

Die ‘laaste oordeel’ volgens die eskatologie van Jürgen Moltmann. ’n Kritiese evaluering

deur

Marius van Wyk

Voorgelê ter gedeeltelike vervulling van die vereistes vir die graad

Magister Artium (Teologie)

in die

Departement Dogmatiek en Christelike Etiek

in die

Fakulteit Teologie

aan die

Universiteit van Pretoria

Studieleier: Prof. Johan Buitendag

November 2013

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1: AGTERGROND TOT HIERDIE STUDIE

- 1.1 Agtergrond (7)
- 1.2 Motivering (8)
- 1.3 Doelwitte (10)
- 1.4 Probleemstelling (10)
- 1.5 Hipotese (11)
- 1.6 Onderliggende teologiese benadering (11)
- 1.7 Beoogde navorsingsmetode (11)
- 1.8 Navorsingsgaping (11)
- 1.9 Hoofstukindeling (12)

HOOFSTUK 2: INLEIDING TOT DIE TEOLOGIE VAN MOLTSMANN

- 2.1 Inleiding (13)
- 2.2 Wie is Moltmann? (13)
- 2.3 Die teologie van Moltmann: 'n tematiese oorsig (13)
- 2.4 Gevolgtrekking (27)

HOOFSTUK 3: DIE LAASTE OORDEEL VOLGENS MOLTSMANN

- 3.1 Inleiding (29)
- 3.2 Geregtigheid in Mesopotamië, Egipte en Israel (29)
- 3.3 Die Laaste Oordeel volgens die Christelike tradisie (32)
- 3.4 Bybelse argumente met betrekking tot universele redding (35)
- 3.5 Teologiese argumente met betrekking tot universele redding (39)
- 3.6 Die Laaste Oordeel (43)
- 3.7 Gevolgtrekking (52)

HOOFSTUK 4: MOLTSMANN SE DENKE IN DIE LIG VAN DIE BYBEL

- 4.1 Inleiding (54)
- 4.2 Enkele hermeneutiese kwessies (55)

- 4.3 Oordeel en straf in die Bybel (57)
- 4.4 Teenstrydighede in die Bybelse getuienis (63)
- 4.5 Gevolgtrekking (65)

HOOFSTUK 5: FILOSOFIESE EVALUERING VAN MOLTSMANN SE DENKE

- 5.1 Inleiding (67)
- 5.2 Moltmann se ontologie en kosmiese evolusie (67)
- 5.3 Vrye keuse van die mens en dialektiek in God se liefde (71)
- 5.4 Gevolgtrekking (73)

SAMEVATTENDE GEVOLGTREKKING (76)

LITERATUURLYS (78)

BEDANKINGS

Ek wil graag die volgende bedank:

- 1) Die Here my God vir die voorreg om die teologie te kan bestudeer en die krag aan my verleen om hierdie werkstuk te kon voltooi.
- 2) Martie my eggenoot, vir haar ondersteuning en bereidwilligheid as my getroue klankbord.
- 3) Die Fakulteit Teologie aan die Universiteit van Pretoria vir my toelating tot hierdie studie, die studiebeurs aan my toegeken en ook vir ander ondersteuning.
- 4) My studieleier Prof. Johan Buitendag wat ten spyte van sy oorvol program bereid was om my te begelei.
- 5) My seun Ettienne vir sy belangstelling in my intellektuele ontwikkeling.

OPSOMMING

Jürgen Moltmann se panenteïstiese ontologie en sy oortuiging dat die Drieënige God met die skepping in 'n dinamiese perichoretiese verhouding is, lei sy logika tot die gevolgtrekking dat tydens die laaste oordeel God alles en almal universeel gaan red. Gegewe egter die huidige ekologiese krisis, is daar nog genoeg tyd oor vir hierdie evolusionêre proses om in die konsummasie van die wêreld te kulmineer? Maar al sou die uiteindelijke redding van alle wesens tog wel so realiseer, maak dit enigsins sin dat organismes wat lewe bedreig, ook gered word? Moltmann se dialektiese ontologie blyk in die afwesigheid van 'n God-wêreld dualisme nie lewensvatbaar te wees nie. As gevolg van God se alomteenwoordigheid is 'n terrein buite Hom nie moontlik nie.

Belangrike hermeneutiese kwessies inaggenome, is die Bybelse getuienis van God se oordeel met 'n dubbele uitkoms tog sterk. Die enkele tekste wat voorgehou word om universele redding te attesteer, is nie noodwendig in konflik met die ander, oorweldigende oorvloed van teksgedeeltes wat wel op 'n Laaste Oordeel-leer dui nie. Hoewel Moltmann die vryheid van die mens erken, glo hy dat die mens nie 'n keuse vir of teen God kan maak nie. Die moontlikheid van die mens se keuse teen God, verhoed dat God tydens die konsummasie van die skepping sy eie "nie-syn" transendeer. Tog word die liefde van God vir die mens verklaar en bevestig juis deur sy/haar Godgegewe vryheid om self te kies. Deur God se liefde vir die mens word Hy kwesbaar, en deur die mens se "nee" vir God, word die dialektiek in God nooit opgehef nie. God is immers aan Homself getrou en respekteer daarom die mens se vryheid. Hoewel Hy uiteindelik tydens die kosmiese Sabbat vervul word deur die wat aan Hom behoort, treur Hy ook oor diegene wat hulle aan die buitekant van sy eskatologiese koninkryk bevind.

Daarom word gekonkludeer dat Moltmann se postulaat 'n *non sequitur* is. God gaan die mensdom weliswaar oordeel en die gevolge daarvan is 'n onafwendbare dualisme – hemel en hel.

SUMMARY

Jürgen Moltmann's panenteistic ontology and his conviction of the Triune God being in a dynamic, perichoretic relationship with creation, leads his logic to the conclusion that at the last judgment God will universally save everyone and everything. However, in view of the current ecological crisis, is there still enough time left for this evolutionary process to eventually culminate in the consummation of creation? But in the event of all creatures and life on earth being saved one day, what would be the use of restored killer viruses on the new earth? Although Moltmann's dialectic ontology in the absence of a God-world dualism, appears not to be a viable concept, is it God's omnipresence that renders any position outside of God impossible.

Taking important hermeneutical imperatives into account, Biblical evidence in favour of a double outcome last judgment doctrine still appears to be strong. The few texts claimed by Moltmann to attest universal salvation, are not necessarily in conflict with the overwhelming number of texts that do point to God's double outcome last judgment. Although Moltmann acknowledges man's freedom, he does not believe that one could decide for or against God. It is the possibility of man's freedom to choose that will one day prevent God's transcendence of his own "non-being". But God's love is declared and confirmed by man's free will. God's love makes him vulnerable, and through man's "no" to God the dialectic in his love will remain unresolved. God is true to Himself and therefore He respects man's free will. At the cosmic Sabbath he is fulfilled by those who belong to him, but at the same time mourns those on the outside of his eternal kingdom.

Moltmann's theory is therefore concluded to be a *non sequitur*. God is going to judge mankind, with the result a dualism of heaven and hell.

HOOFSTUK 1: AGTERGROND TOT HIERDIE STUDIE

1.1 Agtergrond

Die navorser het vir 'n geruime tyd opgemerk, moontlik oor 'n periode van etlike jare al, dat predikante en predikers nie meer oor die laaste oordeel, en veral die hel, praat nie. Tydens 'n onlangse informele gesprek met prof. Johan Buitendag, bevestig hy dat mense vandag oor die algemeen nie meer hieroor praat nie. Alister McGrath (2001:569) huldig dieselfde siening en wys daarop dat belangstelling in hierdie onderwerp in sowel populêre as akademiese kringe heeltemal verdwyn het en voeg by dat selfs in evangeliese geleedere vandag meer gefokus word op die positiewe bevestiging van God se liefde terwyl die moontlike negatiewe gevolge van 'n verwerping van sy liefdesaanbod eerder vermy word. Kvanvig (1993:10-13), in sy werk *The Problem of Hell*, erken dat die idee van 'n hel in ingeligte en progressiewe kringe moontlik nie as intellektueel aanvaarbaar gesien word nie.

Die onderwerp van hel mag moontlik nuttig wees as tema vir rillerboeke en films, maar doen weinig om 'n gesonde houding teenoor godsdiens oor die algemeen te bevorder. Trouens, hel is teologie se sogenoemde "H-woord", en hy oordeel dat die Laaste Oordeel-leer besig is om sy greep op selfs konserwatiewe teoloë te verloor. Evangeliese en behoudende gelowiges is nog bereid om die bestaan van 'n eskatologiese hel te erken, maar hoop dat dit slegs 'n siele-slaap sal wees. Adrio König (1989:248) noem die hel 'n antitese van God se wil met sy skepping en daarom kan dit nie werklik deel van die evangelie-boodskap wees nie. Maar dan interessant genoeg, behoudend in sy teologie as wat hy is, skroom hy nie om te wonder of die Laaste Oordeel-leer nie eerder antropologies benader behoort te word nie. Hy gaan dan voort en wys daarop dat Jesus tog baie dikwels oor die hel gepraat het. Trouens, dis nie slegs Jesus wat etlike male teen die hel gewaarsku het nie, maar ook menige outeur van die NT.

Soos reeds na verwys, is dit tog so opvallend dat kontemporêre populêre literatuur slegs die vreugde van God se hemel as ewige beloning vir die Christengelowiges wil voorhou, terwyl akademiese literatuur weer die universele redding van die ganse skepping

beklemtoon. Die vrae wat nou by die navorser spook, is of dit reg is om die leerstelling aangaande die laaste oordeel en helse straf in aansluiting met die gees van die tyd, eenvoudig van die tafel te wil afvee? Is dit teologies (en homileties) korrek om die moontlikheid van 'n laaste oordeel waarvan die gevolge 'n dualisme van hemel én hel is, te ignoreer asof dit nie bestaan nie? En is dit in orde om hierdie leerstelling tot 'n blote antropologie te (wil) reduceer (Martin 1963:87-128)?

1.2 Motivering

Die teologie van Jürgen Moltmann het vir die navorser 'n hele aantal interessante en opwindende konstruksies aangebied om oor God en die eskatologie te besin. Volgens die *zimzum*-leer, soos ontleen aan die Joodse Kabbala deur die mistikus Isaac Luria geleer, het God in sy syn as die Liefde reeds voor die skepping 'n besluit geneem om Homself vrywillig in te perk ten einde ruimte vir die skeppingsproduk te maak. Die absolute leegheid en totale Godverlatenheid wat hierdie kontraksie-proses tot gevolg gehad het, noem Moltmann absolute dood en hel – daar waar God nie is nie.

In sy lyding en kruisdood daal Jesus ter helle neer, maar *voor* sy fisiese dood en nie daarna nie. Dit gebeur dus tussen Getsemane (na sy onbeantwoorde gebed om verlossing van die lydensbeker) en sy dood, met die woorde “my God, my God, waarom het U my verlaat?” op sy lippe. God het nou die poorte van die hel vir die wêreld oopgemaak, in Jesus het Hy die dood en hel oorwin, en vergesel Hy nou die mensdom in sy aardse hel op pad na die toekoms, van waaruit Hy uiteindelik die hele skepping uit die mag van die geskiedenis sal verlos (Cooper 2006:237-258). En *dit* is die Christelike hoop wat gerig is op 'n *novum ultimum*, met die verwagting van 'n nuwe skepping van alle dinge, deur die God wat Jesus uit die dode opgerig het (McGrath 2001:565). Die laaste oordeel beteken dan *nie* die veroordeling van die ongehoorsames aan God of sy ewige straf vir die sonde nie. Inteendeel, dit is die begin van 'n nuwe skepping en word deur Moltmann (1996: 250-251) kortliks soos volg verduidelik:

This means that the Last Judgment is not a prototype for the courts of kingdoms or empires. This Judgment has to do with God

and his creative justice, and is quite different from the forms our earthly justice takes. What we call the last judgment is nothing other than the universal revelation of Jesus Christ, and the consummation of his redemptive work. No expiatory penal code will be applied in the court of the crucified Christ. No punishments of eternal death will be imposed. Judgment at the end is not the end at all; it is the beginning. Its goal is the restoration of all things for the building up of God's eternal kingdom. The Christian doctrine about the restoration of all things denies neither the damnation nor hell. On the contrary: it assumes that in his suffering and dying Christ suffered the true hell of God forsakenness for the reconciliation of the world, and experienced for us the true and total damnation of sin.

Daar is dus geen sprake van 'n tweeledige voorbeskikking (of *double predestination*) soos wat Moltmann daarna verwys nie. Trouens, tydens hierdie Goddelike Oordeel word alle sondaars, die bose, elke gewelddenaar en moordenaar, elke kind van die duiwel, ja ook die Satan homself met al sy gevalle engele bevry en gered van die doodstraf. (Eintlik sou mens ook kon byvoeg dat die laaste oordeel tegelyk die einde van die hel en die begin van 'n nuwe skepping beteken.) God bly aan Homself getrou en *daarom* gaan nie 'n enkele kreatuur van sy skepping verlore nie, maar word getransformeer na die *oorspronklike* bedoeling van God (Moltmann 1996:255). Daar is nou 'n nuwe hemel en 'n nuwe aarde, waar God alles in almal is. Die heilige en heerlike inwoning van God is die eskatologiese doel van die skepping – dus die konsummasie daarvan. Dit beteken dat die *zimzum*-proses omgekeer word, want God is eindelijk *alles* in *almal*. Maar, dit gaan vërder, want God en sy skepping leef nou wedersyds in mekaar - 'n kosmiese perichorese. Uiteindelik vind God in sy eie skepping volkome rus - en dit is dan vir Moltmann die finale *shekinah* of die eskatologiese kosmiese Sabbat, die kroon van die skepping (Cooper 2006:255-256).

1.3 Doelwitte

Doelwitte met hierdie studie is om:

- i. Opnuut weer oor die laaste oordeel en die gevolge daarvan te besin.
- ii. Die wenslikheid te oorweeg van 'n moontlike oop gesprek oor die onderwerp.
- iii. Die ontsaglike rykdom van Moltmann se idees vêrder na te vors ten einde dit met vrug te kan aanwend tot die verruiming en verdieping van die navorser se eie teologiese denke.

1.4 Probleemstelling

Vir die doeleindes van hierdie studie word die probleemstelling met betrekking tot Moltmann se idees oor die laaste oordeel soos volg geartikuleer:

- i. Op 'n oorwig van getuienis en waarskynlikhede, blyk dit tog uit pas te wees met die Skrif.
- ii. Sy benadering tot universele redding hou nie rekening met die Godgegewe vrye wil van die mens nie (Cooper 2006:255). Die *zimzum*-leer kon moontlik ook beteken, na die mening van die navorser, dat God moes ruimte maak vir die mens se vryheid om self te kies.
- iii. Hoewel Moltmann se teologie 'n dialektiek in God se liefde veronderstel, wil dit tog voorkom asof hy die tydloosheid daarvan misken. Die finale, kosmiese *Shekinah* (en ook die kosmiese Sabbat) beteken die volkome en absolute rus van God in sy eie skepping – en hierdeur word die totale afwesigheid van immanente konflik dus geïmpliseer. Die navorser wil hierteenoor argumenteer dat die liefde as syn van God, omdat God ewig is, nooit die gebrokenheid (of pyn) van onbeantwoorde liefde sal kan ontsnap nie. God het immers, voor die grondlegging van die skepping, self ook 'n keuse gemaak.

Die navorser vind dit nodig om te benadruk dat die doel van hierdie studie nié is om 'n oplossing te probeer vind met betrekking tot die problematiek van die hel nie, onder andere die vele besware daarteen, of die koördinate, topografie en die tydsdimensie daarvan nie. Waar besprekings van hierdie aspekte wel aangebied word, moet die doel

daarvan gesien word alleenlik as aanloop tot die uiteindelijke refutasie van Moltmann se denke. Vir die doeleindes van hierdie navorsing word “hel” *voorlopig* beskryf as ‘n plek of eksistensiële toestand van algehele Godverlatenheid en absolute dood, waar God nié is nie – niks minder of niks meer as net dit nie.

1.5 Hipotese

Die navorser se hipotese word soos volg in die volgende twee stellings verwoord:

- i. Die laaste oordeel as ‘n kosmiese versoenings-forum waartydens die *hele* skepping universeel gered word, insluitende die duiwel en elke ander organisme en kreatuur wat ooit bestaan het, soos Moltmann in sy eskatologiese denkskema postuleer, is ‘n *non sequitur* (Bauckham 2001:13).
- ii. Hoewel hel die antitese van God se wil met sy skepping is, is die gevolg van die laaste oordeel ‘n dualisme van hemel én hel.

1.6 Onderliggende teologiese benadering

Die onderliggende teologiese benadering tot hierdie navorsingsprojek sou waarskynlik as ‘n genuanseerde vorm van neo-ortodoksie beskou kan word.

1.7 Beoogde navorsingsmetode

Die navorsingsmetode vir hierdie verhandeling is ‘n literatuurstudie gebaseer op die werke soos in die literatuurlys aangetoon en krities deur die navorser oorweeg.

1.8 Navorsingsgaping

Die navorsingsgaping verteenwoordig die soeke na ‘n oplossing van die probleemstelling soos in paragraaf 5 uiteengesit, *binne ‘n neo-ortodokse paradigma*, en die ontwikkeling in die beredenering van die navorser wat lei tot die uiteindelijke bevestiging of refutasie van die hipotese soos in paragraaf 6 verwoord.

1.9 Hoofstukindeling

Die onderstaande tabel dui die hoofstukke, temas, inhoud en doelstellings van elkeen aan, soos wat dit aan die orde gestel sal word.

Hoofstuk en tema	Inhoud en doelstellings
1: Agtergrond tot hierdie studie	Inleiding tot hierdie studie – agtergrond, motivering, doelwitte, probleemstelling, hipotese, onderliggende teologiese benadering, navorsingsgaping en literatuurverwysings.
2: Inleiding tot die teologie van Moltmann	‘n Oorsig van Moltmann se teologie, vanaf die <i>zimzum</i> tot die finale kosmiese <i>shekinah</i> , ten einde nie alleen die eskatologiese, maar ook die panenteïstiese karakter van sy teologie aan te toon.
3: Die Laaste Oordeel volgens Moltmann	‘n Volledige bespreking van Moltmann se idees met betrekking tot die laaste oordeel teen die agtergrond van die filosofiese onderbou tot sy eskatologie.
4: Moltmann se denke in die lig van die Bybel	‘n Oorsig van verwysings na God se oordeel en straf soos dit in die Bybel voorkom, ‘n analise van Bybelse teenstrydighede ten opsigte van ewige straf en <i>apokastastasis</i> , asook ‘n kort bespreking van enkele hermeneutiese kwessies, met die oog op die kritiese evaluering van Moltmann se denke.
5: Filosofiese evaluering van Moltmann se denke	Besprekings ten opsigte van Moltmann se ontologie en sy gedagtes oor kosmiese evolusie, die mens se vryheid om te kies teenoor die dialektiek in God se liefde – met die oog op die uiteindelijke refutasie van sy siening oor die laaste oordeel.

HOOFSTUK 2: INLEIDING TOT DIE TEOLOGIE VAN MOLTSMANN

2.1 Inleiding

Die doel van hierdie hoofstuk is om die teologie van Jürgen Moltmann voor te stel en die eskatologiese aard daarvan aan te toon. Bauckham (2001:1) beskryf Moltmann se teologie as beduidend eskatologies-georiënteerd en vir Cooper (2006:238) weer is die eintlike doel van Moltmann se lewenswerk om alle aspekte van die teologie met die eskatologiese koninkryk van God in verband te probeer bring. Hierdie studie handel essensieel oor die verhouding van God met sy skepping, en word daarom hoofsaaklik op die panenteïstiese aspek van Moltmann se teologie gefokus. Hoofstuk 10 van die boek, *Panentheism, the other God of the philosophers* deur John. W Cooper (2006: 237– 258), word veral vir hierdie doel aangewend.

2.2 Wie is Moltmann?

Jürgen Moltmann is waarskynlik die mees algemeen bekende en populêre, kontemporêre Protestantse teoloog. Moltmann word gedurende 1926 uit 'n nie-godsdienstige familie in Duitsland gebore. Na 'n bomaanval in Hamburg kom hy tot bekering, en as 'n krygsgevangene besluit hy om sy lewe aan die Here toe te wy. Hy behaal sy doktoraat aan die Universiteit van Göttingen, waar hy sy bewondering vir die Gereformeerde teologie van Karl Barth, Otto Weber en andere ontdek. Hy dien eers as predikant van 'n klein gereformeerde gemeente en word daarna gedurende 1967 as professor in sistematiese teologie aan die Universiteit van Tübingen aangestel, 'n pos wat hy beklee tot en met sy aftrede gedurende 1994 (Cooper 2006: 237-238).

2.3 Die teologie van Moltmann: 'n tematiese oorsig

Moltmann omhels panenteïsme omdat hy oortuig is dat dit nie alleen die mees getroue weergawe van die ontiese verhouding tussen God en die skepper volgens die Bybel is nie, maar dat dit ook die beste verduideliking van die Christelike geloof verskaf. Die kontoere van sy teologie reflekteer die dialektiese trinitariese tradisie van Jakob Böhm, Friedrich von Schelling en Georg Hegel. (Die invloed van hierdie en ander denkers op Moltmann se teologie kom later weer ter sprake.) Moltmann maak perichorese, die

Kappedosiese term vir die onderlinge inwoning van die Persone van die Drie-eenheid, die basis van sy ontologie. Hy pas dit toe nie alleen net op die Drieënige God nie, maar ook op die onderlinge relasie tussen alle kreature en die verhouding tussen skepping en Skepper (Cooper 2006:237-238). Soos reeds in die inleidende paragraaf verwys, is Moltmann se teologie eskatologies ontwerp – trouens, eskatologie sien hy hoegenaamd nie as 'n aparte leerstelling nie. Ten einde die eskatologiese karakter van sy teologie en die ontwikkeling van sy ontologie beter te begryp, word die volgende kragtige aanhaling uit Moltmann se eerste werk, *Theology of Hope* (1967:16) as gepas beskou:

Eschatology means the doctrine of the Christian hope, which embraces both the object hoped for and also the hope inspired by it. From the first to the last, and not merely as an epilogue, Christianity is eschatology, is hope, forward looking and forward moving, and therefore also revolutionizing and transforming the present. The eschatological is not one element of Christianity, but it is the medium of Christian faith as such, the key in which everything in it is set, the glow that suffuses everything here in the dawn of an expected new day. For Christian faith lives from the raising of the crucified Christ, and strains after the promises of the universal future of Christ. Eschatology is the passionate suffering and passionate longing kindled by the Messiah. Hence eschatology cannot really be only a part of Christian doctrine. Rather, the eschatological outlook is characteristic of all Christian proclamation, of every Christian existence and of the whole Church. There is therefore only one real problem in the Christian theology, which its own object forces upon it and which it in turn forces on mankind and human thought: the problem of the future.

In wat hierna volg, is 'n tematiese oorsig van Moltmann se panenteïstiese en eskatologiese teologiese denkskema, soos deur John W. Cooper, professor in teologiese

filosofie aan die *Calvin Theological Seminary* in die VSA, weergegee. Waar dit nodig is om sekere begrippe meer toe te lig, spesifiek met betrekking tot die vrye wil van die mens en die lyding van God, word daar ook na Moltmann se oorspronklike werk verwys.

2.3.1 Dialektiese ontologie en die “Theology of Hope”

Vanweë se Moltmann se lewenslange bemoeienis (“engagement”) met die Marxistiese filosofie van Ernest Bloch en die Marxistiese sosiale teorie van die sogenaamde Frankfurt-Skool, wend hy Hegeliaanse dialektiese denke aan. Hy redeneer dat “syn” en “nie-syn” dialekties eintlik op ’n “word” neerkom, wat op sy beurt dan eintlik ’n “nog-nie” impliseer. Wanneer hierdie beginsel op die geskiedenis toegepas word, beteken dit dat die “nog-nie”, die utopiese eskatologiese toekoms van die mensdom, implisiet in die hede teenwoordig is, en in die proses word die ontwikkeling van die mensdom en die begronding van hoop op die toekoms begrond. Bloch postuleer dat hierdie ontwikkelingsproses uiteindelik in die Nuwe Wese kulmineer. Trouens, dit is die vervolmaking van die mensdom wat deur godsdiens deurentyd verkeerdelik as God gepostuleer is. Moltmann hierteenoor redeneer dat hoop op ’n utopie, los van God as die magnetiese krag van die toekoms wat die hede na ’n toekomstige menslike vervulling trek, ’n bloot futiele konsep is. Bloch se tesis faal omdat die krag van die toekoms nie in die verlede of hede lê nie en dat die toekoms nie uit die hede of verlede ge-ekstrapoleer kan word nie.

Moltmann gee toe dat die realiteit van God nie uit ’n natuurlike teologie of uit ’n Hegeliaanse filosofie van die geskiedenis bewys kan word nie, maar wys daarop dat daar wel tekens van God in die wêreld bespeur kan word en dit is vir hom die beloftes vir die toekoms. God openbaar Homself in die vorm van beloftes en juis in die geskiedenis wat deur sy beloftes gekenmerk word. Die realiteit van hierdie belofte word deur die Christelike geloof verkondig: die God wat sy beloftes aan Israel in Jesus Christus gehou het, sal beslis sy beloofde koninkryk tot stand bring. Dit is nie ’n blote buite-wêreldse koninkryk nie, maar sal die mensdom transformeer – insluitende die realisering van eskatologiese hoop op geregtigheid, die humanisering van die mens, die sosialisering van die mensdom, vrede vir die ganse skepping. Moltmann beklemtoon dat God se

toekomsbelofte juis waarborg waarvoor Bloch gehoop het, maar wat nie deur sy dialekties-historiese ontologie tot stand gebring sou kon word nie.

Hoewel Moltmann se kritiek teen Bloch waarskynlik as geregverdig beskou kan word, berus sy teenvoorstel op 'n raaiselagtige eskatologiese ontologie. Dit postuleer dat die realiteit van God in die toekoms lê, maar dat Hy wel die hede beïnvloed, of affekteer. God is nie bo ons of in ons nie, maar *voor ons* in die horisonne van die toekoms. Die syn van God lê dus in die toekoms, of anders gestel, die toekoms kan beskou word as die modus van God se syn. In Moltmann se ontologie word die toekoms nie deur die hede bepaal nie, maar bepaal die toekoms die hede. Die toekoms het dus 'n ontologiese voorrang oor beide die hede en verlede. Dit volg nie uit die hede nie, maar trek dit vorentoe na gans nuwe vorme van realiteit. Anders gestel, God verlos vanuit die toekoms sy skepping uit die mag van die verlede. Cooper beskou Moltmann se teologie van hoop as ryklik op die Bybel gegrond, maar filosofies gepostuleer, is dit 'n téén-intuïtiewe siening van God se transendensie as die toekoms, en faal dit daarom om te verduidelik hoe 'n toekomstige realiteit immanent en effektief in die hede kan wees. Hierdie gaping tussen die transendensie en immanensie van God is vir Cooper 'n aanduiding dat Moltmann se teologie nie werklik as panenteïsties beskou kan word nie (Cooper 2006: 239-240).

2.3.2 “The Crucified God” – inleiding tot 'n theopathos

In Moltmann se *Theology of Hope* word die teenwoordigheid van God nie in die dieptes van ongeregtigheid, lyding en die dood aangespreek nie. In sy *Crucified God* kompenseer hy daarvoor en plaas die Drieënige God sentraal tot die kruising van Jesus Christus en stel hy voor dat alle teologiese temas, insluitende die Triniteitsleer en die toekomstige koninkryk van God, van die kruis-teologie afgelei kan word. Daarvoor wend hy hom tot dialektiese beredenering en vorm die volgende aanhaling van Von Schelling die basis van sy uitgangspunt: “every being can be revealed only in its opposite. Love only in hatred, unity in conflict” (Moltmann 1974: 21-22). Toegepas op Christelike teologie beteken dit dat God slegs as “God” in die teenoorgestelde syn geopenbaar kan word, naamlik God-verlatenheid en verwerping deur God Homself. In konkrete terme word God nou in die kruis van Christus, wat juis deur God verwerp is, geopenbaar. Op hierdie wyse

maak Moltmann dialektiese ontkenning formeel die onderliggende beginsel van sy teologie uit. Hy lei nou die immanensie van die Drieënige God in die geskiedenis van die mensdom af van die liefde, lyding en kruisdood van Jesus.

Die verhouding tussen God en Jesus aan die kruis is vir Moltmann nie van 'n onveranderlike, transendente God en die menslike natuur van Jesus afhanklik nie, maar in God (Hom)self. Wat op die kruis gebeur is 'n ervaring tussen God én God. Daar is aan die een kant 'n diepe verdeeldheid in God omdat Hy eintlik Homself verwerp en weerspreek het, maar aan die ander kant weer ook 'n eenheid in God, omdat God eenstemmig in Homself ooreenkom. Hierdie dialektiese verdeeldheid én ooreenstemming in God is hoe die verhouding tussen die drie Persone van die Drie-eenheid gekonstitueer was (en/of word). Die Vader en die Seun konstitueer hul verhouding in en deur hulle gemeenskaplike lyding, die gebrokenheid van hul liefde. Die Seun ly in sy liefde omdat Hy deur die Vader verwerp word en die Vader op sy beurt ly deur die dood van sy Seun. Die Heilige Gees is die gees van liefde tussen Vader en Seun. Vir Moltmann word die Drie-eenheid tydens die kruisgebeure tot stand gebring – en daarom sonder die kruis bestaan daar nie 'n Triniteit nie (Moltmann 1974: 243-261).

Moltmann, in navolging van Hegel en Böhme, sien die eksistensie van God as 'n dialektiese proses wat Hom-sélf in die geskiedenis aktualiseer. En hierdie Self-aktualisasie van die Drie-eenheid word nie beperk tot die kruis nie, maar sluit die hele kosmiese geskiedenis in - ook die bese en die dood. Indien die lewe van God in terme van die Triniteit as die geskiedenis van God gesien word, dan bevat hierdie God-geskiedenis intrinsiek ook die volle afgrond (bodemlose put) van godverlatenheid, absolute dood en nie-God. Die hele geskiedenis van die mensdom word nie alleen in die geskiedenis van die Drieënige God ingesluit nie, maar juis in die toekoms van God. Moltmann sien ook die drie onderskeibare Persone van die Drie-eenheid as 'n dinamiese gemeenskap – en dit is die realiteit van God. God is nie maar net 'n hemelse wese of 'n blote morele outoriteit nie, maar 'n gebeurde. Mens bid nie tot God as die hemelse U nie, maar *in* God - *in* hierdie gebeurde - deur die Seun tot die Vader, maar in die Gees. Sodoende neem ons deel aan die ondervinding van God. Moltmann sien sy teologie dat

dit as't ware teïsme en ateïsme oorstyg. Waar teïsme God sien as ten koste van menslike vryheid - 'n almagtige, volmaakte en oneindige wese en ateïsme daarteenoor die mens se volkome vryheid erken, maar dan die bestaan van God ontken, erken Moltmann wel die vrye wil van die mens, maar verwerp die tradisionele siening van God. God is tegelyk transendent en immanent, maar ook ewig én temporeel – Hy is God, maar tog óók mens. God is nie slegs wet, outoriteit en geregtigheid nie, maar tegelyk ook (self) lydenservaring én bevrydende liefde. Hy erken die bydraes van die Proses-teologie, naamlik dat God wel die wêreld transendeer, maar wel ook immanent tot die geskiedenis - en hierby ook dat God en die mens 'n gemeenskaplike geskiedenis deel. Indien ons aan die Drie-eenheid dink as 'n dialektiese gebeure, inderdaad as die kruisgebeure en 'n eskatologiese oop geskiedenis, kan ons dan ook aanvaar dat ons aan die Trinitêre proses van God se geskiedenis deel het. Steeds in aansluiting by die Proses-teologie verken Moltmann nou ook die gebied van goddelike *pathos* – met God wat nie alleen ons pyn en lyding ervaar nie, maar wat ook deel het daaraan (Cooper 2006: 241-243).

2.3.2 “The Trinity and the Kingdom” - Christelike panenteïsme

In hierdie werk van Moltmann, gepubliseer 1981, sit hy sy hele teologiese denkskema uiteen en ontwikkel hy sy denke met betrekking tot die rol van die Drie-eenheid in die eskatologiese koninkryk van God, wat die skepping, bevryding, versoening en uiteindelijke konsummasie van die kosmos insluit. Vir die eerste keer verwys hy nou eksplisiet na sy projek as panenteïsme. Latere werke beklemtoon die verskillende aspekte van sy omvattende teologiese denkskema, waarvan die volgende kortliks bespreek word. Van hierdie idees ontleen hy aan die kabbalisme en die denke van Böhme, Hegel, Schelling en Berdyaev (Cooper 2000: 243).

- **God se lyding en die bose**

Moltmann ontwikkel nou sy idee van *theopathos* nog verder - God ly oor ons, *saam* met ons en ook *vir* ons. Die Selfliefde in die Drie-eenheid word deur lyding verwesenlik en dit sluit betrokkenheid in (of eerder meelewing van) die bose ook in – en hierdeur word daar 'n innerlike spanning by God geïmpliseer. In hierdie verband verwys Moltmann nou na die Deense eksistensie-filosof, Kierkegaard, se idee aangaande

die ewige pyn van God. Tragedie is intrinsiek tot die lewe van God en sy skepping. Die pyn en tragedie van God is onafwendbaar, maar net so-ook die kulminasie daarvan in eskatologiese vreugde. God se ewige liefde dors daarna om Hom met sy skepping, sy Ander self, te deel. Maar om sy Ander self lief te hê, beteken dat God ook bereid moet wees om God se Ander self sy eie vryheid te gun – insluitende natuurlik die feilbaarheid en bedorwenheid so eie aan temporele wesens. Uit die voorgaande argumente word nou afgelei dat in die eksistensie van God tragedie, lyding en die kwaad, maar ook liefde, goedheid en uiteindelijke triomf ingesluit word. God en kwaad bestaan naasmekaar, terwyl die vraagstuk oor die bese eskatologies in die nuwe koninkryk opgelos sal word (Moltmann 1981: 32-52).

- **Goddelike vryheid en liefde - noodsaaklikheid van die skepping**

Die verband tussen die vryheid van God en die vraagstuk na die bese laat mens noodwendig dan wonder oor die kwaliteit van God se vryheid. Is 'n lydende God werklik nog vry, of is Hy 'n gevangene van sy eie geskiedenis? Moltmann verwerp die gereformeerde siening van God as die almagtige soewereine Here wat volkome vry is om die wêreld te skape, maar postuleer dat in God vryheid en noodsaaklikheid versoenbaar is. In God val hierdie twee begrippe saam tot so 'n mate dat Hy vry is om te skape omdat die skepping die ongedwonge uitdrukking van sy eie natuur is. Dit is tegelyk God se eie self-beslissing én oorfloed van sy goedheid - en is dan uiteraard ook 'n kenmerk van sy wese en karakter.

Vir Moltmann is die neo-platoniese beginsel van goddelike uitvloeiing of uitstraling volkome met die Christelike skeppingsleer versoenbaar. Maar dit gaan nie vir hom net oor die blote vryheid van God nie, maar ook oor sy liefde. Liefde is die vanselfsprekende (onbetwisbare) oorfloed van God se goedheid en daarom hoef Hy nooit werklik voor 'n keuse te staan kom nie. Die feit dat God “moet” liefhê is nooit 'n beperking van sy vryheid nie. Anders gestel, God hoef nie regtig te kies nie, want sy liefde dring hom (Moltmann 1981: 52-56). Liefde moet liefhê.

Maar God se liefde moet ook dialekties geïnterpreteer word omdat die goddelike Wese ook negatiwiteit in die vorm van pyn en nie-syn bevat. Uit die volgende aanhaling word hierdie begrip verder toegelig:

“When we say God is love, then we mean that he is in *eternity* (navorser se kursief) this process of self-differentiation and self-identification; a process which contains the whole pain of the negative in itself” (Moltmann 1981: 57).

Moltmann kom nou tot die gevolgtrekking dat indien God liefde is, Hy nie sonder sy Geliefde (die skepping en skepsel) wil of kan klaarkom nie. Daarom het die skepping tot stand gekom (Moltmann 1981: 57-60).

- **Self-beperking in God: skepping, ruimte en tyd**

Liefde *bevestig* (en verklaar) die wese en vryheid van die Ander (skepping en skepsel) en daarom beperk God Homself in sy verhouding tot die wêreld – selfbeperking is immers in die aard van God. Skepping beteken nie ’n uitsluitende eksterne daad wat geen goddelike selfbeperking impliseer nie. Nee, skepping is terselfdertyd ’n God-inwaartse daad en dit beteken iets wat God moet verduur en ly. Vir God beteken skepping ook selfbeperking (of kontraksie), selfontleding en selfvernedering. Vir Moltmann slaan *kenosis* nie alleen op die inkarnasie van Christus (Fil. 2:1-8, Jes. 53:7) nie, maar ook op die (liefdes-) daad van skepping.

Indien God oneindig en alomteenwoordig is, kan daar per definisie nie ’n posisie soos “buite” God moontlik wees nie. Daarom moes God Homself dan letterlik inperk om plek vir ’n temporele realiteit buite Homself te kon skep. Die idee van Selfkontraksie word deur Moltmann aan die Joodse kabbala ontleen, die *zimzum*-leer van Isaac Luria. Die sintese van God se self-negering en skeppingsvermoë konstitueer tyd, ruimte, eksistensie en vryheid van temporele wesens (of skepping), *ex nihilo* in God geskape. Met ander woorde, God skep die wêreld in Homself, skenk dit tyd in sy

ewigheid, eindigheid in sy oneindigheid, ruimte in sy alomteenwoordigheid en vryheid in sy liefde. Die eindige wêreld, met tyd, ruimte en al sy ander transendente dimensies, is blyke van God se aard en wese (as Liefde) (Cooper 2006:246-247).

- **God-wêreld onderlingheid**

Vir Moltmann veronderstel God se liefde 'n onderlingheid met die skepping – dit is wedersydse gee én ontvang, behoefte én bevrediging. Indien God dan liefde is, dan vloei sy liefde nie alleen net uit Homself nie, maar het Hyself ook 'n behoefte daaraan om liefde te ontvang. Die verhouding tussen God en sy skepping (meer skepsels) is wederkerig en dus word God ook daardeur geaffekteer – die skepping (Ander self) deur sy reaksies, morele afwykings en eie inisiatiewe, laat ook sy merk op God. Die heilige onderlinge verhouding in die Drie-eenheid enersyds en met die skepping andersyds word God eventueel tydens die kosmiese Sabbat voltooi (of vervul). Moltmann beskryf nou sy teologie as Christelike panenteïsme, wat hy as die bes moontlike alternatief tot teïsme beskou. Teïsme bevestig die Skepper/skepping onderskeid, maar hanteer skepping as 'n arbitrêre daad van God se vrye wil. Panteïsme daarenteen erken wel die skeppingsproses as natuurlik vir God, maar ontken dan die onafhanklikheid van die skepping self. Christelike panenteïsme bied die beste van beide teïsme en panteïsme omdat dit die Skepper/skepping onderskeid handhaaf en die vryheid van die skepping (en skepsels) erken, terwyl dit ook die noodsaaklikheid van die skepping vir die Skepper postuleer (Cooper 2006:248-249).

- **Die Drie-eenheid**

Moltmann beredeneer 'n eskatologiese karakter in die eenheid van God, 'n eenheid voltooid slegs in die vervulling van die koninkryk. Die eenheid van die Vader, die Seun en die Heilige Gees is dan die eskatologiese vraag na die konsummasie van die Drieënige geskiedenis van God. Dit beteken dan nou dat God tans drie is en nog nie ten volle een nie. Hoe meer die geskiedenis progresseer hoe meer word God een. Maar omdat goddelike vereniging nie alleen na die drie Persone van die godheid verwys nie, maar ook die skepping insluit, is Moltmann se trinitarisme panenteïsties en eskatologies. Die algehele self-eenheid van God hang af van sy volkome

eenwording met die skepping. Eskatologiese trinitarisme het implikasies met betrekking tot die verband tussen die ekonomiese en ontologiese Drie-eenheid.

Die ontologiese (of immanente) Triniteit is God se volmaakte drie-eenheid in ewigheid, terwyl die ekonomiese Triniteit na die verwesenliking daarvan in die geskiedenis verwys. Anders gestel, die ekonomiese Drie-eenheid voltooi en vervolmaak Hulleself in die ontologiese Drie-eenheid, wanneer die geskiedenis en saligheidsproses uiteindelik tydens die kosmiese Sabbat voltooi word. Perichorese, oftewel wedersydse inwoning, beskryf die verhouding tussen die lede van die Drie-eenheid – 'n onderlinge verhouding so intiem en volkome dat Hulle 'n enkele goddelike realiteit konstitueer. Maar, die goddelike perichorese is nog nie vervolmaak nie en daarom is God ook nog nie volkome Een nie. Soos reeds bespreek, gebeur dit met die uiteindelijke konsummasie van die skepping (Cooper: 249-251).

2.3.3 “God in Creation” – God in ‘n verhouding met sy skepping

In hierdie werk sit Moltmann sy gedagtes oor die rol van die Gees in die skepping en instandhouding van wêreld op pad na sy uiteindelik vervulling, uiteen. Etlieke ander perspektiewe ten opsigte van sy panenteïsme kom nou ook ter sprake.

- **Universele perichorese**

In *The Crucified God* is die onderlingheid van God en skepping reeds vir Moltmann 'n gegewe. In *The Trinity and the Kingdom* gebruik hy die term perichorese om die onderlinge verhouding tussen die Drie-eenheid te beskryf. In *God in Creation* brei hy die begrip uit en sluit nou alle verhoudings, God en kosmos, asook skepsels onderling en met God, daarby in.

All relationships which are analogous to God reflect the primal, reciprocal indwelling and mutual interpenetration of the Trinitarian *perichoresis*: God in the world and the world in God; heaven and earth in the kingdom of God pervaded by his glory; body and soul united in the life-giving Spirit to a human

whole; woman and man in the kingdom of unconditional and unconditioned love, freed to be true and complete human beings. (Moltmann 1993:17).

Alle dinge bestaan in 'n uitgebreide netwerk van perichorese – die strukturele dinamika van alle realiteit. Dit funksioneer dan as Moltmann se implisiete ontologie: om te wees is om wederkerig betrokke te wees (Cooper (2006:251-252).

- **Zimzum - die “niks” in God**

Moltmann postuleer 'n opponerende dinamiek in God wat uitloop in die skepping. Die Drieënige skeppingsleer begin nie op die basis van 'n antitese tussen God en wêreld nie, maar wel 'n immanente spanning in God self. Die *ex nihilo* van die skepping is die oergevolg van God se self-kontraksie of -negering. Die “niks” in of van God is daarom die “nie-syn” van die Skepper. Die *nihil* waarin God dan sy skepping tot stand bring is potensieel vernietigend en Moltmann noem dit daarom Godverlatenheid, hel en absolute dood – en dis hierteen wat God sy skepping in stand moet hou. Die skepping word daarom deur hierdie “niks” of “nie-syn” van God bedreig. Dit is juis die self-negering (moontlik ook self-ontkenning) in God wat juis die Vader en Seun tydens die kruisgebeure terselfdertyd vervreem én verbind. Uiteindelik is dit dan hierdie kreatiewe, dog negatiewe dinamika in God wat sy eskatologiese koninkryk tot stand gaan bring. *Creatio ex nihilo* in die begin is die voorbereiding en belofte van die bevrydende *annihilatio nihilo*, ontkenning van die “nie-syn” van God – waaruit die skepping juis aanvanklik ontstaan het (Moltmann 1993:86-93).

Maar Moltmann stel dit duidelik dat die “nie-syn” beteken nie sodanig 'n donker kant in God nie. Nee, God kan nie gesien word as ook die moontlike vernietiger van sy eie skepping nie. Ewige dood en hel is die resultaat slegs indien skepsels (meer spesifiek dan die mensdom) dit sou kon regkry om hulle van God se soteriologiese transformasie van sy “nie-syn” te isoleer. Dit is dan deur die geskiedenis-proses dat God verwesenlik word om uiteindelik dan hierdie oer “nie-syn” inherent tot homself te transendeer (Cooper 2006:252-253).

- **Zimzum - tyd en ruimte, hemel en aarde**

Tyd ontstaan in die *zimzum*, waar God sy ewigheid op Homself intrek ten einde sy skepping tyd te gee. Hoewel God ewig in wese is, maak Hy homself as skepper betrokke in tyd. Ruimte is die gevolg van God se self inperking – dit wat Hy in die *zimzum* aan die skepping afgestaan het. Dus is tyd en ruimte parallelle dimensies van goddelike self-kontraksie.

Moltmann wend die *zimzum*-leer ook aan om hemel en aarde as modusse van God se mag te beskryf. Hemel is die skeppende krag van God en die aarde weer die self beperkende wyse waarop God se mag verwesenlik word. Net soos tyd en ruimte die gevolg van goddelike self-kontraksie is, is die goddelike moontlikhede en vermoëns soos in die begrip “hemel” beskryf, gekwalifiseer deur God se beskrywing van Homself as die Skepper – en word so ontvou en openbaar deur die Skepper in die tyd en ruimte van die universum. Dus is die skepping ‘n ekstatiëse realiteit en ‘n oop sisteem met die self-beperkende en kreatiewe krag van God as basis en eenheid. Ons noem die bepaalde gedeelte van hierdie sisteem aarde en die onbepaalde gedeelte daarvan hemel. Tyd, ruimte, hemel en aarde bestaan in God omdat hulle Self-veranderings van God is, maar hoewel dan *nie* deel van sy ewige natuur is nie (Cooper 2006:253-254).

- **Kosmiese evolusie**

Moltmann lê baie klem op die rol van die Heilige Gees in die evolusie van die kosmos. In die Gees realiseer die immanensie en transendensie wedersyds in die God-kosmos verhouding. Soos reeds hierbo bespreek, verkeer alle sisteme en subsisteme in die kosmos in ‘n *perichoretiese* verhouding met en tot mekaar - en ook tussen lede van hierdie stelsels onderling. Trouens, soos hierbo reeds uitgewys, beteken syn juis om in so ‘n verhouding te wees. Maar die wêreld leef in God en God in die wêreld, terwyl God ook die wêreld transendeer. Gesien teen hierdie agtergrond en indien mens die transendensie van die wêreld “God” kan noem, maak Moltmann (1993: 205-6) die volgende stelling:

... the world in its different parts and as a whole is a system open to God. God is its extra-worldly encompassing milieu, from which, and in which, it lives. God is the extra-worldly forecourt, into which it is evolving... We then have to understand God for his part as a Being open to the world. He encompasses the world with the possibilities of his Being, and interpenetrates it with the powers of his Spirit. Through the energies of his Spirit, he is present in the world and immanent in each individual system.

Cooper (2006:254) noem hierdie proses nou dinamiese panenteïsme en postuleer dat so 'n konsep slegs in drieënige terme moontlik sou kon wees.

2.3.4 “The Coming of God” – eskatologiese aanloop tot die nuutmaking van alle dinge

In hierdie werk plaas Moltmann nou die fokus op sy eskatologie, hoewel hy dit natuurlik dan nie as 'n aparte leerstuk behandel nie. Omdat die eskatologie en die laaste oordeel uitvoerig in die volgende hoofstuk bespreek word, wil hierdie paragraaf slegs poog om op 'n oorsigtelike wyse die volle verloop (of kringloop) van sy totale teologiese denkskema in perspektief te plaas. Soos reeds hierbo bespreek, moes God, omdat Hy alomteenwoordig is, Homself inperk ten einde ruimte vir sy skepping te maak. In hierdie leegheid, of *nihil* wat so tot stand kom, skep God dan die ganse kosmos *ex nihilo*. Die absolute leegheid en totale Godverlatenheid wat hierdie kontraksie-proses tot gevolg het, noem Moltmann hel.

In sy lyding en kruisdood daal Jesus ter helle neer, maar *voor* sy fisiese dood en nié daarna nie. Maar hierdie hel is nie die absolute dood wat tydens die *zimzum* ontstaan het nie, of selfs die doderyk nie, maar is 'n metaforiese verwysing na die aardse lyding van die mensdom (Moltmann in Bauckham 2001:43-47). Dit gebeur tussen Getsemane (na sy onbeantwoorde gebed om verlossing van die lydenskoper) en sy dood op Golgota,

met die woorde “my God, my God, waarom het U my verlaat?” op sy lippe. God het nou die poorte van die hel vir die wêreld oopgemaak, in Jesus het Hy die dood en hel oorwin, en vergesel Hy nou die mensdom in sy aardse hel op pad na die toekoms, van waaruit Hy uiteindelik die hele skepping uit die mag van die geskiedenis sal verlos (Cooper 2006:237-258). En *dit* is die Christelike hoop wat gerig is op ’n *novum ultimum*, met die verwagting van ’n nuwe skepping van alle dinge, deur die God wat Jesus uit die dode opgerig het (McGrath 2001:565).

In die teologie van Moltmann bestaan daar nie iets soos ’n tweeledige voorbeskikking nie. Trouens, tydens die goddelike oordeel word alle sondaars, die bose, elke gewelddenaar en moordenaar, elke kind van die duiwel, ja ook die Satan homself met al sy gevalle engele bevry en gered van die doodstraf. God bly aan Homself getrou en *daarom* gaan nie ’n enkele kreatuur van sy skepping verlore nie, maar word getransformeer na die *oorspronklike* bedoeling van God. Daar ontstaan nou ’n nuwe hemel en ’n nuwe aarde, waar God alles in almal is. Die heilige en heerlike inwoning van God is die eskatologiese doel van die skepping – dus die konsummasie daarvan. Dit beteken dat die *zimzum*-proses nou omgekeer is, want God word uiteindelik *alles* in *almal*.

Maar, dit gaan vêrder, want God en sy skepping leef nou wedersyds in mekaar - ’n kosmiese perichorese. Hoewel vir Moltmann *perichoretiese* panenteïsme reeds vanaf die begin skepping af bestaan, word dit nou vervolmaak. Uiteindelik vind God in sy eie skepping volkome rus - en dit is dan vir Moltmann die finale *shekinah* of die eskatologiese kosmiese Sabbat, die kroon van die skepping (Cooper 2006:255-256). Die dialektiek van ’n onbeantwoorde liefde is opgehef en word Hy nou in en deur sy eie skepping verwesenlik. ’n Mens sou dus kon sê dat God eventueel op die sewende skeppingsdag tot ruste kom (Cooper 2006:255-257).

2.4 Gevolgtrekking

Daar bestaan ’n dialektiese spanning in die natuur van God; die resultaat van sy syn as Liefde. Liefde manifesteer slegs in ’n relasionele verband en daarom is dit vir God

noodsaaklik om te skep. Hy onderbreek sy ewigheid om tyd vir tyd te maak en perk Homself in om ruimte vir die skepping te maak. Deur hierdie skeppende dinamika in die drieënige natuur van God, vervul Hy homself in die geskiedenis van die wêreld – geskiedenis wat die lyding en uiteindelijke verlossing van die skepping insluit. 'n God gedrewe dialektiese ontologie transformeer die wêreld – *word* is die sintese van *is* en *nog nie*. Die toekoms word nie uit die verlede geëkstrapoleer nie, maar dit bepaal wel die hede. Dis juis uit die toekoms van waar God sy skepping uit die mag van die verlede sal verlos.

Maar God leef ook in die wêreld en die wêreld in Hom, terwyl Hy steeds die wêreld transendeer. Hierdie perichorese kom tot vervulling in die kosmiese Sabbat, wanneer God uiteindelik in sy eie skepping tot ruste kom. Dan word hierdie dialektiek in die drieënige natuur van God opgehef, want God en skepping deel mekaar se natuur – 'n kosmiese koïtus. Van die *zimzum* tot by die konsummasie van God se verhouding met sy skepping word die sirkel nou voltooi. Die neoplatonisme in die denkskema van Moltmann is duidelik, want soos *alles* uit God ontstaan, keer *alles* ook uiteindelik weer na Hom toe terug.

Met betrekking tot die navorser se probleemstelling en sy hipotese soos in hoofstuk 1 geartikuleer, word uit hierdie hoofstuk die volgende belangrike gevolgtrekkings gemaak:

- (i) Omdat God alomteenwoordig is, perk Hy homself in om ruimte vir die skepping te maak. Uit hierdie *nihil*, volgens Moltmann algehele Godverlatenheid en absolute dood, waarna hy ook verwys as “hel”, skep God nou die moontlikheid van 'n realiteit buite Homself. Om te wees is om in 'n onderlinge verhouding met mekaar en elke ander wese in die universum en met die Drieënige God te wees. Alles is in God en God is in alles. Daar bestaan nie iets soos 'n posisie “buite God” nie.
- (ii) Die dialektiek in die liefde van God word tydens die konsummasie van die skepping, naamlik die kosmiese Sabbat, volkome opgehef. God se hartseer oor die onbeantwoorde liefde van die mensdom duur daarom nie vir ewig

nie, maar word in en deur die nuutmaking van alle dinge geheel. Maar is die dialektiese spanning in die syn van God nie vir ewig nie? Kierkegaard verwys juis na die “ewige” lyding van God.

- (iii) Liefde *bevestig* (en verklaar) die wese en vryheid van die Ander (skepping en skepsel) en daarom beperk God Homself in sy verhouding tot die wêreld – selfbeperking is immers in die aard van God.

HOOFSTUK 3: DIE LAASTE OORDEEL VOLGENS MOLTSMANN

3.1 Inleiding

Met die vorige hoofstuk as 'n oorsigtelike bespreking van die teologiese denksisteem van Moltmann, is hierdie hoofstuk 'n volledige bespreking van die laaste oordeel soos wat hy dit sien. Die doel is om sy idees met betrekking tot die laaste oordeel teen die agtergrond van die filosofiese onderbou tot sy eskatologies gerigte panenteïstiese teologie te probeer verstaan. Ten eerste gee Moltmann ons 'n blik op hoe goddelike oordeel in die antieke wêreld beskou is, waarna daar gekyk sal word na sy verstaan van die Laaste Oordeel-leer in die Christelike tradisie en waarom hy dan verkies om eerder alversoening voor te staan. Uit 'n bespreking van pro en contra-alversoening argumente uit die Bybel wat hierop volg, kom Moltmann tot die gevolgtrekking dat beide standpunte, dit is die tradisionele Laaste Oordeel-leer sowel as universele redding, wel deur die Bybel geattesteer word. Hy besef dat hierdie Bybelse paradoks slegs deur teologiese oorwegings opgelos sal kan word. Ten laaste volg sy proposisies met betrekking tot God se kreatiewe oordeel, wat hy eerstens in verband bring met die lyding en kruisdood van Jesus en tweedens die verdruktes (en verontregtes) se versugting om goddelike geregtigheid as invalshoek gebruik.

3.2 Geregtigheid in Mesopotamië, Egipte en Israel

Die idee dat die wêreld met God se finale oordeel tot 'n einde gaan kom, is nie 'n oorspronklike Christelike konsep nie - trouens die oorsprong daarvan is ook nie Bybels nie. Israel het idees met betrekking tot die goddelike oordeel by die Babiloniërs, en later ook die Egiptenare, oorgeneem en dit in ooreenstemming met hulle eie denke oor Jahweh herinterpreteer om dit uiteindelik in hulle religieuse opvattinge op te neem.

In antieke Mesopotamië was die koning gelyktydig regter, en as die aardse verteenwoordiger van die songod *Shamash*, ook die voltrekker of uitvoerder van goddelike geregtigheid. Hierdie geregtigheid was die kosmiese orde van die wêreld en die lewe, byna soos die lig van die son – oftewel die son van geregtigheid sou mens kon sê. Die begrip “oordeel” het 'n positiewe betekenis gehad: soos opstaan, heling, herstel

en die voortbring van nuwe lewe. Die koning was nie alleen verantwoordelik om toe te sien dat die swakkeres nie deur die sterkeres onderdruk word, en dat die wees en weduwee regverdig behandel word nie, maar ook om te verseker dat die natuur nie deur mens geëksploiteer word nie. Maar die koning was op sy beurt weer afhanklik van die kosmiese orde. In die geval van natuurrampe en hongersnood word die koning deur sy mense verantwoordelik gehou en kan sulke rampe hom sy lewe kos.

In hierdie kosmologiese konteks, word geregtigheid as 'n gebeure wat regverdigheid en billikheid te voorskyn bring, beskou. Dit is nie 'n oordeel wat slegs tussen goed en kwaad onderskei nie, maar 'n oordeel wat die reg teenoor onreg laat geskied. Moltmann sien hierdie son van geregtigheid ook in die Bybel teenwoordig en haal Mal 3:20 (verkeerdelik) in hierdie verband aan. (Dit moet egter Mal 4: 2 wees, want eintlik dui hierdie gedeelte juis aan dat die son van geregtigheid slegs sal opkom vir diegene wat God se naam eer. Die wat opstandig is, sal soos kaf wat verbrand, vernietig word). Jahweh word gesmeek om op te staan en die God van Israel neem die lewegewende, helende, reddende, regvoortbringende en skeppende oordeel funksies van die songod *Shamash* aan. In Mat 5:45 word God vergelyk met die son wat skyn oor goed sowel as kwaad. “Hy laat immers sy son opkom oor slegtes en goeies...” Maar vanweë die ontologiese onderskeid tussen die God van Israel as skepper enersyds en sy skepping andersyds, is Hy vry ten opsigte van die kosmos en daarom nie deel van die skeppingsorde nie. Op hierdie wyse word die Babiloniese konsep van geregtigheid in Israel “geteologiseer” en word God se regverdige werksaamheid in die kontingente geskiedenis van die wêreld waargeneem. In die profete van die Bybel sien ons die “eskatologisering” van historiese denke (Moltmann 2010:127-128).

Moltmann (2010:128) oordeel dat met die “Dag van die Here” word die begrip van 'n toekoms gevorm – 'n toekoms met 'n universele trefwydte vêr buite die grense van Israel wat na die hele wêreld en die ganse kosmos uitreik. Op hierdie wyse word 'n uniekheid in die konsep van finaliteit gedra. Die laaste oordeel sal oor en in al die ruimtes diachronies (oor al die tye van die skepping) plaasvind. Die eskatologiese “Dag van die

Here” sal nie net ’n oordeel oor die verlede vel nie, maar ook ’n nuwe toekoms en die nuwe skepping van alle dinge inlei.

Tog wil die navorser oordeel dat Moltmann altwee bogenoemde tekste buite konteks aanhaal. Jesaja hoofstuk 65 verse 13b, 14b en 15b dreig juis dié wat God nie dien nie met vernietiging. Die woorde van Johannes uit Open 21:1 soos hierbo aangehaal, volg direk na ’n illustrasie van die laaste oordeel waartydens die duiwel en die ongehoorsames tot in ewigheid verdoem word. (Trouens, Moltmann se aanhaling en die hel verdoemenis is deel van een en dieselfde perikoop.)

Hierteenoor wys Moltmann nou op die Egiptiese weergawe van ’n oordeel wat slegs die volgende wêreld bedien, wat nie enigsins verband hou met die kosmiese geregtigheid van die huidige bestel nie. Die goddelike oordeel word op die dode gerig; dit is ’n oorgang van die huidige na die toekomstige wêreld – en die kontinuïteit tussen die huidige en toekomstige wêreld word bewerkstellig deur die toekomstige beloning of straf op grond van dit wat in die huidige wêreld begaan is. Die mens is inderwaarheid dan nou die somtotaal van al sy/haar dade - goed én sleg. In die sentrum van die oordeel staan ’n skaal, met die hart van die individu in die een pan en die totaal van sy/haar dade in die ander. Die god *Anubis* toets na watter kant toe die skaal gaan trek, terwyl die god Osiris die rol van die goddelike regter wat die oordeel moet vel, vertolk. Die verdoemde word dan in ’n put van vuur gewerp, maar kon ook deur demone onthoof of in ’n ketel gekook word, voordat hy/sy uiteindelik deur ’n onaardse (diaboliese of ook helse) ongedierte verslind word. In skrilte kontras met die grusame lot van die veroordeeldes, word die sfeer van die goeie mense voorgestel as ’n paradys van waterstrome en welige plantegroei waar die oeste nooit misluk nie. Moltmann trek dan ’n parallel met *Anubis*, as die een wat die weegskaal beman, met die aartsengel Michael, terwyl Christus deur Osiris voorgestel word (Moltmann 2010:129-130).

Hy gaan voort deur die idees van oordeel en geregtigheid soos dit in Babilonië en Egipte voorgekom het, met mekaar te vergelyk – in die eersgenoemde vind ons ’n herskeppende, helende en reddende oordeel, in die laasgenoemde een wat takseer en

vergeld. In die OT kom daar wel voorbeelde van goddelike retribusie en wraak voor waar sonde en boosheid gestraf word, maar Moltmann is egter van mening dat die meerderheid van tekste tog God se kreatiewe en helende oordeel wil uitbeeld. Dit is in hierdie tekste waar tot God om geregtigheid gebid word, en Hy antwoord deur reg en geregtigheid te verleen aan hulle wat deur geweld en onreg moes lei. In die Babiloniese model is daar 'n kosmiese dimensie wat oordeel met die oog op geregtigheid, terwyl die Egiptiese model slegs op die mens sentreer – maar dan slegs om tussen goeie en slegte daade te oordeel, terwyl lyding, swaarkry en onreg nie aangespreek word nie (Moltmann 2010:130).

In Babilon vind ons 'n oordeel om geregtigheid wat die universum besiel en in standhou, terwyl in Egipte die mens deur die oordeel van die dode geïndividualiseer word – elke persoon is op sy/haar eie (elkeen dra sy/haar eie pak). In Babilon word aan die swakkes en slagoffers reg verleen, maar in Egiptiese word slegs betrokke individue se daade beloon of gestraf. Moltmann wys nou op Middeleeuse kuns waar geregtigheid op grond van werke uitgebeeld word en kom tot die gevolgtrekking dat die Egiptiese benadering tot oordeel en geregtigheid heel duidelik sy stempel op die kerk afgedruk het, terwyl bitter min van Jahweh se skeppende oordeel in die Christelike opvattinge (met betrekking tot die laaste oordeel) ingang gevind het. Dit het hoog tyd geword dat die kerk se siening met betrekking tot God se laaste oordeel verchristelik word en die helende effek daarvan op die samelewing te evangeliseer, sodat almal nou ook kan uitroep “Maranatha, kom Here Jesus, kom gou” (Moltmann 2010:131).

3.3 Die Laaste Oordeel volgens die Christelike tradisie

Die laaste oordeel volg direk op die eskatologiese universele opstanding van die dode en die transformasie van dié wat in daardie “moment” nog in die lewe is. Die tyd waarop dit sal plaasvind is nie aan ons bekend nie, maar sal wel deur sekere tekens, die sogenaamde “tekens van die tye”, voorafgegaan word. Die vernaamste van hierdie tekens is die intensivering van Satan se mag en die gepaardgaande toename in selfversekerdheid en goddeloosheid van die mensdom. Die laaste oordeel word deur Christus self gepresideer, nadat Hy in alle krag en heerlikheid aan die wêreld verskyn –

aan die Christen gelowiges as hul langverwagte Vertrouster, maar aan die goddeloses as hul opperste Verskrikking. Almal se werke, goed én sleg, kom aan die lig en oordeel word gevel sodat die heiliges in die koninkryk van heerlikheid opgeneem word, terwyl die goddeloses in die sfeer van duisternis uitgewerp word. Die Bybel noem die plek van pyniging “hel” en die plek van heerlikheid “hemel” (Moltmann 2010:132).

Moltmann oordeel nou dat die konsep van ’n vernietigende, kriminele geregshof nie alleen besonder ateïsties is nie, maar ook vyandig teenoor die skepping. Is God die Regter dan ’n kontradiksie met God die Skepper? En indien die Skepper een en dieselfde as die Regter is, dan beteken dit mos nou dat die Regter die getrouheid van die Skepper aan sy eie skepping ondermyn. Of hierdie nou neerkom op ’n teenstrydigheid in God Homself, of dalk ’n geval van ’n verskillende God(e), die Bybelse vertroue in God is vernietig. Die Christus met die tweesnydende swaard in sy mond het niks in gemeen met Jesus van Nasaret, die bergprediker, geneesheer van die siekes en vergewer van sondes nie. (Tog skroom hierdie “bergprediker” nie om in sy bergpredikasie volgens Matt. 5-8 om etlike male na die helse verdoemenis te verwys nie.) Die Regter van wraak en die Gekruisigde kan onmoontlik nie een en dieselfde persoon wees nie. Trouens, die idee van God wat die mensdom in wraak wil oordeel het oor die eeue tot baie geestelike en sielkundige probleme gelei. Dit het die idee van ’n goeie God bederf en die vertroue in Hom belemmer. Onder die sterwendes het dit vrees vir die dood en hel veroorsaak. Die gedagte aan ’n God wat oordeel en vergeld was nog altyd vreesaanjaend. Dit het menige in self-twyfel gedompel en talle se geloof in God ernstig geskaad – en dikwels selfs in ateïsme geëindig. Ten einde God van hierdie blaam te onthef, het die idee ontstaan dat die mens nou self die keuse kom maak vir geloof in God. Die mens kies nou self vir of teen God se redding, maar maak dit God dan nou nie oorbodig nie? ’n Geloof in die mens se vryheid van keuse sal daarom die geloof in God uiteindelik vervang (Moltmann 2010:133-134).

Moltmann argumenteer ook dat die hemel-en-hel konsep ’n ingesteldheid van “vriend-teen-vyand” tussen mense bevorder – trouens dit verdeel die mensdom in twee afsonderlike kampe. Die verwagting dat God uiteindelik mense op grond van hul status

as gelowig of ongelowig beoordeel, het reeds in die huidige era vêrreikende gevolge. Ongelowiges word die vyand van ongelowiges en God. Tog het God alle mense aan ongehoorsaamheid onderwerp sodat Hy aan hulle genade kon bewys (Rom. 11:32). Daarom kan daar nie werklik tussen gelowig en ongelowig onderskei word nie, want Christus het vir almal gesterf en die Heilige Gees werk in alle lewens. Trouens, God glo in alle mense en daarom kan almal in Hom glo – dit is ware geloof. Vir gelowiges om ander as ongelowiges te etiketteer, is volgens Moltmann 'n godlose praktyk. Enige teologie van genade neig oor na universele redding terwyl enige geloofsgebaseerde teologie 'n partikularisme tot gevolg het – en weer sit ons met 'n gelowige/ongelowige onderskeid. Dit is die teologie van genade wat ons nederig maak en met alle ander mense verenig. In kontras is dit juis die teologie van geloofskeuse wat die gevaar van selfgeregtigheid inhou. Die eersgenoemde teologie is vir Moltmann teosentrië en daarom dien dit tot die verheerliking van God, terwyl die laasgenoemde vir hom antroposentrië is omdat dit nou volkome afhanklik van menslike keuses is (Moltmann 2010:144-145).

Moltmann is baie duidelik daaroor dat die Bybelse verskille met betrekking tot die oordeel van God nie versoenbaar is nie en dat mens eerder op grond van teologiese oorwegings daarvoor tot 'n besluit moet kom. 'n Antroposentriëse dualisme soos wat deur die tradisionele Laaste Oordeel-leer geïmpliseer word, is vir hom onaanvaarbaar en kies hy daarom vir 'n teosentriëse alversoening - naamlik die OT konsep van beregtiging vir die verontregtes. Trouens, juis hierdie OT idee van 'n goddelike en skeppende oordeel in geregtigheid was vir hom die deurslaggewende faktor in sy beslissing tussen die twee alternatiewe van óf 'n Laaste Oordeel-leer óf universele redding, en verwys hy daarna as die “casting vote”. Moltmann erken wel dat daar somtyds in die OT na God se oordeel en vergeldende straf verwys word, maar meen dat die meerderheid van tekste eerder op 'n Babiloniese model van helende en transformerende oordeel dui – dit is die vernuwings van alle dinge (Moltmann 2010:148). Maar is die oorwegende boodskap van die OT wel dié van 'n skeppende, helende oordeel in geregtigheid soos wat Moltmann hier postuleer? Hierdie saak word in hoofstuk 4 krities geëvalueer.

3.4 Bybelse argumente met betrekking tot universele redding

Soos uit hoofstuk 2 duidelik na vore kom, is Moltmann se hele teologiese denk-skema eskatologies ontwerp en lei sy evolusionêre panenteïstiese perichorese nie alleen tot die onafwendbare universele redding van alle mense, maar is 'n *apokatastasis panton* die vervulling van God in en met sy totale skepping. (Die navorser wil oordeel dat Moltmann nie regtig 'n keuse hieroor doen nie, maar dat sy logika hom daarheen lei – 'n logika, soos hierbo genoem, ingebed in 'n evolusionêre, panenteïstiese perichorese). In hierdie paragraaf wys hy op die botsende uitsprake ten opsigte van die alversoeningsleer soos dit in die Bybel voorkom en weeg hy die argumente teen mekaar op.

Pro alversoening

Die uitdrukking *apokatastasis panton* (die nuutmaking van alle dinge) kom slegs in Hand. 3:21 voor: “Hy moet in die hemel bly totdat God alles nuut gemaak het. Dit het God reeds lank gelede deur sy heilige profete gesê”. Hoewel hier nie na universele redding verwys word nie, verwys die teks wel na die vervulling van die profesieë. Hierteenoor sê Efes. 1:10 “Sy bedoeling was om *alles* wat in die hemel en alles wat op die aarde is, onder een hoof te verenig, naamlik onder Christus.” Daarmee saam staan dit ook in Kol.1:20 soos volg opgeteken: “en om deur Hom alles met Homself te versoen. Deur die bloed van sy Seun aan die kruis het Hy die vrede herstel, deur Hom het Hy alles op die aarde en in die hemel met Homself versoen.” Hieruit lei Moltmann nou af dat in die kosmiese Christologie soos dit in hierdie tekste voorkom, nie alleen die mensdom en ander aardse wesens versoen gaan word nie, maar ook die gevalle engele (en dan noodwendig ook die Satan). Wat in werklikheid hier bedoel word, is niks anders dan die herstel van alle dinge, die tuiskoms (“homecoming”) van die ganse universum op die wyse deur Irenaeus die *recapitulatio mundi* genoem. Die lied wat Paulus in Fil. 2 aanhaal, eindig juis ook met die visioen van vrede en harmonie, dat elke knie voor Jesus sal buig en elke tong (van elkeen in die hemel, op en onder die aarde) sal bely dat Jesus die Here is – tot eer van God die Vader (Moltmann 1996:240-241).

Indien Christus dan nou tot *Pantocrator* (Opperheerser) verhef word, kan niks in sy koninkryk verlore gaan nie en moet Hy as koning heers totdat die Vader al sy vyande aan

Hom onderwerp het (1 Kor. 15:25). Trouens, nêrens in hoofstuk 15 van 1 Kor., wat juis oor die opstanding handel, maak Paulus enigsins melding van 'n finale oordeel met 'n tweeledige uitkoms nie. Inteendeel, hier ontwikkel Paulus sy Adam-Christus tipologie ooreenkomstig dieselfde patroon: “soos een oortreding gelei het tot veroordeling vir alle mense, so het een daad van gehoorsaamheid dus ook gelei tot vrypraak en lewe vir almal” (Rom 5:18) en daarom gevolglik: “Net soos almal deur hulle verbondenheid met Adam sterf, so sal almal in Christus lewend gemaak word” (1 Kor. 15:22). Hierdie universele redding betrek Jood en heiden sonder opheffing van verskille tussen die twee groepe of omsluiting van die groepe in 'n uniformiteit. God het (tog immers) almal aan die ongehoorsaamheid oorgegee, sodat Hy Hom oor almal kan ontferm” (Rom 11:32)(Moltmann 1996:241).

Contra alversoening

Moltmann wys nou daarop dat Bybeltekste wat wel oor geloof en ongeloof handel, baie duidelik oor 'n tweeledige gevolg van die laaste oordeel blyk te wees – veral in die Matteus-evangelie. Mat 7:13 onderskei enersyds tussen 'n “weg wat na die lewe lei” en andersyds na 'n “weg wat na ewige verdoemenis” lei. Mat 12:32 maak weer melding oor die sonde teen die Heilige Gees wat nooit vergewe sal word nie, nie in die hierdie eeu of die toekomstige eeu hierna nie. In Mat 25 lees ons ook van die tien maagde, waar vyf wys genoem word met die ander vyf dwaas; en direk daarna word die groot oordeel van die Seun van die Mens aan ons voorgestel. Tydens hierdie oordeel vervloek Hy eers diegene aan sy linkerhand en stuur hulle dan na die ewige vuur, voorberei vir die duiwel en sy engele, maar hierteenoor seën Hy diegene aan sy regterhand en bied aan hulle die koninkryk van sy Vader, gereedgemaak vanaf die begin van die skepping (Moltmann 1996: 241).

Hierdie oordeel-besluit word geneem op die basis van dit wat diegene wat voor die oordeelstroon staan tydens hulle aardse lewe aan die hongeriges en armes gedoen het - “wat julle aan een van die geringste van die broeders gedoen het, het julle ook aan My gedoen”, sê die Regter. Mark. 16:16 vertel ons dat diegene wat glo en gedoop is, gered sal word, maar diegene wat nie glo nie veroordeel sal word. Mark. 9:45, 48 verwys na die

“hel” en die “onuitbluslike vuur”. Volgens Luk. 16:23 beland die ryk man in die helse pyniging, teenoor die arm man Lasarus wat hom aan die “boesem van Abraham” bevind. Die Johannes-evangelie identifiseer geloof met ewige lewe en ongeloof met verdoemenis: “Hy wie in die Seun glo het die ewige lewe, maar hy wat nie in die Seun glo nie, sal die lewe nie sien nie en dit terwyl die toorn van God op hom sal bly rus” (Joh. 3:36). Trouens, diegene wat nie glo nie, sal verlore gaan. Paulus verwys ook in Fil. 3:19, 1 Kor. 1:18, 2 Kor. 2:15 e.a. na ’n “verlore staat” (*apolemia*) (Moltmann 1996:241).

Moltmann (1996: 241-243) maak nou op grond van hierdie pro en contra argumente, soos hierbo bespreek, die afleiding dat sowel universele redding as ’n tweeledige gevolg van die laaste oordeel baie duidelik deur die Bybel geattesteer word. Dus kan ’n besluit ten gunste van óf die een óf die ander nie op grond van Bybelse uitsprake gemaak word nie. Sou mens dan wil oordeel dat die Bybel homself nie kan weerspreek nie, omdat die “Woord van God” foutloos behoort te wees, doen Moltmann nou aan die hand om die weerspreking te probeer oplos deur óf die een óf die ander moontlikheid te postuleer. Die navorser sien dit nie as ’n geldige argument nie, aangesien daar talle voorbeelde van weersprekings in die Bybel voorkom. Hier stel Moltmann die Bybel letterlik gesproke as gelyk aan die “Woord van God”, ’n siening wat in akademiese kringe nie meer gehuldig word nie. “Woord van God” impliseer veel meer as net die Bybel, want dit is die Gees wat die boodskap in die “onvolmaakte” teks ontsluit, vir hom/haar wat met ’n gelowige hart in ’n bepaalde situasie die Bybel benader. Soos dit ook in die volgende hoofstuk na vore sal kom, blyk hierdie pro en kontra argumente nie noodwendig met mekaar in konflik te wees nie.

Indien ons dus wil aanvaar dat daar wel ’n eskatologiese verdoemenis gaan wees, gaan dit werklik vir ewig duur? Die Griekse woord *aiónios*, net soos die Hebreuse *olam*, dui op ’n tydperk sonder vasgestelde einde, ’n baie lang tyd, maar nie ewig in die absolute sin van tydlose ewigheid soos in die Griekse metafisika nie. Gevolglik kom daar meervoudige vorme van hierdie woorde voor, wat nie moontlik sou wees indien mens na tydlose ewigheid verwys nie, aangesien dit slegs in die enkelvoud kan bestaan. As verdoemenis en pyniging van die hel as “ewig” beskryf word, kan dit moontlik ook beteken

dat ons dit as *aeonies* kon beskryf – met ander woorde langdurig of ’n “eindtyd” wesensstaat (of toestand). Slegs God is ewig in die absolute en oneindig in die kwalitatiewe sin.

Volgens Mark. 9:49 is vuur reinigend en nie straffend (of vergeldend) nie, met ander woorde louterend en korrekief. Redding (saligheid) en helse straf is asimmetries, want volgens Mat. 25 was die koninkryk van God van alle ewigheid af vir die geseëndes bestem, terwyl helse straf daarteenoor nie van ewigheid bestem was nie - en nou argumenteer Moltmann dat hierdie helse straf ook nie vir ewig sal (hoef te) te duur nie. Paulus en Johannes verwys na verlorenheid slegs in die teenwoordige tyd, maar nooit in die toekomstige nie. Daarom word ongelowiges slegs temporeel aan verdoemenis oorgegee, maar nooit vir alle ewigheid nie – en sou mens dus kon verwys na ’n “eindtyd-toestand”. Oordeel, verdoemenis en die ewige dood is *aeonies*; dit is deel van ’n eindtyd-toestand en die bedoeling is nie dat dit vir alle ewigheid bedoel is nie. Die uiteindelik doel van die oordeel, die allerlaaste woord, is onomwonde: “Kyk, ek maak alles nuut (Open. 21:5). In die nuwe skepping sal geen dood meer wees nie – nie die dood deur sonde of die ewige dood nie. Hoe oortuigend of onoortuigend die getuienis ten gunste van universele redding ook mag wees, is dit vir Moltmann die enigste getuienis in die Bybel met betrekking tot die uiteindelik doel van God se saligheidsplan God. (Hierdie gevolgtrekking geld indien ons op grond van slegs die Bybel alversoening ons oortuiging wil maak). Die uiteindelik redding van almal aan die einde van ’n purgatorium, soos hier deur Moltmann beskryf, word deur Burnfield (2013) “patristiese universalisme” genoem, aangesien dit in verskeie vorms deur ’n aantal kerkvaders geleer is. Hoewel Moltmann dit nie duidelik stel nie, word dit volgens hierdie vorm van alversoening geïmpliseer dat almal deur God se reinigingsvuur sal gaan, gelowig en ongelowig, Christen of nie-Christen (Moltmann 1996:242).

Hierna wil Moltmann nou ’n oplossing vir die Bybelse teenstrydigheid probeer vind deur te fokus op die teëstelling, naamlik dat die Bybel wel leer dat daar ’n tweeledige uitkoms van die laaste oordeel sal wees. God wil vir seker hê dat alle mense tot redding moet kom, maar wil hulle almal regtig gehelp word? Die Bybelse boodskap is die verkondiging van die evangelie, waarvan ’n uiteindelik geloofskeuse die doel is. Maar die

evangelieboodskap is nie 'n teorie omtrent die goddelike saligheidsplan in die wêreldgeskiedenis en die moontlike einde daarvan nie. Ons is veronderstel om self te besluit en nie daaroor te spekuleer nie. Maar indien ons spekuleer, behoort ons onself af te vra of God se genade steeds vry is indien almal uiteindelik gered gaan word. Maak dit dan nie die keuse om tot die geloof te kom oorbodig nie? Universele redding maak God se genade goedkoop en dit stel ook perke aan sy vryheid – dit dissipeer die finaliteit van ons geloofskeuse. Maar Heb. 9:27 stel dit duidelik: “'n Mens is bestem om net een maal te sterf en daarna kom die oordeel”. Indien redding dan van geloof afhanklik is, dan hou alle NT verwysings na universele redding verband met God se goeie soteriologiese intensies en nie met die gevolge van die wêreldgeskiedenis nie (Moltmann 1996:242).

Die werklike betekenis van hierdie alversoening-geïmpliseerde tekste dui inderwaarheid op die potensialiteit van redding (of saligheid) en kan ons dus nie die onvermydelike werklikheid (of realiteit) daarna daarin lees nie. Dit is waar dat *aeoniese* tyd nie na God se absolute ewigheid verwys nie, maar dit beteken wel die onherroeplikheid van die keuse vir of teen geloof. Ons keuse vir of teen geloof laat ons voor God in die oordeel staan - en die gevolge daarvan is finaal. Gevolglik is die dubbele uitkoms die laaste woord met betrekking tot die laaste oordeel. Na watter kant toe ons ook al op grond van die Bybel wil postuleer, maak Moltmann nou die gevolgtrekking dat dit onafwendbaar op 'n paradoks sal uitloop (Moltmann 1996.:243). Maar, is die Bybelse getuienis vir of teen elkeen van die twee moontlikhede werklik 'n paradoks soos Moltmann dit sien? Word 'n laaste oordeel met 'n dualistiese gevolg en universele redding werklik ewe duidelik deur die Bybel geattesteer? Hierdie sake word in hoofstuk 4 weer van nader bekyk.

3.5 Teologiese argumente met betrekking tot universele redding

Deur 'n alternatiewe gedagtegang te volg, oorweeg Moltmann nou teologiese argumente om die Bybelse teenstrydigheid met betrekking tot alversoening te probeer oplos. Indien mens argumente teen die tweeledige uitkoms van die laaste oordeel sou aanvoer, wys hy daarop dat die genade van God sterker as die sonde is: “hoe meer die sonde geword het, hoe oorfloediger het die genade geword” (Rom. 5:20). Die liefde van God weeg swaarder as sy wraak, want God word nie toornig oor die sonde van die mens ten spyte

van sy liefde vir die mensdom nie, maar omdat Hy die mens liefhet. Hy sê Nee vir sonde omdat Hy Ja sê vir die sondaar. Hy sê 'n tydelike Nee omdat Hy in die ewigheid 'n Ja sê vir die mensdom – vir die wesens wat Hy na sy beeld geskape het. Hy oordeel die sonde van die wêreld juis om die wêreld te red. Dit is nie die toorn van God wat vir ewig duur nie, maar wel sy genade: “Sy toorn duur maar vir 'n oomblik en sy goedheid (guns) vir 'n leeftyd” (Ps. 30:5). God haat die sonde en nie die sondaar nie; Hy het die sondaar lief, maar nie die sonde nie, het die kerkvader Augustinus eens op 'n tyd gesê. God se oordeel skei die sonde van die persoon; dit veroordeel die sonde, maar spreek die sondaar volkome vry (Moltmann 1996:243).

Die toorn waarmee die regverdige God die ongeregtigheid waardeur die mensdom hulself en die wêreld in ellende dompel gaan oordeel, is niks anders nie as 'n uitdrukking van sy passievolle liefde. Dit beteken dat die historiese, partikularistiese aard van die goddelike uitverkiesing en verwerping die universaliteit van redding dien. God se laaste oordeel het geen tweeledige gevolg (of uitkoms) nie, maar dien die universele totstandkoming van die goddelike geregtigheid, met die oog op die nuwe skepping van alle dinge. Die oorhand van God se genade oor sy toorn, wat in die geloof ervaar word, beteken dat die oordeel en versoening van die universum nie antiteses is nie. Die versoening van die universum kom deur die oordeel tot stand, waardeur God dan sy geregtigheid openbaar ten einde alles en almal uiteindelik in sy sfeer van heerlijkheid te kan insluit (Moltmann 1996:243-244).

Indien mens nou weer argumente teen alversoening wou opper, wys Moltmann daarop dat die versoenende en regverdige God wil dat almal tot redding kom, maar dan slegs deur die geloof. Die volprese vermoë van God se genade is nie 'n mag van die noodlot wat mense teen hul sin wil intrek en oorrompel nie. Nee, dit is die mag van liefde wat mense deur die evangelieboodskap roep tot geloof in God, wat mense daartoe uitnooi (of lok) om 'n vrye keuse te maak. God red die mens nie deur oorweldiging nie, maar wel deur oortuiging. In Christus en deur die evangelie daal God klaarblyklik neer tot op die vlak van die mens, tot op die punt dat Hy sy wil tot saligheid afhanklik stel aan die mens se vrye geloofskeuse. Hy buig so laag sodat Hy inderwaarheid dan sy heerlijkheid in die

hande van 'n man of vrou plaas. Dit blyk nou of die Here afhanklik is van wederkerigheid, want Hy respekteer die vrye keuse van mense, van hulle geloof en ongeloof – en gee aan hulle tydens die laaste oordeel volgens hul eie geloof, of ongeloof. Dit het niks te doen met wraak of sadisme nie, want God respekteer slegs die geloofskeuse van elkeen afsonderlik – redding vir die wat glo en verdoemenis vir die wat nie glo nie. Die alversoeningsleer neem nie die keuse vir geloof so ernstig op as God self nie; dit is nou wanneer Hy die mens deur die dwaasheid van die kruis-boodskap wil red. Waar die alversoeningsleer die allesomvattende volledigheid van goddelike saligwording beklemtoon, word die onderlingheid of wederkerigheid van God se saligheidsplan en menslike geloof deur die Laaste Oordeel-leer beklemtoon (Moltmann 1996:244).

Die keuse tussen alversoening of ewige straf kom inderwaarheid dan neer op die verwantskap tussen 'n goddelike en 'n menslike besluit. Alversoening is 'n onbegrensde mosie van vertroue in God: wat God wil doen, dit doen Hy. Indien Hy almal wil red, dan sal Hy uiteindelik almal red. Hierteenoor is die Laaste Oordeel-leer weer die uitdrukking van 'n ontsaglike selfvertroue aan die kant van die mensdom: indien die keuse vir of teen geloof wel 'n ewige draagwydte het, kan mens nou redeneer dat ons ewige beskikking – saligheid of verdoemenis, in die hande van mense lê. Wat met 'n mens in die ewigheid gebeur, hang af van sy of haar eie gedrag. God se verantwoordelikheid word gereduseer na 'n soteriologiese aanbod soos in die evangelies opgeteken en die tot stand bring van aanvaarding of verwerping tydens die laaste oordeel. Christus word redder van die mens slegs indien daardie persoon Hom in die geloof aangeneem het. Dit is dus die geloofsaanvaarding wat Jesus ons Verlosser maak. Maar indien dit dan so is, red of veroordeel mense dan nie hulself nie? Die leerstelling met betrekking tot die tweeledige uitkoms van die laaste oordeel is relatief modern vergeleke met die leer van universele redding. Die idee van 'n absolute vryheid van keuse wat hierdie nuanse van die Laaste Oordeel-leer meebring, resoneer met kontemporêre humanisme, waarvolgens die mens die standaard van alle dinge geword het – en is die mens nou die sentrum van die universum, waar alles op die besluit van mense berus (Moltmann 1996:244-245).

Maar sou dit alle mense insluit? Kan kinders wat op 'n baie vroeë ouderdom tot sterwe kom 'n geloofskeuse maak, of die wat verstandelik gestrem is? Word hulle gered of gaan hulle verlore? Wie is dit wat die besluit aangaande die redding van die verlore mensdom maak, en waar word hierdie besluit geneem? Elke Christen-teoloog behoort hierop te antwoord dat dit tog God moet wees wat hieroor besluit, want indien nie, bestaan daar eenvoudig nie iets soos geloofsekerheid nie - en kan niemand verseker wees van sy of haar ewige saligheid nie. "Maar indien God vir ons is, wie kan teen ons wees?" vra Paulus in Rom. 8:31. Hierop kon ons moontlik ook antwoord: nie eens onself nie! God is aan ons kant, Hy is vir ons omdat Hy in ewigheid die keuse namens ons gemaak het, in die selfopoffering en opstanding van Jesus Christus. Dit is nie slegs 'n aantal uitverkorenes wat met God versoen is nie, maar die hele skepping (2 Kor. 5:19). God het nie slegs gelowiges lief gehad nie, maar die hele wêreld (Joh. 3:16). Die belangrike keerpunt van ramp tot redding het reeds op Golgota plaasgevind: dit gebeur nie tydens die moment wanneer ons die besluit moet neem om gelowig te word nie of selfs tydens bekering nie (Moltmann 1996:245).

Die navorser is die mening toegedaan dat 'n oplossing vir hierdie vraagstukke aangebied word deur die leer van universeel toeganklike redding. Dit postuleer dat saligheid weliswaar slegs deur Jesus Christus moontlik is, maar dat kennis aangaande Hom nie daarvoor noodsaaklik is nie. Eksponeer van hierdie leer is onder andere, John Wesley, C.S. Lewis, Clark Pinnock, William Booth, en dit verwys na 'n wyer hoop wat uitreik na die ongeëwangeliseerde massas wat op God se algemene openbaring en die werking van die Heilige Gees aangewese is, en ook diegene wat moontlik nie instaat is om wel 'n geloofsbesluit te maak nie. Dit volg dan nou, per definisie, dat hoewel alle Christene as gelowiges beskou kan word, nie alle gelowiges noodwendig Christene is nie (Sanders 1992:105-116). Op grond hiervan wil die navorser dan die afleiding maak dat tydens die laaste oordeel dit nie noodwendig die keuse van die mens is wat die deurslag gaan nie, maar eerder God wat genadig en regverdig oordeel.

Soos Moltmann (1996:245) reeds hierbo na verwys het, was Golgota die keerpunt wat die mens deur die geloof beleef, maar stel hy dat om tot geloof te kom, nie opsigself die

keerpunt is nie. Dit is nie die mens se geloof wat sy/haar saligheid bewerk nie, maar dit is eerder genade wat sy of haar geloof tot stand bring. Indien redding en verdoemenis die resultate van menslike geloof of ongeloof is, maak dit God dan inderwaarheid oorbodig. Moltmann oordeel nou dat die verband tussen handeling en ewige bestemming, en die wet van karma sou daarom voldoende wees om 'n kousaliteit daar te stel. Indien, selfs met die ewigheid op die spel, elkeen nou in staat was om sy of haar eie geluksaligheid of vernietiging in die hand te werk, word die mensdom nou sy eie God. Dit is slegs indien 'n kwalitatiewe verskil gemaak sou kon word tussen God en mens dat God se besluit en die mens se besluit na waarde geskat en gerespekteer kan word (Moltmann 1996:245).

Hy gaan voort en oordeel dat God se besluit vir ons en ons besluit vir geloof of ongeloof op dieselfde vlak as die begrippe tyd en ewigheid geplaas word. Ons behoort God en mens aan dieselfde maatstaf te meet indien ons sou vra: wat en hoeveel God bydra tot die saligheid van die mens en hoeveel die mens self moet bydra? Om God en mens op dieselfde vlak te beskou, beteken aan die een kant dat God vermenslik word en aan die ander kant weer dat die mens vergoddelik word. Aanbod en aanvaarding is 'n formule wat herhaaldelik gebruik word ten einde goddelike genade en menslike besluite op dieselfde vlak te bring. Die triviale gesegde "church on offer", maak van God die leweransier van 'n goedkoop verbruikers-item in die godsdiens-supermark van die wêreld – in pas met 'n kultuur van verbruikersoewereiniteit. Dit is juis in hierdie kultuur dat die verbruiker as koning gekroon word – en word die verbruiker nou inderwaarheid selfs ook God se koning (Moltmann 1996:246). Moltmann se benadering ten opsigte van die mens se vryheid van keuse vir of teen geloof, word in Hoofstuk 5 weer onder die loep geneem.

3.6 Die Laaste Oordeel

In *The coming of God* (1996) wys Moltmann op die verband tussen die na die hel neerdaal van Christus en die universele redding van elke kreatuur deur God geskape, asook die herstel van alle dinge. Trouens, God se geregtigheid wat tydens die laaste oordeel bewerkstellig word, word moontlik gemaak alleen deur die hel van Christus se lyding en kruisdood. In 'n latere werk, *Sun of righteousness arise!* (2010) argumenteer hy vir 'n Mesopotamiese en OT kreatiewe oordeel, waartydens die verontregtes beregtiging

ontvang en alles nuut geskape word, maar hierdie keer bring hy dit nie in verband met die lyding en kruisdood van Christus nie.

3.6.1 Die neerdaal van Christus in die hel en die *herstel* van alle dinge

Indien dit ons metode is om Christologiese oplossings vir eskatologiese vraagstukke aan te bied, in ons poging om die omvang van die Christelike hoop te bepaal, behoort ons nie vêr weg in ander verwysingsraamwerke te dwaal nie, maar moet ons poog om onself in die dieptes van die kruisdood te versink. Dit is slegs daar waar ons die sekerheid van grenslose (dalk eerder “onbegrensbare”) versoening en die ware gronde vir die hoop op die herstel van alle dinge sal vind – vir universele redding en sodat die nuut geskape wêreld die ewige koninkryk van God kan word. In die gekruisigde Christus herken ons die Regter van die laaste oordeel, wat eens die Veroordeelde ten behoewe van die aangeklaagdes geword het. Tydens die laaste oordeel verwag ons op die regterstoel die Een wat vir die versoening van die wêreld gekruisig was – en geen ander regter nie. Die persoon wat in die geskiedenis van Christus die geregtigheid van God ondervind het, geregtigheid aan diegene wat onreg gely en die goddelose regverdig, sal werklik die geregtigheid van die laaste oordeel verstaan – geregtigheid wat die vervalde wêreld herstel en dinge weer in orde plaas. Dit is nie ’n vergeldende geregtigheid wat sorg dat elkeen in gelyke munt betaal word nie, maar dit is ’n remediërende geregtigheid van die God van Abraham, die vader van Jesus Christus, wat reg verleen en regverdig maak (Moltmann 1996:250).

Dit beteken dat die eskatologiese laaste oordeel nie met dié van aardse howe vergelyk kan word nie. Hierdie oordeel het met God en sy skeppende geregtigheid te doen. Wat ons die laaste oordeel noem is niks anders nie as die universele openbaring van Jesus Christus – die vervulling van sy verlossingswerk. Geen boete-doenige strafbepaling sal in die hof van die Gekruisigde aangetref word nie. Geen straf van ewige dood en verdoemenis word uitgedeel nie. Die finale bekendmaking en geregtigheid bedien die ewige koninkryk van God en nie die finale restourasie van ’n goddelike, maar geskonde wêreldorde nie. Oordeel aan die einde is hoegenaamd nie die einde nie; dit is die begin.

Die doel daarvan is die restourasie of heropbou van alle dinge met die oog op die vestiging van God se ewige koninkryk (Moltmann 1996:250).

Die *apokatastasis*-leer met betrekking tot die heropbou van alle dinge ontken nóg die verdoemenis nóg die hel. Inteendeel, dit veronderstel dat in sy lyding en dood het Christus vir die versoening van die wêreld die volkome hel van Godverlatenheid ervaar – en het so vir die mensdom die volkome vervloeking van sonde gely. Die ware Christelike grondslag vir die hoop op universele redding is die teologie van die kruis – en die realistiese gevolg van die kruis-teologie kan slegs die restourasie (nuutmaking, die novum) van alle dinge wees. Op grond van Luther se *theologia crucis* wys Moltmann (1996:251) daarop dat Jesus, in sy verlatenheid aan die kruis, die lyding van die hel, God se verwerping en die ewige dood, ter wille van ons gely het. Die sterwende Christus was die mees verslane en verworpe van alle mense ooit. Aangesien Hy ons verwerping in sy liggaam moes ly, sien ons in sy wonde ons eie uitverkiesing.

Maar wanneer het Christus ter wille van ons die hel gely en wat is die aard van hierdie hel? Volgens Luther (Moltmann 1996:251-252) daal Christus neer na die hel vóór sy fisiese dood aan die kruis, nie daarna nie. Die (God)-verlatenheid van Christus tussen Getsemane en Golgota is die verlatenheid van een wat van alle ewigheid af verdoem is. Sy onbeantwoorde gebed in Getsemane was die voorbereiding tot sy helse straf – en dit is waarom daar sweet en bloed van sy voorhoof afgedrup het. Na hierdie sielswroegende momente stort Hy in die *gehenna* neer. Wanneer Hy aan die kruis sterwe, verduur Hy nie alleen God se toorn oor die goddelose wêreld nie, maar ook God se toekomstige toorn en straf. Beteken dit nou dat Christus in die sfeer van die dood neerdaal om vir geeste in die gevangenes te preek, soos deur die Apostoliese Belydenis geleer word? Volgens Moltmann (1996:252) glo Luther nie dat die hel 'n spesiale plek in die onderwêreld was nie – trouens nie eens enige ander plek in die wêreld nie. Dit was 'n eksistensiële ondervinding, 'n ondervinding van God se toorn oor en vervloeking van sonde en goddeloosheid. Christus ly hierdie hel aan die kruis ten einde die wêreld met God te versoen. Jesus was ter wille van ons versoening “sonde” gemaak (2 Kor. 5:21), terwyl daar in Gal 3:13 opgeteken staan dat Hy terwille van ons 'n “vloek” gemaak was. Dit is

die ware kloue van die dood waaruit God Hom dan opwek (Hand 2:24). Dit moet op hierdie stadium beklemtoon word dat die “hel” wat Moltmann hier na verwys, nie die doderyk of onder-wêreld bedoel nie. Nóg verwys dit na die hel of absolute dood wat tydens die *zimzum* ontstaan het en eskatologies tydens die omkering daarvan tot niet sal gaan. Dit is ‘n metaforiese verwysing na die aardse hel wat die mensdom moet ly, byvoorbeeld siekte, oorlog, hongersnood, rampe, en soos Moltmann dit in Bauckham (2001:44) beskryf, “die vlamme, vuur en verskrikking van Auschwitz en Hiroshima”.

Moltmann (1996:253) wys op Hans Urs von Balthasar, gerekende Switserse Katolieke teoloog van die 20ste eeu, se diepgaande leer oor die “ter helle” neerdaal van Christus, dat die goddeloses deur God verdoem is tot die hel wat hulle vir hulself gekies het. Maar Christus se neerdaal na die hel beteken dat selfs in hierdie “selfgekose” hel is Christus hul broeder en metgesel. Dit is die solidariteit van die gestorwe Christus met die gestorwenes. Hierdeur versteur Christus die absolute verlatenheid waarna die sondaar neig; die sondaar wat vrywillig graag uit die teenwoordigheid van God verdoem wil wees, vind God tog weer in sy verlatenheid – maar dis God in sy totale magteloosheid van liefde wat Homself in die ewigheid aan die kant van die verdoemdes skaar. Dit is die Paaservaring van Christus, wat in sy eie Godverlatenheid die hel verduur, omdat Hy in volkome gehoorsaamheid die Vader soek waar Hy nie te vinde is nie. Deur sy neerdaal in die hel trek Hy juis die hel en almal daarin met Hom saam in ‘n trinitariese gemeenskap met die Vader. Christus stel Homself aan verlore bloot om die wat verlore is te vind en huis toe te bring. Hy ly die foltering van hel ten einde die poorte van hel te open, sodat hierdie foltering nie langer sonder hoop op ‘n einde sal wees nie. Omdat Hy in die hel moes ly, gee Hy hoop waar alle hoop laat vaar is, soos in die hopelose hel van Dante se *Inferno*. Deur sy foltering het Christus die hel vernietig, en sedert sy opstanding uit sy helse kruisdood bestaan daar nie meer iets soos om vir ewig verdoem te wees nie (Moltmann 1996:253-254).

Slegs indien onheil, Godverlatenheid, absolute dood, die onbegrensde vervloeking van verdoemenis en die duisternis van die afgrond (bodemlose put) alles in God Homself saamgetrek word, dan is gemeenskap met hierdie selfde God ewige saligheid, eindelose

vreugde, 'n onherroeplike uitverkiesing en daarby 'n goddelike lewe. Moltmann (1996:252) oordeel dat Christus se neerdaal na die hel beteken dat selfs in die ervaring van hel Hy daar teenwoordig is (Ps. 139:8). Christus se neerdaal na die hel beteken ook dat dood en hel bymekaargemaak en in God opgeneem is. "Dood is verslind in oorwinning. O dood, waar is jou oorwinning? O dood, waar is jou engel? Maar dank aan God, wie aan ons die oorwinning skenk deur die Here Jesus Christus" (1 Kor. 15:54, 57).

Uit Moltmann se vertolking van Hans Urs von Balthasar se werk, asook sy eie oortuiging dat hel en dood bymekaar hoort en in God opgeneem is, word daar na die oordeel van die navorser 'n relasionele verband geïmpliseer. Die "nie-syn" van God (met ander woorde die hel) word deur Christus se neerdaal na die hel deur God self gepenetreer (trinitaries gesien). Na die oordeel van die navorser is dit paradoksaal en ontologies nie moontlik nie. Maar die probleem word moontlik opgelos deur 'n relasionele in plaas van 'n substantiewe teenwoordigheid te veronderstel, en dit is waarskynlik wat hier bedoel word. Die vraag is nou of God werklik in 'n relasie met almal staan? Hierdie saak word in hoofstuk 5 verder bespreek.

Wat Christus deur sy dood en opstanding vermag het, word aan die hele mensdom deur die evangelies verkondig en sal by die parousie aan almal en alles geopenbaar word. Wat in die dieptes van die kruisdood gely en deur foltering oorwin is, sal by die parousie in heerlijkheid manifesteer. Daardeur het Christus sekere regte vanaf die duisternis verwerf sodat die moment sal aanbreek wanneer elke knie sal buig, in die hemel en op die aarde en onder die aarde en elke tong bely dat Jesus Christus die Here is tot die heerlijkheid van God die Vader. Goeie Vrydag kondig 'n universele versoening vir die hele wêreld aan. Om Christus se kruisdood die basis of fondasie van universele redding en die restourasie van alle dinge te maak, kan mens daardeur nou die ou dispuut tussen die universele teologie van genade en die partikuliere teologie van geloof uiteindelik ophef. Moltmann oordeel dat alversoenende liefde nie noodwendig goedkoop genade veronderstel nie, maar dat genade tog ook altyd vrylik beskikbaar is (1996:254).

Die vraag wat nou vir Moltmann (1996:255) na vore kom, is of eendag *alles* (navorser se kursief) en almal gered gaan word. Dit kan deur die belydenis van hoop positief beantwoord word. Daar is geen twyfel dat God nooit sy rug op iemand of *iets* (navorser se kursief) sal kan draai nie – trouens alles en almal behoort tog in elk geval aan Hom. Jesus kom weer as die Een wat die sonde van die wêreld gedra het, Hy oordeel maar verdoem nie. Die eskatologiese punt van die verkondiging van die laaste oordeel is die reddende koninkryk van God. Die oordeel is die sy van die koninkryk wat na die geskiedenis gekeer is. Tydens hierdie oordeel word alle sonde, elke bose daad en elke daad van geweld, die onreg van hierdie moordlustige en lydende wêreld veroordeel en uitgewis. God se uitspraak bring tot stand wat dit aankondig. Tydens hierdie goddelike oordeel word alle sondaars, die bose en die geweldenaars, die moordenaars en die kinders van die duivel, ook die duivel en sy gevalle engele (aldus Moltmann), bevry en gered van die doodstraf – en getransformeer na God se oorspronklike skeppingsbedoeling. Want God bly getrou aan Homself en laat *niks* en niemand wat Hy geskape het in die steek nie, of laat toe dat *iets* of iemand verlore gaan nie (kursiewe druk deur die navorser ingevoeg). Daar is twee kante tot die eskatologiese leerstelling met betrekking tot die restourasie van alle dinge, naamlik God se oordeel wat alles regmaak en God se koninkryk wat tot 'n nuwe lewe ontwaak (Moltmann 1996:255).

Op hierdie stadium vind die navorser dit gepas om te wys op die kwessie rondom die duivel en sy gevalle engele wat tans in kontroversie gehul is. Of Moltmann hier letterlik verstaan moet word, en of sy verwysing na die duivel blote retoriek is, is nie belangrik nie. Wat wel belangrik is, is die “alles” wat gered gaan word, en dat God nie “iets” verlore laat gaan nie. Die transformasie van elke individu na sy of haar oorspronklike skeppingsbedoeling is 'n interessante gedagte, maar die toepassing daarvan op alles en enige-iets is vir die navorser problematies. Hierdie saak word in die laaste hoofstuk krities geëvalueer.

3.6.2 Die sonsopkoms van Christus se geregtigheid - die *nuwe skepping van alle dinge*

In sy latere werk, *Sun of Righteousness, Arise!* (2010:127-148), bespreek Moltmann weer die laaste oordeel, maar in plaas daarvan om die neerdaal van Christus in die hel, soos in *The Coming of God* (1996) daarmee in verband te bring, gebruik hy ander argumente. Hy begin deur te wys op 'n lydende wêreld se dors na geregtigheid. Die verwagting van 'n goddelike oordeel met die oog op die totstandbrenging van beregtiging, was altyd die slagoffers van geweld en ongeregtigheid se hoop. Israel se klaagliedere soos dit in die Psalmboek voorkom, is duidelik sprekende getuïenisse van die oortuiging dat die ware betekenis van “oordeel” dui op beregtiging - en nie vergelding nie. God se oppergeregtigheid bring beregtiging aan die wat onder boosheid moes ly, laat hulle uit die stof opstaan, genees hul verwonde en heel hul verpletterde lewens. Die benadeeldes wag met reikhalsende verlange na God se skeppende geregtigheid. Hulle wag nie vir 'n oordeel gebaseer op goeie werke nie, maar 'n oordeel begrond op die lyding van slagoffers. Dit het heelwat later in die Bybel inslag gevind hoofsaaklik as gevolg van vreemde invloede, dat 'n oordeel wat uitloop op die beregtiging van verontregtes verander het na 'n universele strafregtelike hof, waar volgens goed en sleg geoordeel word sonder om die lot van slagoffers in aanmerking te neem.

'n Slagoffer-georiënteerde verwagting van bevrydende en verlossende geregtigheid is verander na 'n oortreder-georiënteerde morele oordeel met die uitsluitende doel van vergelding. Ten einde die disharmoniese idees ten opsigte van die goddelike oordeel te verchristelik en hul betekenis vir die hedendaagse wêreld te evangeliseer, maak Moltmann die aanname dat die oorspronklike ervarings van Israel en die vroeë kerk dié van skeppende, reddende en helende geregtigheid was, dat die idees oor die komende oordeel hiermee sou resoneer, maar hoegenaamd nie in ooreenstemming met die algemene religieuse konsep van wraak en retribusie nie – of ook die eg menslike hunkering na wraak nie. Die voorgaande in ag genome, vra Moltmann homself nou die volgende soos volg af:

Wie is die regter van die laaste oordeel? Volgens getuigenis van die NT, is die oordeelsdag die dag van die Seun van die Mens, wie na die wêreld gekom het om dié wat verlore is, te red (Luk. 19:10 en Mat 8:11). Enige-iemand wat dink dat daar verlore nes sou wees wat nie deur Hom gevind is nie, verklaar daardeur dat Hy onbevoeg en onsuksesvol was (of is). Maar as wie sal Christus op die “dag van Here” gemanifesteer word? Seer sekerlik nie as die wreker wat vergeld nie, maar as die Gekruisigde wat sonde en die dood oorwin het (Moltmann 2010:135).

Volgens watter geregtigheid gaan Christus eendag oordeel? Dit kan nie iets anders wees as wat Hy self uitgeleef het in sy vriendskap met sondaars en tollenaars nie. Indien nie, sou niemand in staat wees om Hom te herken nie. Die komende regter is die Een wat self tot 'n skande-dood aan die kruis veroordeel was (Moltmann 2010:136-137).

Wat is die doel van Christus se oordeel? Wanneer die slagoffers verhef en die oortreders gekorrigeer is, is die doel van die laaste oordeel nie vergelding in die vorm van óf beloning óf straf nie, maar is die intensie die totstandbrenging van goddelike, skeppende geregtigheid oor alles wat goddeloos is, in die hemel, op die aarde en onder die aarde. Die triomf van goddelike beregting lei nie tot die skeiding van mense tussen gered en verlore nie, of tot die einde van die wêreld nie. Die doel is om God se groot dag van versoening in te lei. Daar sal geen hartseer of tranes of pyn meer wees nie (Open 21:4). Die skadu van sonde verdwyn tesame met die mag van die dood. Die magte van vernietiging sal self ook vernietig word. Daarom is die laaste oordeel nie die einde van God se werke nie, nog is dit die laaste van alles; dit is net een stap voor die laaste. Dit is eintlik die eerste stap in die oorgang van die temporele na die a-temporele. Wat wel finaal is, is die nuwe en ewige skepping van God – begroond op die geregtigheid deur God self tot stand gebring. Omdat hierdie oordeel die nuwe skepping dien, is die geregtigheid daarvan nie 'n geregtigheid verwant tot die verlede nie, maar bedien wel 'n geregtigheid verwant aan die toekoms (Moltmann 2010:137-138).

Wat van oortreders en slagoffers? Bose daede gedoen en verdrukking gely word natuurlik nie altyd volkome tussen verskillende individue of groepe verdeel nie. Slagoffers kan ook

later oortreders word - en in vele gevalle is die verdrukke en verdrukker sy van dieselfde mens moeilik te onderskei. Dit is belangrik om te beseef dat die komende regter ons as oortreders sal oordeel en ons as slagoffers sal verhef – die Fariseër in ons verwerp en die sondaar in ons aanneem en sodoende in die proses ons met onself versoen (Moltmann 2010:138).

Wat is die dimensie van die laaste oordeel? In die visie van die nuutmaking van alle dinge, het God se oordeel (Moltmann 2010:139-142) nie slegs te doen met die “sondetjies van arme, stomme mense” nie, maar met die kosmiese transformasie van alle dinge tot hul uiteindelijke en blywende vorm. Die eerste skepping (Open 21:1) is ’n skepping wat orals en altyd deur chaos bedreig word. In die simboliese taal van die Bybel breek chaos deur tot die lig van die skepping, maar die aarde word grootliks deur “see” bedek en helfte deur “nag” omhul. Volgens Johannes se beeldspraak in die Openbaringboek, sal daar in die nuwe skepping van die aarde geen see en nag meer wees nie, want die heerlikheid van God sal alles verlig – met Jesus Christus die Lam, as die lig. Volgens 1 Kor. 15 en Open 21 sal dit ’n fundamentele verandering in die samestelling van lewe en die kosmos wees. God sal in alles en almal teenwoordig wees. Paulus se belang in 1 Kor. 15 en Fil. 2 is die universele verheerliking van God. Dit omvat die universele versoening van die hele mensdom en die ontvangs van alle dinge in God se ewige koninkryk. Andersins sou God nie God wees nie. Nietigheid word vernietig, sonde verslaan, die mag van boosheid ontbind. Sonde en die ellende van Godverlatenheid word verjaag; en die hel finaal vernietig. Dit is alleen die negering van die negatiewe wat die fondasie van die onvernietigbare positiewe daarstel. En dit is slegs die begin van God se koninkryk van heerlikheid. Omdat die verrese Christus die blik op ’n wêreld sonder dood en hel moontlik gemaak het, word die teëstelling van universele en partikuliere redding vanself opgelos. Die Christen-idee van alversoening is gebaseer op ’n kosmiese Christologie waarvolgens die dood finaal vernietig word. Ps. 96:10-13 bied ’n gepaste beskrywing van die laaste oordeel as ’n beeld van hoop, soos deur Moltmann (2010:142) aangehaal:

Verkondig onder die nasies: Die Here regeer; die wêreld staan vas, dit wankel nie; die Here sal die volke regverdig oordeel.

Die hemele moet bly wees en die aarde moet juig, die see en alles daarin moet druis, die veld en alles daarop moet jubel, al die bome in die bos moet hulle verheug voor die Here, want Hy kom, Hy kom om oor die aarde te heers. Hy sal oor die wêreld heers met regverdigheid, oor die volke met billikheid.

3.7 Gevolgtrekking

Moltmann huldig die oortuiging dat die idee van 'n strafregtelike oordeel met 'n tweeledige uitkoms, hemel óf hel, strydig is met die beskouing van antieke Israel en die vroeë kerk. Die Laaste Oordeel-leer soos in die Christelike tradisie, sien hy as ateïsties en skeppingsvyandig en daarom vind hy universele as in pas met die wesensaard van God se liefde. Hy gaan voort en oordeel dat alversoening en 'n tweeledige-uitkoms laaste oordeel beide deur die Bybel bevestig word. Na aanleiding van hierdie Bybelse teenstrydigheid maak hy, op grond van teologiese oorwegings 'n saak uit ten gunste van universele redding. Sy siening van die laaste oordeel is op die lees van die Babiloniese model geskoei, naamlik 'n helende, transformerende oordeel waartydens almal universeel gered word. Tydens die laaste oordeel verleen God reg en geregtigheid aan almal. Daar is nie beloning of straf op grond van goeie of bose werke nie, maar almal word gered. Trouens, God sal nooit iets of iemand wat Hy geskape het in die steek laat nie – en daarom word alles en almal universeel gered. Jesus het reeds die foltering van die hel gely, Hy het die poorte daarvan oopgegooi en begelei die lydende mensdom in sy/haar hel tot in die laaste oordeel – waar sonde, dood en hel sal ophou bestaan. Die laaste oordeel is die begin van die nuwe skepping en die inleiding tot die ewige koninkryk van God.

Met betrekking tot die navorser se probleemstelling en hipotese soos in hoofstuk 1 geartikuleer, met die oog op die uiteindelijke refutasie van Moltmann se denke aangaande die laaste oordeel, word uit hierdie hoofstuk die volgende belangrike gevolgtrekkings gemaak:

- (i) Moltmann is oortuig dat alversoening sowel as 'n tweërlei-uitkoms laaste oordeel deur die Bybel geattesteer word, maar tog is hy van mening dat die

- oorwig van Bybelse getuienis op universele redding dui. Hierdie Bybelse teenstrydigheid kan volgens Moltmann nie opgelos word nie.
- (ii) Die mens beskik nie oor die vryheid om vir of teen die saligheidsplan van God vir die mensdom te besluit nie. 'n Vrye wilsbesluit hieroor sou in elk geval saligheid tot op die vlak van 'n goedkoop verbruiksitem reduceer.
 - (iii) Moltmann oordeel dat die Bybel nie dieselfde ewigheidswaarde aan God se toorn (en straf) toeken as aan sy genade en barmhartigheid nie. Die Bybel dui vir hom aan dat daar 'n duidelike assimetrie tussen absolute dood en ewige lewe bestaan.

HOOFSTUK 4: MOLTSMANN SE DENKE IN DIE LIG VAN DIE BYBEL

4.1 Inleiding

Ons het in die vorige hoofstukke gesien hoe Moltmann se evolusionêre, panenteïstiese eskatologie hom lei tot die oortuiging dat God tydens die laaste oordeel die ganse skepping met Homself versoen, sodanig dat almal en alles, uiteindelik gered word. In hierdie hoofstuk word die fokus geplaas op die konsep van God se oordeel en straf soos wat dit in die Bybel voorkom. Die doel van die hoofstuk verwys na die eerste punt van die navorser se probleemstelling soos in paragraaf 4 van hoofstuk 1 geartikuleer, naamlik dat Moltmann se denkskema, op 'n oorwig van getuienis en waarskynlikhede, moontlik uit pas met die Bybel mag wees. Hoewel die navorser hierdie siening huldig, is dit nodig om in ag neem dat Moltmann, soos in die vorige hoofstuk aangetoon, oortuig is dat die Bybel nie dieselfde ewigheidswaarde aan God se toorn (en straf) toeken as aan sy goedertierenheid nie, met absolute dood en ewige lewe as asimmetriese konsepte. Dit is na die mening van die navorser inderdaad die geval, maar soos reeds in hoofstuk 1 baie duidelik gestel, fokus hierdie navorsing nie op die tyd-dimensie en die vergelde aard (of nie) van die helse straf nie, maar is die doel eerder om die bestaan van die hel as 'n plek of eksistensiële toestand waar God nié is nie, te probeer bewys.

Maar voordat daar 'n poging aangewend kan word om Moltmann se denke aan die hand van Bybelse getuienis krities te evalueer, is dit na die navorser se oordeel nodig dat iets eers oor die hermeneutiek gesê moet word. Wanneer ons dan nou hierna wel die Bybel oopmaak, is dit ten eerste om Moltmann se oortuiging dat dit juis die Ou Testamentiese (ou Israelse) konsep van 'n helende en transformerende oordeel is wat sy keuse ten gunste van universele redding beïnvloed het, onder die loep te neem. Trouens, dit is in twee van sy geraadpleegde werke dat hy hierdie stelling maak. Maar is dit werklik die idee wat mens kry wanneer God se oordeel en straf in die OT van nader bekyk word? Moltmann postuleer ook dat die Bybelse getuienis teenstrydighede bevat, sodanig dat die idee van 'n ewige straf sowel as alversoening duidelik daarin geattesteer word. Daarom wend hy teologiese en filosofiese argumente aan om sy standpunt met betrekking tot universele redding te staaf. Maar is daar werklik sulke duidelike teenstrydighede in die

Bybelse getuienis? En indien mens sou probeer om hierdie teenstrydighede op te los, loop dit wel telkens uit op 'n paradoks soos deur Moltmann beweer word.

4.2 Enkele hermeneutiese kwessies

Hoewel in die volgende paragraaf die oorweldigende hoeveelheid van Bybelse getuienis ten gunste van 'n laaste oordeel en hel baie duidelik gedemonstreer word, vereis 'n verantwoordelike eksegeese daarvan dat kennis geneem behoort te word van belangrike interpretasie-kwessies. Die navorser is oortuig dat die oorgrote meerderheid van besware teen die tradisionele konsep van 'n laaste oordeel met 'n tweërlei uitkoms voor die deur van interpretasie gelê sou kon word. 'n Mens kan nie regtig praat van wat die Bybel oor 'n spesifieke onderwerp "te sê" het nie, maar eerder hoe die leser bepaalde tekste verstaan en interpreteer. Die navorser huldig die oortuiging dat 'n mens die Bybel nie noodwendig met 'n neutrale ingesteldheid benader nie. Ons kan nie sonder enige vooronderstellings na 'n teks gaan nie. Maar dan is daar ook diegene wat die idee dat betekenis inherent in die teks aanwesig is, heeltemal verwerp – met die teks nou beskikbaar en gereed vir die leser om enige betekenis daarin te ontsluit (Van Deventer 2010:1)

König (2002:173) gee toe dat die Bybelleser se vooronderstellings en ingesteldheid 'n wesenlike invloed op Skrifverstaan mag uitoefen, en dat daar wel ruimte bestaan vir ons eie vooronderstellings in ons verstaan van die Bybel, maar stel dit duidelik dat die leser nie bloot in die teks kan lees net wat hy/sy wil nie. Die verband waarin die woorde voorkom is die grens waarbinne eksegeese moet geskied. Ons kan nie aan 'n gedeelte die teenoorgestelde betekenis van wat die woorde reeds in die verband het gee nie. Smit (2006:144) erken dat in 'n nuwe situasie of met 'n nuwe behoefte 'n teks altyd 'n nuwe betekenis na vore kan bring. Die teks besit 'n oorfloed van betekenis wat nooit finaal vasgevang kan word nie, maar terselfdertyd waarsku hy, in aansluiting met König (2002:173), dat hierdie oorfloed van betekenis nie daarop dui dat die teks eenvoudig enigiets kan sê nie.

Ter illustrasie van die bogenoemde diverse, byna uiteenlopende opvattinge, wys 'n voorstander van wat as patristiese alversoening bekend staan, David Burnfield (2013:171-177), daarop dat die Bybel tipies (midde) Oosterse taalgebruik weerspieël, vol van figuurlike spraak, met ruim aanwending van hiperboliese taal wat vir ons dikwels na uiterste oordrywing lyk. Trouens, vir hom is al die beskrywings van die helse straf en verdoemenis niks meer as blote retoriek nie. Aan die ander kant van die spektrum waarsku behoudende teoloog Jan du Rand in sy boek "Die Einde" (2013:378), dat Jesus se verwysings na hel en straf meer as net waarskuwings tot bekering is, en daarom nie sommer so summier as hiperboliese spraak afgemaak kan word nie.

Met inagnome van die hoë voorkoms van figuurlike taalgebruik in die Bybel, veral as dit eskatologiese sake aangaan, wil die navorser oordeel dat 'n mitologiese en metaforiese beskouing nie vanselfsprekend die hermeneutiese invalshoek hoef te wees nie, tensy die teks natuurlik as 'n metafoor aangebied word. Daar is vele tekste in die Bybel wat handel oor die wraak en stafgerig van God wat as historiese narratief of teologiese diskoers aangebied word, en die betekenis daarvan behoort op hierdie vlak en konteks ontgin te word. Vir die navorser is dit vanselfsprekend dat tekste volgens die literêre genre waarin dit voorkom geïnterpreteer word, en daarom kan beeldspraak nie letterlik verstaan word nie. Net so kan hiperboliese taalgebruik dus nie letterlik verstaan word nie, maar wil die navorser vir die doeleindes van hierdie studie aanvaar dat baie daarvan tog as waarskuwing tot bekering en 'n heilige lewe dien. Met betrekking tot die interpretasie van Bybelse getuienis met betrekking tot die vergeldende oordeel van God, word volstaan met die oortuiging dat al die leidrade, suggesties en die sporadiese direkte stellings en bewerings tesame, tog konsekwent op 'n laaste oordeel met 'n dualistiese uitkoms dui.

Daar is egter nog een saak wat aandag moet kry voordat mens van die hermeneutiek kan afstap, en dit is die tydsdimensie van die hel. Hiermee word nie na die tydsduur daarvan verwys (soos in die vorige hoofstuk bespreek) nie, maar wel na die asimmetrie in die mens se temporele sonde teenoor God se ewige straf daarvoor. Vir hierdie doel word uit 'n preek van Jonathan Edwards (op 8 Julie 1741) soos volg aangehaal:

It would be difficult to suffer this fierceness and wrath of the Almighty God for one moment; but you must suffer it for all eternity. There will be no end to this exquisite horrible misery ... You will know that you must wear out long ages, millions of millions of ages, in wrestling and conflicting with this almighty merciless vengeance. (McGrath 2001:568).

Hierdie tipe van letterlike interpretasie wat op 'n liniêre tydsvestaan gebaseer is, het deur die eeue, heel te verstaan, 'n geweldige weersin in die Laaste Oordeel-leer ontketen. Hoewel ewigheid hiervolgens as moontlik "nimmereindigende" verstaan word, is dit na die oordeel van die navorser maar steeds net 'n voortsetting van tyd. In die ewigheid kan daar tog nie 'n verlede of toekoms wees nie. Verlede en toekoms word sinchronies met die hede, of eerder die hier en nou in een punt saamgetrek, met die gevolg dat die ewigheid, uit 'n tydsperspektief beskou, slegs een oomblik lank is – maar wel 'n nimmereindigende oomblik.

Voordat die Bybel nou nader getrek en oopgemaak word ten einde Moltmann se denke in die lig daarvan te evalueer, wil die navorser postuleer dat meeste van die morele besware teen die Laaste Oordeel-leer (ook soos dikwels deur Moltmann aangevoer) deur middel van verantwoordelike eksegese besweer sou kon word.

4.3 Oordeel en straf in die Bybel

Kvanvig (1993:10-13) meen dat die leer aangaande die hel nie slegs as 'n addendum tot die primêre oortuigings van die Christelike geloof beskou kan word nie. Sekere Bybeltekste dui daarop dat die doel van die geskiedenis die finale vervulling van die skepping in Christus is. Maar hierdie konsummasie sluit 'n laaste oordeel in, 'n skeiding tussen skape en bokke, met die hemel as bestemming van eersgenoemde en hel as die uiteinde van laasgenoemde. Die doel van hierdie paragraaf is om, op 'n oorwig van waarskynlikhede, te bewys dat Bybelse getuienis ten gunste van 'n laaste oordeel met 'n dualistiese uitkoms, die skaal statisties gesproke in die guns daarvan gaan laat oorhel. Daar is natuurlik nie plek om al die tekste in die Bybel wat daarna verwys hier aan te haal

en te bespreek nie, maar word daar eerder gefokus om 'n bepaalde patroon of tendens te probeer blootlê.

4.3.1 Ou Testament

In die OT word daar nie eksplisiete uitsprake oor tipiese eskatologiese momente soos die wederkoms en 'n toekomstige hemel of hel gemaak nie, maar tog is daar 'n duidelike eskatologiese kultuur en atmosfeer te bespeur. Geloof in God bring 'n gemoedsrus wat die OT gelowige laat insien dat dit wat nog moet kom, al sou dit katastrofies wees, slegs Goddelike toetrede is. Hulle verwagting is deurgaans gevestig op *Jahwe* se toekomstige oordeel (die "Dag van die Here"), maar ook op die nuwe wat moet aanbreek. 'n Bewussyn van die radikale boosheid van die huidige wêreld en die wete dat drastiese vernuwings op daardie dag moet kom, loop soos 'n goue draad deur die OT. Sonde het God se volmaakte skepping mismaak en transformasie is gesien as die radikale oorwinning oor sonde (Du Rand 2013:55). Die OT stel God as die Skepper van die wêreld voor, maar ook as die Here en Regter wat oordeel. Die oordeel van God word nie alleen in die gang van die geskiedenis voltrek nie, maar ook aan die spreekwoordelike einde wanneer die finale oordeel gaan gebeur. Volgens Deut. 16:18-17:13 en 2 Kron. 19:6-8 ontvou die God van Israel se oordeel deur die goddelike regstelsel, asook deur regspraak by die stadspoorte (Am. 5:10-15) en in die koninklike paleis soos in 1 Kon. 7:7 na verwys word. Die groot en finale oordeel van God sal plaasvind op die dag van die Here (Du Rand 2013: 333-334). Soos Moltmann telkens daarop wys, is daar talle verwysings na God wat sal regspraak oor die nasies, waarna 'n toestand van vrede en voorspoed aanbreek (Jes. 2:4, Miga. 4:1-3), met die verontregtes wat triomfeer (Jes. 61; Jer. 23:1-4; Am. 5:15).

Maar in teenstelling met Moltmann se oortuiging dat getuienis in die OT oorwegend op 'n transformerend en helende oordeel dui, is daar 'n magdom verwysings wat beslis dui op God se vergeldende straf, byvoorbeeld die Babiloniese ballingskap word volgens Jes.40:1-2 as die Here se oordeel oor sy volk gesien. Die dag van die Here bring oordeel oor die nasies, maar bevryding vir Israel. "Swaarkry wag vir die wat uitsien na die dag van die Here. Die dag van die Here bring donker, nie lig nie ..." (Amos 5:18). God oordeel die ongehoorsaamheid (Am. 3:2), gierigheid (Miga 2:1-4) en alle geweld en onsedelikheid

(Hos. 4:1-6). In Jes. 65 en Dan.12 word daar verwys na 'n toekomstige finale oordeel as die hoogtepunt van die geskiedenis - dit is einde van tyd voordat die nuwe aanbreek (Du Rand 2013: 333-334).

In Gen.3: 22-2 lees ons dat die mens vanweë sy sonde uit die tuin van Eden verdryf word. In Gen. 6 sien ons weer hoedat God dit nodig en gepas vind om die mensdom vir hulle sonde te veroordeel en wis met die sondvloed alle landdiere en mense op aarde uit, behalwe natuurlik die ark van Noag. In Gen. 19 oordeel en straf Hy die stede Sodom en Gomorra vir hulle sonde en ongeregtheid deur hulle met vuur en swael uit die hemel te vernietig. In die verhaal van die uittog soos in Eksodus opgeteken, tref Hy as straf vir die faro se hardkoppigheid al die eersgeborenes van die Egiptenare met die dood en wis Hy daarna die Egiptiese leërmag uit omdat hulle sy volk die woestyn in agtervolg. In Eks. 32:10-11 dreig God sy volk met totale uitwissing oor hul aanbidding en verering van die goue kalf, sodanig dat Hy nie eens na Moses se pleidooi wou luister nie en 'n nuwe volk uit laasgenoemde vir Homself tot stand wou bring. In Num. 16 sien ons hoedat God die Koragiete vir hulle rebellie straf deur die aarde onder hulle te laat oopskeur en later die oorblywendes met vuur lewendig te verbrand. Bloot net deur die Bybelkonkordansie te werk, word dit duidelik dat al die OT teksverwysings oor God se vergeldende oordeel, weens plek beperkings nie in hierdie paragraaf genoem sal kon word nie. Soos ook in paragraaf 3.2 van die vorige hoofstuk na vore gekom het, het al die OT getuienis ten gunste van 'n helende en transformerende oordeel soos deur Moltmann aangehaal, in 'n wyer konteks gesien, ook elemente van 'n vergeldende oordeel bevat.

4.3.2 Nuwe Testament

In Matt. 3:10 sinspeel Johannes die Doper op 'n finale oordeel en kondig soos volg aan: "Die byl lê klaar teen die wortel van die bome. Daarom, elke boom wat nie vrugte dra nie, word uitgekap en in die vuur gegooi". In sy prediking stel Jesus die finale oordeel op verskeie maniere voor. In Lukas 13:6-9 word Israel as 'n vyeboom geteken wat in die oordeel van God afgekap sal word indien dit nie goeie vrugte lewer nie. In Matt. 8:11-12 waarsku Jesus dat selfs die sogenaamde erfgename van die Koninkryk nie die oordeel sal vryspring nie. Die gehuil en gekners van tande sal volgens Matt. 13:40-42 die gevolg

wees van God se oordeel oor hulle wat volhard in die goddeloosheid. By die voleinding van die wêreld sal die engele uitgaan en die slegtes van die goeies skei en hulle in die brandende vuuroond gooi (Matt. 13:49-50). Die persoon wat sy talent begrawe het, sal swaar dra aan die oordeel van sy heer en word uiteindelik in die vêrste duisternis daarbuite gegooi (Matt. 25:14-30). In Matt. 7:21-23 waarsku Jesus dat op dié dag (oordeelsdag) sal baie mense die naam van die Here aanroep, maar dat Hy net sal sê Hy ken hulle nie. Ook maan Jesus dat dit in die oordeelsdag vir Sodom en Gomorra baie makliker sal wees as daardie dorp wat nie die apostels ontvang nie (Matt. 10:15). Jesus verwys dikwels na die hel (Gehenna) of die vallei van Hinnom, suid van Jerusalem, as die bestemming van die goddeloses ná die finale oordeelaankondiging (Matt. 5:27-30 en Mark. 9:43-47), soos ook Jeremia (7:32; 19:6) na die vallei van Hinnom as die toekomstige plek van slagting verwys het. Die Skrifgeleerdes en Fariseërs sal nie daaraan ontkom om die hel as straf te kry nie (Matt. 23:33). Jesus waarsku in Matt. 5:22 dat wie sy medegelowige as idioot uitskel, in die hel sal moet boete doen (Du Rand 2013:334-335).

Die apostels gaan voort met die boodskap van die finale oordeel met God as die regter. In Petrus se toespraak soos in Hand, 10:42 opgeteken, maan hy soos volg: “Hy (Christus) het ons opdrag gegee om aan die volk te verkondig en te getuig dat dit Hy is wat deur God beskik is as Regter oor lewendes en dooies. In Athene praat Paulus van ‘n dag wat deur God bepaal is waarop Hy in geregtigheid oor die wêreld gaan oordeel, deur ‘n Man wat Hy uitgekies het (Hand.17:31). In die Johannes-evangelie, wat hoofsaaklik gerealiseerde eskatologie bevat, vloei hede en toekoms inmekaar. Die sonde in die huidige era het toekomstige gevolge. “Wie in die Seun glo, het die ewige lewe; wie egter aan die Seun ongehoorsaam is, sal die lewe nie sien nie, maar die toorn van God bly op hom” (Joh. 3:36), en “as iemand my woorde gehoorsaam is, sal hy in alle ewigheid die dood nooit sien nie” (Joh. 8:51). Johannes beklemtoon in sy evangelie (12:48) Jesus se prediking dat iemand se huidige ongeloof reeds in die huidige bedeling ‘n veroordeling is wat net deur die toekomstige finale oordeel bevestig word. “Wie My verwerp en nie my woorde aanneem nie, het reeds iets wat hom veroordeel: die woord wat Ek verkondig het, sal hom op daardie dag veroordeel” (Du Rand 2013:336).

Volgens die finale eskatologiese oordeelaankondiging in Open. 20:11-15 word die Satan, Antichris en Vals Profeet in die poel van vuur gegooi, waarna Johannes 'n visioen sien van 'n groot wit troon met iemand wat daarop sit. Dit is op hierdie dag wat God die mensegeskiedenis tot 'n einde laat kom. Voor die nuwe bedeling kan aanbreek, moet die oue eers tot niet gemaak word. Die finale oordeel is dus (soos ook vir Moltmann) die afsluiting van die oue en die begin van die nuwe. Nou verskyn ook die gelowiges voor die groot wit troon – hulle wie se name opgeteken is in die Boek van die Lewe. Die naslaan van boekrolle ten einde iemand se lewensverloop na te gaan, word ook in die boek Ester 6:1-3, asook 1 Henog 90:20 beskryf. Vir hulle wie die Lam se offer aanvaar het, is daar geen veroordeling nie. Op grond van Christus se verdienste is al hulle skuld afgeskryf, en het hulle niks ten opsigte van God se finale oordeel te vrees nie (Du Rand 2013:337).

Die idee van 'n finale oordeel met 'n dualistiese uitkoms word ook baie duidelik in die volgende twee tekste, waarvan hierdie net as voorbeelde dien, soos volg geartikuleer:

- Open 20:11-15 “Toe het ek 'n groot wit troon gesien en die Een wat daarop sit. Die aarde en die hemel het voor Hom padgegee, en daar was nie meer plek vir hulle nie. Ek het die dooies, groot en klein, voor die troon sien staan, en die boeke is oopgemaak. Daar is ook 'n ander boek oopgemaak, dit is die boek van die lewe. Die dooies is toe geoordeel volgens wat daar in die boeke staan oor alles wat hulle gedoen het. Die see het die dooies teruggegee wat daarin was, en die dood en die doderyk het die dooies teruggegee wat in hulle was, en oor elkeen is geoordeel volgens wat hy gedoen het. Toe is die dood en die doderyk in die vuurpoel gegooi. Dit is die tweede dood, die vuurpoel. As daar gevind is dat iemand se naam nie in die boek van die lewe geskryf staan nie, is hy in die vuurpoel gegooi.”
- Mat 25:41 “Dan sal die Koning vir dié aan sy linkerkant sê: Gaan weg van my af, julle vervloektes! Gaan na die ewige vuur wat vir die duiwel en sy engele voorberei is ...”

Dit is nie net in die Sinoptiese Evangelies en die geskrifte van Johannes wat die oordeel en dualistiese uitkoms baie dikwels voorkom nie, maar ook in die Pauliniese en Petriniese literatuur, sowel as in Hebreërs, asook die briewe van Jakobus en Judas. Trouens, hierdie Skrifuur is deurspek met die tema: oordeel met 'n tweërlei gevolg. Oordeel word nie slegs tydens die wederkoms voltrek nie, maar ongehoorsames en goddeloses kom reeds in hierdie lewe onder die oordeel van God (Rom. 4:15 en Ef. 2:3). In teenstelling met die OT waar daar nie juis sprake van 'n partikuliere oordeel is nie, neem die NT konsep van oordeel nou 'n meer individualistiese karakter aan. Weereens ontbreek die plek om alles aan te haal, maar vir die navorser is dit belangrik om wel na die regverdigheid van God se oordeel te verwys. Deur aanhoudende verharding en onbekeerlikheid sal die individu straf opgaan vir die oordeelsdag wanneer God sy regverdige oordeel sal uitspreek (Rom. 2:5). In Rom. 12:19 roep Paulus Christene op om nie self wraak te neem nie, maar die oordeel aan God oor te laat. Hierdie oordeel moet ook eskatologies verstaan word, want God sal eendag elkeen volgens sy/haar eie dade oordeel (Rom. 2:6, 2 Kor. 5:10), en daarom is God se oordeel regverdig (Rom. 2:2). Omdat God heilig is, kan mens aanvaar dat sy oordeel onberispelik en juis sal wees (Rom. 2:12-16), en nie arbitrêr of willekeurig nie, soos tipiese menslike bevooroordeelde oordeel nie (2 Tess. 2:12) (Du Rand 2013:340).

Op grond van God se laaste oordeelsaankondiging word sommige toegelaat tot die Nuwe Jerusalem, terwyl die goddeloses (o.a. towenaars, onsedelikes, moordenaars en afgodedienaars) buite moet bly (Op. 22:18-19). Die ewige lewe is die kenmerkende eskatologiese vereffening (Matt. 19:16), en dit staan teenoor die ewige straf (Matt. 25:46). Regdeur die evangelies (en die NT) vind ons 'n dualisme van eindbestemmings: ewige lewe (hemel) teenoor ewige straf (hel) (Du Rand: 2013:345). Vir Clark Pinnock (Sanders1992:258) is die alversoeningsleer onaanvaarbaar omdat daar vir hom net “te veel” tekste in die Bybel is wat nie alleen na 'n laaste oordeel verwys nie, maar ook die mens waarsku teen die moontlikheid om hom/haarself “buite” die koninkryk van God te plaas.

4.4 Teenstrydighede in die Bybelse getuienis

Moltmann (1996:240-241) haal 'n aantal NT tekste aan wat hy as “pro universalisties” beskryf en oordeel dat hierdie tekste teenstrydig is met ander tekste wat wel van 'n vergeldende oordeel met 'n dualistiese uitkoms getuig. Wat hierna volg, is 'n aanhaling en kort bespreking van elkeen van hierdie spesifieke tekste. Die doel is nie om hier 'n volledige eksegeese van elke teks te doen nie, aangesien dit nie werklik deel van die skopus van hierdie studie is nie. Die fokus is meer om aan te toon dat hierdie tekste nie noodwendig, soos deur Moltmann voorgestel, in konflik met ander teksgedeeltes hoef te wees is nie.

Kol.1:20 “...en om deur Hom alles met Homself te versoen.
Deur die Bloed van sy Seun aan die kruis het Hy die vrede
herstel, deur Hom het Hy alles op die aarde en in die hemel met
Homself te versoen.”

Van der Watt (2009:1904-1905) se interpretasie is dat hierdie teks nie (vanselfsprekend) universele redding attesteer nie, aangesien die Griekse woorde soos in die grondteks gebruik, eintlik dui op vrede maak waar daar slegte verhoudings was. Die Griekse woord vir “alles” soos dit in hierdie teks voorkom, word in vers 16 vir die hele skepping (of eerder die universum) gebruik. Daarom gaan dit hier om 'n kosmiese versoening. Die Kolossense het geestelike magte in die skepping aanbid en het geglo dat hulle deur allerhande rituele en feeste by God sou uitkom (Kol. 2:26, 18, 21-23). Hulle het hierdeur skepsels vereer wat as middelaar tot God moes dien. Jesus moes kom om hierdie ongeoorloofde verhoudings uit te wis, en deur Homself God en skepping met mekaar te rekonsilieer. (Die woord rekonsilieer of versoen meen nie noodwendig net om “vrede” te maak nie, maar kan ook beteken om die een by ander uit te bring, soos in die rekeningkunde byvoorbeeld waar een syfer deur 'n rekonsiliasie-proses met 'n ander in verband gebring word.)

Efes. 1:10 “Sy bedoeling was om alles wat in die hemel en alles wat op die aarde is, onder een hoof te te verenig, naamlik onder Christus.”

Dit gaan hier oor die *bedoeling* van God, om alles onder een hoof te verenig. In vers 11 word wel genoem dat God altyd sy raadsbesluite ten uitvoer bring, maar die navorser oordeel dat hoewel God inderdaad doen wat Hy homself voorneem om te doen (soos om te skape), die “alles” nie vanselfsprekend verabsoluteer hoef te word nie. God het deur Christus universele versoening moontlik gemaak en sodoende sy raadsbesluit uitgevoer.

Fil. 2:10 “sodat in die Naam van Jesus elkeen wat in die hemel en op die aarde en onder die aarde is, die knie sou buig.”

Hierdie teks verwys duidelik nie na saligheid of redding nie, maar sinspeel op die eskatologiese erkenning van Jesus as God en Messias.

1 Kor.15:22 “Net soos almal deur hulle verbondenheid met Adam sterf, so sal almal in Christus lewend gemaak word.”

Du Rand (2009:1610) meen dat die inklusiewe “almal” in die konteks van ander gedeeltes waar redding of saligheid op ‘n geloofskeuse volg, geïnterpreteer moet word. Trouens, in vers 23 word juis verwys na “*almal wat aan Christus behoort*”.

Rom. 5:18 “Soos een oortreding gelei het tot die veroordeling vir alle mense, so het een daad van gehoorsaamheid dus ook gelei tot vrypraak en lewe vir almal.”

Die gebruik van die woord “almal” kan nie ondubbelsinnig beteken dat almal wel gered word nie, want in vers 19 word hierdie stelling herhaal, met die “almal” deur “baie” vervang. Sou mens verse 18 en 19 in dieselfde konteks interpreteer, beteken dit dat die sonde van Adam en die dood van Jesus beide universele gevolge het, naamlik dat alle

mense as gevolg van die sonde in veroordeling staan, maar dat deur Christus alle mense vrygespreek kan word. Maar al verteenwoordig Christus die potensiaal van God se soteriologiese voornemens met die mensdom, is dit steeds net die “baie” wat gered word en nie vanselfsprekend die “almal” nie.

Hoewel ‘n bepaalde teologiese ingesteldheid en vooronderstellings noodwendig ‘n wesenlike invloed op die interpretasie van die bogenoemde tekste gaan hê, voel Du Rand (2013:378) dat sy Reformatoriese Skrifdenke hom nie toelaat om alversoening as ‘n alternatief tot die Laaste Oordeel-leer te oorweeg nie, maar dat hel as ewige, bewuste straf reg laat geskied aan God se heiligheid en regverdigheid. Tog gee hy wel toe dat alversoening as ‘n optimistiese hoop en bede tot uiteindelijke redding gesien behoort te word. Dit herinner natuurlik aan Moltmann (1994:242) wat ook na hierdie tekste as “potensialiteit” verwys. Immers, God het nie behae aan die dood van die sondaar nie, maar wil dat almal tot redding moet kom. Daarom is die navorser van mening dat daar nie noodwendig ‘n teenstrydigheid in die Bybelse getuienis is nie, maar dat die sogenaamde pro-alversoening tekste wel ‘n bede en hoop vir universele redding en die nuutmaking van alle dinge (*apokastastasis panton*) is. God waarsku die mens teen die moontlike gevolge van sy oordeel, maar hoop dringend dat almal in Hom rus sal vind. Of hierdie hoop uiteindelik gaan realiseer of beskaam, word in die volgende hoofstuk bespreek.

4.5 Gevolgtrekking

Hoewel ‘n substansiële gedeelte van die Bybelse verwysings na oordeel en gevolge in figuurlike spraak aangebied word, is daar groot gedeeltes daarvan wat as historiese narratief (veral die OT) en teologiese diskoers opgeteken is. Daar is oorweldigende getuienis in die OT wat God se oordeel en straf bevestig, maar kom daar ook ‘n sigbare eskatologiese kultuur na vore – ‘n kultuur begrond in die hoop dat God uiteindelik regverdig sal oordeel en alles weer nuut gaan maak. Die NT se getuienis ten opsigte van ‘n oordeel met ‘n dualisme as uitkoms is eenvoudig oorweldigend. Die sogenaamde “pro alversoening” tekste wat volgens Moltmann dui op ‘n teenstrydigheid in die Bybelse getuienis, hoef nie noodwendig op ‘n paradoks uit te loop nie.

Met betrekking tot die navorser se probleemstelling en hipotese soos in hoofstuk 1 geartikuleer, word uit hierdie hoofstuk die volgende belangrike gevolgtrekkings gemaak:

- (i) Die Bybel is duidelik dat God alles weer eendag gaan nuut maak.
- (ii) Volgens die Bybel oordeel en straf God die sonde, nou en eskatologies.
- (iii) Die Bybelse getuienis met betrekking tot 'n laaste oordeel met 'n dualistiese uitkoms, is werklik oorweldigend.
- (iv) Volgens 'n groot aantal tekste in die Bybel, is saligheid universeel beskikbaar, maar die mens moet 'n geloofskeuse maak.
- (v) Die Bybelse getuienis ten gunste van universele redding of 'n Laaste Oordeel-leer is statisties gesproke nie ewe sterk nie, met die skaal wat baie duidelik na die laasgenoemde oorhel.
- (vi) Die tekste wat wel gesien sou kon word as dit universele redding attesteer, is nie noodwendig in konflik met tekste wat van 'n Laaste Oordeel-leer getuig nie.

Daarom word daar uit die bogenoemde afgelei dat op 'n oorwig van getuienis en waarskynlikhede, Moltmann se denke oor die laaste oordeel uit pas met die Bybel blyk te wees.

HOOFSTUK 5: FILOSOFIESE EVALUERING VAN MOLTSMANN SE DENKE

5.1 Inleiding

Moltmann se evolusionêre, panenteïstiese eskatologie lei hom tot die oortuiging dat God tydens die laaste oordeel die ganse skepping met Homself versoen, sodanig dat almal en alles uiteindelik gered word. Hy postuleer dat God se oordeel met 'n dualisme van bestemmings sowel as universele redding duidelik in die Bybel geattesteer word. Daarom wend hy teologiese en filosofiese argumente aan om sy siening te staaf. In die vorige hoofstuk het ons gesien dat Moltmann se denke, op 'n oorwig van getuienis en waarskynlikhede, moontlik uit pas kan wees met die Bybel. In hierdie hoofstuk word sy denke met betrekking tot die laaste oordeel aan die hand van filosofiese argumente geëvalueer. Hiervoor word eerstens sy ontologie en sy gedagtes aangaande kosmiese evolusie onder die vergrootglas geplaas. Daarna word Moltmann se denke aangaande die vrye wil van die mens en die dialektiek in God se liefde, ten opsigte van die tweede en derde punte van die navorser se probleemstelling soos in paragraaf 4 van hoofstuk 1 verwoord, krities geëvalueer.

5.2 Moltmann se ontologie en kosmiese evolusie

Moltmann postuleer 'n opponerende dinamiek in God wat uitloop in die skepping. Die trinitariese skeppingsleer begin nie op die basis van 'n antitese tussen God en wêreld nie, maar wel dan op die basis van hierdie immanente spanning in God self. Die *ex nihilo* van die skepping is die oergevolg van God se self-kontraksie of -negering. Die “niks” in of van God is daarom die “nie-syn” van die Skepper. Die *nihil* waarin God dan sy skepping tot stand bring is potensieel vernietigend en Moltmann noem dit daarom Godverlatenheid, hel en absolute dood. Maar die skepping word deur hierdie “niks” of “nie-syn” van God bedreig. Uiteindelik is dit dan hierdie kreatiewe, dog negatiewe dinamika in God wat sy eskatologiese koninkryk tot stand gaan bring. *Creatio ex nihilo* in die begin is die voorbereiding en belofte van die bevrydende *annihilatio nihilo*, verlossing uit die “nie-syn” van God, dit waaruit die skepping aanvanklik juis ontstaan het. Dit is dan deur die geskiedenis-proses dat God verwesenlik word om uiteindelik dan hierdie oer “nie-syn” inherent tot homself te transendeer.

Moltmann se panenteïstiese ontologie veronderstel 'n wedersydse inwoning van/en tussen skepping en Skepper. Maar God die Skepper se syn lê in die toekoms, in sy *adventus*. Die dinamika deur die evolusionêre proses meegebring, van die ekonomiese na die immanente Drieëenheid, en van die temporele skepping wat uiteindelik kulmineer in die konsummasie daarvan, en laastens die eskatologiese verwesenliking van God in sy eie skepping, laat niks of niemand “ontvlug” nie. Analogies herinner dit mens aan 'n kosmiese “swart kolkgat” waarvan selfs ligstrale nie kan ontsnap nie. Maar die voorvereiste vir hierdie dinamika om te kan werk, is perichorese. Cooper (2006:10) wys daarop dat alhoewel die perichorese-konsep tradisioneel slegs toepassing vind in die onderlinge inwoning van die Drieëenheid, Moltmann dit wyer aanwend om ook kosmiese onderlingheid en die wedersydse penetrasie van God en skepping in te sluit.

Ps 139: 7-12 is 'n treffende beskrywing van God se alomteenwoordigheid, en word soos volg aangehaal:

Waarheen sou ek gaan om U Gees te ontvlug? Waarheen sou ek vlug om aan u teenwoordigheid te ontkom? Klim ek op na die hemel, is U daar, gaan lê ek in die doderyk, is U ook daar. Vlieg ek na die ooste, of gaan woon ek in die verre weste, ook daar lei u hand my, hou u regterhand my vas. Ek sou die duisternis kon vra om my weg te steek, of die lig rondom my om in nag te verander, maar vir U is selfs die duisternis nie donker nie, en die nag so lig soos die dag, duisternis so goed soos lig.

Hoewel die oortuiging bestaan dat God wel deur die Gees alomteenwoordig is, is die teenoorgestelde nie noodwendig ook waar nie. Met ander woorde, God is teenwoordig in die skepping, maar die skepping is nie noodwendig teenwoordig in God nie. Hoewel perichorese (soos Moltmann dit aanwend) nie 'n onbybelse konsep is nie, blyk dit of daar 'n voorwaarde vir en gevolg van wedersydse God-mens inwoning kan wees. Gedagtig daaraan dat in die Sistematiese Teologie Bybeltekste nie aangewend word om

leerstellinge te “bewys” nie, word die volgende twee tekste uit die Evangelie van Johannes slegs ter illustrasie soos volg aangehaal:

- 5:57 “Wie my liggaam eet en my bloed drink, bly in My en Ek in hom.”
- 15:5 “Ek is die wingerdstok, julle die lote. Wie in My bly en Ek in hom, dra baie vrugte, want sonder My kan julle niks doen nie.”

Die eerste teks skep die indruk van ‘n voorwaardelike wedersydse inwoning, omdat slegs diegene wat bereid is om hul lewens vir Christus (in ‘n universele sin) af te lê, deur God “bewoon” word. Met ander woorde, God se “aardse adres” is in die gemeenskap van gelowiges, moontlik gemaak deur die kruisdood van Jesus, maar hierdie saligheid kan verkry word met of sonder verwysing na Hom (Paul Tillich in MacGrath 2001:369). Die tweede teksgedeelte kan moontlik dui op sekere gevolge van ‘n wedersydse God-mens inwoning, naamlik dié van ‘n heilige en voorbeeldige lewe. Ons het ook voorheen uit Moltmann se werk gesien hoe God se liefde verlang na ‘n verhouding met sy eie skepping, en moontlik veral dan met sy *imago Dei*. Maar hierdie onderlinge God-mens inwoning blyk nie vanselfsprekend te gebeur nie, soos ook deur Open. 3:20 geïllustreer: “Kyk, Ek staan by die deur en Ek klop. As iemand my stem hoor en die deur oopmaak, sal Ek by hom ingaan en saam met hom die feesmaal hou, en hy saam met my”. Of God nou as staties verstaan word, of soos Moltmann die eksistensie van God sien as ‘n dialektiese eenheid wat Hom-sélf in die geskiedenis aktualiseer, is daar in die afwesigheid van panenteïstiese perichorese in elk geval geen sprake meer van ‘n kosmiese evolusie nie. Want dit is juis in hierdie wederkerige wisselwerking wat God en skepping mekaar uiteindelik tydens die kosmiese Sabbat sou vervul, wat deur Moltmann ook na verwys word as die vervolmaking van kosmiese perichorese. Buitendag (2013:21) wys onder andere daarop dat ‘n miskenning van die dinamika van wording panenteïsme as Gods-begrip tot mislukking doem.

Maar wat word dan van die posisie of terrein buite God wat volgens Moltmann se ontologie nie moontlik is nie? Dit is na die oordeel van die navorser geen eenvoudige saak om hierdie paradoks op te los nie. In ‘n panenteïstiese denksisteem, en in ‘n

postmoderne milieu waar tyd en ruimte as relatief en dinamies verstaan word (Buitendag 2002:942-947), kan daar nie 'n plek buite God wees nie – want alles is tog immers in God. Selfs indien mens bereid sou wees om te regresseer na 'n drie-verdieping wêreldbeeld en 'n pre-Einstein absolute ruimte-verstaan, is dit moeilik om aan 'n plek te dink waar God nie substantief teenwoordig is nie (Ps. 139). Deur bloot tussen fisiese (of substantiewe) en relasionele teenwoordigheid, of die teenoorgestelde afwesigheid te onderskei, hoef die hel as absolute Godverlatenheid nie noodwendig God se fisiese afwesigheid te beteken nie. Trouens, vir iemand wat ewig én temporeel is, God én mens, onveranderlik én veranderlik, het Hy heel waarskynlik ook die vermoë om wel teenwoordig te wees, maar sonder om ruimte op te neem. Hieruit wil die navorser konkludeer dat hel eerder as 'n eksistensiële toestand gesien moet word, en nie noodwendig as 'n plek nie. Trouens, soos wat in paragraaf 3.6.1. gesien is, is dit ook wat Moltmann impliseer deur te oordeel dat Jesus deur sy neerdaal na die hel, trek Hy juis die hel en almal daarin met Hom saam in 'n drie-enige gemeenskap met die Vader. Hierdeur versteur Christus die absolute God-verlatenheid van diegene wat hulle daar bevind. Maar vir die navorser is die hel 'n toekomstige realiteit, en enige verwysing na 'n huidige hel is daarom anachronisties.

Hoe dit ook al sy, die eskatologiese evolusionêre proses waarin God en skepping in 'n dinamiese perichoretiese verhouding op pad is na 'n toekoms waar beide tot vervulling kom, waar God en skepping in mekaar tot ruste kom, is inderdaad baie kragtig. Niks of niemand sal ooit daaruit kan ontsnap nie, sodanig dat alle wesens en elke organisme wat ooit geleef het, eendag gered word. Maar kán dit? Is dit nie maar net 'n idealistiese utopie, 'n konsep wat Moltmann in sy denke juis probeer om te vermy nie? Hoewel dit gevatte oplossings bied vir 'n aantal knellende vrae, onder andere die bese-vraagstuk en die onopgeloste dialektiek in God, roep dit tog ook ander kwessies na vore:

- Watter nut is daar vir God en die skepping om dodelike en skadelike virusse te herskep, soos byvoorbeeld die virus verantwoordelik vir HIV en VIGS, of tuberkulose? Die mens probeer juis naarstigtelik om 'n kuur vir hierdie siektes te vind. En tot wie se heil en nut gaan vlieë en muskiete wees op die nuwe aarde, of onkruid en maaiers?

- Hou sou die voedselketting op die nuwe aarde werk? Wie leef op wat? Of word die planteryk en kleiner lede van die diereryk by Moltmann se “alles” uitgesluit? Gaan dood nie maar steeds deel van oorlewing (en daarom lewe) wees nie?
- Gegewe die mens se vrye wil, wat Moltmann erken, hoe lank gaan hierdie evolusionêre proses duur? Gesien in die lig van die ekologiese krisis wat die voortbestaan van die aarde en alle lewe daarop bedreig, is daar nog genoeg tyd oor?

Die navorser wil volstaan met die gedagte dat Moltmann se ontologie en kosmiese evolusie (of miskien eerder sy Drie-enige dialektiese ontologie) ons nie noodwendig by die antwoord gaan uitbring nie. Panenteïsme as Gods-begrip is na die navorser se oordeel nie noodsaaklik om wel te beseef dat God absoluut én relatief is nie. In die Bybel sien ons dikwels hoe die Skepper deur sy eie skepping geaffekteer word. Maar ons lees ook in die Bybel dat God eendag alles nuut *wil* maak, en *wil* Hy ook almal red (potensialiteit). Interessant genoeg, begin die Bybel juis by die skepping van hemel en aarde, en net so eindig dit weer met ‘n nuwe hemel en ‘n nuwe aarde. Of daar eendag wel vir Hom ‘n bevrydende *annihilatio nihilo* gaan aanbreek, en of Hy weliswaar in die konsummasie sy eie “nie-syn” gaan transendeer (realiteit), word in die volgende paragraaf bespreek.

5.3 Vrye keuse van die mens en dialektiek in God se liefde

Moltmann se denke soos in hoofstukke 2 en 3 uiteengesit, kom basies daarop neer dat ewige dood en hel die resultaat is slegs indien skepsels (meer spesifiek dan die mensdom) dit sou kon regkry om hulle van God se soteriologiese transformasie van sy “nie-syn” te isoleer. Die twee vrae wat nou hieruit roep om aangespreek te word, is:

- Is dit moontlik vir die mens om hom/haar van God se soteriologiese transformasieproses te isoleer?
- Gaan God tydens die konsummasie van die skepping die dialektiek in sy ewige syn as die Liefde oplos?

Uit hoofstuk 2 sien ons dat liefde die wese en vryheid van die Ander (skepping en skepsel) *bevestig* (en verklaar) en daarom beperk God Homself in sy verhouding tot die wêreld – selfbeperking is immers in die aard van God. Skepping beteken nie 'n uitsluitend eksterne daad wat geen goddelike selfbeperking impliseer nie. Nee, skepping is terselfdertyd 'n God-inwaartse daad en dit beteken iets wat God moet verduur en ly. God se ewige liefde dors daarna om Hom met sy skepping, sy Ander self, te deel. Maar om sy Ander self lief te hê, beteken dat God ook bereid moet wees om dit (God se Ander self) sy eie vryheid te gun – insluitende natuurlik die feilbaarheid en bedorwenheid so eie aan temporele wesens. Vir God beteken skepping ook selfbeperking (of kontraksie), selfontleding en selfvernederling. Deur sy keuse om die mens na sy beeld te skape, met die hoop dat die mens Hom sou liefhê, het God kwesbaar en broos gemaak. God het sodoende byna “magteloos” voor die mens kom staan, en sy heerlikheid in die hande van 'n man en vrou geplaas. Hierdie liefdesgebaar van God, eie aan die wese van liefde, word soos volg in die Bybel treffend gedemonstreer: “Ek het gedink: nadat sy al hierdie dinge gedoen het, sal sy na My terugkom, maar sy het nie teruggekom nie.”(Jer. 3:7). In die Johannes-evangelie (17:5) bid Jesus soos volg: “Verheerlik U My nou ook by U, Vader, met die heerlikheid wat Ek by U gehad het voordat die wêreld bestaan het”.

In die eerste teks sien ons dat God se verwagting, die hoop dat sy volk na Hom sou terugkeer, Hom uiteindelik toe beskaam. In die tweede teks sien ons weer hoe Jesus verlang na die heerlikheid wat Hy in sy pre-eksistensie (met ander woorde voor die Selfkontraksie) by die Vader gehad het. Gaan sy gebed uiteindelik verhoor word? Moltmann sou met 'n ongekwalifiseerde “ja” hierop antwoord, maar is hierdie uitkoms gewaarborg? God het tog immers voor die *zimzum* in sy wesen-syn as die Liefde 'n wilsbesluit geneem om sy heerlikheid op risiko te plaas deur sy *imago Dei* volkome vryheid te gun. Hy is, in Moltmann se woorde, aan Homself getrou en daarom oordeel die navorser dat God die mens se vrye keuse respekteer, ongeag die gevolge wat dit vir Hom mag inhou. Soos ons in hoofstuk 3 sien, reduceer Moltmann die geloofskeuse vir God tot die vlak van die keuse vir 'n verbruiksitem. Maar die keuse om die kruis van Jesus op te neem en Hom te volg, is nie 'n ligtelike besluit nie. Trouens, Jesus waarsku die mens juis om eers sy/haar koste te bereken voor 'n besluit vir dissipelskap gemaak word (Luk.

14:28). Want die koste van dissipelskap word in slegs twee woorde opgesom: alles en almal. 'n Mens kies vir God ten koste van jouself, dis amper soos om jou eie doods vonnis te onderteken (Sien veral Bonhoeffer 1959: 41-93). Die keuse vir of teen God is 'n gewigtige saak met gevolge wat tot in ewigheid strek – vir beide God en die mens.

Vrye keuse maak nie noodwendig die mens sy of haar eie god nie – dit is 'n ooreenvoudiging. Nie almal word wel voor hierdie keuse gestel nie, soos Moltmann ook erken. Daar is 'n wyer hoop, en hoewel redding deur die kruis van Jesus aan die mens universeel beskikbaar gemaak word (ontologiese noodsaaklikheid), is Hy vir die individu epistemologies gesproke nie noodwendig noodsaaklik vir redding nie. Daar is Bybelse getuigenis dat God ook deur sy algemene openbaring die mens na Hom toe roep (Sanders 1992:105-116). Daarom is dit in die laaste oordeel nie die mens se keuse wat die deurslag gee nie, maar eerder God wat in sy genade regverdig oordeel. As ons bereid is om met oortuiging in die eskatologiese opstanding van die dode te glo, meen die navorser dat ons net so ook in die regverdige oordeel van God kan glo.

Soos ons hierbo sien, kan die vryheid van keuse nie ligtelik opgeneem word nie. Dit kan tot tragiese gevolge lei, vir die mens en ook vir God. Tragedie is intrinsiek tot die lewe van God en sy skepping. Die hartseer en tragedie van God is onafwendbaar, maar net so-ook die kulminasie daarvan in eskatologiese vreugde, maar in teëstelling met Moltmann, word God vervul in sy eenwording met die diegene wat aan Hom behoort. Die *nihil* word nie in die konsummasie van die skepping opgelos nie. Soos God tegelyk absoluut en relatief is, ewig en temporeel, onveranderlik en veranderlik, sal Hy uiteindelik in die kosmiese Sabbat net so ook jubel én treur. Want uit sy syn as Liefde, het die Almagtige ook magteloos geword. Teen sy hoop en verwagting, het die uitvloeisel van sy liefde in die skepping toe ook uiteindelik sy ewige hartseer verseker. Die gevolg van God se eskatologiese oordeel is daarom 'n dualisme – hemel én hel.

5.4 Gevolgtrekking

Moltmann se Godgedrewe panenteïsties gegronde dialektiese ontologie, wat uiteindelik kulmineer in die konsummasie van die skepping en die vervulling van God daarin, blyk

nie 'n lewensvatbare konsep te wees in die afwesigheid van sy toepassing van die perichorese-konsep nie. Maar dit beteken nie sondermeer dat 'n terrein buite God nie moontlik is nie. Gegewe die alomteenwoordigheid van God, is dit waarskynlik beter om aan die hel as 'n eksistensiële toestand of ervaring te dink. Moltmann se idee dat tydens die laaste oordeel alle wesens, elke organisme wat ooit geleef, gered word, los wel die bese-probleem op, maar bring ook 'n aantal vrae na vore. Wat is die nut daarvan om dodelike virusse wat lewe bedreig, by die vervulling van die skepping in te sluit?

Die vryheid van die mens om 'n geloofsbesluit vir God te maak, is 'n gewigtige saak vir die mens sowel as vir God. Uiteindelijke redding hang nie soseer af van die mens se keuse nie, maar eerder van God wat regverdig gaan oordeel. God se besluit om die mens te skape, het Hom ook broos en weerloos gelaat. Omdat God aan Homself getrou is, respekteer Hy die mens se keuse. Uiteindelik word Hy vervul in hulle wat aan Hom behoort, maar treur Hy tegelyk oor diegene wat hulle bevind waar Hy nié is nie.

Met verwysing na die navorser se probleemstelling wat as basis vir hierdie studie dien, word die volgende afgelei:

- (i) Hoewel kennis geneem word van belangrike hermeneutiese kwessies, is daar 'n baie duidelike tema wat homself aanhoudend herhaal, en dit is dat God die ongeregtigheid van die mensdom gaan oordeel, met die gevolg hiervan 'n dualisme van hemel én hel.
- (ii) Moltmann se panenteïstiese ontologie en sy denke oor die dialektiese selfaktualisering van God, wat in 'n evolusionêre, perichoretiese verhouding met die skepping verkeer, blyk nie in alle opsigte lewensvatbaar te wees nie.
- (iii) Die liefde van God vir die mensdom word juis deur laasgenoemde se vryheid van keuse verklaar en bevestig. Dit is juis hierdie liefde wat God ook kwesbaar maak. Tragedie en hartseer is intrinsiek tot die eksistensie van God. Hierdie dialektiek word nooit opgelos nie, aangesien God aan Homself getrou is en daarom die mens se vryheid respekteer.

Op grond van die bogenoemde afleidings, maak die navorser ter ondersteuning van sy hipotese soos in paragraaf 1.5 verwoord, die gevolgtrekking dat:

- (i) Die laaste oordeel as 'n kosmiese versoeningsforum waartydens die *hele* skepping universeel gered word, insluitende die duiwel en sy gevalle engele (en elke ander organisme en kreatuur wat ooit bestaan het), soos Moltmann in sy eskatologiese denkskema postuleer, is 'n *non sequitur*.
- (ii) Hoewel hel die antitese van God se wil met sy skepping is, is die gevolge van die laaste oordeel onafwendbaar 'n dualisme van hemel én hel.

SAMEVATTENDE GEVOLGTREKKING

Omdat God alomteenwoordig is, perk Hy homself in om ruimte vir die skepping te maak. Uit hierdie *nihil*, volgens Moltmann algehele Godverlatenheid en absolute dood, waarna hy ook verwys as “hel”, skep God nou ‘n realiteit buite Homself. Om te wees is om in ‘n onderlinge verhouding met mekaar en elke ander wese in die universum en met die Drieënige God te wees. Omdat God alomteenwoordig is, is enige posisie buite God nie moontlik nie. Dit is beter om eerder aan die hel te dink as ‘n eksistensiële toestand in plaas van ‘n plek. Die dialektiek in die liefde van God word tydens die konsummasie van die skepping, naamlik die kosmiese Sabbat, volkome opgehef. God se hartseer oor die onbeantwoorde liefde van die mensdom duur daarom nie vir ewig nie, maar word in en deur die nuutmaking van alle dinge geheel. Maar is die dialektiese spanning in die wesens-syn van God nie vir ewig nie? Kierkegaard verwys juis na die “ewige” hartseer van God. Liefde *bevestig* (en verklaar) die wese en vryheid van die Ander (skepping en skepsel) en daarom beperk God Homself in sy verhouding tot die wêreld – selfbeperking is immers in die aard van God.

Moltmann is oortuig dat universele redding sowel as ‘n tweërlei-uitkoms laaste oordeel deur die Bybel geattesteer word, maar tog is Moltmann van mening dat die oorwig van Bybelse getuienis op universele redding dui. Hierdie Bybelse teenstrydigheid kan volgens Moltmann nie opgelos word nie. Die mens beskik nie oor die vryheid om vir of teen die saligheidsplan van God vir die mensdom te besluit nie. ‘n Vrye wilsbesluit hieroor sou in elk geval saligheid tot op die vlak van ‘n goedkoop verbruiksitem reduseer.

Die Bybel is duidelik dat God alles weer eendag gaan nuut maak. Volgens die Bybel oordeel en straf God die sonde, nou en eskatologies. Die Bybelse getuienis met betrekking tot ‘n laaste oordeel met ‘n dualistiese uitkoms, is werklik oorweldigend. Volgens ‘n groot aantal tekste in die Bybel, is saligheid universeel beskikbaar, maar die mens moet ‘n geloofskeuse maak. Die Bybelse getuienis ten gunste van universele redding of ‘n Laaste Oordeel-leer is statisties gesproke nie ewe sterk nie, met die skaal wat baie duidelik na die laasgenoemde toe oorhel. Die tekste wat wel gesien sou kon

word as dat dit universele redding attesteer, is nie noodwendig in konflik met tekste wat van 'n Laaste Oordeel-leer getuig nie.

Moltmann se panenteïstiese ontologie en sy denke oor die dialektiese selfaktualisering van God, wat in 'n evolusionêre, perichoretiese verhouding met die skepping verkeer, blyk nie in alle opsigte lewensvatbaar te wees nie. Die liefde van God vir die mensdom word juis deur laasgenoemde se vryheid van keuse verklaar en bevestig. Dit is juis hierdie liefde wat God ook kwesbaar maak. Tragedie en hartseer is intrinsiek tot die eksistensie van God. Hierdie dialektiek word nooit opgelos nie, aangesien God aan Homself getrou is en daarom die mens se vryheid respekteer.

Hieruit word dan nou, ter ondersteuning van die navorser se hipotese soos in paragraaf 1.5 geartikuleer, die gevolgtrekking gemaak dat:

- (i) Die laaste oordeel as 'n kosmiese versoeningsforum waartydens die *hele* skepping universeel gered word, insluitende die duiwel, elke ander organisme en kreatuur wat ooit bestaan het, soos Moltmann in sy eskatologiese denkskema postuleer, is 'n *non sequitur*.
- (ii) Hoewel hel die antitese van God se wil met sy skepping is, is die gevolge van die laaste oordeel onafwendbaar 'n dualisme van hemel én hel.

LITERATUURLYS

- Bauckham, R 2001 (Red). *“God will be all in all. The eschatology of Jürgen Moltmann”*. Minneapolis: Fortress Press.
- Bonhoeffer, D 1959. *“The cost of discipleship”*. New York: Touchstone.
- Buitendag, J 2002. *“Die dans van die Christen: Die genealogie van tyd en ruimte in ‘n postmoderne samelewing”*. HTS 58(3) 2002. Universiteit van Pretoria.
- Buitendag, J 2008. *“Binne of buite die blokkie. ‘n Poging om iets oor tyd of ruimte te sê”*. Verbum et ecclesia JRG 29(2).
- Buitendag, J 2009. *“Descendit ad [in] inferna: A matter of no small moment in bringing about redemption.”*, HTSTeologiese/TheologicalStudies 65(1), Art. #273.
- Buitendag, J 2013. *“Panenteïsme as ‘n funksionele, induktiewe konstruk in die gesprek tussen teologie en (natuur)wetenskap”*. Ongepubliseerde artikel. Universiteit van Pretoria.
- Burnfield, D 2013. *“Patristic universalism. An alternative to the traditional view of divine judgment”*. Boca Raton: Universal Publishers.
- Cooper, J W 2006. *“Panentheism. The other God of the philosophers”*. Grand Rapids: Baker Academics.
- Du Rand, J 2007. *“Die A – Z van Openbaring. ‘n Allesomvattende perspektief op die boek Openbaring”*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Du Rand, J 2012. *“Die Einde. Die A – Z van die bybelse boodskap oor die eindtyd”*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Grudem, W 1994. *“Systematic Theology. An introduction to Biblical doctrine”*. Nottingham: University Press.
- Jonker, W D 1997. *“Bevrydende waarheid: Die karakter van die gereformeerde belydenis”*. Wellington: Hugenate Uitgewers.
- König, A 1989. *“The eclipse of Christ in eschatology. Toward a Christ-centered approach”*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- König, A 2002. *“Ek glo die Bybel – ondanks al die vrae”*. Wellington: Lux Verbi.BM.
- Kvanvig, J L 1993. *“The problem of hell”*. New York: Oxford University Press

- Martin, J P 1963. *“The last judgment in protestant theology from orthodoxy to Ritschl”*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- McGrath, A E 2001. *“Christian theology. An introduction”*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Moltmann, J 1967. *“Theology of hope”*. London: SCM Press.
- Moltmann, J 1974. *“The crucified God”*. Londen: SCM Press.
- Moltmann, J 1981. *“The Trinity and the kingdom”*. Londen: SCM Press.
- Moltmann, J 1993. *“God in creation”*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J 1996. *“The coming of God. Christian eschatology”*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J 2010. *“Sun of righteousness, arise! God’s future for humanity and the earth”*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, J 2012. *“The ethics of hope”*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mijnhardt, FA 1982. *“Afrikaanse Bybelkonkordansie”*. Pretoria: JL van Schaik
- Sanders, J 2001. *“No other name. An investigation into the destiny of the unevangelized”*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Smit, D 2006. *“Neem lees: Hoe ons die Bybel hoor en verstaan”*. Wellington: Lux Verbi.BM
- Van Deventer, H J M 2010. *“Eerder anders as elders: Gerrie Snyman se bydrae in die konteks van die Gereformeerde teologie”*. Noord-Wes Universiteit.
- Van Rensburg, F J en Nel, M (red) 2009. *“Die Bybellennium. ‘n Eenvolume kommentaar”*. Vereeniging: Christelike Uitgewersmaatskappy.
- Die Bybel in Afrikaans*, 1983. Nuwe Afrikaanse Vertaling (NAV). Die Bybelgenootskap van Suid-Afrika