan die orde te stel, bevestig Nürnberger se beskrywing van Bosch as 'n *sistematiese missioloog*.⁷⁰¹ As sistematiese missioloog is Bosch se werk belangrik vir hierdie ondersoek. Die gesindheid van gelowiges jeens die *sondaar* en die

⁶⁹⁶ Verskeie teoloë gebruik die benaming *magnum opus* om na hierdie werk van Bosch te verwys. Vgl. K. Blaser, Buchbesprechungen: *Transforming Mission: Paradigm shifts in Theology of Mission* by David J. Bosch, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), 1992, p. 222; J. G. du Plessis, 1990, For reasons of the heart: A critical appraisal of David J. Bosch's use of Scripture in the foundation of Christian mission, in J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 76; W. Saayman, *Transforming mission* by David Bosch: a review article from a South African perspective, in *Theologia Evangelica* 25(2), 1992, p. 37; J. A. Scherer, Review of *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, by David J. Bosch, *Missiology: An International Review*, 19(2), 1991, p. 153.

⁶⁹⁷ Vgl. Scherer, in *Missiology: An International Review*, 19(2), p. 153.

⁶⁹⁸ Vgl. Pillay, Text, paradigms and context: An examination of David Bosch's use of paradigms in the reading of Christian history, in J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990, p. 113: “Thomas Kuhn's now well-known paradigm theory [was] first formulated in 1962 in his *The structure of scientific revolutions*.”

⁶⁹⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 181-185

⁷⁰⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 181-183; Blaser, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), p. 222; K. Müller, Review of *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, by David J. Bosch, *Mission Studies*, 8(1), 1991, p. 260; Pillay, in *Mission in creative tension*; Verster, in *In die Skriflig*, 31(3), p. 254.

bedelaar word op ‘n besondere wyse in die missiologie belig. Die spanning tussen die alreeds en die nog nie dimensies van die Koninkryk van God en daarmee saam die *evangeliese* oproep tot sondaars om hulle te bekeer en die *ekumeniese* uitreik na bedelaars om hulle fisiese nood te verlig, word in die sendingwetenskap bedink. Dit maak *Transforming Mission* ‘n belangrike dokument vir die huidige ondersoek. Die omvattende en sistematiese karakter van *Transforming Mission* bied die geleentheid om ondersoek in te stel na die verband waarin *lewenspeil en die verlossing van sonde* deur die Suid-Afrikaanse teoloog, David Bosch, aan die orde gestel word.

6.3.2 Inhoudelike opmerkings oor Bosch se *Transforming Mission*⁷⁰²

Die spanning tussen die kerk se wese en die empiriese situasie waarin die kerk verkeer, veroorsaak dat die kerk altyd in ‘n krisissituasie bestaan.⁷⁰³ Die krisissituasie waarin die kerk tans lewe, word volgens Bosch vererger deur wetenskaplike en tegnologiese vooruitgang en daarmee gepaardgaande wêreldwye sekularisering wat vir baie mense geloof in God oorbodig maak.⁷⁰⁴ Die groeiende gaping tussen ryker en armer dele van die wêreldbevolking blaas die krisis verder aan. Vanweë die Westerse wêreld se noue verbintenis met die genoemde vooruitgang bevind Westerse mense (insluitende Christene in die Westerse wêreld) hulle grotendeels aan die kant van die kloof wat materiële welvaart geniet. *Westerse Christene* ly toenemend aan ‘n skuldgevoel vanweë hulle groter wordende rykdom en baie arm Christene is gefrustreerd met die fisiese lyding waaraan hulle daaglik onderworpe is. Hierdie skuldgevoel waaraan *Westerse Christene* meermale ly, maak dit vir hulle moeilik om met vrymoedigheid te getuig van *die hoop wat in hulle lewe* (1 Pet 3:15).⁷⁰⁵

Die kerk behoort volgens Bosch die krisissituasie van sy bestaan nie net te sien as ‘n gevaar nie, maar ook ‘n geleentheid. *Krisis* is trouens die punt waar *gevaar* en *geleentheid* mekaar

⁷⁰¹ Vgl. K. Nürnberger, *Salvation or liberation, The soteriological roots of a missionary theology*, in J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds), *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, 1990 p. 205.

⁷⁰² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 511: “Transforming mission means both that mission is to be understood as an activity that transforms reality and that there is a constant need for mission itself to be transformed.”

⁷⁰³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 2: “Kraemer (1947:24) formulated this as follows, ‘Strictly speaking, one ought to say that the Church is always in a state of crisis and that its greatest shortcoming is that it is only occasionally aware of it.’”

⁷⁰⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 2.

⁷⁰⁵ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 3-4.

ontmoet.⁷⁰⁶ Albei hierdie aspekte van die krisisbestaan van die kerk moet verreken word. Dit is beide ongesond om halsoorkop betrokke te raak by aktiwiteite sonder om gevare raak te sien as om verlam te word deur gevare sonder om geleenthede raak te sien. Die kerk behoort nie ‘n *gesekulariseerde kerk* te word wat alleen ‘n oog het vir *hierdie-wêreldse* aktiwiteite en belange nie. Dit baat die kerk net so min om ‘n *separatistiese kerk* te word wat alleen betrokke wil wees by die *voorbereiding van siele* vir die *hiernamaals*. Die kerk moet begrip hê vir die verweefdheid van menslike verhoudinge. Dit is kenmerkend van ‘n valse antropologie en sosiologie om die spirituele dimensie van die menslike bestaan te probeer skei van die materiële en sosiale dimensie. Die oplossing vir die kerk moet gesoek word in ‘n bestaanswyse wat die spanning tussen die geleenthede en gevare van sy deelname aan die *missio Dei* albei verreken.⁷⁰⁷

Hierdie spanning spruit uit die mees sentrale element van Jesus se hele bediening, naamlik die *Koninkryk van God* wat *alreeds* teenwoordig is, maar *nog nie* volledig aangebreek het nie.⁷⁰⁸ Dit is merkwaardig dat die Koninkryk aangekondig word aan mense wat hulle op die grens van die samelewing bevind: lydendes, tollenaars en sondaars, weduwees en weeskinders.⁷⁰⁹ Bosch merk nie in die Evangelie volgens Lukas spanning tussen Jesus se bediening van *redding* aan mense wat fisies ly en sy bediening van *redding* aan sondaars nie.⁷¹⁰

In Lukas-Handeling kom beide die *alreeds-nog-nie aspek* van die Koninkryk van God en die *koninkryk-as-beloofte-aan-die-noodlydendes-in-die-samelewing aspek* op ‘n besondere wyse aan die orde. Die *Nasaret episode* (Luk 4:16-30) is vir Bosch van besondere belang vir Lukas se sendingparadigma aangesien drie fundamentele oortuigings van Lukas uit hierdie gedeelte blyk: i) Die sentrale plek van die armes in Jesus se bediening, ii) die oproep om nie wraak te neem nie en iii) sending na die heidene.

⁷⁰⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 7.

⁷⁰⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 10-11.

⁷⁰⁸ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 31-32.

⁷⁰⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 33.

⁷¹⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 33: “Evil was experienced as something very real and tangible in the ancient world. It should therefore not surprise us if the evangelists use ‘religious’ words to describe what Jesus did in the face of sickness, demon possession, and exploitation. One of those words is ‘to save’ (Greek: *sozein*), which for us has become an exclusively religious term. However, in at least eighteen cases the evangelists use it with reference to Jesus’ healing of the sick. Thus there is, in Jesus’ ministry, no tension between saving from sin and saving from physical ailment, between the spiritual and the social. The same applies to the term used for ‘forgiveness’ (Greek: *aphesis*); it includes a wide range of meanings from the freeing of bonded slaves to the

Lukas se besondere klem op armes is volgens Bosch algemene kennis.⁷¹¹ Hy meen dat eksegete gelyk het, wat meen dat *ptochoi* (armes) by Lukas verwys na alle mense wat lyding en verontregting verduur.⁷¹² Teen hierdie agtergrond moet rykes net soos armes as komprehensiewe term verstaan word. Die rykes is mense wat gulsig is, die armes uitbuit, so in beslag geneem is deur die onderneming om geld te maak, dat hulle nie eens tyd het vir ‘n maaltyd nie (Luk 14:18), nie Lasarus by die hek raaksien nie (16:20), hedonisties lewe, slawe is van hulle rykdom en aanbidders is van Mammon.⁷¹³ Eintlik behoort Lukas eerder die *Evangelis van die ryke* genoem te word as die *Evangelis van die arme*. Rykes word uitgedaag om hulle te bekeer tot die lewenstyl wat deur Jesus en sy dissipels gehandhaaf word en medelye te hê soos hulle hemelse Vader.⁷¹⁴

Bosch skryf egter: “Luke should, however, not be interpreted as if he knows of only one sin, that of wealth, and only one kind of conversion, that of giving up one’s possessions. Both the poor and the rich need salvation.”⁷¹⁵ Dit beteken dat elke arme net soos enige ander mens ‘n sondaar is, want sonde is in diepste gewortel in die menslike hart. Net soos ‘n materieel ryk mens geestelik arm kan wees, kan ‘n arm mens geestelik arm wees.⁷¹⁶ *Redding* sluit in elke

cancellation of monetary debts, eschatological liberation, and the forgiveness of sins. All shades of meanings of these terms give expression to the all-embracing nature of God’s reign.”

⁷¹¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 98 se opmerking dat Lukas die enigste evangelis is wat Johannes die Doper in praktiese terme laat sê *wat* dit beteken om vrug te dra wat by bekering pas (Luk. 3:8) en hy doen dit in terme van ekonomiese verhoudinge (Luk. 3:10-14).

⁷¹² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 98: “*Ptochos* (‘poor’) is moreover often a collective term for all the disadvantaged (cf Albertz 1983:199; Nissen 1984:94; Pobee 1987:20); “All who experience misery are, in some very real sense, the poor. This is particularly true of those who are sick. Lazarus, the exemplary poor person in Luke, is both poor and sick. Primarily then, poverty is a social category in Luke, although it certainly has other undertones as well. It is, however, unwarranted to allow what is secondary to become primary (cf Nolan 1976:23; Fung 1980:91).

⁷¹³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 99: “Luke calls the Pharisees *philargyroi*, lovers of money’ (16:14); this does not simply refer to one trait among others, ‘but involves the whole moral identity of the person’ (Schottroff and Stegemann 1986:96) They are, like the Pharisee in the parable, those who trust in themselves that they are righteous and despise others (18:9). The rich are thus also the arrogant and the powerful who abuse power.”

⁷¹⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 102: One such possible response is exemplified by Zaccheus, the chief tax-collector of Jericho (Lk 19:1-10) (cf Schottroff and Stegemann 1986:106-109; Pobee 1987:46-53), whose conversion takes as concrete a form as his preceding transgression.”

⁷¹⁵ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 103.

⁷¹⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 103: “Luke undoubtedly wishes to communicate to his readers what is today often referred to as God’s preferential option for the poor, but this option cannot be interpreted in any exclusive sense (Pobee 1987:54). It does not exclude God’s concern for the rich, but, in fact, stresses it for, in both his gospel and Acts, Luke wishes his readers to know that there is hope for the rich, insofar as they act and serve in solidarity with the poor and oppressed.”

besondere konteks die totale transformasie van die menslike lewe in; die vergewing van sondes, genesing van siektes en die bevryding van enige verslawende bande.⁷¹⁷

Die oproep om nie wraak te neem nie word in die Nasaret-episode gemaak wanneer Jesus die gedeelte uit Jesaja 61 lees tot n t v or die straf oor die vyande aangekondig word.⁷¹⁸ Die Nasaret-perikoop lê die grondslag vir die hele Lukas Evangelie⁷¹⁹ en gryp vooruit na die klem wat later in Handelingel gelê word op die sending na die heidene.⁷²⁰

Die sending na die heidene het veral ná die Hervorming ‘n nuwe dimensie gekry toe “gewone mans en vroue” in groot getalle letterlik oor die hele aarde heen begin reis het om te getuig van Christus. Vir hierdie mans en vroue van die Protestantse Reformasie was *saligheid deur geloof alleen* die beginpunt van hulle teologie. Die mens was verlore deur die sondeval en nie by magte om iets aan sy gevalle toestand te doen nie. Die enigste uitweg vir die mens tot saligheid is om deur ‘n persoonlike geloofsbeslissing die genade van God aan te neem. Hierdie klem op persoonlike verantwoordelikheid tot ‘n beslissing waarin die genade van God in Christus aangeneem word, het tot die herontdekking van die priesterskap van alle gelowiges gelei. Elke gelowige kon in die Skrif riglyne tot saligheid en ‘n heilige lewe verkry.⁷²¹ Die verhouding tussen kerk en wêreld wat uit hierdie insigte voortgevloei het, het

⁷¹⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 107: “Luke uses *aphesis* for both ‘forgiveness’ and ‘release’ or ‘liberation’.”

⁷¹⁸ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 110: “These circumstances have prompted B. Violet and particularly Joachim Jeremias to suggest that the key to the entire enigma of interpreting the Nazareth episode should be looked for in the dramatic way in which the reading from Isaiah 61 is terminated just before the reference to the day of vengeance and the portrayal of the hoped-for reversal – for which the entire congregation must have been waiting.” Vgl. ook Bosch, *Transforming Mission*, p. 112: “His prayer, together with the word of pardon to the criminal on the cross (both reported only by Luke), show that, even while dying a slave’s and criminal’s death, Jesus turned in love and forgiveness to outcasts and enemies, thus living out an ethic that was completely contrary to the militant ideology of both oppressor and oppressed (cf Ford 1984:134, 135).”

⁷¹⁹ Bosch se siening van die belangrikste klemtone van Lukas-Handelingel word in sy gedeelte oor die “missionêre paradigma” van Lukas gevind. Bosch, *Transforming Mission*, p. 112 onderskei agt kenmerkende elemente van Lukas se *missionêre paradigma*:

1. Die teologiese erns wat Lukas maak met die feit dat Christus nie onmiddellik teruggekeer het nie, word teruggevind in sy *pneumatologie*.
2. Lukas hanteer die verband tussen die Joodse- en heidense sending.
3. Die woord “getuienis” is vir Lukas belangrik, aangesien dit die term vir sending word in Handelingel.
4. Bekering, vergewing van sondes en redding is noodsaaklik.
5. Saam met Scheffler (1988:57-108) kan op ses dimensies van “redding” by Lukas gewys word: ekonomies, sosiaal, polities, fisies, psigologies en geestelik.
6. Die klem van “sending as vredemaking” is belangrik.
7. Lukas se beeld van die kerk is *soos die kerk behoort te wees* eerder as *wat die kerk is*.
8. Sending kan teenkanting en lyding verwag.

⁷²⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 112.

⁷²¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 241-243.

dikwels veroorsaak dat mense buite die kerk bloot gesien is as *siele* wat vir Christus gewen moes word: “Mission was a process of reproducing churches,” skryf Bosch “and once these had been reproduced, all energy was spent on maintenance”.⁷²² Eers in 1910 by Edinburgh verander hierdie siening van sending merkbaar toe die klem van die kerk se taak om die wêreld in te palm verskuif na die klem om solidariteit met die wêreld te betoon.⁷²³ Bosch haal Snyder aan, wat die implikasie van die klemverskuiwing wat ingetree het, aan die orde te stel. Vir Snyder is gelowiges *Koninkrykmense* eerder as *kerkmense*. *Kerkmense* beywer hulle om die wêreld in die kerk in te trek en is bekommerd dat die wêreld die kerk kan verander. *Koninkrykmense* beywer hulle om die kerk in die wêreld uit te dra en werk om die wêreld vanuit die kerk te verander.⁷²⁴

Die verengde fokus van kerkmense moet volgens Bosch toegeskryf word aan ‘n teologiese model waar christologie alleen diensbaar gemaak is vir die soteriologie. In hierdie teologiese model is die persoon en werk van Christus al meer geskei. Net so word die onderskeid tussen God se reddende handeling in Christus en sy voorsiening tot welsyn van individue in die samelewing al groter:

In most cases, then, a strict distinction was maintained between ‘horizontal’ and ‘external’ emphases (charity, education, medical help) on the one hand and the ‘vertical’ or ‘spiritual’ elements of the missionary agenda (such as preaching, the sacraments, church attendance) on the other. Only the latter had a bearing on the appropriation of salvation. The attenuated definition of salvation inevitably led to a preoccupation with narrowly defined ecclesiastical activities, which, for their part, severely complicated the believers’ involvement in society since such involvement had nothing to do with salvation except to draw people toward the church where they might get access to salvation proper.⁷²⁵

Die horisontale en vertikale aspek van versoening behoort na Bosch se mening nie teen mekaar afgespeel te word nie. Versoening is nooit versoening *uit* die wêreld uit nie, maar altyd versoening *van* die wêreld. Dit beteken egter nie dat versoening en welsyn van mense

⁷²² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 376.

⁷²³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 377.

⁷²⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 378.

saamval nie. Die Christelike geloof is ‘n kritiese faktor en die Koninkryk van God ‘n kritiese kategorie. Die Christelike geloof kan nie gelyk gestel word aan die program van moderne liberale emansipasiebewegings nie.⁷²⁶ Die spanning tussen die *alreeds* en die *nog nie* van die Koninkryk van God moet ook hier behoue bly.⁷²⁷

Volgens Bosch het Niebuhr gewys dat daar sedert Augustinus nog altyd ‘n neiging was om die glorierykheid van die Goddelike heerlikheid te kontrasteer met die donker boosheid van die wêreld. In die Protestantse tradisie word hierdie siening veral by sommige Lutherane en Anabaptiste aangetref: Die wêreld is boos en die taak om wêreldse strukture te verander, is nie een van die kerk se verantwoordelikhede nie.⁷²⁸ Een van die pogings om die spanning tussen evangeliese en sosiale verantwoordelikheid op te los, is om te wys op twee verskillende opdragte aan Christene: i) Die goeie nuus van redding deur Jesus Christus moet verkondig word en ii) sosiale verantwoordelikhede moet nagekom word.⁷²⁹ Die eerste konferensie waar die digotomie tussen evangelie en sosiale betrokkenheid oorkom word, is volgens Bosch gehou te Wheaton in 1983 met die tema: ‘The Church in Response to Human Need.’⁷³⁰

Al is daar so ‘n noue verband tussen evangelisasie en sosiale betrokkenheid, moet daar volgens Bosch onthou word dat owerhede, regerings en nasies nie tot geloof kan kom nie, maar alleen individue. Die heiliging van strukture is deel van die sendingtaak, maar sou streng gesproke nie *evangelisasie* genoem kon word nie. *Sending* is ‘n meer omvangryke

⁷²⁵ Bosch, *Transforming Mission*, p. 395.

⁷²⁶ Bosch, *Transforming Mission*, p. 398.

⁷²⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 400: “From the tension between the ‘already’ and the ‘not yet’ of the reign of God, from the tension between the salvation indicative (salvation is already a reality!) and the salvation subjunctive (comprehensive salvation is yet to come!) there emerges the salvation imperative – Get involved in the ministry of salvation (Gort 1988:214).”

⁷²⁸ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 400; (Vgl. Niebuhr 1960:69.)

⁷²⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 400: “Perhaps this distinction – as far as North American Protestantism is concerned – goes back to Jonathan Edwards (1703-1758). According to Edwards, God’s work of redemption has two facets. One consists in the converting, sanctifying, and glorifying of individuals; the other pertains to God’s grand design in creation, history, and providence (cf Chaney 1976:217).”

⁷³⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 407: “The Wheaton ’83 Statement, paragraph 26, declared, ‘Evil is not only in the human heart but also in social structures....The mission of the church includes both the proclamation of the Gospel and its demonstration. We must therefore, evangelize, respond to immediate human needs, and press for social transformation.’”

Ten spyte daarvan dat die digotomie tussen evangelie en sosiale betrokkenheid grotendeels oorkom kan word, bly daar steeds volgens Bosch, *Transforming Mission*, p. 427 ‘n onopgeloste spanning: “Some duality between God and the world remains. Precisely this creates the ‘identity-involvement dilemma’ to which Moltmann (1975:1; cf also Küng 1984:70-75) refers; it is of the essence of the Christian faith that, from its birth, it again and again had to seek, on the one hand, how to be relevant to and involved in the world and, on the other, how to maintain its identity in Christ.”

term as *evangelisasie*.⁷³¹ Al is evangelisasie nie alleen verbale verkondiging nie, het dit ongetwyfeld 'n sterk verbale dimensie.⁷³²

Teenoor die Westerse teologie wat tradisioneel geneig is om heelwat aandag aan hierdie verbale dimensie van verkondiging te gee, staan die kontekstuele teologie. Bosch merk op dat kontekstuele teoloë vanuit die konkrete situasies waarin hulle verkeer die hermeneutiek van taal uitdaag met 'n hermeneutiek van daad. Kontekstuele teologie is agterdochtig oor die motiewe van Westerse teologie, sien die wêreld nie as statiese objek wat alleen verklaar moet word nie, is verbind tot solidariteit met die armes en gemarginaliseerdes en lê juis daarom die klem op “doing theology”.⁷³³ Hierdie benadering is nie sonder gevaar nie. Bosch noem die gevaar van relativisme, waar elke konteks gewoon 'n eie teologie ontwerp. Kontekstualiteit kan ook verabsoluteer word. Soms ontaard teologiese dialoog in 'n magstryd oor *wie mag praat* eerder as 'n soeke na *wat die regte dinge is om te sê*.⁷³⁴

Bosch gebruik die insigte van Stackhouse om te betoog dat spesifieke kontekste altyd *abstrakte vraagstukke* in verband met waarheid en geregtigheid insluit. Daarom is die vraag nie soseer of teorie of praktyk die belangrikste is nie, maar eerder ‘which *theoria* is sufficiently true and just that *praxis* ought to be carried out in its service.’⁷³⁵ Stackhouse meen dat die kontekstuele debat misverstaan word as die klem alleen op die verhouding tussen teorie en praktyk val. Ons het ook *poiesis* nodig, wat gedefinieer kan word as die verbeeldingryke skepping of verteenwoordiging van prikkelende indrukke.⁷³⁶ Volgens Bosch hou die beste modelle van kontekstuele teologie *theoria*, *praxis* en *poiesis* in kreatiewe spanning – of anders gesê – geloof, hoop en liefde in kreatiewe spanning.⁷³⁷

In die Bevrydingsteologie word die konteks nie alleen op die voorgrond gestoot nie; God se voorkeur vir armes (*God's preferential option for the poor*) word as ononderhandelbare

⁷³¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 411-412: “Evangelization is mission, but mission is not merely evangelization” (Moltmann 1977:10; cf Geffré 1982:478f).....Mission denotes the total task God has set the church for the salvation of the world, but always related to a specific context of evil, despair, and lostness.”

⁷³² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 420.

⁷³³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 424-425.

⁷³⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 430.

⁷³⁵ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 431.

⁷³⁶ 'n Eie vertaling van ‘*imaginative creation or representation of evocative images*’ (1988:85; cf 104) (Bosch, *Transforming Mission*, p. 431.)

⁷³⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 431.

vertretpunt geneem. Die Bevrydingsteologie daag die gebruiklike siening van Westerse teologie uit, wat gewoonlik die verhouding tot armes as etiese, eerder as epistemologiese of soteriologiese vraagstuk wil sien.⁷³⁸ Die vyand van die mens is ook nie in die eerste plek die natuur soos in die geval van tegnologiese humanisme nie, maar strukturele magte wat deur mense daargestel is en wat die magteloses in die samelewing onderdruk.⁷³⁹ Bosch meen Bevrydingsteoloë is geneig om die hele Bybel met 'n politieke bril te lees en om gedeeltes wat nie inpas by hulle agenda nie, mis te lees.

Volgens Bosch behoort dit deur die loop van sy bespreking in *Transforming Mission* duidelik te geword het dat dit nie help om sending te eskatologiseer of te historiseer nie: “In its fixation on the parousia, the first has neglected the problems of this world and thereby crippled Christian mission. In its pre-occupation with this world to the exclusion of the transcendent dimension, the second has robbed people of ultimate meaning and of a teleological dimension without which nobody can survive.”⁷⁴⁰ Deur Christus se dood en opstanding het die nuwe tyd aangebreek; Christene kan hulle sendingtaak aanpak met die wete dat die oorwinning reeds behaal is.⁷⁴¹ In gesprek met die ander godsdienste beteken dit dat Christene nie na 'n ander weg tot saligheid as Jesus Christus kan wys nie, maar tegelykertyd moet onthou word dat ons nie self God se reddingskrag mag inperk nie.⁷⁴²

Bosch stel voor dat sending – wat uitgaan van die gemeenskap wat rondom Woord en sakramente vergader⁷⁴³ – aan die hand van ses versoeningsgebeure beter verstaan kan word: die inkarnasie van Christus, sy dood aan die kruis, sy opstanding op die derde dag, sy hemelvaart, die uitstorting van die Heilige Gees en die parousia.⁷⁴⁴ “Looked at from this

⁷³⁸ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 437: “Traditionally, in Western theology, one’s relationship with the poor has been understood only as a question of ethics, not of theology proper or of epistemology (Frostin 1985:136; 1988:6). ‘Political action in our view has its place in Christian ethics, not in soteriology’, says Brakemeier (1988:219). This position is today being challenged...”

⁷³⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 439.

⁷⁴⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 508.

⁷⁴¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 509: “Looked at from this perspective we have to agree with Cullmann (1965:164) that the ‘already’ outweighs the ‘not yet’. This, in a nutshell, is what the postmodern paradigm proclaims in respect to exchatology, particularly since the 1938 Tambaram meeting of the IMC.”

⁷⁴² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 489.

⁷⁴³ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 472: “Mission does not proceed primarily from the pope, nor from a missionary order, society, or synod, but from a community gathered around the word (sic) and the sacraments and sent into the world.”

⁷⁴⁴ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 512: “The six christological salvific events may never be viewed in isolation from one another. In our mission, we proclaim the incarnate, crucified, resurrected, ascended Christ,

perspective mission is, quite simply, the participation of Christians in the liberating mission of Jesus (Hering 1980:78), wagering on a future that verifiable experience seems to belie. It is the good news of God's love, incarnated in the witness of a community, for the sake of the world.⁷⁴⁵

6.3.3 Kritiese opmerkings oor Bosch se *Transforming Mission*

Dit is veelseggend dat Kritzinger en Saayman gekies het om die titel van die feesbundel ter herdenking aan David Bosch se sestigste verjaardag *Mission in creative tension* te noem.⁷⁴⁶ Hierdie titel is volgens die redakteurs gekies omdat Bosch die manier het om teologiese klemtone wat skynbaar onversoenbaar is, in kreatiewe spanning saam te voeg.⁷⁴⁷

Hierdie kenmerkende werkswyse van Bosch - om verskillende oënskynlik teenstrydige standpunte te nuanseer en in *kreatiewe spanning* teenoor mekaar te stel⁷⁴⁸ - is beslis te bespeur in *Transforming Mission*. 'n Paar voorbeelde van sake wat teenoor mekaar gestel word, is: Die kerk se wese en die empiriese situasie waarin die kerk verkeer,⁷⁴⁹ ryker en armer dele van die wêreldbevolking,⁷⁵⁰ 'n gesekulariseerde kerk en 'n separatistiese kerk,⁷⁵¹ die Koninkryk van God wat *alreeds* maar ook *nog nie* ten volle aanwesig is nie,⁷⁵² horisontale en vertikale aspekte van versoening,⁷⁵³ evangeliese teenoor sosiale verantwoordelikhede,⁷⁵⁴ Westerse

present among us in the Spirit and taking us into the future as 'captives in his triumphal procession' (2 Cor 5:14, NEB)." (Bosch, *Transforming Mission*, p. 518.)

⁷⁴⁵ Bosch, *Transforming Mission*, p. 519.

⁷⁴⁶ Vgl. J. N. J. Kritzinger & W. A. Saayman (eds) 1990, *Mission in creative tension, A dialogue with David Bosch*, Pretoria: Missiological Society, preface: "On December 13 1989 David Bosch turned sixty. Because of David's central role in the Southern African Missiological Society since its inception in 1968, the Society decided to dedicate its 1990 congress to a dialogue with his missiological thought. For that reason the 1990 SAMS congress theme was formulated as *A missiology of the road: In dialogue with David Bosch*. The papers read at the congress are all found in this volume, thus making it a *Festschrift* for David Bosch on the occasion of his sixtieth birthday."

⁷⁴⁷ Verskeie teoloë merk hierdie kreatiewe spanning in Bosch se teologie op. (Vgl. Blaser, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), p. 223; J. G. du Plessis, in *Mission in creative tension*, p. 75; Gensichen, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 76(3), p. 217; Kritzinger, *Mission in creative tension*, p. 141.)

⁷⁴⁸ Vgl. Du Plessis, in *Mission in creative tension*, p. 75: "One of the persistent threads weaving through his theology and life, binding both together, is his mediation between various opposites: Afrikaans and English speaking Christians in Southern Africa, Blacks and Whites, first world (northern) attitudes and third world (southern) aspirations, and, very important, between the so-called evangelicals and ecumenicals in international Christianity."

⁷⁴⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 2.

⁷⁵⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 3-4.

⁷⁵¹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 10-11.

⁷⁵² Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 31-32; Bosch, *Transforming Mission*, p. 400.

⁷⁵³ Bosch, *Transforming Mission*, p. 395.

teologie teenoor kontekstuele teologie,⁷⁵⁵ teorie teenoor praktyk⁷⁵⁶ en die eskatologisering van sending teenoor die historisering van sending.⁷⁵⁷

Soms beklemtoon Bosch die teenoorstaande sake as ‘n valse digotomie wat oorkom moet word, byvoorbeeld die digotomie tussen evangelie en sosiale betrokkenheid wat by Wheaton (1983) deurbreek is.⁷⁵⁸ Ander kere beklemtoon hy dat die dualiteit tussen teenoorstaande sake behou moet word, byvoorbeeld sy opmerking dat die dualiteit tussen God en wêreld altyd sal voortbestaan.⁷⁵⁹ Hy het skynbaar ook nie ‘n probleem daarmee om tegelyk vas te hou aan ‘n digotomie wat oorkom moet word en dualiteit wat behou moet word nie!⁷⁶⁰ Dit is daarom ‘n raak beskrywing wanneer Du Plessis - na aanleiding van Bosch se vermoë om komplekse sake te begryp en in spanning saam te hou - hom ‘n *teologiese bemiddelaar* noem.⁷⁶¹ Du Plessis is van mening Bosch se voorliefde om teenoorstaande sake in spanning te behou, komplementeer sy soeke na ‘n nuwe sendingparadigma vir die huidige *postmoderne* tyd. Die rigiede rassionaliteit van die *modernisme* bied volgens Du Plessis min ruimte om teenoorstaande sake in spanning saam te hou. Daarteenoor bied die *postmoderne paradigma* die geleentheid vir nuwe kreatiewe moontlikhede.⁷⁶²

Die *kreatiewe spanninge* wat in die verhouding God, kerk, versoening en wêreld opduik, behoort volgens Livingston behou te word om reg te laat geskied aan Bosch se teologie. Hy is van mening dat daar vier aspekte van *kreatiewe spanninge* tussen evangeliese en ekumeniese missiologieë in Bosch se teologie aanwesig is: Eerstens is heilsgeskiedenis en wêreldgeskiedenis vir Bosch onskeibaar, maar tog te onderskei, omdat dit nie sonder meer gelyk gestel kan word nie. Die kerk is tweedens in die wêreld en deel van die wêreld, maar tegelyk die unieke liggaam van Christus en dus afgesonder uit die wêreld. Derdens is gelowiges geroep tot deelname en betrokkenheid in die wêreld, maar ook geroep tot volharding met die wete dat die wêreld verganklik is. Laastens is Bosch volgens Livingston

⁷⁵⁴ Bosch, *Transforming Mission*, p. 400.

⁷⁵⁵ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 424-425.

⁷⁵⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 431.

⁷⁵⁷ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 508.

⁷⁵⁸ Bosch, *Transforming Mission*, p. 404.

⁷⁵⁹ Bosch, *Transforming Mission*, p. 427.

⁷⁶⁰ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 427.

⁷⁶¹ Vgl. Du Plessis, in *Mission in creative tension*, p. 75.

⁷⁶² Vgl. Du Plessis, in *Mission in creative tension*, pp. 78-79: “The new paradigm warrants precisely that type of approach which characterises Bosch’s own theological endeavour: the interaction and merging of opposites.”

van oortuiging dat daar nie net op persoonlike versoening klem gelê kan word nie, omdat die sosiale aard van sonde dan maklik agterweë bly. Bosch is egter net so versigtig om alleen van sosiale bevryding of versoening te praat, aangesien die persoonlike wortel van sonde in hierdie geval nie ontbloot word nie.⁷⁶³

Nicol is van mening dat Bosch se neiging om nie te wil kant kies nie, spruit uit sy oortuiging dat die Christelike waarheid in die *kerk as geheel* geleë is.⁷⁶⁴ Dit is daarom nie toevallig dat Bosch se missionêre teologie op 'n besondere wyse in sy ekklesiologie sigbaar word nie. Bosch wil beide die ekklesiologiese klemtone - die kerk as gemeenskap wat *uit* die wêreld afgesonder is en die kerk as gestuurde dienskneg *na* die wêreld - behou. Hy doen dit deur die kerk 'n *alternatiewe gemeenskap* te noem.⁷⁶⁵ Die gebruikmaking van die term *alternatiewe gemeenskap* sou gesien kon word as 'n poging om die *identiteit-betrokkenheid-dilemma* op te los. Die *identiteit-betrokkenheid-dilemma* verwys volgens Bosch na die spanning waarin die kerk verkeer in haar stryd om die digotomie van evangelie en sosiale betrokkenheid te oorkom en terselfdertyd getrou te bly aan haar Christelike identiteit.⁷⁶⁶

Bosch sien sending nie as 'n *uitvloei* van die kerk se bestaan as kerk nie – die kerk *bestaan as gestuurde* (betrokke) *kerk!* Die kerk as missionêre gemeenskap vorm volgens Livingston die hartklop van Bosch se missionêre agenda. Die *eskatologiese dimensie* van die missionêre kerk beteken dat die kerk die Koninkryksgemeenskap is wat getuig van die Koninkryk van God. Die *eklesiologiese dimensie* van die missionêre kerk beteken dat die kerk 'n alternatiewe gemeenskap is wat afgesonder is tot 'n lewe van dissipelskap. Die *soteriologiese dimensie* van die missionêre kerk beteken dat die kerk 'n *versoende* sowel as 'n *versoenende* gemeenskap is wat as teken en agent van God se versoening leef.⁷⁶⁷

Saayman verwelkom Bosch se missionêre ekklesiologie in soverre dit ruimte laat vir 'n komprehensiewe begrip van Christelike *versoening*, “an understanding ‘*beyond* every

⁷⁶³ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, p. 4.

⁷⁶⁴ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 96.

⁷⁶⁵ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 92. Vgl. Livingston, *Mission in creative tension*, pp. 11-12 wat reken Bosch span die *alternatiewe gemeenskap*-konsep in om uitdrukking te gee aan die teologiese verhouding kerk en wêreld én as konseptuele sowel as praktiese strategie in die stryd om geregtigheid in Suid-Afrika. Livingston meen verder Bosch is gestimuleer tot die gebruikmaking van die *alternatiewe gemeenskap*-gedagte deur Mennonitiese teoloë soos John Howard Yoder (Vgl. Livingston, *Mission in creative tension*, p. 12).

⁷⁶⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 427.

⁷⁶⁷ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, pp. 4-5.

schizophrenic position', taking account of people 'in their *total* need', involving 'individual as well as society, soul *and* body, present *and* future'.⁷⁶⁸ Waar Saayman egter sou betoog dat Bosch nog nie duidelik genoeg met die armes en onderdruktes in die samelewing identifiseer nie, is Verster bekommerd dat Bosch se wye definisie van versoening die gevaar loop om *heil* te identifiseer met politieke en sosiale bevryding van armoede en onderdrukking. Verster meen die kerk behoort nie verlei te word om te doen waarvoor sy nie geroep is nie. Die kerk moet die Koninkryk van God aankondig, maar mag nooit probeer om self die Koninkryk te verteenwoordig nie. Die Gereformeerde tradisie (in navolging van Dooyeweerd) leer volgens Verster dat die kerk die nuwe lewe in Christus moet verkondig en dat die burgers van die Koninkryk van God in antwoord op die verkondiging as nuwe mense hulle burgerskap in die ander samelewingsverbande moet gaan uitleef. Die kerk bestaan ter wille van die Koninkryk en is teken van die Koninkryk van God.⁷⁶⁹ Die poging van Bosch - om aan die een kant die onderskeid tussen kerk en wêreld te wil behou, maar aan die ander kant só 'n wye definisie van die kerk se sending te handhaaf dat kerk en Koninkryk nie meer duidelik te onderskei is nie, staan op gespanne voet.⁷⁷⁰ Verster vrees dat Bosch die sentrale fokus van sending, naamlik die plaasvervangende dood van Christus, onderbeklemtoon.⁷⁷¹ Hy beweer dat die spitspunt van versoening by Bosch nie duidelik as die redding van sondes in Jesus Christus aangetoon kan word nie.⁷⁷² Dit beteken nie aldus Verster dat sosiale vraagstukke *heeltemal onbelangrik* is nie. Die oplossing oor hoe die sosiale aspek aangespreek behoort te word, is egter volgens Verster nie in sosiale betrokkenheid as sendingopdrag te vind nie. Sosiale opheffing is die taak van die burgers van die Koninkryk: "Mission is the primary task of the church, but the deed of social regeneration must be brought about by the citizens of the kingdom in obedience to the Lord of the kingdom."⁷⁷³

Daar is twee groot leemtes in Verster se kritiek: Hy laat eerstens nie blyk dat hy kennis dra van die genuanseerde wyse waarop Bosch in sy teologie met terme soos *evangelisasie* en *sending* omgaan nie en hy toon tweedens nie genoeg begrip vir die wyse waarop Bosch spesifiek in *Transforming Mission* met die spanning tussen die evangeliese en sosiale dimensies van die gestuurde kerk worstel nie. Dit wil voorkom asof Verster Bosch met 'n

⁷⁶⁸ Saayman, in *Theologia Evangelica* 25(2), p. 46.

⁷⁶⁹ Vgl. Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 258.

⁷⁷⁰ Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 253.

⁷⁷¹ Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 263.

⁷⁷² Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 254.

Dooyeweerdiaanse bril lees, met die gevolg dat ‘n vooropgestelde onderskeid tussen kerk en Koninkryk sy interpretasie oorheers. Kritzinger hanteer die spanning tussen evangelisasie en sosiale betrokkenheid in Bosch se missionêre teologie meer genuanseerd as Verster. Reeds in 1984 wys Bosch volgens Kritzinger op twaalf verskillende interpretasies van die verhouding tussen *sending* en *evangelisasie*.⁷⁷⁴ Twee jaar later verdeel hy hierdie interpretasies verder in twee hoofstrome: Die eerste stroom neig om *sending* en *evangelisasie* as sinonieme te hanteer en die tweede stroom om te onderskei tussen die twee begrippe.⁷⁷⁵ Met ‘n aanhaling toon Kritzinger (anders as wat Verster beweer) dat evangelisasie vir Bosch die kern en sentrum van sending is.⁷⁷⁶ Tog is sending ‘n meer omvattende term as evangelisasie: “Bosch, with others, asks the question: why do we have to make a choice between either evangelism or social action as having the highest priority? He finds himself more in agreement with those who state that ‘these two expressions of mission are indeed genuinely different aspects of mission but since they are equally important we should never prioritise.’”⁷⁷⁷ *Evangelisasie en sosiale aksie* is dus by Bosch beide belangrike aspekte van sending.

Verster sou moontlik meer reg aan Bosch se sendingbegrip kon laat geskied indien hy sy eie aanhaling (van wat Bosch op bladsy 399 in *Transforming Mission* skryf) ter harte geneem het:

We stand in need of an interpretation of salvation which operates within a *comprehensive* christological framework, which makes the *totus Christus* – his incarnation, earthly life, death, resurrection and parousia – indispensable for church and theology. All these christological elements taken together constitute the praxis of Jesus, the One who both inaugurated salvation and provided us with a model to emulate.⁷⁷⁸

⁷⁷³ Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 264.

⁷⁷⁴ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 143. (Vgl. D. J. Bosch 1984, Mission and evangelism: clarifying the concepts, *Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionswissenschaft*, 68(3), pp. 161-191.)

⁷⁷⁵ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 143.; (D. J. Bosch, Evangelism: Theological currents and cross-currents of our time, in: *The relevance of evangelism in South Africa today*, Johannesburg: SACC, 1986, pp. 39-50.)

⁷⁷⁶ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 150 haal Bosch in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 68(3), pp. 161-191 aan: “Evangelism is the *core, heart or centre* of mission; it consists in the proclamation of salvation in Christ to non-believers, in announcing forgiveness of sins, in calling people to repentance and faith in Christ, in inviting them to become living members of Christ’s earthly community, and to begin a life in the power of the Holy Spirit.”

⁷⁷⁷ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 146.

Dat hierdie ‘n besondere belangrike aanhaling vir Bosch is, blyk uit die paragraaf *Faces of the church-in-mission* in die laaste hoofstuk van *Transforming Mission*.⁷⁷⁹ In hierdie paragraaf spreek Bosch die behoefte aan ‘n komprehensiewe christologiese raamwerk vir versoening (en onlosmaaklik daarmee verbind ook sending) aan.

Die komprehensiewe sendingbegrip wat ontstaan wanneer al ses die Christologiese heilsgebeure⁷⁸⁰ betrek word, verseker dat die kritiek wat Nürnberger teen die *Westerse verstaan* van versoening opper, nie vir Bosch geld nie. Volgens Nürnberger het die vergewing van sondes die sentrale en eksklusiewe inhoud van versoening in die Westerse teologie geword. Dit het gebruiklik geword om te onderskei tussen *versoening* en *welsyn*. *Versoening* in hierdie tipe teologie, betoog Nürnberger, verwys na die regverdiging van sondaars en vorm die kern van die teologiese sisteem. *Welsyn* word gereduseer tot die etiese konsekwensie van die Evangelie: *Doen goeie werke uit dankbaarheid vir God se genadige vergewing van sondes!* Dit is vir Nürnberger ontsettend om te dink dat goeie werke in hierdie tipe teologie nie direk van toepassing gemaak word op die konkrete behoeftes van noodlydende mense nie en ook nie eens op God se verlossingsplanne vir hierdie mense nie.⁷⁸¹ Nürnberger wil nie in sy teologiese omgang met ‘n begrip soos *versoening* ‘n taal besig wat los is van die mens se alledaagse ervaringswerklikheid nie: “The specific thrust of any redemptive action is a response to a specific, experienced need: I am drowning; I am unemployed; I have cancer. So redemption is also specific and concrete: I am pulled out; I get a job; I am healed. Redemption, salvation and deliverance are concepts which only make sense if they are defined as responses to real needs.”⁷⁸² Indien versoening alleen op redding uit die dood van toepassing gemaak word, is dit ‘n leë begrip. Soos Nürnberger dit stel: ‘n Mens kan nie ‘n drenkeling red wat nie besig is om te verdrink nie!⁷⁸³

Nürnberger se siening van *welsyn* as komprehensiewe begrip, korreleer met sy komprehensiewe begrip van wat sonde is. Sonde kan nie beperk word tot persoonlike sonde

⁷⁷⁸ Verster, in *In die Skriflig* 31(3), p. 254.

⁷⁷⁹ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 512-518.

⁷⁸⁰ Daar is reeds aangedui (vgl. 6.3.2) hoe Bosch voorstel dat *inhoud* aan die betekenis van *sending* gegee kan word met behulp van ses Nuwe Testamentiese “heils- of versoeningsgebeure”: die inkarnasie van Christus, sy dood aan die kruis, die opstanding op die derde dag, die hemelvaart, die uitstorting van die Heilige Gees en die parousia. (Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, p. 512.)

⁷⁸¹ Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 208.

⁷⁸² Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 207.

⁷⁸³ Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 210.

nie. Dit is die versteuring van *kosmiese welsyn*. Daarom kan versoening nie beperk word tot die persoonlike hunkering na 'n gesalfde gewete nie, maar dit gaan oor die *welsyn* van die hele Godgeskape werklikheid.⁷⁸⁴ Bosch het net soos Nürnberger begrip vir die kosmiese reikwydte van sonde en daarmee saam die kosmiese implikasie van 'n Bybelse definisie van *versoening*.⁷⁸⁵ Bosch waarsku egter, skryf Kritzinger, dat regerings en magte, gemeenskappe en nasies tot verantwoording geroep kan word deur die profetiese bediening van die kerk, maar hulle kan nie *as* regerings, magte, gemeenskappe en nasies *tot geloof kom* nie.⁷⁸⁶ Dit lyk asof sonde dus by Bosch 'n kollektiewe karakter kan aanneem, maar slegs die individu waarlik tot bekering kan kom! Teen hierdie agtergrond behandel Nicol in 'n artikel waarin Bosch en Nolan vergelyk word, Bosch as evangeliese denker.⁷⁸⁷ Hoewel Bosch volgens Nicol poog om soveel moontlik begrip vir die ekumeniese standpunt te hê, bly *versoening*⁷⁸⁸ 'n sentrale en dominerende faktor in sy teologie: "The mission of the church comprises a lot, but evangelism, namely the communication of God's grace in Christ to unbelievers remains its 'core'".⁷⁸⁹

In die klassieke debat tussen die evangeliese en ekumeniese standpunt in die sending val die klem volgens Nicol in die geval van die evangeliese standpunt veral op *versoening*, terwyl die klem in die geval van die ekumeniese standpunt veral op *Voorsienigheid* val. Nicol definieer *versoening* doelbewus hier in die enger *Evangeliese sin* dit wil sê met verwysing na redding deur geloof alleen. *Voorsienigheid*, daarteenoor, word gebruik om te verwys na die meer omvattende werk van God in die natuur en in die menslike geskiedenis.⁷⁹⁰ Volgens Nicol gee Nolan voorkeur aan *Voorsienigheid* en Bosch aan *versoening*.⁷⁹¹ Vir Nolan handel God deur die bevrydingstryd in Suid-Afrika, terwyl Bosch God aan die werk sien *in en deur* die *alternatiewe gemeenskap*. Vir Nolan is God werkend teenwoordig soos 'n hamer deur middel van menslike *mag*, maar vir Bosch is God teenwoordig aan die kruis in menslike *swakheid*.⁷⁹² Nicol se vraag aan Bosch se teologie (wat volgens hom *versoening* beklemtoon en dit op a-historiese wyse afgrens van sekulêre geskiedenis) is of *Voorsienigheid* nie na die periferie

⁷⁸⁴ Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 214.

⁷⁸⁵ Vgl. Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 147.

⁷⁸⁶ Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 151.

⁷⁸⁷ Vgl. W. Nicol, in *Mission in creative tension*, pp. 86-98.

⁷⁸⁸ *Salvation*.

⁷⁸⁹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 88.

⁷⁹⁰ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 87.

⁷⁹¹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 87.

⁷⁹² Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 87.

uitgeskuif word nie.⁷⁹³ Kerklidmate is immers deel van beide die *verloste gemeenskap* en *sekulêre geskiedenis* en daarom sou ‘n mens volgens Nicol kon sê dat *versoening* en *Voorsienigheid* in die kerk saamkom⁷⁹⁴ Dit is vir Nicol problematies dat die kerk by Bosch primêr ‘n teologiese entiteit is, aangesien dit onduidelik is wat hy dan met die sosiopolitiese rol van die kerk bedoel.⁷⁹⁵

Nicol wys daarop dat Bosch gereeld Noordmans aanhaal wat gesê het dat die kerk ‘n eskatologiese gemeenskap is wat te *vroeg vir die hemel en te laat vir die aarde* is.⁷⁹⁶ Wanneer die kerk egter so afgesonderd word *bo* die wêreld, ontstaan twee vrae: Hoe moet ‘n mens oordeel oor kerklidmate wat deel uitmaak van die magspel en magstrukture en sê nou maar geregtigheid is só in gedrang dat neutraliteit van die kerk se kant in der waarheid ‘n keuse ten gunste van die heersende magshabers is?⁷⁹⁷ Volgens Nicol is sosiale verandering die resultaat van ‘n komplekse interaksie van magte: “In his providential action in society, God works through all these human sources of power.”⁷⁹⁸ Mag moet ingespan word tot diens van ander. Mense wat dit nie doen nie, kom nie hulle verantwoordelikhede na nie. Dit is gewoonlik moeilik om in te sien hoe die Voorsienigheid werksaam is in politieke aktiwiteite, maar soms kan ‘n sisteem so korrup wees dat dit duidelik kan wees *wat* die Voorsienigheid deur ons wil doen.⁷⁹⁹

Die onderskeid wat Nicol maak tussen *evangeliese teologie*, wat veral *versoening van persoonlike sonde voor God* beklemtoon, en *ekumeniese teologie*, wat veral *Voorsienigheid* beklemtoon, lewer ‘n belangrike bydrae. Dit is egter onjuis van Nicol om Bosch in eersgenoemde kategorie te plaas. Dit wil voorkom asof Nicol se evaluering van Bosch nie soseer spruit uit die deeglike bestudering van die betekenis wat Bosch sê aan ‘n begrip soos *versoening* gee nie, maar eerder uit sy waarneming dat Bosch nie op dieselfde wyse as Nolan

⁷⁹³ Nicol skryf die a-historiese tendens by Bosch toe aan die Barthiaanse invloed op Bosch se teologie. God is die *Gans Andere* wat alle menslike optrede beoordeel. Daarom moet die kerk distansie van historiese ondernemings behou om krities te bly.⁷⁹³ Dit is ook teen hierdie agtergrond dat Bosch se aansluiting by ‘n Mennonitiese teoloog soos John Yoder gesien moet word. Die term “alternatiewe gemeenskap” het Bosch uit Mennonitiese bronne ontleen. (Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 90.)

⁷⁹⁴ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 90.

⁷⁹⁵ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 90.

⁷⁹⁶ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 90. (Nicol gee een verwysing naamlik D. J. Bosch, *A spirituality of the road* Scottsdale: Herald, 1979, p. 9.)

⁷⁹⁷ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 91.

⁷⁹⁸ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 91.

⁷⁹⁹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 92.

aan die bevrydingstryd in Suid-Afrika deelgeneem het nie. Hierdie vermoede word bevestig wanneer Nicol skryf: “Nolan was experiencing the full reality of the struggle to the extent that he had to hide from the police. Bosch is a personal embodiment of the unity of the church: the missionary who wishes to identify with the poor, but also identifies with the Afrikaners and still belongs to their Dutch Reformed Church...”⁸⁰⁰ Nicol se belangrikste bydrae in sy vergelyking van Bosch en Nolan is dat hy dit regkry om met behulp van Nolan ‘n problematiese aspek in Bosch se teologie uit te lig: Die uniekheid en swakheid van die kerk as alternatiewe gemeenskap in Bosch se teologie staan op gespanne voet met die vermoë van die kerk om waarlik ‘n bydrae te lewer in sosiale verandering.⁸⁰¹

Bosch se huiwering om deel te neem aan die politieke bevrydingstryd moet nie alleen in sy versoenende inslag as bemiddelaar tussen strydende partye gesoek word nie, maar ook in die wyse waarop hy die verband tussen eskatologie en geskiedenis verstaan. Op grond van ons eie vooroordele, vermaan Bosch, moet ons met groot versigtigheid die verantwoordelikheid om God se handeling te interpreteer, benader.⁸⁰² Beide “evangelicals” en “ekumenicals” was dikwels in die verlede nie versigtig genoeg in hierdie verband nie. Beide fouteer wanneer hulle die werking van heersende sosiologiese en politieke kragte sonder meer aan God toeskryf: “Whatever the event – be it a natural disaster or a human political revolution, the rise of an Adam Smith or a Karl Marx – we cannot uncritically ascribe to God what may very well be the work of other social or historical (or demonic!) forces.”⁸⁰³ Dit beteken nie dat God onbetrokke is in die wêreldgeskiedenis nie. In die persoon en werk van Jesus Christus sien ons die duidelikste God se missionêre betrokkenheid by die wêreld: God wil die wêreld met Homself versoen. Die handeling van God in die wêreld word volgens Bosch tegelyk in geloof sigbaar, maar bly ook steeds onsigbaar: “We must live in the tension between the ‘already’ and the ‘not yet’ in order that something of the ‘not yet’ may take shape in the here and now.”⁸⁰⁴

Bosch slaag besonder goed daarin om die kreatiewe spanning in *die klassieke debat tussen die evangeliese en ekumeniese standpunt in die sending* te handhaaf. Die mate waarin hy daarin

⁸⁰⁰ Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 96.

⁸⁰¹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 86.

⁸⁰² Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, pp. 9-10.

⁸⁰³ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, p. 7.

⁸⁰⁴ Vgl. Livingston, in *Mission in creative tension*, p. 10.

slaag om onpartydig te bly in hierdie debat, blyk uit die wyse waarop sommige teoloë hom as oorwegend *evangelies*⁸⁰⁵ bestempel, terwyl ander beweer hy is meer *ekumenies*.⁸⁰⁶ Die wyse waarop Bosch deur teoloë - wat hierdie klassieke kategorieë gebruik - as óf evangelies óf ekumenies beskryf word, verrai dikwels die evalueerder se posisie in hierdie debat eerder as wat dit regkry om eensydighede in Bosch se teologie aan te toon.

Indien 'n leemte in Bosch se teologie uitgewys moet word, is dit nie dat hy eensydig *evangelies* of *ekumenies* is nie. Hy kry dit reg om die kreatiewe spanning tussen hierdie standpunte te behou. As 'n leemte genoem móét word, dan is dit eerder dat hy nie duidelik genoeg aantoon wat hy onder *kreatief* in *kreatiewe spanning* verstaan nie. Hy kon sterker inhoud aan die begrip verleen het deur byvoorbeeld *kreatiwiteit in die algemeen* meer direk te verbind met die kreatiewe krag van die Heilige Gees. Die ideale *locus* waar Bosch hierdie verband sou kon lê, was in sy belangrike paragraaf, *Faces of the church-in-mission*. Hier sou hy die kreatiwiteit van die Gees onder punt vyf van sy bespreking, *die uitstorting van die Heilige Gees met Pinkster*, kon insluit. Hy noem wel dat die era van die kerk die era van die Gees is. “[T]he church in the power of the Spirit (Moltmann 1977) is itself part of the message it proclaims,” skryf Bosch.⁸⁰⁷ Dit is egter asof Bosch, in teenreaksie op 'n oorbeklemtoning van gawes wat met die uitstorting van die Heilige Gees gepaard gaan, nie die rol van hierdie *heilsgebeure* wil oorspeel nie. Dit is jammer dat hy nie die kosmiese implikasie van versoening (juis in hierdie belangrike paragraaf!) vir die pneumatologie net so duidelik uitwerk soos hy die kosmiese implikasie van versoening vir die Christologie uitwerk nie.⁸⁰⁸

Kreatief blyk meestal by Bosch eerder die *balans* as die *spanning* tussen twee opponerende standpunte te wees. Nie die een of die ander van twee opponerende standpunte mag volgens Bosch verabsoluteer word nie. Geen enkele mens of groep het die volle waarheid nie. Soos Nicol dit stel: Vir Bosch lê die waarheid in die hele kerk.⁸⁰⁹ Bosch toon egter nie duidelik genoeg hoe die kreatiewe spanning van die Gees in opponerende teologiese standpunte binne

⁸⁰⁵ Vgl. byvoorbeeld Nicol, in *Mission in creative tension*, pp. 86-98 en Saayman, in *Theologia Evangelica* 25(2), pp. 37-48.

⁸⁰⁶ Vgl. byvoorbeeld J. A. van Rooy, Review of *Transforming Mission, Paradigm Shifts in Theology of Mission*, by David J. Bosch, *In die Skriflig*, 26(1), 1992, pp. 111-112 en Verster, in *In die Skriflig* 31(3), pp. 251-266.

⁸⁰⁷ Bosch, *Transforming Mission*, p. 517.

⁸⁰⁸ Bosch, *Transforming Mission*, p. 512-518.

⁸⁰⁹ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 96.

die *hele kerk* vrugbaar werksaam kan wees nie. Sy teologie laat die vermoede ontstaan dat hy sou wou pleit dat elke individuele missionêre teoloog op holistiese wyse insig moet toon in opponerende standpunte en kreatief spanninge wat opduik moet hanteer deur nie eensydig kant te kies nie. Kritzinger se vraag of ‘*n individuele sendeling by magte is om die holistiese benadering wat Bosch skets toe te pas*, bevestig dat hierdie vermoede kan ontstaan.⁸¹⁰ Dit wil dus lyk asof *spanning in kreatiewe spanning* by Bosch – om ‘n beeld te gebruik – meermale die spanning is van ‘n tou wat aan beide punte ewe hard getrek word. Dit blyk nie duidelik genoeg uit Bosch se benadering dat die potensiaalverskil tussen twee radikaal verskillende individuele standpunte soms nodig is om vir die kerk in geheel krag op te wek nie.⁸¹¹

‘n Ander leemte wat Bosch se neiging om teoretiese standpunte in spanning saam te hou kan veroorsaak, is dat dit nie altyd duidelik blyk hoe hierdie vorm van teologie “voete moet kry nie”. Kritzinger sonder laasgenoemde aspek uit as die grootste leemte in Bosch se missionêre denkraamwerk. Sending is in wese prakties en daarom kan ‘n teoretiese raamwerk nie deug indien dit nie ook toepasbaar is nie. *Hoe moet sending struktureel neerslag vind?*, vra Kritzinger, en *mag ‘n denominasie byvoorbeeld spesialiseer?*⁸¹² Dit sou waarskynlik betoog kon word dat ‘n boek soos *Transforming Mission* iets van sy oorsigtelike aard en globale relevansie sou kon inboet indien daar te veel aandag aan die praktiese toepassing van fundamentele beginsels of denominasionele sake gegee is. Dit is verder duidelik dat Bosch ruimte wil laat vir *diakonia* en *koinonia* wat moontlik meer *struktureel-praktiese aspekte* het as *kerugma*.⁸¹³ Kritzinger wys egter op ‘n belangrike leemte. Sy kritiek toon ooreenkoms met die kritiek van Nicol waarop vroeër gewys is, naamlik dat die uniekheid en swakheid van die kerk as alternatiewe gemeenskap in Bosch se teologie op gespanne voet staan met die vermoë van die kerk om waarlik ‘n bydrae te lewer in sosiale verandering.⁸¹⁴ Christene in Suid-Afrika wat blootgestel was aan onmatige verskille in lewenspeil, politieke ongelykheid

⁸¹⁰ Vgl. Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 154.

⁸¹¹ Karl Barth, wat op radikale wyse aanspraak maak daarop dat die mens metodologies gedring word om jou eie subjektiwiteit te laat relativer deur die konsekwensie van jou geloof in die Goddelike openbaring in Christus, bied in ‘n sekere sin ‘n eensydige, maar vir die Christelike kerk kreatiewe teologie. Sou dit vir Bosch toelaatbaar wees – sou ‘n mens kon vra - om so eensydig soos Barth te wees in die ontwikkeling van ‘n missionêre teologie selfs in die sogenaamde *postmoderne tyd*?

⁸¹² Vgl. Kritzinger, in *Mission in creative tension*, p. 154.

⁸¹³ Vgl. Van Rooy, in *In die Skriflig*, 26(1), p. 112: “As daar een opsig is waar sy [Bosch se] aksente van die ‘Dopper-Gereformeerdes’ verskil, dan lê dit daarin dat hy in die *marturia* van die kerk aspekte van sending soos *diakonia* en *koinonia* gelykwaardig aan *kerugma* stel, terwyl ons die prioriteit van die Woordverkondiging handhaaf sonder om die ander aspekte van *marturia* te verwaarloos.”

⁸¹⁴ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 86.

en die geweld wat daarmee gepaard gaan, het gehunker na meer konkrete voorstelle vir die pad vorentoe in die tyd waarin Bosch aan sy *magnum opus* geskryf het. Bosch wou klaarblyklik eerder as bemiddelaar die dreigende konflik tussen opponerende standpunte konstruktief bestuur as om 'n leiersrol te speel deur die kerk met konkrete voorstelle vir sosiale betrokkenheid te bedien. Nicol stel 'n teologiese rede vir Bosch se optrede voor: Bosch sien eerder die kerk as *teologiese entiteit* as wat hy die kerk beskou as *verloste gemeenskap in die sekulêre geskiedenis*. Sy ekklesiologie neig om idealistiese trekke te vertoon en dan word dit makliker om die swakheid van die kruis te romantiseer.⁸¹⁵ Saayman herinner in hierdie verband aan Balcomb se opmerking dat dit veel makliker is om swakheid en mislukking te propageer as kenmerke van die Christelike geloof vanuit 'n relatief welgestelde of magtige gemeenskap.⁸¹⁶

Dit mag so wees dat Bosch vanuit 'n relatief welgestelde Afrikaanse gemeenskap teologiseer, maar dit verhinder hom nie om op 'n besondere wyse te poog om die armes en uitgeworpenes in sy teologie te inkorporeer nie. In 1989 skryf Bosch 'n artikel waarin hy vanuit Lukaanse perspektief kyk na sending *op Jesus se manier*.⁸¹⁷ Bosch sluit aan by drie aspekte of verskyningsvorme van Jesus se sending wat deur 'n komitee van die *Kommissie vir Wêreldsending en Evangelisasie* van die *Wêreldraad van Kerke* geïdentifiseer is, naamlik die *bemagtiging van die magteloses, genesing van die siekes en redding van die verlore nes*.⁸¹⁸ Aan die hand van 'n paar retoriese vrae wys Bosch *hoe* moeilik dit is om te onderskei tussen hierdie drie manifestasies van Jesus se bediening.⁸¹⁹ Ten spyte daarvan dat dit 'n moeilike onderneming is, stel Bosch voor dat die onderskeid tóg geldig is: "We may indeed – as I hope to demonstrate – *distinguish* between three mayor thrusts in Jesus' ministry, as long as we do not *isolate* them from each other and as long as we keep in mind that *each of these ministries*

⁸¹⁵ Vgl. Nicol, in *Mission in creative tension*, p. 97.

⁸¹⁶ Saayman, in *Theologia Evangelica* 25(2), p. 47.

⁸¹⁷ Vgl. D. J. Bosch, 1989, Mission in Jesus' way: A perspective from Luke's gospel, in *Missionalia* 17(1), pp. 3-21.

⁸¹⁸ Vgl. Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 4.

⁸¹⁹ Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 4, vra: "Does Luke's particular interest in *tax-collectors* fall into the category of empowering the lowly, or into that of saving the lost? And are *lepers* introduced primarily as people to be healed, or as people to be pardoned (given the fact that leprosy was, at the time, universally regarded as a consequence of sin), or perhaps even as people to be empowered (in the light of their having been the objects of religious and social ostracism)? Further, what are we to deduce from the fact that, according to Luke, the *reign of God* is breaking into this world not only when the sick are healed, but also when the poor are helped and when sinners are saved? Does this perhaps suggest that, in Luke's view, these three 'activities' of Jesus are indistinguishable? Again, does Jesus offer *table fellowship* primarily to the outcasts of society or, rather, to

presupposes the other two, not only because the lowly, sick, and the lost were frequently the same people, but also – and more importantly – because it is impossible, also in our own mission today, to be involved in any one of these ministries to the total exclusion of the other two.”⁸²⁰ Volgens Bosch was die bediening waarin magteloses bemagtig is en siekes genees is vir Lukas intiem verbonde. Die diskriminasie teen kroniese siektelyers in Israel was ‘n uitvloeisel van die geloof dat hulle siektetoestand ‘n direkte gevolg van hulle sondes was.⁸²¹ Melaatses was tegelyk fisies siek, sosiaal gebrandmerk en vanuit ‘n religieuse perspektief onrein. Jesus se bediening aan melaatses omsluit vir Bosch die drie verskyningsvorme van sy bediening: “Jesus’ acceptance (socially) and forgiveness (religiously) of the leper found expression in his stretching out his hand and touching the afflicted (5:13).”⁸²²

Vir Bosch is hierdie drie fasette van Jesus se bediening só nou verbind dat ‘n mens eintlik nie sou kon sê dat Jesus magteloses bemagtig en siekes genees het sonder om hulle sondes te vergewe nie. Dit is volgens Bosch nie juis van Sanders om te beweer dat die kontroversialiteit van Jesus se bediening toegeskryf kan word aan die feit dat Hy vergewing aan sondaars aangebied het *terwyl hulle nog sondaars was*, sonder om *bekering as vereiste* te stel nie.⁸²³ Dit sou impliseer dat Jesus *goedkoop genade* aan sondaars aanbied terwyl hulle kan bly soos hulle is.⁸²⁴ Hoewel Sanders *sondaars* in Judaïsme en die Evangelies in die oog het, behoort die kritiese opmerking wat Bosch in 1992 in sy artikel *The vulnerability of mission* teen *Westerlinge* maak, ook vir Sanders se evaluering deurdink te word: “Many Westerners,” skryf Bosch “in their eagerness to exculpate the Third World, may not realise that this, too, may be an expression of paternalism: they do not even grant other people their own guilt but rob them of that as well.”⁸²⁵

Die kardinale belang daarvan om al drie die aspekte van Jesus se bediening in intieme verband te behou, beteken nie dat Bosch reken God is neutraal in gevalle waar magtige mense onmagtiges onderdruk, gesondes op siekes neersien, of vergeefde sondaars ander verag nie.

pardoned sinners? And is ‘salvation’ – a key concept in Luke – offered to the socially and politically marginalised, or to those who are physically ill, or to people who are spiritually lost?”

⁸²⁰ Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 5.

⁸²¹ Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 9. (Vgl. Joh. 9:2.)

⁸²² Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 12.

⁸²³ Vgl. Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 14.

⁸²⁴ Vgl. Bosch, in *Missionalia* 17(1), p. 14.

⁸²⁵ D. J. Bosch, The vulnerability of mission, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 76(3), 1992, p. 211.

God is in sulke gevalle op ‘n besondere wyse aan die kant van die armes en die onderdrukte.⁸²⁶ Vir *magtiges, gesondes en geregverdigde sondaars* is die geheim van bevryding deels daarin geleë om *onmagtiges, siekes en sondaars* te help om bevry te word van alle onderdrukkende bande.⁸²⁷

6.4 T. A. Mofokeng

6.4.1 Verantwoording van Mofokeng as gespreksgenoot

Mofokeng is om verskeie redes ‘n belangrike gespreksgenoot vir hierdie ondersoek:

Eerstens huiwer hy nie om vlymskerp kritiek uit te spreek teen wat hy die *wit teologie* noem nie. Volgens Mofokeng is dit onaanvaarbaar dat die wit Gereformeerde kerke in Suid-Afrika die Gereformeerde belydenisskrifte kon erken en steeds vasgehou het aan Apartheid. Vir hierdie kerke beteken liefde vir die naaste liefde vir medewitmense en versoening om swart mense te keer om geweld te gebruik om hulle vryheid te bewerk.⁸²⁸ Die wit Gereformeerde kerke in Suid-Afrika het nie net vasgehou aan Apartheid en onderdrukking van swartmense nie; hulle het dit onder die vaandel van Christelike optrede gedoen en dit Bybels gefundeer.⁸²⁹ Hierdie skerp kritiek van Mofokeng kan help om in gesprek met Heyns en Bosch meer lig te werp op die Gereformeerde siening van die verband tussen lewenspeil en verlossing van sondes in beide swart en wit kringe in Suidelike Afrika.

Tweedens het Maimela gewys op die belang daarvan dat Mofokeng se werk, *The Crucified among the crossbearers: Towards a Black Christology*,⁸³⁰ ‘n belangrike tree in die ontwikkeling van die Swart Teologie was, aangesien dit nie bloot ‘n oproep tot nie – maar self aktiewe beoefening van Swart Teologie is.⁸³¹

⁸²⁶ Vgl. Bosch, *Transforming Mission*, pp. 435-438. Daar moet egter bedink word wat “aan die kant” beteken. Vgl. byvoorbeeld Nürnberger, in *Mission in creative tension*, p. 214.

⁸²⁷ Vgl. Saayman, in *Theologia Evangelica* 25(2), p. 40.

⁸²⁸ Vgl. T. A. Mofokeng, The Cross and the Search for Humanity: Theological challenges facing South Africa, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, p. 42.

⁸²⁹ T. A. Mofokeng, The crucified and permanent crossbearing: a Christology for comprehensive liberation, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 21.

⁸³⁰ Vgl. T. A. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers, Towards a Black Christology*, Kampen: Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, 1983.

⁸³¹ S. S. Maimela, *The Crucified among the Crossbearers: Towards a Black Christology*, Kampen: Kok, Review in *Missionalia* 13(2), 1984, p. 84.

Derdens het die gedagtegoed van Noordmans op 'n indirekte wyse moontlik Mofokeng se teologie meer beïnvloed as wat dit met die eerste oogopslag sou kon blyk. Mofokeng voltooi aan Kampen sy proefskrif, *The Crucified among the crossbearers*, onder die promotorskap van prof. dr. J. T. Bakker, met koreferent dr. G. W. Neven!⁸³² Dit is interessant dat beide Bakker en Neven hulle tydens Mofokeng se sesjarige verblyf in Nederland (tot en met 1983) in Noordmans se werk verdiep het.⁸³³ In 1979 skryf Bakker die artikel, *Verbroken evenwicht/historisch spiritualisme* in *Kerk en Theologie*, waarin indrukke oor Noordmans se *Verzamelde Werken I* gegee word. Oor die vraag *Wat Noordmans die moeite werd maak?* skryf Bakker dat Hasselaar se uitbeelding van Noordmans se grondvisie op die teologie, naamlik 'sisteem van het verbroken evenwicht der componenten en aspecten' by hom opkom. *Verbroke ewewig* druk nie bloot die *wyse waarop teologie beoefen word* uit nie, maar veral ook dat teologie op 'n baie spesifieke tydstip in die geskiedenis voltrek word. Teologie "die slaat op onze situatie" en dit, sê Bakker, interesseer hom as Gereformeerde "waar juist altijd naar dat evenwicht gezocht is."⁸³⁴

Op 6 Junie 1980 behaal Neven sy doktorsgraad in Dogmatiek met 'n proefskrif oor die pneumatologie van Noordmans, getiteld *In de speelruimte van de Geest, Studies over de theologie van dr. O. Noordmans II* met Bakker as promotor! In Mofokeng se bedanking in die voorwoord van sy proefskrif skryf hy: "My gratitude also goes to dr. Gerrit Neven who, with his sharp analytical and systematic mind helped a lot in moulding my ideas and this work into a perceptible and structural work."⁸³⁵ Neven se gedagtes kon 'n invloed uitgeoefen het op die pneumatologiese beweging van Mofokeng in *The crucified among the crossbearers*.

In *hóéerverre* Bakker en Neven se bestudering van Noordmans deurgewerk het in Mofokeng se teologie is nie so belangrik as *dát* hy deur sy begeleiers bekend gestel is aan Noordmans se teologiese arbeid nie. 'n Sentrale metafoer wat telkens in Mofokeng se werk teruggevind word – naamlik die spore van die Gees in die geleedere van die onderdrukte – bevestig die

⁸³² Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Foreword: X-XI.

⁸³³ In 1978 en 1979 skryf Bakker artikels oor Noordmans. (Vgl. J. T. Bakker, 'Het Spoor van de Geest' in *Rondom het Woord* 20, 1978, p. 67, asook, J. T. Bakker, *Verbroken evenwicht/historisch spiritualisme*, in *Kerk en Theologie* 30, 1979, pp. 203-214.)

⁸³⁴ Vgl. Bakker, in *Kerk en Theologie* 30, 1979, pp. 203-214. (Bakker verwys na Hasselaar se opmerkings in VW., I, p. 11.)

⁸³⁵ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Foreword: X.

invloed van Noordmans op Mofokeng *via* Bakker. Bakker het die voetsporemetafoor aan Noordmans ontleen en verder uitgewerk. Die *spore van die Gees* in die *vallei van trane* is vir Bakker te soek in die werklike lyding van ‘n spesifieke gemeenskap. Die besondere wese, dade en noodkreet van “heiliges” in so ‘n gemeenskap vorm die spoor van die Gees in die wêreld.⁸³⁶

Mofokeng se belang as gespreksgenoot word nóg duideliker wanneer hy in sy artikel *The cross and the search for humanity* na Noordmans se belangrike meditasie *Zondaar en Bedelaar* verwys. “Wit teoloë” wat reken alle mense is arme sondaars wat eers hulle sonde voor God moet bely voor hulle gered kan word, behoort volgens Mofokeng Noordmans se behandeling van die gelykenisse in Lukas 16:19-31 en 18:9-14 te gaan lees om te sien hoe intiem fisiese nood en redding met mekaar in verband staan:

It is by saving those who are entirely dependent on God’s mercy that God is merciful to all people....The oppressed are chosen by God unconditionally. They are chosen solely because they suffer....Many white theologians who consciously or unconsciously represent the ideological interests of the oppressors and the privileged in our society disagree with this position, asserting that all people are poor and oppressed in one way or another before God and that God loves all people equally and is therefore on the side of all of them. Some would even argue that all people, including the poor, are sinners who have to repent before they can be forgiven, before they can have God’s mercy. Noordmans, a Dutch theologian, deals very aptly with this uneasiness of people who have never experienced exclusion in real life, who in most cases benefited socially, politically, economically and psychologically from the exclusion of their fellow human beings, who cannot tolerate a God who would dare to exclude them. He points to the sequence of the parables in Luke 16:19-31 and 18:9-14 in which the one dealing with liberation from physical hunger precedes the one dealing with forgiveness of sins. Physical suffering in these parables is brought into close relationship to salvation.⁸³⁷

⁸³⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 225. (Mofokeng verwys na Bakker, in *Rondom het Woord* 20, 1978, p. 67.)

⁸³⁷ Vgl. T. A. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, pp. 48-49.

In die behandeling van Mofokeng word sy doktorsale proefskrif, *The crucified among the crossbearers*, as vertrekpunt geneem. Dit is myns insiens Mofokeng se mees sistematiese werk tot op hede en bied die teologiese grondslag waarop hy telkens in sy verdere navorsing terugval.

6.4.2 Inhoudelike opmerkings oor Mofokeng se *The crucified among the crossbearers*

Probleme in die Suid-Afrikaanse samelewing soos onderdrukking, armoede, grondonteiening en diskriminasie is volgens Mofokeng nie alleen *materiële probleme* nie. Dit het te doen met die menslike bewussyn – die onderdrukker en onderdrukte se ingesteldheid en lewenstyl.⁸³⁸

In die verlede is die swartman in Suid-Afrika gesien as ‘n sondaar *bloot omdat hy swart is*.⁸³⁹ Dit is onder andere te wyte aan die missionêre Christendom wat die swart kultuur en gemeenskap as demonies gesien het. Swartmense is beskou as heidene wat bekeer moes word. Hulle moes breek met alle aspekte wat eie was aan hulle swart wêreld. Stelselmatig is swartmense vervreem van hulle geskiedenis, hulle kultuur en hulle land.⁸⁴⁰

Teologiese besinning in die Swart Teologie⁸⁴¹ vind vanuit hierdie situasie van onderdrukking en vervreemding plaas. Daarom is hermeneutiek in die Swart Teologie ‘n praktiese aangeleentheid. Daar word nie eers teoreties besin om later bevindinge prakties te gaan toepas nie! Swart teoloë is geïnteresseer in die boodskap van die Bybel vir swartmense in hulle omstandighede, juis *omdat* hierdie teoloë self deel het aan die bevrydingstryd.⁸⁴² Die regte manier om die “hermeneutiek van die *praxis*” van die Swart Teologie te verstaan, is

⁸³⁸ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 10-12.

⁸³⁹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 15.

⁸⁴⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 21-22.

⁸⁴¹ Daar is volgens Mofokeng histories ‘n nou verband tussen Swart Teologie en die Swart Bewussynsbeweging. Die S.A.S.O [*South African Student Organization*] is gestig toe swart studente wat deel was van die U.C.M. [*University Christian Movement*] besluit het om ‘n studentebeweging te stig wat as basis kon dien vir swart besinning en optrede. Die Swart Teologie-beweging het besluit om die Swart Bewussynsfilosofie as ideologiese basis te aanvaar vir teologiese besinning. (Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Statements and summary, p. 6.)

⁸⁴² Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 19: Swart Teologie begin as “theological reflection on the situation of oppression and exploitation in the light of the Gospel. Thus far D. Bosch and T. Sundermeier are correct when they say that the implicit hermeneutic of Black Theology at this stage, this earliest stage has its ‘nearest’ equivalent in the hermeneutics of Gerhard Ebeling: the biblical text is not the object I have to interpret, but the subject that interprets me.”

(Aangehaal uit: Bosch D., ‘Currents and Crosscurrents in South African Black Theology’ in *Black Theology, a Documentary History, 1966-1979* edited by G. S. Wilmore and J. H. Cone (New York: Orbis Books, Maryknoll, 1979), p. 233.)

daarom volgens Mofokeng om dit te sien as die vrugbare dialogiese wisselwerking tussen *Bybelteks* en die konteks van onderdrukte swartmense. Die Bybelse teks kritiseer en dinamiseer die praktiese bevrydingstryd. Tegelykertyd open die bevrydingstryd die oë van die eksegeet om die Bybelteks te begryp.⁸⁴³

Die swart Bevrydingsteologiese perspektief lees byvoorbeeld nie net die Bybelboek Genesis nie, maar ook Eksodus as skeppingsgebeure. God skep 'n volk vir Homself uit 'n groep verontregte mense. Die Skepper - wat die mens na sy beeld geskep het – omskep die slawevolke tot kreatiewe subjekte wat self kreatief moet deelneem aan sy skeppende en bevrydende handeling.⁸⁴⁴

Die kreatiwiteit van God se bevrydende handeling wat op 'n besondere wyse in die opstanding van Jesus 'n hoogtepunt bereik, is egter nie die mees gevierde datum op die kerklike kalender van die swart kerke nie. Die geïnstitusioneel gewild en die onderdrukking waaronder swartmense gebuk gaan, skuif eerder Goeie Vrydag en die gepaardgaande lydingsgebeure op die voorgrond in die liturgie van swart kerke: “The black oppressed and impoverished Christians have intuitively spotted the importance of the event of Good Friday as the right concentration point of popular theological reflection. They possess the experiential categories to perceive the Nazarene’s suffering and death.”⁸⁴⁵

Christologie is besonder belangrik vir Swart Teologie omdat die bevrydend-skeppende handeling van God in die lewe van Jesus van Nasaret saamgevat word. God skep vir Hom 'n volk deur die inkarnasie en vervul daarmee sy bevrydingsbelofte. Die bevryding word nie deur die geweld van die kruis bewerk nie, maar deur die liefde van God wat die kruis verdra.⁸⁴⁶ Die raamwerk vir bepeinsing oor die nuwe swart Christelike gemeenskap is volgens Mofokeng dat die gemeenskap.⁸⁴⁷

⁸⁴³ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp.19-21. Vgl. ook Mofokeng se opsommende formulering op bladsy 37-38: “Methodologically we can conclude, firstly, that reflection presupposes an engagement in a praxis of liberation...Involvement is a prerequisite for authentic theologization. Secondly, there is an automatic congruence between the theme for reflection and the item of praxis at each particular time. For instance, you do not theologize on the cross of Jesus if and when you are not carrying the cross, i.e. when suffering and dying in which you are also a victim are the issues at that particular time.”

⁸⁴⁴ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 24.

⁸⁴⁵ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 28.

⁸⁴⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 34.

⁸⁴⁷ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 43.

- deur die Gees van God geskep is om self 'n kreatiewe subjek te wees.
- die negatief gestelde swart geskiedenis aanvaar en toepaslike gebeurtenisse uit die geskiedenis van die gemeenskap herinterpreteer om die bevrydingstryd aan te moedig.
- bewus is van *wat dit behels om die weg van die kruis te gaan* op pad na 'n nuwe wêreld waarin geregtigheid en liefde heers.
- die werk van die opgestane Jesus is en juis daarom ook 'n bevestiging van Jesus se opstanding.
- Christus as seun van God bely omdat die swart gemeenskap se totstandkoming nie teruggevoer kan word na enige reeds bestaande inisiatiewe nie.

Mofokeng dui aan dat hy in die lig van hierdie raamwerk die Latyns-Amerikaanse teoloog, J. Sobrino se Christologiese werk *Christology at the Crossroads* wil lees, omdat Sobrino as bevrydingsteoloog worstel met soortgelyke vrae as die Swart Teologie.⁸⁴⁸ Bevrydingsteologie ontstaan in 'n situasie waar 'n paar mense oor rykdom en mag beskik, terwyl die grootste meerderheid mense magteloos in armoede en ellende gedompel is. In so 'n situasie is die kerk in 'n praktiese worsteling gewikkel om die vraag, *wat beteken dit om kerk te wees in 'n revolusionêre situasie?* te probeer beantwoord.⁸⁴⁹ Teologies-religieus is dit 'n milieu van dualiteit. Gutiérrez wys op die aard van die dualiteit: "There is a duality in thought about church and world, salvation history and secular history, between the natural and the supernatural, the profane and sacred, between faith and human existence or social reality, between faith and political action."⁸⁵⁰

In hierdie situasie van dualiteit moet - eerder as om 'n kwantitatiewe begrip van versoening te kies waar soveel as moontlik mense oor so groot as moontlike oppervlak van die aarde met die Evangelie bereik word – saam met Gutiérrez en Segundo gekies word vir 'n kwalitatiewe benadering tot die begrip *versoening*. Hierdie siening van versoening strook met Jesus se praktiese optrede wat gemik was teen die kosmiese reikwydte van sonde.⁸⁵¹ Armoede het net soos sonde kosmiese implikasies en is in skrilte kontras met die goeie skeppingsorde. Mense verafsku oor die algemeen *materiële armoede*, wat gewoonlik gedefinieer word as 'n gebrek

⁸⁴⁸ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 45-46.

⁸⁴⁹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 51.

⁸⁵⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 51.

aan die nodige ekonomiese hulpmiddele vir ‘n menswaardige bestaan. En tóg neig sommige Christene om armoede te idealiseer deur ‘n vorm van *geestelike armoede* voor te staan: “This concept of poverty that is ambiguous, refers to an interior attitude of detachment to material goods without actually parting with them. Its form of solidarity goes only half way. Even when there is talk of an incarnation of this internal attitude this is reserved for some religious orders.”⁸⁵² Eerder as om geestelike armoede te bepleit, kan die kerk die Christologiese benadering volg en vrywillige armoede beoefen. Dit beteken om armoede te aanvaar as teken van protes teen onregverdigde strukture en as simboliese uitdrukking van solidariteit met arm mense.⁸⁵³

Dit is volgens Mofokeng logies dat mense wat betrokke is by aktiewe dissipelskap aanklank sal vind by die werk van die historiese Jesus in die soeke na Christologiese fundering van hulle praktiese betrokkenheid.⁸⁵⁴

Since the kingdom of God gives the historical Jesus a Christological dimension and as such makes him understandable, we shall be acting correctly when we regard the work of Jesus as the key to understanding the kingdom of God. In the work of Jesus, God presents himself as a God who reigns in his creation through his concrete acts of total transformation. When he makes himself known he is known as the God who immediately and effectively transforms the relationship of his creation to himself, making sons and daughters out of people, and also the relationships within it, turning people into brothers and sisters of one another.⁸⁵⁵

Volgens Sobrino is die universele kosmiese aard van sonde nie soseer ‘n natuurlike situasie nie, maar die historiese gevolg van kollektiewe sonde. Jesus is nie idealisties in sy benadering tot sonde nie. *Sondaars* is mense wat hulle mag gebruik om hulle te verhef voor God en ander mense te onderdruk. Die aanbreek van die Koninkryk vra om beslissing téén alle onderdrukkende strukture. Dit maak ‘n appèl op mense om nie mag te misbruik vir eie gewin

⁸⁵¹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 57.

⁸⁵² Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 61.

⁸⁵³ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 64.

⁸⁵⁴ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 68.

⁸⁵⁵ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 82.

nie, maar om deel te neem aan aktiwiteite wat 'n menswaardige lewe vir almal bevorder.⁸⁵⁶ Solank as wat mense egter nog ly, behoort die vraag na die teenwoordigheid van God aan die kruis dialekties met 'n "ja" en 'n "nee" beantwoord te word: "It is only when [this] question is left open, even after the resurrection," skryf Sobrino, "that we grasp the proper tension of the theory and practice of Christian faith."⁸⁵⁷

In die lig van die bespreking van Sobrino kom Mofokeng tot die volgende gevolgtrekking ten opsigte van die Swart Christologie:⁸⁵⁸

- Swart Christologie is gemoeid met die belydenis dat swartmense as menswaardige persone geskep is en tegelyk met die aanvaarding van hierdie belydenis deur aktief selfskeppend en selfbevrydend op te tree.
- Die vertrekpunt is vanuit die negatiewe situasie waarin swartmense verkeer: Vervreemd van hulle geskiedenis, kultuur en land.
- Swart teologie wil net soos Bevrydingsteologie die belang om Jesus na te volg, beklemtoon. Die verband tussen aksie en refleksie, handeling en besinning, word egter nog sterker beklemtoon in die Swart Teologie as by Sobrino.
- Sobrino is krities teenoor die Christologie van die opstanding. In die dialektiese verhouding tussen kruis en opstanding moet die waarde van die kruis nie onderspeel word nie. Die kruis is die *topia* van die *utopia*. Sobrino kry dit reg om te wys dat die kruis op pad na die opstanding aangetref word. Hy kry dit egter nie voldoende reg om aan te toon wat gedoen moet word as die hele lewe alleen 'n lang Goeie Vrydag bly nie.

Mofokeng se keuse vir Barth as gespreksgeenoot het te doen met die duidelike stempel wat Barth se historiese omstandighede op sy teologie afgedruk het. Daarom gaan Mofokeng van Marquardt se beginsel uit – naamlik dat Barth se biografie sy metodologie is.⁸⁵⁹ Barth se ontugtering met die liberale teologie kan na Mofokeng se mening aan twee oorsake toegeskryf word: Sy noue kontak met armoede in Genève en sy teleurstelling met die etiek van die deelnemers aan die Eerste Wêreldoorlog: "Barth's practical solidarity with the poor

⁸⁵⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 85.

⁸⁵⁷ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 97.

⁸⁵⁸ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 108-111.

⁸⁵⁹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 113. (Mofokeng verwys na: F. W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1972, p. 339.)

and the oppressed is the historical locale of both his theological rupture as well as a new theological start. And for his new theological insights and position socialism became the visible sign of God's activity in the world."⁸⁶⁰

Barth se versoeningsleer (KD. IV, 1 en IV, 2) word kort na die Tweede Wêreldoorlog geskryf. Dit was in 'n tydperk waarin die letsels van diepgaande lyding duidelik sigbaar was op die gesigte van die Europese bevolking. Op teologiese gebied het die klimaat aanleiding gegee tot 'n herlewing in die liberale teologie in eksistensialistiese gewaad. Bultmann het na vore getree as die belangrikste eksponent van hierdie soort teologie wat konstruktief wou inspeel op die moderne mens se selfbewussyn en lewensuitkyk.⁸⁶¹

Vir Barth is dit belangrik dat die opstanding op sigself (nie alleen in relasie tot die kruis nie) betekenis het. Dit gaan nie oor gespiritualiseerde of geïnternaliseerde opstanding na afloop van mistiese lyding nie. Die opstanding van Jesus is 'n waardeoordeel oor sy lewe en dood. Jesus se kruisweg word met die opstanding as *regverdig* en *normatief vir alle tye* verklaar: "He is the Lord of time, the eternal Son who is present in all time. His history is therefore eternal history that forms the basis, core and critique of world history as a history that is subjected to these boundaries of time. By virtue of his resurrection he not only went the way from Jordan to Golgotha, but he still goes it, again and again."⁸⁶²

Barth betoog volgens Mofokeng dat daar van die veronderstelling uitgegaan kan word dat, indien Jesus opgestaan het, Hy sy werk vandag effektief, sigbaar, hoorbaar en tasbaar voortsit op soortgelyke wyse as voor sy dood.⁸⁶³ Jesus voer gehoorsaam die sending van sy Vader uit. Vir Barth het gehoorsaamheid nie bloot te doen met 'n vorm van *bourgeois moralisme* wat mense teen individueel-insidentele oortredings waarsku nie. Die diepste oorsaak van lyding

⁸⁶⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 118-119. (Vgl. ook E. Busch, *Karl Barth – His Life from Letters and Autobiographical Texts*, Philadelphia: Westminster Press, 1976, p. 81: "Their [liberal German theologians who participated in the First World War] 'ethical failure' indicated that 'their exegetical and dogmatic presuppositions could not be in order'. 'And thus a whole world of exegesis, ethics, dogmatics and worthy, which I had hitherto held to be essentially trustworthy, was shaken to the foundations, and with it, all the other writings of the German theologians'.")

⁸⁶¹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 119-120.

⁸⁶² Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 139. (Vgl. KD. IV, 1: p. 313.)

⁸⁶³ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 153: "For Barth, Jesus Christ as the resurrected Son of God is himself alive and active in the world today. He is continuing his life 'from Jordan to Golgotha' doing what he did then in the world today in identity with the man Jesus of Nazareth. This he does as and when the

het ook met strukturele en institusionele geweld te doen. In die wondervertellinge oor Jesus is dit nie in die eerste plek van allesoorheersende belang dat die lydendes om Jesus *sondaars* is nie: “What is decisive is that they are suffering, and suffering in their motherland. Their liberation, the healing of the human situation cannot be conditional. It is their right as God’s creatures.”⁸⁶⁴ God is die Skepper wat getrou is aan sy skepsels en hulle bevry deur die invloed van onderdrukkende strukture te relativer. Hierdeur gaan staan God aan die kant van sy lydende skepping. Hy doen dit nie omdat sy skepsels dit verdien of omdat Hyself ‘n innerlike behoefte daartoe het nie: “He does this as an act of the mystery of his grace which he gives freely to the dis-graced.”⁸⁶⁵

Barth erken dus die bevoorregte posisie van die armes voor God in die wyse waarop hy neerbuig na die mens. Die vraag is egter – volgens Mofokeng – of Barth die armes bloot in ‘n bevoorregte posisie sien in soverre hulle passief genade van God ontvang, dit wil sê, in soverre God tot die mens nader. Mofokeng wil weet of die bevoorregte posisie van die armes in die mens se toenadering tot God nie ook uitgewerk behoort te word nie.⁸⁶⁶

Mofokeng meen Barth gebruik nie die moontlikhede wat opgesluit lê in sy teologie om die intieme verhouding tussen Heilige Gees en gemeenskap maksimaal uit te werk nie.⁸⁶⁷ Hy kon dialekties die werk van die Gees aangedui het as die werk van die gemeenskap en oor die werk van die gemeenskap gepraat het as die werk van die Gees:

He would have to identify at least the work of the Spirit with that of the community while on the other hand simultaneously and emphatically attempt a separating of the Spirit’s work from that of the community. And the separation would in this case not be logically possible because the community is the only visible and tangible mediation of the Spirit, in contrast to Christology, where Jesus Christ has a separate identity and

story of his life is related or told. As and when this story is told, the Holy Spirit makes this inevitable – he himself in his Spirit raises a new communal subject that responds in obedience to him.”

⁸⁶⁴ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 172.

⁸⁶⁵ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 174.

⁸⁶⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 195.

⁸⁶⁷ Deur Christus op direkte wyse met die Heilige Gees te identifiseer, verbeur Barth volgens Mofokeng die kans om sy hermeneutiese sirkel wat vir praxis gesluit is, oop te stel. Christus se identifisering met die armes maak so ‘n opening moontlik. God gebruik die armes as nuut geskape subjekte self om deel te wees van sy bevrydende en skeppende handelinge. (Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Statements and summary, pp. 12-13.)

existence. The obviating of the separation or positively the deepening of the identification between the Spirit and the community would have made the pneumatological opening of the hermeneutical circle in Barth's theology possible."⁸⁶⁸

Mofokeng wys daarop dat die skepping van die Christelike handelende subjek 'n objektiewe en subjektiewe aspek insluit: Om tot nuwe subjek in Jesus Christus geskep te word, is 'n gawe van God. Maar die ontvangs van die gawe is tegelyk ook opgawe: Elkeen wat tot nuwe subjek geskep is, behoort daaglik handelend kreatief op te tree.⁸⁶⁹ Toegepas op die Swart Teologie sou 'n mens volgens Mofokeng kon vra: "Is there a basis for a Christian subject that becomes a comprehensively negative acting Subject, a comprehensively Black acting Subject, whose first moment of dying lies in the abandonment of the positive and dominant history, culture and land that dehumanize him, and whose moment of resurrection lies in his rising to be reunited with the liberative undercurrent of 'his negativized, stigmatized and criminalized black history, culture and land?'"⁸⁷⁰

By Barth bly die arme te passief na Mofokeng se mening. Hy wys nie duidelik genoeg hoe die handeling van die arm mens kwalitatief in verband met die werk van die nuwe mens, Jesus Christus, verstaan kan word nie. Die rede vir Barth se versigtigheid is volgens Mofokeng toe te skryf aan sy siening dat óók die armes Christus verlaat het toe Hy gekruisig is.⁸⁷¹ Dit is vir Mofokeng prysenswaardig dat Barth probeer om die probleem van die gaping tussen kruis en opstanding aan te spreek. Hy meen egter dat Noordmans uitgewys het hoe Barth se dialektiese teologie sukkel om hierdie probleem voldoende aan te spreek:

Barth does not succeed to provide a satisfactory answer to those people whose entire life seems to be a long Good Friday. How do they notice and affirm the truth of the resurrection of Jesus Christ and continue to hope actively in theirs? In what concrete and visible and recognizable reality in their world which is not particularly full of glorious and monumental realities do they and can they find a basis for survival, encouragement and hope in a hopeless and 'long Good Friday?' How can and do they sing the Lord's song in captivity? But in the language of Noordmans the question

⁸⁶⁸ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 196.

⁸⁶⁹ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 201-202.

⁸⁷⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 209.

could be put in the following manner: Does the Spirit make a trail in the world of the poor and the oppressed? If he does, is the trail of the Spirit in the world visible and tangible? Can it be recognizable and identified by the poor and the oppressed?⁸⁷²

Bakker bou voort op Noordmans se *spore-beeld*: Hy sien die *spore in die vallei van trane* as die *werklike lyding* van ‘n *spesifieke gemeenskap*. Die besondere wese, daade en noodkreet van *heiliges* in so ‘n gemeenskap vorm die spoor van die Gees in die wêreld. Mofokeng neem Bakker se uitbouing van Noordmans se argument verder en noem voorbeelde van sulke *heiliges*: Mandela, Biko, Shezi en nog ander dooie, gevange en vry swart Afrikane. Die gemeenskappe en bewegings wat hierdie individue versinnebeeld, is die herkenbare en aantoonbare *spoor van die Gees van God* deur die lang *Goeie Vrydag-bestaan* van swartmense in Suid-Afrika.⁸⁷³ Mofokeng stel dit in *hoofstuk 5* nog sterker:

There is thus no way in which we can talk about the present creative work and footprints in the green savannahs of our African history. And vice versa, there is no way in which we can trace his footprints in our past without seeing them in the bloodstained trail that the present liberation struggle is making, without seeing him in torture chambers of South African prisons, in the refugee camps in far away lands where the voice of the black oppressed people is one: we shall fight until we are totally liberated.⁸⁷⁴

In die soeke na ‘n raamwerk vir die Christologie in die Swart Teologie is daar dus metodologies sprake van wisselwerking tussen optrede ten bate van swart bevryding en die

⁸⁷¹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 215. (Vgl. KD. IV, 2: p. 191.)

⁸⁷² Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 225. (Vgl. VW., III, p. 521.) Mofokeng voer die argument verder: “It is this issue of ‘continuity’, especially as it concerns the situation and being of those people who are crucified in the world today that J.T. Bakker, borrowing (in his own words) from O. Noordmans, proves helpful. He asserts the reality, visibility and tangibility of the trail of the Holy Spirit in these words: ‘...the community learnt to speak about the Holy Spirit because they had believed and experienced that God made a real trail through or in (‘door’-TAM.) the world, that He got a free face (image-TAM.) in Jesus in order to be and remain visible from then henceforth and in order that there would thus always be trails of his presence among us.” (Vgl. Bakker, in *Rondom het Woord* 20, p. 67.)

⁸⁷³ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 226.

⁸⁷⁴ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 237. Dit is nie toevallig dat die spore in die grond is nie: In die stryd om realiserings van swart identiteit speel grond ‘n belangrike rol omdat daar ‘n organiese verbinding tussen plaaslike mense en hulle grond is. Mofokeng beklemtoon dat swartmense hulleself in noue verbinding met grond en ook met die voorgeslakte, die lewende-dooies, ervaar. Jahwe, die God van Israel, is die Skepper van sy mense en die Eienaar van die grond (Lev. 25:23). (Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 230-232.)

Skrif. Antropologies het die wisselwerking te doen met twee vrae: Eerstens met die *subjektief-eksistensiële* vraag: Wie is ek? en tweedens met die *histories-praktiese* vraag: Hoe kan ek bevry word tot my outentieke self? Maar daar is ook die Christologiese vraag: “Wie sê julle is Ek?” Die paradoks van die kruis word juis hierin sigbaar: Die Vader stuur sy Seun as uitdrukking van sy oervloedige liefde na die wêreld, maar weens die liefdeloosheid van die wêreld word die inkarnasie ‘n geskiedenis van lyding.⁸⁷⁵ “In the actual history of incarnation God becomes the Jew Jesus of Nazareth who is born and actualizes the love of God in a divided world, one that is bedevilled by antagonisms, confrontations and conflicts between the poor and the sinners on the one hand and the religious, economic and political institutions and forces on the other hand.”⁸⁷⁶

Jesus, deur Wie alles geskep is, word gebore in ‘n krip in ‘n stal in Betlehem. Mofokeng betoog daarom dat Jesus se geboorte in 'n stal die toetrede tot die hermeneutiese sirkel is vir Swart Christologie en nie die Galasiese krisis, soos vir Sobrino, of die lewe van Jesus van Jordanië tot by Golgota, soos vir Barth, nie.⁸⁷⁷

6.4.3 Kritiese opmerkings oor Mofokeng se *The crucified among the Crossbearers*

6.4.3.1 *Inleiding*

Van Wyk se resensie in *In die Skriflig* 24 1990⁸⁷⁸ van *The crucified among the Crossbearers* slaag nie voldoende daarin om die teologiese betekenis van hierdie sistematiese teologiese werk van Mofokeng na waarde te skat nie. Ten spyte van sy poging om doelbewus sensitief te wees vir die saak van die swart gemeenskap, skemer daar steeds iets van ‘n *have-* teenoor ‘n *have not*-houding deur wanneer Van Wyk skryf: “Sulke vrae [vrae gestel aan die Swart Teologie] kan natuurlik uit hoogmoed gestel word en dan is dit met alle kritiek mis. Begrip sluit kritiek nie uit nie, soos kritiek ook nie sonder begrip mag plaasvind nie. Méér as begrip is selfs nodig. Ook empatie. Selfs solidariteit. Want al is die *antwoorde* van die Swart Teologie nie altyd verantwoord en aanvaarbaar nie, bly die *vraagstelling* nog altyd relevant en dringend.” Al stem ‘n mens nie met Mofokeng se teologies-Christologiese verantwoording

⁸⁷⁵ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 228-230; Statements and summary, pp. 14-16.

⁸⁷⁶ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, Statements and summary, p. 15.

⁸⁷⁷ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 243.

vir Swart Teologie in *The crucified among the crossbearers* saam nie, is dit meer as ‘n standpunt waarvoor – in die taal van Van Wyk - “ook empatie” en “selfs solidariteit” nodig is. Dit is myns insiens ‘n konstruktiewe poging met ‘n unieke sistematies-teologiese beweging wat nie alleen ‘n dringende en relevante vraagstelling is nie, maar profeties vir die *praxis* van die kerk in Suider-Afrika betekenis het.

Voordat 'n paar kritiese opmerkings oor Mofokeng se werk gemaak word, word die insigte wat uit *The crucified among the Crossbearers* verkry is, vervolgens eers aangevul uit verdere werke van Mofokeng.

6.4.3.2 Aanvulling uit verdere werke van Mofokeng

In *A Basis for a relevant theology for Botswana*, gee Mofokeng te kenne wat hy as *die taak van die teologie* verstaan:

[T]heology is an ecclesial business. It arises when those people who are truly converted to the saving praxis of Jesus the Messiah, acting as a community and as individuals who, infused with the power of the Holy Spirit of the Messiah and guided by Him, attempt to imitate him or translate his liberative praxis into their saving praxis to affect the lives of their fellowmen and transform the world around them making it a worthy reflection of the coming kingdom of God.⁸⁷⁹

Die teoloog se taak is om in afhanklikheid van die soewereine God van wie alles uit genade ontvang word en as aktiewe, meelewende lid van die gemeenskap - in mislukking en suksesse, in tranen en in blydschap – vanuit hierdie gemeenskap die Woord te interpreteer.⁸⁸⁰ Mofokeng sien homself as ‘n swart teoloog wat vanuit die Gereformeerde tradisie teologie beoefen.⁸⁸¹ Daarom is hy geïnteresseerd in die boodskap van die Bybel vir swartmense in

⁸⁷⁸ J. H. van Wyk, *The Crucified among the Crossbearers: Towards a Black Christology*, Kampen: Kok, Resensie in *In die Skriflig* 24 (2), 1990, pp. 186-188.

⁸⁷⁹ Vgl. T. A. Mofokeng, *A Basis for a Relevant Theology for Botswana*, in *Mission Studies* 4(1), 1987, pp. 55-61, 55; Hierdie definisie word ook net so gebruik in T. A. Mofokeng, *A Black Christology: A new beginning*, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, pp. 1-16, 2.

⁸⁸⁰ Mofokeng, in *Mission Studies*, 4(1), p. 61.

⁸⁸¹ Vgl. T. A. Mofokeng, *The Prosperity message and Black Theology*, in *Missionalia* 15, 1987, p. 84.

hulle omstandighede in Suid-Afrika.⁸⁸² Hermeneuties gesproke vind daar dialekties 'n wisselwerking tussen die konteks van die swart onderdrukte en die Bybelteks plaas. Boesak sou nog wou argumenteer dat die lig van die Woord van God die finale oordeel oor alle handelingelike vel.⁸⁸³ Mofokeng is egter van mening die lig skyn wedersyds d.w.s. dat handelingelike van die gemeenskap óók die Woord meer verstaanbaar maak. Teks en konteks word deur die werk van die Gees in die gemeenskap verbind:

I'm of the opinion that, when discussing this matter, we should bring the Spirit of God into the picture and ask what the role of the spirit is in the communal practice as the spirit that dwells among those who are occupied with being obedient to Jesus' command of loving their neighbour. If this spirit is God and if this God is, as the bible teaches, involved in that practice in both its concrete and theoretical forms, is it too far-fetched to conclude that spirit brings the two practices together?...I think that the God who has promised us His presence continues to use our own practice to enlighten our reading of the scriptural text.⁸⁸⁴

Die wyse waarop Mofokeng die brug tussen teks en konteks pneumatologies maak, is myns insiens een van die interessantste elemente in sy teologie. *Hoe, vra Mofokeng, beleef swartmense in Suid-Afrika vir wie "bestaan" 'n lang Goeie Vrydag geword het, die waarheid en werklikheid van Christus se opstanding?* Dit kan alleen wees indien die spore van die Gees in die vallei van trane sigbaar waargeneem en uitgewys kan word. Volgens Mofokeng staan hierdie sigbaarheid in direkte verband met die bevrydingstryd in Suid-Afrika.⁸⁸⁵

Die voetspore-metafoor keer telkens terug as dié beeld wat Mofokeng gebruik om die sigbare teenwoordigheid van God in die lydende bestaan van die swart gemeenskap uit te druk.⁸⁸⁶ God daal in sy genade neer en maak voetspore in die geskiedenis van die onderdrukte en

⁸⁸² Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 19-21.

⁸⁸³ Vgl. T. A. Mofokeng, *Black Theology in South Africa: Achievements, Problems and Prospects*, in M. Prozesky (ed), *Christianity Amidst Apartheid: Selected Perspectives on the Church in South Africa*, New York: St. Martin's Press, 1990, p. 45.

⁸⁸⁴ Vgl. Mofokeng, in *Christianity Amidst Apartheid*, p. 45.

⁸⁸⁵ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 225-226; 237.

⁸⁸⁶ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, pp. 225-226; 237; Mofokeng, in *Mission Studies* 4(1), 1987, pp. 57, 58; Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, pp. editorial, 4, 10; Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, p. 50; Mofokeng, *Christianity Amidst Apartheid*, p. 52; T. A. Mofokeng, *Mission Theology from an African Perspective*, in *Missionalia* 18, 1990 pp. 177-178; Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 22.

verander hulle lot.⁸⁸⁷ Daarom moet die voetspore van die Gees van Jesus onder die kruisdraers en gekruisigdes in die gemeenskap gesoek word.⁸⁸⁸ “It may also constitute learning that God’s footprints may be found more in society among God’s people than in the institutional church.”⁸⁸⁹

Daar is reeds vroeër genoem dat Mofokeng geprikkel is deur Bakker (wat die beeld van Noordmans oorgeneem het!) om hierdie metafoor te gebruik.⁸⁹⁰ Mofokeng gaan egter verder as Noordmans en Bakker wanneer hy die spoor van die Gees soek in die bevrydingstryd en optrede van swart leiers soos Mandela, Biko en Shezi.⁸⁹¹ ‘n Mens sou kon sê dat die spoor van die Gees vir Mofokeng oor die swart gemeenskap in sy volle dimensie lê: Die lengte van die spoor loop oor die hele geskiedenis van die swart gemeenskap en sluit die dooies, lewendes en ongeborenes in. Die breedte van die spoor omvat die hele swart kultuur. Die diepte van die spoor is getrap in die land wat deur God aan die swartmense voorsien is.⁸⁹² Op unieke wyse word verskeie teologiese elemente saamgevat in Mofokeng se verstaan van die teenwoordigheid van die Gees van God in die swart gemeenskap. In die lyding van die swart gemeenskap - wat nie bloot kruisdraende gemeenskap is nie, maar as gekruisigde gemeenskap ‘n lang Goeie Vrydag-bestaan voer - is God deur Sy Gees teenwoordig. Soos Mofokeng dit stel:

Whatever the theological qualms some of us may have about the distinction or lack of it between those who consciously and deliberately bear the cross and those who are nailed on it by the lack of human compassion that is deeply rooted in our contemporary societies, reality is that those people who are nailed on that cross of inhumanity have an identity with a revelation and evangelizing character. They are a

⁸⁸⁷ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, p. 4.

⁸⁸⁸ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989 p. 50, asook T. A. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 22.

⁸⁸⁹ Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 178.

⁸⁹⁰ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 225.

⁸⁹¹ Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 226.

⁸⁹² Hoewel Mofokeng nie direk die spore-beeld aan geskiedenis, kultuur en land verbind nie, regverdig die wyse waarop hy met hierdie drie elemente omgaan myns insiens die koppeling met hierdie beeld. Vgl. T. A. Mofokeng, *The evolution of the Black struggle and the role of Black theology*, in I. J. Mosala & B. Tlhagale (eds), *The unquestionable right to be free*, Johannesburg: Skotaville Publishers, 1986, p. 126; Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, p. 7; Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 22.

community with a subversive historical memory, a living culture and a dynamic land consciousness.⁸⁹³

Die swart gemeenskap is as 't ware aan die kruis gespyker deur die politieke, sosiale, kulturele en teologiese diskriminasie van Wes-Europese, koloniale, kapitalistiese, wit onderdrukkers.⁸⁹⁴ Witmense het boonop die Christelike geloof gebruik om swartmense te laat glo dat hulle minderwaardig en sondig is omdat hulle swart is.⁸⁹⁵ Swartmense is ingelei in die blanke kulturele universum waar pligsgetrouheid, privaatbesit en respek vir owerhede as Christelike deugde voorgehou is.⁸⁹⁶ In plaas daarvan om selfkrities te vra na die materiële basis vir teologiese konsepte soos sonde, bekering en versoening, het die Wit-Europese teologiese antropologie onkrities voortgegaan en bygedra tot die onderdrukking van die swart gemeenskap.⁸⁹⁷

Soos reeds genoem, worstel die Swart Christologie ('n mens sou ook kon sê Swart Antropologie) vanuit hierdie situasie met die *antropo-soteriologiese vrae*, “wie is ek?” en “hoe kan ek bevry word tot my outentieke self?”⁸⁹⁸ In noue verband met hierdie vrae staan die christologiese vraag deur Jesus gevra: “wie sê julle is Ek?”⁸⁹⁹ Hierdie vrae het te doen met die *antropodisee* vraag: “Where do we find a humane, human being who is also Christ-like?”⁹⁰⁰

⁸⁹³ Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, pp. 20-30, 22.

⁸⁹⁴ Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, p. 46.

⁸⁹⁵ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), 1989, p. 46: “Their political domination, social discrimination, denial of educational, cultural facilities as well as exclusion from white churches confirm that they and they alone are indeed born in sin and are not worthy of the love and grace of God. Such a negative anthropology can by no stretch of imagination, empower people who have been beaten to the ground by everything they see and hear.”

⁸⁹⁶ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 15; Mofokeng, in *Unquestionable right to be free*, p. 119.

⁸⁹⁷ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), p. 46 ; T. A. Mofokeng, Land is our Mother: A Black Theology of Land, in M. Guma & L. Milton, (eds), *An African challenge to the church in the 21st century*, Cape Town: Salty Print, 1997, p. 50: “[W]hite people who came to our shores and killed African people for their land were Christians, who not only confessed the Christian faith but also executed that brutality and theft in the name of Christianity and under the purported inspiration of the same bible (sic). The same applies to the white state and all the successive white regimes. The white church that has become a beneficiary of this cruel and brutal dispossession and destruction of our religious roots, uses the same bible in its act of dispossession and resistance to the struggle for repossession.”

⁸⁹⁸ Vgl. 6.4.2.

⁸⁹⁹ Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, pp. 1-16.

⁹⁰⁰ Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, pp. 20-30.

Vir die Swart Teologie is hierdie vrae nie bloot teoretiese interessantheite nie. Die konteks van onderdrukking inspireer 'n nuwe soeke na selfwaarde. In hierdie soeke word dit duidelik dat God, wat sy slawevolke uit Egipte uitgelei het, die Swart gemeenskap wil omskep tot kreatiewe subjekte wat deelneem aan hulle eie bevryding tot menswaardigheid.⁹⁰¹ God kan sy onderdrukte gemeenskap omskep, inspireer en aktiveer om aktiewe subjekte te word wat deelneem aan sy proses om hulle te bevry en deel te maak van 'n nuwe gemeenskap waar geregtigheid heers.⁹⁰² Christus het reeds die proses van transformasie begin deur sy stryd vanaf Betlehem tot in Jerusalem.⁹⁰³ Die stryd van Christus het nie eers aktueel geword toe Westerse sendelinge in Afrika aan wal gekom het nie:

On the basis of the contemporaneity of Jesus Christ, the victorious Lord of history and time we have to go further and affirm his presence and victorious activity in our past, including our distant African past. He has been there since the beginning of time (Col. 1:15-16) as the one who is 'the same yesterday, today and tomorrow'. He was there in our African past traversing the way from Bethlehem to Golgotha, creating new black men and black women and transforming the world.⁹⁰⁴

Jesus *wás* en *is* steeds werksaam teenwoordig soos Hy vóór sy kruisiging in die wêreld teenwoordig was. Hy hou aan om nuwe mense te skep en die wêreld te transformeer en as gevolg daarvan ly Hy en word Hy oor en oor gekruisig (Heb 6:6).⁹⁰⁵

Dit is volgens Mofokeng nie vanselfsprekend dat die *locus* van die teenwoordigheid en handeling van die opgestane Jesus beperk is tot die kerk nie. God se voetspore kan selfs duideliker ontdek word in sy gemeenskap as in die institusionele kerk.⁹⁰⁶ Die gemeenskap wat Mofokeng hier in gedagte het, is 'n gemeenskap waar Jesus Christus erken en bely word as die enigste en absolute gesag en die gelykheid van alle mense in alle bestaansdimensies – ongeag ouderdom, ras, geslag, ideologie of geloof – aanvaar word.⁹⁰⁷ Al is die swart gemeenskap besoedel deur die dominante rassisties-kapitalistiese kultuur, bly dit steeds die

⁹⁰¹ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 24; Mofokeng, in *Mission Studies*, 4(1), p. 56.

⁹⁰² Vgl. Maimela, in *Missionalia* 13(2), 1985, p. 85; Mofokeng, in *Unquestionable right to be free*, p. 124.

⁹⁰³ Vgl. Mofokeng, in *Unquestionable right to be free*, p. 126; Mofokeng, in *Mission Studies* 4(1), p. 58.

⁹⁰⁴ Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, p. 7.

⁹⁰⁵ Vgl. Mofokeng, in *Mission Studies* 4(1), p. 58; Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 28.

⁹⁰⁶ Vgl. Mofokeng, in *Mission Studies*, 4(1), p. 57; Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 178.

gemeenskap waar die werk van Christus die duidelikste waargeneem kan word.⁹⁰⁸ Selfs wanneer blankes deelneem aan die bevrydingstryd, bly die swart gemeenskap die primêre fokus van Swart Teologie en gaan dit vir Swart Teoloë om die swart subjek wat deur God omskep word tot kreatiewe handelende subjek.⁹⁰⁹ Aanvanklik is die handelende subjek in die Swart Teologie as die hele swart gemeenskap gesien, maar later het teoloë soos Mosala en Tlhagale meer gekwalifiseerd die swart werkersklas in gedagte.⁹¹⁰

6.4.3.3 Kritiese opmerkings oor Mofokeng se *The crucified among the crossbearers en enkele ander werke*

Van Wyk meen in Mofokeng se werk *The crucified among the crossbearers* word nagenoeg al die kenmerke van die Swart Teologie teruggevind. In wese kom dit daarop neer dat die religieuse onderskeiding *geloof/ongeloof* vervang word deur die sosiale onderskeiding *arm/ryk*. Dit laat verskeie vrae vir Van Wyk onopgelos:

Was daar nie ook (verloste) ryk Israeliete tydens die uittog nie? Was daar nie ook (verworpe) arm Kanaäniete by die intog nie? Is daar nie ook sonde, diskriminasie en onreg onder die armes vandag nie (vgl. die posisie van die swart vrou)? (sic) Moet die swart vrou ter wille van vryheid en regverdigheid ‘n rewolusie teen die swart mans (sic) ontketen? Waarom het Christus nie ‘n rewolusie volgens die geweldsprinsipe (Zelote) ontwikkel nie? Waarom het Hy selfs nie slawerny (rewolusionêr) afgeskaf nie?’⁹¹¹

In reaksie op Van Wyk se vraag of daar nie ook (verloste) ryk Israeliete tydens die uittog en (verworpe) arm Kanaäniete tydens die intog was nie, sou ‘n mens kon antwoord dat

⁹⁰⁷ Vgl. Mofokeng, in *Mission Studies* 4(1), p. 59.

⁹⁰⁸ Vgl. Mofokeng, Human Values Beyond the Market Society, A Black Working Class Perspective, in *Journal of Theology for Southern Africa* 76, 1991, p. 67.

⁹⁰⁹ Vgl. Mofokeng, *Unquestionable right to be free*, p. 128 se opmerking in voetnota 33:

“The question of the interlocutor in South African Black Theology has raised its head again after it had been answered in the 1970s. The question is raised by the involvement of a handful of whites in the black struggle. Their solidarity has led some Blacks to say that this involvement has to have theological consequences at the level of the interlocutor....In opposition to this assertion we argue that the interlocutor in Black Theology is the black community and not individuals or a collective of individuals who could in very isolated incidents, include white individuals. Their periodical presence among Blacks does not turn the black community into a multi-racial one.”

⁹¹⁰ Vgl. Mofokeng, *Christianity Amidst Apartheid*, pp. 37-53.

Mofokeng waarskynlik nie sou ontken dat daar regverdigde ryk Israeliete was tydens die uittoeg nie en ook nie dat daar verlore, sondige Kanaäniete by die intog was nie. Mofokeng wil nie algemene stellings oor die gemeenskap verkeerd bewys deur individuele uitsonderings nie. Hy kies openlik om vanuit die swart gemeenskap te teologiseer en stel dit duidelik dat hierdie gemeenskap by voorbaat 'n bevoorregte posisie beklee in sy teologiese formulerings.⁹¹²

Mofokeng probeer dus nie 'n gebalanseerde weergawe van 'n aantal teologiese standpunte aan die orde stel nie. Hy verkies eerder om kontekstueel en partydig te werk te gaan. Dit is daarom sinvol om in kritiese gesprek met Mofokeng nie alleen te wys op eensydighede in sy teologie nie – hy sê immers self hy is doelbewus eensydig! Inkonsekwentheid in sy teologie moet aangetoon word - dit wil sê, daar moet gevra word in hoeverre Mofokeng konsekwent is in die toepassing van die beginsels wat hyself vir die Swart Teologie neerlê.

Een van die mees basiese beginsels van die Swart Teologie is dat hermeneutiek 'n praktiese aangeleentheid is. In die dialogiese wisselwerking tussen Bybelteks en die konteks van onderdrukte swartmense, open die bevrydingstryd die oë van die eksegeet om die Bybelteks te begryp. Die Bybelteks kritiseer en dinamiseer terselfdertyd ook die bevrydingstryd. Mofokeng kry dit oortuigend reg om aan te toon hoe die konteks die Bybelteks kan verlig. Dit is egter nie so duidelik hoe Mofokeng selfkrities die Bybelteks toelaat om die Swart Teologie te kritiseer nie. Mofokeng skryf in gesprek met Bosch: "I would, however, add that only those elements of culture and traditional religion which will enhance the social struggles of the downtrodden people in Africa should be incorporated into a relevant theology for this continent. At the same time, only those elements from the Bible which will enhance their struggle at that particular time should be incorporated into such a theology."⁹¹³ Indien die Swart Teologie só selektief met Bybelteksgedeeltes omgaan, is dit te betwyfel of Mofokeng mét rég op dialogiese wisselwerking tussen Bybelteks en die konteks van onderdrukte kan aanspraak maak. Sodra die *struggle*-program die uitsluitlike norm word waarvolgens tekste deur 'n eksegeet gekies word, verloor hierdie eksegeet die reg om daarop aanspraak te maak dat sy of haar metode dialogies is – d.w.s. dat die metode wat gebruik word vanuit die konteks die Bybelteks verlig en terselfdertyd die Bybelteks toelaat om die konteks krities te

⁹¹¹ Vgl. Van Wyk, in *In die Skriflig* 24(2), 1990, p. 187.

⁹¹² Mofokeng, in *Missionalia* 15, 1987, p. 84.

⁹¹³ Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 173.

bevraagteken. Dit is verstaanbaar dat vrae soos Van Wyk se *waarom het Christus nie 'n revolusie volgens die geweldsprinsiepe (sic) ontwikkel nie?* en *waarom het Hy selfs nie slawerny afgeskaf nie?* in die Apartheidskonteks in Suid-Afrika vir die Swart Teologie frustrerend kon wees. Dit kan lyk asof hierdie vrae die *status quo* vanuit die Skrif wil legitimeer. Nogtans bly dit belangrik vir die Swart Teologie om hierdie vrae nie uit die staanspoor as *elemente wat in die pad staan van die struggle* af te maak nie. Hierdie vrae behoort ernstig geneem te word in die lig van die Swart Teologie se ideaal om metodologies die Skrif toe te laat om die *praxis* krities te bevraagteken.

Dit wil voorkom asof Skrifuitleg deur eksegete wat nie aktief genoeg by die politiese bevrydingstryd betrokke was nie, by voorbaat deur Mofokeng as verdag afgemaak word. Selfs wanneer “wit” of “ryker” teoloë met die saak van onderdruktes identifiseer en Bybelgedeeltes profeties interpreteer, is hulle interpretasies nie vir Mofokeng op dieselfde vlak as dié van Swart interpreteerders nie. Dit is byvoorbeeld nie goed genoeg vir Mofokeng dat Bosch Afrika as geo-kulturele *locus* van teologie identifiseer nie, want “Africa as a geo-cultural reality is not experienced and known by all of us in the same way. We should go further and find an answer to the question: *which* Africa constitutes the home of this theology? The Africa of the powerful, the rich and the free or that of the powerless, dispossessed and chained?”⁹¹⁴ Dit wil voorkom asof die swart gemeenskap in Mofokeng se teologie ‘n monopolie op die belewenis van lyding en haglike lewensomstandighede het.

Mofokeng erken egter dat dit nog nooit maklik was om die konsep *swart* in *Swart Teologie* te definieer nie: “Right from the inception of contemporary Black Theology the definition of the concept ‘black’ has been problematic. While there was unanimity at the beginning that all the oppressed people of South Africa, that is, Africans, Coloureds and Indians, are black people, the same cannot be said regarding inclusion of black culture, black history and African traditional religion as formative factors in Black Theology.”⁹¹⁵

Daar is oor die jare 'n verskuiwing in Mofokeng se teologiese arbeid te bespeur in die wyse waarop hy die *swart subjek* verstaan. In sy doktorsale proefskrif *The crucified among the crossbearers* in 1983 is Mofokeng gemoeid met die *hele* swart gemeenskap wat polities

⁹¹⁴ Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 169.

⁹¹⁵ Mofokeng, *Christianity Amidst Apartheid*, pp. 46-47.

onderdruk is gedurende die Apartheidsstelsel. Veral vanaf die vroeë negentiger jare raak Mofokeng al meer en meer gemoed met die swart *werkersklas*⁹¹⁶ en met die *Afrika-element* in die Swart Teologie.⁹¹⁷

Dit is veral in die wyse waarop Mofokeng *kwaad* en *skuld* in die wêreld verstaan dat daar sterk ooreenkomste met die Afrika-beskouing aan die lig kom. Volgens Mofokeng meen Bosch die Afrika-beskouing het die neiging om sondebokke te soek vir alles wat verkeerd gaan. Dit toon ooreenkoms met die verstaan van heksery in die swart gemeenskap. Mofokeng wys op Bosch se kritiek teenoor hierdie neiging en hoe hy meen dat beide individuele en gemeenskaplike sonde ontbloot moet word.⁹¹⁸

Die wyse waarop Mofokeng die konsepte *wit*, *Europees*, *kapitalisties*, *Afrikaner Gereformeerde teologie* en *setlaars* hanteer, laat soms 'n gevoel van hierdie *neiging* waarteen Bosch waarsku, posvat.⁹¹⁹ Die skuld vir die onderdrukking van die swart gemeenskap is volgens Mofokeng die skuld van die *wit kapitalistiese Christene* en bevryding sal plaasvind wanneer die strukture van die onderdrukkers in duie stort: “[W]hite people who came to our shores and killed African people for their land were Christians, who not only confessed the Christian faith but also executed that brutality and theft in the name of Christianity and under the purported inspiration of the same bible (sic).”⁹²⁰ Verwonge waardes in die onderdrukte gemeenskap is ook toe te skryf aan kapitalisme, sê Mofokeng: “[E]ven the values of the lowest in society have not escaped the distorting and corrupting influence of the dominant racial-capitalist culture and civilization.”⁹²¹ Daarom sal swartmense alleen verlos word as witmense tot bekering kom en hulle lewenstandaard vrywillig verlaag: “They [black people] will remain nailed forever on the cross of poverty in the midst of glittering gold because bringing them from the cross will entail radical conversion to God and their black neighbour

⁹¹⁶ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Theology for Southern Africa* 76, 1991, pp. 64-70. Let wel dat dit nie beteken dat Mofokeng nie vroeër hierdie twee elemente gekoester het nie. Hierdie elemente is egter myns insiens meer op die voorgrond in die werke wat hy na 1990 skryf.

⁹¹⁷ Vgl. Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, 42-55.

⁹¹⁸ Mofokeng, in *Missionalia* 18, 1990, p. 176.

⁹¹⁹ Vgl. Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 43 skryf byvoorbeeld met verwysing na die Afrikaners wat die binneland van Suidelike Afrika ingetrek het: “These criminal white people did not possess any means of livelihood and knew that they were going to starve to death without their victims’ gracious help....In other words they desperately needed the generosity (the means of production, labour, know-how and technology) of their victims without which they would have surely perished from hunger or from the legitimate future war of revenge!”

⁹²⁰ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 50.

(accepting the humanity of black people) as well as cross-bearing (reduction in the standard of living) for white people, and an accompanying radical structural change.”⁹²²

Van Wyk voel ongemaklik oor die wyse waarop Mofokeng skuld alleenlik aan die wit gemeenskap toeskryf. Hy vra of daar nie ook sonde en diskriminasie in die swart gemeenskap aanwesig is nie en noem die posisie van die swart vrou as voorbeeld.⁹²³ Mofokeng sou bereid wees om Van Wyk se vraag ernstig te neem, want hy skryf in sy artikel *Black Theology in South Africa* dat die Swart Teologie die posisie van die vrou in die gemeenskap skandelik afgeskeep het en daarvoor behoort Swart Teoloë hulle koppe in skaamte te laat sak. Hulle behoort God, hulle moeders en hulle susters om verskoning te vra.⁹²⁴ Dit is jammer dat Mofokeng nie in die lig van sy bekentenis - dat die posisie van die vrou in die gemeenskap *skandelik afgeskeep* is in die verlede - ook in hierdie gees van selfkritiek duideliker uitstip watter ander sake Swart Teoloë afgeskeep het nie.

As Swart Teoloog maak Mofokeng daarop aanspraak om vanuit die *praxis* te teologiseer.⁹²⁵ ‘n Teoloog behoort syns insiens deel van die gemeenskap van God te wees. Lydende mense in die samelewing is op ‘n besondere wyse deel van die gemeenskap van God. In Suid-Afrika was dit veral swartmense wat gely het. Stelselmatig word die subjek *swart gemeenskap* (wat deel uitmaak van die gemeenskap van God) vir Mofokeng meer spesifiek *swartmense uit die werkersklas* omdat kapitalisme net so ‘n groot probleem soos rassisme is.⁹²⁶ Die vraag is of Mofokeng steeds sy eie teologiese arbeid kan verantwoord wanneer hyself, as akademiese teoloog, nie volledig meer in die *werkersklas-gemeenskap* staan nie. Die solidariteit van *wit teoloë* wat nie self die onderdrukking aan hulle lyf gevoel het in die politieke bevrydingstryd nie, is deur Mofokeng bevraagteken. Wat staan ‘n teoloog in die ekonomiese klassestryd te doen? Sou Mofokeng *vrywillige armoede* beoefen en in hoeverre raak dit byvoorbeeld sy eie beroepslewe? Hy skryf sêlf dat sommige Christene neig om armoede te idealiseer deur ‘n vorm van *geestelike armoede* voor te staan:

⁹²¹ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Theology for Southern Africa* 76, 1991, p. 67.

⁹²² Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 7(1), 1993, p. 24.

⁹²³ Vgl. Van Wyk, in *In die Skriflig* 24(2), 1990, p. 187.

⁹²⁴ Vgl. Mofokeng, in *Christianity Amidst Apartheid*, p. 42.

⁹²⁵ Vgl. Mofokeng se definisie vir teologie soos aangehaal onder hierdie punt van bespreking.

⁹²⁶ Vgl. Mofokeng, in *Christianity Amidst Apartheid*, p. 41.

This concept of poverty that is ambiguous, refers to an interior attitude of detachment to material goods without actually parting with them. Its form of solidarity goes only half way. Even when there is talk of an incarnation of this internal attitude this is reserved for some religious orders.⁹²⁷

Dit wil voorkom asof Mofokeng die kritiese vraag na die *vlak van evangeliese armoede wat die individuele Swart Teoloog behoort te bereik* ontduik deur met toenemende radikaliteit die herverdeling van grond te bepleit. Die dag toe swartmense van hulle grond ontnem is, skryf hy, het hulle ‘n moeder, ‘n identiteitsbasis, hulle voorvaders se huis - hulle bron van oorlewing verloor.⁹²⁸ Die soeke na ‘n bevrydende teologie om die land terug te neem van die *wit bedrieërgaste* sluit aan by die historiese stryd van die Afrika-voorvaders om hulle grond terug te kry. Die *misdadige witmense* het die grond van Afrikane gesteel en dit is skokkend dat die *koloniale wit kerk* en *Afrikaner Gereformeerde teologie* nie die grondkwessie as teologiese kwessie aangespreek het nie: “It was never called a sin against God and against African people....The missionaries saw our people turned into beggars and wanderers and instead of confronting those who sinned against them, they identified the victims as objects of mission who were to be taught not to steal and not to be violent. They were taught that their inheritance was safe in heaven from thieves.”⁹²⁹

‘n *Swart Landsteologie*⁹³⁰ behoort na Mofokeng se mening ontwikkel te word. Ontwortelde gemeenskappe behoort aan te hou met die weerstand wat te bespeur is teen die permanensie van die koloniale besetting. Swartmense toon hulle weerstand deur nie mooi permanente steenhuisse te bou en vrugtebome te plant nie. Hulle hou aan om in die woorde van Psalm 137 te vra: “Hoe kan ons die lied van die Here sing in ‘n vreemde land?”⁹³¹ Ontwortelde gemeenskappe behoort ook hulle gereed te maak om die stryd te voer en die land weer in besit te neem: “This is an act of courage, of preparedness to risk their lives and prison for the sake of repossession of their land, of establishing a community, regaining their identity and

⁹²⁷ Vgl. Mofokeng, *The crucified among the crossbearers*, p. 61.

⁹²⁸ Vgl. Mofokeng, in *Journal of Black Theology* 1(2), 1987, pp. 11-12; Mofokeng, in *Christianity Amidst Apartheid*, p. 40.

⁹²⁹ Vgl. Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 44; Vgl. ook Mofokeng, in *Journal of Black Theology in South Africa* 3(2), p. 40.

⁹³⁰ Eie vertaling van *Black Theology of land*.

⁹³¹ Vgl. Psalm 137:4. (Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, pp. 46-47.)

purifying their religiosity.”⁹³² Die herinbesitname sal alleen deur ‘n fisiese, ideologiese en geestelike stryd (*struggle*) realiseer.⁹³³

Mofokeng gee vervolgens in sy artikel *Land is our Mother: A Black Theology of Land* hermeneutiese oorwegings en Ou Testamentiese vertrekpunte wat oorweeg sou kon word in die konstruering van ‘n *Swart Landsteologie*. Dit is belangrik, meen Mofokeng, om die hermeneutiese taak met ideologiese suspisie aan te pak, want die *wit* kerk en teologie het voordeel getrek uit die koloniale landsbesetting in Afrika.⁹³⁴

Mofokeng se beskrywing van twee Ou Testamentiese tradisies - naamlik wat hy die *Sinai-Moses-* en die *Dawid-Sion-*tradisie noem – is tekenend van sy neiging om die samesyn van die meer tradisionele agrariese gemeenskap te romantiseer.⁹³⁵ Die *Sinai-Moses-*gemeenskap, skryf hy,

did not have any person higher or vested with authority above the others. Only God was their authority. And their power rested in the collective power of their community of equal people. The land belonged to all the members of the community and to each individually, but not as a commodity that could be owned and permanently alienated or sold.⁹³⁶

Daarteenoor is die *Dawid-Sion-*tradisie volgens Mofokeng jonger en verwys na die periode in die geskiedenis van Israel toe die volk ‘n koning gehad het wat sy mag uitgebrei het. Die koning het homself omring met mag en rykdom en ‘n welgestelde klas ontwikkel om sy belange te beskerm.⁹³⁷

Deur die onderlinge verhoudings en optrede van die onderdruktes te romantiseer, ondermyn Mofokeng ironies genoeg - teen sy eie bedoeling in! - die *kreatiewe subjekskap* van die onderdruktes. Een van die belangrikste bewegings in *The crucified among the crossbearers* is

⁹³² Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 47.

⁹³³ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 48.

⁹³⁴ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 50.

⁹³⁵ Vgl. Hoofstuk 2, The History of Israelite Religion in the Period before the State, in R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, SCM Press Ltd, Vol. 1, 1992 (translation 1994) waarin dit duidelik word hoe moeilik die stryd om oorlewing vir onderskeie families en groepe was.

⁹³⁶ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 52.

juis die wyse waarop die *swart subjek* tot *handelende subjek* deur die Gees tot *aktiewe medeskepper* in die bevrydingstryd omskep word. Die nuutgeskape mens (swart subjek) wat bevry is, kry nie by Mofokeng kans om te ontwikkel nie. Dit gebeur omdat individuele skuld en skuld van die swart gemeenskap in die klein óf verswyg word óf toegeskryf word aan die korrupterende werking van groter strukturele onreg. Dit sou vrugbaar wees indien Mofokeng ook gewys het hoe die *swart subjek* - juis omdat hy en sy tot kreatiwiteit in staat is - ook tot destruktiewiteit, dit wil sê sonde, in staat is.

Mofokeng worstel te min met die huidige kontekstuele aanduiding dat die swart gemeenskap nie 'n homogene, eensgesinde gemeenskap sonder taalverskille, klasverskille, geloofsverskille en geslagsverskille is nie. Die huidige ontwikkeling van 'n al groter wordende swart middelklas en die leidende rol van *struggle-heiliges* in die regering, privaatsektor en universiteite, word relatief onproblematis oor die hoof gesien.

In 'n regsak tussen die onderdrukte en die onderdrukker sou betoog kon word dat God aan die kant van die slagoffer is. Die regverdigheid van die onderdrukte voor God (ongeag ras, taal, land, klas, ouderdom of geslag) neem egter nie toe omdat die onderdrukker onregverdig is nie, maar staan vas omdat God regverdig is. Begrippe soos *wit*, *kolonialisme*, *Afrikaner Gereformeerde kerke*, *kapitalisme* en *Europeërs* wat 'n negatiewe nuanse in Mofokeng se teologie dra, slaag soms daarin om die ongeregtigheid en magsug van die partye wat deur hierdie begrippe verteenwoordig word, uit te stip. Die negatiewe kenterings verhoog egter nie vanselfsprekend die "regverdigheid" van die partye wat onderdruk word nie. Uiteindelik is dit meer problematis as wat uit Mofokeng se worsteling blyk om te bepaal wie onderdruk en wie misbruik mag. Dit is moeilik om die onderdrukkers en onderdruktes - individueel en kollektief - suiwer uitmekaar te hou.

Mofokeng kon meer indringend gevra het in hoe 'n mate die *hele kerk* 'n lydende bestaan voer as vreemdeling in die wêreld - tussen die *alreeds* en die *nog nie*, in afwagting saam met die skepping op die voleinding, wanneer Christus alles in almal sal wees. Die rede vir hierdie ekklesiologiese leemte in Mofokeng se teologiese mondering kan teruggevind word in sy inkonsekwente toepassing van die twee hermeneutiese prinsipes wat hyself vir die Swart

⁹³⁷ Mofokeng, in *An African challenge to the church in the 21st century*, p. 52.

Teologie stel: hy eerbiedig die beginsel dat die Swart Teologie die konteks ernstig neem deur indringend te vra na besondere werk van God in die *arm swart gemeenskap in Suid-Afrika* ('n eenheid van *beursie, bloed* en *bodem*). Hy versuim egter om te luister na die taal waarin die Bybelteks oor die besondere werk van God in sy *gemeente* praat ('n eenheid van *belydenis*). Maar hierdie kritiek word versigtig uitgespreek, want net soos Noordmans kry Mofokeng dit reg om aan te toon dat *belydenis* moeilik losgemaak kan word van *beursie, bloed* en *bodem*.