

KERK AS HETEROTOPIESE RUIMTE: ‘N TRINITARIESE EKKLESIOLOGIESE MODEL VIR DIE DERDE MILLENNIUM

TANYA VAN WYK

**Ter vervulling van die vereistes vir die graad *Philosophiae Doctorae* aan die
Fakulteit Teologie, Universiteit van Pretoria**

**Promotor:
Prof. Dr. J. Buitendag**

Januarie 2013

‘Thou hast set my feet in a broad place’
Psalm 31:8

‘I continue to struggle on with old stories, laboring within the old, haunted spaces, hoping that before I am finished, these spaces can be bent, transformed, and adapted to meet the challenges presented by a rapidly shrinking planet.’

Steven Jungkeit, *Spaces of modern theology*, p. 214

INHOUDSOPGAWE

HOOFSTUK 1:

PROBLEEMSTELLING, HIPOTESE, EPISTEMOLOGIE EN METODOLOGIE

1.1	Spanning tussen inklusiwiteit-eksklusiwiteit en tussen eenheid-verskeidenheid in postmoderne kerk-wees.....	7
1.2	<i>Notae ecclesiae</i> en die Kappadosiese erfenis.....	15
1.3	Narratiewe ekklesiologie.....	24
1.3.1	Epistemologie en metodologie.....	24
1.3.2	Teologiebeoefening as narratief.....	27
1.3.3	'n Ou en nuwe narratief.....	32
1.4	Raamwerk en struktuur van studie.....	42

HOOFSTUK 2:

DIE KAPPADOSIESE RENAISSANCE

2.1	Die belang van die Kappadosiese erfenis: 'brugbouers' in Europa.....	46
2.2	Die Kappadosiese narratief.....	51
2.2.1	Terminologiese opheldering.....	51
2.2.2	Die drie Kappadosiërs: Basilides van Caesarea, Gregorius Naziansus en Gregorius van Nyssa.....	55
2.3	Die Kappadosiese erfenis.....	62

HOOFSTUK 3:

TRANSENDERING VAN DIE 'NASIE-KERK' AS POSTMODERNE EIS

3.1	Schillebeeckx se <i>Deus humanissimus</i>	67
3.1.1	Die verhouding Europa-Suid-Afrika as 'prolepsis', 'analepsis' en 'ellipsis'.....	67

3.1.2	Prefigurasië: Schillebeeckx se verhaal van die lewe.....	69
3.1.3	Konfigurasië: Temas in Schillebeeckx se teologie.....	75
3.1.4	Refigurasië: Schillebeeckx se relevansie.....	91
3.2	Die NHKA se stagnering.....	94
3.2.1	Ordereël 4 van die Kerkorde van die NHKA.....	94
3.2.2	‘Nasie’, ‘volk’ en <i>religie</i> in Frankryk, Engeland en Duitsland.....	97
3.2.3	‘Nasie’, ‘volk’ en <i>kerk</i> in Nederland.....	104
3.2.4	‘Volkskerk’ en apartheid in Suid-Afrika.....	108

HOOFSTUK 4:

DIE TRANSENDING VAN BINÊRE DENKE EN JURGEN MOLTMANN SE SOSIAAL-TRINITARIESE EKKLESIOLOGIE

4.1	‘n Epistemologie gegrond op binêre denke.....	137
4.2	Die ‘korrespondensie’ tussen Triniteit en kerk-wees.....	143
4.3	Jürgen Moltmann se sosiale Trinitariese ekklesiologie.....	159
4.3.1	‘n Soeker na God, maar nie een van die populus nie.....	160
4.3.2	Die waarde van menswees.....	163
4.3.3	Triniteit en die oopgaan van ‘wye ruimte’.....	168
4.3.4	Ver-ruim-ende ekklesiologie en die ekumene.....	171
4.3.5	Eskatologie en ekklesiologie.....	175
4.3.6	Die eenheid van die kerk – ‘n Suid-Afrikaanse ervaring.....	185
4.3.7	‘n Sosiaal-Trinitariese ekklesiologie.....	190

HOOFSTUK 5:

HETEROTOPIE EN VERSOENENDE VERSKEIDENHEID IN KERK- WEES

5.1	Post-Platoniese postsekulariteit.....	195
5.1.1	Transdenominasionaliteit.....	195
5.1.2	De-apokaliptisering van utopie.....	199

5.2	Ekklēsia as heterotopiese ruimte.....	206

5.3	Transendering van tyd én ruimte.....	217

HOOFSTUK 6:

BEVINDINGS

6.1	Versoenende verskeidenheid en kerk-wees as ellips.....	226

6.2	<i>Dignitas</i> én <i>fama</i> in die <i>ekklēsia</i> as ellips.....	242

LITERATUURVERWYSINGS.....	248

SUMMARY.....	300

KEY TERMS.....	302

HOOFSTUK 1

PROBLEEMSTELLING, HIPOTESE, EPISTEMOLOGIE EN METODOLOGIE

1.1 Spanning tussen inklusiwiteit-eksklusiwiteit en tussen eenheid-verskeidenheid in postmoderne kerk-wees

Postmoderniteit plaas die kerk opnuut voor die uitdaging om met verantwoordelikheid uitdrukking te gee aan die eis om één te wees te midde van verskeidenheid. Die ongehoorsaamheid aan hierdie eis blyk die kerk se probleem te wees. Gehoorsaamheid aan die eis is die kerk se toekoms. Dit is opvallend dat invloedryke teoloë soos Karl Barth (Protestant) (1886-1968) en Karl Rahner (Rooms-Katoliek) (1904-1984) in hulle denke oor kerk-wees dit in terme van die toekoms doen.¹ Barth (1959) gee in sy *Kirchliche Dogmatik* aan kerk-wees aandag in Band IV.3/2 in drie afdelings, te wete § 71 'Des Menschen Berufung', § 72 'Der Heilige Geist und die Sendung der christlichen Gemeinde' en § 73 'Der Heilige Geist und die christliche Hoffnung'. In sy samevatting van Barth se ekklesiologie lig Otto Weber ([1963] 1967a:310) die begrippe 'roeping' en 'hoop' uit. As doel van die roeping wys hy daarop dat die kerk getuie is van Jesus Christus as God se geskiedenis met die wêreld (Weber 1967a:313). As *sanctorum communio* is die kerk God se volk in die wêreld (Weber 1967a:315) en wel in 'n ander sin as die 'volkskerklike' wat die Nederlandse teoloog Arnold van Ruler bedoel het en wat Barth (*KD*, Band IV, 3/2, pp. 841, 863) die 'niederländische Reichstheologie' (Weber 1967a:317) genoem het. Hoewel die wêreld in die kerk aanwesig is en die kerk die sake van die wêreld in berekening bring, veronderstel kerk-wees 'n nuwe werklikheid van wêreldgeskiedenis (*KD*, Band IV, 3/2, p. 815). Hierdie 'neue Wirklichkeit der Weltgeschichte' impliseer egter nie iets onsigbaars nie, dit wil sê, 'n 'eklesiologische Dokerismus', 'n *lógos ásarkos* (*KD*, IV, 3/2, p.828). Die kerk bestaan ter wille van die wêreld (*KD*, IV, 3/2, pp. 872-892) deurdat die kerk – hoewel nie as 'n soort 'tweede Christus' nie – in die wêreld die liefde van Christus verteenwoordig (*KD* IV, 3/2, p.

¹ Die tiende 'Band' van Karl Rahner se *Sämtliche Werke* wat die kerk as tema het, en geskryf is gedurende die periode 1949-1963, het as titel 'Kirche in den Herausforderungen der Zeit: Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz' (Rahner 2003).

883), en in hierdie sin is die kerk 'apostolies' (KD IV, 3.2, p. 783) en het die kerk 'n toekoms (KD IV, 3/2, p. 929). Daarom bid die kerk dat God se koninkryk 'n sigbare werklikheid sal word (Weber 1967a:317). Hierdie roeping en hoop beskryf Otto Weber (1967a:319) as Barth se oortuiging dat die verteenwoordiging van Christus se liefde in die wêreld dié *nota ecclesiae* is (KD IV, 3/2, p. 892).

Wat Karl Rahner betref, begin Gerard Mannion (2007:ix) sy boek, *Ecclesiology and postmodernity: Questions for the church in our time*, met die volgende aanhaling uit Rahner se epiloog van sy boek, *The shape of the church to come*:

The very fact that there is such an enormous number of particular questions facing the church today in theory and practice involves a danger of not being able to see the wood for the trees, that the interested parties and experts in a single question will be blind to the church's task as a whole, in which alone the particular task can be properly mastered.

(Rahner [1972] 1974:135)

Mannion se spesifieke fokus ('single question') is om te antwoord op 'n 'in limbo' situasie van die Rooms-Katolieke Kerk na die Tweede Vatikaanse Konsilie (1962-1965) ten opsigte van veral etiese waardes. Mannion (2007:xii) beskryf die 'church's task as a whole' en haal vir Rahner aan: 'It is hoped that the church may become ever more truly a sacramental sign and mediation of the triune God who is love so that the church might demonstrate all the more vividly in its relations both *ad intra* and *ad extra* that *Deus caritas est*'. Deur hierdie terminologie uit die Kappadosiërs se Triniteitsleer op die ekklesiologie in postmoderne konteks van toepassing te maak, is die korrelasie tussen ontologie én etiek as die belangrikste vraagstelling vir kerk-wees aangedui. So gesien, is die kern-probleem van kerk-wees dat God se liefde nie in die kerk manifesteer nie, dit wil sê die belangrikste *nota ecclesiae*² verloën en dit hou verband met die spanning tussen eenheid en verskeidenheid en die spanning tussen inklusiwiteit en eksklusiwiteit.

² Hiermee word aangesluit by die oortuiging van Ulrich Körtner (2010:416-426) en Ulrich Luz (2010:404-415) dat *agapē* (liefde) die fokuspunt van die *notae ecclesiae* is. Kyk afdeling 1.2 van hierdie hoofstuk oor '*notae ecclesiae*'.

Vanaf die begin van kerk-wees, so berig die Nuwe Testament, was die *verskeidenheid van mense* en die *verskillende plekke* waar hulle woon, twee faktore wat die vloei van die uitbreidende ‘apostoliese kerk’ (*apostoliese suksessie*) belemmer het. Die oudste geskrif in die kanon van die kerk, die apostel Paulus se eerste brief aan die Tessalonisense, geskryf in 50-51 nC, berig dat die ‘Woord van die Here’ uitgekring het (*exēchētai*) (1 Tess 1:8) op grond van die ‘krag van die Heilige Gees’ (*en dunamei kai en pneumati tōn hagiō*). Dit was hierdie ‘dinamiek’ wat die apostel Paulus tot evangelieverkondiging gemotiveer het (1 Tess 1:5). Dit het plaasgevind te midde van en ten spyte van teëstand (1 Tess 1:5), verwerping en stryd (1 Tess 2:1-2) as gevolg van opponerende opinies. Dit is duidelik uit Paulus se briewe dat die apostels voor twee keuses te staan gekom het: die grootste kwessie was die vraag of kerk-wees ‘n keuse impliseer vir enersyds geloof, liefde en hoop (1 Tess 1:3), gebaseer op die inklusiewe voorbeeld (*mimētai*) van die Jesus Christus die Here en sy apostel. Die ander keuse was die handhawing van die eksklusiewe belang van die geïnstitusionele genealogie van die volk Israel. Met ander woorde, is die kerk die geestelike Israel, volk van God, of is die kerk die voortsetting van die biologiese Israel, volk van vlees en bloed? Hierdie spanning tussen inklusiwiteit-eksklusiwiteit was dus ‘n ekklesiologiese probleem vanaf die aanvang van die apostels se verkondiging van die evangelie van Jesus Christus.

In ‘n sekere sin fokus hierdie studie op dieselfde ekklesiologiese probleem. Vandag, na afloop van meer as ‘n dekade in die derde millennium ná die begin van die apostoliese verkondiging, het hierdie probleem nie in intensiteit afgeneem nie, maar eerder in kompleksiteit toegeneem. Wat verder ook dieselfde gebly het en sedert die moderne en postmoderne eras in kompleksiteit vergroot het, is die sistematies-teologiese insig dat die ‘vloeibaarheid’³ van die evangelie, én die opposisie daarteen, *tyd* en *ruimte* as konsepte veronderstel. Kerk-wees ontvou in *tyd* vir meer as twee duisend jaar en manifesteer in spesifieke *ruimtes* wat ver buite die grense van

³ Lukas se weergawe van beide die *aanvaarding* en die *verwerping* van ‘die Woord’ in Tessalonika kan in Hand 17:11-13 gelees word. Die Griekse woord *exēchētai* (‘uitkring’) in 1 Tessalonisense 1:8 het ‘n leksiografiese klanknabootsende element wat gehoor kan word wanneer Handeling 16:35-17:15 hardop gelees word. Lukas se ‘kerkgeskiedskrywing’ word as ‘n *diagesis* (‘verhaal’) beskryf, verwysende na die begin van kerk-wees wat teruggaan na die handeling van die eerste ‘bedienaars van die Woord’ (*hupēratai tou logou*) (Luk 1:2). Die Griekse woord *exēgeomai* wat ‘vertel’ of ‘rapporteer’ beteken, weerklink in die Griekse woord *execheō* (‘om klank te eggo’) (kyk Arndt & Gingrich [1952] 1957:181). Die ‘apostoliese suksessie’ is dus in die vroegste Christelike getuienis beskryf in terme van ‘n uitkringende narratief.

Palestina uitkring. Postmoderniteit maak dit egter nie moontlik om op fundamentalistiese wyse in pre-moderne kategorieë oor tyd en ruimte te redeneer nie. Buitendag (2003a:1068) is van mening dat *nie-liniariteit* die taal van ons postmoderne tyd geword het. Volgens Foucault (1967) is *liniêre tyd* reeds in die negentiende eeu gedesakraliseer maar nie *ruimte* nie (kyk Miskowiec [1984] 2012). Die feit dat ‘hemel en hel’ vir so baie mense vandag nog op ruimtelike faktisiteit dui, bevestig Foucault se waarneming.

Die probleem van kerk-wees vandag is daarom sowel sistematies-teologies as Bybels-teologies van belang. Literalisties gelees (kyk Borg 2011:21-34), berig die Nuwe Testament dat die ‘einde’ aanbreek wanneer die ‘evangelie van die koninkryk van God’ aan ‘al die nasies’ in die ‘hele wêreld’ (*en holē tē oikoumenē*) verkondig is (Matt 24:14). Lukas interpreteer hierdie tradisie van ‘getuie-wees’ as ‘kerk-wees’ en volgens Lukas-Handelinge het dit in Jerusalem met Jesus se opstanding en uitstorting van die Heilige Gees begin (vgl. Luk 24:47). In vandag se *ekumeniese kerk* het die evangelie reeds na die ‘hele wêreld’ uitgekring, maar die ‘einde’ (*telos*) het nie aangebreek nie en die diversiteit van mense wat in verskeie ruimtes gedomestiseer is, het nie tot minder opponerende onderlinge spanning en groter harmonieuse eenheid gelei nie. As ‘einde’ in ruimtelike sin in terme van vandag se ‘global village’ gevolglik nie meer letterlik Bybels-teologies geïnterpreteer kan word nie en ‘liniariteit’ ook nie meer die *tydsan* van kerk-wees aandui nie, hoe behoort ons dan sistematies-teologies die spanning tussen inklusiwiteit-eksklusiwiteit en die spanning tussen eenheid-verskeidenheid in kerk-wees vandag te verklaar? Watter oplossing behoort aan die hand gedoen te word?

In hierdie studie word aangetoon dat ‘n ‘ruimtelike’ oorstyging met behulp van ‘n ‘filosofie van utopie’ (kyk Saage 1997) nie ‘n aanvaarbare ekklesiologiese uitkoms bied nie. Ook word die oorstyging van liniariteit met behulp van ‘fantasie-denke’ (kyk Müller-Fahrenholz 2000a) oor die realisering van die evangelie van God se koninkryk as ‘n gebeure van die eindtyd ook nie as die oplossing van die probleem van postmoderne kerk-wees voorgehou nie.

Postmoderniteit lewer dus vir kerk-wees eiesoortige probleme wat anders is as dié tydens die pre-moderne en moderne eras. In Wes-Europa het sekularisasie

ongekende groei beleef. In die Suid-Afrikaanse samelewing speel hoofstroomkerke nog 'n beduidende rol. Tog is die Suid-Afrikaanse kerklike toneel nie onaangeraak deur sekularisasie en hedendaagse postindustriële konsumerisme en globalisasie nie. Op sigself is sekularisasie as sodanig 'n probleem. Dié uitdaging bestaan reeds lankal en gedurende die *Aufklärung* en in die periode na die Tweede Wêreldoorlog het teoloë heelwat aandag aan die rol van die kerk teen die agtergrond van sekularisasie gegee⁴. Gedurende die afgelope dekade het die Suid-Afrikaanse sistematiese teoloog, Johan Buitendag, aandag gegee aan die uitdagings wat sekularisasie vir die verstaan van die begrippe 'tyd' en 'ruimte' bied. In twee afsonderlike artikels reflekteer hy op die teoloog Karl Heim (kyk onder andere Heim [1904] 1980) se bydrae vir die verstaan van 'ruimte' en 'tyd' (kyk onderskeidelik Buitendag 2002a:291-304; 2003b:15-28). Buitendag (2002a:293) verwoord hierdie uitdaging soos volg: 'Die Christelike geloof moet ... hierdie omvattende wêreldbeeld van sekularisme vervang met 'n *dinamiese* een. Dit gebeur wanneer elke verdere dimensie die vorige een se polariteit ophef en hierdie dimensie dan die moontlikheid van die "onmoontlike derde" van twee pole word.' Hierdie studie beoog om hierdie 'onmoontlikheid' in teologiese taal te formuleer deur die polariteit wat binêre mentaliteit, veroorsaak deur sekularisme, te oorstyg. Die huidige postmoderne en postsekulêre tyd skep nuwe uitdagings om outentiek kerk in die derde millennium te wees. James K. A. Smith argumenteer dat:

developments in postmodern theory (especially questions of 'post-foundationalist' epistemologies) have contributed to the breakdown of former barriers between evangelical, mainline, and Catholic communities. Postliberalism – a related 'effect' of postmodernism – has engendered a new, confessional ecumenism wherein we find nondenominational evangelical congregations, mainline Protestant churches, and Catholic parishes all wrestling with the challenges of postmodernism and drawing on the culture of postmodernity as an opportunity for rethinking the shape of churches.

(Smith 2006:9)

⁴ Kyk byvoorbeeld: Gogarten (1953:19); Van Leeuwen (1964:331); Berkhof (1966:86); Van Zyl [1968]:113; Engelbrecht [1968]:9; Puchinger (1968:9-10).

Uitdagings kan egter ook struikelblokke wees. Talle publikasies het reeds die afgelope dekade verskyn wat bydraes bied om oplossings vir hierdie struikelblokke te soek. Die Trinitaries-ekklesiologiese model wat in hierdie studie voorgestel word, is 'n bydrae om 'n oplossing vir die probleem te bied. So byvoorbeeld is die reeks-publikasies van Baker Academic (Grand Rapids, MI), getiteld *The Church and Postmodern Culture*, een van baie pogings om vir kerkleiers én lidmate riglyne te voorsien oor hoe om suksesvol kerk in die huidige konteks en tyd te wees.

In sy boek *Who's afraid of postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to church*, wat deel is van genoemde reeks, argumenteer James K. A. Smith (2006) dat die kerk se premoderne dogmatiese erfenis nie 'onversoenbaar' met 'n belydende kerk in die konteks van globalisasie hoef te wees nie; dat dekonstruksie nie destruksie impliseer nie (die invloed van Derrida); dat narratiwiteit die kerklike diskoers positief kan verryk (die invloed van Lyotard); en dat die ontmaskering van geweld 'n heilsame uitwerking op die lewe in die kerk kan hê (die invloed van Foucault). John D. Caputo (2007) fokus weer in sy bydrae, *What would Jesus deconstruct? The good news of postmodernism for the church*, op die waarde van spiritualiteit as 'n narratiewe reis wat nihilisme teëgaan omdat die kerk die Christelike koninkryksdimensie met inagneming van baie riskante faktore uitleef. Ook ekonomiese globalisasie en inligtingstegnologie bied uitdagings vir kerk-wees te midde van 'sekulêre ekonomisme', 'modernistiese liberalisme', 'Christelike fundamentalisme' en 'militante Islamisme' (Carl Raschke 2008 - *GloboChrist: The great commission takes a postmodern turn*). Postmoderniteit kan in hierdie konteks met relativisme in verband gebring word. Merold Westphal (2009) wys in sy werk *Whose community? Which interpretation?: Philosophical hermeneutics for the church* dat postmoderniteit nie die gevolg hoef te hê dat 'anything goes' nie en dat individue nie los staan van die binding van die kerklike dinamiek nie. Graham Ward (2009) beskryf in sy werk, *The politics of discipleship: Becoming postmaterial citizens*, dissipelskap in 'n postmoderne tyd as verantwoordelike politieke betrokkenheid. Daniel M. Bell (2012) argumenteer in sy werk, *The economy of desire: Christianity and capitalism in a postmodern world* dat filosofiese insigte van Gilles Deleuze and Michel Foucault, Christene kan help om op 'n outentieke wyse barmhartigheid te betoon. Dit is barmhartigheid wat nie net die produk is van kapitalisme, sosialisme, filantropie en humanitêre welsyn nie, maar wat 'n heilsame

uitwerking op intermenslike verhoudings kan hê en getuig van 'n gemeenskap met God.

Hierdie studie fokus spesifiek op die teenswoordige situasie van Gereformeerde hoofstroomkerke in Suid-Afrika. Bogenoemde probleme geld ook die kerk hier te lande: ekonomiese globalisasie, politieke betrokkenheid, 'n gebrek aan barmhartigheid en medemenslikheid, fundamentalisme en militante konserwatisme, kulturele pluraliteit en gebrek aan sosiale kohesie.

Die hipotese wat in hierdie studie geargumenteer word, is dat die oplossing vir die gemelde probleem gesoek moet word met behulp van 'n epistemologie wat 'n ekklesiologiese ontologie laat korreleer met ons postmoderne paradigma. Die besonderhede van die probleem en die voorgestelde hipotese sal algaande in die studie beredeneer word soos aspekte daarvan blootgelê word. Dit sal veral na vore kom in die besinning dat die kerk se Triniteitsleer, maar in die besonder hoe daar vernuwend hieroor geredeneer word, as die dogmatiese antwoord op die probleem kan dien. Geen ondersoek vind in 'n vakuum plaas nie. Vir hierdie doel sal daar na die begin van die institusionele kerk in die Kappadosiese tradisie teruggekeer word om vanuit hierdie tradisie 'n 'Trinitaries-ekklesiologiese' model as rigting vir die oplossing van die probleem te vind. Die 'antwoord' op die vraagstelling in die hipotese van die studie sal derhalwe in 'n spesifieke postmoderne modus geargumenteer word, naamlik in die vorm van 'n 'dogmatiese narratief' met behulp van 'n multidissiplinêre diskursiewe argument. 'n Postmoderne diskoers veronderstel multi-dissiplinariteit. In die onderhawige studie vloei die tradisionele sistematies-teologiese denke in terme van narratiwiteit op 'n meerdimensionele wyse ineen met filosofiese, dogmahistoriese, kerkhistoriese en Bybels-teologiese dimensies. Hiermee word egter nie beweer dat 'n narratiewe epistemologie 'n voorwaarde vir die beskrywing van postmoderne ekklesiologie is nie. Wat wel voorwaarde is, is om in postmoderne kategorieë oor tyd en ruimte te besin en die resultate ekklesiologies van toepassing in 'n postmoderne konteks te maak. Dit sal vereis dat binêre denke agtergelaat moet word.

Dit het waarskynlik onmoontlik geword vir iemand wat geskool is in Westerse denke om 'n rasonale diskoers te bedink wat nie afhanklik is van konsepte wat gegrond is

in binêre opposisies en hiërargiese strukture nie. Daarom beskryf Sander (2010:171) die uitdaging vir die kerk vandag te midde van globalisasie en sekularisasie as om *likwied* ('liquid') te wees. As die kerk in vandag se tyd nie *likwied* (vloeibaar) is nie, nie oop is vir verskeidenheid nie, is die kerk nie meer *likied* (solvent) nie. 'n Kerk wat net vir sigself bestaan, sal bankrot raak. Likwiditeit impliseer dat daar nog vloeistof toegevoeg kan word en die houer moet dit kan bevat en moet kan rek.

Samevattend gesien bestaan die hipotese van hierdie studie uit die dogmatiese aanname dat die eenheid van die kerk nie as 'n onsigbare entiteit verplaas behoort te word wat eers in die toekomstige 'hiernamaals' sal realiseer nie. Die eenheid van die kerk is 'n evangeliese imperatief vir die hede. Dit vereis 'n eenheid te midde van en selfs ten spyte van *die Ander*, asook 'n interpretasie van eenheid en verskeidenheid wat in minder vaste en meer vloeibare vorm manifesteer. Indien dit nie gebeur nie, is daar nie likwiditeit en likiditeit nie, maar verstardheid en bankrotskap. In die studie word die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) as voorbeeldgeval ondersoek. Die probleem wat hierbo ten opsigte van die spanning inklusiwiteit-eksklusiwiteit en eenheid-verskeidenheid beskryf is, is veral in die NHKA akuut.

Dit wil lyk dat die 28ste Algemene Kerkvergadering van die NHKA in Oktober 2007, 'n draaipunt verteenwoordig. In die Engelse ekserp van die toe uittredende voorsitter, Prof J Buitendag se gepubliseerde openingsrede, getitel '*Ecclesia reformata semper reformanda* – die ongemaklike eis', waarin die apostel Paulus op kerk-wees van die NHKA vandag toegepas word, word die bedoeling van sy rede in die vorm van 'n artikel met onder andere die volgende opmerkings saamgevat: 'Paul's rhetoric is applied in the article as an appeal to the modern-day church to be ecumenically open and anthropologically inclusive. The article demonstrates the uneasiness of some members in the institutional church to proceed along a path of ongoing reformation (*ecclesia reformata semper reformanda*)' (Buitendag 2008:123). Hierdie 'ongemaklike eis' is die probleemstelling van hierdie studie. Die probleem is dat die NHKA in amptelike sinodale besluite tot dusver vir 'n ekklesiologiese model gekies het wat temporeel gesien, 'n gestolde nalatenskap van 'n negentiende-eeuse Nederlandse siening is, hoewel die model oor jare in verskeie opsigte aangepas is – bykans soos Afrikaans wat as selfstandige taal sedert die agtiende-negentiende eeu

die argaïese taalpatrone van Nederlands-Vlaams tot vandag toe bly behou het. Die ontwikkeling in die ekklesiologie in Nederland en in die res van die teologiese wêreld gedurende die twintigste eeu het die NHKA nie institusioneel op 'n formele en sinodale vlak beïnvloed nie. Dit kan gesien word in die bewoording van die NHKA se offisiële Kerkorde en sinodale besluite wat op 'n na-binne gekeerde en anti-ekumeniese gerigtheid dui. Die teologiese ontwikkeling in Europa, veral na die Tweede Wêreldoorlog, wat tot aktiewe deelname aan die ekumeniese beweging gelei het, sal in die studie met behulp van 'voorbeeldvertellings' en 'brugbouers' aangetoon word. Van die NHKA se lidmate en sekere gemeentes het egter in die konteks van die heersende paradigma postmoderniteit begin leef en dit het die spanning eenheid-verskeidenheid in die kerk-wees van die NHKA op besondere wyse verhoog. Hierdie probleem het 'n nog verdere dimensie met 'n gevolglike groter konsekwensie. Dit is naamlik dat, as gevolg van gestolde ideologies-politieke faktore, die spanning eenheid-verskeidenheid in die NHKA beïnvloed is deur 'n verdere spanning, te wete dié tussen inklusiwiteit en eksklusiwiteit. Wat die probleem nog groter maak is dat hierdie dubbele spanning in die NHKA rassistiese ondertone bevat.

1.2 *Notae ecclesiae* en die Kappadosiese erfenis

Dit is die kombinasie van hierdie spanninge wat die agtergrond van die hipotese van die studie vorm. Die kruks van die hipotese is dat hedendaagse perspektiewe op die Kappadosiese Triniteitsleer – veral geïnisieer deur invloede van die Oosters-Ortodokse Kerk op Europese teoloë na die Tweede Wêreldoorlog – 'n visie op die ekklesiologiese probleem van die NHKA kan bied en as 'n oplossing vir die etiese dilemma in hierdie kerk se kerkbeskouing kan dien. Die klassieke Kappadosiese Triniteitsleer bestaan uit die 'immanente Triniteit' as 'God *ad intra*' en die 'ekonomiese Triniteit' as 'God *ad extra*' (vgl. Robinson 2006:58; Gunton 1991:44-45; 1997:xv). In hierdie kombinasie is die Kappadosiese kerkvaders verryk deur bydraes vanuit die Griekssprekende gedeelte van die kerk. Hoewel Augustinus, in sy werk *De Trinitate* (8.2 – in Mountain & Glorie 1969), die klem op *syn* (immanensie) laat val het, in aansluiting by die Kappadosiërs se anti-Ariaanse beklemtoning van die

immanensie, het die Griekssprekende gedeelte van die kerk⁵, benewens God se *syn*, ook God se *aksie* beklemtoon, dit wil sê die ‘ekonomiese Triniteit’, oftewel *Deus ad extra*.

Die opkoms van die moderne ekumeniese beweging gedurende die 19de eeu het opnuut nadenke oor die *notae ecclesiae* van die kerk gestimuleer. Hierdie ekumeniese beweging het voortgespruit uit die verskillende sendinggenootskappe van verskillende kerke se sendingwerk onder ‘n verskeidenheid van mense. Die pluriformiteit in kerk-wees en dié van die belydenis het nadenke oor kerkeenheid en ‘waarheid’ tot gevolg gehad en ‘n groot sendingkonferensie is in Edinburgh in 1910 byeengeroep (kyk Van Wyk 2009:p. 5 van 10). Dit sou uiteindelik die vertrekpunt vir ‘n ekumeniese beweging word soos dit deur onder andere die Wêreldraad van Kerke verteenwoordig word. Die teoloog W.A. Visser ‘t Hooft, was die eerste sekretaris-generaal van die Wêreldraad van kerke. Hy het ‘n sleutelrol in die ekumeniese beweging se verstaan en formulering van kerkeenheid gespeel. Volgens hom moet *koinōnia* as dié etiese verantwoordelikheid van die kerk as geheel gesien word (kyk Goodall 1968:320). Die wortels van die belang van die *unitas* van die kerk is egter te vind by die vroeë kerklike konsilies. Sedert die Konsilie van Konstantinopel in 381 nC (wat by Efese en Chalcedon herbevestig is) het die kerk die geloof in die *eis mian hagian katholikèn kai apostolikèn ekklesiān* bely (ons glo in een, heilige, katolieke en algemene kerk) (kyk Küng [1968] 2001:265). In die *Apostolicum* is ‘apostolies’ nie gebruik om die kerk se aard te bely nie, maar die *sanctorum communio* (gemeenskap van die heiliges) is wel toegevoeg (Dulles [1974] 2002:115-116). Die *heiligheid* van die kerk was nie ‘n onderskeidende kenmerk nie, maar ‘n geloofsaak en die werk van die Heilige Gees (kyk Van der Leer 2006:11). Pogings in die vroeë kerk om verdeeldheid in die kerk te bestry het meegebring dat ‘apostolies’ en ‘katoliek’ wel onderskeidende kenmerke geword het.

In die vyftiende eeu is daar apologeties met die *notae* omgegaan (Van den Leer 2006:11). Die algemene kenmerke van die kerk is die kenmerke wat die kerk onderskei, soos aangedui in Johannus van Ragusa se *Tractatus de Ecclesia* (1431)

⁵ Byvoorbeeld by teoloë soos onder andere Vladimir Lossky (1957:58) wat voortbou op die werk van die Franse publikasie van Théodor de Regnon (1892), *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*; vgl. ook Meyerdorff (1974:181).

en Johannes van Torquemada in *Summa de Ecclesia* (1468). Die Reformatore het hulleself teen 'n statiese teologie verset. Hulle het nie die klassieke *notae* ontken nie, maar het die suiwere verkondiging van die Woord van God en die suiwere bediening van die sakramente as beslissende kenmerke van die kerk beskou (Calvyn Inst. Band Drie, IV.1.9, P.18; kyk Luther se '*Von den Konzilien und Kirchen*' (1539) in Bronkamm & Ebeling 1982:188-206). Die Konsilie van Trente gryp terug na die vier klassieke *notae* en sedert die agtiende eeu is dit die maatstaf in katolieke apologetiek. Tot en met Vaticanum II (1962-1965) is die vier *notae* as die karakterisering van een sigbare instituut beskou (Dulles 1974[2002]:117). *Lumen Gentium* wat tydens Vaticanum II opgestel is, se bewoording is meer inklusief en die kerk 'is no longer exclusively identified with any one society or institution, but is seen as a mystery operative both within and beyond the borders of any given organization' (Dulles [1974]2002:121). Die *notae* is nie meer as sigbare tekens van 'n bepaalde instituut beskou nie, maar eerder as die eienskappe van 'n lewende gemeenskap geïnterpreteer. Hierdie visie van die betekenis en omgang met die *notae* kom ook in die tweede helfte van die twintigste eeu na vore. Onder andere praat Berkouwer (1970:20) en Hefner (1984:211) van die *notae* as indikatief en imperatief (vgl. Küng [1968] 2001:269; Van der Leer 2006:12). Die *notae* van die kerk is nie 'n statiese beskrywing of bevestiging van die bestaan van die kerk nie, dit is dinamies. As die *notae* van kaders van geloof en gebed afgesonder word, verstar die kerk en die kenmerke van die kerk stagneer tot 'n teoretiese vanselfsprekendheid waarin dissipelskap en navolging nie uitgeleef word nie (Berkouwer 1970:19). Ook Küng ([1968] 2001:266) meen die legitimiteit van hierdie *notae* lê in die mate van hulle lewendige verwesenliking. Dit gaan nie oor *notae* wat die kerk *het* nie, maar oor 'n aard wat die kerk *is*. Küng meen dat daar eerder van *dimensies* van die kerk as van *notae* gepraat moet word om 'n statiese, eng en eksklusiewe ekklesiologie te voorkom. En alhoewel die *notae* die essensie van die aard van die kerk saamvat, is dit nie die enigste kenmerke van die kerk nie. Die *notae* het 'n spesifieke historiese wordingsgeskiedenis en konteks.

Volgens Jürgen Moltmann vereis 'n veranderde konteks 'n nuwe dinamiese interpretasie van sowel die klassieke *notae ecclesiae* as die klassieke Triniteitsleer, soos uitgedruk in die kerklike konsilies vanaf Nicea tot Chalcedon.

Although the creed limits itself to these four marks of the church, this has never been seen in history as a restriction, but always as a pointer to the essentials ... it must be noted that they were formulated and laid down for the first time at the great imperial synods of the early church ... to make this historical observation is not to deny the truth of these statements about the church. But it gives us liberty to move other marks of the true church into the foreground in a changed world situation, and to link these with the traditional ones.

(Moltmann [1975] 1993:340)

Volgens Hendrikus Berkhof ([1973] 1985:405) het die besef gedurende die Reformasie oor die *notae ecclesiae* ontstaan dat 'een kerk daaraan uitwendig en schijnbaar kan beantwoorden zonder dat dit uitdrukking is van een levensband met Christus'. Dit is om hierdie rede dat die Reformatore die 'byvoeging' van twee 'nuwe' *notae* voorgestel het. Hierdie *notae* sou 'n toetssteen vir die verbinding van die kerk met Christus wees. Berkhof meen egter dat die vier 'klassieke' *notae* hulle apologetiese krag verloor het en die twee 'reformatoriese *notae*' hulle kritiese funksie in die twintigste eeu kwyt is. Daar is nie meer 'n behoefte aan 'zogenaamde objektiewe kenmerken ten dienste van kerkelijke zelfrechtvaardiging en polemie' nie (Berkhof [1973] 1985:401). Selfbesinning en selfkritiek ten opsigte van die wesenselemente van kerk-wees is wel nodig. In hierdie opsig moet die 'vier klassieke' en die 'twee reformatoriese' *notae*, saam met 'de heiliging van het leven, de onderlinge liefde, het samenspel van die charismata, de groei en de tucht, het diaconaat, het ethos, het opkomen voor de gerechtigheid t.o.v verdrukten en ontrechten, de politieke profetie, de apostolaire gerichtheid en de bereidheid tot lijden om Christus "wil"' (Berkhof [1973] 1985:401-402) in ag geneem word. Hierdie laasgenoemde nege eienskappe is 'geleidende' elemente van kerk-wees.

Die kerk sal sigself moet afvra in watter mate die klassieke vier *notae* as die identiteitsmerkers van die kerk in 'n veranderde konteks is. Berkhof meen dat egter dat daar nie op 'n groep kenmerke gefikseer kan word nie, omdat die kerk as 'beweging' (Berkhof [1973] 1985:341) te dinamies is. Tog is daar vir Berkhof drie kenmerke wat minstens teenwoordig moet wees om 'kerk' genoem te word en 'kerk'

te wees. Dit is instituut, gemeenskap en apostolaat. Die gemeenskap is die middelpunt, die instituut is ter wille van die gemeenskap en die apostolaat gaan van die gemeenskap uit. Die hart van die gemeenskap is die gemeenskap met Christus (Berkhof 1962a:85 en 1962b:153). In *Christelĳk geloof* stel Berkhof ([1973] 1985:389) dat sonder Christus die kerk as onderlinge gemeenskap op niks anders as 'n godsdienstige sosiale vereniging neerkom nie. Hieraan moet enige *notae* van die kerk gemeet word.

Volgens Howard Snyder (2003) is die vier klassieke *notae* wel essensiële karaktertrekke van die kerk, maar die *notae* is nie as sodanig 'n beskrywing van die definisie van wat kerk-wees is nie (Snyder, in Stackhouse 2003:83). Hy het bedenkinge oor die 'functional adequacy of the classical marks, particularly as they relate to issues of revival, renewal and the institutional failings of the church' (Snyder, in Stackhouse 2003:83). Snyder (1980:76) meen dat daar baie min Skriftuurlike begroning vir die klassieke *notae ecclesiae* is. Die kerk is 'baie' én 'een' (eenheid in verskeidenheid). Die kerk is 'charismaties' én 'heilig'. Die kerk is 'plaaslik' én 'universeel'. Die kerk is 'profeties' én 'apostolies'. Die *notae ecclesiae* kan dus net sowel ook 'baie' (verskeidenheid), 'charismaties', 'plaaslik' en 'profeties' wees (Snyder, in Stackhouse 2003:90). Hierdie eienskappe is komplimentêr tot die klassieke *notae* en hy noem dit eintlik 'the missing half of the church's DNA' (Snyder 2002:22).

In haar verhandeling oor die 'minimum' vereistes vir kerk-wees, kom ook Teun van der Leer tot die gevolgtrekking dat die klassieke *notae ecclesiae* nie meer geskik is om sondermeer in die een-en-twintigste eeu 'n toereikende roetekaart as minimale vereistes vir kerk-wees te dien nie. Hierdie *notae* is volgens haar te algemeen en kan te wyd geïnterpreteer word (Van der Leer 2006:70). Die klassieke *notae* het egter wel nog 'n appellerende rol in die ekklesiologie. Die *notae* plaas elke kerklike denominasie voor 'n spieël en dwing die vraag af oor wat presies die 'kerk' is en moet wees. Daar is egter nog meer as net die vier klassieke *notae* in die spieël te sien.

Die ekklesiologiese minimum vir Van der Leer (2006:85) is:

- samekoms van gelowiges;

- verbondenheid met ander kerke;
- belydenis dat Jesus die Heer is;
- kontinuïteit in gestalte;
- vloeibaarheid in konteks;
- 'charismata'

Uitgaande van die klassieke ekklesiologiese *notae* wat as gevolg van die Reformasie in die Heidelbergse Kategismus (en die Nederlandse Geloofsbelydenis) neerslag gevind het, stem die sistematiese teoloog Ulrich Körtner (2010:426) met die eksegeet Ulrich Luz (2010:404) saam dat die universele kerk én die plaaslike gemeente (ook 'n spesifieke denominasie) dieselfde *notae* moet weerspieël,⁶ naamlik *liefde (agapē)* en *onderlinge deernis (koinōnia)*. Die 'merktekens' van outentieke kerkwees – belydend geformuleer in óf die vierde óf die sestiende eeu – behoort altyd in terme van hierdie Bybelse *notae* geëvalueer te word. Nuwe dimensies in 'n Reformatoriese kerk wat op die evangelie van Jesus Christus bou, kan nie afstand doen van *agapē* én *koinōnia* as belangrike *notae* nie. Hoewel daar dus baie ruimte bestaan om nuwe vorme van kerk-wees te soek, kan ruimte nie ongekwalfiseerd wees nie. Die kern is steeds die belydenis dat Jesus die Here is. En die brandpunt van Jesus se evangelie is die liefde. Daarby staan of val die kerk.

Hierdie dinamiese omgang met die klassieke *notae ecclesiae* het egter nie die NHKA offisieel beïnvloed het nie. Die probleem is verder dat in die NHKA die *unitas* van die kerk ondergeskik gestel is aan 'n gestagneerde verstaan van die klassieke *notae ecclesiae*. So byvoorbeeld beweer 'n teoloog van die NHKA, wyle dr. JJ Steenkamp (1982: 171-182), dat die ekumeniese oortuiging van Visser 't Hooft op dwaalleer neerkom. Steenkamp meen dat die ekumeniese beweging die 'eenheid van die mensdom' in die oog het en nie die 'eenheid van die mensdom' nie (Steenkamp 1982:178-179). Hy is 'n voorbeeld daarvan dat sekere stemme in die NHKA die

⁶ P.J. Strauss (2005:560-575), in sy negatiewe waardering van die plek van die Belhar-belydenis in die lewe van die Nederduitse Gereformeerde Kerk, wys op die Reformatoriese beginsel van oorvleueling tussen 'algemene' en 'besondere' kerk: 'Dit beteken alleen dat die merktekens of kenmerke van die ware kerk slegs in die gemeente aangetref kan word. Hierdie merktekens of *notae ecclesiae* is die suiwer prediking van die Woord en sakramente en die handhawing van die kerklike tug. Die begroning hiervoor word gevind in Skriflyne soos saamgetrek in artikel 29 van die *Confessio Belgica*. Histories gaan hierdie benadering terug tot op Calvin. Die gemeente bly kerk – volledig kerk – selfs al bly daar net een gemeente op aarde oor' (Strauss 2005:56; vgl. ook Strauss 2010:22).

ekumeniese beweging met agterdog bejeën (kyk Van Wyk & Buitendag 2008:1447-1473). Die kern van die agterdog blyk 'n verskil oor die aard van die eenheid van die kerk te wees. Die NHKA verstaan offisieel *unitas* nie as 'n *nota* nie, terwyl dit wel die geval in die ekumeniese beweging is. Hierdie 'verstaan' spruit voort uit 'n Platonistiese Westers-georiënteerde binêre mentaliteit. Die *unitas* van die kerk word sigbaar in die 'waarheid' van die *notae ecclesiae*, en tussen die *unitas* en die *notae ecclesiae* bestaan daar 'n gelyktydige dinamiese en konstitutiewe wisselwerking. Die *unitas* is die wese van die kerk en die *notae ecclesiae* vertoon *in veritate* hierdie wese van die kerk. Die *unitas* behoort tot die *sigbare* en die *onsigbare* gestalte van die kerk. Die *notae ecclesiae* vertoon egter die *sigbare* gestalte van die kerk. Calvin word geïnterpreteer asof hy die *unitas* nie self as 'n *nota ecclesiae* sien nie.

In kort bestaan hierdie probleem uit die fundamentele vraag of eenheid só 'immanent' ontologies geag word met die gevolg dat dit 'n 'ekonomiese' / 'ekumeniese' ontologie meebring wat *verskeidenheid* net in fantasie met *eenheid* laat saamval. In Platonies-Aristoteliaanse skolastiese terme word *eenheid* as 'n onsigbare entiteit gereken soos 'Goddelikheid' as die onsigbare substansie van die Drie-enigheid, terwyl die 'ekonomie' van die verskillende *personae* die sigbare manifestasie van die onsigbare één God is. Gesien vanuit die perspektief van só 'n binêre verwysingsraamwerk, volg *verskeidenheid* liniêr op eenheid. Indien daar konseptueel van hierdie liniariteit en binêre denke afskeid geneem word, en eenheid as sodanig eerder gesien word as bestaande uit 'n relasionele *verskeidenheid*, kan 'n ekklesiologiese model daargestel word wat likwied en likied kan wees. Die eenheid van die kerk word derhalwe nie as 'n onsigbare entiteit verplaas en die handhawing van *verskeidenheid* word nie as normatief gereken, terwyl eerstens beweer word dat *verskeidenheid* uit die eenheid as gegewendheid voortvloei, en tweedens dat die beklemtoning van *verskeidenheid* dié onsigbare eenheid nie bedreig nie. Die gevolg is egter 'n partikularistiese kerkbeskouing, 'n ongeïnteresseerdheid in die ekumeniese beweging en 'n eksklusiwistiese institusionalisme wat rassisme en seksisme kan akkommodeer. Hierteenoor kan die ophef van die binêre mentaliteit in sowel Trinitariese as ekklesiologiese denke 'n vorm van kerk-wees daarstel wat op dieselfde neerkom wat Pete Ward (2002) in sy boek *Liquid church*, beskryf. Metafories gesien, word die kerk vloeiend soos water; dit wil sê kerklike 'strukture' word in terme van nie-rigiede netwerke verstaan en nie

as 'gestol' nie, want laasgenoemde kan tot die bankrotskap van die kerk lei, omdat gestolde strukture die kerk 'likwideer'.

In die studie word bogemelde hipotese verder beredeneer deur die ekklesiologiese 'stolling' in die kerk-wees van die NHKA te verklaar as die resultaat van die rol wat 'nasionanisme' as ideologie in die negentiende-eeuse Europa begin speel het. Die konteks in Europa het egter gedurende die twintigste eeu 'n radikale verandering ondergaan, soos beskryf in Jürgen Habermas ([1998] 2001a) se boek, *The Postnational constellation*. In die hipotese word geredeneer dat die verandering in Europa nie 'n uitwerking op die ekklesiologiese denke in die NHKA uitgeoefen het nie. Om hierdie hipotese in die studie te begrond word 'n kort kerkhistoriese oorsig van die opkoms van die begrip 'nasie' en 'volkskerk' in Europa en in Suid-Afrika gebied. Die bedoeling van hierdie stukkies kerkgeskiedenis is dus om aan te toon dat die NHKA se huidige 'volkskerk'-oortuiging deur 'n negentiende-eeuse Europese ideologie beslissend beïnvloed is en nie die dinamiese verandering van die twintigste eeu in sosiologiese en ekklesiologiese denke in Europa en die ekumeniese beweging meegemaak het nie. Die studie het dus nie die bedoeling om in diepte die negentiende-twintigste eeuse politieke en kerklike geskiedenis van onder andere Nederland te beskryf nie. Dit wil hoogstens die veranderende konteks in Europa en die NHKA se stagnasie illustreer.

Met verwysing na hierdie veranderde konteks onderskei Gerben Heitink (2007) in sy boek, *Een kerk met karakter: Tijd voor heroriëntatie*, drie sosiale kerkvorme (vgl. Theuns Dreyer 2009), te wete die 'vrye kerk', die 'volkskerk' en die 'vloeibare kerk' (*liquid church*) (Heitink 2007:153-169). Die 'vrye kerk' veronderstel 'n 'vereniging van belanghebbendes' en die 'volkskerk' 'n 'geloofsgemeenskap waarbinnen een mens moet worden ingewijd' (Heitink 2007:79). Volgens Heitink kan die 'volkskerk' op grond van 'heroriëntasie' as 'publieke kerk' verstaan word waar *eenheid* die *verskeidenheid* insluit en eksklusiwiteit afwesig is. In sy bespreking van hierdie boek bevestig Dreyer (2009:p. 2 van 5, voetnota 2), moderator van die NHKA vir nege jaar tot en met 2010⁷, die hipotese van hierdie studie deur in 2009 daarop te wys dat die

⁷ Prof. dr. Theuns F.J. Dreyer dien vir 21 jaar lank as NHKA-kerkleier op die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering en was vir drie termyne die voorsitter van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering. Dr. Wim A. Dreyer is 'n kerkhistorikus verbonde aan die Fakulteit van

NHKA se verstaan van 'volkskerk' nie so 'n vloeibaarheid moontlik maak nie. Hy verwys na die studie van Wim Dreyer (2006:1337-1368) waarin laasgenoemde onder andere uitwys 'hoe die NHKA deur haar volkskerklike denke uiteindelik as instelling gestagneer het.' Theuns Dreyer het met Gerben Heitink (2007:180) en Wim Dreyer (2006:1337-1368) instemming en formuleer sy siening soos volg:

[Heitink] bepleit 'n model van konsentriese gemeentevorming, wat van binne na buite én van buite na binne uitkring. Die onderskeid tussen binne en buite moenie beklemtoon word nie, maar moet eerder gerelativeer word. Dit is dus 'n dubbelbeweging van binne na buite én van buite na binne met betrekking tot die lewende middel, die 'Sache Jesu'. Hierdie benadering hou rekening met sirkels van betrokkenheid en met middelpuntsoekende én middelpuntvliedende kragte wat alles hier aan die werk is.

(Dreyer 2009 p.3 van 5)

Dit was veral die nagevolge van die Tweede Wêreldoorlog wat as katalisator van die veranderende teologie in Europa gedien het. Baie teoloë wat hierdie verandering beskryf, kan aangehaal word. Om bepaalde redes word daar in hierdie studie hiermee volstaan deur baie kortliks aan te toon dat Edward Schillebeeckx as 'n voorbeeld kan dien.

Dit was egter veral die teologie van Jürgen Moltmann wat die etiek van die Trinitaries-ekklesiologiese implikasies van die Kappadosiërs raakgesien en uitgewerk het. Benewens 'n kort beskrywing van die 'Kappadosiese narratief' sal Moltmann se denke dus in hierdie studie die meeste aandag kry.

Daar is egter 'n verdere rede waarom Moltmann se teologie in die studie beklemtoon word. Dit het te doen met die tweede laaste aspek van die onderhawige hipotese. Daar sal naamlik geargumenteer word dat daar verder as ook Moltmann gegaan moet word indien binêre denke ten opsigte van tyd en ruimte suksesvol oorstyg wil word. Vir hierdie doel word daar in die studie gebruik gemaak van die insigte van die 'filosofie van ruimte'. Ten slotte sal die hipotese se sirkel voltrek word wanneer die

juridiese terme *dignitas* en *fama* aangewend word om die etiese konsekwensie van die oplossing van die probleemstelling te beredeneer.

Dit is dus duidelik dat hierdie studie van die aanname uitgaan dat die Kappadosiërs se klassieke Trinitariese denke die sleutel voorsien vir dié herinterpretasie van die klassieke *notae ecclesiae*.

1.3 Narratiewe ekklesiologie

1.3.1 Epistemologie en metodologie

In die hipotese wat hierbo uitgespel is, het die antesedente kennis op grond van die Kappadosiërs se erfenis, wat die ter sake probleemstelling met betrekking tot postmoderne kerk-wees, voorafgegaan het, duidelik geword. Die Kappadosiërs se beklemtoning van 'ekonomie' naas 'immanensie' het die belang van etiek sonder twyfel bevestig. Hoewel hierdie etiese aangeleentheid in die studie hoofsaaklik op die Protestantse kerk van toepassing gemaak word, is dit 'n aangeleentheid wat die kerk vandag universeel raak. Wat die Protestantse tradisie betref, gaan die saak reeds ver terug. Die etiese vraag oor die vermoë én waarde van die mens het in die Protestantse kerke reeds in die sewentiende eeu aan die orde gekom. In die 'streng Calvinisme' het die klem geval op die universele verlorenheid van menswees. Die jong Jakob Arminius, professor in Leiden tot met sy dood in 1610, se idees het gelei tot die beweging van die Remonstrante (Clarke 2008). Hulle het die pessimistiese mensbeeld verwerp en het om sosio-politieke redes die fokus eerder geplaas op die waardigheid van menswees. Die Gereformeerde Ortodoksie wou die invloed van die Remonstrante wat in Leiden begin en in Utrecht 'n hoogtepunt bereik het, teenwerk in die sinodesitting in Dordrecht 1618-1619 (kyk Schaff 1983:515). Die Dordtse Leerreëls se 5 stellings teen die Remonstrante het die ortodokse oortuigings duidelik gemaak. Die akroniem TULIP, verwysende na 'total depravity', 'unconditional election', 'limited atonement', 'irresistible grace en perseverance of the saints' (kyk McGrath 2001:368) dien as 'n samevatting van hierdie stellings, te wete;

- alle mense is verlore;
- Jesus Christus sterf vir alle mense;

- geen mens kan hierdie genade uit eie vermoë aanvaar nie, maar elkeen wat dit nie wil aanvaar nie, kies self om dit te verwerp;
- geen mag in hemel of op aarde kan God keer om die uitverkorenes uit geestelike dood na geestelike lewe te bring nie;⁸
- die uitverkorenes kan nie weer afvallig word nie en word voortdurend deur woord en sakrament aan die genade herinner.

Hoe die uitverkorenes hulle lewe behoort in te rig op die voetspoor van Christus, is nie hier uitgespel nie. Die ontbrekende etiese element is eers by 'n latere sinode in Dordrecht in 1632 toegevoeg. By hierdie sinode is die Konfessie van Dordrecht wat bestaan uit 32 artikels, opgestel. Hierin is die kerk se barmhartigheids- en sosiale taak ondubbelsinnig uitgespel. Dit het aanleiding gegee tot die ontstaan van die Mennonitiese Christendom (kyk Dyck [1981] 1983:135). Volgens Tom Harder (1995) is evangeliese waardes soos 'compassion, tolerance and spiritual guidance rather than a strict legalism and literal biblicism', beklemtoon. Latere ekumeniese teoloë in die Protestantse en Rooms-Katolieke wêreld van die twintigste en een-en-twintigste eeu, soos Jürgen Moltmann ([2006] 2008:77) en Hans Küng ([1987] 1988:128), bevind hulle in 'n krities-solidêre verhouding met hulle onderskeie tradisionele teologiese tradisies wat daarop fokus dat mense hulleself nie kan red nie. Hulle verbreed die visie om in te sluit dat navolging van Christus 'n ekumeniese en sosiale etos veronderstel. Teen die agtergrond van hulle visie, wat in hierdie studie gedeel word, is dit 'n vraag watter ondersoekmetode kan funksioneel wees om die bepaalde probleemstelling en die hipotese-soekende oplossing wat hierbo aangebied is, aan die orde te bring.

Uitgaande van Alister McGrath (2002:218-219) se uitspraak dat epistemologie van ontologie onderskei behoort te word, kan die diskursiewe modus van hierdie studie in 'n sekere sin as 'abduktief' van aard beskou word. In kort kom dit daarop neer dat kennis op grond van antesedente kennis geproduseer word en dat sulke kennis op grond van ervaring nie 'n 'de-socialized' ontologie impliseer nie. Wetenskaplike waarneming is egter nie net aan die relativisme van die kennende subjek uitgelewer nie, soos wat dikwels in liberale teologiebeoefening gebeur. In hierdie studie dien die

⁸Vgl. James White (in Allen & Lemke 2010:113) se beskrywing van die Calvinistiese begrip 'irresistible grace'.

abduktiewe wyse van argumentvoering as die ‘inference of the best explanation’ (vgl. McGrath 2002:157-58). Wanneer ‘n hipotese dus geformuleer word, word daar nie van die aanname uitgegaan dat ‘n sogenaamde objektiewe ontologie die onbevraagtekende vertrekpunt is van waaruit kennis net afgelei (‘inference’) word nie. Dit sou tot ‘n logies-positiwistiese induktiewe metodologie lei. Ook funksioneer die hipotese nie as ‘n vooraf gekose model wat ‘n oplossing van ‘n probleemstelling determineer nie, want dit sou ‘n induktiewe metodologie veronderstel. Uitgaande van aspekte van die sogenaamde ‘postliberale’ Yale School (kyk McGrath 2002:39-54) funksioneer die hipotese van hierdie studie as ‘n heuristiese model wat krities-realisties deurentyd in die verloop van argumentvoering toetsend ondersoek word ten opsigte van die geldigheid daarvan al dan nie. Die metode van ondersoek is dus abduktief van aard en die modus van ondersoek is om die hipotese krities-realisties te toets aan ‘n ‘narrated interpretation of reality’ (vgl. McGrath 2002:118-119).

In die studie is die Kappadosiese erfenis die eerste sodanige antesedente narratief waaraan die hipotese krities getoets word. Die opkoms van ‘n sogenaamde ‘nasiekerk’ in negentiende-eeuse Europa is in die studie ‘n tweede ‘narrated reality’. Hierdie narratief sal in hoofstuk 3 gedekonstrueer word, insluitende die narratief van die ‘volkskerk’. Die NHKA as ‘volkskerk’ vorm die derde narratief. ‘n Biografiese oorsig van die relevansie van die teologie van die Nederlandse teoloog, Edward Schillebeeckx, is die vierde en die interpretasie van die outobiografie van die Duitse ekumeniese teoloog, Jürgen Moltmann, is die vyfde narratief wat in die studie aan die orde kom. Die finale episode van die verhaal van hierdie studie is die toekomsvisie op ‘transnasionisme’. Aan die hand van hierdie geantisipeerde sesde narratief word die hipotese oor hoe die spanning eenheid-verskeidenheid en inklusiwiteit-eksklusiwiteit in postmoderne kerk-wees oorkom kan word, vanuit ‘n krities-realistiese perspektief getoets.

So ‘n diskursiewe metode van ondersoek wat argumente in narratiewe vorm aanbied, is eie aan die een-en-twintigste eeu. Die diskursiewe modus van teologiebeoefening van hierdie studie steun op narratiewe teologie. Teologie as narratief is ‘n postmoderne vorm van wetenskaplike diskoers wat as doelwit het om sluitende denke te oorkom. Hiermee word ook eksklusiwisme in kerk-wees oorkom en die deur oopgemaak om te fokus op die waarde van:

- kerk-wees as dinamiese gebeure,
- kerk wat die waardigheid van mense en die waarde van die kosmos hoog ag,
- kerk as organisme wat mense nie uitsluit omdat hulle *anders* is nie,
- kerk-wees waarin 'eenheid te midde van verskeidenheid' manifesteer sonder dat polariteit ontken word.

So 'n refleksie op die dinamiek van die geloofsgemeenskap, die rol van sosio-ekologiese konteks van mense, die insluiting van *die Ander* en die waarde van pluraliteit vorm die kern van die postmoderne narratiewe diskoers. Om oor kerk-wees vandag te praat, kan die eerste deel van die narratief (die antesedente kennis) nie vergeet word nie – verwysende hier na die Kappadosiese erfenis.

'n Narratief het 'n begin, middel en einde (Aristoteles, *Poetica* vii. 3;vgl. Butcher 1951:257-282; Brooks & Warren 1970:323-325). 'n Verhaal is egter nie net reglynig nie. Dit is karakters uit die verlede, hede en toekoms en hulle relasies wat daaraan inhoud gee. Goldberg (1981/1982) stel dit soos volg: 'If narratives speak of anything, they speak of relations, and primarily of those between persons, their convictions, their actions, and their worlds. Narratives help school us in imagining what might follow from our taking up and acting on one set of convictions rather than another.' Vervolgens word 'n kort oorsig van die beoefening van 'n narratiewe benadering in die Sistematiese Teologie gebied. Benewens die aansluiting by die pionierswerk van David Tracy in 1975, geskied hierdie oorsig hoofsaaklik in terme van die werk van Andreas Mauz (2009), 'Theology and narration: Reflections on the narrative theology'-debate and beyond'.

1.3.2 Teologiebeoefening as narratief

Sedert die 1980's word teologiebeoefening ('doing theology') toenemend in narratiewe vorm uitgedruk (kyk Goldberg 1981/1982). Goldberg sluit aan by David Tracy (1975:207): 'Human beings need story ... to disclose to their imaginations to some genuinely new possibilities for existence; possibilities which conceptual analysis, committed as it is to understanding present actualities, cannot adequately provide.' Dit is asof die Romantiek in die teologie herleef. Die erfenis van die Romantiek is dat daar nie meer neergesien word op sake wat nie die 'toets van die

wetenskap' (instrumentele rasionaliteit) volgens modernistiese kriteria, slaag nie. In Romantiese denke kan singewing ervaar en gekommunikeer word deur digkuns, musiek, letterkunde, mites en ander narratiewe (kyk Nasson 2004:24-62; vgl. Eliade 1963:6; Pokorný 2011:54-61). Die Ortodokse stroming in die gevestigde Westerse kerk het nie die Romantiese stroming aanvaar nie. Rede (*logos*) het *narratio* uitgesluit. Onder die intelligentsia van die Romantiek was daar ook diegene wat teenoor die sogenaamde 'learned despisers of religion' (Taylor 2007:489) waardering gehad het vir die kerk as handhawer van fabels, mites en narratiewe wat nie aan hulle wetenskaplike standaarde (estetiese rasionaliteit) voldoen het nie. Die filosoof Charles Taylor (2007:489) stel dit soos volg: 'By the time of the Romantic period ... [w]hat [was] needed was a subtler language ... In an age which seems dominated by the 'learned despisers of religion', in Schleiermacher's phrase, what is really valuable is spiritual insight/feeling.'

In Duitsland is teologie-beoefening as narratief vir sistematiese teoloë nie 'n vanselfsprekende metodologie nie (kyk Mauz 2009:265-285). 'n Debat hieroor gaan terug na die Mei 1973-uitgawe van die tydskrif *Concilium*. Die tema van hierdie uitgawe was 'The crisis of religious language'. In hierdie uitgawe het die linguïs, Harald Weinrich (1973:1), die 'compositum' *narratiewe teologie* vir die eerste keer gebruik.⁹ Ook Jean-Baptiste Metz (1973:334-342) het in die uitgawe oor narratiwiteit geskryf. Onderskeidelik het hierdie twee teoloë op verskillende aspekte gefokus. Metz het 'narratiewe teologie' binne die breër konteks van politieke teologie geplaas as 'n modus van teologie wat sensitief is vir die ervaring van mense, veral lyding (Metz 1973:339). Dit beteken egter nie dat Metz nie meer plek vir die argumentatiewe modus in teologiebeoefening gee nie. Hy meen egter wel dat 'argumentatiewe teologie' gerelativeer behoort te word (Metz 1973:340). Daar is 'n nou relasie tussen ervaring en narratief en hy sien dit in die teologiebeoefening van Martin Buber en Ernst Bloch, wat hy beskryf as die 'practical, liberating character of narrative' (Metz 1973:335). Weinrich se benadering tot narratiewe teologie is histories. Die 'narratiewe kwaliteit' van die Christendom word volgens hom in die Bybel gevind, maar hierdie 'narratiewe kwaliteit' het egter toenemend afgeneem

⁹ Volgens Mauz (2009:265, voetnota 9) het Otto Ritschl reeds in 1920 die begrip gebruik toe hy 'n onderskeid getref het tussen 'theologia historica seu narrativa' en 'theologia dogmatica'.

(Weinrich 1973:331). Volgens hom is *mythos* met *logos vervang*¹⁰ en sodoende het die Christelike teologiese tradisie in die rigting beweeg van ‘armies of other philosophers [...] who see their task as the construction of systems and theories, as reasoning and debate’ (Weinrich 1973:331). Hierdie vooroordeel teenoor die begrip ‘narratiewiteit’ het in hedendaagse teologiebeoefening steeds ‘n ‘na-lewe’. In sy oorsig oor ‘narratiewe teologie’ in die Duitssprekende wêreld, wys Mauz (2009:268-271) op die vooroordele van twee Duitse Sistematiese teoloë teen ‘narratiewe teologie’, naamlik Dietrich Ritschl (1976; 1984; 2005) en Eberhard Jüngel (1974; [1977] 1992). Ritschl (1976:18) verwys na ‘narratiewe teologie’ as ‘daardie idioom’ (Mauz 2009:269). Hy het nie ‘n belang in teologie wat met lewenservaring en sosiale relevansie te doen het nie – sake wat veral met behulp van ‘n narratief-diskursiewe metode verwoord word. Hy verskil dus van Metz (1973; 1977) wat wel só ‘n belang het. Hoewel Jüngel (1974: 425) nie die politieke vooronderstellings van Metz ondersteun nie, maar ook nie die ‘sosiale onbetrokkenheid’ van Ritschl nie, het hy ‘onsekerheid’ of ‘narratiewe teologie’ ‘n geskikte vorm sou wees om ‘dogmatiese teologie’ – veral die kompleksiteit van God se menswording – te kan verwoord (kyk Mauz 2009:269-270).

Hierteenoor het ‘n ryk tradisie na aanleiding van die ‘Yale-school’ in die Sistematiese Teologie ontstaan. Mauz (2009:264, voetnota 7) verwys onder andere na die werk van Gary Comstock (1987:687-717) en Stanley Hauerwas & Gregory Jones (1989). Die invloed van die ‘Yale-school’ kan ook in Duitsland in die werk van Knut Wenzel (1996; 1997; 1998) en Herman Deuser (1999) gesien word. Hoewel Mauz van oordeel is dat narratief nie die enigste ‘taal’ of ‘modus’ van die teologie is nie, is dit egter ‘n belangrike komponent van ‘God-talk’. Teo-logie as ‘God-talk’ neem verskillende vorme aan, soos onder andere mites, liedere, evangelie, psalm, legende, gebed, belydenis (*confessio*), geloofsbelydenis (*credo*), dogma, dialoog, kommentaar, konkordansie, joernaalartikel, monografie, opstel (essay) en resensie. In ‘n sekere sin is daar onderliggend aan elkeen van hierdie vorme die ‘narratief’ van God se verhouding met ‘n gelowige aanwesig. En dit is in hierdie sin dat kerk-wees beskryf kan word as ‘narratiewe ekklesiologie’.

¹⁰Daar is ‘n bepaalde idealisering teenwoordig in die frase ‘van mythos tot logos’ met betrekking tot die konsep van ‘narratiewe onskuld’ (Wacker 1977:97). Geen stelling is sonder vooronderstellings nie (Mauz 2009:267).

Narratief is 'n sentrale element in die Bybel, die basis dokument van die Christelike geloof. Die Bybel vertel verhale oor die skepping en die mensdom, van die reise van die volk Israel, van God wat in Jesus Christus mens geword het, van die eerste Christelike gemeenskappe en in die apokaliptiese genre oor die einde van tyd en plek. Die taak van teologie as 'God-talk' is om hierdie verhale as individuele narratiewe in terme van die oorkoepelende narratief van God se handelinge met mense te vertolk. Wat hierdie 'vertolking' betref, onderskei Hermann Deuser (1999:22-24) in sy *Kleine Einführung in die Systematische Theologie* drie tipes narratiewe materiaal. Hy noem dit 'religieuse taal', verwysende na die dinamiese vergestaltung van geloof soos 'n gebed of 'n lied, 'teologiese taal', verwysende na die akademiese refleksie op geloof, en 'konfessionele taal', verwysende na die taalgebruik in die kerk as instituut wat op albei vorige kategorieë betrekking kan hê. Die gevolg is dat die Christelike tradisie, wat uit die 'basissnarratief' van die *Sache Jesu* gegroei het, 'n rykdom van 'verhale' geproduseer het wat saam die geskiedenis van die kerk uitmaak. Episodes van hierdie oorkoepelende verhaal word tydens bepaalde momente vertel en oorvertel, soos byvoorbeeld in kategese, in voorbereiding vir belydenisaflegging en gedurende prediking. Narratiewe is ook vir die individuele Christen van belang. Dit artikuleer die bepaalde leefwyse en juis daardie leefwyse en juis hoekom nie 'n ander een nie. Dit is 'n verhaal wat met die verhaal van Jesus vervleg is en vervleg is met ander verhale wat daaraan geknoop is, soos die 'ses narratiewe' wat die raamwerk van hierdie studie vorm.

Paul Ricoeur (1984:50-52), in *Time and Narrative*, onderskei drie aspekte in narratiwiteit: *prefigurasie* (die 'story of life') is die aktiwiteit van die outeur of verteller wat 'n teks skep, *konfigurasie* ('strukturering van die data verkry uit eersgenoemde, die 'lewensstorie') dui op die betrokkenheid van die leser/hoorder en *refigurasie* (inbring van die eie verhaal na aanleiding van die voorafgaande strukturering van data wat as relevant ervaar word) is die leser/hoorder se voortgaande lewe as 'n veranderde lewe (vgl. Stiver 2001:56-78; Dreyer 2003:313-332). Ricoeur (1984, vgl. 1995:186) noem die proses van prefigurasie, konfigurasie en refigurasie die hermeneutiese boog. Die doel van die hermeneutiek is om by die 'refigurasie' uit te kom, naamlik dat die leser/hoorder tot 'n eie nuwe narratief sal kom. Die eie lewensverhaal ('story of life') verkry sin in die interaksie met die verhale van ander (kyk Dreyer 2003:326).

Wat die narratiewe vorm betref, vind 'n mens sowel biografie as outobiografie (kyk Goldberg 1981/1982:62-95). Erik Borgman het in sy verwysing na die teologiese oortuiging van Johann Baptist Metz (1977:195-203, voetnota 18) soos volg gewys op die belang van die biografie van 'n teoloog:

A theologian has to find God in her or his biography: only then is a credible theology possible...One's own biography must take the form of a theological autobiography. Theology is credible whenever theologians do not just talk about God but while speaking about God also speak about themselves, and while writing, (re)write their own life as a place where God comes to light.

(Borgman [1999] 2003:379)

Met die term 'outobiografiese kritiek' sluit die hermeneut Moore (1995:19) verskillende strategieë van ondersoekende lees in, soos 'personal criticism', 'confessional criticism' en 'autocritography'. Fowler (1995:232) wys daarop dat narratiewe epistemologie die gevolg daarvan is dat lesers verantwoordelikheid neem vir hulle eie interpretasies van data. Maldonado (1995:91) verwys gevolglik na twee soorte outobiografies-diskursiewe benaderings, te wete die *idio-autobiographical* en die *meta-autobiographical*. Eergenoemde verwys na wat gewoonlik onder (outo)biografie verstaan word, naamlik 'n vertelling oor bepaalde gebeure, ervarings, gevoelens (*moods*) en motiverings van 'n interpreteerder. Die begrip 'meta-(outo)biografie' fokus op data wat op 'n 'onbewuste' vlak lê. Dit verhaal die kultuur, intriges en interaksies wat die konteks van die verteller of die persoon/persone oor wie vertel word, beïnvloed. Fowler (1995:234) is daarom van mening dat in narratiewe diskoerse 'n mens nie altyd sekerheid het oor waar 'n 'biografie' eindig en waar 'n 'outobiografie' begin nie. Frege (1970:56-78) het gevolglik onderskei tussen die *sense of the narrative (signatum)* en die *referent of the narrative (designatum)*. Die 'sense' verwys na die immanente betekenis van die narratief. Dit sluit kodes, wat te doen het met die leksikale betekenis van begrippe asook die assosiasies wat gepaard gaan met die gewone gebruik van taal, in (vgl. Ricoeur 1984:56). Omdat 'n narratief ook 'n 'referent' het, is daar in die narratief terugverwysings na die verlede en projeksies na die toekoms (vgl. Ricoeur 1981:171-176, 280-287). In hierdie studie is die konteks van die Kappadosiërs die belangrikste terugverwysing van die 'ses

narratiewe’ waarna hierbo verwys is. Die konteks van ‘n dinamiese kerk waar eenheid én verskeidenheid aanwesig is, vorm die visionêre projeksie op die toekoms, maar ‘n toekoms wat nie na ‘n ‘droom-eiland’ verwys nie.

1.3.3. ‘n Ou en nuwe narratief

Die ‘basisnarratief’ van die kerk is die evangelie dat God mense in die regte verhouding met God stel op grond van die heilsgebeure in en deur Jesus van Nasaret – die Christus vir gelowiges uit Israel en die Here vir al die ander in die wêreld (vgl. McGrath 1996:66-97; 2001:454-455). Volgens Goldberg (1981/1982:146-193) bestaan ‘n narratiewe diskoers uit die volgende komponente: ‘the story of our life; following the story; enacting the story; structuring the story; reviewing the story. ‘ Hy meen dat H. Richard Niebuhr (1941:32) een van die pioniers was van die idee dat ‘Christian storytelling’ tegelyk ‘history telling’ [dit is: ‘his-story telling’] is. In die ‘life story’ (Bybelse narratiewe, waarvan die Jesus-verhaal fundamenteel is), is *Christian storytelling* nie om die Bybel-verhale toe te pas in jou eie lewensverhale nie. Dit is ‘n omgekeerde proses: ‘n mens gaan vind jou lewensverhaal in die Bybelse verhale. Wat Niebuhr hier raaksien, is wat Schleiermacher (kyk Albrecht 1994; Schröder 1996) verwoord het as dat ‘n mens ‘einheimisch’ word met die Bybel. Dit gaan nie meer oor *explicatio* en *applicatio* nie, maar daaroor dat ‘n mens se eie lewensverhaal *kongeniaal* is met die outentieke verhale in die Bybel.

Ook Frances Young (2002:4) skryf oor die waarde van ‘n narratief vir die teologie en beskryf dit as ‘new ways of looking at old evidence’. Voorheen is die ‘evidence’ in verband met ‘feite’ en ‘historisiteit’ gebring en dit het tot gevolg gehad dat ‘theological research became obsessed with the “facts” and theological thinking with the declaration that Christianity is a historical religion ...[P]rimacy was given to the “experience” of the “fact” of Jesus’ (Young 2002:5). Geskiedenis is egter ‘n vorm van narratief, en hou verband met identiteitsvorming, want

All narrative constructs involve a process of selection, judgement as to what is significant, discernment of cause and effect, and interpretative patterning. In other words, the fact that we tell the story means we “create” history, and our own interests and concerns affect the process. The activity of passing on

the past is not, however, a purely individualistic matter. It belongs to a community, it is a social construct and is usually related to the formation of identity. There can be no final definitive version of any story, for each generation or interest group “reconstructs” the story.

(Young 2002:5)

In die versamelwerk van Gerhard Sauter en John Barton (2000), *Revelation and story: Narrative theology and the centrality of story*, skryf Paul Fiddes:

As narrative ‘configures’ the different moments of past, present and future into a new temporality, so metaphor configures dissimilar objects in the world into a new whole. Both story and image ‘*redescribe reality*’ and there is a fictive experience which we can only call ‘seeing as’. When we say ‘this is and is not’, we see the world ‘as not yet’, and we open up the play of possibilities ...For Ricoeur, human being is *possibility itself*, and out of this second capacity the imagination can create genuinely new possibilities which are not simply repetitions of the past and present ...Possibility is more than an extension of the present; it challenges and contradicts present reality.

(Fiddes 2000:38)

In sy artikel *Concept, Image and story in systematic theology*, skryf Fiddes oor die ontwerp van ’n Sistematiese Teologie wat die element van ‘inclusive narrativity’ insluit. Die narratief as modus van teologiebeoefening lewer op drie wyses ’n bydrae tot Sistematiese Teologie, naamlik ‘deciding between concepts, enabling connections to be made, and in developing the story for the present age’ (Fiddes 2009:17). Die teenswoordige tyd is dié van die oorgang tussen sekularisasie en postsekularisasie. Charles Taylor beskryf hierdie oorgang soos volg:

It really reflects a major shift in our background understanding of the human epistemic predicament...a change in horizon which profoundly alters what it means to reason about God, or ‘religion’...Religious beliefs now exists in a field of choices ...where there is also a wide range of other spiritual options. But the interesting story is not simply one of decline, but also of a new placement of the sacred or spiritual in relation to individual and social life.

This new placement is now the occasion for the recomposition of spiritual life in new forms, and for new ways of existing both in and out of relation to God.

(Taylor 2007:270, 293, 437)

Die narratief van die kerk is nie deur sekularisasie tot 'n einde gebring nie. In die postsekulêre *saeculum* (die sfeer van die mens se bestaan [werklikheid] en ervaring) het nuwe episodes in die verhaal van die kerk aangebreek. Postmoderniteit het die moontlikheid om die kerk se narratief tot 'n finale einde te bring – soos die vroeë Habermas ([1970] [1980] 1986:221-223) gemeen het dat sekularisasie se laaste rekening wat betaal moet word, is dat die kerk tot 'n einde moet kom. Die 'latere' Habermas self het egter 'n belangrike rolspeler geword in die voortgang van die narratief van die kerk ten spyte van die postmodernistiese konsumerisme (Habermas 2001a:13; 2005:119; 2006). Dit is asof 'n nuwe narratief vir die kerk in die postsekulêre *saeculum* gebore is. Die voortgang van die nuwe narratief sal grootliks bepaal word deur of die spanning eenheid-verskeidenheid kerk-wees sal voed of vergiftig.

Die nuwe narratief vloei voort uit die ou verhaal van kerk-wees wat teruggevoer kan word na Jesus van Nasaret wat na sy opstanding deur sy volgelinge as die Messias van Israel bely en as die Here van die wêreld verkondig is. Hierdie belydenis en verkondiging van die vroeë kerk was nie 'n eendimensionele verskynsel nie. Eers by die vasstelling van die Christelike kanon, wat die Hebreeuse Skrifte (deur Tertullianus die Ou Testament genoem)¹¹ insluit, het 'n soort fiksasie wat kerk-wees betref, ontwikkel. Verskeie teoloë het probeer om die verskeidenheid binne die vroegste kerk te beskryf. Van die mees invloedryke werk was dié van Adolf von Harnack¹² en Ferdinand C. Baur¹³. Oscar Cullmann(1986:13) vat die geskiedenis van die oorsprong van die kerk saam met die uitdrukking 'Einheit durch Vielfalt' (*Unity through diversity*):

¹¹*Apol.*xviii. 1; xix.u; *De praesc. Hear.* 38; *Adv.Marc.*iv.1; *Adv.Prax.*20 (kyk Metzger 1987:159).

¹²Kyk o.a. von Harnack ([1902] 1904), 'The internal conditions determining the world-wide expansion of the Christian religion – religious syncretism', pp. 25-39; 'Jesus Christ and the universal mission, according to the Gospels', pp. 40-48).

¹³Kyk Reventlow (2010:276-285) se bydrae 'An idealistic perspective investigating the New Testament by historical criticism and understanding it as a historical method: Ferdinand Christian Baur'.

The challenge of ecumenism can be expressed in one word: 'unity'. The oversimplification of this task is seen when unity is understood to mean the same as uniformity or enforced conformity. 'Una sancta' is not the same as 'uniformitas sancta'. In order to avoid this false equation, we must define unity more precisely as 'unity in plurality', in a manner which understands plurality not only quantitatively, but also qualitatively in the sense of diversity. But this plurality can be understood from another perspective to mean a mere multiplicity without inherent relationships, a kind of plurality which only leads to fragmentation and splits. 'Plurality must therefore be defined more carefully as 'plurality in unity'. Both concepts, unity and plurality, must be taken with complete seriousness!

Inderdaad, sedert die oorsprong van die kerk is die kerk gekenmerk deur eenheid en verskeidenheid. Deur belydenis is *baie* saamgesnoer tot *een*. Die belydenis wat die verskeidenheid gebind het, is: 'Jesus is die Here' (Bousset [1913] 1970:392-417, vgl. ook Hurtado 1979:306-317). Op hierdie geloofsbelydenis is die kerk se ontstaan en bestaan gegrond. Vir diegene wat vir hierdie belydenis verantwoordelik was, het dit beteken dat niks anders as die evangelie van Jesus Christus, hulle lewe beheer nie. Die apostel Paulus het te midde van die ontstaan van die kerk bely dat niemand kan sê dat Jesus die Here is nie, behalwe deur die Heilige Gees (1 Kor 12:3). Hy bely dat deur die werking van hierdie Gees Jood en Griek, man en vrou, slaaf en vryman, almal een is (Gal 3:28). Miroslav Volf (1996:45) stel dit soos volg: '*for the sake of equality Paul disregards genealogy*' (beklemtoning oorspronklik). Volf sluit aan by N.T. Wright (1992a:173):

Paul's solution to the tension between universality and particularity is ingenious. Its logic is simple: the oneness of God requires God's universality; God's universality entails human equality; human equality implies equal access by all to the blessings of the one God; equal access is incompatible with ascription of religious significance to genealogy; Christ, the seat of Abraham, is both the fulfilment of the genealogical promise to Abraham and the end of genealogy as a privileged locus of access to God. Faith in Christ replaces birth into a people.

Volf (1996:49) vra wat die implikasies van hierdie tipe Pauliniese ‘universaliteit’ sou wees. Dit lyk asof Volf aan kerk-wees as ‘n ellips dink. Hy wys daarop dat ‘culture’ hulle eie kulturele besonderheid kan handhaaf. Christene hoef nie hulle kulturele identiteit as ‘Jew or Gentile’ te verloor en in die woorde van die Nuwe Testamentikus, William Campbell (1991:vi): ‘become one new humanity which is neither’. Terselfdertyd, binne die Christelike geloofsgemeenskap, kan ‘no culture ... retain its own tribal deities; religion must be de-ethnicized so that ethnicity can be de-sacrilized’ (Volf 1996:49; vgl. Robin Wright 1992:1-2). Hierdie oortuiging word op Paulus gegrond: ‘Paul deprived each culture of ultimacy in order to give them all legitimacy in the wider family of cultures’. Wat Volf hiermee bedoel, is dat gelowiges afskeid moet neem van die eie kultuur omdat die ‘ultimate allegiance’ behoort aan God en aan God se Messias wat alle kulture transendeer.

Volf (1996:49) verduidelik dit verder soos volg: ‘And yet precisely because of the ultimate allegiance to God of *all cultures* and to Christ who offers his ‘body’ as a home for all people, Christian children of Abraham can ‘depart’ from their culture without having to leave it (in contrast to Abraham himself who had to leave his ‘country and kindred’)’. Om afskeid te neem van jou eie kultuur is nie om sonder kultuur te wees nie: ‘Departure is no longer a spatial category; it can take place *within the cultural space one inhabits*’ (Volf 1996:49; beklemtoning oorspronklik). Hierdie dialektiek tussen identifisering en nie-identifisering word reeds vroeg in die geskiedenis van die kerk aangetref, soos byvoorbeeld by die Christelike apoloheet Aristides (*Testimonia* 3B.466 – in Jacoby [ed.] [1926-1958]:154-1960). In sy boek, *Out of every tribe and nation: Christian theology at the ethnic roundtable*, noem Justo González (1992:110; vgl. Volf 1996:49) hierdie dialektiek ‘n ‘paradoxical notion’. González wys daarop dat ons gekonfronteer word met ‘the paradoxical notion that, in the midst of a world divided by racism, God has created still another race’. Vir Volf beteken dit dat om in die kerk ingesluit te wees (inklusiwiteit) en tegelykertyd van ‘genealogie’ uitgesluit te wees (eksklusiwiteit), nie die volgelinge van Christus ‘out of that culture’ neem nie.

Christians are not the insiders who have taken flight to a new ‘Christian culture’ and become outsiders to their own culture; rather when they have responded to the call of the Gospel they have stepped, as it were, with one

foot outside their own culture, while with the other remaining firmly planted in it. They are distant, and yet they belong.

(Volf 1994:18-19)

’n Verantwoorde verhouding tussen ‘eenheid’ en ‘verskeidenheid’, ‘inklusiwiteit’ en ‘eksklusiwiteit’ se basis is nie in die *eerste plek* in die na-Nuwe-Testamentiese Triniteitsleer te vind nie. Die wortels van die erfenis van die Kappadosiërs is reeds in die Pauliniese ekklesiologie te vind. Paulus se belydenis oor die aard van die kerk is die resultaat van nadenke oor die werklikheid van die eenheid en verskeidenheid van die kerk. Käsemann ([1965] 1969), in sy bekende bydrae tydens die Wêreldraad van Kerke se ‘Fourth World Conference for Faith and Order’ in Montreal op 16 Julie 1963, ‘Unity and multiplicity in the New Testament doctrine of the church’, beskryf dit soos volg:

But the fact that there is an incessant process of change going on within New Testament ecclesiology can hardly be disputed; and this process naturally brings with it corresponding changes in eschatology, soteriology, anthropology and the doctrine of ministerial office...Changes and tensions are explained as necessary phases of an organic development in terms of the different personalities, groups and epochs involved.

Soos die Christelike kanon enersyds ’n eenheid is, is dit andersyds ook die samevoeging van ’n verskeidenheid van geskrifte. Die kerk se beklemtoning dat die verskeidenheid van geskrifte in een kanon saamgevat is, was ’n belydenis. Käsemann het ingesien dat die kerk se samevatting van ’n verskeidenheid van geskrifte in één kanon nie, maar net ’n optelsom van ’n variasie van standpunte oor dieselfde saak in ’n eenheid is nie. Dit is selfs moontlik dat dit teenoorstaande standpunte kan bevat. Dieselfde geld Paulus se verstaan van eenheid van die kerk: Jood is Jood en Griek is Griek, man is man en vrou is vrou, maar ten spyte van hierdie uitsluitende entiteite is die kerk een.

Hierdie *Einheit durch Vielfalt* het neerslag gevind in die *Nicaeno-Constantinopolitanum*. Tydens die konsilies (Nicea 325 nC en Konstantinopel 381

nC) is beide die eenheid van die kanon en die eenheid van die kerk bely (vgl. Küng [2001] 2003:27-28). Diegene wat vir hierdie belydenis verantwoordelik was, het *menslik* gesproke, verskil. Die verskil was met betrekking tot mense se *habitus*: etniese identiteit, binding aan 'n bepaalde grondgebied waar 'n bepaalde taal gepraat is en bepaalde kulturele waardes gegeld het, waar historiese herinneringe gedeel is. Dit strek vanaf Noord-Afrika (o. a. Carthago en Alexandrië) tot Sirië (Caesarea), Anatolië (Laodisea, Nicea en Konstantinopel) na Rome. Mettertyd het hierdie *habitus* gesentreer in die Heilige Romeinse Kerk, die Grieks-Ortodokse Kerk en die Ortodoks-Koptiese Kerk. Tot vandag toe kom variasie in groepe voor soos hoofsaaklik Rooms-Katoliek, Protestants-Reformatories en Pentekostalisties (kyk Thiselton 2007a:507 se bydrae 'The church and ministry in hermeneutical perspective'). Hierdie verskeidenheid en die strewe na ekumeniese eenheid het nie verskille ten opsigte van sosiale rolle, geslagtelike identiteit, voorkoms – kleur van oë, haarpatroon en vel – op nie, maar verhinder ook nie ekumenisiteit nie.

Die kerk het van meet af aan binne hierdie eenheid-verskeidenheid bestaan. Dit was 'n uitdaging. Eenheid was en is nie net 'n kerklike aangeleentheid nie. Dit was ook 'n kwessie in die tyd toe die kanon gevorm is. 'n Voorbeeld is die Antiochiese konflik en die Apostelkonvent (Hand 15 en Gal 2) (vgl. Käsemann 1969:256-277; Thiselton 2007a:492) wat gevolg het op meningsverskille. Hierdie verskille is oorstyg toe die evangelie van versoening aan almal gebring is. Tot en met die koms van Jesus het die Joodse volk hulleself en hul geloof beskou as die manier waarop die verlossing van God die mens bereik. Israel was die draer van God se openbaring aan die mens. Dit was moontlik vir die nie-Jood om deel van die Joodse volk te word, maar dit het beteken dat hierdie bekeerlinge uit die heidendom die Joodse leefwyse moes aanvaar en deur die proses van onderrig, doop en besnydenis alle voorskrifte van die Wet moes nakom. Om deel te kon hê aan die verlossing moes die individu deel word van die volk van God en moes hy of sy 'n bepaalde lewenstyl aanneem.

Die twis het gekom toe hierdie vanselfsprekende uitgangspunte deur Paulus bevraagteken is. Paulus het gemeen dat die Joodse leefwyse nie 'n voorwaarde is vir die Christelike geloof nie (Gal 2:1-3) en dat bekeerlinge uit die heidendom nie die Joodse leefwyse hoef te aanvaar en dat spesifiek die besnydenis nie 'n voorwaarde is om aan die geloofsgemeenskap te behoort nie (Gal 2:7-10).

Die praktiese uitvoering van die teologiese beginsel van eenheid was egter nog problematies. Joodse gelowiges het dit moeilik gevind om die Nagmaalstafel met heiden-gelowiges te deel. Die viering van die nagmaal is die sakramentele handeling van die kerk wat die eenheid uitdruk. Paulus kombineer die sakrament van die doop met die sakrament van die nagmaal om die eenheid van die gelowige met Christus en met mekaar te illustreer. Aan die een kant is dit 'n struikelblok om deel te neem aan die verwerplike dood van Jesus, om 'gedoop te wees in die dood van Jesus' (Rom 6:4). Aan die ander kant beklemtoon Paulus die eenheid van gelowiges van verskillende sosiale stand en status aan die nagmaal as liefdesmaaltyd (1 Kor 11:27-34).

Die worsteling om die probleem van verskeidenheid te oorkom en in eenheid te lewe, het voortgeduur tot in die na-Nuwe-Testamentiese tyd. Cyprianus moes byvoorbeeld in die tweede eeu in Sirië die probleem dat biskoppe uit verskillende streke nie onvoorwaardelik toegelaat is om in gemeentes op te tree nie, beredder (kyk Brent 2010:62). Cyprianus beroep hom op Origenes se gebruik van die tekste oor eenheid van die kerk in Efesiërs. Hy skep 'n begrip wat nie in die brief aan die Efesiërs aanwesig is nie, naamlik *catholica* om die eenheid en die heiligheid van die kerk voorop te stel – begrippe wat wel in Efesiërs aanwesig is. Die uitdrukking wat in die *Nicaeno-Constantinopolitanum* bekend geword het, naamlik dat die kerk een, heilig, katoliek en apostolies is, gaan dus terug na die kerkvaders se poging om die eenheid in verskeidenheid te beklemtoon. Geen biskop op wie hande gelê is en so deur die Gees van God gelegitimeer is, mag verhinder word om in enige gemeente die woord en nagmaal te bedien nie.

Die uitdaging van die kerk se werklikheid blyk uit die kerkvaders se optrede en keuses na aanleiding van die werklikheid waarmee hulle gekonfronteer was: die spanning tussen 'n teoretiese geloof in een kerk en die duidelik waarneembare werklikheid van die veelheid van mense en dus kerke (kyk Burkhard 2004:23-42).

Ignatius, die kerkvader van Antiogië, bevestig hierdie vroeë geskiedenis van die kerklike belydenis in 'n brief aan Smirna (*Ad Smyrnaeos* 1:1, 8:2¹⁴ 19:1; vgl ook *Ad Ephesios* – in Camelot [ed] 1969:56-14)aan die begin van die tweede eeu nC. In hierdie brief het hy na die kerk as katolieke (algemene) kerk verwys. Uit 'n brief wat hy in ongeveer 110 nC aan die gemeente van Efese geskryf het, blyk dat die sigbare uitdrukking van eenheid belangriker is as die rede vir eenheid¹⁵. Die een lojaliteit aan die gemeentelike hiërargie staan voorop (Jurgens 1970:17-20). Die epistemologie grondliggend aan hierdie ekklesiologie word ook aangetref in Ignatius se denke oor ander dogmatiese *loci*. Hy verenig sake wat nie aanvanklik bedoel was as 'n eenheid nie. Ignatius skep byvoorbeeld 'n Eenheidschristologie wanneer hy elemente van Jesus se lewe soos Jesus se verwekking en geboorte vanuit die evangelies van Matteus en Lukas assosieer met die *inkarnasie*-konsepte van Johannes en Paulus (vgl. Bultmann 1968:134). Ignatius (*Epistula ad Ephesios* 19:1) skep dus 'n 'samevoeging' van 'n verskeidenheid elemente wat aanvanklik nie bedoel was om saamgelees te word nie. So harmonieer hy Paulus en Johannes tot 'n eenheid met Matteus en Lukas om één profiel van Jesus as die sigbare geïnkarneerde Woord van God daar te stel. So ontstaan 'n dogma, sy dit oor die Christologie of oor die kerk.

Vir Clemens¹⁶ het die oplossing vir die spanning tussen die eenheid en die veelheid daarin gelê dat die eenheid van die gelowiges sigbaar moes word in hulle lojaliteit aan die gemeentelike hiërargie (vgl. Jurgens 1970:6-11). Tertullianus en later Eusebius gebruik ook die term 'katoliek' (*catholica*) om die algemeenheid van die kerk te beskryf. In hierdie tyd is die term verstaan as eenheid (kyk Kelly [1958] 1980:189-207). Cyrillus van Jerusalem (350 nC), stel dit in sy werk *Additamentum ad catechesis illuminandorum sextae decimae caput tertium* soos volg (in Moroziuk 1986:169-178; my beklemtoning; vgl Kelly [1958] 1980:402-406):

¹⁴*Quemadmodum utique ubi est Christus Jesus, illic catholica ecclesia* ('where the overseer [bishop] is present, there let the congregation gather, just as where Jesus Christ is, there is the Catholic Church') (Ignatius, *Smyrna* 8. 2, in Lightfoot, 1828-1889).

¹⁵Ignatius, *Epistula ad Ephesios* 5. 24: *quam tandem bonis caelestibus in aeternum cumulavit, ut Dei et...quo catholica ecclesia efficaciter et perpetuo tendit ad recapitulandam totam ...* (in Camelot,[ed], 1969:56-154)

¹⁶ In ongeveer 96 CE word daar nog 'n brief (benewens die genoemde brief van Paulus) vanuit Rome aan die gemeente Korinte geskryf. Hierdie skrywer staan tradisioneel as Clemens bekend.

The Church, then, is called Catholic because it is spread through the whole world, from one end of the earth to the other, and because it never stops teaching in all its fullness every doctrine that men ought to be brought to know: and that regarding things visible and invisible, in heaven and on earth. It is called Catholic also because it brings into religious obedience every sort of men, rulers and ruled, learned and simple, and because it is a universal treatment and cure for every kind of sin whether perpetrated by soul or body, and possesses within it every form of virtue that is named, whether it expresses itself in deeds or words or in spiritual graces of every description.

Die probleemstelling wat in hierdie studie aan die orde gestel is, is dat die ekklesiologie, soos hier deur Cyrillus verwoord is, tot hede nie gerealiseer het nie. Verdeeldheid op grond van verskeidenheid het 'n besondere intensiteit gedurende die negende en tiende eeu bereik. Die kerk se onvermoë om met verskeidenheid om te gaan, het tot konflik en uiteindelik skeuring in 1054 gelei: die kerk het verdeel in 'n Oosters-Ortodokse Kerk in Konstantinopel en die Westerse Rooms-Katolieke Kerk in Rome. Die belydenis dat die kerk algemeen en een is, het die religieus-politieke bedoeling gehad om stabiliteit in die kerk te bewerkstellig (McGrath 2001:340). Dit skep die indruk dat almal saamgestem het oor 'n kerk- en Triniteitsbeskouing. Dit is egter gou beproef met die saak van die *filioque*. 'n Komponent van die belydenis verwys na die Heilige Gees wat nie slegs vanaf die Vader alleen uitgaan nie. Teen die negende eeu het die Westerse gedeelte van die kerk egter hierdie frase gewysig, sodat dit gelees het dat die Heilige Gees van die Vader én die Seun uitgaan. Die Latynse woord *filioque*, wat letterlik beteken 'en (uit) die Seun', is vanaf daardie tyd gebruik om te verwys na die byvoeging (Kelly [1958]1980:255-263). Die toevoeging van die Gees as *persona* tot die ander twee *personae* in die Triniteit behoort die verwagting te skep dat die 'Drie-heid' 'n logiese kontinuum sou veronderstel. Die begrip 'Drie-heid', wat in sigself 'n pluriformiteit uitdruk, het egter nie aanleiding gegee tot 'n vloeiende, logiese momentum nie. In plaas van eenheid het die *filioque* aanleiding gegee tot een van die grootste breuke in die kerk wat tot vandag toe voortduur.

Die hipotese wat in hierdie studie krities-realisties in die lig van bogenoemde 'ou narratief' toetsend ondersoek gaan word, is die vraag of 'n 'nuwe narratief' in die

derde millennium vandag as oplossing vir hierdie eeue-oue probleem van die spanning tussen eenheid-verskeidenheid en inklusiwiteit-eksklusiwiteit van die kerk kan dien. Kan 'n aansluiting by die Kappadosiese erfenis deur die Triniteitsleer in verband met kerk-wees te bring nie 'n moontlike antwoord bied nie?

1.4 Raamwerk en struktuur van studie

In **Hoofstuk 1** is die probleemstelling, hipotese, epistemologie en metodologie van die studie bespreek. Narratiwiteit as epistemologiese modus is beskryf met die doel om die verwysingsraamwerk van die narratief-argumentiewe styl in hierdie studie te verduidelik.

In **Hoofstuk 2**, onder die opskrif 'die Kappadosiese Renaissance', word sekere 'brugbouers' tussen ekklesiologiese en Trinitariese denke bespreek met die doel om die belang van die Kappadosiese Triniteitsleer vir die ekklesiologie aan te toon. In hierdie hoofstuk word daar kortliks na die rol van Schleiermacher, Barth, Pannenberg, Moltmann en Volf verwys, opgevolg met 'n oorsigtelike narratief van die Kappadosiërs en die relevansie vir wat as identiteitsmerkers van die kerk (*notae ecclesiae*) gereken kan word. Die hoofstuk word afgesluit met 'n oorsigtelike bespreking van die Kappadosiërs se erfenis in resente ekklesiologiese publikasies.

In **Hoofstuk 3** word die narratief van kerk-wees bespreek. Daar word op die verskynsel 'nasie-kerk' met die oog op die 'narratief van die NHKA' as gevallestudie gefokus. Dit sal aangetoon word dat die NHKA die ekklesiologiese ontwikkeling in Europa in die twintigste eeu, veral as gevolg van die Tweede Wêreldoorlog en die Tweede Vatikaanse konsilie nie meegemaak het nie. Die Rooms-katoliek Edward Schillebeeckx se beklemtoning van God se 'heil vir die wêreld' en nie net vir kerk as instituut alleen nie, dien as 'n voorbeeldvertelling hoe daar enersyds in Europa 'n nuwe kerklike konteks ontstaan het wat nie die nodige invloed in Suid-Afrika uitgeoefen het nie. Daar word om bepaalde redes aan Schillebeeckx aandag gegee, omdat in Suid-Afrika, en in die besonder in die kring van die NHKA, die studie van Gerrit Velthuyzen (1981) oor die relevansie van Schillebeeckx tekenend van die stagnasie in die NHKA is.

Die NHKA word voor uitdagings gestel om ‘alternative ways of thinking’ (N.T. Wright 1992a:132) te internaliseer. Hierdie gedeelte oor die NHKA is geskryf binne ’n spanningsvolle tyd van die verhaal van hierdie kerk wat gedurende 2012 geskeur het, omdat ’n deel van die NHKA nie met só ’n *likwiede* kerk-wees kan versoen nie (vgl. die mediaberig in die dagblad, *Beeld*, van 12 Junie 2012; Jackson 2012, p. 17). In die NHKA het die beklemtoning van die eenheid van die kerk as ’n onsigbare entiteit (Engelbrecht 1978a:288; vgl. Van Wyk & Buitendag 2008: 1447-1473) bepaalde gevolge gehad. Die kerk het eerder verskeidenheid gehandhaaf as wat dit probeer het om eenheid te bewerkstellig. Dit het sigbaar geword daarin dat dié wat fenotopies *anders* is, gemarginaliseer is. Nasionalisme en rassisme is twee ideologieë wat hieraan onderbou verleen. Die eis om eenheid te konkretiseer, is ’n radikale eis. In die kerk as geloofsgemeenskap moet die verskeidenheid – ’n realiteit – in Christus oorstyg word. In Christus is daar nie meer Jood of Griek, man of vrou nie (Gal 3:28) hoewel daar altyd Jode, Grieke, mans en vroue sal bestaan. Wanneer verskeidenheid beklemtoon en teologiese substansie daaraan gegee word – in werklikheid ideologiese mistifikasie – word die eis om eenheid gesystap. Teoreties word die belydenis van die eenheid gehandhaaf, maar in werklikheid word dit nie geleef nie. Hierteenoor het Schillebeeckx vanuit ’n Rooms-Katolieke agtergrond gepoog om kerk-wees nie te beperk tot alleen sy eie teologiese tradisie nie. Sy teologie is verskeie kere amptelik deur die Vatikaan bevraagteken. Hy is egter nie sy priesterlike *officium* ontnem soos in die geval van Hans Küng nie. Schillebeeckx se ekklesiologie word dus ondersoek deur op biografies-teologiese wyse sy lewensverhaal aan die hand van die narratiewe model van Paul Ricoeur na te spur. Dit blyk dat hy die moderne ekklesiologie wat hy en kollegas teoreties uitgewerk, ook geleef het. Dit is veral belangrik om daarop te let dat Schillebeeckx vir die vervanging van die siening *extra ecclesiam nulla salus* met dié van *extra mundum nulla salus* betoog het. Hierdie insig was vir sy tyd radikaal.

In **Hoofstuk 4** word geargumenteer dat teologie, spesifiek wat die ekklesiologie betref, in staat moet kan wees om binêre denke te oorkom indien dit in pas met ’n postmoderne kultuur wil wees – alleen só kan *inklusiwiteit* as waarde beoordeel word, terwyl *pluraliteit* nie ontken word nie. In hierdie sin word daar in hierdie hoofstuk op Jürgen Moltmann se teologie en ekklesiologie gefokus. Sy teologie en ekklesiologie is ’n illustrasie van die uitleef van ’n emansipatoriese epistemologie.

Moltmann het postmoderne kerk-wees geleef (en leef dit) voordat postmoderniteit filosofies en teologies uitgewerk is, dit wil sê voordat daar nog 'n teorie daarvoor bestaan het. Moltmann is sy tyd vooruit. Hoewel hy volledig Protestants is, is hy dit nie eksklusief nie. Hy is die ekumeniese teoloog van ons eeu. Hy is selfs méér as net inklusief: hy is *radikaal* inklusief. Dit kan in die volgende drie aspekte gesien word:

- hy is Calvinisties, en beklemtoon die pneumatologie van Calvyn – dit maak sy teologie ruimer;
- hy is Christen sonder om ander godsdienste te veroordeel omdat sy fokus Trinitaries is – dit maak sy Godsbegrip ruimer;
- op die terrein van die epistemologie lê hy klem op 'n eksistensiële ontologie, wat nie in een of ander substansie stol nie en gevolglik kan oorgaan in etiek.

Die studie se voorlaaste deel, **Hoofstuk 5**, vorm 'n hoogtepunt, hoewel nie gemeet aan die korpus van die bespreking nie, maar in terme van 'n vista vir verdere navorsing. Hierdie hoofstuk het as inhoud *heterotopie* as opsie. Hiermee word bedoel 'n visie op 'n dinamiese kerk-wees waar die een nie vir die ander bang is nie en waar eenheid nie deur verskeidenheid bedreig word nie, maar waar Jesus Christus as die Here van die kerk en die wêreld bely en geleef word.

Hoofstuk 6 voltooi die reis en vorm die slot. In hierdie hoofstuk daar weer aangesluit by die Kappadosiese erfenis met die oog op 'n antwoord op die probleem met betrekking tot die spanning inklusiwiteit-eksklusiwiteit en eenheid-verskeidenheid. Versoenende verskeidenheid in kerk-wees word as 'n ellips voorgestel en die insigte van twee Nederlandse teoloë, Gerben Heitink en Gijsbert Dingemans word as sinvolle disseminasie bespreek. Ten slotte word met behulp van insigte uit die Straf- en Gemenereg 'n soort evangeliese inhoud aan die kerkreg gegee wat 'n 'grondwet' verskaf vir 'n postmoderne outentieke kerk. Ekumeniese ekklesiologie word in terme van 'n relasionele Triniteit verduidelik deur gebruik te maak van 'n dialektiese woordpaar wat aan die Romeinse reg ontleen word, te wete *fama-dignitas* kombinasie Met behulp van hierdie twee Romeinse begrippe word 'n deur oopgemaak om in die kerk as 'konstitusionele' eenheid ruimte te maak vir nie net die

immanente 'waardigheid' (*dignitas*) van individuele kerkgenootskappe en hulle individuele lidmate nie, maar ook vir hulle 'reputasie' (*fama*) as beelddraers van die Drie-enige God. Die resultaat is dat die klassieke *notae ecclesiae* herinterpreteer kan word in terme van die Bybels-teologiese begrippe *agapē* en *koinōnia*. Wie anders dink, sal ook anders doen!

HOOFSTUK 2

DIE KAPPADOSIESE RENAISSANCE

2.1 Die belang van die Kappadosiese erfenis: ‘brugbouers’ in Europa

Gedurende die twintigste eeu is daar in verskeie dissiplines van die teologie en in *loci* van die Sistematiese Teologie, asook in sosiale wetenskappe in die algemeen, ryklik van aspekte van die klassieke Triniteitsleer begin gebruik (kyk onder andere O'Donnel 1988:5-34; Grenz 2001:25-27). Die doel hiervan is om te reflekteer oor sake wat wissel van metafisika in die filosofie en moraliteit en spiritualiteit in die teologie (kyk onder andere O'Collins 1999:1-25; Bryant 1990:4-20). Waarskynlik is die belang van nadenke op die verskynsel ‘pluraliteit’ een van die belangrikste stimulerende faktore (kyk Migliore 2004:59). Die Suid-Afrikaanse sistematiese teoloog Rian Venter (2011:3) praat van ‘n ‘Trinitariese renaissance’ en gebruik ‘n uitdrukking soos die ‘herontdekking van Trinitariese grammatika’ wanneer hy na relevante teologie (‘Speaking God today’) verwys. Venter (2011:2, voetnota 4) meen dat die werke van Kärkkäinen (2004), Callen (2004) en Shults (2005; 2006) goeie oorsigte bied om te demonstreer dat *theologies of the Other* – met *foci* op aspekte soos sosiale klas, ras, kultuur en geslagtelikheid (*gender*) – die vooronderstelling vorm van die uitspraak van Alain Badiou ([2005] 2007:166) in sy oorsig van die twintigste eeu dat ‘die God van monoteïsmes’ dood is.¹⁷

Benewens die insig van Venter na aanleiding van die Franse filosoof Alain Badiou, moet hierdie studie veral geïnterpreteer word teen die agtergrond van die Duitse

¹⁷ Badiou ([2005] 2007) fokus op 75 jaar van die 20ste eeu, beginnende by die Eerste Wêreldoorlog in 1914 en die Russiese revolusie in 1917 en eindig met die verbokkeling van die VSSR en die beëindiging van die koue oorlog. In sy kritiek op totalitarisme as meesternarratief propageer hy kontranarratiewe wat nie op beide logika en dialektiek as epistemologie gebaseer is nie en wil hy ‘formalized inhumanism’ sien as die vervanging van ‘animal humanism’. In die tydskrif, *The philosophy of the social sciences*, begin Andrew Koch (2009:119) sy oorsigartikel van Alain Badiou se boek oor die twintigste eeu met die volgende opmerkings: ‘The twentieth century was a century of terror, destruction, and acts of barbarism on a scale never before witnessed in human history. The century began with Herculean acts of genius and the potential to transform the world into something just shy of paradise. Human beings were in charge. God was dead, and for the first time in human history mankind was unleashed from the shackles of superstition and “ignorance.” Alain Badiou’s book, *The Century*, concerns the question of what happened to derail the Enlightenment, Humanism, and all the promise of a Prometheus that was now unchained.’

filosoof Jürgen Habermas ([1998] 2001a) se boek, *The Postnational constellation*, waarin die verbysterende verandering van die konseptualisering van tyd en ruimte in die derde millennium treffend geskets word (kyk Habermas [1998] 2001a:42-43). Hierby sal daar in hoofstuk 5 weer eksplisiet aangesluit word. Om egter die krag van die titels van publikasies soos dié van Harvey Cox (1999), 'The myth of the twentieth century: The rise and fall of "secularization"', en 'n dekade later, dié van Richard Kearney (2010), *Anatheism: Returning to God after God*, teen die agtergrond van die relatiewe waarde van die Christendom gedurende die twintigste eeu te begryp, is Habermas se opmerkings in die hoofstuk getitel 'Learning from catastrophe? A look back at the short twentieth century', met die subopskrif 'The long rhythms of the century', nie net skerp nie, maar spreek dit boekdele:

The thresholds of the twenty-first century exert such a strong grip on our imagination because it also leads us into a new millennium. This calendrical turning point is itself the product of a construction of religious history, whose starting point, the birth of Christ, marked what we recognize in hindsight as a break in world history. At the end of the second millennium, the timetables of international airlines, global stock market transactions, international scientific conventions, even rendezvous in space are all scheduled according to the Christian calendar. But the round numbers that punctuate this calendar don't match up with the plots of historical events themselves. Years like 1900 or 2000 are meaningless in comparison to dates such as 1914 [die begin van die Eerste Wereldoorlog], 1945 [die einde van die Tweede Wêreldoorlog], or 1989 [die val van die Berlynse muur]. What's more, these calendrical blocs can often have the effect of concealing the very continuity of far-reaching social trends, many of which have origins well before the beginning of the twentieth century and will continue well into the new millennium.

(Habermas [1998] 2001a:38)

Venter se student, Jaco de Witt (2008:16-17), reken dat daar twee redes is vir die nuwe belangstelling in Trinitariese denke. Eerstens, bring die toenemende bewussyn van die rol wat pluraliteit in die sosiale wetenskappe speel, mee dat daar van teoloë verwag word om baie spesifiek oor Christelike identiteit en die betekenis van 'n 'Christelike lewe' in die samelewing te kommunikeer. Hy formuleer dit soos volg:

‘This search to achieve a better articulation about the Christian God led to the re-evaluation of the way we have viewed and conversed about the Trinity in the past’ (De Witt 2008:17). Tweedens vereis postmoderniteit van ‘God-talk’ persoonlike taal wat vandag se realiteite met legitimiteit in dinamies-sosiale en relasionele terme in berekening bring. De Witt (2008:17) verwys na Cunningham (2003:189) wat meen dat postmoderniteit die konteks skep waarbinne elemente van Trinitariese teologie singewing bied. Venter maak die ‘Trinitariese renaissance’ in Sistematiese Teologie van toepassing op die uitdagings van postmoderne kerk-wees in veranderende demografiese omstandighede soos formele en informele verstedeliking. Aspekte van die nuwe middestad en plakkerdorp omstandighede, met dié se gepaardgaande sosiale impakfaktore, bring mee dat die kombinasie tussen ‘relasionele Trinitariese’ en ‘postmoderne ekklesiologiese’ denke besonder relevant en aktueel geword het. Vir hierdie doel lê Venter (2006:201-224) ‘n verband tussen ‘Trinitariese ekklesiologie’ en ‘filosofie van ruimte’¹⁸. Onafhanklik van Venter se bydrae – hoewel in terugskoue, sterk in aansluiting by sy denke en uitgaande van die bewussyn van pluraliteit, word daar in ook hierdie studie gefokus op die *ekklēsia* as ruimte.

In plaas van om in algemene terme van ‘n ‘Trinitariese renaissance’ te praat, word daar om bepaalde redes in hierdie studie eerder in besondere terme na ‘n ‘Kappadosiese renaissance’ verwys. Die basiese rede waarom die Kappadosiërs se erfenis van belang is wanneer gefokus word op *verhoudinge* in die postmoderne *ekklēsia* te midde van komplekse plurale omstandighede, is geleë in die vroegste ‘apostoliese kerk’ waar verskeidenheid in kerk-wees en die dinamiek van die één Heilige Gees onlosmaaklik aan mekaar gebind is:

Net soos die liggaam ‘n eenheid is en baie lede het, en soos al die lede saam, al is hulle baie, een liggaam vorm, so is dit ook met die liggaam van Christus. Omdat ons almal een liggaam geword het, is ons almal met die een Gees gedoop, of ons nou Jood of Griek is, slaaf of vry. Ons is almal van die een Gees deurdrenk.

(1 Korintiërs 12: 12-13, in *Die Bybel: Nuwe vertaling* [1983] 2004:234)

¹⁸ In Suid-Afrika is dit veral Johan Buitendag wat in die Sistematiese Teoloog die belang van ‘tyd’ en ‘ruimte’ aangetoon het. Johan Buitendag (2002a; 2003b) maak sy teologiese refleksie op ‘tyd’ en ‘ruimte’ nie net van toepassing op die verhouding teologie-natuurwetenskap nie, maar bring hierdie verhouding in verband met ‘n debat oor gelowiges se etiese beslissings.

In hedendaagse sistematies-teologiese taal verwoord, word Paulus se 'koördinasie van relasies' soos volg in Otto Weber se weergawe van Karl Barth se ekklesiologie teruggevind (gedeeltes in aanhalingstekens en kursief is oorspronklike woorde en beklemtoning van Barth self in sy *Kirchliche Dogmatik*, Band IV, 3/2):

Die Gemeinde ist in Christus! Und damit ist die 'Gnadenordnung', in der sie steht, zugleich eine 'Seinsordnung' ... 'Der Heilige Geist ist die macht, und seine Aktion ist das Werk der *Koordination* des Seins Jesu Christi und des von ihm verschiedenen, aber in ihm eingeschlossenen Seins seiner Gemeinde' ... Der Heilige Geist ist die Macht des *Geschehens* dessen, was Jesus Christus, unvertretbar und in absolute eigener Vollmacht, gewirkt hat. Nur im Heiligen Geist hat es aktuelle Geltung, daß das Sein der Gemeinde 'ein Prädikat, eine Dimension' des Seins Jesu Christi selber ist. Die christologische Begründung der Gemeinde ist ihre pneumatologische Wirklichkeit!

(Weber 1967:319)

Sowel die beklemtoning van die *relasionele koördinasie* tussen Vader, Seun en Gees as die ontiese verband tussen *Sein* en *Aktion* is sprekend van die erfenis van die Kappadosiese kerkvaders.

In die lig van hierdie erfenis wat ook by Schleiermacher (in die negentiende eeu) en by Barth (in die twintigste eeu) terug te vind is, is dit vir hierdie doeleindes nie werklik van belang dat Schleiermacher sy 'geloofsleer' op versweë wyse met die Triniteitsleer eindig as die oorkoepelende vooronderstelling van sy totale geloofsleer en of Barth, anders as Schleiermacher, sy *Kirchliche Dogmatik* eksplisiet met die Triniteitsleer (*KD*, 2/1), voortspruitend uit sy Skrifbeskouing (*KD* 1/1; vgl. Weber ([1963] 1967:11-21) begin en met die ekklesiologie (*KD* 4/3) afsluit nie (kyk Francis Schüssler Fiorenza, in Mariña 2005:171-188). Teenoor 'n moderne teoloog soos Robert W. Jenson (1982) en 'n teoloog uit Schleiermacher se eie tyd, Johann A. Möhler ([1827] 1996:5, 430), het Richard R. Niebuhr (1964:156), Wolfhart Pannenberg (1991) en Jürgen Moltmann ([1980] 1981) (kyk die vergelyking Pannenberg met Moltmann deur Muhrmann-Kahl 1997:165-225) nie die opinie gedeel dat Schleiermacher geen verband tussen kerk-wees/gelowig-wees en die

klassieke Kappadosiese Triniteitsleer lê nie. Hoewel laasgenoemde teoloë hulle eie onderskeie nuanses en selfs kritiek op mekaar gehad het, het hulle almal ingesien dat Schleiermacher – as gevolg van sy diepgaande beïnvloeding deur die Kantiaanse onderskeid tussen praktiese, teoretiese en estetiese rasionaliteite – uiters versigtig was om op onverantwoordbare wyse antropomorfies oor God te praat en daarom die versweë vooronderstelling van die oorkoepelende plek van die Goddelike Drie-enigheid in Schleiermacher ([1830] 1928) se geloofsleer. Niebuhr (1964:156) stel dit soos volg: ‘Consequently, the doctrine properly belongs at the conclusion of [Schleiermacher’s (1830] 1928] *The Christian Faith*, for its authentic content is nothing else than the body of the theological exposition of the whole of the faith’ (vgl. Schüssler Fiorenza 2005:172).

Weliswaar het ook Möhler ([1827] 1996:79-205) ingesien dat daar in Schleiermacher se teologie ‘n noue verband bestaan tussen die siening oor die *eenheid van die kerk* en dié oor die *eenheid in die Triniteit*, maar hy het op grond van Schleiermacher ([1822] 1835) se vergelyking tussen Sabellius en Athanasius, hom van ‘Sabelliaanse modalisme’ verdink.¹⁹ Hierdie kritiek word nie deur sowel Pannenberg as Moltmann gedeel nie. Schleiermacher se aansluiting by die Kappadosiese kerkvaders is veral duidelik in sy historiese Jesus-lesings wat op die proloog in die Johannes-evangelie gebaseer is (kyk Schleiermacher [1832] 1864).

In die volgende opmerkings van Schüssler Fiorenza word die genuanseerdheid van hierdie teoloë verwoord. Wat vir die doeleindes van hierdie studie belangrik is, is die invloed van die Kappadosiese erfenis wat in die beklemtoonde deel duidelik te sien is, te wete die verband tussen *Sein* en *Aktion*, oftewel tussen *ontologiese Triniteit* en *ontiese relasies* wat die etiek van kerk-wees raak:

Although Pannenberg’s starting point, which is the relation of Jesus to the Father, is closer to Schleiermacher’s Christological starting point, nevertheless his conclusion is quite different in the way he moves from the relation of Jesus to the Father to intra-trinitarian mutuality. Hence he notes:

¹⁹ Sabellius van Pentapolis (Libië), circa 215 nC (kyk Rush 1980:10; Moerschini & Norelli 2005:337-338), het volgens Tertullianus, circa 160-220 nC, in sy *Adversus Praxean* (ed. and transl. G. Scarpus, in Turin: Società Editrice Internazionale; vgl. Lossky 1957:58; Meyerdorff 1974:181) geen onderskeid tussen Vader en Seun in die Triniteit, soos deur Kappadosiërs geleer, gemaak nie.

‘we see a mutuality in their relationship that we do not see in the begetting’ [Pannenberg 1991:313]. Although Moltmann likewise [kyk Muhrmann-Kahl 1997:165-225] begins from a Christological starting point, he underscores the threeness so much that Walter Kasper [1984:379 voetnota 183] discovers the danger of a tendency toward tri-theism. These authors represent a conception of the Trinity opposed to Schleiermacher, although they have been influenced by his starting point and his attempt to link the economy of salvation with the immanent Trinity.

(Schüssler Fiorenza 2005:185)

Die erfenis wat die Kappadosiese kerkvaders, veral dié van Eunomius van Cyricus en Gregorius van Nyssa (kyk Schüssler Fiorenza 2005:187 eindnota 17), wat op bogenoemde teoloë invloed uitgeoefen en gelei het tot wat vandag as die ‘sosiale Trinitariese ekklesiologie’ bekendstaan, sal vervolgens in ‘n kort narratief oor die Kappadosiërs beskryf word. Hierdie narratief sal met ‘n terminologiese opheldering voorafgegaan word. Die bedoeling van die oorsigtelike narratief is nie om die kompleksiteit van die ‘Trinitariese denke’ te ontleed, krities te beskryf en die nuanses onder die verskillende verteenwoordigers uit te lig nie. Die bedoeling van die narratief is om bloot die kerklike konteks waarbinne hierdie erfenis ontstaan het, duideliker reliëf te gee. Daarom word daar in die studie, wat sowel die begripsmateriaal betref as die lewensomstandighede van die belangrikste Kappadosiërs, op inligting vanuit sekondêre bronne voortgebou.

2.2 Die Kappadosiese narratief

2.2.1 Terminologiese opheldering

Tydens die konsilie van Aleksandrië (362 nC) is die Griekse woord *hupostasis* formeel as ekwivalent van die Latynse *persona* gebruik en kry die Kappadosiërs se Griekse formule vir die Triniteit, *mia ousia, treis hupostaseis*, formeel erkenning. Volgens B.J. Engelbrecht (1978b:138)²⁰ was dit die oortuiging van sowel Calvyn as Melancton dat die Kappadosiërs se oud-kerklike terme vir die Triniteit dogmaties onvervangbaar is, te wete in Grieks: *mia ousia, treis hypostaseis* (‘een wese, drie

²⁰ Hierdie oorsig is gebaseer op B.J. Engelbrecht (1978b) wat weer gebruik gemaak het van die paradigmatische indeling in Théodor de Regnon(1892) se *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*.

persone’) en in Latyn: *una substantia, tres personae*. Die belydenis dat die Seun *homoousios, consubstantia* (‘eenswesens’) met die Vader is, is deur drie terme, naamlik ‘eenswese’, ‘Triniteit’ en ‘persone’ op verskillende wyses weergegee. ‘Wese’ verwys ook na *physis, natura* en *essentia*. ‘Persoon’ weer verwys ook na *subsistentia* en *prosopon*, terwyl ‘Triniteit’ ook verwys na *Trinitas* en *proprietas*. Die Reformatore het hulle deur die gebruik van hierdie terme hulleself teen Arianisme en Sabellianisme afgegrens (Engelbrecht 1978b:139). In afgrensing teen Sabellius het die Latynsprekende kerk die term *persona* bo die Griekse woord *prosopon* gekies (vgl. Bethune-Baker 1958:105; 234-235). Die term *homoousios* is in Latyn vertaal met *consubstantia* en *ousia* met *substantia*. Verwarring het egter ontstaan, aangesien *substantia* juridies ook kan verwys na die eiendomlike wese wat al drie persone gemeenskaplik besit (Bethune-Baker 1958: 235). Dit kan verder ook verwys na spesifieke eiendom wat deur ‘n persoon besit word en wat dié persoon van ander persone onderskei. *Substantia* dui dan op ‘n *distinctio*, ‘n onderskeid in die sin van die regsterm *species* (‘n spesifieke item word gekoop; nie ‘n willekeurige een uit ‘n soortgelyke groep nie). Hilarius van Poitiers (kyk Moerschini & Norelli 2005b:258-260; Meijering & Van Winden 1982) het *substantia* gebruik om na die drie onderskeie persone in die Drie-Eenheid te verwys, naamlik dat daar drie substansies in God is (Calvyn [1559], *Institusie* I.13.5, in Sizoo [1931] 1956:102-105).²¹ Dionisius Romanus (*Epistula ad Dionysium Alexandrinum*, in Feltoe 1904:176-182) het *ousia* en *hypostasis* identies gebruik en Dionisius Aleksandrinus (kyk *The divine names* 4.1: 709B, in Moerschini & Norelli 2005b:668-670) het die terme gebruik om tussen ‘wese’ en ‘persoon’ te onderskei. Origenes het nie onderskei tussen die Griekse terme *ousia, hypostasis, hypokeimenon* en *prosopon* nie. Athanasius (in *De sancta trinitate*, in Bizer 1970:80-126, 307-334) het die terme *theotēs* (‘goddelikheid’), *ousia* (‘wese’), *hypostasis* (‘persoon’), *idiotes tēs ousias* (die ‘eintlikheid van die syn’), *oikeiotēs tēs hypostaseōs* (die ‘eiendomlikheid van die hypostasis’) identies gebruik. Hierdie terme is gebruik om die *essensiële* teenoor die *toevallige* eienskappe te verwoord. Dit gaan egter nie om die somtotaal van die eienskappe nie, maar oor die aspekte wat onderliggend aan daardie eienskappe is. Volgens Athanasius is die ‘persoon’ (*hypostasis*) gelyk aan die ‘wese’ (*ousia*). Alle betekenis van die persoon is

²¹ Hilarius, *De Trinitate* I.iii): ‘Nos filii Dei sumus, sed non talis hic filius. Hic enim verus et proprius est filius origine, non adoptione, veritate, non nuncuptatione, nativitate, non creatione.’ Engelbrecht se verwysing na Hilarius kom uit Calvyn (*Institusie* I, 13, 5) (vgl. Meijering & Van Winden 1982).

die syn self (*auto to on*). Athanasius het *hupostasis* en *ousia* ('persoon en wese') volkome gelykgestel en dit weer gelykgestel aan *theotēs* ('goddelikheid') (vgl. [Von] Harnack 1888:215).

Die term *physis* ('natuur') het aanvanklik dieselfde referensiële betekenis as *ousia* en *essentia* gehad, naamlik 'wese'. Dit was die kerkvaders Athanasius en Tertullianus wat die 'terme' in die debat oor die tweenature-leer nader gekwalifiseer het.

Tertullianus (*De testimonio anima* 32; kyk Moreschini & Norelli 2005a:335-326) maak die onderskeid tussen substansie en die aard van substansie (*aliud est substantia, aliud natura substantiae*). So is mense en diere dieselfde *natura*, maar nie dieselfde *substantia* nie. Wanneer daar oor God gesê word dat God 'n eie *substantia* het, dui dit op God se unieke *substantia*. Dit wil sê, geen ander wese het dieselfde *substantia* as God nie. Wanneer gesê word dat Jesus die *substantia* van God het, word bely dat Jesus God is. Volgens Tertullianus se onderskeid het twee entiteite wat dieselfde *substantia* het, nie noodwendig dieselfde *natura* (*physis*) nie. *Natura* is volgens Tertullianus die somtotaal van 'n entiteit se eienskappe, terwyl die *substantia* die eienskappe dra. *Substantia* is die essensie, die eintlike wese, die eintlike syn. In Tertullianus se uiteensetting van sy verstaan van die tweenature-leer, gebruik hy dus eerder die term *substantiae* as *naturae*. Volgens hom sou die gebruik van die *natura* met betrekking tot Jesus daarop neerkom dat Jesus die eienskappe van God en mens besit, maar dat Jesus nie wesenlik God en mens *is* nie. Vir Tertullianus (kyk Von Harnack 1888:300)²² is *substantia* histories swaar belaaï en *natura* is ontoereikend. Dus het hy die term 'status' verkies en het hy gestel: *Videmus duplicem statum, non confusum, sed conjunctum in una persona, deum et hominem Jesum* ('n dubbele status, nie vermeng nie, maar saamgevoeg in één persoon, God en mens Jesus') ([Von] Harnack 1888:300; vgl. Bethune-Baker 1958:139-140). 'n Soortgelyke standpunt word by Athanasius aangetref ([Von] Harnack 1888:235). Die *physis* is die kompleks van eienskappe wat by *ousia* hoort, maar *ousia* 'dra' eienskappe en verwys (in Aristoteliese sin) na *essensiële* ('eintlike') wese. Die Seun is aan die Vader gelyk (*homoiosis tou huiou pros ton patera kata tēn ousian kai kata tēn phusin*), dit wil sê na wese en na *natuur*.

²² Kyk elektroniese weergawe van A. von Harnack se *History of dogma*, Volume 2, www.archive.org/stream/historyofdogmavo19613gut/19613.txt, geraadpleeg op 1 Januarie 2013.

Vanweë die aanvanklike identifikasie van *phusis* en *ousia* was dit vir die Griekssprekende gedeelte van die kerk nie problematies om van die goddelike en menslike *phuseis* ('nature') van Jesus Christus te praat nie. Tertullianus se onderskeid het egter 'n bepalende invloed op die teologie van die Latynssprekende gedeelte van die kerk uitgeoefen. Hierdie gedeelte van die kerk het die terme *substantia* en *essentia* bo *natura* verkies. Pous Leo het in die 30ste *Epistola Dogmatica* (in Wiles & Yarnold 2001:587) die Triniteit beskryf as *utraque natura*, maar het *et substantia* daarby gevoeg). Heremitus Vincentius (in Kelly 2002:113) het die tweekennale-leer beskryf deur die meervoudsvorm *substantiae* te gebruik: *modus uniti substantiae* en *modus informantis substantiae*. Hy het Nestorius daarvan beskuldig dat laasgenoemde *persona* en *substantia* verwar het gevolglik geargumenteer het dat Jesus Christus twee *personae* gehad het (*divina et humana*) (kyk Moerschini & Norelli 2005b:566-571). Hierdie verwysingsraamwerk word by die konsilie van Chalcedon aangetref. Eers nadat die konsilie gesê het dat daar twee *substantiae* in Christus is, is daar gesê dat in Christus se persoon twee *naturae* is. Hier is gepoog om *natura* (*phusis*) in lyn te bring met die oorspronklike betekenisgebruik, waar *natura* gelyk is aan *essentia*, *ousia* en *substantia*. In artikels 27-35 van die Geloofsbelydenis genoem na Athanasius word die *substantia* dus aangetref. Oor Christus word in terme van twee 'substansies', en nie van twee 'nature' gepraat nie. In Reformatoriese geloofsbelydenisse word *natura* (*phusis*) wel gebruik. In die Nederlandse Geloofsbelydenis word dit egter in Artikel 29 gebruik om *substantia* aan te dui (Engelbrecht 1978b:143). In die Heidelbergse Kategismus²³ word *natura* gebruik in Vraag-en-antwoord 35 en 47, en dan wel in die sin van *natura humana*. In hierdie belydenisgeskrif word daar nie na Christus se Godheid in terme van *natura* verwys nie, maar wel in terme van *majestas et gratia*. Hiermee word in die Heidelbergse Kategismus bely dat Jesus 'waaragtig God' is en dat Jesus die mens in alles benewens die sondige aard gelyk geword het (Bakhuizen van den Brink 1940:92-95).

Die term *morphē* (*forma*) is ook in sommige gevalle identies met *ousia* (*substantia*) gebruik. Die Latynssprekende gedeelte van die kerk se teësin in die gebruik van *natura* vanweë die ontoereikendheid daarvan (dit was dus nie beskrywend genoeg

²³ Vir die verwysings van die Nederlandse Geloofsbelydenis, die geloofsbelydenis genoem na Athanasius en die Heidelbergse Kategismus, kyk Schaff (1977:186-197, 377-380).

nie), het 'n vraag na ander beskrywende terme geskep. Bethune-Baker (1958:233) wys daarop dat Augustinus die uitdrukking *filius Dei* bo *natura divina* gebruik en in plaas van *natura humana* eerder *filius hominis* gebruik. Hilarius het *forma Dei* en *forma servi* gebruik om onderskeidelik na die goddelike en menslike natuur van Jesus te verwys. Hippolitos verwys na Paulus se woorde in Filippense. 2:6, en *morphē tou theo huparchōn*, en aan die hand hiervan sê Hippolitos dat Jesus en *ousia theo huparchōn* is. Tertullianus weer het *morphé* met *status* en *conditio* vertaal.

Hierdie oorsig van B.J. Engelbrecht oor die terme van die Triniteitsleer help om die bedding daar te stel om die Kappadosiese narratief in konteks te verstaan. Die raamwerk van Frances M. Young ([1983] 2010:135-172) word gevolg om hierdie verhaal oorsigtelik weer te gee.

2.2.2 Die drie Kappadosiërs: Basilides van Caesarea, Gregorius Naziansus en Gregorius van Nyssa

Hierdie drie Kappadosiërs het 'n belangrike bydrae tot die formulering van die klassieke Triniteitsleer gemaak. Dit was egter nie die totale omvang van hulle dogmenhistoriese bydrae nie. 'n Uitstaande kenmerk van hulle werke was hulle rykdom van geloofstaal, die gebruik van beelde en die wye aanvaarding van hulle insigte op die gebied van Bybelse, spirituele en dogmatiese tradisies. Dogmatiese tradisies het egter nie in hulle artikulasie daarvan versteen nie. Trouens, elkeen van hulle het 'n dinamiese en eie persoonlike en unieke bydrae gemaak tot die verwoording van die klassieke Triniteitsleer. Hulle blywende belang bestaan daaruit dat aspekte van hulle werk, hoewel gebore in hulle eie unieke situasies, vir kerkwees vandag relevant is. Dit geld veral die spanning tussen én die akkommodasie van *geloof* en *kultuur* teen die agtergrond van die opkoms en selfs die dominansie van die sogenaamde monastieke ideaal. Ten opsigte van beide hierdie sake het hierdie drie Kappadosiese kerkvaders 'n balans tussen twee uiterstes gevind. Dit het help voorkom dat die kerk as instelling enersyds heeltemal in die wêreld geabsorbeer is en andersyds heeltemal in 'n woestyn van isolasie teruggetrek het. Die lewe en werk van die drie Kappadosiërs was nou verweef. Al drie was afkomstig van gevestigde Christelike families. Een van Basilides en Gregorius se broers, Petrus, het ook 'n biskop geword en aan hulle ma en suster is later die 'status van

heilige' toegeken. Basilides en Gregorius se vriend, Gregorius van Nazianzus, se pa was 'n biskop. Al drie van hulle het grootgeword onder die invloed van toegewyde gelowiges, hulle het gepraat en geskryf vanuit die oortuiging van die geloofstradisie waarin hulle grootgeword het en wat beslissend 'n invloed op hulle geloofsbeelde, taal en houdings uitgeoefen het. Elkeen van drie het egter 'n verdere roeping uitgeleef wat verder strek as die godsdienstige konteks van waaruit hulle gekom het. Hierdie konteks was nie sonder 'n historiese verwysingsraamwerk nie. Hulle families het aan die hoër sosiale klasse van Kappadosië behoort (vgl. Van Dam 2002:13) en al drie is ten spyte van die Christelikheid van hulle konteks, aan die wye samelewing blootgestel. Elkeen het 'n klassieke opleiding ontvang (Mitchell 1993:77-79; Sartre 2005:417). Basilides het in Caesarea (die hoofstad van Kappadosië), Konstantinopel en Athene gestudeer. Gregorius van Nazianzus het ook in Athene gestudeer, maar in plaas van Konstantinopel het hy eerder Aleksandrië gekies. Gregorius, broer van Basilides, het ook 'n klassieke opleiding ontvang, alhoewel nie so omvangryk soos sy broer nie.

In 370 nC is Eusebius dood en Basilides was sy vanselfsprekende opvolger, maar sy uiteindelijke verkiesing as die biskop van Kappadosië en sy regeringstydperk was nie sonder probleme nie en hy was in 'n magstryd gewikkel (McGuckin 2001a:79; 2001b). Hy het sy posisie probeer konsolideer deur mense aan te stel in nuut geskepte politieke setels. Gregorius Nazianzus word in een van hierdie setels aangestel, onderwyl Basilides se jonger broer Gregorius in die dorp Nyssa tot biskop verkies is. Die drie se verbintenis is onder druk geplaas deur die politiek van Basilides se episkopaat²⁴. In 'n tydperk van 'n 'Arius- gesinde keiser' (Young [1983] 2010:139), was Basilides 'n sterk beskermmer van die Niceense ortodoksie wat hom in konfrontasie met die keiser, Valentius, gebring het. Basilides se werk oor die Heilige Gees, was 'a careful and limited gloss on the simple teaching of Nicaea' (Rousseau 1994:276).

²⁴ Dit was 'n gekompliseerde vriendskap. Basilides se geduld is beproef met die twee Gregoriusse se wangebruik van kerkfondse, Gregorius Naziansus het Basilides kwalik geneem omdat hy hulle jeug ideaal van 'n lewe van filosofie' verloën het en Gregorius, Basilides se broer, het 'n minderwaardigheidskompleks ten opsigte van die ander twee gehad (kyk Moreschini & Norelli 2005b:86-89, 89-96).

Basilides is in 379 nC dood. Gregorius Nazianzus het daarvan te hore gekom terwyl hy self aan 'n siekbed gekluister was. Intussen het Theodosius keiser geword en Gregorius is gesien as die vanselfsprekende biskop van Konstantinopel, veral sodat die Niceense teologie prominensie kon geniet. Na Basilides se dood het sy broer Gregorius sy mantel opgeneem en het baie gepubliseer. Hy het sy broer se beklemtoning en verdediging van die Heilige Gees voortgesit. Teen 381 nC het Theodosius die Konsilie van Konstantinopel byeengeroep. Die twee Gregorii het saamgekom as verdedigers van die ortodoksie. Gregorius Nazianzus se verkiesing as biskop van Konstantinopel is bevestig, maar in weersin van die politiekery tussen die biskoppe tydens die konsilie het hy homself onttrek en geïsoleer. Hy het bedank as biskop en het sy verdediging van die ortodoksie met sy geskifte voortgesit, veral aangesien die konsilie sy beklemtoning van die 'Goddelikheid' van die Heilige Gees verwerp het en toe 'n vae belydenisverklaring uitgereik het wat die *homoousion* nie bevat het nie. Hy het in Nazianzus gewoon en geskryf tot en met sy dood in 390 nC. Basilides se broer Gregorius was nie op hierdie manier geïsoleer nie en het gereeld in die Ooste gereis vir die kerk, politiek en keiserlike sending.

Gedurende hierdie tydperk het die opkoms en beklemtoning van 'n monastieke leefwyse spanning veroorsaak. Die monastieke beweging het 'n konflik van ideale teweeggebring, naamlik tussen afsondering ter wille van kontemplasie en plig ten opsigte van die gemeenskap en leierskap. Gregorius Nazianzus se lewe en loopbaan getuig van hierdie spanning en dat hy soms in een van die rigtings ingetrek is (McGuckin 2001a:37-54). Basilides was nie onaangeraak deur hierdie spanning nie, maar het tog probeer om 'n balans tussen hierdie twee uiterstes van die tyd, naamlik publieke teologie of 'n asketiese leefwyse, te propageer (vgl. Torrance 2012:230). Hy het egter nie daarin geslaag om hierdie teoretiese balans uit te leef nie. Gregorius, sy broer, was klaarblyklik die mees suksesvolle in die integrasie van die twee opsies, soos blyk uit sy werk *De Virginitate*, waarin hy die selibaat bespreek terwyl hy getroud was (Gregorius Nyssenus [A.D. 335-395], *De virginitate*). Dit was die ideaal van die drie Kappadosiërs om balans tussen hierdie twee uiterstes teweeg te bring (Young [1983] 2010:135). Die drie het 'n soortgelyke balanseringshandeling ten opsigte van die spanning/akkommodasie tussen Christelike tradisie en kontemporêre kultuur in die oog gehad. Hierdie ideaal van hulle hou verband met hulle eie teologiese oorspronge, wat teruggaan tot by Origenes wie se toewyding aan

die Skrif gepaardgegaan het met sy interaksie met die Griekse filosofiese tradisie (vgl. Rousseau 1994:4).

Ook Basilides se teologiese werke getuig van interaksie met die Griekse filosofie. Hy het voorbeelde van waardes en goeie filosofie by Homerus en Plato gekry en het die metodes en vrae van die filosowe as sy eie vooronderstellings aangewend. Hulle voorbeelde, illustrasies en voorstelle maak 'n groot gedeelte van sy geskrewe materiaal uit (kyk Mitchell & Young 2006:595). Tog het hy as 'offisiële verteenwoordiger van die ortodokse kerk' die filosowe en wetenskaplikes gekritiseer omdat hulle hulleself met vrae besig hou wat nie beantwoord kan word nie en dan oplossings vanuit hulle 'arrogante menslike rede' bedink. Terwyl hy dit egter doen, blyk sy eie kennis van natuurwetenskap (veral die sterrekunde). Dit lyk asof Basilides 'n sintese tussen 'biblical teaching and selected elements of the profane systems' bereik het (Young [1983] 2010:148).

Gregorius Nazianzus was in die besonder entoesiasies oor kulturele aangeleenthede. Dit was veral keiser Julianus se poging om Christene die reg tot onderrig en opleiding te ontnem, wat Gregorius aangespoor het (vgl. Elm 2012:157). Hy neem 'n sterk standpunt in teen aannames dat dinge soos die Griekse taal, wiskunde en digkuns 'heidens' sou wees en sy opinie was dat geen ras of nasie 'n eksklusiewe aanspraak op kultuur kon hê nie (kyk Young [1983] 2010:148). Gregorius het homself daarvoor beywer dat sulke 'intellektuele gereedskap' beskikbaar moes wees vir die opleiding van teoloë en die ontwikkeling van apologetiese argumente. 'n Groot gedeelte van sy *Orationes* (kyk Asmus 1910:325-367) het hierdie oogmerk gehad. Ook Gregorius van Nyssa se werk, veral drie begrafnisredes wat hy in Konstantinopel gelewer het, vertoon oratoriese tegnieke van hoogstaande gehalte (Børtnes & Hägg 2006:243-253). Gregorius was goed bekend met die werke van Neoplatoniste, Plotinus en Lamblichus en ook met die filosofiese tradisies van die Platonistiese skool in Athene (vgl. Turcescu 2005:50). Oor die eeue heen het die kerk en die kerk se boodskap gestalte gekry in terme van die verwysingsraamwerk van die heersende konteks. Mense het die Christelike tradisie deur die kulturele lense van hulle tyd geïnternaliseer (Young [1983] 2010:151). Tegelyk het die kerk egter sigself van ander godsdienste gedistansieer. Hierdie dubbelkantige tradisie het ook die verwysingsraamwerk van die drie

Kappadosiërs beïnvloed. Die ambivalente nuanse wat in die Kappadosiërs se werke teenwoordig is, reflekteer die opkoms van 'n 'verchristelike kultuur' wat gebruik maak van nie-Christelike tradisies terwyl dit ook daarvan onderskei word.

Samevattend gesien, was al drie Kappadosiërs betrokke by die dogmatiese kontroversiële kwessies van hulle tyd en 'n groot gedeelte van hulle werk is gerig op hierdie kwessies. Die tydperk tussen 360 en 370 nC was 'n verwarrende tydperk waar talle alliansies gesmee is en politieke skuiwe plaasgevind het wat die teologie en die kerk beïnvloed het. Basilides het gepoog om 'n alliansie met Athanasius en die Westerse kerk te smee en daarmee 'n 'neo-Niceense' posisie te konsolideer (Young [1983] 2010:156). Hierdie posisie is deur sy broer en sy vriend verdedig, veral voor en na die Konsilie van Konstantinopel in 381 nC. Alhoewel elkeen van die drie 'n unieke nuanse in hulle teologie verteenwoordig het, het hulle teologie sleutel debatte beïnvloed wat vandag weer 'n renaissance beleef (Beeley 2008).

Die Kappadosiese erfenis is veral in die apologie teen Eunomius voortgesit. Hy het Aetius nagevolg en aangedring op die nie-vergelykbaarheid van die essensie van die Vader en die Seun. In die 360 nC het Basilides probeer om die teologiese oortuigings van Eunomius te repudieer deur sy *Apologia*, getitel *Contra Eunomium* (kyk Hildebrand 2007:213). Hierdie apologetiese werk bestaan uit drie boeke. Die argument van die eerste boek is dat *agennēsia* ('nie verwek') nie 'n essensiële eienskap van die Goddelikheid is nie. Die argumente in die ander twee boeke gaan oor die essensiële gelykheid van die Seun (boek 2) en die Heilige Gees (boek 3) met die Vader.

Na Basilides se dood het Gregorius Nazianzus die Eunomiaanse posisie in publieke redevoerings in Konstantinopel teëgestaan, terwyl Basilides se broer Gregorius op Eunomius se repliek op Basilides se *Contra Eunomium* gereageer het. Gregorius van Nyssa het verskeie korter traktate geskryf om die Heilige Gees se Goddelikheid te verdedig. Die traktaat, *Ad Ablabium* ('nie drie gode nie') is deur hom na aan die einde van sy loopbaan geskryf (kyk Coakley 2003; vgl. Barnes 2001; Turcescu 2005). Dit is hoofsaaklik as gevolg van hierdie traktate en die reaksies en teenreaksies daarop en die wedersydse laster en misleiding van die verskillende

verteenwoordigers, dat die fundamentele aspekte van die Trinitariese ortodoksie tot stand gekom het (vgl. Karfikova, Douglass & Zachhuber 2007; Ludlow 2007).

Die kern van Eunomius se argument was sy aandrang daarop dat God 'kenbaar' is en volledig verstaanbaar is, omdat God 'eenheid' is. God is nie verdeel of geskei in 'meer' nie en word ook nie soms een en soms 'n ander nie, of verdeel van een *ousia* in 'n drievoudige *hupostaseis* nie, want God is altyd en absoluut een (*Refutatio Confessionis Eunomii* 33; kyk Moreschini & Norelli 2005b:126-127). Eunomius argumenteer dat God se eenheid slegs moontlik is deur die verhewe en absolute Een van die tweede en die derde te isoleer. Om nie verwek te wees nie (*agennēsia*) is vir Eunomius die Goddelike attribuut wat God se eenvoud en uniekheid waarborg. Gregorius gebruik egter dieselfde beskrywing om te argumenteer dat 'n pluraliteit of hiërargie van 'geskeide wesens' onmoontlik is, omdat een 'oneindigheid' nie groter of kleiner as 'n ander 'oneindigheid' kan wees nie. Daar is drie 'subjekte', maar die drie se oneindigheid beteken dat hulle nie langs mekaar van mekaar onderskei kan word nie. Daar is 'eksistensie' en 'nie-eksistensie', maar daar is nie grade of prioriteite van 'syn' nie. Die kern van Gregorius se argument, soos sy broer Basilides s'n, is gemik teen die argument dat 'n hiërargie in 'Syn' / 'Wese' moontlik sal kan wees. Eunomius se poging om 'n onderskeid tussen God en die skepping daar te stel, het hom by 'n 'hiërargiese' verstaan van God se eksistensie uitgebring (vgl. Vaggione 2000:336-340). Gregorius het die onderskeid wat Eunomius tussen God en die skepping gemaak het, as 'n fundamentele werklikheid aanvaar, maar vir Gregorius was God 'n 'Trinitariese God'. 'Vader' en 'Seun' was nie verskillende 'wesens' nie, maar eerder 'n ewige verhouding binne een 'Goddelike Wese', want sonder die Seun het die Vader nie 'eksistensie' of 'naam' nie (*Refutatio* 6-7; *Ad Ablabium* 117; kyk Moreschini & Norelli 2005b:126-127). Aangesien Gregorius die *ousia* wat die Vader, Seun en Gees deel, in 'n generiese sin gedefinieer met behulp van die analogie, te wete *ousia*, wat mense universeel deel (byvoorbeeld Petrus, Johannes en Jakobus), is hy van tri-teïsme beskuldig (*Contra Eunomium* I. 202, in Jaeger 1960, *Gregorii Nysseni Opera* 1-2). Hierbenewens het Gregorius ook die term 'generasie' gebruik en geargumenteer dat ook by mense en diere die 'generasie' van 'n kind-wees nie die 'substansie' van die vader verdeel of verminder nie (*Refutatio* 59). Dit is wel moontlik dat hierdie 'generasie' 'n aparte individu 'genereer', en gevolglik kan dit problematies wees om 'n monoteïstiese teologie op hierdie argument ten opsigte van gedeelde

ousia te grond. Gregorius se definisie van 'goddelike syn' ('substansie') het egter hierdie problematiek ondervang. As 'goddelike substansie' in beginsel onverdeelbaar en ongedifferensieerd is en getal nie op 'goddelike eenvoud' van toepassing gemaak kan word nie, as 'een' en 'een' en 'een' nie saam getel kan word om 'drie' te maak nie, en as elkeen 'oneindig' is en nie in staat is om langs mekaar te bestaan nie, maar net *in mekaar* te bestaan, dan is die 'eenheid' van God per definisie verseker. As Goddelike substansie in beginsel onveranderlik is, dan is die wedersydse verhoudings binne die Triniteit (Godheid) ewig en nie-hiërargies (vgl. Beely 2008).

Die debat oor die Triniteitsleer het ook 'n debat oor die aard van teologiese taal veroorsaak (vgl. Maspero 2010:17-31). Eunomius het geargumenteer dat alle beskrywings van die 'Logos' analogies is en dat 'Seun van God' dus *metafories* en nie *letterlik* was nie. Gregorius weer het die analogiese aard van beskrywings en titels soos 'rots', 'deur', 'weg' en 'herder' aanvaar, maar het gepoog om te onderskei tussen diesulkes en ander wat betrekking het op 'aard'. Gregorius het dus gemeen dat 'Seun' meer letterlik as metafories te verstaan is (*Contra Enomium* III.127-1410, in Jaeger 1960, *Gregorii Nysseni Opera* 1-2), aangesien hy gemeen het dat terme wat Christus se verhouding met die mensdom beskryf, analogies is. Terme egter wat Christus se verhouding met God beskryf, is essensieel. Gregorius het hiermee aangedring op die onverstaanbaarheid en onbegryplikheid van God. Daarom kan hy gekritiseer word vir sy pogings om enige iets oor God te probeer sê. Hy het erken dat alle name en beskrywende terme ontoereikend en menslik uitgedinkte uitdrukkings is. Hy meen egter dat al hierdie terme gegrond is in die *syn* én die *aksie* van God en dat beide *syn* én *aksie* in die Bybel openbaar is. Volgens hom verleen dit 'n genoegsame basis om as grond vir teologiese konstruksie te dien. Hy benadruk egter dat al hierdie terme en beskrywings krities getoets moet word, want die afstand tussen Skepper en skepping is so wyd dat die terme tegelyk toepaslik en misleidend is. Daar is altyd 'n 'is-nie' aard van 'n metafoor en analogie; daar is altyd 'n verskil of 'n nie-gelykheid en dus het Gregorius gemeen dat Eunomius arrogant was om die 'wese/syn' van God te definieer en af te grens (Young [1983] 2010:159).

Hierdie debat oor die Triniteitsleer het ook gepaard gegaan met die debat oor die Goddelikheid van die Heilige Gees. Basilides was ten gunste van die Goddelikheid van die Gees (vgl. een van sy traktate teen Eunomius, *Contra Eunomium* III). In 375 nC

skryf hy sy *De Spiritu Sancto* as 'n verdere uiteensetting van sy argument (vgl. Anderson 1980 vir 'n Engelse vertaling van die teks). 'n Paar jaar later is Basilides se werk deur Ambrosius gebruik as basis vir die skryf van sy *De Spiritu Sancto*. Dit het ook as basis gedien vir die twee Gregorii se uiteensetting van Trinitariese teologie, al het Basilides nie na die *homoousion* van die Heilige Gees verwys nie (teenoor Gregorius Nazianzus) (Young [1983] 2010:141). Na Basilides se dood in 379 nC het sy broer Gregorius die debat met hom oor die Heilige Gees verder gevoer. Met die debat het ook die Christologie in fokus gekom. Die dogmatiese probleme wat Arius geskep het, is deur die Kappadosiërs se Triniteitsleer vir die Ortodokse kerk bevredigend opgelos. Dit het wel ander vrae na vore gebring. Die transendensie van God wat voorheen 'n verhouding met die wêreld 'bemoeilik' het en waarin 'Logos' 'n mediasierol gespeel het, was nou nie meer 'n kwessie nie, aangesien 'Logos' die transendensie van God deelagtig was. In Basilides en Gregorius Nazianzus se Triniteitsleer (in reaksie op dié van Eunomius) wat heelwat op Apollinarius gesteun het, het hulle nie in hulle Christologie na ' twee seuns' verwys nie. Tog het hulle hulleself na die Konsilie van Konstantinopel in konflik met Apollinarius bevind. Gregorius Nazianzus se verklaring 'dit wat nie aangeneem word nie, kan nie verlos word nie', was gerig op Apollinarius se argument dat Christus nie 'n 'menslike siel' gehad het nie. Gregorius, broer van Basilides, het teenoor Apollinarius geargumenteer dat die 'menslike aard' in Christus herskep is en dat die verandering in Christus 'marks the beginning of the transformation in which each of us is called to participate' (Daley, in Coakley 2003:432-436).

2.3 Die Kappadosiese erfenis

Die twee begrippe *transformasie* en *partisipasie* vorm die epistemologiese kern van die Kappadosiese erfenis wat gelei het tot die resente beklemtoning van die belang van 'n 'Trinitariese ekklesiologie' – ten spyte van die 'akademiese' argument dat die Kappadosiese Triniteitsleer geheel abstrak en bloot 'antropologies' is, soos aangetref by sommige twintigste-eeuse denkers wat bygedra het tot die religie-kritiese uitspraak dat die 'God van die monoteïsme' dood is. Ludwig Feuerbach ([1841-1953] 2008:294), wat in sy religiekritiek op die 'antropologiese oorsprong' van

die Christelike geloof wys, haal Hillarius (*De Trinitate* I.iii; kyk Moerschini & Norelli 2005b:258-260) vir hierdie doel aan.²⁵

Dit is egter nie net bloot die opkoms van die verskynsel 'pluraliteit' in die derde millennium wat die epistemologiese belang van die begrippe 'transformasie' en 'partisipasie' vanuit die Kappadosiese fokus van *syn* én *aksie* in die ontologie/etiek nuwe singewing gee nie (vgl. Migliore 2004:59; asook drie Suid-Afrikaanse sistematiese teoloë: Venter 2004:207-239; Smit 2006:73-92; Naudé 2007).²⁶ Soos reeds gemeld, bring Rian Venter (2011:2, voetnota 4) hierdie 'renaissance' in verband met die hedendaagse 'teologieë vir *die Ander*', en neem hy sosiale aspekte in ag soos ras, kultuur en *gender*.

Die konteks van ons tyd word deur Aleida Assmann,²⁷ instemmend aangehaal deur Habermas, beskryf as 'n 'ko-evolusie van verwetenskapliking en sekularisasie' (Assmann 1993:61). Sy sien in dat kultuur (*Bildung*), wat sy as 'nationale Gedächtniskultur' beskryf (Assmann 1993; 2012b), in die twintigste eeu verword het tot 'wetenskaplik geforseerde objekte met absolute godsdienstige waarde' (vgl. Habermas [1998] 2001:24). Karl Barth ([1924] 1925:125-155) het in 'n lesing op 26 September 1922 hierdie 'Synthese von Christentum und Kultur' as 'Das Problem der Ethik in der Gegenwart' beskryf. Karl Dienst (2012:22), in sy resente werk 'Kirche mitten in der Stadt', verwys hierna as die 'soziokulturelle Volkskirchenmilieu' (vgl. ook

²⁵ Hillarius, *De Trinitate* I.iii: 'Nos filii Dei sumus, sed non talis hic filius. Hic enim verus et proprius est filius origine, non adoptione, veritate, non nuncuptatione, nativitate, non creatione.'

²⁶ Piet Naudé (2007:9) verwoord dit soos volg: 'Eenheid was nie net in die gemeentes van die NT 'n kernsaak nie. Dwarsdeur die geskiedenis was daar altyd weer tye waar eenheid in die kerk deur onderlinge verskille bedreig is. In die vierde eeu ná Christus toe die kerk 'n raps oor die 300 jaar oud was, het ernstige leerverskille opgeduik. Dit het juis gegaan oor hoe God een kan wees. Dit het gelei tot 'n groot en belangrike kerkvergadering, 'n konsilie, in die dorp Nicea in die jaar 325. Dis later opgevolg met 'n byeenkoms in Konstantinopel in 381. En hier het die kerke besluit: Ons glo in een God, Vader, Seun en Gees, al het hulle wel onderskeie Persone, en al het Christus wel twee nature. Maar saam daarmee het hulle die merktekens van die kerk bely: Teenoor ons verskeurdheid, glo ons aan één kerk, wat staan op die leer van die apostels, en katoliek (algemeen) is.' Naudé (2007:9) sê eksplisiet dat hierdie *eenheid* meer as één kerklike denominasie raak.

²⁷ Aleida Assmann is professor in Engels en literatuurwetenskap aan die Universität Konstanz. Sy het gepromoveer oor die 'legitimiteit van fiksie', en haar huidige navorsing fokus op dimensies van die dinamiek van kulturele herinnering, toegepas op die vraag na die 'teenwoordigheid van die verlede in die hede'. Sy is die dogter van die Nuwe-Testamentikus Günther Bornkamm (student van Rudolf Bultmann) en is getroud met die Egiptoloog Jan Assmann. Van haar werke wat in 2012 gepubliseer is, is: *Cultural memory and Western civilization: Functions, media, archives* (2012a); *Auf dem Weg zu einer europäischen Gedächtniskultur?* (2012b); en saam met Hartmann von Geoffrey as mede-outeur, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust* (2012) (kyk <http://www.exc16.de/cms/assmann-aleida.html>, geraadpleeg op 2 Januarie 2013).

Dienst 2012:21, 45, 47). Dit is in reaksie op hierdie milieu dat menseregte universele geldigheid begin kry het. Habermas beskryf egter dit wat tot dusver op hierdie gebied bereik is, as 'n gemaskerde (*mask*) skynheiligheid:

So-called equal rights may have only been gradually extended to oppressed, marginalized, and excluded groups. Only after tough political struggles have workers, women, Jews, Romanies, gays, and political refugees been recognized as 'human beings' with a claim to fully equal treatment. The important thing now is that the intellectual advances in emancipation reveal in hindsight the individual advances that human rights had fulfilled up to that times. That is, the egalitarian claim to universal validity and inclusion had also always served to mask the *de facto* unequal treatment of those who were silently excluded.

(Habermas [1998] 2011:119-120)

Habermas is dus krities en ontmasker 'false universality', wat hy beskryf as die 'abstractive fallacy' van 'n Platonistiese 'Western notion of reason' met 'n 'imaginary humanity' wat nie daarin slaag 'to provide every voice with a hearing' (Habermas [1998] 2001:120; beklemtoning oorspronklik). Vir hom lê die uitdaging in 'n demokratiese bestel wat tegelyk partikulier én universeel is. So 'n 'konstellasie' vereis waardes wat die dubbele spanning tussen inklusiwiteit-ekslusiwiteit en eenheid-verskeidenheid oplos. Hierdie waardes veronderstel partisipasie en transformasie, syn én aksie, sodat radikale insluiting nie maar net teoreties en abstrak verbeeldingryk bly sonder daadwerklike realisering nie. Vanuit 'n politieke perspektief gesien, meen Habermas [1998] 2001:73) dat demokrasie skynbaar die mees geskikte staatsregtelike model vandag is om op 'n selfkritiese wyse uit die katastrofes van die twintigste eeu te leer en die hedendaagse probleem van 'pluraliteit' op 'n menswaardige wyse in terme van menseregte aan te spreek. Dit sal egter *insluiting* sonder *uitsluiting* moet kan vooronderstel (Habermas 1996:154-184) – en hy meen dat die begrip 'postnasionale konstellasie' hiervoor voorsiening kan maak. In hierdie 'konstellasie' sal die binêre denke van die Platonistiese rede met 'n hermeneutiek van suspisie bevraagteken moet word deur onder andere die

sosiologiese verandering ten opsigte van die aspekte tyd en ruimte in berekening te bring (kyk Habermas [1998] 2001:42-43).

In die volgende hoofstuk (Hoofstuk 3) sal geargumenteer word dat die geskiedenis van die negentiende en twintigste eeu se oorheersing van die ‘nasie-kerk’ nie in die een-en-twintigste eeu gekontinueer sal kan word nie, aangesien ‘n ‘sosiokulturele volkskerkmilieu’ nie die spanning inklusiwiteit-eksklusiwiteit en eenheid-verskeidenheid in postmoderne kerk-wees kan oplos nie. ‘n Trinitariese ekklesiologie, teen die agtergrond van die Kappadosiese renaissance, kan wel as vertrekpunt vir outentieke kerk-wees in die derde millennium dien. Daarom sal die begrippe tyd en ruimte meer aandag in ‘n volgende hoofstuk (Hoofstuk 5) van die studie kry en die etiese aspek van gelykwaardige menswaardigheid in die slot van die studie (Hoofstuk 6). In die vierde hoofstuk van hierdie studie sal daar aandag gegee word aan die voorloper en skepper van die begrip ‘sosiologiese Trinitariese ekklesiologie’, te wete Jürgen Moltmann. In hierdie bespreking word *teologie* nie aan die *sosiologie* of die *filosofie* uitverkoop nie. Daar word wel op ‘n multidissiplinêre wyse gereflekteer oor kerk, hoewel nie *van die wêreld* nie maar tog in *die wêreld* – meer nog: *ter wille van die wêreld*.

In die inleiding van hierdie studie in die hipotese is geargumenteer dat die verkondiging en verwerkliking van God se liefde in en deur Jesus Christus dié *nota ecclesiae* is. Die partisipasie aan die *Sache Jesu* maak die *unitas* van die kerk moontlik te midde van en ten spyte van pluraliteit. Hierdie partisipasie aan God se liefde is deur Edward Schillebeeckx in sistematies-teologiese terme beskryf as *Deus humanissimus*. Die na waarde skat van hierdie ‘partisipasie’, en die gepaardgaande ‘transformasie’ van kerk-wees, het moontlik geword as gevolg van ‘n evangeliese antwoord op die katastrofe van die Tweede Wêreldoorlog. In die sosio-politieke kerkgeskiedenis in die twintigste en een-en-twintigste eeu wat op die Tweede Wêreldoorlog en op die beëindiging van die koue oorlog gevolg het, het tot onder andere die de-kolonialisering van die Derde wêreld gelei. In die sosio-politieke kerkgeskiedenis het die ekumeniese beweging hierin ‘n belangrike rol vervul asook in die bewusmaking van die belang van die eenheid van die kerk te midde van verskeidenheid. In Suid-Afrika het de-kolonialisering die verbroekeling van apartheid tot gevolg gehad. Die kerke in Suid-Afrika – wat die katastrofe van die Tweede

Wêreldoorlog nie met dieselfde intensiteit as die Eerste wêreld beleef het nie – het nie die waarde van *Deus humanissimus* in kerk-wees verreken nie. Inteendeel, kerk-wees, veral die NHKA, is gekenmerk deur 'n anti-ekumeniese gerigtheid en 'n poging om apartheid teologies te bly regverdig. Die oorsaak van die NHKA se projeksie van die *unitas* van die kerk na 'n onsigbare utopiese werklikheid hou verband met die onvermoë om die waarde van *Deus humanissimus* te internaliseer. Hierdie stagnering sal vervolgens bespreek word.

HOOFSTUK 3

TRANSENDING VAN DIE ‘NASIE-KERK’ AS POSTMODERNE EIS

3.1 Schillebeeckx se *Deus humanissimus*

3.1.1 Die verhouding Europa-Suid-Afrika as ‘prolepsis’, ‘analepsis’ en ‘ellipsis’

Die literatuurteoretikus Eberhard Lämmert ([1955] 1972) wys daarop dat in narratiewe-diskursiewe materiaal daar dikwels meerdere verhaallyne (*Handlungstränge*) kan voorkom. Waar dit gebeur is dit belangrik om die verband te bepaal. Elke verhaallyn vorm ‘n *Handlungsträng* en die kombinasie van die verhaallyne vorm ‘n *Rahmenhandlung*. Een van die verhaallyne funksioneer as die dominante (*Übergeordnete Handlung*) en die ander is daaraan ondergeskik (*eingelagerte Handlungsträngen*). Die aard van die verband tussen dié wat domineer en dié wat ondergeskik is, staan bekend as die ‘knooppunt’ (*Verknüpfungsprinzip*) (kyk Lämmert [1955] 1972:21). Hierdie ‘prinsiepe’ kan ook oorgedra word op die lewe as ‘n diskoers – van ‘n individu of ‘n groep. Die raakpunte tussen die verhaallyne (‘jukstaposisie’) kan soms enkelvoudig wees en soms gekompliseerd. In die ‘lewe as die diskoers’ is dit gewoonlik altyd kompleks. Die sekvensie (opeenvolging) tussen moderniteit en postmoderniteit is byvoorbeeld nie net eenvoudig ‘n oorgang tussen industrialisasie en postindustrialisasie nie. Hierdie twee epogge het immers te doen met die lewensomstandighede van mense: hulle kleinnarratiewe (*eingelagerte Handlungsträngen*) is beslissend bepaal deur meesternarratiewe (*Übergeordnete Handlung*). Kerk-wees word ook deur sulke prosesse beïnvloed. In die narratief-diskursiewe teorie van Gérard Genette (1980:113-160) word terme soos ‘prolepsis’, ‘analepsis’ en ‘ellipsis’ gebruik om die kompleksiteit van die verhouding tussen meerdere verhaallyne te beskryf. Hierdie kompleksiteit kan selfs in ‘n enkele verhaallyn (lewensvertelling van ‘n individu of groep) voorkom. So byvoorbeeld kan die eerste jare van ‘n individu (of die geskiedenis van ‘n groep soos ‘n kerk) die intrige en selfs die lotgeval van die latere jare antisipeer (dit wil sê die een is ‘n ‘prolepsis’ van die ander). Dit is ook moontlik dat ‘n vroeëre verhaal (byvoorbeeld vanuit die voorgeslagte, of ‘n vorige periode) ‘n ‘prolepsis’ vorm van ‘n nuwe, heersende verhaal waarvan die intrige daarvan nie sonder die vorige kragte na behore verstaan kan word nie. De-kolonialisering in die Derde Wêreld is ‘n komplekse aangeleentheid

wat verband hou met die ineenstorting van die vermoë van vroeëre koloniale moondhede. Die ontwaking en waardering van die regte van individue en groepe volg dikwels op 'n vorige periode waar maghebbers met behulp van meesternarratiewe 'ondergeskiktes' gemarginaliseer het – en dit kan ouderdom, ras, seksuele oriëntasie of *gender* raak.

Verklarings oor menseregte, gekodeer in grondwette, of gemenereg, is by wyse van terugskoue ('analepsis') die produkte van revolusies. Wanneer die logiese sekwenjie (opeenvolging) van een narratief na 'n ander narratief, wat mense in bepaalde kontekste beïnvloed, ander mense in die kontemporêre tyd onaangeraak laat, ontstaan 'n 'ellipsis' in die narratief. Die volksvertelling van Rip van Winkel, wat gedurende die oorlog 'geslaap' het (kyk Washington, in Rust:1969-1986; vgl. Jones 2008) en dan 'onaangeraak' in dieselfde konteks (narratief) leef, is 'n voorbeeld hiervan. In 'n sekere sin het daar dus 'niks' met die onaangeraakte mense gebeur nie. In sy *Vertelkunde*, verduidelik André P. Brink (1987) hierdie ingewikkelde distorsie in *tyd* soos volg (my beklemtoning):

'n Kenmerkende verhaalprosedure is om 'n gebeurereeks te skep van insidente wat in die tyd saamhoort (byvoorbeeld in één dag), daarna oor 'n hele stuk tydsverloop te spring waarin *niks* 'gebeur' wat vir die storie ter sake is nie [wat relevant vir die lewensnarratief behoort te wees].

Brink (1987:62)

Die Tweede Wêreldoorlog, 'analepties' reeds geantisipeer in die Eerste Wêreldoorlog, het 'n belangrike invloed uitgeoefen op die perspektiewe in die ekklesiologie ten opsigte van die spanning eenheid-verskeidenheid en inklusiwiteit-eksklusiwiteit. Die relatiewe waarde van die klassieke *notae ecclesiae* (soos beskryf in die eerste hoofstuk van hierdie studie) en die resente insig in *agapē* en *koinōnia* as die relevante *notae* vir hedendaagse kerk-wees, is só gesien ook die positiewe gevolge van 'n evangeliese antwoord op die katastrofes van die twintigste eeu.

In hierdie hoofstuk sal aangetoon word dat die stagnasie in die voorbeeldgeval van die NHKA toegeskryf kan word aan 'n onvermoë om die dominante ideologieë,

gebore in die negentiende en twintigste eeu te demistifiseer as gevolg van 'n 'elipsis' in die sekwensie van die Europese narratief en dié in Suid-Afrika. Eers sal die bydrae van Edward Schillebeeckx, die skepper van die begrip *Deus humanissimus*, kortliks op 'n narratief-diskursiewe wyse beskryf word. Hierdie narratief volg die metode van Paul Ricoeur soos dit oorsigtelik in hierdie studie beskryf is onder die afdeling wat oor die epistemologie handel. Die metode bestaan uit drie dele: Schillebeeckx se verhaal van die lewe (prefigurasië); temas in Schillebeeckx se teologie (konfigurasië); en Schillebeeckx se relevansië (refigurasië). Die bedoeling van die hierdie oorsig is om aan te toon dat *Deus humanissimus* as dié *nota ecclesiae* relevansië het vir 'n 'Kappadosiese renaissance' in resente Trinitariese ekklesiologie. Hierdie oorsig het ook ten doel om die 'lotgeval' van die narratief van die NHKA te verstaan as gevolg van die 'elipsis' in die NHKA se geskiedenis, wat gelei het tot die stolling van 'n volkskerklike milieu. Die na waarde skat van die relevansië van *Deus humanissimus* kan egter dien as uitdaging vir die geboorte van 'n nuwe narratief.

3.1.2 Prefigurasië: Schillebeeckx se verhaal van die lewe

Die lewe en werk van Edward Schillebeeckx behoort verstaan te word teen die agtergrond van die sosio-politieke konteks van die tydperk tussen die twee wêreldoorloë in die 20ste eeu. 'All the same, there is no disguising the fact that I was born under a heavy bombardment', het Schillebeeckx in 1988 in 'n onderhoud gesê (Schillebeeckx 1994:15, kyk Van der Plas 1998:136). Hy is in 1914 tydens die Eerste Wêreldoorlog in Antwerpen gebore, honderd dae nadat België deur Duitse soldate binnegeval is. Die Eerste Wêreldoorlog word dikwels bestempel as die begin van die moderne 20ste eeu (Küng [1987]1988:128). Dit was 'n eeu waarin wetenskap en tegnologie 'n toenemend belangrike rol sou speel. Dit is gekenmerk deur gewelddadige konflik, aangevuur deur ideologieë soos nasionalisme, liberalisme, sosialisme, Fascisme en Nasionaal-Sosialisme. Hierdie 'bombardement' het 'n invloed op die kerk en die teologie gehad. Schillebeeckx het hom daartoe verbind om 'n teoloog vir juis hierdie veranderende en onstabiele ekonomiese, politieke en kulturele omstandighede te wees. Borgman ([1999] 2003:21) stel dit soos volg:

... modern theology can exist only by constantly giving itself new form. It needs constantly to invent and construct itself in that bombardment of its

structures and their foundation which is a regular feature of modernity. This was precisely what Schillebeeckx did as far as he could.

Schillebeeckx se familie was sterk ingebed in die Rooms-Katolieke tradisie. Hy het reeds as 'n 6-jarige hofknaap tydens die mis by die plaaslike Katolieke Kerk diens gedoen. Later beskryf hy sy familie as 'extremely Christian and churchy, though somewhat anti-clerical' (Schillebeeckx 1994:16; vgl. Puchinger 1974). Sy beswaar teen die kerklike ampte was hulle outoritêre optrede. Dit hou verband met die konflik tussen die Franssprekendes en Nederlandsprekendes in België, dit wil sê tussen die Waalse (Belgies-Frans) en die Vlaamse (Belgies-Nederlands) tradisies. Hierdie konflik het nie net gegaan oor taal en kultuur nie. Net soos wat die geval is met die kerklike konflik in Noord-Ierland, was die Belgiese konflik dié tussen 'n Rooms-Katolieke koningshuis en 'n Hugenoot-georiënteerde platteland. Onder die Hugenote op die platteland was daar vanweë historiese redes ook persone uit die adelstand. Schillebeeckx het grootgeword in die Nederlandsprekende (Vlaamse) gebied in Antwerpen, waar kerklike amptenare hulle met die Franssprekende koninklikes geassosieer het. Hierdie 'hiërargie' ('regering deur priesters') het die Rooms-Katolieke identiteit as onlosmaaklike verbonde met die nasionale identiteit beskou. Hierdie identifikasie is bedreig deur die taalstryd om die Vlaamse taal teen die oormag van die Frans te bevorder.

Hierdie spanning en die eksistensiële bedreiging van die Vlaams-sprekendes was van jongs af Schillebeeckx se konteks. Hy was ongemaklik met die hegemonie wat voortgespruit het uit die binêre opposisie: om aan die een kant 'n Vlaming te wees en aan die ander kant as gelowige deel te wees van 'n kerk wat per definisie hiërargies gekonstitueer is. Op 11-jarige ouderdom stuur sy ouers hom na 'n Jesuïte-kollege. Dit het vir hom met spanning gepaard gegaan. Hy is twee jaar teruggehou as gevolg van sy gebrekkige kennis van die Franse taal. Dit het sy liefde vir die Vlaamse tradisie en daarom ook vir die Nederlandse kultuur, versterk. Daar was dosente die Vlaamse saak positief gesind was en kritiese denke ten opsigte van politieke, sosiale en ekonomiese probleme gestimuleer het (vgl. Puchinger 1974:127-129). Gedurende die tyd by die Jesuïte-kollege ontstaan daar by hom 'n besondere belangstelling in sosiale probleme wat later 'n kenmerk van sy teologiese denke geword het (vgl. Borgman [1999] 2003:26).

Die spanning tussen sy anti-hiërargiese en anti-amptelike huislike omgewing wat teen formalisme gekant was en waar die atmosfeer ontspanne was, en die rigiede milieu van die koshuislewe by die Jesuïte-kollege het vir hom onhoudbaar geword. Hy het 'n elders spirituele tuiste gaan soek. As Rooms-Katoliek vind hy dit by die Dominikaanse Orde, wat hy gemeen het 'n 'much more open attitude to human nature and contemporary culture than the Jesuits' (Borgman [1999] 2003:30) gehad het. In 1934 sluit hy by hulle aan en studeer teologie en filosofie binne die tradisie van die Vlaamssprekende Dominikane. Die dosent wat die grootste invloed op hom gehad het, was die filosofie-professor, Dominicus de Petter (Borgman [1999] 2003:37).

Met die aanvang van sy studie het groot verskuiwings in die Rooms-Katolieke teologie plaasgevind. Die kerk is gekonfronteer met die filosofies-teologiese invloede van moderniteit en die moderne samelewing. Pous Leo XIII het 'n veldtog teen moderniteit, en spesifiek teen die moderne idee van vryheid, geloods. Hy het absolute gehoorsaamheid aan die hiërargiese gesag vereis. Die ideaal van 'vryheid' sterk afgewys (Leo XIII, ensikliek *Inscrutabili* 1878, nr 2 & 3). Die pous se 'anti-liberale' strewe was gewortel in die denke van Thomas Aquinas.

As filosofie-student van De Petter het Schillebeeckx hierdie verwickelinge en teologies-filosofiese denksisteme goed leer ken. Laasgenoemde het *ervaring* as die beginpunt van alle kennis beklemtoon. Hy beklemtoon 'implisiete intuïsie', waarmee hy die kultuur en die Katolieke denke direk in verband bring met menslike ervaring (De Petter 1964a). Hierdie perspektief is deur Schillebeeckx oorgeneem. Dit word die vertrekpunt van sy teologiese benadering (vgl. Puchinger 1974:135).

'Implisiete intuïsie' is volgens De Petter die manier waarop die Kantiaanse kenproses die Thomistiese positivisme oorstyg (De Petter 1964b:303-311). Volgens positivistiese denksisteme kan fenomene in die werklikheid eksak waargeneem en geken word. Die Kantiaanse revolusie het 'n einde gebring aan hierdie positivistiese epistemologie. Vir Kant is daar slegs 'n indirekte verband tussen die prosesse van waarneem en ken (*nou-omenon*). In sy filosofiese denke gaan De Petter uit van die 'teenstrydigheid' tussen 'denke' en 'werklikheid'. Vanuit 'n Kantiaanse perspektief ontwikkel hy 'n post-neothomistiese ontologie. Wat *is* en hoe hierdie *syn* met anders-

syn verband hou, is 'Neo-Thomisties' deur hom verstaan: eksakte, objektiewe kennis is nie sondermeer moontlik nie (De Petter 1964b:303-311).

In België het De Petter een van baanbrekers geword wat 'n 'moderne epistemologie' ontwikkel het (vgl. Van Erp 2010:218). Schillebeeckx se fokus op die belang van *ervaring* vir die 'menslike kondisie' spruit voort uit wat Van Erp, De Petter se 'non-cognitivism' noem. Aan kennis word perke gestel. Alles is nie sondermeer kenbaar nie. Hierdie 'non-cognitivism' word 'n kenmerk in Schillebeeckx se latere 'apofatiese teologie'. Om bevry te wees van die drang om *alles te wil ken*, hoef nie te lei tot relativisme of agnostisisme nie.

Vir Schillebeeckx is *ervaring* 'n 'esteties-rasionele' aspek. Hy het die begrip 'negative contrast experience' ontwikkel (vgl. Hilbert 2010:130-132). Waarneming wat nie op 'objektiewe' kennis nie berus nie, hoef nie noodwendig negatief beoordeel te word in die teologie nie. Ervaring is 'n belangrike medium in teologie-vorming. Die waarde van 'apofatiese teologie' is dat daar nie gepoog word om God in konsepte vas te vang nie. Volgens Schillebeeckx is om God nie in konsepte te wil vasvang nie, 'n positiewe aangeleentheid – dit is juis manifestasie van God se nabyheid. Dit het volgens hom implikasies nie net vir die teologie nie, maar ook vir 'solidêre kritiek' op politieke en sosiale vlak (vgl. Davies 2010:192). Mense kan hulle met nasionale en kulturele waardes identifiseer en tog ook kritiek daarop uitoefen. Net so kan 'n mens tuis wees in 'n spesifieke filosofies-teologiese tradisie en tog ook kritiek daarop uitoefen.

Nadat hy sy studie in die filosofie in Gent voltooi het, het hy verder studeer in Leuven. As student en later as dosent by die Dominikaanse Seminarie in Leuven, fokus hy veral op epistemologie. Die ontwikkel van 'n werklikheidsverstaan en die vraag hoe om in 'n moderne werklikheid te bestaan, vorm die fokuspunkte van sy werk. Hy benadruk dat teologie nie sosiale en eksistensiële vraagstukke mag vermy nie. Hy kritiseer die skolastiek wat die Rooms-Katolieke teologie toe oorheers het. Hy wys daarop dat teologiese kennis die gevolg is van die waarnemer se 'konseptualisering'.

In 1936 publiseer hy sy eerste filosofie-artikel in die Dominikaanse studente-tydskrif *Biekorf*, getitel 'Als de ziele luistert ...' (Schillebeeckx 1936:3). Dit word twee jaar later gevolg deur die artikel, 'Zijnsbewustsein en rationaliteit' (Schillebeeckx 1938:109-171). Uit beide hierdie publikasies wat hy as jong teoloog die lig laat sien het, blyk Schillebeeckx se epistemologiese oortuigings. Sy 'neo-Thomistiese' filosofie het die duidelike implikasie dat die werklikheid nie in statiese terme kan bedink kan word nie. God kan nie deur middel van die menslike rede vasgevang word nie. Ook oor die ekklesiologie besin hy in eksistensiële teologiese kategorieë, soos byvoorbeeld in sy intreerede as dosent in Leuven in 1943, getitel 'naar een levenstheologie?' (Argief nr 358 van Schillebeeckx se persoonlike tekste, soos gelys deur die Katolieke Dokumentasie Sentrum, vgl. Borgman [1999] 2003:iv, 390).

Die ongemak wat hy sedert sy jeugjare met die ampshiërargie in België gehad het, bereik in die 1950's 'n hoogtepunt. Hy verhuis in 1958 na Nederland en aanvaar die professoraat in Dogmatiek aan die Rooms-Katolieke Universiteit van Nijmegen (vandag die Radboud Universiteit). Die internasionale bekendheid van hierdie Rooms-Katolieke Fakulteit is grootliks te danke aan Schillebeeckx wat vir 25 jaar tot en met 1983 daar gedoseer het. Pous Johannes XXIII het in 1959 'n algemene vergadering van die Rooms-Katolieke Kerk byeengeroep. Schillebeeckx was toe al vir 'n jaar in Nijmegen. Die doel daarvan was om die kerk in te lig oor die tendense van die tyd. Dit het uitgeloop op die Tweede Vatikaanse Konsilie wat plaasgevind het tussen 1962 en 1965. Voor, tydens en na Vaticanum II, het Schillebeeckx die Nederlandse biskoppe van advies bedien. Dit was in hierdie tyd dat hy in Nederland begin bekend geword het as gesaghebbende teoloog, adviseur en woordvoerder van die Nederlandse Rooms-Katolieke teoloë (vgl. Borgman [1999] 2003:2).

Saam met Karl Rahner (1904-1984), Yves Congar (1904-1995), Hans Küng (1928-) en Johann Baptist Metz (1928-), begin hy die tydskrif, *Concillium* (1965) wat tans 5 keer per jaar uitgegee word. Hierdie joernaal het nie net vir Vaticanum II 'n bepalende rol gespeel nie, maar het ook 'n beduidende invloed uitgeoefen op die Rooms-Katolieke Kerk in die jare na die konsilie. Schillebeeckx se teologiese epistemologie wat hy in Leuven ontwikkel het toe hy op *ervaring* begin fokus het (vgl. Ebeling 1975:22; Miethe 1977: 67-72, 97-100) en die 'teologie van kultuur' wat in Nijmegen voorgesit is, is deur *Concillium* uitgedra. Hy en sy mede-teoloë het 'n groot

rol gespeel om vernuwende denke op die terreine van die godsdiensfilosofie, Christologie en ekklesiologie te ontwikkel. Hulle het op krities-solidêre wyse met die Europese kultuur in gesprek getree. Hierdie kritiese teologie in gesprek met kontemporêre sosiale vraagstukke, het veroorsaak dat Schillebeeckx hom tydens sy akademiese loopbaan in Nijmegen in 'n spanningsvolle verhouding met die pouse na *Vaticanum II* bevind het. Dit het voortgeduur tot en met sy dood (2009) tydens die termyn van Johannes Paulus II (2005) en Pous Benedictus XVI.

Vir Schillebeeckx was dit tegelyk noodsaaklik en 'n uitdaging om die kerk se teologie te vernuwe. 'n Ondersoek na die historiese Jesus (Boeve 2010:xii) was ook vir hom belangrik. Dit loop uit op sy groot werk, *Jezus: Het verhaal van een levende* (1974), wat 'n hewige debat ontlok het in sowel die Rooms-Katolieke Kerk as in die teologie wêreldwyd (kyk onder andere Kasper 1976:357-360; Van Iersel 1974:174-179; Berkhof 1975a:332-349; Berkhof 1975b:322-331; Schoonenberg 1975:255-268). Schillebeeckx is geëtiketteer as onder andere 'n 'neo-liberalis'. In 1978 antwoord hy breedvoerig op sy kritici met 'n boek getitel, *Tussentijds verhaal over Jesus*, in 1980 (in Engels: *Interim report on the books Jesus & Christ*). Hierdie respons van Schillebeeckx word ingelui met 'n hoofstuk oor die Christelike weg in 'n moderne wêreld (Schillebeeckx [1980] 1982: 3-9) en eindig met 'n vraag in die epiloog: 'is Jesus nog God? Ja of nee?' Hy antwoord soos volg:

In Jesus God reveals his own being by willing to be salvation for humanity. That is why in my two Jesus books I emphasize two aspects: 1. Salvation for mankind lies in the living God (...) and 2. God's honour lies in our happiness and liberation, salvation and wholeness (...). In the man Jesus the revelation of the divine and the disclosure of the nature of true, good and really happy men and women – as ultimately the supreme possibility of human life – completely coincide in one and the same person. This fully corresponds with the Christian tradition of Christ mysticism. This liturgical mysticism found an appropriate expression in Nicea and Chalcedon, albeit in terms of the conceptuality of the later period of the ancient world.

(Schillebeeckx [1980] 1982:142-143)

Hoewel Schillebeeckx nooit soos Hans Küng byvoorbeeld, werklik deur die Vatikaan vir sy vrye denke veroordeel is nie, moes hy homself tog voortdurend as teoloog regverdig. Hy het, soos die sitaat hierbo getuig, sy krities-solidêre teologie teruggevoer tot die vroegste kerklike belydenisse. Tog was sy bekende *inklusiewe* ekklesiologiese uitgangspunt, naamlik *extra mundum nulla salus*, wel lynreg in stryd met die tradisionele Rooms-Katolieke standpunt, *extra ecclesiam nulla salus*.

3.1.3 Konfigurasie: Temas in Schillebeeckx se teologie

In Desember 2008 in Leuven het 'n simposium oor die lewe en teologie van Edward Schillebeeckx plaasgevind: 'Theology for the 21st century: The enduring relevance of Edward Schillebeeckx for contemporary theology'. In 'n brief wat hy aan die kongresgangers geskryf het, het Schillebeeckx een spesifieke tema gekies om op te fokus (kyk Boeve, Depoortere & Van Erp 2010:xiv-xvii). Hy noem dit 'n 'starting point for doing theology for the 21st century – but only as a starting point' (Schillebeeckx 2008:xiv). Hierdie vertrekpunt was sy *extra mundum nulla salus*. Volgens hom het sommige mense, selfs teoloë, dit verkeerd geïnterpreteer. Hulle meen dit is die produk van 'humanisme' wat nie die versoening van God *extra nos* erken nie. Die rede vir hierdie verkeerde interpretasie is dat die klem op die *mundus* geplaas word – die mensewêreld – en nie op die term *salus*, die reddingsdaad van God nie. Die begrip *salus* veronderstel in die teologie 'n daad wat nie deur mense geïnisieer of uitgevoer word nie, hoewel mense daarby betrokke is. *Salus* is die daad van God en dit word in die wêreld deur mense ervaar. God is die grond en die bron van verlossing en dit is volgens Schillebeeckx die hart van die Christelike religie: "this is the key point I want to make in this letter to the symposium" (Schillebeeckx 2008: xiv).

Extra mundum nulla salus gee uitdrukking aan die werklikheid van die skeppende en verlossende teenwoordigheid van God. Net soos die begrip 'skepping' in die teologie nie na die handeling van 'n mens verwys nie, maar na 'n handeling van God, soos deur Karl Barth ([1959] 2004) uitgewys in die derde volume van sy *Kirchliche Dogmatik* en in Suid-Afrika deur Buitendag (2009a:p3 van 10) uitgewerk is. Net soos die skepping van God nie sonder die mens en die kosmos bedink kan word nie, so

kan die Goddelike verlossing nie sonder mense as ontvangers van die Goddelike gawe bedink word nie. Schillebeeckx verduidelik dit soos volg:

Many Christians give emphasis to the God who cannot be known – the silent God. Yet the official Church is not speaking about the silent God, but always speaking about dogmas. The truth is that the silent God is always going out ahead of us in the world. We cannot say this in the sense of human history with past, present, and future, because God is eternal ...People are always in search of a meaningful existence in their own lives – work, family, politics – this is where they meet the Living God who is always near to each person. Yet, this salvation is always mediated by others in the world.

(Schillebeeckx 2008:xiv)

Extra mundum nulla salus het ook konsekwensies vir gelowiges se verstaan van die Triniteit (Schillebeeckx 2008:xiv). Volgens Schillebeeckx is daar twee breë Christologiese denkraamwerke (vgl. Bultmann 1968:131-133). Die eerste is waar die klem val op die volgorde: Vader, Seun en Heilige Gees. Schillebeeckx neem sy vertrekpunt uit die Pauliniese en Johanneïse soteriologie. Hans-Dieter Betz (1979:185) wys in sy kommentaar op die Brief aan die Galasiërs uit dat die volgorde eers Jesus Christus en dan die Gees, te doen het met hoe die inklusiewe Pauliniese formule in 3:26-29 geïnterpreteer word en die sosio-politieke implikasies van hierdie inklusiwiteit (kyk Betz 1979:185- 201). Hierop word later in die studie teruggekeer.

Die ander Christologiese denkraamwerk is die volgorde God, Heilige Gees en dan van die mens Jesus van Nasaret, genoem die Christus, die Seun van God/*Kurios*. Hier neem Schillebeeckx weer sy vertrekpunt uit die Lukaanse 'verwekkingsteologie'. Rudolf Bultmann (1968:131-133) wys daarop dat hierdie twee denkraamwerke streng gesproke uitsluitend is. Bultmann toon aan dat wat in die Nuwe Testament uitsluitend is, in die Patristiek versmelt het. Die kerkvaders het selfs dogmatiese proposisies met mekaar geharmonieer op grond van uitsprake in die Nuwe Testament wat hedendaagse eksegete as uitsluitend beskou. 'n Voorbeeld hiervan is dat die kerkvader Ignatius in sy brief aan die Efesiërs (19:1) 'n soteriologie beskryf wat teruggaan op Lukaanse 'verwekkingsteologie' en die Johanneïse

‘inkarnasiebeskouing’. Hierdie gekombineerde soteriologie het die kern geword van die Ortodokse Christologie. Die ineengeweepte soteriologie het veroorsaak dat ‘inkarnasie’ en ‘verwekking’ uitruilbare teologiese begrippe geword het.

Schillebeeckx bou sy ekklesiologie hoofsaaklik op die eerste denkraamwerk. In die opstandingsgebeure word Jesus die voortdurende teenwoordigheid van God by mense. Deur die opstandingsgebeure word Jesus volgens die verhogingsteologie ‘opgeneem’ in God. In die eerste denkraamwerk is die ‘Opgestane Een’ (wat ook die geïnkarneerde Een is) nie net in ’n onlosmaaklike verhouding met God nie, maar ook in ’n onlosmaaklike verhouding met mense. Die ‘Opgestane/geïnkarneerde Een’ word verteenwoordig deur die naaste, die ‘neighbour, the one nearby’ (Schillebeeckx 2008:xv). Schillebeeckx wys daarop dat Jesus Christus in die Pauliniese tradisie beskryf word as die beeld van die onsigbare God (Kol 1:15). Hierdie onsigbare God van wie Jesus Christus die beelddraer is en wat deur mense verteenwoordig word, kan oral in die skepping ontmoet word. Geloof in God is die hoop van mense. Die bestaan van God is nie rasioneel bewysbaar nie. Geloof is altyd ’n *risiko*, maar dit is *nie ongeloofwaardig* nie. Met verwysing na Augustinus en Thomas Aquinas, sê Schillebeeckx dat die onsigbare, onverstaanbare God tegelyk die mens transendeer en immanent is in die mens.

Hierdie soteriologie het eksplisiete implikasies vir die ekklesiologie. In plaas van *extra ecclesiam nulla salus* behoort daar eerder gepraat te word van *extra mundum nulla salus*. Hierdie dialektiese teologie van kerk-wees na analogie van die Triniteit kan deurgaans by Schillebeeckx aangedui word. Vanaf die begin van sy loopbaan as akademikus was ’n sentrale gedagte by Schillebeeckx dat God as ’n lewende God is wat by die mensheid in die wêreld *betrokke is*²⁸. God is nie ’n ‘abstraksie’ nie. Vir Schillebeeckx beteken dit dat God se teenwoordigheid voortdurend hier en nou herontdek moet word. Teoloë kan dus nie met die tradisie van die verlede volstaan nie. Tradisie is nie onveranderlik nie; dit is voortdurend in interaksie met die ‘gees van die tyd’ (vgl. Boeve, Depoortere & Van Erp 2010:x). Die geloofsgemeenskap is voortdurend betrokke by die interaksie tussen ervaring en interpretasie. Dit is nie ’n

²⁸ In sy DD-proefskrif het die NHK teoloog, G.C. Velthuysen (1981:237-238), Schillebeeckx saam met ander sogenaamde ‘politieke teoloë’ gegroep en kritiek uitgeoefen op Schillebeeckx se visie op God se betrokkenheid by die uitgeworpenes van die samelewing.

gebeure wat net eenmaal plaasvind en dan stol nie. Dit is 'n relasionele saak en 'n eksistensiële ervaring. Christenwees het te doen met spesifieke ervaring en interpretasie van die werklikheid in die geskiedenis en vandag. Teologie kan relevant en geloofwaardig wees indien dit in gesprek tree met die geloof van mense vandag. Hierdie ervaring van geloof vandag word in gesprek gebring met die ervaring van Jesus se eerste dissipels.

Boeve (2010:xii) meen dat twee sake die basis van Schillebeeckx se teologie vorm. Eerstens is daar die *Abba*-ervaring van Jesus wat vir Schillebeeckx dui op die intieme band tussen Vader en Seun. Tweedens is daar die opstandingservaring van die dissipels na die kruisiging en die belofte dat Jesus lewe en dat Hy sal terugkeer. Aangesien gelowiges gekonfronteer word met die uitdagings van moderniteit en sekularisasie, behoort menslike ervaring ondersoek word met die doel om die grondslag van *Christelike ervaring* te ontdek. Vanuit 'n godsdiens-sosiologiese en godsdiensfilosofiese perspektief noem Peter Berger (1970:94-96) dit die 'terugkeer van engele' in die immanente wêreld. Charles Taylor (2007) toon aan dat modernistiese monopolie plek maak vir 'n postsekulêre spiritualiteit. Jacques Derrida (2002:73-74) dui op die intertekstuele konnotasie van die woord *religare*, wat 'n *terugkeer* na God toe is te midde van 'n gesekulariseerde wêreld, sonder om te moet vashou aan 'n ultra-ortodokse teïstiese Triniteit (vgl. Veldsman 2010). Om die *transendente* in die *immanente* te ontdek, noem Schillebeeckx 'n '*contrast experience*'.

Soos kerk-wees aan die hand van die Triniteit verstaan kan word en teologiese spreke ook antropologiese spreke is, so is daar 'n direkte identifikasie tussen 'dogmatiek' en 'eties' en 'teologie-antropologie-etiek'. Teologie veronderstel antropologie. Antropologie veronderstel etiek. In die Christelike teologie is dit nie moontlik om oor etiek na te dink sonder om soteriologie en ekklesiologie in berekening te bring nie. Die klem op etiek is nie die gevolg van 'modernistiese humanisme' as produk van sekularisasie nie. Dit is duidelik uit Schillebeeckx se verstaan van *extra mundum nulla salus*. Mary Catherine Hilkert (1991:220-239) beskryf die grondslag van Schillebeeckx se antropologie en etiek soos volg:

Given a pluralism of philosophical systems and the growing conviction that human beings construct systems of cultural values and are fundamentally open toward the future, it became increasingly difficult, if not impossible, to make any definitive claims about what it means to be human. Still, Schillebeeckx argues, we know what is *not* human -- e.g., the concentration camp, racial discrimination, homelessness, abuse of children, domestic violence, an economic system in which many face starvation and utter poverty while a small minority controls the wealth and resources of a country. Borrowing from the writings of critical theorist Theodor Adorno, Schillebeeckx adopted the term 'contrast experience' to describe those human experiences of negativity (on both personal and social levels) which evoke indignation and protest: 'no, it can't go on like this; we won't stand for it any longer!'

(Hilkert 1991:220-239)

Hierdie 'experiences of negative contrast' speel nie net 'n belangrike rol in Schillebeeckx se ekklesiologie nie, maar ook in sy politieke teologie (Depoortere 2010:xxiii). Schillebeeckx se jong lewe was reeds 'n 'kontras-ervaring'. Hy was formeel deel van 'n kerklike tradisie wat per definisie 'n hiërargiese ekklesiologie konstitueer. Vanuit sy lewenservaring assosieer hy hom egter met diegene wat deur hierdie hiërargie as minderwaardig geag is. Hy kies bewustelik om tuis te wees in sy kerklike konteks terwyl hy toenemend krities daarteenoor word. Die konteks van die 'kontraservaring' is die post Tweede Wêreldoorlog moderne gesekulariseerde samelewing. Hierdie 'negatiewe kontras' vloei oor na Schillebeeckx se etiek. Vanweë sy soteriologiese oortuiging staan die relasie tussen God en mens vir hom sentraal. Hierdie relasie hou op om te bestaan wanneer die samelewing gesekulariseer geraak het nie. Hy meen dat die Christelike identiteit juis betekenis kry wanneer die kontrasterende sekulêre ervaring in ontmoeting tree met die fundamentele ervaring van God se verlossing.

Ateïsme gedy in 'n gesekulariseerde samelewing. Schillebeeckx se vertrekpunt *extra mundus nulla salus* het implikasies vir kerk-wees in 'n konteks waar ateïsme toeneem. Teen hierdie agtergrond publiseer hy in 1958 'n teologiese woordeboek. By die item 'teologie' reflekteer hy op Karl Barth se onderskeid tussen 'godsdienst' en

‘geloof’ (Schillebeeckx 1958:4485-4542). Barth lewer skerp kritiek op ‘natuurlike godsdiens’ in sowel die antieke Bybelse wêreld as in die volksteologiese kultuurteologie in die Europese kerkgeskiedenis (Barth [1935] 1964:121). Geloof is vir Barth gegrond in die verlossende daad van God *extra nos*, wat manifesteer in die menswording van God in en deur Jesus Christus. Hierdie Goddelike manifestasie is alleen kenbaar in die woord van God as ’n ‘Openbaring van Bo’. Godsdienstigheid kan maklik met geloof verwar word. In werklikheid kom dit egter voort uit menslike spiritualiteit wat gevoed word deur mense se ‘natuurlikheid’ (wat nasionaliteit en etnisiteit insluit). Karl Barth ([1947] 1949:141) neem nie genoeë daarmee dat daar in die ekklesiologie ander kwalifikasies gebruik word om kerk-wees te verduidelik nie. Die enigste kwalifikasie wat by ‘kerk’ tuishoort, is ‘Christelik’ op grond van die kerk se *relasie met Christus*. Vanuit sy perspektief van ‘geloof’ versus ‘godsdiens’ is, verstaan Karl Barth die *heiligheid* en die *katolisiteit* in die kerk in terme van die binding *sola Scriptura - solus Christus*.

Vir Schillebeeckx staan ‘godsdiens’ egter nie noodwendig teenoor ‘geloof’ nie. Godsdiens is vir hom persoonlike gemeenskap tussen God en mens. Hy beklemtoon dat God die inisiatief hierin neem (Schillebeeckx 1958:4485-542). Danksy geloof kan die eerste ontmoeting tussen God en mens plaasvind. Hierdie ontmoeting lei tot gemeenskap tussen God en mens en loop uit op verlossing vir die mens. Net soos by Barth, is daar vir Schillebeeckx ’n direkte verband tussen geloof en openbaring. Openbaring is die voorwaarde vir geloof. Schillebeeckx praat van ’n ‘teologiese geloof’ wat bepaal word deur openbaring. Hy beskryf geloof as ‘a way of knowing’ (*seeking is a way of believing*). Die relasie met God is een van kennis. Hierdie kennis kan egter nie deur die mens *besit* word nie. Dit is ook nie iets wat die mens *is* nie, soos byvoorbeeld ’n mens se geslagtelikheid, nasionaliteit, etnisiteit of fenotipiese kenmerke. Hierdie kennis is nie staties nie, maar dinamies. Hierdie kennis is in wording. Dit is ’n proses. Dit *gebeur* omdat God met die mens in ontmoeting tree deur die openbaring (Woord van God). Dit kom nie van buite die mens omdat God *extra nos* is nie. Dit is ’n gebeurde van *verinnerliking*. Dit is tegelyk ‘uiterlik’ (geïnisieer deur God *extra nos*) en ‘innerlik’ (die mens internaliseer God se aanspreke). Die ‘innerlike’ beskryf Schillebeeckx as ‘through the inward grace of faith’. Die ‘uiterlike’ kom ‘from the outside by the God of revelation’.

Geloof is gegrond op 'n tipe kennis. Daar moet onderskei word tussen verskillende tipes kennis. Daar is byvoorbeeld 'natuurlike kennis van God' en 'bo-natuurlike kennis van God' wat tot geloof lei. Vanuit die perspektief van 'natuurlike kennis, *ken* die mens God slegs in soverre as wat die mens deel is van die skepping. Met behulp van kategorieë van menswees en kreatuurlikheid, word 'attribute' aan God toegeken asof hulle wesenlik is van God. Dit is egter slegs 'natuurlike kennis' met die mens as kenbron. Om in verhouding met God te wees op grond van hierdie 'natuurlike kennis', is om in 'n subjektiewe mensgemaakte relasie met God te staan. Die gevaar is dat so 'n nie-outentieke verhouding aanleiding daartoe kan gee dat sulke 'wesenskenmerke' ook aan die kerk toegedig word. Wanneer dit gebeur, is die gevolg nie net dat *natuur* en *geloof* verwar word nie, maar ook *natuur* en *kerk*. Kerk word dan gekonstitueer as 'n sosiologiese verskynsel waar onderlinge relasies en die waardes van die kerk nie die produk van geloof is nie. So 'n kerk-wees is nie gegrond op die 'bonatuurlike kennis van God' nie. Schillebeeckx erken hiermee 'n kwalitatiewe verskil tussen skepsel en Skepper en dat die mens vir God nie konseptueel kan vasvang nie. Dit beteken egter nie, soos die Kantiaanse dialektiek uitgewys het (kyk Bourguine 2010:225), dat God *an sich* geken kan word nie. Selfs die 'bonatuurlike kennis van God', wat voortkom uit die mens se omgaan met die openbaring van God (dit wil sê 'bonatuurlik') is nie in sigself vry van menslike ervaring nie. Ook die Bybel as Woord van God is tegelyk 'openbaring' *extra nos* en 'woorde van mense'. Dit is om hierdie rede dat dialektiese teoloë soos Barth ([1925] 1966: 197-218; Barth 1925:215-245) hoogstens van 'n indirekte identiteit tussen God en 'God se Woord' sal praat. Laasgenoemde is die 'openbaring van God' in en deur die geloofservaring van mense.

Bultmann ([1933] 1993:26-37; [1961] 1993:268-293) sal wat Schillebeeckx die 'bonatuurlike kennis van God' noem, beskryf as 'spreke van God' wat onderskei kan word van 'spreke oor God'. Spreke oor God word soms valslik gesien as *wesenlik* van God. Die kenbron is egter die mens, terwyl God 'n 'geestelike Wese' is (Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 2 – kyk *Confessio Belgica*, in Schaff 1977: 383-400) buite (*extra*) die mens. Tog is hierdie geestelike God as Skepper nooit God sonder relasie met die skepping nie (vgl. Buitendag 2009a). 'Bonatuurlike kennis van God' *gebeur* wanneer God *deur* openbaring die mens as skepsel ontmoet – so word die *extra nos* God die *pro nobis* God. Wanneer die mens wat só deur God ontmoet

is, *van God/oor* God praat, sal die spreke steeds objektiverende spreke wees. Dit wil sê dit is taal wat met behulp van 'objekte' uit die wêreld van menswees gebruik word om *van/oor* God te praat. Tog is dit outentieke spreke, want die bron en die vertrekpunt is nie die mens of die skepping nie, maar God wat die mens te midde van die skepping ontmoet.

Hierdie ontmoeting en taal skep gemeenskap tussen mense wat van 'n soortgelyke ontmoeting getuig en met behulp van soortgelyke taal met mekaar kommunikeer. Hierdie *koinonia* konstitueer kerk-wees. Omdat dit steeds die mens is wat betrokke is, omdat dit steeds die ervaring van die mens is, omdat dit steeds die 'kennis van die mens' is, omdat dit steeds in terme van kreatuurlike objekte geskied, behoort die gelowige krities-solidêr te bly soek na die Goddelike bron van die ontmoeting en die taal. So 'n krities-solidêre houding het ook 'n hermeneutiek van suspisie tot gevolg wanneer die getuienis van gelowiges as 'Openbaring van God' geïnterpreteer word. So 'n kritiese hermeneutiek sal daartoe lei dat soekend gevra word of die *koinōnia* (kerk-wees) deur menslike belange oorheers word en of evangeliese waardes voorrang het.

Schillebeeckx is sterk bewus daarvan dat ook die 'bonatuurlike kennis van God' dikwels die gevolg is van 'bewuste onwetendheid'. Nogtans is hierdie 'onwetendheid', 'ware kennis'. 'Bonatuurlike kennis' van God is misterieus en analogies: dit is konsepte van geloof (Schillebeeckx [1965] 1969:34). 'Natuurlike kennis' behels 'n openheid jeens die transendente. 'Bonatuurlike kennis' het reeds in die transendente oorgegaan.

Net soos 'ware kennis' en 'geloof', is ook 'ware godsdiens' van God afhanklik. Beide 'geloof' en 'godsdiens' is onmoontlik sonder God. As God nie *is* nie, sou die mens nie met God in 'n verhouding kon tree nie. As God nie *is* nie, is kerk-wees onmoontlik. Die verhouding met God is nie 'n individualistiese aangeleentheid nie. In sy antwoord op ateïsme beklemtoon Schillebeeckx dat geloof nie kan bestaan sonder die geloof dat God bestaan nie. Hiervan kan afgelei word dat die bestaan van God en die bestaan van geloof die bestaan van die kerk konstitueer.

Geloof is nie 'n soort 'perspektiwistiese sien' of 'n 'sien-as' nie (Smedes 2006:211-212). Volgens Depoorte (2010:41-45) sou dit afwyk van Schillebeeckx se oortuiging. As geloof slegs 'n bepaalde perspektief is, is dit 'n besluit om anders te sien.

Ekklesiologies gesien, kan so 'n 'anders sien' daartoe lei dat sienings wat uitgesluit behoort te wees sonder dat die inklusiwiteit of katolisiteit van die kerk in gedrang kom, tog geakkommodeer word. So byvoorbeeld behoort daar nie ruimte geskep te word vir die argument dat die *eenheid* van die kerk 'onsigbaar' is vanweë die diversiteit en die gebrokenheid van die sondige mensheid nie. Diversiteit kan nie gegrond word op 'n beroep op die dogma van die *Deus absconditus* (verborge God) nie. Net so kan die eis om die eenheid te midde van en ten spyte van diversiteit en sondige gebrokenheid nie gerelativeer word met 'n beroep daarop dat God onsigbaar is nie. Beide die argumente vir afwesigheid en onsigbaarheid versterk die ateïstiese disposisie.

Smedes (2006:211) begrond sy argument oor geloof as 'sien-as' met behulp van die gelykenis van die Onsigbare Tuinier. In hierdie gelykenis keer twee mans terug na hulle tuin na 'n lang afwesigheid. Ten spyte van die onkruid is daar van die ou plante wat nog floreer. Die mans 'sien' egter verskillende dinge raak. Die een meen dat daar 'n 'onsigbare' tuinier moes gewees het wat tog die tuin versorg het. Die ander meen dat dit die afwesigheid van 'n tuinier is wat die rede is vir al die onkruid. Die een glo aan 'n *onsigbare* tuinier, die ander aan 'n *afwesige* tuinier. Die resultaat is egter dieselfde. Op grond van hierdie gelykenis volstaan Smedes met sy siening dat geloof perspektiwisties is (Smedes 2006:212).

Die probleem is nie dat hy geloofstaal as metaforiese taal sien nie. Dit word egter 'n probleem wanneer hierdie siening oorgedra op die gelowige se verhouding met God en veral as dit op die ekklesiologie van toepassing gemaak word. In die menslike wêreld is daar inderdaad 'onkruid' aanwesig. In die wêreld van die kerk is geloof veronderstel om aanwesig te wees te midde van en ten spyte van kwaad (onkruid). Is die toename van kwaad die gevolg van 'n *afwesige* God of is dit te danke aan 'n onsigbare God wat tog betrokke is, dat geloof nie totaal vernietig is deur die kwaad nie? Is die lewe van die kerk as 'n *corpus permixtum* – geloof ten spyte van ongeloof en te midde van kwaad – 'n aanduiding van die afwesigheid van God, soos 'n ateïs sou beweer?

Schillebeeckx sou nie in sy teologie en ekklesiologie ruimte kon maak vir 'n inklusiwiteit wat 'n ateïstiese of deïstiese siening oor 'n afwesige God akkommodeer nie. Dit het hy in sy professorale intreerede by die Universiteit van Nijmegen in 1959 duidelik gemaak (gepubliseer [1965] 1969:21). Depoortere (2010: 45) stel dit soos volg:

Schillebeeckx stated that the absence of God should be considered as something positive. For, only an absent God can truly be God, given the difference between God and experienced reality. The divine way of being present entails that we can experience God only as absent. This further entails that God is not an object in the world and, as a result, never becomes an object of exact-scientific inquiry because the exact sciences can only deal with objects in the world. This means that God is, by definition, 'a reality which evades exact sciences'.

Hierdie teologie hou verband waarmee bekend staan as *praeambula fidei*. Schillebeeckx verdedig 'n *praeambula fidei* (Schillebeeckx 1958; [1965] 1969) teenoor die idee van 'n 'non-existent God' (vgl. Hendrikse 2007). Godsdiens as 'n persoonlike *communio* tussen God en mens, veronderstel 'n 'natuurlike basis': 'n relasie tussen twee entiteite, te wete God en die mens teenoor geloof as die keuse om 'anders te sien' (Smedes 2006:211). Volgens Depoortere (2010:47) kom daar egter 'n verdere dimensie in Schillebeeckx (1958:113-115) se denke na vore: 'clarifying the "natural theistic dimension in our Christian faith"'. Depoortere (2010:48) wys daarop dat, 'the fact that the question of God arises from our being-in-the-world, is a matter of safeguarding the faith'. Die geloof in God wat *is* ten spyte van diversiteit en selfs die gebrokenheid van sonde, is nie net 'n teologiese waarborg nie, maar het ekklesiologiese relevansie. Die aanwesigheid van sonde kan op geen wyse as argument gebruik word om nie die *heelheid* van kerk-wees as 'n radikale imperatief te sien nie. Dit hou verband met Schillebeeckx se argument dat geloof of godsdiens nie gegrond of geregverdig kan word op die basis van natuurlike kennis nie – dit wil sê waarop van nature kreatuurlik is, soos byvoorbeeld verskeidenheid of konflik nie. Geloof word gegrond op genade en op God se inisiatief. Schillebeeckx roep gelowiges op om, vanuit die genade van God, gebrokenheid met eenheid in kerk-wees te transendeer. Teologies gesien, beteken dit dat die *oorsprong* en die

regverdiging van geloof twee verskillende sake is. *Geloof* en *heelheid* is beide gawes van God. Beide is gegrond in 'n Goddelike daad. Van mense word 'n etiese daad gevra: om hulle doelbewus daarvoor te beywer om *eenheid* te bevorder en om 'n saak vir *heelheid* uit te maak.

Die begrip *praeambula fidei*, dien vir Schillebeeckx nie om sogenaamde ongelowiges (ateïste) te oortuig nie, maar om die geloof wat reeds daar *is*, te regverdig.

Ekklesiologies gesien, dien die begrip *praeambula fidei* die etiese imperatief om die eenheid en katolesiteit van die kerk doelbewus te bevorder. Insover as wat geloof ook 'n menslike daad is, behoort dit gedurig regverdig te word. In 'n tyd van toenemende sekularisasie en ateïsme behoort die begrip *praeambula fidei* wetenskaplik-krities ontgin te word om ekklesiologies relevant te wees. In die huidige konteks van pluralisasie en globalisasie word dit al hoe meer relevant. Hierdie studie argumenteer dat 'buigsaamheid' en 'vloeibaarheid' die eis om eenheid moet vergesel.

Op Schillebeeckx se negentigste verjaardag voer 'n Italiaanse joernalis, Francesco Strazzari, 'n onderhoud met hom wat later in Duits vertaal is (Schillebeeckx 2006 in Boeve 2010:163). Hierin sê hy dat die titel van sy vroeëre werk, *Jesus: Die Geschichte eines Lebenden*, hom nie meer tevrede stel nie. Hy verkies *Erzählung* bo *Geschichte*. In die lig van die *Third Quest* na die historiese Jesus – wat Robert Funk in sy boek *Honest to Jesus* (1996:45) eerder die *renewed new quest* noem – en wat reeds in volle swang was toe Schillebeeckx hierdie onderhoud gevoer het, is die verandering in terminologie van belang. Schillebeeckx se Jesus-studie is nie gemotiveer is deur 'n 'soeke' na outentieke historiese Jesus materiaal nie. Vir hom was dit ook nie 'n 'soeke' na outentieke ervarings wat Jesus se volgelinge van hom gehad het nie. Schillebeeckx se 'soeke' was na *outentieke verhale* (*Erzählungen*) van persoonlike ervarings met Jesus wat as 'historiese gebeurtenisse' verstaan kan word. Hierdie genuanseerde siening ten opsigte van die dialektiek *Geschichte-Erzählung* kom ooreen met die denke van Paul Ricoeur (1981; 1984), die 'filosoof van narratiwiteit'. Volgens Ricoeur het *fiksie* 'n element van geskiedenis, anders sal dit nie eksistensiële kommunikeerbaar wees nie. Net so het *geskiedenis* 'n element van fiksie, want geskiedenis kan nie geskryf word sonder die 'aanvoeling' van die interpreteerder nie (vgl. Dilthey 1996). Dit is op grond van hierdie nuanse dat

Bultmann (1967:47-71) die dialektiese onderskeid tref tussen *Historie* en *Geschichte*. Wat 'histories' kon gebeur het, word deur wie eksistensieel geraak is daardeur, as *Geschichte* oorvertel. Vir Schillebeeckx is hierdie 'oorvertel' *outentieke verhale*.

'n 'Outentieke verhaal' is gegrond op die 'bonatuurlike kennis van God'. Juis teoloë soos Schillebeeckx, wat vanuit hierdie genuanseerde teologie oor die relasie God-mens nadink, het 'n dinamiese siening van kerk-wees. Omdat geen twee 'outentieke verhale' presies dieselfde vertel kan word nie, is die onderlinge verhoudings van lede van die geloofsgemeenskap en hulle geloofsbelevensisse, vloeibaar. Hierdie soepelheid bedreig nie die eenheid en die katolesiteit van die kerk nie. 'Outentieke verhale', hoe uiteenlopend ook-al, is nie uitsluitend nie, maar aanvullend van aard. Eers wanneer 'n *spesifieke verhaal* op 'n positivistiese wyse as die *enigste Geschichte* voorgedra word, word die retoriek uitsluitend.

Volgens Sander (2010:164) beteken hierdie verandering van terminologie dat daar 'n verskuiwing in Schillebeeckx se teologie gekom het. Dit is volgens hom 'n verskuiwing van 'geskiedenis' na narratief en hy meen dat Schillebeeckx in sy latere lewe die begrip 'geskiedenis' gesien het as die *verhaal* wat implisiet vertel hoe God in die lewe betrokke is, met ander woorde implisiete teologie. Wat egter hoogstens in Schillebeeckx se teologiese ontwikkeling aangedui kan word, is dat hy nie daarin geslaag het om binêre denke volledig te ontsnap nie. Die relasie tussen 'geskiedenis' en 'narratief' is nie binêr nie, maar eerder soos Bultmann en Ricoeur dit sien, swaartepunte op 'n glyskaal na gelang van eksistensiële ervaring en interpretasie.

Schillebeeckx se Christologie het duidelike implikasies vir ekklesiologie. Of rigiditeit aan die een kant of likwiditeit aan die ander kant beklemtoon word, het 'n invloed op dinamiese ekumenisiteit en die akkommodering van verskeidenheid. Sander (2010:163-166) meen geskiedenis is die praktyk (*praxis*) van verskillende narratiewe. Nie net die sekwensie van episodes in bepaalde narratief nie, maar ook die sekwensie van verskillende narratiewe konstitueer die werklikheid (*praxis*). Met elke narratief verander geskiedenis. Dit sien 'n mens nie net in die kerkgeskiedenis nie, maar ook in 'Bybelse geskiedenis' – veral die 'geskiedenis' van Jesus van Nasaret. Sander het juis waardering vir Schillebeeckx se 'pluralistiese Christologie' wanneer dit vir hom gaan oor die verskillende narratiewe van die verskillende evangelies.

Schillebeeckx (in Sander 2010:166) beklemtoon dat 'the historical event Jesus is open to surprises which may be realized much later than the event'.

Net soos daar te midde van die diversiteit in kerk-wees na *eenheid* gestreef word, was Schillebeeckx ook op soek na 'n 'verenigende faktor' in sy 'pluralistiese Christologie'. So 'n 'verenigende faktor' sou volgens hom die binêre relasie tussen verkondiging en dogma kon oorkom. In die *praxis* wou hy 'n 'konstante faktor' te midde van 'partikuliere groepe mense' vind. Die 'verenigende faktor' is vir hom dat gelowiges die geloof dat verlossing gevind kan word in die verhale van God se geskiedenis in die lewe van Jesus van Nasaret, met ander deel. Pluraliteit sluit dus nie enkelvoudigheid uit nie: diversiteit sluit nie eenheid uit nie. Die geskiedenis van Jesus as 'n lewende persoon word die geskiedenis van mense wat 'n verskeidenheid verhale oor hulle verlossing deur Jesus vertel.

Tereg meen Sander dat Schillebeeckx se 'pluraliteit van artikulasie' vir hedendaagse teologie relevant is. Sander (2010:168) meen dat Schillebeeckx 'accepts for the sake of truth that relativity is unavoidable in references to Jesus as a living factor in the lives of human beings'. Relatiewiteit in die epistemologie vooronderstel 'n relasionele waarheidsbeskouing (vgl. GKN-Rapport 1981). In relasionele denke word die outonomie van een entiteit nie opgehef wanneer dit in relasie met 'n ander kom nie. Sander (2010:170) is dus nie korrek wanneer hy die relatiewiteitsdenke in die teologie van Schillebeeckx as 'relatiewisme' beskryf nie. Daarvoor is Schillebeeckx te sterk deur die dialektiese teologie beïnvloed.

In dialekties-relasionele denke is nie die *outonomie* van entiteite in relasie van mekaar nie, maar selfs ook 'n antinomie moontlik. 'Warm' is nie 'koud' nie. Die een is 'n *antinomie* van die ander – elkeen het 'n eie 'wettigheid'/geldigheid (*nomos*). In die dialektiek sluit antinomieë mekaar nie uit nie, maar komplementeer mekaar sodat die kombinasie, in plaas van verarming tot verryking lei. Die relasionele kombinasie skep 'n 'derde opsie': in hulle dialektiese relasie kry die onderskeie entiteite 'n nuwe betekenis. Die binêre *relasie* maak dat die binariteit self opgehef word. Toegepas op kerk-wees, geïllustreer met die Pauliniese 'liggaam van Christus'-beeld, kan die 'voete' byvoorbeeld nie die 'kop' vervang of uitsluit nie. Omdat die 'kop' en die 'voete' mekaar aanvul, vorm hulle saam 'n 'nuwe' entiteit, naamlik die 'liggaam wat in sigself

waarde en betekenis het. Lidmate in die kerk wat op grond van nasionaliteit, etnisiteit, of watter ander natuurlike kategorieë ook al, 'n *antinomie* van die ander is, word in relasie 'nuut gebore' as 'n *nuwe* entiteit met selfstandige waarde en betekenis.

Só 'n ekklesiologie is nog nie volledig geartikuleer in Schillebeeckx se Christologiese premisse nie. Hoewel hy bewus was van die geldigheid van outonomieë, het hy nie in bogenoemde sin afskeid geneem van binêre denke nie. Dit is egter belangrik om van Schillebeeckx se epistemologie kennis te neem in die lig van die kontemporêre wetenskaplike konteks. In hierdie epistemologie word toenemend waarde gesien in 'liquidation'. Hierdie vloeibaarheid of vervloeiing beteken dat vroeëre vaste fundamente in die verstaansproses uitgedaag word. Wat voorheen primordiaal vanuit 'n essensialistiese perspektief as 'vas' en 'seker' gesien is, word nou vloeibaar. Vaste binêre kategorieë se grense vervaag.

Hierdie epistemologie behoort verstaan te word teen die agtergrond van die relasie tussen 'geskiedenis' en openbaring. Schillebeeckx se 1990-werk, *Church: The human story of God* (Schillebeeckx 1990:41) is 'n voorbeeld hiervan. Hy verwys na 'n middelveld waar *tradisie* en *situasie* ontmoet. Hierdie ontmoeting is vir Sander 'n teken van vervloeiing en vloeibaarheid. Schillebeeckx beklemtoon die wederkerige verhouding tussen 'tradisie' en 'situasie', maar doen dit steeds vanuit binêre denke. Beide pole, tradisie en situasie, is belangrik. Tradisie is nie net belangrik binne die konteks van die Rooms-Katolieke Kerk nie. In hierdie teologiese denkklimaat is kerklike kanon 'n logiese verlengstuk van 'Skriptuurlike kanon'. In die Protestantse denkklimaat is daar 'n soortgelyke verlengstuk tussen 'Skrif' en 'tradisie', naamlik 'kerklike belydenis'. Die Reformatoriese kerk wat uitgaan van die aanname *semper reformanda*, verstaan 'tradisie' op grond van veranderende situasies as in kritiese spanning met die 'Skrif'. Net so handhaaf Schillebeeckx 'n kritiese spanning tussen 'tradisie' en 'situasie'. Dit dui daarop dat hy met 'n epistemologiese proses begin het om die binêre denke te oorstyg. Die spanning is vir hom nie meer tussen 'Skriptuurlike kanon' en 'kerklike kanon' nie. Beide *canones* kom in spanning met die *situasie*. Die situasie vandag is dié van 'mundiale sekularisasie'. Sekularisasie het meegebring dat die kerk in die wêreld (*mundus*) nie voorrang bo ander institute het nie, maar tog ook nie verdwyn in algehele *verwêreldliking* nie. Mundiale

sekularisasie' (Van Aarde 1995a:13-38) laat die kerk selfs ineenvloei met die alledaagse spiritualiteit (kyk Taylor 2007:427-437). Dit vind plaas in 'n konteks van postindustriële globalisasie. Bauman (2000:115-116) stel dit soos volg:

... the manufacturing plant of Henry Ford is a symbol for the heavy modernity we have left behind. For the people having worked there, it was then important to get in. If they managed to be accepted they had a job for their whole working life ... they had to accept a set of rules and regularities that placed a certain degree of hardship on them. But in return for such hardship, security and stability were provided ... in the car industry, such plants have now been shut down for quite some time ...

Sander se reaksie op Bauman is soos volg:

Like Henry Ford's manufacturing plants, access to the Church was closely watched by canon law and it was secured by a set of measures excluding people from the outside, while including those people willing to live in accord with such rules. The Church offered salvation only for those willing to accept her terms of trade. She set these rules out of her own means and not by taking over ideas for others. Catholics could be assured that they would receive a salvation that was truly Catholic, which especially meant that it was not Protestant. Such a Church tried to build up a sort of monopoly on religious salvation and for this she guaranteed stable access to the true God. As a kind of iron rule she excluded categorically that one could get across to the deeper truth about God by other religious communities or by other intellectual perspectives.

(Sander 2010: 171)

So 'n retoriek van uitsluiting – nie net van Protestante uit die Rooms-Katolieke Kerk nie, maar ook andersgelowiges uit Protestantse kerke – word in 'n konteks waar binêre opposisies hulle krag verloor, problematies. Dit is om hierdie rede dat Sander die relasie tradisie-situasie in die ekklesiologie van Schillebeeckx sien as 'n voorbeeld van wat in die epistemologie met 'vervloeiing' oftewel 'vloeibaarheid' beskryf word. Hy stel dit soos volg: "After a long period of a stable and solid

modernity closely related to the heavy industries of the nineteenth and twentieth centuries, the powers of globalization are pushing current societies to a precarious liquidity" (Sander 2010:170).

Schillebeeckx se beklemtoning van die relasie narratief-geskiedenis kan verstaan word teen die agtergrond van sy sosio-polities-teologiese oortuigings. Hy erken die noodsaak dat kerkdeure oopgemaak word om andersoortiges en andersdenkendes volledige plek in die kerk te gee (vgl. Sander 2010:172). Met hierdie 'ontsluiting' van die belang van teologie vir die moderne samelewing, is Schillebeeckx nie soos pous Johannes Paulus II geheel en al gekant teen die bevrydingsteologie nie. Ook Davies (2010:183-193) wys op Schillebeeckx se openheid vir 'n 'globalized Christianity'. In 'n bydrae oor Schillebeeckx se ekklesiologie getitel, 'The Church with a human face', sê Dumas (2010:194-208) dat Schillebeeckx se pleidooi 'in favour of the humans in the Church' hom optimisties maak dat die kerk in 'n postsekulêre konteks nog 'n toekoms kan hê en selfs vernuwe sal kan word. Dumas meen egter dat dit belangrik is dat die 'tradisie' eerstens kruisondervra behoort te word; tweedens, dat daar aan die kontemporêre diskoers deelgeneem word – nie net veroordelend nie maar met die doel om 'n bydrae te lewer; en laastens dat die 'epistemologiese en metodologiese gereedskap' van postsekulêre, postmoderne denke nuttig aangewend word vir die mense van vandag.

Volgens Dumas (2010:195) is die moderne era deur drie sake oorheers, naamlik die wetenskap, demokrasie en individuele outonomie. Die mondige, wetenskaplik-rationele mens wat paradoksaal gesteld is op die handhawing van demokratiese regte en die regte van die individu, het volgens hom 'n bydrae gemaak om drie fasette van 'waarheid' te identifiseer. Postmoderniteit – gespel sonder 'n koppelteken²⁹ – neem nie volledig afskeid van alles wat moderniteit en sekularisasie meegebring het nie. Dit neem op 'n selektiewe wyse afskeid van waardes wat in die moderne era gedomineer het en nou op grond van 'n veranderende situasie as onaanneemlik en waarde-ondermynend beskou word (kyk Kirsten 1988:33).

Moderniteit het egter die drie geldige 'waarheidswaardes' uitgelig:

²⁹ Die koppelteken se gebruik kan na 'n algehele kronologiese of ideologiese breuk met die vorige paradigma verwys. Die afwesigheid van die koppelteken dui eerder op 'n kritiese dialoog met daardie paradigma, aangesien dit naïef is om 'n totale breuk as vanselfsprekend te wil ag (kyk Van Aarde 2004:1107). Vanuit die bepaalde paradigma word die paradigma gedekonstrueer.

- waarheid wat ons kennis waardig is;
- waarheid wat die gedrag van individue en groepe rig;
- waarheid waaraan mense kan glo omdat dit geregtigheid bevorder.

Dumas (2010:204) stel dit soos volg:

A Church with human faces brings with it the possibility of a new beginning ... creating new basic communities, and with these communities organizing themselves into models of a humble and meaningful presence around them. In turn, individuals and groups invest discretely and fairly to offer microcredit to the poorest of the poor, to give them the opportunity of recovering their dignity ... the Church has promoted a freed humanity, a humanity standing tall in the face of God; it has campaigned for the symbol of the Crucified God, which should allow, to a certain extent, a new frame of mind, in favour of liberating the individual and of inscribing him/her into community affairs, which in turn, opens up to interdependence.

Schillebeeckx se ekklesiologie, as die menslike verhaal van God (Schillebeeckx 1990:1) is trinitaries begroond:

Schillebeeckx outlines perfectly the way in which social context acts upon the Church's organization ... if Church is precisely the home of Trinitarian life, because of its relation to the Son, the Father and the Holy Spirit, as well as a relation to another and the others, then how could the Church remain self-enclosed? Isn't it on the contrary, always drawn to open itself up to the world; to tell the theological experience; to share the bread; to move along with the poor and the indigent; and to work for more justice?

(Dumas 2010:204-205)

3.1.4 Refigurasie: Schillebeeckx se relevansie

Schillebeeckx is relevant omdat sy biografies-teologiese verhaal die milieu vorm waarin hedendaagse Trinitariese ekklesiologie singewing vir kerk-wees bied.

Schillebeeckx het sy teologie (eklesiologie) geartikuleer in 'n konteks wat verander

het van laat-moderne tot vroeg postmoderne. Lank voordat Hans Küng ([1987] 1988:123-169, 170-181, 182 -206) die paradigmateorie van Thomas Kuhn ([1962] 1970) in die teologie – in die besonder in die ekklesiologie – toegepas het, het Schillebeeckx (1974) reeds in sy *magnum opus*, *Jezus: Het verhaal van een levende*, die belang van paradigmaskuiwe vir die Europese politieke en teologiegeskiedenis en vir sy persoonlike lewe uitgewys. Hy wys daarop dat 'n paradigmaskuif 'n veranderde 'leesmodel' meebring (Schillebeeckx 1974:474). 'n 'Leesmodel' is vir hom 'n 'kykmodel'.

Nieuwe ervaringsgegevens word dan binne dat model geïnterpreteer. Lange tyd voldoet die model en dan kan selfs die natuurwetenskap, lewend binne dat ene model, sonder breuk of krisis gestadig voortuitgang maak en steeds nuwe gegevens binne die aanvaarde model hulle plek gee. Er is a.h.w. een 'homogene ontwikkeling'. Maar op een bepaalde oomblik (en reeds vóór Copernicus word dit opgemerk), stel men vas, dat sommige ervaringsgegevens nie passen in die model: er blyf een rest van nie te plaasende gegevens. Wanneer so'n oorskot te groot word, ontstaat er een krisis: die model self word dan in twyfel getrek, die wetenskap gaan er self op binnedink, totdat men een nuwe interpretatiemodel vind dat ook (minstens die grootste deel van) die oorskot kan verklaar. Wanneer men stel dat die aarde rond die son draai (in plaas van andersom) – die copernicaanse model – word baie feite die in die oue model onverklaarbaar bly, plotseling duidelik: ze kry hulle plek. Binne so'n nuwe model gaan die wetenskap dan wederom vir een langere tyd een rustige, homogene ontwikkeling tegemoet, waarby binne die model nuwe gegevens word ondersoek en hulle plek vind in, – al word op die duur weer onwillige feite geconstateer (die men noteer), tot na een tyd wederom een al te grote lys van nie te plaasende feite is aangeleg, en men gedwing word om te sien na een nuwe model.

(Schillebeeckx 1974:475)

Schillebeeckx wys daarop dat soortgelyke veranderings ook die Christelike geloof beïnvloed. In die lig daarvan dat gelowiges en selfs teoloë soms gedateer raak

omdat hulle nie by 'n nuwe paradigma aanpas nie, is Schillebeeckx se inklusiwiteitsdenke merkwaardig:

Ik misgun geen enkele gelovige het recht om zijn geloof volgens oude ervarings-, cultuur- en denkmodellen ter sprake te brengen en te beleven. Maar deze houding sluit het kerkelijke geloof wel af van toekomst, zij ontnemt het dus elke missionaire overtuigingskracht tegenover tijdgenoten, voor wie – nú – het evangelie is toch bedoeld. Dat ook de nieuwe modellen weer vervangen zullen worden door andere (zoals het copernicaanse model al grotendeels vervangen wordt) is vanzelfsprekend. De vraag is niet, of wij het beter weten dan gelovigen vroeger. De vraag is, wat wij gezien de nieuwe ervarings- en denkmodellen moeten doen, hier en nu, om een levend geloof te bewaren dat ook in deze tijd om zijn waarheid relevantie bezit voor de mens, zijn gemeenschap en samenleving.

(Schillebeeckx 1974:447)

Vir Schillebeeckx het die paradigmaskuif belangrike implikasies vir sy 'christelike belijdenis dat de 'God van Jezus' een God van allen mensen is'. Prakties en eties beteken dit vir hom om 'zich indentificerend met de gediscrimineerden, armen, ontrechten, zondaars: met elke mens- in- nood' deernis te hê (Schillebeeckx 1974: 486). Hy gebruik die term 'een universaliteit-door-particularisering' wanneer hy na die skrywers van die Nuwe Testament se 'universele solidariteit' verwys. Hiermee beklemtoon hy dat gelowiges nie hulle eie partikuliere kulturele identiteit ophef wanneer hulle 'in Christus' is nie. Hierdie partikulariteit móét egter in diens wees van 'de universele broederschap'. As Rooms-Katoliek is Schillebeeckx dit eens met die Tweede Vatikaanse Konsilie wat die kerk 'as sacrament' beskryf. Die inhoud wat hy aan só 'n ekklesiologie gee, word soos volg beskryf:

Theologisch én sociologisch lijkt dit een verantwoord performatief spreken, dat de christenen tegelijk oproept om hun christelijke broederschap metterdaad te beleven als dienst aan het project van die universele broederschap onder alle mensen, als een voor-leven op kleinere schaal van wat in schaalvergroting het doelwit moet zijn van elk menselijk streven

(Schillebeeckx 1974:486)

Hierdie uitsprake verwoord Schillebeeckx se inklusiwiteitsdenke. Dit is duidelik dat daar in sy kerkbeskouing geen onderskeid getref word tussen mense wat eties meer aanvaarbaar is as ander nie. Wat egter nie so duidelik is nie, is of daar van 'n *radikale inklusiwiteit* by Schillebeeckx sprake is. Is sy insluiting van alle mense alleen eties gemotiveer, maar nie ook konfessioneel nie? Is daar tog die moontlikheid van 'n binêre spanning wanneer byvoorbeeld Rooms-Katolieke én Protestante nie sonder enige 'differensie' onvoorwaardelik as deel van die 'kerk van Christus' beskou word nie? As kind van sy tyd sou so 'n *onderskeid*, oftewel *diversiteit*, wel verstaanbaar wees vanuit 'n postmoderne Derridiaanse perspektief, waar die begrip '*différance*' gedekonstrueer word sodat *uitsluiting* paradoksaal insluiting ook is (kyk hoofstuk oor 'heterotopie').

In hierdie studie word geargumenteer aan die hand van 'n narratiewe refigurasie van Schillebeeckx se lewe en teologie dat die voorstelling van die kerk as 'n ellips die moontlikheid bied om afskeid te neem van 'moontlike' binêre denke. Binariteit bly bestaan wanneer 'inklusiwiteit' slegs van toepassing gemaak word op die 'performatiewe' (etiese) aspek van die kerk, maar nie geld vir die 'konstituerende' *notae ecclesiae* nie. In ellips-denke oor kerk-wees word daar – soos in die geval van Derrida (1976) se verstaan van die begrip 'interteks' – op 'n akkommoderende wyse voorsiening gemaak vir *beide* partikulariteit én universaliteit. Hierdie ellips-denke sal later in die studie breedvoeriger bespreek word.

Vir die doeleindes van hierdie studie is die belangrikste relevansie van Schillebeeckx om die 'ellipsis' in die narratief van die NHKA beter te verstaan.

3.2 Die NHKA se stagnering

3.2.1 Ordereël 4 van die Kerkorde van die NHKA

Teen die agtergrond van die voorafgaande bespreking van die relevansie van Schillebeeckx se *Deus humanissimus*, is dit duidelik dat die bestaande amptelike ekklesiologie van die NHKA, soos vergestalt in die bestaande Ordereël 4 'n voorbeeld van 'n 'nie-gedekonstrueerde' *différance* is, wat die voorstelling van kerk-wees as ellips verhinder. Ordereël 4 beskryf die kerk as

’n Volkskerk met sy eie kerklike kultuur, geskiedenis, taal en tradisie wat geroepe is tot die verkondiging van die evangelie van Jesus Christus aan die Afrikanervolk en tegelyk aan alle mense.

(NHKA 1997:69)

Die Ordereël beskryf enersyds die NHKA as ’n kerk wat uit partikuliere gemeentes bestaan, wat *kerk* op ’n bepaalde plek is. Hierdie partikuliere gemeentes is volgens die Ordereël nie op sigself kerk nie, maar is alleen *dan* kerk wanneer hulle universeel saam gesien word. Aan die een kant sluit partikulariteit dus universaliteit in, volgens die Ordereël. Aan die ander kant word hierdie inklusiwiteitsdenke egter só gekwalifiseer dat die formulering van die Ordereël nie ’n postmoderne diskoers verteenwoordig nie. Binariteit is nie opgehef nie. Dit word versterk met die daaropvolgende klousule wat hierdie ‘één kerk’ beperk as dit kom by die ‘performatiewe’ aspek van die kerk, naamlik in die kerk se aksie as verkondigende kerk. Die verkondiging word toegespits op ’n bepaalde natuurlike groepering van mense, te wete die ‘Afrikanervolk’. Die laaste klousule van die huidige Ordereël 4 maak die inklusiwiteit dus met binêre denke ongedaan.

Net soos Schillebeeckx inklusiwiteit beperk tot die ‘performatiewe aspek’ en dit nie ook laat geld vir die kerk se ‘konstituerende’ *notae ecclesiae* nie en dus nie *différance* dekonstrueer nie, vind ’n soortgelyke proses by die NHKA plaas, maar net in die omgekeerde sin van die woord. By die NHKA, word inklusiwiteit van toepassing gemaak op dít wat die kerk prinsipieel konstitueer as eenheid te midde van diversiteit. Die NHKA struikel omdat *unitas* as ’n onsigbare dimensie gesien word en nie as dié *nota ecclesiae* nie en struikel daarom veral as dit by die *etiese* kom. Die bywoord ‘tegelyk’ in Ordereël 4 verteenwoordig nie ’n dekonstruksie van *différance* nie. Inteendeel, dit versterk die onoplosbare spanning van die binêre denke in die NHKA – ’n modernistiese oorblyfsel wat selfs meer onaanvaarbaar is as dié wat in die denke van Schillebeeckx aangedui kan word. By Schillebeeckx tref ’n mens Paulus se invloed aan, soos verwag kan word van ’n sistematiese teoloog wat ook eksegeet is. Paulus maak geen onderskeid ten opsigte van die etiese optrede van Christene teenoor enige mens van watter kultuur ook al nie (1 Tess 4:12 en Rom 12:17).

Die binêre denke in die NHKA is minder aanvaarbaar as dié by Schillebeeckx omdat die NHKA Bybels-teologies gesien, Paulus weerspreek. Die NHKA beperk die 'performatiewe' etiek van die kerk. Schillebeeckx beperk die 'konstituerende' aspek van kerk-wees. Paulus maak geen onderskeid tussen wie 'in Christus' (Gal 3:28) is nie, net soos hy geen onderskeid maak wat die etiek betref nie. Hierdie kritiek verminder nie die waarde van Schillebeeckx se nalatenskap nie, wat in die uitdrukking '*extra mundum nulla salus*' konsentreer. Sy bydrae bestaan spesifiek in waar hy die fokus plaas. Hy verstaan die *mundus* nie sonder die *salus* nie. Schreiter (2010:253) sien beide hierdie dimensies in Schillebeeckx se teologie raak, en beskryf dit as:

a thorough commitment to the reality of God and to the reality of the world ... the categories in the one have counterparts in the other: one cannot speak of nature, ... without speaking also of creation, one cannot speak of human society without speaking also of a political theology; one cannot recount history without speaking too of the narratives of God's action within it; and one cannot speak of humanity itself without seeing it as a window into the very Godhead in whose image and likeness humanity has been created.

Hierdie sitaat is uitdrukking daarvan dat universele etiek vir Schillebeeckx nie ontologies los gesien kan word van die 'very Godhead' en die 'image and likeness' van God wat sigbaar is in die skepping, wat 'human society' en derhalwe ook die kerk, insluit nie. Die uitdaging is egter om op 'n onvoorwaardelike wyse die universele etiek sigbaar te laat word in die bestaan van nie net die menslike samelewing nie, maar in die besonder in die lewe van die kerk, omdat dit in ontologiese relasie met die 'very Godhead', dit wil sê die Triniteit, bestaan. Eers dan het ekklesiologiese denke tuisgekom in die gangbare diskoers van die 'derde millennium'.

Die 'ellipsis' in die narratief van die NHKA, omdat die belang van ekumeniese beweging nie geïnternaliseer is nie, het meegebring dat die NHKA se begrip van kerk-wees gestagneer het. Dit is so asof die verandering in konteks ná die negentiende en twintigste eeu waarbinne *religie* in Europa beoefen is, nie 'n volledige paradigmaskuif in Suid-Afrika meegebring het nie. Meer nog, dit is asof die

volkskerklike milieu van die negentiende eeuse Nederland in die NHKA gestol het. Vervolgens sal daar eerstens aandag gegee word aan die rol wat die begrippe ‘nasie’ en ‘volk’ in die *religie* van negentiende eeuse Europa gespeel het en tweedens, die begrippe ‘nasie’ en ‘volk’ in die *kerk* in die negentiende eeu in Nederland gespeel het, en derdens hoe die kombinasie van ‘nasie’, ‘volk’ en ‘kerk’ die konteks waarbinne die NHKA *apartheid* teologies geregverdig het, gevorm het. Die ideologie van *apartheid* in die NHKA staan dus in noue verband met negentiende eeuse *religie* in Europa en die negentiende eeuse *kerk* in Nederland.

3.2.2 ‘Nasie’, ‘volk’ en *religie* in Frankryk, Engeland en Duitsland

Die Franse Revolusie moet gesien word as die beginpunt van politieke ‘nasionanisme’ in Europa (Moxnes 2012:1). Hierdie vroeë ‘nasionanisme’ het betrekking op die modernisering van bepaalde vorms van gesag en politiek en het van die begin af anti-monargale sentimente gehad. Die doel van hierdie modernisering was om mag vanaf die monarg en die burokrasie na die ‘gewone mense’ in ’n bepaalde gebied te verplaas. Hierdie politieke hervormings was gegrond op die filosofie van enersyds anti-aristokrasie/anti-hiërargiese (opstand teen die hegemonie van die staat in alliansie met die kerk) en andersyds die belang van demokrasie, die regte van die *bourgeoisie* (’n handelsmiddelklas) en die reg van ‘volke’ en hulle ‘unieke’ kultuur, met die implikasie van vryheid ten opsigte van handeldryf en godsdiens (kyk Brown & Tackett 2006).

Tot en met die 19de eeu was daar nie ’n klinkklare ‘definisie’ van wat ’n *nasie* sou wees nie (Moxnes 2012:9). Die begrippe ‘nasionanisme’ en ‘nasie-staat’ was daarom ook nie tot en met daardie tydperk vanselfsprekend of selfs ‘natuurlik’ nie (Özkirimli 2005:12-57). Die begrip ‘staat’ het weliswaar ’n geruime tyd reeds voorgekom, maar is nie sondermeer met die begrip ‘nasie-wees’ verbind nie (Moxnes 2012:9). Die ontstaan van die begrip ‘nasionanisme’ hou verband met die negentiende-eeuse sosiale en politieke bewegings en dié se praktyke om ‘nasie-state’ te skep of te hervorm. Tog is Kedourie (1960:187) se siening te eng, naamlik: ‘nationalism is a doctrine invented in Europe at the beginning of the nineteenth century’ (vgl. Moxnes 2012:9). ‘Nasionanisme’ is nie ’n ideologie wat oornag uitgedink is nie. Dit was ’n beweging wat in ’n spesifieke tyd ontstaan en ontwikkel het, omdat spesifieke situasies en politieke en sosiale probleme nuwe vrae en oplossings opgeroep het

(kyk veral Ernest Renan³⁰ se 1882-Sorbonne lesing ‘Wat is ’n nasie?’). Ook Breuilly (2002:246-268) meen dat die begrip ‘nasionanisme’ ‘in times with a heavy rate of modernization that demanded new solutions where appeals to tradition no longer carried conviction and one had to construct images of the future which were not forward projections of one’s understanding of the past’ ontstaan het. Hy beklemtoon egter dat die verdere ontwikkeling van die begrip ‘nasionanisme’ verband hou met die kulturele betekenis wat aan ‘nasie’ toegeken is. Beide die begrippe ‘nasie’ en ‘nasionanisme’ het identiteitsmerkers geword om uitdrukking te gee aan sosiale rolle, waardes en sosiale geslagsrolle. Anderson (1983) meen dat die kulturele betekenis van die begrip *nasionanisme* ‘constructed’ of ‘imagined’ van aard is, en daarom word die inhoud daarvan telkens deur kontemporêre konteks en relativerende omstandighede bepaal.

In die negentiende eeu het die belangrikste sosio-religieuse kwessies in Europa ’n soort ‘influksiepunt’ begin vorm – en met hierdie term word bedoel dat gebeur, soos wanneer verskillende riviere op ’n punt saamvloei, ’n maalkolk veroorsaak en die vloei van die rivier versteur. In hierdie turbulente tyd het die begrippe ‘nasie’ en ‘nasionanisme’ (wat met mekaar ineengevleg was) ’n groot rol in politieke en religieuse idees begin speel. Kerklik het die *hiërgargie* (regering deur geestelikes) met die regeermag van die aristokrasie ’n alliansie gevorm (vgl. Lenski, Nolan & Lenski ([1970] 1995:209). Polities gesien is hierdie tydperk gekenmerk deur die daarstelling en ontwikkeling van ‘nasie-state’ wat gekombineer is met en ondersteun is deur die uitbreiding van kolonialisme en imperialisme. Hierdie tydperk is sterk beïnvloed deur die dramatiese veranderinge op die gebiede van handel en arbeid asook sosiale onderskeidings met betrekking tot groepe, families en geslagsrolle. Die stabiliteit wat hierdie verhoudings voorheen in tradisionele gemeenskappe gekenmerk het, is beëindig. Die karakter en identiteit van ontluikende ‘nasie-state’ is ingrypend beïnvloed deur die nuwe diskoers oor die vryheid en rol van burgers asook die diskoers oor die verhoudings tussen sosiale klasse onderling en oor die struktuur van familie, geslagtelikheid en publieke moraliteit (kyk Brown & Tackett 2006).

³⁰ Ernest Renan is een van die pionierdenkers wat die diskoers oor ‘nasie’ en ‘nasieskap’ geskep en rigtinggewend beïnvloed het. In sy 1882-Sorbonne lesing sê hy dat die sentiment van ‘nasionaaliteite’ nie eers ’n honderd jaar oud is nie. Volgens Renan moet die ontwikkeling van ‘nasie’-bewussyn onder die Europese volke na die Franse Revolusie teruggevoer word (kyk Abizadeh 2004:291-313).

Hierdie verandering in denkklimaat het dit onmoontlik gemaak 'to appeal to religious or dynastic or customary justification for authority' (Breuilly 2002:209). Politieke verandering het die weg vir nuwe denke en idees gebaan. Duitsland is 'n voorbeeld van hoe die kulturele elite (te onderskei van die politieke elite) 'n beduidende rol en plek in die diskoers oor 'nasionanisme' gekry het, veral in die beginfase daarvan. In Duitsland is 'nasionale' simboliek en beeldspraak in 'n betreklike kort tydperk (die begin van die negentiende tot en met die middel- en laat-negentiende eeu) tot stand gekom wat deur die meerderheid aanvaar en in die middelpunt van die politieke diskoers geplaas is. Hierdie diskoers was die begin van die begroning van 'n nasie-staat'. Bestaande en potensiële politieke maghebbers het die idee van 'nasionanisme' begin gebruik om gesag te legitimeer en om die 'natie-staat' teen interne en eksterne bedreigings te beskerm (Moxnes 2012:10). Die begin van die 'identifikasie' van 'nasionanisme' en die latere koppeling daarvan met 'natie-staat', en nog later die uitwasse daarvan in die ideologie van die 'nasionaal-sosialisme' – spesifiek met Duitsland as voorbeeld – word deur die Noorweegse teoloog Halvor Moxnes (2012) na die invloed van Friedrich Schleiermacher (1768 – 1834) teruggevoer.

Gedurende 1819-1832 het Schleiermacher in Berlyn sy beroemde lesings oor die lewe van Jesus³¹ (vgl. Schleiermacher 1864) gelewer. Volgens Moxnes (2012:8) het hierdie lesings 'n beweging verteenwoordig waarin die 'dogmatic presentations of Christ' verander is in 'n 'biography of the historical human Jesus': '[it] was a seismic shift in religious and political symbolism; from Christ as a celestial symbol of the church and the monarch to Jesus as a critical symbol of individuals and a people' (Moxnes 2012:8). Op daardie stadium was die Pruisiese Duitsers polities aan die Franse monargie ondergeskik as gevolg van die Napoleontiese verowering van Pruisiese grondgebied. Dit het tot 'n einde gekom met die slag van Waterloo in 1815. Aanvanklik het Pruise 'n beduidende rol in die vryheidstryd van die Franse 'kleinboere' en *bourgeoisie*-handelsklas teen die Lodewyk-aristokrasie gespeel. Sedert 1790 het die *Fête de la Fédération* in Frankryk 'n nasionale

³¹ Ook David Friedrich Strauß beïnvloed die diskoers oor Duitse nasionalisme met sy twee boeke: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) en *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, 2. Auflage (1864). Die tweede boek reflekteer op die invloed van 'nasionanisme' op die staat in die tydperk tot en met die regering van Otto von Bismarck. In sy *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte* (1865) lewer Strauß sterk kritiek op die Jesus-studie van Friedrich Schleiermacher.

kultuurgebeurtenis geword om die bestorming van die Bastille op 14 Julie 1789 as aanvang van die Franse Revolusie te vier (vgl. Nord 1995:205). Die jong Franse demokrasie het egter vinnig plek gemaak vir die nuwe Napoleontiese outokrasie. Die historikus Philip Nord beskryf hierdie verwikkeling soos volg:

Since the first Napoleon, France's minority religions – Protestant and Jewish – had been organized to consistories, bodies invested with a double mandate: to present vis-à-vis the state the interests of the faithful and to perform vis-à-vis the faithful a variety of policing functions. Consistorial boards were mainly composed of lay representatives elected, in the Jewish case, by universal suffrage, in the Protestant by a more restricted franchise. Louis-Napoleon subjected both consistories to a constitutional overhaul. The political motive was to strengthen those religious currents well disposed to the regime or at least to weaken potential opponents ... From the empire's point of view, the Reformed Church's governing elite represented a problem of a different sort ... Louis-Napoleon accordingly curried favor with liberal, antiorthodox currents in the Reformed Church ... Louis-Napoleon left the scene in 1870 but he was succeeded by the centrist administration ... which was authoritarian and clerical-minded in its policies. In the circumstances middle-class discontent did not flag but even intensified.

(Nord 1995:12-13)

Die verowering van Frankryk deur die Pruisiese keiser Otto von Bismarck in 1870-1871 was nie net die begin van die ontwaking van Duitse nasionalisme nie (kyk Howard 2001:518), maar het ook die totale politieke en kerklike toneel in Europa (en in Suid-Afrika) verander. Die opkoms en selfs oorheersing van nasionalisme as ideologie in Duitsland het nie net sosiale en politieke gevolge gehad nie. Kerk-wees is met nasionale ideale gekontamineer. Die eeue-ou verleiding om genealogie as 'n beslissende konstitutiewe element van kerk-wees te reken, het die gevolg dat kerk as instituut vir sommige 'staatskerk' geword het, vir ander 'nasionale kerk' en weer vir ander 'volkskerk'. Waar daar in hierdie studie na hierdie kontaminasie in die ekklesiologie verwys word, word die begrip 'nasie-kerk' gebruik. Die aanloop tot die opkoms van die begrip 'nasie-kerk', het in 'n sekere sin begin toe Napoleon Bonaparte Pruise in 1806 ingeval het (kyk onder andere Barnes 2010:27). Friedrich

Schleiermacher het in 1804 vanaf Berlyn na Halle gegaan om 'n professoraat in Halle (waar hy as student gestudeer het) te aanvaar (Reed 2004:p.2 van 33). Toe Napoleon met sy inval die universiteit tot niet gemaak het, het Schleiermacher na Berlyn teruggekeer (Reed 2004:p.2 van 33).³² In 1808 open die Universiteit van Berlyn. Schleiermacher word in 1810 aangestel as die dekaan van die teologiese fakulteit. In 1815 dien hy as rektor. Hy speel 'n leidinggewende rol in die universiteitswese as deel van die program van die Pruisiese hernuwing onder Wilhelm von Humboldt (kyk Clements 1987:58, 235). In sy Jesus-lesings in Berlyn beklemtoon Schleiermacher die begrip 'vryheid' en met sterk 'nasionale' sentiment beywer hy hom vir die vryheid van sy eie 'vaderland' – vryheid wat deur die *nasionale* 'koning en nasie' verwesenlik moet word en nie deur 'konings en hulle weermag met huurtroepe' nie (kyk Schleiermacher 1890:67-83). Hiermee wou Schleiermacher die Duitsers oproep om hulleself van die hegemonie van Frankryk te bevry.

Dit is teen hierdie agtergrond dat die begrip 'nasie' na die Duitse 'volk' begin verwys het. 'nasie' het 'n kollektiewe betekenis gekry wat na sowel 'burger as regeerder' verwys. So het die begrip 'nasie' en die begrip 'volk' onlosmaaklik met mekaar begin verband hou, en 'staat' en 'kerk' is aan mekaar gebind. In Duitsland het die 'volkskerk'-idee egter swaar belas begin raak omdat dit as 'nasie-kerk' verstaan is en deur nasionaal-sosialisme as gevolg van Adolf Hitler se Nazi-regime gekontamineer is. Teoloë soos Karl Barth, Rudolf Bultmann en Dietrich Bonhoeffer het skerp reageer op hierdie aantasting van die outentisiteit van kerk-wees (kyk Jeanrond 1992:187-203). Met die stigting van die 'Bekennende Kirche' (die Belydende Kerk) is die kerk 'los' van die staat én die nasie gemaak.³³

In teenstelling met die situasie in Duitsland, was Engeland en Frankryk reeds voor die opkoms van nasionaal-sosialisme 'nasie-state' in die sin dat die begrip 'staat' die begrip 'nasie' voorafgegaan het (Moxnes 2012:10). In Engeland was die gemeenskaplike 'nasionale' identiteit met die opkoms van Anglo-Saksonisme reeds

³² Vir 'n volledige oorsig van die teologie- en filosofiegeskiedenis van Pruise in hierdie tydperk, kyk onder andere Dilthey ([1936]), Bigler (1972) en Howard (2001).

³³ 'n Soortgelyke geskiedenis het in in die tagtigerjare in Suid-Afrika afgespeel met die opstel van die Belhar-belydenis as appèl op die vergrype van die apartheidsregering van die Nasionale Party in die jare 1948-1992 (kyk onder andere Nico Koopman 2008, 'The Confession of Belhar 1986: A guide for justice, reconciliation, and unity', *Journal of Reformed Theology* 2/1, 28-39).

gevestig (kyk Towell 2003). In Frankryk was die Franse Revolusie die oorsaak dat 'nasie' na die nie-regerende inwoners van die land begin verwys het (Moxnes 2012:10). Franse 'nasionanisme' was gegrond op 'n gemeenskaplike geskiedenis en 'n verbintenis tot 'n gedeelde toekoms. In hierdie opsig het die teoloog Ernest Renan se lesing 'Qu'est-ce qu'une nation?' ('Wat is 'n nasie?') 'n belangrike bydrae in 1882 tot die ontwikkeling van die betekenis van die begrip 'nasionanisme' in Frankryk gemaak (Moxnes 2012:2-3).

In Engeland was 'nasionale identiteit' geassosieer met 'nasionale karakter' – soos dit gesien kan word in George Adam Smith ([1894] 1910) se publikasies waarin hy 'nasionanisme' beskryf in terme van moraal en in terme van wat hy 'n 'manly' karakter genoem het. Duitse 'nasionanisme' het in teenstelling met beide die Franse en Engelse gebruik, ras en afkoms as kenmerke van 'nasionale' identiteit beskou (vgl. Peukert 1987:220). Hierdie verskynsel kan 'etno-nasionanisme' genoem word.

Moxnes (2012:11) beskryf 'ethno-nationalism' as die heersende dominante ideologie van die staat. Etno-nasionanisme is gegrond op die gedagte dat 'n volk deur etnisiteit bepaal word en dat 'n 'koherente' etniese groep 'n 'nasie' vorm. In die raamwerk van hierdie ideologie is dit ook vanselfsprekend aanvaar dat elke nasie 'n eie staat en grondgebied moet hê. Volgens Moxnes lê daar dus agter die begrip 'volk' 'n ideologiese konstruksie. Om hierdie rede is die verhouding tussen 'nasie' en 'volk' in die Europese kerk- en politieke geskiedenis 'n komplekse aangeleentheid.

In die agtiende eeu het verskillende begrippe in verskillende tale as uitdrukking gedien vir wat hedendaags 'volk' genoem word, byvoorbeeld *people*, 'gepeupel' en *populus*. Hierdie begrippe was in pejoratiewe sin gebruik om te verwys na 'n groot massa mense, dit wil sê 'common people' (Leersen 2006:209). Twee gevalle (invloede) kan dien as voorbeelde hoe hierdie 'betekenis' in onderskeidelik Frankryk en Duitsland verander het en dat dit konstant daarna 'n invloed op die gebruik van die begrip 'nasie' in politiek en die kerklike lewe uitgeoefen het. Die een is die rol wat Emmanuel Joseph Sieyès (1748 – 1836) gespeel het en die ander die rol van Joseph Ernest Renan (1823 – 1892).

In die gebeure wat gelei het tot die Franse Revolusie in 1789 het die jong priester Emmanuel Sieyès (kyk Leerssen 2006:86) in 'n pamflet (in Engels vertaal as 'The third estate: What is that?') met die begrip 'Derde Stand' die nie-adellike deel van die bevolking, die Franse gemeenskap, bedoel. Hier lê die eerste oorsprong van die gebruik 'nasie'. Volgens Sieyès het die 'Eerste Stand' na klerikales verwys en die 'Tweede Stand' na die adellikes. Hierdie 'koninklikes' het hy nie as outentiek deel van die Franse bevolking gereken nie, omdat hulle op die nie-adellike deel (die eintlike volk) geparasiteer het. Hierdie onderskeid deur die jong priester het só 'n invloed op die lewe in Frankryk uitgeoefen dat Lodewyk XVI die 'drie stande' op 14 September 1791 bymekaar geroep het om Frankryk se ekonomiese krisis te bespreek. Toe die byeenkoms verdaag word, het die 'Derde Stand' geweier om te vertrek. Hulle verwys na hulleself as die *Assemblée nationale*. Sodoende is die woord 'nasie' gebore en wel as verwysend na die 'Derde Stand' se stryd teen die koning. Op hierdie manier het die term 'nasie' die betekenis begin kry om te verwys na die burgers ('patriotte') wat saam 'n volk konstitueer, in teenstelling met hulle vorige status as onderdane van 'n koning (Moxnes 2012:11).

Die gedagte van 'n nasie as bestaande uit 'vrye burgers' (*patriotte* versus *royaliste*) is verder ontwikkel in Ernest Renan se lesing (waarna bo verwys is) in 1882 getitel, 'Qu'est-ce qu'une nation?' ('Wat is 'n nasie?') (Renan 1996). Renan het die ideale van die Franse denke oor 'nasie' (wat met gedeelde politieke geskiedenis en lojaliteit aan die grondwet verband hou) verteenwoordig. Hy het sy argumente sterk in teenstelling met die Duitse denke oor 'nasie' verwoord. Vir die Duitsers was die begrip 'nasie' gegrond op 'n gemeenskaplike taal en ook op ras (Renan 1996).

In dieselfde tydperk as waarin Sieyès sy argument gevoer het, het Johann Gottfried Herder (1744–1803) (kyk Spencer 2012:129-157) in Duitsland die pejoratiewe semantiese betekenis 'volk' as *populus* ('common people') gewysig tot 'n begrip verwysende na 'n gemeenskap van mense wat gekonstitueer word deur 'n gemeenskaplike taal en kultuur en waarvan die wortels teruggaan na volksoorleweringe, tradisies en gebruike van die 'laer klasse' (vgl. Leerssen 2006:97-101). Moxnes (2012:12) verwoord dit soos volg: 'this made up the national identity that was unique for each nation and defined through its difference from other nations.'

Die filosoof Jürgen Habermas (2001b:1-25) het die diskoers hoe Duitse akademici die vraag, 'Wat is 'n volk?' in die geesteswetenskappe in 1846 bespreek het, ontleed. Hy wys daarop dat hulle die unversaliserende beginsels van 'populêre heerskappy' (die erfenis van die Franse Revolusie) as interessant beskryf, maar dat hulle nie bereid was om hierdie unversaliserende beginsels in 'n politieke omgewing te akkommodeer wat deur die 'nasie' (verbind aan 'n spesifieke grondgebied, genealogiese herkoms, taal en kultuur) gedefinieer is nie (vgl. Pensky, in Habermas 2001b:xv). Tog het 'bloed en bodem' (ras en land) inherente komponente van die begrip 'nasie' geword (vgl. Simon Schama 1977; 1995):

The national territory (i.e. territory of the nation) became the 'natural' as well as institutionalized space within which the constitutional project could be realized. In addition, since territory was an important part of the definition of nation, borders and boundaries served to create distinctions, to distinguish both geographically and socially between 'us' and 'others'.

(Brueilly 2002:13-214)

3.2.3 'Nasie', 'volk' en kerk in Nederland

Bogenoemde ontwikkeling en ontstaan van die begrip 'nasie' in Engeland, Frankryk en Duitsland vertoon 'n parallelle geskiedenis in Nederland, hoewel met unieke karaktertrekke. In die Verenigde Nederlande het Prins Willem I (1533-1548) van Oranje-Nassau 'n soortgelyke rol as Otto von Bismarck in Pruisiese Duitsland vervul. Hy het konstant protes aangeteken teen vreemde oorheersers in Nederland. Dit het gelei tot die konstitusionele monargie wat in 1815 onder Willem Frederik VI begin is. Hy het na homself as Willem I begin verwys, hoewel die geskiedenis van die Oranje-dinastie met Willem de Zwijger begin het.

Die Willem I is gebore op 24 April in 1533 en is op 10 Julie 1584 in Delft vermoor op grond van instigasie deur die Spaanse koningshuis. Willem I se protes teen die oorheersing van die Rooms-Katolieke Spaanse koningshuis het gelei tot die tagtigjarige oorlog wat op 21 Julie 1568 begin het. Hy is as Lutheraan gebore en het as Rooms-Katoliek grootgeword. Hy het deurgaans simpatie met die vervolgte

Franse Hugenote en Nederlandse Calviniste gehad en het self in 1573 'n Calvinis in geword.

Die beëindiging van Spaanse tagtigjarige oorlog in 1648 het gelei tot die *Verenigde Nederlandse Provinsies* en dit het in die negentiende eeu 'n konstitusionele monargie geword. België het in 1830 onafhanklikheid verklaar, maar die onafhanklikheid is eers deur die Nederlandse Huis van Oranje-Nassau in 1839 ná 'n bloedige oorlog erken. Die dogter van Willem III, Wilhelmina, het die koningin van Nederland geword in 1890, was simbool van die Nederlandse weerstand teen Duitse nasionaal-sosialisme, en het na die Tweede Wêreldoorlog, ná 'n periode van agt en vyftig jaar, in 1948 geabdikeer ten gunste van haar dogter, prinses Juliana.

Sedert 1815, toe Willem Frederik VI die eerste koning van die Verenigde Nederlande geword het, heg die konstitusie geen religieus-denominasionele koppeling aan die Huis van Oranje-Nassau nie, hoewel die dinastie formeel lidmate was van die destydse Nederlandse Hervormde Kerk (nou saam met die Gereformeerde Kerke Nederland en die Lutherse Kerk verenig as die Protestantse Kerk in Nederland). Min of meer 26 persent Nederlanders is tans lidmate van die Rooms-Katolieke Kerk, 17 persent Protestants, 6 persent Moslem, 10 persent ander gelowe en 41 persent wat aan geen denominasie verbind is nie. Koning Willem Frederik VI is byvoorbeeld in 1772 in De Grote Kerk in Den Haag (wat in 1574 na die Reformasie die eiendom van die Nederlandse Hervormde Kerk geword het) gedoop (kyk Grote Kerk Den Haag, 2012).

Die Nederlandse Hervormde kerk was in Nederland die 'bevoorrechte kerk' (kyk Santing-Wubs 2002:1-14). Hierdie denominasie was egter nooit formeel 'staatskerk' genoem nie, daar die 'bevoorregting' in werklikheid op 'n informele 'staatskerk' neergekom het.³⁴ Die Hervormde Kerk is byvoorbeeld met staatsgeld gefinansier, omdat die instandhouding van die Hervormde Kerk 'door de overheid gezien [is] als openbaar belang' en die 'christelike hervormde Godsdienst is die van den

³⁴ In die Zuid-Afrikaanse Republiek het 'bevoorregting' formeel neerslag gevind (kyk verder in hierdie hoofstuk). Konstitusioneel is bepaal dat om in aanmerking te kom om as staatspresident verkies te word, iemand lid van die 'staatskerk' moes wees, te wete die Nederduitsch Hervormde Kerk (vgl. *Argief-Jaarboek vir Suid-Afrikaanse Geskiedenis*, 1955:135).

Souvereinen Vorst' (Santing-Wubs 2002:11). Die koning het volgens Artikel 139 van die konstitusie die reg gehad om beheer oor die kerk uit te oefen.

Die uitwerking van die Franse en Noord-Amerikaanse revolusies het in 1795 in Nederland tot die 'Bataafse omwenteling' gelei. Kerk en staat is konstitusioneel geskei (kyk Ten Hooven & De Wit 2006), die *Republiek der Verenigde Nederlanden* is vervang met 'n eenheidstaat onder leiding van Frankryk (Oldenhuis 2007:9). Die konflik in die Hervormde Kerk en die afskeiding van konfessionalistiese 'dolerendes' – 'n proses wat in 1834 begin het – het uiteindelik daartoe gelei dat koning Willem I (Willem Frederik VI) vanaf 1840 sy rigiede teenstand teen 'afskedendes' laat vaar het (kyk Elzinga, De Lange & Hoogers 2006:366-367, 373).

Reeds in 1796 het die *Nationale Vergadering* van die Bataafse Republiek die skeiding tussen kerk en staat gelegitimeer. Die sinode van die Nederlandse Hervormde Kerk het in 1851 die *Algemeen Reglement* aanvaar waarin die kerk 'een volledige vrijheid van beweging ten opzichte van de overheid kreeg' (Elzinga, De Lange & Hoogers 2006:373). Dit het veronderstel dat alle denominasies gelyke behandeling moes ontvang en dat alle burgers op godsdiensvryheid geregtig was. Dit het egter nie die einde van religie beteken nie, want '[t]en tijde van de Bataafse Republiek wordt de rol van religie van groot belang geacht voor de maatschappij en de politiek; de nadruk wordt gelegd op de gemeenschappelijke christelijke identiteit (Oldenhuis 2007:10). Op hierdie wyse het 'n informele 'staatskerk' in werklikheid 'n 'nasie-kerk' gevorm en die 'kerstening van die kultuur' is gebaseer op die feit dat die vroeëre 'bevoorregte' Hervormde Kerk onder die voorwendsel van om 'volkskerk' te wees, dié kerk se stempel op die 'nasie' wou afdruk. Oldenhuis *et alii* 2007:10) beskryf die konflikterende konsekwensie soos volg:

Deze zienswijze stuit op verzet vanuit verschillende kerkgenootschappen in Nederland. De orthodoxe protestanten en later ook de katholieken pleiten voor bijzondere scholen waarin specifiek godsdienstonderwijs wordt gegeven. De schoolstrijd die hieruit is ontstaan heeft aanvankelijk primair een godsdienstige en kerkelijke achtergrond. Wanneer de roep om bijzonder onderwijs geen gehoor vindt bij de gevestigde politiek, krijgt zij tevens een

politiek karakter. Er ontstaat een grote politieke beweging die uitmondt in partijvorming op confessionele grondslag.

Wat op grond van hierdie oorsig van die Nederlandse kerklike toneel duidelik is, is dat 'nasionaleiteit' aanvanklik 'staatskerk' veronderstel het en dat die begrippe 'nasie' en 'volk' op dieselfde saak gedui het. Vir die Huis van Oranje-Nassau was die 'staat' tot en met 1840 tegelyk die 'kerk' en die 'nasie'. In hierdie opsig het koning Willem in sekere sin dieselfde as Schleiermacher (1890:67-83) in gedagte gehad met sy uitdrukking 'koning en nasie' téénoor 'konings en hulle weermag met huurtroepe', verwysende na die oproep dat die 'nasie' – dit wil sê die 'kerk' – sigself van die hegemonie van Frankryk moet bevry.

Na die Franse Revolusie het daar in Frankryk spoedig nie net 'n algehele breuk tussen die 'informele staatskerk' (in hierdie geval die Rooms-Katolieke Kerk) en 'nasie-kerk'/'volkskerk' (die spiritualiteit van die *bourgeoisie*) ontstaan nie, maar Frankryk het volledig gesekulariseer. Dit het nie teen dieselfde vinnige tempo in Nederland plaasgevind nie. Die Huis van Oranje-Nassau was die 'staat' en het die 'bevoorregte' Hervormde Kerk op informele wyse as 'staatskerk' in stand gehou. Koning Willem het die 'volk' verteenwoordig ('king and nation') ten spyte daarvan dat die konstitusie 'n skeiding tussen 'staatskerk' en 'nasie-kerk'/'volkskerk' gereguleer het. Die sinode van die Nederlandse Hervormde Kerk stel 'n 'kerkwet' (*Algemeen Reglement*) op. Hiermee word die 'kerkwet' uit die konstitusie uitgehaal – en wat oorbly, is 'n 'volkskerk' wat beheer oor die 'nasie' wil bly uitoefen totdat die anti-monargale pro-Bataafse gesinde 'republikeine' met 'n 'dolerende' afskeidingsbeweging nie net 'n 'Christelike politieke party' stig nie, maar ook 'n aparte kerk wat 'vry' kan wees ten opsigte van die 'volkskerk' wat beheer oor die 'nasie' wil bly uitoefen.

In die slothoofstuk van die studie word daar na die 'Doleansie' teruggekeer. Op hierdie punt is dit nodig om wel daarop te wys dat 'afskedendes' in Nederland ook nasionaal-sosialistiese tendense soos anti-Semitiese rassisme vertoon het (kyk Jonker 1989:19). Wat die vroeëre bevoorregte 'volkskerk'/'nasie-kerk' betref, het die toenemende sekularisasie in Nederland meegebring dat die sogenaamde

‘volkskerklike’ missionaat wat die ‘nasionale’ kultuur wou kersten, al hoe meer funksionaliteit verloor het.³⁵

Die Nederlandse situasie en ervaring is analogies ten opsigte van die Suid-Afrikaanse kerklike toneel. Daar is egter een belangrike verskil tussen Nederland en Suid-Afrika. Die Nederlandse volkskerk het nie ras aan nasionale identiteit gekoppel nie, behalwe die konfessionele ortodokses wat dit wel gedoen het. Laasgenoemde kom ooreen met dít wat in Duitsland onder die nasionaal-sosialisme gebeur het.

Waar die ‘nasie’-gesinde Nederlanders met die term ‘volkskerk’ die ‘kerstening van kultuur’ in gedagte gehad het, het die hart van die ‘kultuur’ in Suid-Afrika op ‘afsonderlike ontwikkeling’ ten opsigte van rasse gedui. So is apartheid nie net met ‘nasionale’ sentiment geregverdig nie, maar ook missionaal op grond van teologiese oorwegings. Die begrip ‘volkskerk’ in terme van ‘king and nation’ het dus nie in Nederland dieselfde betekenis gehad as wat dit in Suid-Afrika gekry het nie. Tosh, Hagemann & Dudink (2004) stel dit soos volg: ‘Since nationality is a relational term based on systems of difference and hierarchies, other identities that likewise are associated with differences and hierarchies are used to express ideas about nation, especially family, sexuality, gender and race.’

Waar die begrip ‘volkskerk’ in ’n baie spesifieke situasie in Nederland tot stand gekom het, te wete ’n konteks wat wesenlik anti-hegemonies (teen Franse oorheersing) was, het die begrip in Suid-Afrika in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika (NHKA) ’n instrument geword om juis hegemonie teen wat rasmatig *anders* is, in stand te hou. Wat in kerk-wees in post-apartheid Suid-Afrika vandag nodig geword het, is die voltrekking van die transendering van ‘nasie-kerk’.

3.2.4 ‘Volkskerk’ en apartheid in Suid-Afrika

Vanaf die tydperk wat die Voortrekkers hulle gedurende 1838-1852 noord van die Vaalrivier gevestig het, was daar ’n noue verband tussen kerk, volk en owerheid. Met

³⁵ Onder andere het Hoekendijk (1948) die volkskerkgedagte as ‘n uitgediende begrip beskryf (vgl. ook Dürr 1947). Kees de Groot (2005:15-16) toon aan dat die idee onaanvaarbaar in Europa geword het, veral as gevolg van die invloed van die dialektiese teologie, naamlik dat die kerk gesien moet word as ’n ‘diensverleningsorganisasie’. Volgens hom is dit nie die taak van die kerk om mense bewustelik in een bepaalde kultuur te sosialiseer nie.

die totstandkoming van die *Zuid-Afrikaansche Republiek* (ZAR) het daar tegelyk ook 'n kerk tot stand gekom (vgl. Dreyer 2006:1338). Die grondwet van die ZAR het bepaal dat inheemse stamme (dit wil sê 'swart- en bruinmense') wat in die destydse Transvaal gewoon het, nie deel sou wees van die regering van die ZAR nie (kyk Delius 1984:126-167). Dit het beteken dat inwoners onder die 'inheemse stamme' daarom ook nie lidmaatskap van die NHKA kon kry nie. Daar het gevolglik geen gelyke regte in sowel die staat as in die Transvaalse kerke bestaan nie. Die 'volk' was etnies 'gedefinieer' as 'witmense', Afrikaanssprekend en het hoofsaaklik gekom uit die groep wat as 'Voortrekkers' gedurende tydens die 'Groot Trek' gedurende 1835-1846 die Kaapkolonie verlaat het (vgl. Strauss 1994:93-122).

Van die redes vir die 'Groot Trek' na die noordelike dele van die land³⁶ was die ontevredenheid oor die kompensasie aan 'vry burgers'³⁷ vir die vrystelling van slawe in die Kaapkolonie en die Britse kolonialiste en sendelinge se 'simpatieke' inboorlingbeleid aan die Oosgrens van die Kaapkolonie (kyk veral André du Toit 2005). Soos in Nederland tydens die regering van die Huis van Oranje–Nassau gedurende die negentiende eeu het die Nederduitsch Hervormde Kerk 'bevoorregting' geniet. Anders as in Nederland is hierdie bevoorregting konstitusioneel vasgelê. Die grondwet van die ZAR het bepaal dat die Nederduitsch Hervormde Kerk die 'staatskerk' van die ZAR sou wees.

In sy werk *Church and nationalism in South Africa*, wys Theo Sundermeier (1975:64), daarop dat 'staatskerk' as 'volkskerk' verstaan is. In Hervormde kringe in Suid-Afrika het dit gebruiklik geword om te beweer dat die ontstaan van die volk ook die ontstaan van die Nederduitsch Hervormde Kerk was en die NHKA 'n kerk van die volk 'ten behoeve van die volk' is (kyk Dreyer 2006:1341). Hierdie 'volkskerk'-model is gesien as ekklesiologies in Nederland begrond waar die teoloog Ph.J.

³⁶ Dit is gebiede wat vandag as bekendstaan as die noorde van KwaZulu-Natal, Vrystaat, die suidelike deel van die Noord-Kaap, Gauteng, Noord-Wes, Mpumalanga en Limpopo. Hierdie gebiede is almal provinsies van die Republiek van Suid-Afrika wat 'n volledig demokrasie in 1994 geword het.

³⁷ Die Kaap was 'n Britse kolonie gedurende 1830's en 1840's. Eers was die gebied onder beheer van die Hollandse Oos-Indiese Kompanje en later die 'Raad van Sewentien' in Amsterdam wat beheer oor die Oos-Indiese Kompanje se anneksasie van gebiede soos suidelike Afrika, Indonesië en Saint Helena eiland in die Suid-Atlantiese Oseaan gedurende 1658–1815 (kyk Eric 1968). Die Bataafse revolusie (kyk afdeling 2.3 van hierdie hoostuk) het aanleiding gee tot die spreuk 'die Kaap is weer Hollands'. Met die beëindiging van die Napoleontiese oorloë het die Kaap op grond van die 'Kongres van Wenen' in 1815 'n Britse kolonie geword (kyk Eric 1968:228-291).

Hoedemaker (1893-1910) die Nederlandse Hervormde Kerk teenoor die Doleansie se 'vrye kerk'-idee as 'volkskerk' wou handhaaf (kyk Blei 2006:78-80; Van Rooden 1998:48-56).

In Nederland is die 'vrye kerk'-idee gebore toe De Cock in 1834 van die Nederlandse Hervormde Kerk afgestig het. Die 'vrye kerk'-idee het later belangrik begin word as gevolg van Abraham Kuyper se pro-republikeinse en anti-monargale sentiment – 'n aangeleentheid wat 'n vanselfsprekende antagonisme téén die 'volkskerk'-model gewek het (kyk Kuyper 1911:191-202). Peter Heslam, verbonde aan die *London Institute for Contemporary Christianity*, beskryf Kuyper se 'vrye-kerk'-propaganda in sy *Stone Lectures* by die *Princeton Theological Seminary* in 1899 (kyk Langley 1999) soos volg:

The serenity with which Kuyper formulated his ideas on this matter in Princeton belies the fierceness of the controversy in which they were forged. The Belgic Confession [Nederlandse Geloofsbelydenis], to which both the Reformed (or Gereformeerde) churches ... owed allegiance, conceded in its Article 36 that the civil magistracy had the right to 'protect the sacred ministry' and, thus, to 'remove and prevent all idolatry and false worship.' During the 1890s Kuyper repeatedly proposed that this latter phrase—to 'remove and prevent all idolatry and false worship'—should be eliminated from the Article, but his proposal was bitterly opposed by his former colleague at the Free University, P. J. Hoedemaker [kyk Delfgaauw 1963:132-141], who held to a theocratic understanding of the role of the State in matters of religion. Although, [Hoedemaker] argued, Church and State were organizationally independent, the government was bound in its actions to the confession of the national Church ['volkskerk']. Conversely, the national Church ['volkskerk'] was bound to instruct the government, where necessary, on the formulation of policy. In opposition to Kuyper, he insisted that the State could know and recognize the Church as the Church – as the divinely instituted revelation of the body of Christ on earth [kyk Hoedemaker 1901].

(Heslam 2002:21)

Die begrip 'staatskerk', oftewel 'volkskerk', veronderstel dat die hele 'nasie' aan dieselfde 'nasionale kerk' behoort. Die werklikheid is dat dit in sowel Nederland as in Suid-Afrika nie die geval was en is nie. Tydens die 'Groot Trek' (1835-1838) het daar reeds twee Reformatoriese kerke in Suid-Afrika bestaan (Van Der Watt 1977; 1980). 'n Dekade later het 'n derde denominasie tot stand gekom. Die Gereformeerde Kerke (na analogie van die afskeidingsbeweging deur ortodokse konfessioneles in Nederland) het in 1859 van die NHK in die ZAR (en die NGK in die Kaap) afgeskei het. Die staatspresident van die ZAR, Paul Kruger, het eksplisiet die onderskeid tussen 'staat', 'kerk' en 'volk' beklemtoon. Kruger was een die 'afgeskeidendes', ook genoem 'Doppers' (kyk Spoelstra 1963:13-32; Van der Vyver 1958:177-187) – 'n bynaam wat waarskynlik verwys na die Hollandse woord 'domper', 'n apparaat waarmee 'n kers gedooft is. Die metafoor het betrekking op die 'dempende' bedoeling van die 'afgeskeidendes' op die beweerde liberale teologie³⁸ van die lede van die Nederduitsch Hervormde Kerk en iemand soos T.F. Burgers (kyk Engelbrecht 1946:12-13, 28) wat M.W. Pretorius se termyn as president van die ZAR in 1872 gekies is (vgl. (Elphick & Davenport 1998:59-60; Delius 1984:147). In sy staatsrede by geleentheid van sy laaste inhuldiging as staatspresident van die ZAR op 12 Mei 1898 het hy die Transvaalse kerke opgeroep om 'n groter lojaliteit jeens God te hê as jeens die 'staat' (republiek) as die 'volk' (Sundermeier 1975:65).

In die formulering van die probleemstelling van hierdie studie in hoofstuk 1 is daarop gewys dat die NHKA in die huidige tydsgewrig 'n 'ekklesiologiese krisis' beleef. Die besinning oor outentieke kerk-wees het in belangrikheid toegeneem toe die 69ste Algemene Kerkvergadering in Oktober 2010 'onomwonde' apartheid as in stryd met die Christelike etiek op grond van die evangelie van Jesus Christus verklaar het. In die NHKA het daar op grond hiervan 'n 'afskeidingsbeweging' (eers bekend as 'dolerendes' en later as 'steedsHervormers') ontstaan het. Die groep het op 2 Junie 2012 'n 'staat van belydenis' uitgereik waarin hulle hulle instemming met

³⁸ Afgesien van die 'leerdwaal'-kwessies wat van tyd tot tyd in die Nederduitsch Hervormde Kerk opgeduik het (kyk Krüger [2003], *Sweeping whirlwinds*, pp. 442-426, 532-534; veral pp. 548-550), was die tendens wat spesifiek as 'liberaal' uitgewys is, die sogenaamde 'kollegialisme' wat in die kerkreg (in Nederland en Suid-Afrika) vorendag gekom het toe die *Algemeen Reglement* deur die sinode van die Nederlandse Hervormde Kerk in 1851 aanvaar is. Die Gereformeerde-gesinde konfessioneles het hierdie 'liberale teologie' gesien as afwyking van die Dordtse Leerreëls wat tydens die Sinode van Dordrecht gedurende 1618-1619 opgestel is (kyk Torfs, Martens, Koffeman & Coertzen 2003:220; vgl. Schaff 1983:515.)

apartheidspolitieske as ortodoks-konfessionele oortuigings uitspreek. Leiers van hierdie groep verwys op simpatieke wyse na die negentiende eeuse 'Hervormers' as die 'Voortrekkerkerk'. Die Vrystaatse Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) teoloog, P.J Strauss (2011:266), in 'n artikel getitel 'Nogeens: Watter kerk vergesel die Groot Trek?', het sekere uitsprake na aanleiding van Storm se argumente in sy 1989-publikasie gemaak. Strauss gee veral aandag aan die kerknaam-kwessie wat reeds in die negentiende eeu in publikasies bespreek is. Hy maak die volgende afleiding oor die identiteit van die Nederduitsch Hervormde kerk as 'Voortrekkerkerk': 'Die selfstandige organisering van so 'n kerk het dus primêr uit 'n kultuurpolitiese motief gespruit.' Hierdie 'verburgerlikte' teologie hou veral verband daarmee dat die Nederduitsch Hervormde Kerk formeel as 'volkskerk' bekendstaan. Volgens Moxnes (2012:3) het die tyd egter aangebreek dat die beperkings wat nasionalisme, nasionaliteit en nasie op die vrye beleving van spiritualiteit plaas, deurbreek moet word. Hy stel dit soos volg: '[I]n our constructions we are challenged to move beyond the imagination of the nation, to a post-national world order'. Dit is egter 'n vraag of die kerk wel in staat sal kan wees om die bedreiging wat die begrip 'nasie-kerk' vir outentieke Christelike identiteit inhou, met sukses te weerstaan. In die besonder is dit 'n vraag aan die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, die voortsetting van die 'Voortrekkerkerk'. Dit is immers hierdie denominasie wat (soos die Nederlandse Hervormde Kerk met die opkoms van die Bataafse Republiek in Nederland) in die Zuid-Afrikaanse Republiek 'bevoorregting' as 'staatskerk' geniet het.

Die 'volkskerklike' identiteit van die NHKA³⁹ word tradisioneel teruggevoer na twee Nederlandse begrippe wat in Nederland prominent was. Dit was *teokrasie* (in besonder na die Nederlandse teoloog A.A. van Ruler se teokratiese volkskerklike denke)⁴⁰ en andersyds die *verbondsleer* (wat nou verband hou met die volkskerk-model).⁴¹ Volgens die Nederlandse teoloog J.C. Hoekendijk (1948) het die Duitse kerk- en volksgeskiedenis ook sterk invloed uitgeoefen op die Nederlandse Hervormde Kerk se volkskerkbeskouing. In die kerkwette van sowel die Nederlandse Hervormde Kerk (tot en met 1951) as die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika

³⁹ Kyk onder andere Botha (1973); Dreyer (1995; 1999; 2006; 2011); Koekemoer (1987); NHKA (1951; 1973; 1985/6; 1990; 1997); Pont (1989); Van der Westhuizen (1981; 1989); Van Wyk (1999).

⁴⁰ Kyk veral Van Ruler (1947; 1965).

⁴¹ Ph.J. Hoedemaker het die teokratiese visie van artikel 36 van die Nederlandse Geloofsbelijdenis beklemtoon en H. Kraemer se sogenaamde apostolêre volkskerkidee (vgl. Van der Westhuizen 1981:21-24).

(tot en met 1997) is die bestaan van verskillende volkskerke gegrond op 'n bepaalde verstaan van sending. Gustav Warneck (1834-1910) grond sy sendingleer op sy uitleg van Matt 28:19. Vir hom gaan dit oor die *Christianisierung der Heiden als Völker* (Hoekendijk 1948:84). Die klem val vir Warneck op die sogenaamde 'heidenvolke' wat die arbeidsveld is van die sending. Volgens Karl Graul (1814-1864) (kyk Gensichen, in Anderson 1994:257) is die *kerk* die plek waar die veredeling van die *volk* se sedes plaasvind (kyk Fiedler 1996:23; Bevans, Schroeder & Schroeder 2004:440 nota 63). Volgens hierdie missiologiese denke kan dit slegs gebeur as die *kerk* geheel en al op die *volk* se belange gefokus is en diep in die *volk* gewortel is – waarna Warneck (in Hoekendijk 1948:41-42) verwys as die *bodenständige Volkskirche*.

In Suid-Afrika het die 'volkskerk'-idee saamgeval met die vryheidsbegrip van die Afrikaner. Hierdie 'patriotiese' motiewe het sterk vorendag gekom gedurende die periode van die ZAR. Die ZAR het in 1852 tot stand gekom, was gedurende 1856-1877 onafhanklik en ook weer in 1881 nadat vryheid van Groot-Brittanje met die eerste Anglo-Boere Oorlog teruggekry is, maar die onafhanklikheid is weer in 1900 met die Tweede Anglo-Boereoorlog verloor (vgl. Wesseling [1991] 2007:152). Dit het weer na afloop van die Tweede Wêreldoorlog opgevlam en het nasionalisme lewendig gehou gedurende die periode van die Unie van Suid-Afrika (bestaande uit vier provinsies: Transvaal, Kaap, Oranje Vrystaat en Natal) wat in 1910 tot stand gekom het. Die bewindsoorname van die Nasionale Party in 1948 het Nasionalisme tot 'n politieke ideologie verhef.

Met die eensydige onafhanklikheidsverklaring in 1961 en die totstandkoming van die Republiek van Suid-Afrika het nasionalisme 'n hoogbloei beleef. Toe die Nasionale Party in 1948 die politieke beheer in Suid-Afrika gekry het, was nasionalisme en die apartheidspolitiek 'n ideologie wat apartheid op toenemende wyse konstitusioneel afgedwing het. Patriotiese Afrikaners het hulle 'andersheid' teenoor sowel mense onder die inheemse stamme as teenoor Engelssprekendes (hoofsaaklik afstammelinge van Britse setlaars wat hulle in Suid-Afrika sedert 1820 in sestig verskillende groepe gevestig het – kyk onder andere Mitford-Barberton 1968) beklemtoon.

Dit wil voorkom asof daar onder lidmate van die Nederduitsch Hervormde Kerk oor die algemeen gesien, 'n bepaalde geskiedenisvisie posgevat het, naamlik dat die Afrikaner se vryheidsgeskiedenis die wil van God is (vgl. Van Wyk 1999:272). Die teologie grondliggend aan die 'volkskerklike identiteit' het op verskillende maniere uitgekristalliseer (kyk NHKA 2007a:344)⁴²:

- dat die volkskerk 'n verbondsmatige ekklesiologie veronderstel wat geen onderskeid tussen Ou Testament en Nuwe Testament tref nie;
- dat die begrip volkskerk na bewering nie rassisme as grondslag het nie;
- dat die volkskerk die teokrasie op Calvinistiese wyse beklemtoon, naamlik dat die staat nie in die kerk se sake inmeng nie;
- dat die volkskerk Christus-belydend van aard is;
- dat die volkskerk 'n positiewe verchristelikende beïnvloeding van die kultuurlêwe as oogmerk het;
- en dat die volkskerk in die bestaande politieke en sosiale konteks in Suid-Afrika wenslik vir apostolaat was (is).

Na die politieke en staatkundige veranderinge en die verwoesting wat met die Tweede Anglo-Boere Oorlog in 1899-1902 gepaardgegaan het, het die Algemene Kerkvergadering van die NHKA 'n nuwe Kerkwet opgestel. Hierdie Kerkwet het sterk op dié van die Nederlandse Hervormde Kerk gesteun. Die 'volkskerklike missie' is vanuit Nederland oorgeneem, en in Artikel II is toegevoeg: 'tot de Nederduitsch Hervormde Kerk behoort alleen blanke personen die in de Kerk gedoopt zijn' (NHKA,

⁴² Die Hervormde teologiese dosente verbonde aan die Universiteit van Pretoria het 'n memorandum by die Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika in 2007 ingedien. Hierdie memorandum begin met die woorde: 'Ons wil met hierdie advies kommentaar lewer na aanleiding van die Kommissie van die 67ste Algemene Kerkvergadering se beskrywingspunt dat die 68ste Algemene Kerkvergadering die begrip "volkskerk" uit die Kerkorde (Ordereël 4) haal. Ons reken dat die teologiese regverdiging van die beskrywingspunt verband hou met die oortuiging dat enige politieke model wat teen mense diskrimineer en hulle menswaardigheid aantast, soos onder andere Apartheid, nie Bybels-teologies en moreel begrond kan word nie.' Die inhoud van die memorandum was gegrond op 'teologiese' bydraes van Hervormde teoloë sedert die 'volkskerklike identiteit' aan die eenkant verdedig en ander kant gekritiseer is. Voorstanders van die 'volkskerk'-idee is: Wolmarans (1953; 1960; 1962); Pont (1969); Botha (1973); Dreyer, P.S. (1978); Van der Westhuizen (1978); Wyk, D.J.C. snr. (1978); De Wet & Pont (1964); Oberholzer (1969) wat skerp van opinie verander het Oberholzer (1999). Ander kritici van die 'volkskerk'-idee is: Pelser (1994); Van Staden (1994a; 1994b); Van Wyk, I.W.C. (2000); Wolff (2006); Loader (2009). Hierdie kritiek het op 'n besondere wyse 'n hoogtepunt bereik tydens die periode van die 67^{ste} kommissie van die Algemene Kerkvergadering van die NHKA, veral onder leiding van Prof. J. Buitendag (vgl. Buitendag 2006a: 343-361; 2008:126; kyk notules en korrespondensie in die argief van die NHKA).

AKV, 1904:27; vgl. Dreyer 2006:1344). In die Kerkwet van 1914 het 'n verdere byvoeging gevolg: 'De Kerk laat echter geen gelijkstelling toe tusschen blanken en kleurlingen' (NHKA, AKV, 1914:3). Hiermee is *rassevermenging* ten sterkste afgekeer.

Tydens die AKV van 1928 is dit duidelik gestel dat die Nederduitsch Hervormde Kerk nie sending onder 'swartmense' doen nie en dat enige lidmaat wat téén die Kerk se wil by sending betrokke wil wees, dit op eie inisiatief sal moet doen (NHKA, AKV, 1928). In 1951 het die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika 'n nuwe Kerkwet goedgekeur. Artikel II is met Artikel III vervang. Uit die bewoording blyk dat dit die oortuiging van die Nederduitsch Hervormde Kerk is dat lidmate uitsluitlik uit die 'Afrikanervolk' kom.

Artikel III begroot die bestaansreg van 'volkskerke' en daarmee saam aparte ontwikkeling van verskillende volke, oftewel apartheid:

Die Kerk, bewus van die gevare wat blank en nie-blank vir altwee groepe inhou, wil geen gelykstelling in sy midde toelaat nie, maar beoog die stigting van eie volkskerke onder die verskillende volksgroepe, in die oortuiging dat aldus die bevel van die Here – 'maak dissipels van alle nasies' (Matteus 28:19), die beste tot sy reg sal kom en dat die eenheid in Christus deur so 'n werkverdeling nie geskaad sal word nie. Tot die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika behoort daarom net blanke persone.

(NHKA 1951)

Tydens die 53ste Algemene Kerkvergadering in 1961 het A.S. Geyser, Hervormde Nuwe-Testamentikus verbonde aan die teologiese fakulteit van die Universiteit van Pretoria, 'n beskrywingspunt ingedien wat vra dat die inhoud van Artikel III aan die 'Heilige Skrif' getoets moet word (Geyser, in NHKA 1961; vgl. Oberholzer 2009:21). Die Hervormde predikante A.A.A. Stoop, M.J. Redelinghuys, A. van Selms en C.J. Labuschagné het die beskrywingspunt gesteun. Die vergadering het egter 'n verklaring uitgereik waarin gestel is dat 'uit geslagtelange ervaring met die kleursituasie in Afrika weet die kerk dat die vermenging van blank en nie-blank, veral

op die terrein van die kerk, onberekenbare skade doen aan die verkondiging van die Evangelie van Gods Koninkryk' en dat die vergadering die 'goeie reg' en die 'noodsaak' van die handhawing van Artikel III van die Kerkwet bevestig (NHKA 1961).

Volgens die Algemene Kerkvergadering het Artikel III die NHKA te midde van ander kerke in die wêreld geïdentifiseer. Hierdie oortuiging is later in deur die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering in die Herderlike Skrywe van 1973 herhaal. Aparte ontwikkeling (apartheid) is beskryf as die enigste eerlike en Christelike beleid wat die oorheersing van een groep deur 'n ander kan voorkom en ook die beste manier was om prakties die verskeidenheid van die verskillende volke wat deur God geskep is, te hanteer.

Die Kerk dit wil beklemtoon dat dit vir hom in die onderhawige saak nie slegs om 'n tussentydse reëling gaan nie, maar om 'n blywende en onveranderlike beginsel wat Skriftuurlik gefundeer is. Agter Artikel III staan die erkenning en belydenis dat God die maker van nasies is en dat Hy die geskiedenis van volkere beskik.

(NHKA 1973:4)

Uit die debat wat rondom die handhawing van Artikel III en die volkskerklike identiteit plaasgevind het, word die Nederduitsch Hervormde Kerk se verstaan van kerk-wees duidelik.⁴³ Dit blyk uit opmerkings van die kerkhistorikus S.P. Engelbrecht in die amptelike mondstuk, *Die Hervormer* van Januarie en Februarie 1961 (Engelbrecht 1961; vgl. Van Wyk 1978:59-60; Oberholzer 2009:21). Hierin stel Engelbrecht dat Albert Geyser (sy Nuwe-Testamentiese kollega aan die Universiteit van Pretoria) en Adriaan van Selms (professor in Semitiese Tale en deeltydse dosent in teologiese fakulteit aan die Universiteit van Pretoria) deur hulle openbare teenkanting van Artikel III die Reformatoriese onderskeiding tussen die sigbare en die onsigbare kerk

⁴³Die hoofvertegenwoordigers van hierdie krisis en debat was onder andere aan die een kant A.S. Geyser, A. van Selms, M.J. Redelingshuys, J.A. van Wyk, J. Stutterheim, B.B. Keet en G.J. Swart, wat elkeen 'n bydrae gelewer het in 'n publikasie getiteld *Vertraagde aksie* wat in 1960 verskyn het (Geyser *et alia* 1960). Aan die ander kant van die debat was onder andere S.P. Engelbrecht, Joh. Dreyer, H.P. Wolmarans, A.J.G. Oosthuizen, en C.L. van den Berg. Laasgenoemde het 'n publikasie getiteld *Onvertraagde voortgang* uitgegee (Van den Berg 1960).

ophef. Geyser (1948:5) het die 'volkskerk'-identiteit en die handhawing van Artikel III gekritiseer:

'n Boerekerk met sy partypolitieke deelname, sy ekonomiese invloede, sy maatskaplike voortreflikheid, mag nasionale Kerk wees, maar hy het opgehou om Christus-kerk te wees. Hy mag 'n gedugte faktor wees in die staats- en wêreldmag, maar hy sal verleë staan in die verkondiging van die Evangelie van vrede en liefde.

Van Selms (in Geyser 1960:40) het vrae oor die teenstelling in die Nederduitsch Hervormde Kerk se belydenis en praktyk gevra: 'Ons bely die gemeenskap van die heiliges, maar ons voeg daar stilswyend toe; in soverre as daardie heiliges tot dieselfde rassegroep as onself behoort.' Skerp kritiek het hierop gevolg:

[V]erskeidenheid moet nou opgeoffer word aan die god van eenheid ... dat voorstanders van die eenheids-beweging tot die gevolgtrekking gekom [het] dat die ou opvatting oor die onsigbare kerk hulle idees en ideale in die weg staan ... dat hierdie broeders die onderskeid van die rasse in die kerk uitgewis wil hê, dat hulle nie meer wil weet van die leer dat die kerk van die Here nie alleen sigbaar, waarneembaar is nie, maar ook onsigbaar.

(Dreyer 1961, in Van Wyk 1978:53)

Die een standpunt het behels dat die eenheid van die sigbare kerk en die onsigbare kerk dieselfde is (Geyser 1961:9) en dat die onderskeid tussen 'n sigbare kerk en 'n onsigbare kerk 'n verleentheidsvlug van teoloë is wat hul gewetens oor die geskeidenheid van die Kerke tot rus wil bring' (Geyser 1960:43). Die ander standpunt was dat daar wel 'n verskil in die aard van die eenheid is

[D]ie kerk wat in die Apostolicum bely word, is die onsigbare kerk, want as die kerk alleen sigbaar sou wees, sou dit nie meer 'n kwessie van geloof wees nie. Maar die sigbare kerk is gedeeld. Eenheid is daarom geestelik van aard en bestaanbaar by uitwendige kerklike gedeeldheid.

(Engelbrecht 1961:9)

Enersyds is geargumenteer dat daar van die 'sigbare kerk' gepraat móét word omdat enige iets anders neerkom op die ontduiking van die evangeliese opdrag tot kerkeenheid. Andersyds is geargumenteer dat daar van die onsigbare kerk gepraat *kán* word, want aparte volkskerke (en inderdaad 'aparte' kerke ook in denominasionele sin) is 'n praktiese maatreël in die lig van die geskape werklikheid van verskeidenheid. Teoloë en historici aan die Universiteit van Pretoria, soos B.J. Engelbrecht⁴⁴ (in NHKA 1978:11-14), F.J. van Zyl (1978:23-26) en A.D. Pont⁴⁵ (1987:43), het in hulle argumente oor die handhawing van die 'volkskerk'-idee, die *eenheid van die kerk* probeer betoog dat die kerk etniese diversiteit in die kerk kan goedpraat omdat 'kerkeenheid' volgens hulle in wese *onsigbaar* van aard is. Die beklemtoning van die onsigbaarheid van die kerk is as argument ingespan verskeidenheid – en dus *aparte volkskerke* – te handhaaf. Hulle was besorgd dat die 'eenheid' op 'eendersheid' sou neerkom. Hierdie tipe 'volkskerklike' teologie het ten grondslag gelê [sic] van die sogenaamde ekklesiologiese beginsel van 'geen gelykstelling'.

In 'n dokument wat deur B.J. Engelbrecht in 1970 opgestel is en waarin die verskille en ooreenkomste tussen die sogenaamde drie susterskerke (die NHKA, die Nederduitse Gereformeerde Kerk (NGK) en die Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika (GKSA) uiteengesit is, is bogenoemde tendens ook duidelik. Dit word gestel dat die verskil tussen die NHKA en die GKSA op die twee kerke se verstaan van 'kerklike eenheid' berus. Volgens die GKSA moet die onsigbare kerk wat een is in waarheid, sigbaar tot uitdrukking kom in die eenheid van die kerkverband, terwyl daar geen nasionale grense vir die kerk mag wees nie. Die NGK het geoordeel dat die verdeling tussen die genoemde drie Afrikaanssprekende kerke 'n sondige verskeurdheid is omdat daar nie 'n natuurlike verskeidenheid onder die Afrikaners as volk ten opsigte van taal voorkom nie. Hierteenoor het die NHKA geoordeel dat

⁴⁴Engelbrecht wys terug na die Reformatoriese onderskeiding tussen die sigbare kerk en onsigbare kerk wat berus op Luther se reaksie teen die Rooms-Katolieke Kerk, wat die eenheid en wese van die kerk afhanklik gemaak het daarvan dat die kerk *en* eenheid altyd uiterlik sigbaar moet wees. Hierdie kerk *en* eenheid is aan 'n bepaalde plek en persone gebind, naamlik Rome en die pous en hierteen het Luther kapsie gemaak, aangesien die Kerk deur die kerkhervormers beskou is as 'onsigbaar en geestelik, deur geloof alleen waarneembaar.' Engelbrecht verwys ook na Calvyn ter staving van argumente oor die sigbare kerk-onsigbare kerk. Engelbrecht verklaar dat Calvyn nooit die sigbare kerk en die onsigbare kerk in waterdigte kompartemente plaas nie (Engelbrecht, in NHKA 1978:11).

⁴⁵Ook Pont meen dat die 'twee kerke wat so onderskei word, word nêrens deur Calvyn onderskei nie' (Pont 1987:43).

‘eenheid in waarheid’ nie tot een denominasie hoef te lei nie (kyk die dokument ‘Historiese Agtergrond van die TKK’, in NHKA 1991:74). Engelbrecht (1978:288) argumenteer in hierdie dokument dat verskeidenheid nie as sondige verskeurdheid beskou moet word nie. Dit sou net sondige verskeurdheid wees as ’n groep binne ’n bepaalde kerkgenootskap van daardie bepaalde kerkgenootskap afskei. Die abnormale (verskeurdheid) is deur die Nederduitsch Hervormde Kerk as ‘normale verskeidenheid’ voorgehou.

Die gevolg was nie net ’n gebrek aan entoesiasme vir die ekumeniese beweging nie, maar selfs ‘vyandigheid’ jeens ekumene as sodanig, hoewe die ekumeniese betrekking met ander Afrikaanssprekende kerke gehandhaaf is. Verskillende kerke het elkeen verskillende aksente (lees: *nie* eenders *nie*) en die sigbare werklikheid van geografie en instituut noodsaak ook hierdie verskeidenheid. Daarom sal organisatoriese kerkeenheid nie wenslik wees nie, want vir almal om in een instituut saamgevoeg te word, beteken dat almal eenders is en dit is nóg moontlik, nóg wenslik.

Behalwe ekumeniese bande met die NGK en die Gereformeerde Kerke van Suid-Afrika instandgehou is, het die Nederduitsch Hervormde Kerk ook in formele verhouding met (wat voorheen as die sogenaamde ‘dogterkerk’ van die Nederduitsch Hervormde Kerk gesien is), die *Maranatha Reformed Church of Christ* (MRCC), eers genoem die Hervormde Kerk in Suidelike Afrika gestaan. Twee sienings ten opsigte van hierdie ekumeniese verhouding met die MRCC kom voor (Beyers 2007:2). Die een is ’n ekumeniese verhouding met die gedagte dat die NHKA en die MRCC twee afsonderlike ‘volkskerke’ is wat afsonderlike kulture en volke bedien en waarin ekumeniese kontak genoegsaam was sonder om oor kerkeenheid te besin. Die tweede benadering was ’n missionêre verhouding, waarin die MRCC gesien is as die vergestaltung van die sendingbeleid van die NHKA (Beyers 2007:3 vgl. Dreyer 2006)⁴⁶.

⁴⁶In die aanloop tot die 68ste AKV het Beyers egter die konvergensie van hierdie twee benaderingswyses voorgestel wat daarop neerkom dat die MRCC nie meer as sendingobjek beskou word nie, maar eerder as die sendingvennoot van die NHKA (Beyers 2007:3).

Die NHKA se teologiese begronding van die kerk se ‘volkskerklike identiteit’ en aparte ontwikkeling – soos dit in Artikel III verwoord is – het gelei tot die NHKA se breuk met ekumeniese liggame (vgl. Dreyer 2006; 2011). Trouens, ekumeniese liggame is nie as dienlike instrumente vir egte ekumeniese kontak beskou nie. In die Herderlike Skrywe van 1973 het die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering dit duidelik gestel dat eenheid verkondig moet word, maar dit is geen imperatief wat uitgeleef hoef te word nie. Vir die NHKA was strukturele eenheid nie ’n prioriteit nie, want kerke was reeds ‘één’ in geloof.

Die eerste breuk met ekumeniese liggame het plaasgevind met die Cottesloe-beraad wat in 1960 na aanleiding van die gebeure by Sharpeville plaasgevind het en waartydens lidkerke gevra is om apartheid as strydig met die evangelie te veroordeel. Die Afrikaanse kerke en spesifiek die NHKA, was nie bereid om dit te doen nie (Dreyer 2006:1356). Die Algemene Kerkvergadering van die NHKA het gevolglik tydens die sitting van 1961 besluit om die NHKA se lidmaatskap by die Wêreldraad van Kerke op te sê. Hierdie ekumeniese isolasie bereik ’n hoogtepunt met die vergadering van die Wêreldbond van Hervormde Kerke⁴⁷ in Ottawa in 1982. Tydens hierdie sitting het WARC ’n resoluë deur middel van ’n *status confessionis* aanvaar wat apartheid as onversoenbaar met die evangelie verklaar en die lidmaatskap van die NHKA (asook dié van die NGK) gesuspendeer het. Die implikasie van die *status confessionis* is dat hierdie twee Afrikaanssprekende kerk aandadig aan kettery is omdat hulle Bybels-teologiese regverdiging van apartheid die eenheid breek wat veral in Woord- en Nagmaalbediening tydens eredienste die opvallendste is, afgesien van die etiese onaanvaarbaarheid van apartheid in die sosio-politieke praktyk van die lewe.

Die Nederduitsch Hervormde Kerk se ‘volkskerklike’ denke is op grond van die *status confessionis* dus deur meer as ’n honderd ‘hervormde’ kerke wêreldwyd as ’n onaanvaarbare ekklesiologie beoordeel en apartheid as dwaalleer afgewys. In ’n skerp bewoorde verklaring weier die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering dat die NHKA om apartheid te veroordeel. Die NHKA vind dit onaanvaarbaar dat

⁴⁷ Die ‘Wêreldbond’ het in 1982 bekend gestaan as die *World Alliance of Reformed Churches* (WARC) en na die samesmelting met die *Reformed Ecumenical Council* in 2010, staan dit bekend as die *World Communion of Reformed Churches*, waarvan die hoofkantoor in Genève was en nou na Duitsland geskuif het.

WARC 'n politieke beleid van sosiale integrasie dikteer. Die NHKA het beweer dat 'teologie' op so 'n wyse misbruik sal word. Apartheid word nie as 'n 'teologiese' kwessie gesien nie, maar 'n sogenaamde praktiese 'lewenskwenne'. WARC word beskuldig dat hulle die geloof in God, Jesus Christus en die Heilige Gees 'misbruik' om politieke en sosiale ideale te verwezenlik (kyk NHKA 1982:4). Die NHKA antwoord op die suspensie van lidmaatskap deur self te besluit om uit hierdie ekumeniese liggaam te tree. En so is 'n diep kloof tussen die NHKA en die *World Alliance of Reformed Churches* geskep – en die lang pad terug vanuit ekumeniese isolasie het vir die NHKA besonder kompleks begin word (vgl. Dreyer 2011).

WARC (1982:3) het egter met die aankondiging van die *status confessionis* in 1982 bepaalde vereistes vir die hertoelating van die NHKA bepaal waaraan die Kerk moes voldoen:

- Black Christians are no longer excluded from church services, especially from Holy Communion;
- Concrete support in word and deed is given to those who suffer under the system of Apartheid (separate development);
- Unequivocal synod resolutions are made which reject Apartheid in the spheres of Church and politics.

Tydens die Algemene Kerkvergadering van die NHKA in 1986 word 'n publikasie 'Kerk en Wêreld 2000' aanvaar. Dit was die produk van studie wat gedien het as kulminasie van 'n ondersoek na die omstandighede waaronder die Nederduitsch Hervormde Kerk die roeping en taak van kerk-wees in die daaropvolgende twee dekades sien. Dit was in baie opsigte die NHKA se antwoord op die *status confessionis* van die 1982 waardeur apartheid as sonde en die teologiese fundering daarvan as dwaalleer bestempel is (Dreyer 2006:1353). Volgens hierdie dokument is die 'volkskerklike' identiteit van die NHKA gehandhaaf. 'Volkskerk' word beskryf as 'n kerk wat in die volk ingroei, nie om die volk en volkslewe by voorbaat te sanksioneer nie, maar juis om dit in kritiese solidariteit en met die profetiese appèl van die Woord, tot verheerliking van God te kersten' (NHKA 1985:4). Hiermee saam blyk dit dat die NHKA 'eerste' vir die Afrikaner en daarna en deur hulle vir al die ander is. Dit is die konteks waarin die Kerk die roeping om kerk in die wêreld te wees verstaan (NHKA

1985:5). Die NHKA se steun aan die beleid van afsonderlike ontwikkeling is hiermee weer bevestig en verdedig (NHKA 1985:66-67).

Die gronde van die NHKA se internasionale en nasionale ekumeniese isolasie is breedvoerig geargumenteer en verdedig. Daar is geen verwagtinge gekoester van kontak met kerke wat die 'ekumeniese teologie' aanhang nie (NHKA 1985:7). Lidmaatskap aan ekumeniese organisasies was nie 'n prioriteit nie, aangesien dit nie vir die Kerk moontlik was om met 'n behoud van 'n skoon gewete langer lid daarvan [te kon] bly nie' (NHKA 1985:7). Lidmaatskap aan ekumeniese organisasies is bedenklik omdat die Kerk iets van ditself [sic] sou moes prysgee as die Kerk aan hierdie tipe organisasie sou wou behoort (NHKA 1985:12). Die teologiese implikasies van hierdie toedrag van sake is glad nie in die dokument beredeneer nie (Van der Merwe 1990:676). Die *crux* van die dokument is dat die NHKA ekumenies slegs 'betrokke' sou kon word waar die Kerk teologies tuis kon wees en waar dit teologies 'n bydrae kon lewer. Uit die dokument kom daar egter 'n paar teenstellings na vore:

- Die Kerk kies bewustelik om in die eerste plek kerk vir die Afrikaner te wees, maar verklaar ook dat die kerk net aan Een diensbaar is.
- Die Kerk wil nie in isolasie afgesonder wees van die res van die kerk van Jesus Christus nie, maar dat dit tog kontak met ekumeniese organisasies sal ontbeer.
- Daar is tegelyk 'n dogmatiese eensydigheid en eksistensiële soepelheid by die lidmate teenwoordig (Buitendag⁴⁸1990:706).
- Die skeiding tussen die sigbare en die onsigbare kerk word gehandhaaf.

'n Volgende belangrike dokument⁴⁹ het getoon dat die NHKA se onkritiese aaneenskakeling van 'kerk' en 'volk' problematies begin word het. In teenstelling met

⁴⁸ Buitendag sluit sy bespreking in 'Kerk en Wêreld 2000' in 1990 soos volg af: 'Daarom is dit nou ook duidelik dat daar nog dieper geopenetreer sal moet word. Daar sal gesoek moet word na 'n moedermatriks wat die paradigma-wisselings verklaar sowel as die konsistensie van Kerk en wêreld 2000 waarborg.' Of duideliker gesê, die koherente gedagte van die publikasie was deur-en-deur ideologies.

⁴⁹ Ordinansie 5.5.1 stel die belangrikheid van 'n 'Herderlike Skrywe' dat in herderlike skrywes beredeneerde standpunte oor aangeleenthede wat vir die Kerk van *wesenlike* teologiese belang is, ongeneem en verduidelik word (NHKA 1997:87).

die vorige belydenisagtige dokumente van en deur die Kerk is daar in die *Herderlike Skrywe* van 1990 wat deur die Kommissie van die AKV uitgestuur is, nie enige uiteensetting van die Kerk se Skriftuurlike begroning en verdediging van afsonderlike ontwikkeling en Artikel III gevind nie. Die wyse waarop afsonderlike ontwikkeling en Artikel III uitgekristalliseer het, is weliswaar gekritiseer, maar oor die wese van die saak van afsonderlike ontwikkeling en Artikel III is nie 'n woord gerep nie.

Die Kerk se roeping en gestuurheid na 'ander' volke is beklemtoon as die belangrikste roeping van die kerk (NHKA 1990:11). Die Kerk is egter steeds 'nabinne gerig', want die Kerk is steeds in die *eerste plek* (eie beklemtoning) vir die Afrikaner en dan deur die apostolaat 'n kerk vir al die nasies. Dieselfde definisie wat in *Kerk en Wêreld 2000* vir die begrip volkskerk gegee is, is herhaal. Die NHKA het steeds gemeen dat die gestalte van die volkskerk die beste wyse is waarop die Kerk die kerk se opdrag kan uitvoer.

Die 'weselikheid' van hierdie saak vir die NHKA se kerk-wees is verder beklemtoon met die goedkeuring van 'n nuwe Kerkorde 1997. Ter wille van die perspektief en die gewigtigheid van hierdie saak, is dit nodig om die verskil tussen 'n Ordereël en 'n Ordinasie in gedagte te hou. Ordereëls is wesenlike sake en Ordinasies is die praktiese maatreëls vir die uitvoer van die wesenssaak. Daar word soveel gewig aan 'n Ordereël verleen dat dit volgens Ordereël 10.1(iii) slegs deur 'n twee derde meerderheid van stemme gewysig kan word (NHKA 1997:112). 'n Ordereël het dus aansienlik meer gewig as 'n Ordinasie.

In Ordereël 1 van die nuwe kerkorde is die Kerk beskryf as 'n heilige volk en in Ordereël 4 is die Kerk beskryf as "n volkskerk met 'n eie kerklike kultuur, geskiedenis, taal en tradisie wat geroepe is tot die verkondiging van die evangelie van Jesus Christus aan die Afrikanervolk en tegelyk aan alle mense' (NHKA 1997:69). Dit het nie hier vir die Kerk om die praktiese uitvoering van kerk-wees gegaan nie, dit is juis die wese van die NHKA wat in 'n *ordereël* hier uiteengesit is. Kerk-wees is volkskerk-'wees'.

Die goedkeuring en latere pogings tot verandering van hierdie kerkorde en is egter 'n verhaal op sigself. Die frase (aan die Afrikanervolk) 'en tegelyk aan alle mense' is as kompromis tydens die 64ste sitting van die AKV in 1997⁵⁰ tot die Kerkorde toegevoeg. Teëstanders van Artikel III het hulle op Karl Barth en beroep en beswaar teen die kompromisvoorstel gemaak. Die AKV is versoek om nie in die Kerkorde 'n partikuliere apostolaat te verwoord nie en is daarop gewys dat die toekoms nog sal leer dat lidmate die verwysing na volkskerk op 'n natuurlik-teologiese wyse as verburgerlike teologie kan misbruik. So sal die NHKA dus die toets om waarlik kerk vir *alle mense* te wees, nie slaag nie.

Tydens die 67ste AKV (2004) is onder voorsitterskap van J Buitendag besluit dat die NHKA moet aansoek doen om die herstel van lidmaatskap met die WARC. Hierdie aansoek is ook in Julie 2006 in Utrecht deur die REC goedgekeur. Die WARC sou die aansoek eers in 2007 oorweeg indien die NHKA aan die vereistes van die Ottawa Resolusie voldoen het. Intussen het die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering moeite gedoen om die identiteit en relevansie (wese en roeping) van die NHKA gedefinieer te kry. In Maart 2006 word 'n *Nasionale Colloquium* gereël. Die bedoeling was om so wyd moontlik 'n verteenwoordigende stem van die Kerk te hoor. Na afloop van hierdie byeenkoms is 'n gesamentlike *Verklaring van Voorneme* deur die konferensiegangers aanvaar (NHKA 2006a). In die afdeling oor die kerk word ewe versigtig verklaar dat die kerk geroep word om die evangelie te verkondig teenoor alle mense en dat die term 'volkskerk' die kerk in die uitleef van hierdie roeping kan beperk. Dit is benadruk dat die eenheid van die kerk en nie die verskeidenheid van die kerk nie, die evangeliese eis is. In die afdeling wat handel oor die NHKA se verhouding met die (MRCC) is erken dat hierdie eenheid in die verlede nie genoegsaam uit wedersydse optrede geblyk het nie en die oortuiging is uitgespreek dat die eenheid tussen die NHKA en die MRCC kerkordelike gestalte moet kry deur 'n proses wat rekening hou met die eie identiteit van die onderskeie geloofsgemeenskappe (NHKA 2006a).

⁵⁰Sommige bronne verwys na die AKV van 1997 as 'n Buitengewone Algemene Kerkvergadering. Dit is streng gesproke egter nie korrek nie, wat dit was 'n buitengewone sitting van die 64ste AKV – dit was nie soortgelyk aan die BAKV wat in 2011 tussen die 69ste (2010) en die 70ste (2013) plaasgevind het nie. Die nuwe kerkorde van die NHKA (waartydens Artikel III van die ou 'kerkwet' vervang is met die huidige Artikel IV van die 'Kerkorde' is aanvaar op die buitengewone sitting van die 64ste AKV. Dit is buitengewoon gewees in die sin dat die 64ste AKV spesiaal byeengekom het in 1997 ter wille van die bespreking van die Kerkorde.

Die standpunt wat in die verklaring gehuldig is, was dat ekumeniese betrokkenheid *wesensbelangrik* is vir die kerk en daarna gestreef moet word om op gemeentelike vlak ekumenies te lewe. Op hierdie manier word die een, heilige, algemene en Christelike kerk sigbaar. Die Kommissie van die AKV het hierdie inhoud van die *Gesamentlike Verklaring* aanvaar en ook die wysiging van die betrokke Ordereëls aan die AKV voorgestel. Die uitgangspunt van voorgestelde wysiging het behels dat daar in die Kerkorde na die NHKA en die gemeentes van die NHKA alleen in die g(G)ees van die Woord van God en die kerklike belydenis verwys word en dat sosiale terme soos volk wat nie noodwendig op gelowiges dui nie, vermy moet word (NHKA 2006b).

In Junie 2006 het die WARC die NHKA besoek. Hierdie besoek het voortgevloei uit die NHKA se aansoek in 2005 (na die afloop van die 67ste AKV in 2004) om hertoelating tot die WARC. Die WARC het gevolglik besluit om 'n feitesending na Suid-Afrika te onderneem. Tydens die besprekings het die Kommissie van die AKV die NHKA se herbesinning oor sy ekklesiologie aan die WARC-vergadering voorgehou, soos geïllustreer deur die *Colloquium*⁵¹ wat toevallig reeds plaasgevind het. In die lig van die opdrag van die 67ste AKV is daar gesprek gevoer rondom die vereistes vir die herstel van die lidmaatskap van die NHKA aan WARC en die mate waarin die Kerk daaraan voldoen het.

Net voor die 68ste Algemene Kerkvergadering van die NHKA het die Algemene Kommissie 'n *Herderlike Skrywe* na die gemeentes van die NHKA uitgestuur. Die titel van die brief was die 'Identiteit en relevansie van die Kerk in die 21ste eeu'. Die informele en nie-amptelike nadenke oor die Kerk wat tydens die *Colloquium* plaasgevind het, is hierdeur geformaliseer. Die gewigtigheid van die dokument blyk

⁵¹ Die Colloquium is 'n lang gekoesterde ideaal wat die toenmalige voorsitter van die AKV, Prof J Buitendag, gehad het. Tydens 'n voordrag by die Hervormde Dosentevergadering van die Fakulteit Teologie op 11 Okt 2001 oor Kerk, Kultuur en Kommunikasie bepleit hy 'n 'nasionale konvensie' waartydens die NHKA vir sigself duidelikheid oor die verhouding kerk en kultuur moet kry. Hierdie voordrag verskyn later as 'n artikel met as titel, 'Postliberale teologie as teologiese raamwerk' en op p. 22 sê die skrywer: 'Kan ons praat van 'n 'nasionale konvensie' vir die toekoms?' Hierdeur wil hy 'n 'matrys' as 'n 'interpretatiewe raamwerk' vind: 'Die kerk moet sy storie in die Bybel gaan soek, sy taak hier en nou konsipieer, en dit vertel en verbeeld'. Vergelyk voetnoot 21.

uit die feit dat die Herderlike Skrywe 'n bepaalde status en gesag het (teenoor die informele aard van die Nasionale Colloquium).

In die aanloop tot die 68ste Algemene Kerkvergadering in 2007 is sterk ondersteunende, maar ook uiteenlopende, menings oor die 'volkskerk'-gedagte gevind. Die NHKA het vir die eerste keer op hierdie vergadering oor die verwydering van die term 'volkskerk' uit die kerkorde van die NHKA besin. In die Addendum tot die Agenda van die 68ste Algemene Kerkvergadering is hierdie uiteenlopende menings opgeneem om die destydse debat te fasiliteer. 'n Na-binne gerigtheid (eksklusiewe) en etnies gedrewe en selfs rassistiese klemtone kan in die bundel opgemerk word. Dit was byvoorbeeld die mening van die Poort-gemeente van die NHKA dat die poging tot die verwydering van die begrip 'volkskerk' uit die Kerkorde geen teologiese agtergrond het nie en dat 'n 'volkskerk' op 'n besondere manier moontlikhede bied om die Christelike getuienis en die Christelike diens op die wydste manier in die openbare lewe te laat deurwerk (vgl. NHKA 2007b:17-42).

Aangaande die eise wat deur WARC reeds te Ottawa 1982 gestel is, is onder kerkrade van gemeentes van die NHKA gemeen dat dit politieke eise van die ANC is en dat die toegewing aan hierdie eise die Nederduitsch Hervormde Kerk sal omvorm tot 'n instrument vir die ANC om laasgenoemde se doelstellings te bereik, naamlik onder andere die oordrag van die bates van 'witmense' aan 'swartmense' sou wees (kyk NHKA 2007b:41). Een gemeente spesifiek het samewerking en vereniging met 'n kerk wat 'n ander taal, kultuur, eties en morele waardes, ras, Bybelse beskouing en Godsbeskouing as *ons* het', betreur (eie beklemtoning) (NHKA 2007b:8) en 'n ander was bekommerd dat die voorgestelde wysigings aan die Kerkorde die wese van die NHKA sal raak, want dan sal die kerk oop wees vir almal (NHKA 2007b:12).

Die kommentaar van die NHKA se dosentevergadering van die Fakulteit Teologie van die Universiteit van Pretoria was lynreg in teenstelling met genoemde na-binne kerklike gerigtheid. Skriftelike getuienis is aan die Algemene Kerkvergadering gelewer wat die Kerk versoek om te erken dat 'n Bybels-teologiese regverdiging van 'n politieke ideologie soos apartheid nie aanvaar kan word nie en dat die begrip 'volkskerk' in eietydse apostolaat en kerk-wees agterhaal is. Die gronde wat onder andere hiervoor gestel word is:

- enige teologie wat in 'n kerkbegrip iets anders soos die natuur (kultuur, taal, tradisie, volk) verreken, is problematies. Dit kom neer op die verburgerliking van die evangelie, terwyl geloof in Christus alleen konstitutief vir lidmaatskap van die kerk is. In die begrip volkskerk word twee *genera* met mekaar vermeng en word die kerk 'van bo' (genade) en 'van onder' (natuur) verstaan. Daarmee word veronderstel dat die raakvlak tussen God en mens nie 'n saak van die geloof is nie, maar wel een van die natuur; dat daar beide in die Ou Testament en die Nuwe Testament profetiese kritiek teen die sakralisering van die natuur – en volkslewe aangetref word.
- die tendens wat voorheen in die NHKA se teologie voorgekom het, naamlik die onderskeid tussen die sigbare en onsigbare kerk, Bybels-teologies is problematies;
- enige politieke model wat teen mense diskrimineer en hulle menswaardigheid aantast, soos Apartheid, nie Skriftuurlik begrond kan word nie.

(NHKA 2007a:342-348)

Hierdie kritiek op die 'volkskerklike' mentaliteit is egter reeds lank vóór 2007 vanuit die NHKA se binnekring uitgespreek. Naas teoloë soos A.S. Geyser, A. van Selms en C.J. Labuschagné in die sestigerjare, het Ou-Testamentikus J.A. Loader en Nuwe-Testamentikus A.G. van Aarde hulle kritiek in die tagtigerjare laat hoor. In 1986 skryf Van Aarde 'n artikel waarin hy die gebruik om apostolêre en volkskerklike denke na aanleiding van Matteus 28:16-20 as bepalend vir missionaat en kerklidmaatskap te bedink, as onverantwoorde eksegetiese uitwys (Van Aarde 1986:77-93). 'n Dekade later lewer J.P. Oberholzer (1999) skerp kritiek teen die inhoudelike teenstrydighede wat in die formulering van Ordereël 4 van die nuwe Kerkorde vervat is. Die Kerkorde verwys eers na die gemeenskap van gelowiges en die eenheid in geloof en belydenis, en daarna verwys die Kerkorde na 'n 'volkskerk' met 'n ondubbelsinnige gerigtheid op die Afrikanervolk. Oberholzer (1999:457) meen dat die begrip volkskerk nie meer te red is nie en G.M.M. Pelser (1994:311-329) dat

die term 'volkskerk' in sigself 'n innerlike teenspraak bevat. Buitendag (1990:706) se kritiek fokus op die 'dogmatiese eensydigheid' van die begrip 'volkskerk'. Hy stel dit soos volg: 'Deur te sê die kerk is 'n volkskerk, maak mens 'n wesens- of synsuitspraak ('n ontologiese uitspraak) oor kerk-wees en vermeng mens dus twee substansiële kategorieë ('genera'), te wete die bloed van mense en die bloed van Christus' (Buitendag 2006a:349). Trouens, Buitendag (2006b:816) meen die begrip 'volkskerk' is 'n 'onhoudbare begrip en [is] teenstrydig met die evangelie' en dat dit met weerstand vanuit die hele ekumeniese wêreld bejeën word – soos die Wêreldbond van Gereformeerde kerke onafgebroke by Frankfurt (1964), Nairobi (1970), Ottawa (1982), Seoel (1989) en Athene (1992) reeds daarop gewys het dat dit teologies onaanvaarbaar is om kerk en volk met mekaar te vermeng.

In aansluiting hierby het kritiek teen die volkskerk het nie net vanuit die NHKA se eie geledere gekom nie, maar het toe reeds vir 'n geruime tyd vanuit die buiteland gekom. Die kritiek was veral afkomstig vanuit die geledere van die Nederlandse Hervormde en Gereformeerde kerke. G Dingemans lewer 'n "n pleidooi voor een open kerk' – die titel van 'n lesing van Dingemans wat reeds in 1989 gelewer het. Ook G Heitink (2007:31) verkies om van 'n 'oop kerk' te praat en meen dat die 'ware katolieke kerk' oor die eie grense van volk, ras, taal, stand, en geslag heen kyk. Hy beskryf 'volkskerk' as 'n 'tipe' kerk waar amptelike spreke en sakramentele handeling sentraal staan, maar 'het godsdienstige besef van die leden is vaak niet meer dan een dun laagje vernis' (Heitink 2007:161). Trouens, volgens hom het Nederland nog nooit 'n staats- of volkskerk geken nie, daarvoor was die aanhang te gering en Nederland 'kende bovendien de eeuwen door een grote mate van tolerantie en vele vrijdenkers' (Heitink 2007:162). Hy meen dat die 'ou' Nederlandse Hervormde Kerk met die begrip 'volkskerk' eerder 'n 'publieke kerk' bedoel het as 'n kerk wat eksklusief sou wees.

'n Omwenteling in die geskiedenis van die Nederduitsch Hervormde Kerk vind in 2009 plaas. Op 12 Maart 2009 reik vyf teoloë⁵² 'n verklaring 'Apartheid in kerk en politiek' uit (NHKA 2009). Dit is op die Fakulteit Teologie van die Universiteit van

⁵²Proff Johan Buitendag, Yolanda Dreyer, James-Alfred Loader, Ernest van Eck en Andries van Aarde.

Pretoria se elektroniese webwerf www.teo.co.za⁵³ en in die Beeld⁵⁴ van 13 Maart 2009 gepubliseer. Dit het wye reaksie in Suid-Afrika en in die NHKA ontlok. Daarin het die betrokke vyf teoloë verklaar (vgl. www.teo.co.za):

Ons ken geen ander evangelie nie as God se liefde wat van ons vra om deernis te hê vir ander, soos God met ons deernis het. Daarom kan ons nie anders as om apartheid as sisteem in die kerk, samelewing en politiek te sien as inherent mensonterend en daarom as boosheid nie. Die aantasting van mense se menswaardigheid kan op geen manier Bybels, teologies en moreel geregverdig word nie.

(NHKA 2009)

In die *e-Hervormer* van 19 Maart 2009, 'n weeklikse elektroniese nuusbrieff van die Nederduitsch Hervormde Kerk, het die voorsitter van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, Prof Theuns F.J. Dreyer, die opinie uitgespreek dat die 'dosente' se verklaring 'voortydig en onnodig' was. Theuns Dreyer het die besluit van die 68ste Algemene Kerkvergadering (2007) beklemtoon, naamlik dat 'dit nie op die weg van die Algemene Kerkvergadering lê om politieke beleide goed of af te keur nie' (kyk NHKA 2009; vgl. NHKA 2007a:104). Later het hy die gevolge van die verklaring van die vyf teoloë positief geëvalueer en dit as 'n 'kwantumsprong' te beskryf (kyk Van Aarde & Dreyer 2011:p. 2 van 11).

Die resente verwikkelings in die Nederduitsch Hervormde Kerk sedert 2009 kan gesien word as die kulminasie van die ernstige druk waaronder die Kerk se ekklesiologie reeds vir dekades verkeer as gevolg van die 'hegemonie' van die siening dat kerk-wees 'nasie-kerk' veronderstel. Die onaanvaarbaarheid van hierdie on-evangeliese ekklesiologie blyk uit die opmerking wat deur Ben Engelbrecht (teoloog van die Universiteit van die Witwatersrand, alumnus van die Universiteit van Pretoria) reeds in 1982 gemaak is:

⁵³<http://www.teo.co.za/artikel/articles/161/1/Apartheid-in-kerk-en-in-politiek/Bladsy.1.html>,

⁵⁴'Voorste teoloë verwerp apartheid', Beeld, 13 Maart 2009, aanlynbron, <http://152.111.1.88/argief/berigte/beeld/2009/03/13/B1/3/tjnhervorm1.html>, geraadpleeg op 20 Julie 2012.

Die besorgdheid van kerke in en buite Suid-Afrika oor wat lyk na 'n trouverbintenis ... aan die Apartheidsideologie het veral by kerke in die buiteland al meermale die vraag laat ontstaan of hulle ... die Ned. Herv. Kerk nog langer as Kerk van Christus kan erken.

(Engelbrecht 1982:42)

Uit die talle argumente wat die voorkoms van verskeidenheid as indikatief (gegewe) beklemtoon het (S.P. Engelbrecht 1929; Dreyer 1961; Wolmarans 1962, in Van Wyk 1978; vgl. ook Engelbrecht 1978a:11-14 en FJ van Zyl 1978:23-26), blyk 'n vrees dat eenheid neerkom op eendersheid; dit wil sê 'n eendersheid van die mense binne die kerk wat in 'n eenheid saamgevoeg sou kon word of nie in 'n eenheid saamgevoeg kan word nie. Reeds in 1929 het S.P. Engelbrecht 'n saak probeer uitmaak vir die verskeidenheid van verskillende volke: 'elke volk het sy eie geestesgeaardheid en aanleg, wat 'n groot invloed uitoefen op die wyse waarop die volksiel geestelike dinge beleef' (Engelbrecht 1929, in Van Wyk 1978:3).

In 1939 wys Dreyer op die gevaar van 'n sogenaamde gelykstellingspolitiek in die kerk en in die staat en verwys na die Voortrekkers wat juis die binneland ingetrek het omdat dit hulle strewe was om geen vermenging tussen witmense en swartmense toe te laat nie: 'elkeen, Blank, sowel as gekleurd, moet langs sy eie lyne ontwikkel, sy eie kultuur opbou en op sy eie geestesgoedere voortbou' (Dreyer 1939, in Van Wyk 1978:5). Die Hervormde kerkleier, Andries Oosthuizen, het gemeen dat daar 'n verskeidenheid van volke is en dat die swartmense tot 'mondingwording' moet kom om volwaardige 'volkstatus' te kan bereik. Sy vraag was egter: 'Hoe om dit te doen en nog 'n Blanke beskawing te behou, is die probleem' (Oosthuizen 1949, in Van Wyk 1978:9). Wolmarans weer het gemeen dat die beginsel van geen gelykstelling gehandhaaf moes word, want dit was noodsaaklik vir die handhawing van die 'Blanke rasse, van die Westerse beskawing en van die Christelike godsdiens' (Wolmarans 1953, in Van Wyk 1978:26). In 1960 skryf Oosthuizen dat die beleid van aparte ontwikkeling, aparte volkskerke en die beginsel van 'geen gelykstelling' waarop Artikel III gegrond is, nie vir die kerk om politieke oorwegings gegaan het nie, maar dat die kerk 'instinktief aangevoel het dat 'n deurmekaarboerdery tot die bitterste wrywing, geknoei en uitoorlêery sou lei ... [D]aarom staan Artikel III in ons

kerkwet en moet hy daar bly staan... 'n deurmekaarboerdery of veelrassige kerk is staat [is] nie aanvaarbaar nie' (Oosthuizen 1960, in Van Wyk 1978:32).

Bogenoemde argument is in die sestigjarige gebruik, 'n tyd toe ook die Verenigde State van Amerika nog met moeite etnisiteit in kerk-wees en in verburgerlikte teologie probeer oorkom het (kyk onder andere die werk onder redakteurskap van C.H. Felder [1991], *Stony the road we trod*). In Suid-Afrika, byvoorbeeld in die Nederduitsch Hervormde Kerk, het Malan Storm (vir baie jare die skriba van die Kommissie van die Algemene Kerkvergadering – vanaf 1993 tot 2001 en weer vanaf 2007 tot 2011) steeds in die negentigerjare daarop gewys dat die Afrikaner teenoor sy medemens 'n selfstandige koning is en dat hierdie selfstandigheid aanleiding gegee het tot die Afrikaner se oortuiging dat daar geen gelykstelling en 'saam-bestaan' van mense van verskillende rasse en taalgroepe kan wees nie (Storm 1992:927). Volgens hom kan eie waardes, tradisies en godsdiens net in 'n aparte kerk-wees en volksbestaan verseker word (Storm 1992:929).

Die besware teen sosiale gelykstelling, rasvermenging en politieke integrasie is gegrond op 'n oortuiging dat eenheid in die kerk en in die samelewing nie moontlik is nie omdat die verskille tussen die volke en rasse te groot is. Slegs 'eendersoortiges' hoort in een groep byeengebring te word. Hierdie bepaalde verstaan oor die verband tussen eenheid en eendersheid is reeds in die sestigjarige in 'n publikasie van die NGK-teoloog, A.B. du Preez (1959), *Eiesoortige ontwikkeling tot volksdiens: Die hoop van Suid-Afrika*, geformuleer. Hierin het hy betoog dat, indien Paulus (byvoorbeeld in Gal 3:28) bedoel het dat daar in die kerk geen onderskeid gemaak moet word tussen Jode en Grieke, slawe en vrymanne, mans en vroue nie en dat hulle 'n sigbare eenheid moet vorm, dan beteken dit dat mans en vroue eenders moet wees en dit is onmoontlik. Op grond hiervan meen Du Preez (1959:67) dat Paulus nie 'n 'sigbare eenheid' in die kerk eis nie. Hierteenoor het die NHKA-teoloog A.S. Geyser geoordeel dat Paulus wel die eenheid van die kerk bepleit, maar nie die eendersheid van die lede van die kerk nie (Geyser 1960:9-10).

Die gesprek oor inklusiwiteit-eksklusiwiteit en eenheid-verskeidenheid in die ekklesiologie van die Nederduitsch Hervormde Kerk het in 2010-2011 'n hoogtepunt bereik. Dit is enersyds te wyte aan een spesifieke besluit wat deur die 69ste

Algemene Kerkvergadering in 2010 geneem is. Dit het gehandel oor die NHKA se afwysing van enige teologiese regverdiging van apartheid. Die bepaalde Besluit 54 lui:

Die 69ste Algemene Kerkvergadering maak in die lig van die 68ste Algemene Kerkvergadering se besluit dat dit verkeerd was om 'n bepaalde regeringsbeleid (Apartheid) goed te praat, onomwonde die uitspraak dat Apartheid nie teologies geregtig kan word nie. Die kerk verwerp sy goedkeuring van Apartheid omdat dit:

- in stryd is met die evangelie van Jesus Christus
- gebaseer is op die idee van onderlinge onversoenlikheid
- onreg sanksioneer
- die beeld van God in mense aantast.

(NHKA 2010:343-344)

Hierdie besluit is met 245 teenoor 173 stemme aanvaar. 'n Aantal predikante en ouderlinge het bykans onmiddellik hulle teenstemme gaan aanteken (NHKA 2011a). Kort na die vergadering het hierdie groep predikante, ouderlinge en ander lidmate hulleself begin organiseer en 'n aantal dokumente opgestel om hulle beswaar teen Besluit 54 te verwoord. Hierdie groep het hulleself eers die 'Dolerendes' genoem. Hieroor was daar in die kerk kritiek. B.J. van Wyk (2011), die voorsitter van die NHKA se Raad vir Regsadvies het oor die gebruik van die begrip 'Doleansie' die volgende gesê:

Dit is verbasend dat in die proses van beswaar en wat daarmee saamhang na die Doleansie van 1886 verwys word en die protes teen Beskrywingspunt 54 as doleer beskryf word en daardeur die weg van separatisme of afskeiding gebaan word, en laasgenoemde was nog nooit eie aan die Nederduitsch Hervormde Kerk nie, ook nie aan die Nederlandse Hervormde Kerk nie. Dit was juis die standpunt van Hoedemaker (teenoor Kuyper) wat nie die pad van separatisme wou gaan nie maar eerder herorganisasie voorgestaan het en daarom nie deel gevorm het van Kuyper se doleansie nie.

(NHKA 2011a:3)

Daarna het hierdie groep hulself toe as die ‘beswaardes binne die NHKA’ en later as die ‘steedsHervormers’ bekendgestel (kyk die dokumentasie van die ‘Komitee van Beswaardes’ 2011a). In die kontekstualisering van die Beswaarskrif wat deur hierdie groep uitgereik is, word die volgende negatiewe opmerking aangaande inklusiwiteit gevind:

[D]aar [word] net een woord raakgesien ... [dat] die εὐαγγέλιον της βασιλείας ‘inklusiwiteit’ is. Hierdie inklusiwiteit sluit onder andere in dat enige en alle persone deel van die kerk moet wees, ongeag hulle lewenstyl ...⁵⁵

(‘Komitee van beswaardes’, 2011b)

Hierdie debat en die verhaal van die Nederduitsch Hervormde Kerk dien as voorbeeld dat diversiteit onder mense die kern van die ekklesiologiese spanning oor die verhouding inklusiwiteit-eksklusiwiteit en eenheid-verskeidenheid verwoord. In die ‘Beswaarskrif’⁵⁶ is daar ’n opmerking wat hierdie *crux interpretum* illustreer: ‘Besluit 54 moet nietig verklaar word – hierdie saak duld geen diversiteit nie. Daar kan nie twee uitsluitende waarhede in die kerk geduld word nie’ (‘Komitee van Beswaardes’, 2011b: 4).

Dit blyk ook uit ’n brief van ’n lidmaat wat in *Die Hervormer*, die amptelike mondstuk van die NHKA, gepubliseer is:

Die woord wat in ons kerk homself kom staan maak het om vir onderskeie uitgangspunte voorsiening te maak is diversiteit – ’n diversiteit wat weinig of

⁵⁵ Die term ‘lewenstyl’ verwys na ‘homoseksualiteit’, en die vermelde verwysing bevat die volgende woorde: ‘So is dit ook bevestig deur ... aanhoudende pogings om ’n student wat in ’n self-erkende homoseksuele verhouding staan, as student te behou sodat hy ook predikant van die kerk kan word’ (‘Komitee van beswaardes’, 2011b). Die besluit wat egter *nie* tydens die 69ste Algemene Kerkvergadering in 2010 geneem is *nie*, is die beskrywingspunt aangaande homoseksualiteit. ’n Uittreksel uit Beskrywingspunt 45 lees: ‘Die Kerk glo dat alle gedooptes, alle gelowiges, lede van die liggaam van Christus is. Die eenheid van die Kerk as liggaam van Christus is ’n ewangeliese eis. Derhalwe is mense wat tot seksuele minderheidsgroepe (of tot watter minderheidsgroepe ook al) behoort, soos alle ander lidmate, welkom in die Christelike geloofsgemeenskap’ (NHKA 2011a:92). Die feit dat die meerderheid van die vergadering nie stemgewys positief op die bewoording van hierdie beskrywingspunt: ‘dat alle gedooptes, alle gelowiges, deel van die lede van die liggaam van Christus is’, gereageer het nie, dui op ’n inherente debat oor watter persone op grond waarvan by die kerk ingesluit word – dus die debat oor inklusiwiteit in ekklesiologie.

⁵⁶ Die sogenaamde ‘Kontekstualisering van die Beswaarskrif’ en die ‘Beswaarskrif’ is twee aparte, maar verwante dokumente (‘Komitee van Beswaardes’, 2011a, 2011b).

geen grense het nie.... [dit] kan nie net aanvaar word dat 'n woord soos diversiteit in die kerk die towerwoord is om almal te aanvaar en gelukkig te maak nie. Hierdie saak van diversiteit sal in ons Kerk beslis grense moet daarstel.

(NHKA 2011b:2)

In die poging om te midde van verskeidenheid die eenheid van die kerk te laat realiseer is 'n sosiologiese saak soos etnisiteit⁵⁷ nou verweef met die ideaal om die Nederduitsch Hervormde Kerk se 'volkskerklike' identiteit te handhaaf (vgl. Buitendag 2006a:804). Hierdie ideaal is weer met 'n anti-ekumeniese gesindheid ineengevleg wat met politieke motiewe verband hou. Op 16 Junie 2012 (vooraf gegaan met 'n 'formaliseringsvergadering' op 2 Junie 2012) het die 'dolerende beswaardes', bekend as die 'steedsHervormers' formeel 'n 'staat van belydenis' (*status confessionis*) teen die Nederduitsch Hervormde Kerk aangekondig oor die Algemene Kerkvergadering se besluit om in 2010 (en weer tydens 'n Buitengewone Algemene kerkvergadering in 2011) in Besluit 54 te verklaar dat apartheid nie Bybels-teologies regverdig kan word nie. Hierdie 'doleansie' in die Nederduitsch Hervormde kerk van Afrika het daartoe gelei dat die 'steedsHervormers' in sekere gemeentes onafhanklike verenigings naas kerkrade en gemeentes gestig het en kerklike eiendomme en finansiële bates vervreemd het en na hierdie verenigings oorgedra het. 'n Aantal predikante het ook as ampsdraers en lidmate van die NHKA bedank.

⁵⁷ In die narratief van die NHKA is etnisiteit nie die enigste kwessie waarin die Kerk se spanning ten opsigte van die hantering van verskeidenheid na vore kom nie. Die ander kwessie is dié van homoseksualiteit. Dit is inderdaad aangetoon dat die kerk se beleid van 'geen gelykstelling' en die kerk se ekklesiologie (volkskerklike identiteit) direk verband hou met die kwessie rondom die NHKA se verstaan en hantering van homoseksuele persone. Tot op hede was die NHKA nog nie in staat om homoseksuele persone in die Kerk onvoorwaardelik te aanvaar nie. Tesame met sake soos kultuur, taal, volk en tradisie, is ook die mens se seksuele oriëntasie, in die NHKA as konstitutief vir lidmaatskap, aangesien die voorregte van lidmaatskap aan die gemeenskap van gelowiges – die bediening en deelname aan die sakramente tesame met toelating tot die ampte – op grond van homoseksuele persone se seksuele oriëntasie hulle ontnem word. 'n Breedvoerige studie oor hierdie onderwerp is reeds onderneem en die verbande geargumenteer en uitgewys (vgl. Van Wyk & Buitendag 2010; kyk 'Die rol wat 'n ekklesiologie speel in die verstaan en hantering van homoseksuele persone met besondere verwysing na die NHKA, voorgelê ter vervulling van die vereistes vir die graad MTh, onder promotorskap van Prof. Dr. J. Buitendag, Oktober 2009).

As deel van hulle ‘formalisering’ het die ‘steedsHervormers’ ’n dokument opgestel waarin ’n ‘historiese aanloop’ en ‘tydlyn’ beskryf is. Hierdie dokumente getuig van hulle sterk weerstand in die NHKA se sogenaamde anti-apartheidsbesluit, hulle inherente ‘volksteologie’ en ortodoks-konfessionele oortuigings. In die inleiding van die dokument word die historiese tydslyn en aanloop aan die hand van ’n aantal blokkies soos in ’n organogram geteken. Die eerste twee blokkies verwys na die gebeure in die NHKA in die sestigerjare toe onder andere H.G. van der Westhuizen (toe nog ’n teologiese student) en A.D. Pont weersin getoon het in A.S. Geyser (en onder andere A. van Selms en C.F. Beyers Naudé) se anti-apartheid oortuigings en pro-ekumeniese sentimente. Die derde en vierde blokkies verwys op ’n geïntegreerde wyse na die stryd vir en teen Artikel III van die ou Kerkwet van die NHKA en teoloë se pleidooie vir inklusiwiteit in plaas van eksklusiwiteit. Hulle verbind die gebeure van die 1960’s met die 1980’s en 1990’s, en uiteindelik met die besluite van die Algemene Kerkvergadering en die Buitengewone Algemene Kerkvergadering in onderskeidelik 2010 en 2011.

Hierdie kort historiese narratief dien in hierdie studie as voorbeeldgeval om op die spanning tussen eenheid-verskeidenheid en inklusiwiteit-eksklusiwiteit as die *crux interpretum* van ‘katolisiteit’ van die kerk te wys. Die kerkgeskiedenis van die NHKA bevestig die waarneming dat ’n bepaalde ‘vryheidsbegrip’ tot ’n bepaalde ‘mensbeskouing’ aanleiding gegee het:

Menswees is verstaan as Afrikaner-wees. Die identiteit van die Afrikaner is gedefinieer in terme van sy andersheid teenoor Swart mense en Engelse. Andersheid het die implikasie gehad dat menswees nie bedink kon word in terme van die saambestaan van verskillende maar gelykwaardige individue en groep nie, maar slegs kragtens magsverhoudinge teenoor mekaar.

(Van Wyk 1999:271)

Die spanning tussen eenheid en verskeidenheid hoef egter nie gesien te word as ’n onoorkomelike struikelblok in die eis om die realisering van die ‘katolisiteit’ van die kerk nie (kyk Van Aarde 1995a:865). Die kerk is menslik en dit vra om erkenning. Die erkenning van die verskille in menswees hoef nie outentieke kerk-wees te

verhinder nie. Jy is juis jy omdat jy nie 'n ander is nie, en *die Ander (autré)* dra by dat jy jouself kan wees; dit is juis op grond van die bestaan van *die Ander* dat jy bestaan. Dit is die utopiese beklemtoning van die onsigbare aard van die kerk wat aanleiding gee dat die verskeidenheid in die kerk nie erken word, maar ook oorstyg word ter wille van die eis om die 'katolisiteit' van die kerk te verwesenlik. Die realisering van die 'katolisiteit' van die kerk vra egter dat die epistemologie van binêre denke oorstyg word.

HOOFSTUK 4

DIE TRANSENDERING VAN BINÊRE DENKE EN JÜRGEN MOLTMANN SE SOSIAAL-TRINITARIESE EKKLESIOLOGIE

4.1 'n Epistemologie gegrond op binêre denke

Die spanning tussen eenheid en verskeidenheid en die oorbeklemtoning van verskeidenheid, soos dit uit die voorbeeldgeval van die NHKA blyk, is epistemologies in binêre denke, oftewel 'n digotomie, gegrond. Die Westerse kultuur word gekenmerk deur digotomie. Snow ([1959] 2001) meen dat die Westerse gemeenskap in 'n *argument culture* ontaard het. Dialoog word gekenmerk deur 'n opposisie-mentaliteit, waarin die sogenaamde wen-kant die waarheid *het* soos 'n trofee:

The warlike atmosphere... that makes us approach public dialogue...urges us to approach the world – and the people in it – in an adversarial frame of mind. It rests on the assumption that opposition is the best way to get anything done...that opposition leads to truth.

(Tannen 1998:3)

Die epistemologiese hegemonie van binariteit het 'n lang aanloop in die teologie. In die digitale bron Whitecrow Borderland, getitel, *Binary opposition, hierarchy, and God's power in Early Christian writing*⁵⁸ word hierdie binêre denke in die teologiegeskiedenis soos volg beskryf (my parafrase):

In die geskiedenis van die vroeë kerk het 'n kompleks van verweefde idees na vore gekom wat die mees basiese aspekte van Westerse ideologie definieer. Hierdie idees het so lank dieselfde gebly dat hulle onaantasbare gesag begin verkry het. Hulle is verhef tot die status van onveranderlike waarhede. Hierdie epistemologie is as gevolg van die lang geskiedenis daarvan nie sonder weerstand in die teologiese diskoers bevraagteken nie. Dit het miskien selfs

⁵⁸ Kyk www.mayanastro.freesevers.com/01binaryopp. HTM, geraadpleeg op 19 Maart 2012.

onmoontlik geword vir iemand wat geskool is in Westerse denke om 'n rasionele diskoers te bedink wat nie afhanklik is van konsepte wat gegrond is in binêre opposisies, hiërargiese strukture en die idee van 'n almagtige wese wat alles in aansyn geroep het en dit onderhou nie. Dit word onmoontlik om kritiek in te bring teen die geldigheid hiervan.

Binêre denke gaan terug na Plato (kyk Elbow 1993:51-78). In die geskiedenis van die teologie is Tertullianus van Carthago se denke 'n voorbeeld hiervan. Hy is bekend vir sy kriteria om kettery (*herēsis*) uit te wys. Sedert die polemiese geskrifte van die kerkvaders het die spanning tussen ortodoksie (regte leer) en heterodoksie (dwaalleer) teologiese argumentvoering begin bepaal. Die waarheid van proposisies kon onder andere bepaal word deur die ouderdom van die uitsprake. Hoe ouer, hoe nader aan die waarheid. Vir Tertullianus was 'apokrief' gelyk aan 'laat', na-kanoniek en ook heterodoks (vals) (Metzger 1987). Dit het die gevolg dat slegs proposisies in die kanonieke Bybel erken is as waar. Dit lei daartoe dat vermeende 'nuwe' idees maklik afgemaak kan word as dwaalleer. Dit beteken dat self-kritiek onmoontlik word en kritiek van buite moeilik aanvaar word. Wat 'anders' is, word hiperkrities afgewys sonder om te besef hoeveel vooroordeel onderliggend aan die oordeel is. Die gebrek aan insig in hoe oordele gevel word, spruit voort uit binêre denke. Binêre denke maak insig in binêre denke onmoontlik.

Die dominante diskoers straf die 'afwykende' denkers. Die vroeë kerkvaders het nuwe (heterodokse) teologiese denke in die kiem gesmoor deur die persoon wat daarmee vorendag gekom het, te ekskommuniseer of uit te ban. Later, toe die kerk die amptelike godsdienst van die Romeinse Ryk geword het, is sulke denkers gestraf met die dood op die brandstapel.

Die denke van binêre opposisies en hiërargiese strukture wat gegrond word in die bestaan van 'n 'Almagtige Skepper', kan nie sonder meer as 'waar' beskou word net omdat die idees lank bestaan het en die wat met nuwe idees gekom het, skerp afgewys is nie. Die idee dat God, as suiwer Syn en krag (vgl. Nederlandse Geloofsbelydenis, Artikel 2), hoog verhewe is bo die skepping lei noodwendig tot vervreemding tussen God en die skepping. Dit is die eerste tree na die ideologie van hiërargiese en binêre opposisies. Met so 'n ideologie word alle sosiale verhoudings

bepaal deur mag. Solank die kerk mag gehad het oor individue, is hierdie denke verskans – nie omdat dit noodwendig ‘waar’ is of die waarheid akkuraat omskryf nie, maar omdat dié wat daarteen ingegaan het, gestraf is. Mag word nie maklik prysgegee nie. Dit word die manier waarop mense met mekaar omgaan. God word gebruik om dit te legitimeer (vgl. Berger & Luckmann 1975:85-148; Berger [1967] 1990:7, 33; vgl. Buitendag 2011:3). God se verhevenheid bo die mensheid word die regverdiging vir mense om hulleself te sien as verhewe bo ander. Binêre denke het heteronormatiewiteit tot gevolg.

Heteronormatiewiteit is altyd ’n hegemonie. Michel Foucault (1982:778) beskryf die hegemonie van heteronormatiewiteit wat ’n dominante diskoers in Westerse denke geword het, soos volg (my parafrase): ‘So ’n hegemonie beheer mense se lewens sonder dat hulle daarvan bewus is. Alles word in terme van binêre opposisies geïnterpreteer, of dit geslagtelik is, of dit nasionaliteit en etnisiteit is, en of dit religieusiteit is.’ Binne so ’n dinkraamwerk word uitdrukkings gebruik soos ‘kerk vs. sekte’. Hierdie hegemonie het ’n kragtige negatiewe uitwerking op die ekklesiologie: eenheid en verskeidenheid het uitsluitende begrippe geword. So ’n diskoers werk verlamrend in op etiek. Versoening en akkommodering word bykans onmoontlik gemaak. Aan die een kant is eenheid ’n ideaal. Aan die ander kant is die handhawing van verskeidenheid ’n *sine qua non*. Binêre denke maak dit baie moeilik om ‘eenheid’ te midde van en ten spyte van verskeidenheid te verwerklik.

Binêre denke onderskei tussen diegene wat binne is en diegene wat buite is. Dit blyk reeds uit die bekende *theologoumenon* van Thascius Caecilius Cyprianus van Carthago in die derde eeu (in sy *Epistula* 73.22): *extra ecclesiam nulla salus est* (in Neuner & Roos 1954:213). Hiermee is die binêre kode inklusiwiteit/eksklusiwiteit wat gepaard gegaan het met die binêre opposisie ortodoksie/heterodoksie, versterk. Die geskiedenis van die kerklike konsilies is ’n getuienis van hoe daar in die verlede met hierdie binêre opposisies geworstel is.

Die ekumeniese simbole en die Reformatoriese ‘Formuliere van eenheid’ was die literêre produkte van hierdie geskiedenis. Die eenheidstrewende grondliggend hieraan het nie die binêre opposisies opgehef nie, maar ’n volgende binêre kode tot gevolg gehad, naamlik die sigbare/onsigbare aard van die kerk en die kerk se eenheid.

Oorbeklemtoning van die sigbare aard van die kerk lei tot die ideaal van (gedwonge) organisatoriese kerkeenheid. Die oorbeklemtoning van die onsigbare aard van die kerk het gepaard gegaan met die regverdiging van aparte kerke gegrond op die verskeidenheid van menswees (kyk Loader 2009:pp. 4-5 van 6). Hoewel die getuienis hiervan duidelik sigbaar is in die Afrikaanssprekende kerke gedurende die afgelope twee eeue, is die grondliggende binêre epistemologie terug te voer na die hoogbloei daarvan in die Europese *Aufklärung*-denke. In die teologie was die hart van hierdie denke die binêre kode *rede-geloof*.

Verskeie ander kodes het algaande in die kerk se geskiedenis ingetree soos denominasioneel/ekumenies; universeel/partikulier; geloof/ongeloof. Die kodes kon nie ideologiese ondertone ontkom nie: konserwatief/liberaal en fundamentalisties/relatiwisties. Sogenaamde '-ismes' het 'n rol begin speel in die manier waarop daar oor die eenheid en verskeidenheid van die kerk nagedink word: humanisme, biblisme, independentisme, separatisme, nasionalisme, rassisme, universalisme, partikularisme, holisme en ook later seksisme, homoseksualisme. Dit het deel van die vanselfsprekende werklikheid van die kerk se bestaan geword. Dit is (en word) nie bevraagteken nie. Hoe groter die verskeidenheid op die verskillende vlakke van individu, denominasie en kerk, hoe groter word die probleem. 'n Volgende vlak van verskeidenheid dwing die kerk om aan te hou bestaan in die eenheid-verskeidenheid, maar vra ook vrae oor die aard van hierdie eksistensie, te wete die verhouding tussen die Christelike godsdiens en ander gelowe (vgl. Küng 1988:186). Gemma Cruz (2010:85-89) verwys na Knitter (2002) se bydrae ten opsigte van trajekte in die Christelike teologie se intergodsdienslike gesprek, naamlik eksklusiwisme en inklusiwisme. Eksklusiwiste sien ander godsdienste as vals. Daarom moet hulle 'vervang' word. Knitter (2002:50-56) beskryf dit as 'n *replacement model*. Hierdie soort eksklusiwisme is ekklesiosentries. Volgens Cruz (2010:87) is die uitdrukking *extra ecclesiam nulla salus* tekenend daarvan dat gelowiges van ander godsdienste gemarginaliseer word. Cruz beskryf die ander trajek, inklusiwisme, soos volg:

Inclusivism is a liberal progression of this first position [eksklusiwisme]. Karl Rahner's theory of the 'anonymous Christian' best captures this stance. Peoples of other religions can attain salvation but it is Christ that is secretly

saving them, even as they know nothing about it. These people are saved not so much in and through their own religions but despite their belonging to them. Pluralism, meanwhile, basically asserts that no religion, including Christianity, can claim to be the norm or guide by which others are measured.

(Cruz 2010:87)

Ekklesiosentrisme is met ander woorde gegrond in die vooroordeel dat ander godsdienste gedeeltelik waar is. (Eksklusiewe) ekklesiosentrisme wat Christosentrisme (Cruz 2010:88) geword het, wil ander godsdienste dan vervul, voltooi of vervolmaak. (Knitter 2002:76-80) beskryf dit as die *fulfilment model*. Die binêre denke onderliggend hieraan, word nie raakgesien nie. Dit maak van beide ekklesiosentrisme en Christosentrisme 'n 'isme'. Dit beteken egter nie dat die eksistensiële waarde van om 'n Christen te wees, hiermee gerelativeer is nie. Die uitdaging is om Christen in die *ekklēsia* te wees en om op 'n uitnodigende wyse oop te wees vir ander en nie op 'n hegemoniese wyse met ander om te gaan nie.

Die 'isme' denke as gevolg van die binêre mentaliteit het 'n sterk invloed gehad op kerk-wees in Suid-Afrika. Bogenoemde twee trajekte kan raakgesien word in die debat wat veral fokus op die spanning eenheid-verskeidenheid in die kerk in Suid-Afrika. Eksklusiwisme het kerkisme tot gevolg. Een denominasie wat nie kan bestaan sonder om in verhouding met ander dominasies te wees, leef asof die eie die enigste is en die ander moet konformeer. Dit is 'n verskynsel wat in die natuur aangetref word. Paulus noem dit 'n *kata sarka* bestaan (kyk hoofstuk 5 van die studie). George Orwell ([1945] 1983:83) beskryf hierdie menslike gedrag in sy parodie *Animal Farm* as: 'all animals are equal, but some are more equal than others'. In die NHKA weerspieël kerkisme nie net die verhouding met ander denominasies nie. Die kerk se vashou aan die volkskerk-ideologie is 'n uiterste vorm van so 'n kerkisme. Etnies-gegronde volkskerke is waar mense se *kata sarka* kenmerke die grond vir eksklusiwisme word. Die 'isme' in terme van etnisiteit geld ook 'isme' in terme van geslagtelikheid. Die andersdenkende; andersbelydende; anderskleurige; anders-seksuele *kan nie* ingesluit word nie. Die werklikheid van verskeidenheid word oorbeklemtoon.

Die remedie op eksklusiwisme is nie inklusiwisme (’n volgende ‘isme’) nie. Indien inklusiwisme gemaklik met eksklusiwisme vervang word, het ons te doen met die verskynsel wat Gemma Cruz (2010:87-88; vgl. White 1973:2-4) ‘liberal progression’ en William Storrar (2008:15; vgl. Simpson 2002:139) die ‘repressive tolerance’ noem. Liberalisme is ’n ewe groot epistemologiese struikelblok as konserwatisme. Albei is nie oop vir akkommodering en toleransie nie. Nie een van die twee dra daartoe by om die spanning eenheid-verskeidenheid in kerk-wees op ’n positiewe wyse te verwerklik nie. Albei kan die eenheid van die kerk in gedrang bring: ’n oorbeklemtoning van verskeidenheid is nie die oplossing vir die probleem van die oorbeklemtoning van die eie nie. Ongenuanseerde beklemtoning van eenheid sonder die akkommodering van verskeidenheid is insgelyks ’n produk van binêre denke. Dit berus op die ‘geloof’ dat ‘ek’ die waarheid ‘het’ en dit aan ander moet verduidelik/afgee/oortuig, sodat hulle kan ‘inkom’. Die ‘andersdenkende’, ‘andersbelydende’, ‘anderskleurige’, ‘andersseksuele’ kan ‘inkom’. Met die ‘inkom’ word die ander vervolmaak: die eie tradisie en ‘hetero-denke’ vervolmaak die onvolledige. Die imperatief van eenheid word oorbeklemtoon.

In die ekklesiologiese debat het die term ‘gesonde spanning’ kenmerkend geword van ’n verdoeseling van binêre denke. Dit is hierbo met verwysing na die NHKA se geskiedenis as voorbeeldgeval aangetoon. Die probleem is dat die toenemende verskeidenheid lei tot ’n toenemende onbehandelbaarheid met verskeidenheid. Die gevolg is dat die eenheid van die kerk al hoe meer in die gedrang kom.

Daar kan uit hierdie impasse beweeg word as outentieke kerk-wees verstaan kan word in terme van ’n ellips met eenheid-inklusiwiteit en verskeidenheid-eksklusiwiteit as die twee fokuspunte. Die aanwesigheid van sowel inklusiwisme as eksklusiwisme in die NHKA – weereens as voorbeeld van ook ander denominasies – voldoen nie aan die voorwaardes van so ’n ellips nie. Dit is veral sigbaar in die sakrament van die nagmaal – dié sakramentele handeling van die kerk waar die verskeidenheid in eenheid oorstyg moet word. Bajis (1989), in aansluiting by die werk van Jerome J. Holtzman (1973), ‘Eucharistic ecclesiology of the Orthodox Theologians’, beskryf die belang van die nagmaal vir die eenheid van die kerk soos volg:

The Church exists universally *only because it exists Locally*. The ‘universal’ Church can only be manifest in the *Local* Church, because the Eucharist can only be celebrated *Locally*. And it is the Eucharistic assembly, as the Body of Christ, which makes the Local Church transcend its geographical limitations. The foundation for this is seen in Paul's very description of the Church as ‘*the body of Christ*’ (1 Cor. 12:27). In fact, it is reasonable to assume that the very phrase ‘body of Christ’ had its origin in the Eucharistic assembly: ‘In the Eucharist the body of Christians (*tō sōma tōn Kristianōn*) becomes the body of Christ (*tō sōma tou Kristou*).’

(Bajis 1989:147)

In die simboliese handeling van die nagmaal word die eenheid van die kerk as ellips gedemonstreer. In die nagmaal word verskeidenheid oorstyg op grond van die *koinōnia* wat die eenheid verwerklik. Collins vra wat dit vandag beteken vir die kerk om van eenheid en verskeidenheid te getuig:

The place of the heretic, the schismatic, the excommunicate and the (non) religious Other in relation to the Eucharist and the Church raises profound questions about exclusion and inclusion and the status of those ‘outside’ and about space for the Other. How can the Church respond to demands for tolerance and hospitality?

(Collins 2008:139)

Die argument van hierdie studie is dat die spanning tussen eenheid-verskeidenheid en inklusiwiteit-eksklusiwiteit in kerk-wees ‘opgelos’ kan word met behulp van die resente navorsing met betrekking tot *Trinitariese ekklesiologie*. Daar is egter ’n voorwaarde, en dit is dat ook *binariteit*, sowel as *liniariteit*, in Trinitariese ekklesiologie oorstyg moet word.

4.2 Die ‘korrespondensie’ tussen Triniteit en kerk-wees

’n Bekende uitspraak van die kerkvader Origenes is dat ‘die kerk vol is van die heilige Triniteit’ - *ho de en tē ekklēsia tuchanōn tē peplērōmenē tēs hagas Triados* (*Selecta in Psalmos*, in *Patrologia Graece*, 12.126B). Volgens die Kroatiese teoloog, Miroslav

Volf (1998:196) is hierdie siening van Origenes gegrond op sy verstaan van die begrip *Imago Dei* wat 'n sterk invloed uitgeoefen het op sy ekklesiologie. 'n Soortgelyke invloed word ook aangetref by die kerkvader Cyprianus – '*de unitate Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, plebs adunata*' (*Liber de Oratione Dominica*, 23, in *Patrologia latina* 4.553). Volf (1998:196) is van oordeel dat hierdie verband tussen kerk-wees en Triniteit nie gelê word in die Protestantse ekklesiologiese tradisie nie.

Volf se beoordeling van die Protestantse tradisie is egter te eng, want in sy boek *After our likeness: The church as the image of the Trinity* (1998) fokus hy deurgaans slegs op een ekklesiologiese tradisie in die Protestantse wêreld, naamlik die vrye kerk-idee (vgl ook Volf 1992:525-546). In die lig van die ontstaansgeskiedenis van hierdie ekklesiologiese model (kyk hoofstuk 3) skep 'n 'vrye kerk'-idee ernstige probleem wat nie daarin sal kan slag om 'nasie-kerk' te transendeer nie. Tog is Volf se teologiese beredenering van die sogenaamde 'korrespondensie' tussen 'n relasionele ekklesiologie en 'n relasionele Triniteitsbeskouing, 'n waardevolle bydrae. Die relevansie van hierdie 'korrespondensie' word duidelik wanneer die *perichoresis* 'n nie-binêre, dinamiese kohesie konstitueer in plaas van 'n asimmetriese, binêre, hiërargiese relasie. A-simmetrie of simmetrie sal afhang van hoe die struktuur van die 'Trinitariese relasies' verstaan word. In die dogmatiek, sedert Augustinus (kyk Hill 1982:61; Studer 1982:174) word hierdie struktuur gewoonlik in terme van die begrippe 'generasie' (*generation*) en 'prosesie' (*procession*) verstaan. Die term 'generation' hou verband met wat in die Athanasiaanse en Niceense belydenisse met begrippe soos 'verwek nie gemaak nie' en 'eenswesens' bedoel word. In Latyn word die begrip 'incretus' gebruik. Dit staan teenoor die *qui conceptus est de Spiritu Sancti* (*Symbolum Apostolorum*). Athanasius se bydraes in hierdie verband kom uit sy *Ad Serapionem* 2.6 (in Pelikan (1971:378-379) en sy *Orationes tres contra Arianos* 1.21 (in Robertson ([1891] 1957:318). Sy verwysing 'eenswesens' is *homoousios* (kyk Ayres 2008:426). Dit staan teenoor *consubstantia Patri* in die *Symbolum Nicaenum*. Die term 'prosesie' verwys terug na die begrip 'uitgaande' toe die derde persona, naamlik die Heilige Gees, toegevoeg is.

Die aard van die 'Trinitariese struktuur' is in die kerkgeskiedenis of hiërargies of anti-hiërargies dit wil sê 'modalisties' verstaan. Die keuse, hiërargie (asimmetrie) of anti-hiërargie (simmetrie) het 'n bepalende uitwerking op hoe die 'eklesiologiese

struktuur' na analogie van die Triniteit geïnterpreteer word. Wat die Rooms-Katolieke Kerk betref, sê Volf (1998:214) dat die 'strictly hierarchical structure of the church derives from the systemic dominance of the one from the precedence of the whole. Because only the one can insure the unity of the totality, the Pope must rank above the bishop, just as the bishop must rank above the congregation'. In resente ekklesiologie word hierdie 'eklesiologiese struktuur' gevind by die Ortodokse teoloog, John Zizioulas (1973:133-147; 1985a; 1985b:23-35). Volf interpreteer Zizioulas se 'reciprocal relation between the one and the many' as asimmetries:

[T]he Father constitutes the Son and the Spirit, while the Son and the Spirit only conditions the Father; Christ constitutes the church while the church only conditions Christ. Accordingly the bishop constitutes the church, but is only conditioned by the church. The monarchy of the Father, and the subordination of the Son and the Spirit...are reflected not only in the dominion of Christ over the church, but also in the hierarchical relations in the church itself. Like the Trinitarian person, so also is the ecclesial person inconceivable without hierarchy. The function of the *ordo* of lay persons is exclusively responsorial; they follow the bishop *acting in persona Christi*, and speak the liturgical amen.

(Volf 1998:215)

Volf wil van hierdie monargale, hiërgiese, asimmetriese, binêre 'eklesiologiese struktuur' afskeid neem. In die plek hiervan wil hy 'n relasionele, simmetriese, nie-binêre kerk-wees bevorder. Hy doen dit deur die korrelasie tussen die 'Trinitariese struktuur' en 'eklesiologiese struktuur' te handhaaf. Die korrelasie wat hy in gedagte het, is 'n indirekte identifikasie tussen *God* en *kerk*. Die epistemologie onderliggend hieraan is 'n Kantiaanse oop-dialektiek. Triniteit veronderstel 'n dinamiese relasie van die één God wat *ekstern* in en deur Jesus Christus handel en hierdie verlossende handeling is 'n handeling van die één God in en deur die Heilige Gees met die mensheid. Die ekklesiologiese analogie is dat die één kerk vir die Rooms-Katolieke Kerk manifesteer in die monargaal gesentreerde één biskop/pous aan wie die ander biskoppe en die leke ondergeskik is. Vir van die Protestantse kerke manifesteer die self-openbaring van die een God in die kerugma van die verlossingsdaad van die een God wat sigbaar word in die vleeswording van die Woord op grond van die werk

van die Gees, uitgaande van die Vader en die Seun- kerk-wees manifesteer waar hierdie Woordgebeure plaasvind.

As die logika van die generasie en prosessie skeefgetrek word deurdat generasie geïnterpreteer word dat die Vader belangriker word as die Seun en as die prosessie so geïnterpreteer word dat die Gees minder belangrik is as die Vader én die Seun, dan word 'n hiërargie geskep wat skadelik vir die ekklesiologie is. Volf (1998:215) wys daarop dat 'the Spirit vivifies the structure of the church'. Op hierdie manier relativeren en regverdig hy egter die hiërargiese magstruktuur van die kerk: andersyds op grond van die hiërargie van die interne relasies in die Triniteit en andersyds, omdat Christus die 'eintlike beheer' oor die mag het (Volf 1998:214). Sedert die modaliteitsdenke in die vroeë kerk is hierdie hiërargiese denke nie net soos by Volf gerelativeer nie, maar gedemistifiseer.

Ten spyte van Moltmann se invloed op Volf, het Volf egter nie sover as Moltmann self gegaan en die relativering van hiërargiese struktuur van die Triniteit en die kerk heeltemal prysgegee nie. Ook Wolfhart Pannenberg is krities ten opsigte van 'different modes of being of the one divine subject'. Hy beklemtoon die 'living realizations of separate centres of action' (Pannenberg 1991: 319). Hierdie dinamiese denke word sterker by Moltmann (1991a: 323) as by Pannenberg aangetref. Anders as in die verlede, werk Moltmann nie met die begrippe 'generation' and 'procession' (die bron van die hiërargie) nie. Hy onderskei tussen 'konstituering' en 'relasie'. Laasgenoemde is dinamies en eersgenoemde is staties. In terme van 'relasie' staan die Vader nie teenoor of selfs ten opsigte van die Seun en die Gees nie; daarom is die Vader nie 'Eerste' nie, maar 'as een onder ander' (Moltmann1991a:323).

Volf (1998:218) het waardering vir hierdie insig van sy mentor Moltmann. Sy ideaal is dus om die analogie tussen die 'Trinitariese struktuur' en die 'ekklesiologiese struktuur' só te beskryf dat die verskeidenheid van gawes, bedieninge en aktiwiteite van alle Christene sal korreleer met die 'divine multiplicity': 'just as the one deity exists as the Father, Son, and Spirit, so also do these different divine persons distribute different gifts to *all* Christians'. In hierdie verband wys hy terug na Paulus se beeld van die kerk as die liggaam van Christus, veral Paulus se uitspraak in 1 Kor

12:7 waar gewys word op die ondersteunende hulp wat die lede vir mekaar in die eenheid het. Volf (1998:219) vat dit soos volg saam:

This symmetrical reciprocity of the relations of the trinitarian persons finds its correspondence in the image of the church in which *all* members serve one another with their specific gifts of the spirit in imitation of the Lord and through the power of the Father. Like the divine persons they all stand in a relation of mutual giving and receiving.

(Volf 1998:219)

Triniteit word gekonstitueer deur 'n relasie van perfekte wederkerige liefde. Ekklesiologies is die spieëlbeeld hiervan dat die lede van die kerk die voorreg het om in so 'n perfekte simmetriese liefde te kan bestaan: 'internal to one another as persons and mutually *give everything* to one another (Volf 1998:220). Hierdie voorreg veronderstel ook dat lede die *reg* het om perfekte wederkerige liefde te ontvang. Die moontlikheid bestaan egter dat dit nie sal gebeur nie. Volf stel dit soos volg:

In order to protect the persons from abuse, not only for their own sake (the equivalent of an individualistic understanding of human rights) but also because of their communion with others and with God, one must ascribe inalienable rights to those not (yet) living in perfect love. People in the church *can* have these rights because they are persons who are to correspond to the relations of the divine persons as centers of action; but they *must* have these rights if they are to live in correspondence to the divine persons; because they are living on this side of God's new creation. The rights of all the members of the church, as office holders as well as all other Christians, are grounded in the correspondence of *sojourning church* to the Trinity.

(Volf 1998:220)

In aansluiting by Michael Welker (1995:125-126) se boek 'Kirche im pluralismus' vat Volf sy ekklesiologie soos volg saam: 'the church is not a monocentric-bipolar community, however articulated, but rather fundamentally a *polycentric community*'

(Volf 1998:224). In sy vroeëre werk: *Exclusion and Embrace*, a theological exploration of identity, otherness and reconciliation (1996:18-19) het Volf 'eenheid te midde van verskeidenheid' nie net in ekklesiologiese terme geïnterpreteer nie, maar ook vanuit die perspektief van die politieke filosofie. Hy sluit veral aan by die denke van Charles Taylor (1994), Christian Bittner & Ann Ostermann (1988). Taylor (1994:38) het die uitdrukking 'the politics of recognition' gebruik om te verwys na 'die politiek van gelyke waardigheid'. Mense se waardigheid (*dignity*) is 'n universele reg. Wat hier universeel is, het streng gesproke, betrekking op individualiteit: die reg (*dignitas*) van 'n individu te midde van 'n veelheid van mense. Taylor gebruik daarom ook die uitdrukking 'the politics of difference':

[What] we are asked to recognise is the unique identity of this individual or group, their distinctiveness from everyone else. The idea is that it is precisely this distinctiveness that has been ignored, glossed over, assimilated to a majority identity. And this assimilation is the cardinal sin against the ideal of authenticity.

(Taylor 1994:38)

Bittner & Ostermann (1988:105-106), wys daarop dat die *dignitas* van 'n persoon te doen het met die 'particularities of the social setting in which he or she is born and develops'. Dit het te doen met mense se 'investment in a particular language, religion, customs, their construction of gender and racial difference'. Die aantasting van 'n persoon se *dignitas* het volgens Taylor (1994:25) te doen met die 'nonrecognition or misrecognition' en dit 'can inflict harm, can be a form of oppression, imprisoning someone in a false, reduced mode of being'.

Vanuit Volf se nie-binêre Trinitaries-ekklesiologiese perspektief, sal die *dignitas* van 'n gelowige of 'n kerklike groepering aangetas word wanneer 'die reg op perfekte liefde' aangetas word. Om in kerk-wees mekaar skade te doen, is om nié die verband tussen die 'Trinitariese struktuur' en die 'ekklesiologiese struktuur' te eerbiedig nie. Volgens Volf (1998:220) 'this presupposition is counter factual'. Só 'n misbruik bestaan nie in die Trinitariese struktuur nie. Die oorstyging van binariteit en liniariteit sal egter van die kerk vra om positief erns te maak met die 'postsekulêre

apologetiek’ van iemand soos Alister McGrath (2012). McGrath (2012:140) sluit aan by Wright (1992b:132) se ‘alternative ways of thinking’. Dit is ’n narratief wat op 4 fundamentele vrae antwoorde bied:

‘Who are we?’

Ons is mense wat gemaak is na die beeld van die Skepper en ‘are not given our fundamental identity by race, gender, social class, or geographical location.

‘Where are we?’

Ons lewe in ’n wêreld wat mooi is, ‘though transient’.

‘What is wrong?’

Ons weet dat ons teen ons Skepper rebelleer en ‘the world is consequently out of tune with its created intention. ‘

‘What is the solution?’

Anders as in die vroeë kerkgeskiedenis toe *filioque* nie tot kohesie in kerk-wees gelei het nie, bly dit ’n uitdaging dat die ‘hermeneutics of the doctrine of God as the Trinity (Thiselton 2007b: 451-478), in die huidige tydsgees tot ’n ‘unity through diversity’ (Cullmann 1986:13) kan bydra.

Vir outentieke kerk-wees veronderstel dit dat die kerk sal wees wat die drie-eenheid impliseer: eenheid te midde van pluriformiteit (verskeidenheid). So ’n *likwiditeit* vra dat die kerk (ook die NHKA) ’n nuwe bladsy in die narratief van kerk-wees skryf. Dit kan gedoen word deur die narratief van die kerk-wees in terme van ’n relasionele Triniteit te beskryf. Dit is die ‘storie van die kerk’ wat kondenseer in die ekonomiese/ekumeniese/relasionele Triniteit. Met ’n verwysing na Eberhard Jüngel (1976:11-15), beskryf Fiddes die belang van die leer oor die Triniteit soos volg:

For the church doctrine of God as Trinity attempts to model the conviction that God’s life is relational, that the depth of God’s personal being can only be expressed in terms of a dynamic interweaving of personal relationships...The concept of the Trinity is not about *observing* God, not about *participating* in God. The self-opening of God in revelation entices us into engagement with

God...This interweaving or *perichoresis* of relationships can be expressed in a narrative way: God has a story within God's own self – the story of a Father, who sends out a Son in a Spirit of love and openness to the future. The story of the eternal birth of the Son from the womb of the Father continues in the historic story of the sending out of Jesus Christ...This is the 'meta-narrative' into which we are invited to incorporate our own stories. We are invited to let the reconfiguration of time in this Grand Story, its particular integration of past, present and future, shape the way we see past history and expect what is to come. Postmodern criticism has been suspicious of all meta-narratives, that is stories which claim to explain the whole of reality (though Derrida himself never thought they could be entirely erased), since they easily become ideologies which oppress persons in the name of absolute truth. But we have seen there is an openness in the way that a reader participates in *this* narrative which has hiddenness at its heart.

(Fiddes 2000:43-44)

Volgens hierdie insigte van Jüngel en Fiddes, is kerk-wees eksistensieel 'n verhaal op sigself. Dit is egter nie 'n selfstandige verhaal sonder 'n inbedding in 'n groter verhaal nie. Die meesternarratief is dié van God se ontmoeting met mense en ander dinge in die skepping, en in hierdie narratief is elkeen van die *persona* van die Triniteit 'n komponent van die verhaal van outentieke lewe – 'n lewe *coram Deo* oftewel 'n lewe *coram Trinitate*, 'n lewe as manifestasie van *God-met-ons*. Hoe 'n mens Bybels-teologies ook al, of vanuit watter perspektief ook al redeneer, die begrip 'liefde' behoort as die sentrum van *God-met-ons* (vgl. Van Aarde & Pelser 2001:36-37). En dit is waarop 'triadologiese ekklesiologie' (Havrilak 1990:61-77) neerkom⁵⁹.

⁵⁹ Soos elders in die studie aangedui, word met die begrip 'triadologie' beide die 'ekonomiese' as die 'immanente', oftewel die ontologies-sosiale én die ontologies-essensiële, aspekte van God as Drie-eenheid aangedui. Hierdie verruiming van die Triniteitsleer is die gevolg van die invloed van teologiese insigte vanuit die 'Oosters-Ortodokse' kerk op die 'Westers-Ortodokse' kerk. In hierdie verband haal Peter Robinson (2006:59-60, endnota17) die Oosters-Ortodokse teoloog Gregory Havrilak (1990:61-77) soos volg aan: 'The basis of Eastern triadology is found in soteriology, in that its fundamental goal is to maintain the Christological and pneumatological presuppositions that (a) the incarnate logos and Divine Spirit are met and expressed first as divine agents of salvation, and (b) only then are they discovered to be essentially one God'.

So 'n *hermeneutiek van triadologiese ekklesiologie* veronderstel dat daar nie (1) voorrang aan 'n 'ekonomiese Triniteitsleer' (God *ad extra*) bo 'n 'immanente Triniteitsleer' (God *ad intra*), of omgekeerd, gegee word nie, maar ook nie (2) 'n eensydige interpretasie van die sogenaamde 'social doctrine of the Trinity' plaasvind nie (kyk o.a. Kilby 2000:432-445; Metzler 2003:270-288; Hebbletwaite 2005:82-90; Chapman 2005:43-58), asof die begrip *gratia praeveniens* met 'n 'social gospel' vervang is.

Binne die konteks van 'n vroeëre debat in Nederland oor die kerk as 'volkskerk' oordeel Van Ruler (1947:506) dat sy mede-landgenoot H.F. Kohlbrügge se volkskerkteologie nie werklik erns maak met 'de politiek-culturele aspecten' van kerkwees wat getuig van 'pneumatische realiteit der liefde' nie. Van Ruler gaan dan onmiddellik daartoe oor om nie ruimte te gee dat humanisme hoegenaamd vanuit sy eie teologie afgelei kan word nie:

Accentueeren wij daartegenover het moment van de liefde, dan dient echter wel met bijzonderen nadruk vastgehouden te worden, dat de liefde enkel en alleen in de verbrijzeling geboren wordt. Waarachtige liefde ontstaat eerst in de erkenning, dat wij tot de liefde niet in stáát zijn. En deze erkenning is niet alleen haar oorsprong, maar ook haar vorm. De liefde wordt niet allen uit deze erkenning geboren, maar zij bestáát ook in deze erkenning. Dáárin pas gaat het niet meer om ònze gerechtigheid, maar om de gerechtigheid Gods; niet om het goed *doen*, maar om het goed *zijn*; niet om het gerechtigheid doen, maar om de gerechtigheid zélve. Deze erkenning van onze onmacht, deze radikale verbrijzeling is de schuldbelijdenis.

(Van Ruler 1947:506-507)

In sy boek *Ter wille van hierdie wêreld: Politiek en Christelike heilsbelewing*, wat Ben Engelbrecht aan Van Ruler opgedra het, het Engelbrecht (1982:88-89, 106) die volgende oor die *liefdeseis* en die *eenheid van die kerk* gesê (gender-taalgebruik oorspronklik):

Die Christen aanvaar die wêreld nie as sy onvermydelike lot, dus met gelatenheid en berusting nie, maar gelowig, hoopvol, met liefde. Die aardse

lewe is vir die gelowige één heilsbeleving, al word dit deur nog soveel teenstrydighede gekenmerk ... Die politieke verantwoordelikheid wat daar op die kerk rus, en wat in Suid-Afrika in toenemende mate deur hom besef behoort te word, stel hom op die pynlikste wyse voor die vraagstuk van sy verdeeldheid. Dit laat hom met die grootste erns staan voor sy ekumeniese aard en roeping om die kerk in die enkelvoud te wees. Om sy eenheid te soek en weer te vind, word vir die kerk deur sy politieke verantwoordelikheid beklemtoon as 'n onontwykbare Goddelike noodsaak.

Christen-wees in hierdie wêreld is om volgeling van die Seun te wees, om gelei te word deur die Gees, en om versorg te word deur die Vader is almal verhaale binne 'n verhaal. Dit is wat bedoel word om die verhaal van die lewe, oftewel die storie van die kerk, as 'n 'metanarratief' te beskryf. Wat Jüngel en Fiddes egter ook uitwys, naamlik dat hierdie *perichoresis* juis *relasies* is, is dus belangrik. Maar ook hulle opmerking dat juis die distorsie in relasies, wat verwringing van menswaardigheid kan meebring en wat ook tot die oneer van God lei, is net so belangrik. Daarom is dit nodig om 'n *hermeneutiek van suspisie* toe te pas op die metanarratief wat die verhaal van die kerk is. Sodat 'n nuwe narratief oor die kerk vertel kan word – ook vir die NHKA wat in hoofstuk 3 van die studie as voorbeeldgeval bespreek is.

In hoofstuk 1 is die hipotese van die studie uitgespel, te wete die spanning in die ekklesiologie, naamlik dié van eenheid-verskeidenheid en inklusiwiteit-eksklusiwiteit. Die bespreking van hierdie *crux interpretum* sluit aan by die dogmatiese vertrekpunt van Miroslav Volf (1996:45) en die Bybels-teologiese vertrekpunt van N.T. Wright (1992b:173): '*equality ... disregards genealogy*'. Die begrip 'genealogie' hou verband met die mens se *biologiese* verwantskap en die begrip 'gelykwaardigheid' (*equality*) hou verband met *menswaardigheid*. Beide hierdie begrippe verwys met ander woorde na 'n sosiologiese saak (vgl. Edward O. Wilson (2000) se koppeling van biologie en sosiologie). Die saambring van ekklesiologie en sosiologie beklemtoon die belang van interdisiplinariteit in hedendaagse teologie.

Die vertrekpunte van Wright en Volf bevestig ook die insigte van Hans Küng ([1968] 2001:169), naamlik dat die verhouding tussen eenheid en verskeidenheid telkens in terme van 'n spesifieke konteks van dogma- en kerkgeskiedenis besin behoort te

word. Om die verband tussen *genealogie* en *menswaardigheid* in ag te neem, is om verruimend oor *notae ecclesiae* te dink. Die *notae* is in die vierde eeu nC en weer op grond van Johannes Calvyn (kyk Milner 1970:132) in die sestiende eeu nC op 'n bepaalde wyse verstaan (vgl. onder andere Buitendag 2001:550; Strauss 2007:777-785). Uiteraard sal elke paradigmaskuif in die teologie 'n nuwe dimensie in die interpretasie van die klassieke *notae ecclesiae* verg. Die een-en-twintigste eeu verteenwoordig só 'n verskuiwing. Ook vereis die veranderende kerklike toneel in demokratiese Suid-Afrika ná 1992-1994 nuwe besinning oor die verhouding eenheid-verskeidenheid/ inklusiwiteit-eksklusiwiteit.

In die hedendaagse epistemologie en teologiese diskoers kan 'n spesifieke ontwikkeling aangedui word. 'n Beweging het plaasgevind vanaf positivistiese dualisme na 'n relasionele dialektiek, maar in die postliberale epistemologie is daar heeltemal wegbeweeg van binêre denke. Inklusiwiteit word radikaal in terme van eksklusiwiteit, en eksklusiwiteit in terme van inklusiwiteit bedink.

'n Ellips-denke ten opsigte van die ekklesiologie getuig van só 'n getransendeerde metafisiese epistemologie. Dit sal in hoofstuk 5 van hierdie studie uitgewerk word waarin daar aan die begrip 'heterotopie' aandag gegee word. Die vraag is of hierdie postliberale epistemologie beskryf kan word met die term 'diatesis' (kyk Heyns en Jonker 1977:291), 'n begrip waarmee Johan Heyns en Willie Jonker 'n alternatief op antitese in die epistemologie wou daarstel. Tot hulle krediet kan opgemerk word dat die 'ekumeniek' nie net tot die sendingwetenskap beperk is in die teologiese kurrikulum nie, maar is beskou as 'n onderdeel van die ekklesiologie. Heyns en Jonker (1977:290) stel dit soos volg:

Dit blyk ook duidelik uit die taak wat die ekumeniek behoort te verrig. In die eerste plek moet dit immers 'n beeld skets van die geskiedenis van die verdeeldheid én van die beweging tot die herstel van die eenheid van die kerk ... in die tweede plek moet dit nadink oor die vraag wat die eenheid van die kerk presies beteken en waarop dus in die pogings tot hereniging afgestuur moet word. Dit is 'n taak wat die dogmatiese leer aangaande die kerk veronderstel ... in die derde plek moet dit die hakplekke [sic] op die weg na kerklike eenheid toelig en bespreek ... die ekumeniek kan 'n groot taak verrig

om in ons tyd helderheid te bring te midde van veel verwarring oor die ware en die valse eenheid van die kerk.

Hierdie sitaat verteenwoordig 'n ekklesiologie wat in 'n mate ook by Schillebeeckx aangetref word. As kinders van hulle tyd hou hierdie teoloë se diskoers rekening met binêre opposisies soos 'die wêreldbeeld van die primitiewe mens' en die van die *Aufklärung*. Daarom staan hulle enige kritiese denke teë wat "n moontlike ingryping in die orde van die natuur en die geskiedenis deur transendente, dit wil se buite wêreldse magte' bevraagteken (Heyns & Jonker 1977:119-120). Die positiewe uitsprake wat Heyns en Jonker oor die rol van die 'ekumeniek' maak op grond van 'n diatetiese epistemologie, is egter nie net 'n aanduiding van 'n relasionele dialektiek nie, maar ook van 'n bepaalde soort dialektiek wat as 'Hegeliaans' beskryf kan word. Heyns en Jonker (1977:291) sien 'dia-tesis' (oorspronklike spelling) as die logiese gevolgtrekking van die versmelting tussen 'tese' aan die een kant en 'antitese' aan die ander kant. Hulle skryfwyse 'dia-tesis' en nie 'diatese' of 'dialektiek' nie, dui op voltooiing, terwyl die antinomieë 'tese' en 'antitese' oop formulerings is, terwyl dialektiek (*dialekto*) semanties op 'n oop proses dui. Die waarde van 'diathesis'-denke is dat dit op die belang van sosiale etiek in die teologie wys: 'die teologiese etiek spoor die 'etiese aar' op, wat dwarsdeur die dogmatiek loop' (Heyns & Jonker 1977:294). Ongelukkig verrai die spelwyse ook 'n geslote denksisteem wat nie binariteit ophef nie. Soos by Schillebeeckx, handhaaf Heyns en Jonker die onderskeid tussen die konstituerende aspek en die performatiewe aspek van kerkwees. Die rol wat hulle in die teologiese kurrikulum aan polemieë en apologetiek toeken, dui op die verskerping en nie versagting nie van binêre opsies in hulle denke (Heyns & Jonker 1977:295-296).

Die doel van die polemieë is nie die blote uiteensetting van die verskille nie, maar die verdediging van die ware leer teenoor alle vorme van heterodoksie en dwaling. Dit spreek vanself dat die beoefenaar van die polemieë hom sal stel op die standpunt van die belydenis wat volgens sy oortuiging die suiwerste is, dit wil sê, op die standpunt van die kerkgemeenskap waartoe hy behoort. 'n Behandeling van die Christelike sektewese, die strydgesprek tussen die reformasie en Rome, en die verdediging van die ortodokse belydenis teenoor die modernisme val alles binne die grense van hierdie vakgebied.

Hierdie denke staan nie net veroordelend teenoor ander belydendes in die *eie* Christelike-konfessionele tradisie nie, maar sterker nog teenoor ‘dieselfde-gelowiges’ in ‘n *ander* Christelike geloofstradisie. Schillebeeckx maak nie ‘n onderskeid tussen mense waar dit die Christelike etiek raak nie. Heyns doen dit wel. In sy boek oor die Christelike etiek word dit duidelik dat hy die *différance* handhaaf tussen wat ‘konstituerend’ tot die kerk is en wat ‘performatief’ tot die wese van die kerk is. Selfs Heyns se skynbaar inklusiewe formulering van die Christelike etiek na aanleiding van die dekalog, los die probleem nie op nie, maar verhard die *différance* op ‘n hegemoniese wyse:

Want die koninkryk van God is só omvattend en só fundamenteel, dat ons dit die sin en doel van die wêreld, die motivering van die geskiedenis kan noem. Daaraan werk *alle* mense saam: gelowiges – terwyl hulle dit weet en ook wil, en ongelowiges – terwyl hulle dit nie weet nie, en soms selfs nie wil nie. Só bou ook die ongelowiges aan ‘n ryk waarvan hulle eenmaal die heerlike vrugte, nl. die burgerskap, nie sal smaak nie.

(Heyns 1970[1973]:14)

Hier het uitgesproke eksklusiwiteit, inklusiwiteit ont-kragtig. Hierteenoor noem Schreiter (2010: 257) Schillebeeckx se teologie die ‘vrugbare sade’ wat vrugte oplewer in ‘n konteks van globalisasie.

Die uitdaging is om binêre denke met ‘n genuanseerde dialektiek of triadiese denke te vervang. Sodoende kan universaliteit – die katolesiteit in die kerk – op nie-hegemoniese wyse bedink word. Postbinêre denke lui die ineenstorting van ‘n ‘meesternarratief’ in. Dit bevat inherent ‘n hermeneutiek van suspisie. Dit ontbloom magsbelange in meesternarratiewe, soos wat in die uitsprake van Heyns en Jonker hierbo gesien kan word. Schillebeeckx, volgens Schreiter (2010: 259), beklemtoon nie *hegemonie* nie, maar *salus*. Volgens Schreiter het die Britse analitiese filosofie in die 1960’s sy vroeëre Thomistiese denke sodanig gevorm dat Schillebeeckx van ‘een God van mense’ kon praat. Dit was die gevolg – indien daar van ‘n logiese gevolgtrekking gepraat kan word – van Schillebeeckx se beklemtoning van mense se ervarings, die gebroke werklikheid en sosiale geregtigheid.

Een van die belangrikste uitdagings is om die eenheid van die kerk te midde van pluraliteit te manifesteer. Met die opkoms van die ekumene na die Tweede Wêreldoorlog (vgl. Key et al 1997: 371-381) het 'n nuwe versoenende metanarratief begin vorm aanneem, naamlik om, ten spyte van die hegemoniese ideologie in die ekklesiologie, die eenheid van die kerk te midde van verskeidenheid te bevorder. Duitse en Nederlandse teoloë, beide Rooms-Katolieke en Protestante, wat 'n sterk bydrae tot die ekumeniese beweging gelewer het, was onder andere Hans Küng ([1987]1988), Edward Schillebeeckx (1989) en Jürgen Moltmann (2008). Hulle het bygedra tot 'n verruimende ekklesiologie in die Rooms-Katolieke Kerk en in die Protestantse kerk. Hierdie veelkerklike fokus het so ver uitgekring dat goeie verhoudings opgebou is ook met teoloë in die Oosters-Ortodokse kerke waar 'n soortgelyke verruimende epistemologie en teologie nagestreef is.

Onder hulle neem Volf, wat sterk beïnvloed is deur die denke van Moltmann, 'n belangrike plek in. Sy teologiese beredenering van die verband tussen 'n relasionele ekklesiologie en 'n relasionele Triniteitsbeskouing lewer 'n waardevolle bydrae. Sy standpunt is ewewigtig: aan die een kant maan hy dat 'one should not ... over-estimate the influence of trinitarian thinking on political and ecclesial reality' (Volf 1998:194; beklemtoning oorspronklik) en aan die ander kant redeneer hy dat 'the correspondence between the trinitarian and ecclesial relationships is not simply formal. Rather, it is "ontological" because it is soteriologically grounded' (Volf 1998:195; vgl. McFadyen 1992:14). Volf het waardering daarvoor dat die *communio* in kerk-wees 'n likwiditeit veronderstel. Hy formuleer dit soos volg:

for a *sojourning* church [vloei-bare/likwiede], only a dynamic understanding of its correspondence to the Trinity is meaningful. If the church remains at a statistically understood minimum of correspondence to the Trinity, it misses possibilities that God has given it along with its being; if by contrast it reaches it for a statistically understood maximum, it risks missing its historical reality, and certainly if it claims to realize this maximum, its self-understanding turns into ideology.

(Volf 1998:199-200)

In Volf se denke oorstyg soteriologie formalisme en dit maak kerkisme onmoontlik. In ooreenstemming met Moltmann beklemtoon hy die *pneumatiese* dimensie in die versoening tussen mens en God. Dit bring Volf (1998:211) daartoe om die fokus te laat val op die '*life-giving ambience of the Spirit, not the person of the Spirit*'. In die Triniteit is dit die Gees wat die interrelasie tussen die *personae* formaliseer: 'the unity of the triune God is grounded neither in the numerically identical substance nor in the accidental intentions of the persons, but rather in their *mutually interior being*' (Volf 1998:210). Die '*mutually interior being*' in hierdie aanhaling wys op die *communio* in sowel die Triniteit as in kerk-wees. Dit wys ook daarop dat die Gees in die kerk as liggaam van Christus die ruimte skep vir die onderlinge eenheid van die lede en hulle deelhê aan God:

Each person gives of himself or herself through others, and each person in a unique way takes up others into himself or herself. This is the process of mutual internalization of personal characteristics occurring in the church through the Holy Spirit indwelling Christians. The Spirit opens them to one another and allows them to become *catholic persons* in their uniqueness. It is here that they, in a creaturely way, correspond to the catholicity of the divine persons.

(Volf 1998:211-212)

'n Soortgelyke analogie tussen samelewing en Triniteit word by die Rooms-Katolieke teoloog Boff (2009:120-121) aangetref:

If one wants to achieve some understanding of the Holy Trinity one must take on this way of thinking and seeing the world. Suddenly, one discovers relations and realizes that everything is relation. The employed terminology itself already presupposes relations: there is no Father without a Son, no Son without a Father. There is no Breath (this is the meaning of Holy Spirit) without someone breathing. The Holy Spirit is the Breath of the Father into the Son and the Breath of the Son into the Father ... I emphasize that the three doesn't stand for the mathematical number within this context, it rather stands for the understanding that under the concept God there are differences that are not exclusive but inclusive, that are not opposing but in

communion. The defining feature here is the union through relation, communion, and love.

Wanneer Volf (1998:198-199) 'n analogie tussen die Triniteit en kerk-wees sien, is hy terdeë bewus van die filosofiese insigte van Immanuel Kant (1724-1804) en sy onderskeid tussen die 'teoretiese rede' en die 'praktiese rede'. Dit is waarom Kant nie in 'n dogmatisme wil verval nie (kyk Friedrich [1949] 1977:70-115 se weergawe van Kant [1783] se *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*). Ten spyte van Kant se huiwering om die 'teoretiese' begrip Triniteit te gebruik om analogieë vir die praktiese lewe af te lei, beskou Volf (1998:199) dit nie as 'n probleem nie.

Volf, beïnvloed deur die Kantiaanse dialektiek, sou egter tog nie 'n direkte verband tussen Triniteit en kerk-wees wou postuleer nie. Daar kan hoogstens van analogieë gebruik gemaak word. Indien 'n verband tussen Triniteit en kerk-wees erken sou word, bly 'n mens bewus daarvan dat 'n *postulaat* geskep is. Vanuit die 'teoretiese rede' is 'n waarde vir die 'praktiese rede' gepostuleer. Die dialektiek tussen wat Peter Berger ([1967]1990) die *simboliese universum* en die sosiale wêreld noem, oftewel tussen die Goddelike en die menslike, kan alleen met behulp van metaforiese en/of analogiese taal uitgedruk word. Deur die *indirekte verband* tussen die Goddelike en die menslike in die oog te hou, begrond Volf sy ekklesiologie in die Triniteit deur van die begrip 'openbaring' gebruik te maak. Hy meen dat hierdie begrip dit moontlik maak om die verband tussen Triniteit en kerk-wees as 'n vanselfsprekende moontlikheid te reken. God se self-openbaring manifesteer op 'n hierdie-wêreldse wyse. Spiritualiteit stel mense in staat om daarvan bewus te word, dit raak te sien en betekenis vir hulle lewe daarin te vind. Hy formuleer die 'correspondence of ecclesial to trinitarian communion' soos volg:

Here the correspondence acquires an inner dynamic, moving between the historical minimum and the eschatological maximum [Berger se 'simboliese universum']. For a sojourning church only a dynamic understanding of its correspondence to the Trinity is meaningful [Berger se 'sosiale universum']. If the church remains a statically understood minimum of correspondence to the Trinity [n dogmatistiese direkte identifikasie tussen *God* en *kerk*] it misses

possibilities God has given it along with its being; if by contrast it reaches for a statically understood maximum [n dogmatiese indirekte identifikasie tussen *God* en die *kerk* sonder demistifisering] it risks missing its historical reality, and certainly if it claims to realize this maximum, its self-understanding turns into ideology. In none of these ... cases would the correspondence of the church to the Trinity do justice to the character of the church as a sojourning people of God.

(Volf 1998:200)

Die vraag is egter hoe hierdie analogie (*correspondence*) beskryf kan word en of dit enigsins relevant en van betekenis is. Die 'hoe' kan beantwoord word deur te probeer verstaan hoe die *perichoresis* in die Triniteit funksioneer. Die relevansie word duidelik wanneer die gevaar van vermeende eenheid, veral hoe dit in Protestantse ekklesiologie manifesteer, geïdentifiseer word. In die Reformatoriese kerke bestaan daar 'n verskeidenheid van teologiese nuanses wat die eenheid van die kerk in gedrang bring. Lutherse oortuigings het gelei tot die gevaar dat 'n 'mistieke eenheid' tussen die lidmate en Christus ook die onderlinge gemeenskap tot dié van 'n 'mistieke eenheid' beperk. 'n Calvinistiese nuanse loop die gevaar dat eenheid daaruit bestaan dat dieselfde *notae* bely word, naamlik dat die Woord suiwer verkondig en die sakramente suiwer bedien word, sonder dat dié belydenis lei tot 'n konkrete gestalte van onderlinge gemeenskap (vgl. Berkhof 2007:385). Hierdie spanning word wel in die teologie van Jürgen Moltmann, in die besonder sy sosiaal-Trinitariese ekklesiologie, oorkom.

4.3 Jürgen Moltmann se sosiale Trinitariese ekklesiologie

Die lewe en teologie van Moltmann getuig van 'n teoloog wat in sy hele lewenstog sy teologie laat konsentreer het in die problematiek van die verhouding katolisiteit-diversiteit van kerk-wees. Joy Ann McDougall (2003:178) is van mening dat: 'no contemporary theologian has played a more decisive role in retrieving the practical significance of trinitarian theology than German Reformed theologian, Jürgen Moltmann'. Dus vorm sy outobiografie, *Weiter Raum / A Broad Place* ([2006] 2008), die vertrekpunt en raamwerk waarbinne Moltmann in hierdie hoofstuk gekontekstualiseer word – nie net omdat dit die mees resente en omvangryke

weergawe van sy hele teologiese oeuvre is nie, maar ook en veral omdat hy die waarde van teologie as outobiografie beklemtoon en dit in hierdie werk self verwoord. Hy beskryf die noodsaak van outobiografiese teologie in *Erfahrungen theologischen Denkens/ Experiences in Theology* (2000) as 'n 'essential dimension of theological insight', en as 'n 'leading insight into the object of enquiry'. Vir Moltmann (2000:xix) is 'biographical subjectivity and self-forgetting objectivity' belangrike elemente in Christelike teologie (Moltmann 2000:xix).

4.3.1 'n Soeker na God, maar nie een van die populus nie

Wanneer die lewensverhaal van Jürgen Moltmann gevolg word, is dit opmerklik dat oorlog en spesifiek die twee groot wêreldoorloë die konteks en katalisator vir sy teologie is.

Hy is in April 1926 in Hamburg gebore, wat as die 'tydperk tussen die oorloë' beskryf kan word. Sy jeug is gekenmerk deur verpligte deelname aan eers die 'Jungvolk' – die staat se jeugbeweging vir jonger seuns; en later ook aan die 'Hitler Jeug' – vir ouer seuns. Moltmann het homself na aanleiding van hierdie 'oorlogsterme' gekarakteriseer en homself teenoor die rigiditeit wat daarmee verband hou geplaas: 'I couldn't march in step and confused right and left'. Later het hy in terme van sy tydperk by die Hitler Jeugkamp gesê die ervaring het sy oortuiging versterk dat 'I was not born to be one of a mass' (Moltmann [2006] 2008:13). Trouens aan die einde van sy groot outobiografiese werk gee hy te kenne dat sy ervarings van die oorlog die hermeneutiese sleutel tot sy lewe én teologie sou word (vgl. Moltmann 1997:2).

But what I have been sure of ever since my early experiences of death in the firestorm in Hamburg in 1943 was, and still is, the need to find an answer to the question, Why am I alive, and not dead like the others? Everything I have begun in my life was an attempt to answer this question.

(Moltmann 2008:381)

Sy onmiddellike omgewing en konteks was geheel en al sekulêr. Die hele familie het een keer 'n jaar 'n kerkdiens bygewoon op Oukersaand, maar die bywoning van die

diens het niks met die viering van die tyd te doen gehad nie. Die samekoms was om familiebande te vier. Nieteenstaande Moltmann se familie se apatie ten opsigte van die kerklike en godsdienstige lewe, is hy as adolessent saam met die res van sy skoolklas na 'n plaaslike predikant vir belydenisafleggingsklasse gestuur. Hy het in 1940 openbare belydenis van geloof volgens kerklike voorskrif gedoen. Dit het egter meer te doen gehad met formaliteit as met geloof. Sy oupa aan vaderskant, Johannes Moltmann, was 'n 'vrye denker' en het in die atmosfeer van die optimistiese vroeë jare van die Duitse ryk geblom. Hy het pamflette oor die Verligting geskryf wat teen die kerk gemik was (Moltmann 1905). Feuerbach se 'verligte' werke het Johannes en sy gesin van hulle geloof in God ontnem (Moltmann [2006] 2008:6). Moltmann se pa het sy hele lewe lank probeer om Johannes Moltmann se filosofiese notas en werke te begryp. Hy was entoesiasies oor die sogenaamde 'vrye' Duitse jeugbeweging. As gebore historikus het hy later 'n onderwyser geword en vir mense soos Helmut Schmidt (Duitse kanselier van 1974-1982) en sy vrou Loki Schmidt (Duitse omgewingskundige) klas gegee.

Die oupa Moltmann en Moltmann se pa was uiters belese. Hierdie nalatenskap van sy pa en oupa het eintlik vir Jürgen soos bagasie gevoel – hy het as kind tot en met twaalfjarige ouderdom gesukkel om 'n belangstelling in lees, kennis of studie te ontwikkel. As gevolg daarvan het hy minderwaardig gevoel. 'For me, childhood was not an entirely happy time. It was often one in which 'I didn't know what to do'. Compared with my tall father, I was too small. Sent to school early, I was always the youngest in the class' (Moltmann [2006] 2008:11). Hy was lusteloos en aandagafleibaar in die klas en geen van sy onderwysers het enige entoesiasme by hom gewek nie. Sy ouma aan moederskant het egter op daardie stadium ingegryp en hom 'menslik' behandel. Sy het nie op hom neergesien nie, aangespoor, perdry-klasse betaal en hom saam met haar na deftige en uitgelese geselskap geneem. Hierdie ervaring van sy 'waarde' as 'mens' het 'n blywende indruk op hom gemaak.

Die waardering en erkenning van die waarde van alle mense het die paradigma van sy lewe en teologie geword. Wedersydse respek en die vryheid om jou eie 'mens' te wees - dit is die wye ruimte van die Drie-enige God waar daar vir almal plek is (Moltmann [1980] 1981:xiii). Sy ouma se erkenning van sy menswees het hom in beweging gebring en hy besluit om vakke waarin sy pa hoegenaamd nie presteer het

nie, uit te styg – chemie, fisika en wiskunde. Sy pa was 'n kenner van Duits, Latyn en geskiedenis en het die mense rondom hom deeglik bewus gemaak van sy eie 'meerderwaardige kennis'. Hy sou later volledig uit sy pa se skaduwee tree toe sy pa in 1939 vir militêre diensplig opgeroep is.

Hy het sy toelatingseksamen om sy opleiding voort te sit, gedoen maar in Februarie 1943 is hy saam met sy hele skoolklas opgekommandeer om lugmag-'helpers' te wees. Die verwoesting en dood wat hy in Julie daardie jaar in Hamburg meegemaak het, het ook 'n blywende merk op hom gelaat. Meer as 40 000 lewens het met 'Operasie Gomorra' in die slag gebly (Brunswig 2003). Die Britse *Royal Air Force* het Hamburg vir 9 nagte lank gebombardeer. Hy en sy mede- (jong) 'helpers' het tussen die rook (dag) en vlamme (nag) gelewe en die hele tyd oor verkoolde lyke geklim. Hulle het mense gesien wat verwese aan enkele besittings, soos 'n boek, probeer vasklou het. Die laaste aand het 'n bom ontplof op die platform waarop 'n klompie van Moltmann-hulle gestaan het. Sy vriend, Gerhard Schopper, wat langs hom gestaan het, is grusaam deur die houtsplinters van die platform uitmekaar geruk (vgl. Moltmann [2006] 2008:17).

I was left alone in that place of death...During that night I cried out to God for the first time in my life and put my life in his hands. My question was not 'Why does God allow this to happen?' but 'My God, where are you?' And there was the other question, the answer to which I am still looking for today: Why am I alive and not dead, too, like the friend at my side? I felt the guilt of survival and searched for the meaning of continued life. During the night I became a seeker after God.

(Moltmann 1997:2)

Net voor hy in 1944 formeel vir diensplig opgeroep is, besoek sy pa hom in die opleidingskamp en vertel vir hom van die massamoord van die Jode – en Moltmann is verbitter toe hy die nuus hoor.

Why the appalling silence of Christians? Why did Christians turn a blind eye with such deadly consequences? Was it conscious or unconscious anti-Semitism which kept Christians mute when the Jews were 'taken away'? Was

it the misused doctrine of the 'two kingdoms' which helped the churches to 'keep out of things'?

(Moltmann [2000]:115)

Tydens sy diensplig was hy in verskeie aanvalle en skermutselinge betrokke. In hierdie tyd beleef hy weereens die pynlike ervaring van die verlies van 'n kameraad. Hy is in Moltmann se arms dood. Die vraag wat Moltmann daardie nag in 1943 in Hamburg gevra het, het weer by hom gespook – 'what am I going on living for?' (Moltmann [2006] 2008:23; vgl. Moltmann 1997:1-3).

In Februarie 1945 is Moltmann se bataljon na die gebied waar die Britse soldate hulle offensief sou loods. Daar aangekom, ontstaan 'n skietgeveg en hulle posisie word deur die Britte ingeneem. Moltmann en 'n paar ander soldate het in 'n nabygeleë huis skuiling gesoek. Hy het daarin geslaag om homself vir 'n paar dae te versteek, maar sy onversorgde en honger toestand dwing hom om die grens te probeer bereik. Op een van die woud se paadjies loop hy in 'n Britse soldaat vas en gee homself onmiddellik oor. Dit was die begin van die drie jaar wat hy in krygsgevangenekampe deurgebring het. Van die eerste kamp onthou hy die mistroostigheid en die depressie wat in die lug gehang het. Hulle het nou wel die oorlog oorleef, maar weereens, 'what was the point of it all'? (Moltmann [2006] 2008:26). Omdat daar nie veel in die kamp te doen was nie, was daar baie tyd vir refleksie, en in die aande het Moltmann eensaam en uitgelewer gevoel aan die herinneringe en die verwoestende donker. Later in dieselfde jaar is hy na 'n kamp in Skotland oorgeplaas.

4.3.2 Die waarde van menswees

In Skotland en veral in Norton Camp is die eertydse Duitse soldate gasvry en sonder verwyte of blaam ontvang en behandel (Moltmann 1997:3, Moltmann 2012). Vir 'n tweede keer in sy lewe ervaar hy die 'geskenk' van menswaardigheid - 'True, we had numbers on our backs and prisoner's patches on our trousers, but we felt accepted as people. This humanity in far-off Scotland made human beings of us once more. We were able to laugh again' (Moltmann [2006] 2008:29; vgl. Moltmann 1997:4-8). 'n Kwarteeu later het hy oor die waarde van lag vir spiritualiteit geskryf. 'Grief' word met

‘play’ teengewerk, soos aangetref in ‘Risus Paschalis’ – ‘Easter laughter’. Tydens die Middeleeue was dit die gebruik in Beiere in sommige Rooms-Katolieke kerke dat die priester gedurende die viering van Pase komiese stories sou vertel en die hele gemeente saamgelag het (McCoy 2000). In sy *Theology of Joy/Die ersten Freigelassenen der Schöpfung: Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*, skryf Moltmann oor die rou wat met speelsheid (die ‘easter laughter’) teengewerk word.

Only those who are capable of joy can feel pain at their own and other people’s suffering. A man who can laugh can also weep. A man who has hope is able to endure the world and to mourn ... So Easter freedom does not permit us to escape from the world or to forget about it. Rather it leads us critically to accept the world situation with its unacceptable moments and patiently to bring about change in the world so that it may become a place of freedom for humankind. Thus both the laughter of Easter and the sorrow of the cross are alive in liberated human beings ... They are not only laughing with those who laugh and weeping with those who weep...but they are also laughing with the weeping and weeping with the laughing as the Beatitudes of Jesus recommended. Their game always points critically at the oppressors. It therefore constantly provokes harassment by those who prohibit laughter because they fear liberty.

(Moltmann [1971] 1973:52-53)

In Skotland het nuus en foto’s van die oorlog en die Nazi-konsentrasiekampe hulle geleidelik bereik. Moltmann was verslae toe hy homself en ander Duitse soldate deur slagoffers se oë bekyk het (Woodbridge 2010:107, vgl. Moltmann [2006] 2008:29). Op daardie oomblik het ook Moltmann die ‘Das Volk’ verbygegaan: ‘For me, every patriotic feeling for Germany – ‘holy Fatherland’ – collapsed and died’ (Moltmann [2006] 2008:29). Die gewigslas van die skaamte oor sy eie volk het nog nooit werklik sy skouers verlaat nie (Moltmann 1997:4). Dit het daartoe bygedra dat Moltmann enige verband tussen ‘volk’ en ‘kerk’ en God gedekonstrueer het, en later in sy teologie kritiek gelewer het op die ‘monotheistic justification of monarchist and absolute power ... the Christian doctrine of the Trinity is different. It does not link the eternal God with a godlike ruler’ (Moltmann [2000]:303).

Twee belangrike gebeurtenisse het hom egter uit hierdie depressie oor sy 'volk' se wandade gelig – die eerste was die vriendelike behandeling van die Skotte en die ander was die ontvangs van 'n Bybel. 'n Kapelaan het dit een dag daar tussen hulle kom uitdeel. Terugskouend sou die klompie van hulle op daardie stadium sigarette meer gewaardeer het. Daar gebeur egter met Moltmann iets wat as 'n totale en rigtingveranderende paradigmaskuif beskryf kan word. In die byna argelose lees van die boek, vang 'n spesifieke gedeelte sy aandag – Psalm 39 se hulpkreet – 'hoor tog my gebed, Here, luister tog na my hulpgeroep; moet nie koud staan teenoor my tranen nie' (die 1983-Afrikaanse vertaling). Hy het dit oor en oor geles. Toe lees hy die evangelie volgens die beskrywing van Markus en toe hy Jesus se doodskreet 'hoor', 'my God, waarom het U my verlaat?', het die oortuiging in hom al hoe sterker geword dat hierdie iemand is wat mens verstaan, wat saam met jou in jou hulpkreet aan God is en wat dieselfde verlatenheid geleef het waarin jy nou leef. Hier is iemand wat vir hom, Moltmann, verstaan – die mede-lydende wat jou lyding saam met jou dra. 'Christ's God forsakenness showed me where God is. Where he had been with me in my life, and where he would be in the future' (Moltmann 1997:5). Hy is gevul met die dapperheid om weer te leef, in die vooruitsig van 'God's 'wide space where there is no more cramping' (Moltmann [2006] 2008:30) – 'n belangrike hermeneutiese sleutel tot sy teologie. Daarom verklaar hy dat Jesus vir hom in daardie oorlogskamp kom soek het en hom gevind het.

Geleidelik het hy begin besef dat sy gevangenskap nie van korte duur sou wees nie en het daarom aansoek gedoen om na 'n opleidingskamp gestuur te word waar jong gevangenes hulle finale skoolverlaterseksamen kon aflê. In 1946 is hy na *Norton Camp* in Cuckney, naby Mansfield in Nottinghamshire oorgeplaas. Daar kon die gevangenes opleiding as onderwysers of predikante ontvang. Daar was 'n goeie biblioteek en Moltmann het geles asof hy nog nooit die kans gehad het of weer sou hê nie. Hy lees sy eerste teologiese boek, dié van Reinhard Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*.

Nadat hy die skoolverlaterseksamen in 1947 suksesvol afgelê het, het hy besluit om nie soos sy voorvaders onderwysers te word nie, maar 'n predikant te word. Die kurrikulum van die predikantsopleiding was uitgebreid en hy het al die lesings wat daar oor verskillende teologiese onderwerpe aangebied was, bygewoon. Teoloë

soos Willem Visser 't Hooft en Martin Niemöller het die kamp besoek en lesings aangebied. Dit was 'n tydperk waarin Moltmann intens intellektueel verkeer het en sy proses van 'her-vermensliking' wat in die Skotse kamp begin deur Skotse families se hartlikheid is, is voortgesit alhoewel nie voltooi nie – dit sou eers heelwat later plaasvind.

Sedertdien het hy sy kollektiewe krygsgevangenekamp ervarings gedurende daardie tyd dikwels in die verhaal van Jakob se stryd met God by die Jabbok-stroom teruggevind. In die voorwoord van sy latere werk, *The source of life: The Holy Spirit and theology of life /Quelle des Lebens: der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, skryf hy oor sy 'wrestling with God' in 'A Personal meditation on Jacob's struggle at the Brook Jabbok, following Genesis 32:25-32' (Moltmann 1997:1-9). '... I suffered under the 'hidden face of God', which the Jews call *hester panim* ... and I sensed the 'light of God's countenance' when it became light in my life' (Moltmann [2006] 2008:34).

Hierdie ervarings was egter ook die oorsprong van sy klem op die versoenende inklusiwiteit van die Christelike geloof. Dit blyk uit 'n gebeurtenis wat hy meen sy lewe totaal omgekeer het – hy en 'n paar ander van die 'gevangenes' is genooi om die eerste SCM-konferensie (*Student Christian Movement*) wat na die oorlog plaasgevind het, by te woon. In plaas van die verwagte oordeel wat hy as Duitser in vrees en bewing te wagte was, word hy en die ander as broers in Christus verwelkom en het saam met die ander, van so ver as Australië en New-Zeeland, geëet, gedrink, gesing en gebid. 'All at once I perceived that the Christian faith is a great reconciling force, which sets standards even in the world of politics. 'In Christ there is no East or West...' (Moltmann [2006] 2008:34).

Op 22-jarige ouderdom keer Moltmann terug na 'n verwoeste Hamburg. Dit was nie meer die tuiste wat hy agtergelaat het nie. Tog geniet hy die vryheid van beweging wat hy nou gehad het en gaan voort om soveel as moontlik te lees, onder andere Heidegger se *Sein und Zeit*. Hy moes bepaalde lesings bywoon in voorbereiding op studie aan die teologiese fakulteit in Göttingen. Hy vind dat hy meestal teleurgesteld is met die kwaliteit daarvan in vergelyking met die lesings en opleiding wat hy in Norton Camp gehad het. Een van sy dosente, Hellmut Traub, het wel 'n indruk op

hom gemaak (Moltmann [2000]:87). Traub het homself volledig in Karl Barth se teologiese tradisie tuisgevind en ook by hom gestudeer (vgl. Ulrichs 1997:119-122). Later sou hy as lid van die Belydende Kerk (*Bekennende Kirche*) vervolgte mense en diegene wat in die konsentrasiekampe gely het, se belange ook sy eie maak. Dit het 'n blywende indruk op Moltmann gemaak (kyk die rol van die Belydende Kerk as protes teen die offisiële Lutherse kerk en veral die kerk se verdraagsaamheid jeens Nazi-ideologie – Holloway 1995:294; Paulgaard 1999).

Nog drie ander teoloë sou in die daaropvolgende tydperk 'n besondere indruk op Moltmann maak en sy drie belangrikste leermeesters word (McDougall 2005:11, Winn & Heltzel 2009:26-39). Hulle was Hans Joachim Iwand, Otto Weber en Ernst Wolf. Al drie is merkbaar deur Karl Barth se teologie beïnvloed (vgl. Meeks 1974:15-53; Von Balthasar [1951]1992:381; Morrison 2004:187-213; Gregory 2006).

Iwand was 'n leier van die destydse onwettige predikanteopleiding seminarie van die Belydende Kerk (Seim 1999). Moltmann het hom as 'n entoesiastiese mentor beleef en het só onder 'n besondere indruk van Luther se teologie van die kruis gekom (Moltmann [2000]:87). Eintlik het hierdie teologie, soos deur Iwand beliggaam, die grondslag vir Moltmann se *Der gekreuzigte Gott/The Crucified God* gevorm.

Since I first studied theology, I have been concerned with the theology of the cross ... it has been the guiding light of my theological thought. This no doubt goes back to the period of my first concern with questions of Christian faith and theology in actual life, as a prisoner of war behind barbed wire. I certainly owe it to the unforgettable lectures on Reformation theology I heard from Hans-Joachim Iwand.

(Moltmann [1973] 1974:i)

'Iwand's doctrine of justification went right to our hearts, godless and God-forsaken as we felt after our wartime experiences' (Moltmann [2006] 2008:42). Iwand het voortdurend gereis ter wille van die daarstelling van die nalatenskap van die Belydende Kerk – versoening met die mense van die Ooste van Europa (Seim 1999).

In die herfs van 1949 ontmoet Moltmann sy toekomstige vrou, Elisabeth Wendel, wat ook teologie in Göttingen gestudeer het. Hy het haar agtergrond in die Belydende kerk beny en was beïndruk deur haar politieke teologie. Sy was besig met doktorale studie by Otto Weber, wat ook Moltmann se studieleier sou word. Weber was 'n uitstekende professor, maar ook 'n oortuigende prediker in die Calvinistiese kerk in Göttingen (Von Bülow 1999), waarvan Moltmann nou 'n lidmaat was. By Weber het hy veral oor die 'unity in difference between the pulpit and the rostrum' (Moltmann [2000]:89, vgl. Moltmann [2006] 2008:46) geleer. Hy het Moltmann aan die rykdom van die Nederlandse teologie bekendgestel - Kuyper, Berkhof en Van Ruler. In Moltmann se nalees van Van Ruler se teologie is hy 'bevry' van die gedagte dat Karl Barth reeds alles oor teologie gesê het (Van Prooijen 2004:30; vgl Moltmann 2008:47).

Wolf, wat ook by die Belydende Kerk betrokke was deurdat hy die kerk se maandelikse tydskrif, *Evangelische Theologie* gepubliseer het (Smen 2007:181), het 'n groot invloed op die teologie en lewe van Moltmann gehad. Gedurende die oorlog is hierdie tydskrif verban, maar na die oorlog het Wolf weer die publikasie daarvan opgeneem. Hy was die stigter en president van die *Gesellschaft für Evangelische Theologie* (vgl. Rohkrämer 1991:148-166; Moltmann 1991b), waarby Rudolf Bultmann sy bekende lesing oor ontmitologisering in 1940 gelewer het. Gedurende die 1950's het Wolf vir Moltmann by die *Institutionenkommission* - 'n werkgroep wat uit prokureurs en teoloë bestaan het, betrek. Verskeie artikels van Moltmann is in Wolf se reeks *Theologische Existenz heute* gepubliseer en met Wolf se dood het Moltmann die redaksie daarvan oorgeneem.

4.3.3 Triniteit en die oopgaan van 'wye ruimte'

Alhoewel Moltmann teen 1953 'n gedoktoreerde teoloog was, het hy steeds geen tuiste in die Duitse kerk gevind nie. Danksy Weber het Moltmann die Calvinistiese tradisie liefgekry en het hy Elisabeth, nou sy vrou, na die Verenigde kerk van Pruise gevolg (Moltmann [2006] 2008:53). Vir 'n kort tydperk was hulle albei in Oos-Duitsland, die Duitse Demokratiese Republiek, werksaam, maar het uiteindelik nie daarin geslaag om verblyfpermitte te kry nie. Hulle is terug na Wes-Duitsland waar die kerk in Westphalia Moltmann as studente-tutor aanvaar het. Hulle is na die dorpie Erndtebrück, waar Moltmann 'n mondelinge eksamen voor die *Oberkirchenrat*

van Randenbourg moes slaag. Sy pligte het die 'kategrese' van die belydenisklas, pastorale versorging en Bybelstudie ingesluit. Die vraag wat hy oral heel eerste gevra was, was of hy in die duiwel geglo het – die mense in die omgewing was bekend vir hulle bygelowigheid. Dit is opmerklik dat hy selfs in sy antwoord op hierdie vraag na die Triniteit verwys '...the triune God is mentioned in the creed but not the devil ... the creed is directed against the devil' (Moltmann [2006] 2008:55).

Moltmann se kollektiewe ervarings het veroorsaak dat hy nie sy teologie in isolasie van die wêreld kon beoefen nie. In die strate van Wuppertal, waar hy tot die Calvinistiese *predikanteopleidingseminarie toegelaat is*, het hy saam met 'n paar ander kandidate van die seminarie aan protes-optogte namens Gustav Heineman (later president van Wes-Duitsland) se *Gesamt-deutsche Volkspartei* deelgeneem (Müller 1990:20-45). Kort daarna is Moltmann beroep na 'n klein dorpie in die streek van Bremen, naamlik Wasserhorst. Hulle het vir 5 jaar in hierdie gemeenskap gewoon. Hy het aanvanklik gevoel dat sy doktorsgraad hom nie voorberei het op preke vanaf 'n kansel aan 'n boerderygemeenskap nie. In die 'harde skool van die lewe' het hy egter gedurende die oorlog wel saam met boere en werkers gewoon en hierdie ervarings was sy bron vir prediking aan hierdie gemeenskap. Sy persoonlike teologie het ontwikkel van huis tot huis wat hy besoek het.

Here a 'hermeneutical circle' developed, not the one between textual interpretation and one's own private interpretation, as in Bultmann, but the one between textual interpretation and the experience of a community of people, in their families, among their neighbours and in their work ... I came to believe that this was a shared theology of believers and doubters, the downcast and the consoled.

(Moltmann [2006] 2008:60)

Moltmann vind 'n 'wye ruimte' in die Bremense Protestantse kerk waar hy in 1954 as predikant georden is. Hierdie kerk het die Reformatoriese belydenisse gehandhaaf, maar terselfdertyd die vryheid van elke gemeente in geloof, belydenis en leer gerespekteer. Dit het beteken dat Moltmann binne hierdie tradisie homself op die

Barmen-Verklaring, wat gerig is teen Nasionaal-Sosialisme (Hockenos 2004:23) kon beroep en ook só georden is. ‘So, I became ‘Reformed’” (Moltmann [2006] 2008:61).

Gedurende hierdie tydperk ontmoet hy vir Arnold van Ruler. Hy het ’n bepalende invloed op Moltmann se ‘teologie in die wêreld’ en sy ‘teologie van hoop’ gehad. Die eerste woorde van Van Ruler se lesing ‘Gestaltwerdung Christi in der Welt’ (Van Ruler 1965) het Moltmann aangegryp.

Van Ruler put me on the track of the forward hope in eschatology for the kingdom of God and his righteousness on this earth... When I wrote my *Theology of Hope* in that spirit and published it in 1964, van Ruler wrote to me that we two were now ‘like two hands on a single belly’ – a nice Dutch metaphor for friendship!

(Moltmann [2006] 2008:65)

’n Vakature by die *Kirchliche Hochschule* in Wuppertal ontstaan vroeg in 1958. Hierdie was een van twee seminaries (die ander in Berlyn) wat deur die *Bekennende Kirche* gestig is om toekomstige predikante by ’n onafhanklike instansie op te lei – omdat Nazi- ideologie teologiese fakulteite wou beheer. Al is albei se deure gesluit deur die Gestapo op die dag wat hulle geopen het, het die lesings en opleiding in privaathuise voortgegaan en na die oorlog is die seminaries weer heropen. Dit het moontlik geword om teologie by sowel staatsinstellings en onafhanklike fakulteite te bestudeer (vgl. Aschermann & Schneider 1985) – iets wat Moltmann as wysheid beskou het. Met ander woorde konfessionele teologie is nie noodwendig in ’n seminarie gewaarborg nie.

‘Teologie in die wêreld’ is publieke teologie. Dit het in die vroeë 1960’s vir Moltmann toenemend belangrik geword om ‘buite’ die teologie betrokke raak omdat hy wou ‘doen’ en nie net ‘praat’ nie. Oor die publieke karakter van teologie en die belangrikheid daarvan het hy later in sy werk *Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie / God for a secular society: the public relevance of theology* geskryf.

As theology of God's kingdom, theology has to be public theology: public, critical and prophetic complaint to God – public, critical and prophetic hope in God. Its public character is constitutive for theology, for the Kingdom's sake. Public theology needs institutional liberty over against the church, and a place in the open house of scholarship and the sciences.

(Moltmann [1997] 1999:2)

Publieke teologie is egter tegelyk ook politieke teologie. Moltmann het betrokke geraak by 'n Duits-Poolse gemeenskap wat gemoeid was met die versoening tussen beide gemeenskappe. In 1962 gaan hy saam met die komitee van hierdie gemeenskap vir die eerste keer Pole toe (die Berlynse Muur is toe reeds in 1961 opgerig). In Maidanek, die konsentrasiekamp naby Lublin, staar Moltmann na die put waarin tot 10 000 mense per dag geskiet is en wou op daardie oomblik in die afgrond in verdwyn van skaamte. Maar hy vertel van 'n prentjie wat in sy geestesoog verrys het (vgl. Moltmann, in McDougall 2005:xiii):

I looked into the world of the resurrection and saw all these dead men, women, and children coming towards me. Since then I have known that God's history with Auschwitz and Maidanek has not been broken off, but goes further with the victims and with the perpetrators. Without hope for the 'new earth in which righteousness dwells' (2 Peter 3.13), this earth, which has suffered Treblinka and Maidanek, would be unendurable.

(Moltmann [2006] 2008:84)

Publieke teologie hou egter ook vir Moltmann direk met 'n inklusiewe teologie en 'n verruimende ekklesiologie verband.

4.3.4 Ver-ruim-ende ekklesiologie en die ekumene

In 1963 word Moltmann se horison verbreed met sy betrokkenheid by die ekumeniese beweging en sy bywoning van die vierde *Faith and Order*-kongres in Montreal. Die ontmoeting met teoloë van ander denominasies en van die Derde Wêreld was vir hom uiters belangrik omdat Duitse teologie volgens hom selfgemoeid en selfgekonsentreerd was. Teologie is nie net 'for our own church and our own

country' nie, maar is 'theology for the 'whole of Christendom on earth' (Moltmann [2006] 2008:85). Die vraag is egter hoe teologie vir die hele aarde, 'eenheid', te midde van verskeidenheid tereg kom. Die vrede van 'n 'versoende verskeidenheid' (eie beklemtoning) het die gevaar het om 'n slaappil van die ekumeniese beweging te word – en Moltmann het gesien hoe dit gebeur het toe die Lutheraanse Wêreld Federasie die 'versoende verskeidenheid' gepropageer het en daar later ook geen nuwe klanke by Genève gehoor is nie (Gassmann 1993:78-100). Die metodologie van die *Faith en Order*-kongresse was egter ook problematies – sodra 'n nuwe studietema voorgestel is, is die vorige studietema totaal agtergelaat (Visscher 1965, vgl. Gassmann 1993) – 'Ecumenical co-operation was the main point, irrespective of what one worked on. And for that reason these studies have long since been forgotten. Which is a pity' (Moltmann [2006] 2008:86).

Moltmann het gemeen die herwaardering van die Triniteitsleer en spesifiek die *filioque*-kwessie kan die ekklesiologie met betrekking tot die imperatief van kerkeenheid behulpsaam wees. Hy het vervolgens 'n projek voorgestel wat hy gemeen het teologies relevant is: 'n moontlike oplossing vir die *filioque*-kwessie. Die byvoeging tot die belydenis was die dogmatiese rede vir die breuk tussen die Ortodokse Ooste en die Rooms-Katolieke Weste (Moltmann [1980] 1981:xv). Die 'Klingenthal-groep' ontstaan om op hierdie saak navorsing te doen en het uit Protestantse, Rooms-Katolieke, Anglikane en Ortodokse teoloë bestaan. In 1979 het die groep met die hulp van Michael Welker 'n 'oplossing' vir die *filioque* gekry: as die Gees van die Vader 'uitgaan', veronderstel dit dat die Seun alreeds teenwoordig is by die Vader. Die toevoeging – 'en van die Seun' – is dus oorbodig en onnodig (Moltmann [1980] 1981:xv; McDougall 2003, 2005:xii, 6, 8, vgl. Moltmann [2006] 2008:87). Dit is ook 'skadelik', want dit maak die Gees 'beslissend' die derde persoon van die Triniteit en dan is 'n Pneuma-Christologie ondenkbaar. Die verhouding tussen Seun en Gees is wedyersyds en nie 'n een-rigting verhouding nie. Die groep het 'n verklaring aan lidkerke van die Wêreldraad van Kerke uitgereik met die voorstel dat die 'filioque' weggelaat word – en dat daar sodoende 'n gemeenskaplike belydenis in die 'Ooste' en die 'Weste' sou wees (vgl. Visscher 1981). In 1982 het die Vatikaan 'n simposium oor Pneumatologie gehou en Yves Congar het die weglating van die *filioque* sterk gepropageer met soortgelyke argumente as dié van die Klingenthal-groep. Kort daarna het die pous in die Roomse

mis op Sondae die Niceense geloofsbelydenis in Grieks voorgelees – sonder die *filioque* (*Credo in Spiritum Sanctum*, Rome 1984). Die Klingenthal-konferensies was vir Moltmann die hoogtepunt van sy ekumeniese arbeid. ‘The outcome of my ecumenical participation, as I willingly confess, is this: my origin is Reformed – my future is ecumenical!’ (Moltmann [2006] 2008:87).

Die wye ruimte van die kerk is gegrond op ‘the broad place of the Trinity’ (Moltmann [2000]:301). ‘Unhindered dialogue’ is die leidende beginsel (Moltmann [1980] 1981:xiii; vgl. Moltmann [2006] 2008:287). Dit geld nie net vir die dialoog tussen kerklike denominasies nie, maar ook die dialoog tussen teologie en ander wetenskappe. Dit het Moltmann gehinder dat teologiese fakulteite by universiteite en kolleges só ‘ontwerp’ is dat hulle slegs predikante en ‘teachers’ van godsdienstige studies sou wees – dit is te beperkend. Hy was altyd verheug as studente van ander fakulteite sy lesings bygewoon het (Moltmann ([2002] 2003:xii).

Gedurende dieselfde tydperk waarin sy ekumeniese horisonne verbreed is, begin hy om na te dink oor die wedersydse invloed van teologie en wetenskap en die ontwikkeling van ’n dogma (leer) wat die wysheid van beide omvat. In sy latere werk *Wissenschaft und Weisheit: zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie / Science and Wisdom*, is sy nadenke en navorsing oor hierdie wedersydse invloed saamgevat (Moltmann [2002] 2003:24-32).

If we hear a topic like ‘theology and science’ mentioned, or ‘faith and reason’, what immediately springs to mind is the long history of conflict between the declining religious culture of the middle ages and the rising, autonomous scientific culture of modern times. We think of the trial of Galileo, and of modern slogans such as ‘knowledge is power ‘ or ‘faith and science are irreconcilable’ ... we cannot escape this dichotomy by throwing in our lot with one side or the other, in order that the one side, whichever it may be, can be silenced as unessential or dispensable.

(Moltmann [2002] 2003:1-2)

Vanuit Moltmann se bespreking van die kwessie van ruimte ('space') en God se teenwoordigheid in die skepping (’n onderwerp ook van natuurwetenskaplike ondersoek) in *Science and Wisdom*, blyk dit dat hy die 'wye ruimte van die Triniteit' ook hier as konstitutief vir ’n skeppingsleer beskou. God is volgens hom:

[The] living space of this world, the space where those he has created can move, and their eternal dwelling place ... God called to life the space of creation 'thanks to a possibility which was comprehended in his inner trinitarian nature ... the wide space of God is more differentiated and more interesting.

(Moltmann [2002] 2003:117-118)

Hy ontmoet vir John Polkinghorne en Arthur Peacocke. Hierdie twee natuurwetenskaplikes was in teologie geïnteresseerd om wetenskaplike redes en het saamgewerk met teoloë wat in die natuurwetenskappe geïnteresseerd was vir teologiese redes. Moltmann het op hulle kennis in die ontwikkeling van sy 'science and wisdom' paradigma gesteun. Dit het ’n lang tydperk vir hom geneem om sy 'Barthian fear of 'natural theology' een kant te plaas en te besef dat natuurlike teologie ’n taak vir die Christelike teologie is (vgl. Moltmann [2002] 2003:13-15; kyk ook Buitendag 2009a).

To discover the 'traces of God' in nature does not indeed save us, but it does make us wise...for we discover in the memory of nature a wisdom of existence and life which mirrors the wisdom of God, and for human civilisation it is wise to co-operate with nature and to become intergrated in it

(Moltmann [2006] 2008:90)

Dit is weereens duidelik dat Moltmann meen teologie kan nie in isolasie bestaan nie. Teologie is publiek, dit bestaan in dialoog met verskillende wetenskappe, dit integreer dit self in die konkrete werklikheid van die mens. Sy eerste groot publikasie was tekenend van sy 'teologie in die wêreld' en sy 'teologie op die grond' en die titel daarvan het dit aangedui: *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie/Theology of hope: on the*

ground and the implications of a Christian Eschatology (Moltmann [1964]1967). Die boek verskyn in 'n *kairos* konteks: die Rooms-Katolieke Kerk se Tweede Vatikaanse Konsilie het 'n aanvang geneem, die burgerregte-beweging het in Amerika 'n hoogtepunt bereik met Martin Luther King Jr se stryd teen rassisme en Tsjeggo-Slowakye se sosialisme met 'n menslike gesig het ontwaak. Hoop het 'in die lug gehang' (Moltmann [1964] 1967:xi). Die impak en betekenis van die publikasie is in die 22 Januarie uitgawe van die Duitse tydskrif, *Der Spiegel* (1968:4; vertaal), bespreek.

Moltmann preaches a revolutionary society-changing Christianity - he says Christianity as it originally was - and in doing so he offers Christians and churches a theology which empowers and fires active, indeed aggressive, disputes with the political world around.

Die boek het die rigting en projek van sy ganse teologiese *oeuvre* aangedui (Bauckham 2001:xi – in die voorwoord van die 2002-uitgawe). 'When I read this again ... I can see that here all the themes of my later theology are already sounded: the eschatological history in the kingdom of God; faithfulness to the earth; new partnerships for the church in the world; and the narrow 'wideness of the cross of Christ' (Moltmann [2000]:91).

4.3.5 Eskatologie en ekklesiologie

Hoop het vir Moltmann 'n tweevoudige krag: die krag om van/uit omstandighede los te breek en vryheid te soek en die krag om mens van die oue en die bekende te vervreem sodat nuut begin kan word. Hierdie eskatologie is die toekoms van geskiedenis en prolepties word dit die krag van die toekoms in die geskiedenis. 'The foundation of hope is not utopia and the exploration of unknown future possibilities; it is the new beginning and the beginning of the new, here and now, today: *incipit vita nova* – a new life is beginning' (Moltmann [2006] 2008:105). Hoop is drieledig – dit omvat (1) die Goddelike belofte van God se 'perichoretiese' (deurdringende/verweefde) teenwoordigheid in die skepping – 'shekinah', (2) nuutskepping en opstanding – die opwekking van die gekruisigde Christus en (3) die

geskiedenis van die mensdom as opdrag en sending van die koninkryk van God (Moltmann [1964] 1967:82-120; 126-210; 216-276)⁶⁰.

Die teologie van hoop wat in *Theologie der Hoffnung/Theology of Hope* uitgekristalliseer het, is 'n teologie van eskatologie gerig op die koninkryk van God in hierdie wêreld en die bevryding van mense van ideologiese utopies van die tyd. Christelike hoop '... will destroy the 'presumption' of such utopias ... in this hope the soul does not soar out of the veil of tears into an imaginary heaven of the blessed; nor does it cut itself free from the earth' (Moltmann [1964] 1967:20). Eskatologiese utopie is dus *wesenlik* gevaarlik, aangesien dit die etiese verantwoordelikheid ten opsigte van kerk-in-wêreld, systap.

'n Hermeneutiek van hoop het dus enersyds 'n politieke dimensie, omdat 'every eschatological theology has to become a political theology, as a theology critical of society' (Metz 1967, 1997:9-22; vgl. Moltmann [2000]:86). In hierdie sin het Johann Baptist Metz en Moltmann mekaar wedersyds beïnvloed (vgl. Moltmann [2000]:114-115).

The attempt to read and understand the whole of theology as anthropology is an important achievement. Yet this 'anthropologically turned' theology remains in danger of excluding the world and excluding history as long as it is not understood as being at root eschatology. For the world appears as history only against the eschatological horizon of hope. That put Metz on the side of my theology of hope, and in return, drew me to the side of his 'political theology'. I willingly let myself be drawn onto this side, where I already felt at home.

(Moltmann [2006] 2008:108)

⁶⁰ Moltmann ([2000]:91-92) erken die invloed van Ernst Bloch se *Das Prinzip Hoffnung / Principle of Hope* ([1969]1986) in die ontwikkeling van *Theology of Hope*. Bloch se neo-Marxisme het hom nie geïnteresseer nie, maar wel Bloch se denke 'oor grense heen'. Bloch se filosofie van hoop het aan Moltmann katagorieë en taal verskaf vir 'n teologie van hoop. Moltmann wys Barth se kritiek dat hy Bloch se filosofie van hoop net 'gedoop' het, af (Moltmann [2000]:92). In *Theology of Hope* was Moltmann ook versigtig om teenoor Pannenberg se 'geskiedenis as openbaring' (Revelation as history, n1968) alle gedagtes van geskiedenis as geslote sisteem te verwerp (Moltmann [2000]:81; 92; 120). Hoop as 'optrede' en openheid jeens die toekoms is eerder beklemtoon.

’n Hermeneutiek van hoop het andersyds ook ’n Trinitariese dimensie. Politieke teologie – ’n teologie van hoop – is gegrond op geloof in ’n Trinitariese God. In hierdie opsig is hy oortuig deur Erik Peterson (1951:45-148; vgl. Schindler 1978) - ‘For Christians there can be political action only if the premise is belief in the triune God’.

Once the premise is belief in the triune God, the acts of Christians in church and political life are determined by the discipleship of the crucified God and life in the Spirit of God, not through obedience to the powers that be and loyalty to one’s own country and people ... The Christian doctrine of the Trinity is different. It does not link the eternal God with a godlike ruler. It brings that God together with the Christ crucified in the name of the Roman empire, and with the liberating Spirit of the resurrection, the Spirit of life.

(Moltmann 2000:303-304)

Die Triniteit as hermeneutiese sleutel van ’n teologie van hoop het implikasies vir kerk-wees. Die Drie-enige God is die kerk se Goddelike lewensruimte en die kerk is God se lewensruimte op aarde (Moltmann 2010:26). Hierdie wedersydse verweefdheid/ ‘inlewing’ (*perichorese*) van mense in God en God in mense is die begin van die vervulling van die finale hoop. Die kerk is die hoop vir die koninkryk van God. ‘The church answers for Gods’ universal future ... but what future for the world is envisaged and conceived of in that symbol of hope ‘the kingdom of God? The kingdom of God is the perfected perichoretic unity...’ (Moltmann 2010:29). Die kerk bestaan as die ‘broad place of the Trinity’ (Moltmann [2000]:303), waarin

Christians see themselves as brothers and sisters and as friends ... they will work to see the emergence in society and politics, in economic life and culture, of correspondences and anticipations of the kingdom of God; and they will try to get rid of the contradictions and hindrances ... if this is the church’s all embracing hope for the kingdom of God, then its universal mission is to prepare the way for this future, by already drawing everything into its worship of God and by respecting everything, each in its own right, in ‘reverence for life’.

(Moltmann 2010:32)

’n Teologie van hoop maak die ‘ruimte’ ‘wyd’, die ‘spasie’ ‘breed’ en ‘oop’. Dit is ’n ruimte van vloeibare self-transformasie (vgl. Moltmann [1964]1967:20). Binne hierdie ruimte is teologiese konsepte ‘open-ended’, voortdurend aan die beweeg, gerig op verandering (‘hervorming’). *‘Spes quaerens intellectum - spero, ut intelligam.* If it is hope that maintains and upholds faith and keeps it moving, then it will also be hope that is the mobilizing and driving force of faith’s thinking’ (Moltmann [1964] 1967:18; 21). In hierdie sin is die ‘wye ruimte van hoop’ die hermeneutiese sleutel tot werklikheidsverstaan.

Die moontlikheid om ’n teologie van hoop, oftewel ’n trinitaries-inklusiewe wye ruimte verwesenlik te sien, lok Moltmann en sy gesin na Amerika se ‘wide open spaces’. Hy het ’n ‘American dream’ van sy eie gehad in die lig van sy beknopte lewe van oorlogskampe en post-oorlog Duitsland (Moltmann [1984] 2007:147-162). ‘With the American constitution, the dream of liberty, equality, and the happiness of all human beings was meant to determine the fate of this first modern nation’ (Moltmann 2008:138). Hy het in die noorde van Carolina gedurende 1967-1968 gewoon toe hy vir hierdie tydperk by Duke Universiteit in Durham lesings aangebied het en navorsing gedoen het. Met sy aankoms was hy optimisties oor Amerika se oop ruimtes en die bewoording van hierdie ruimte in die grondwet (vgl. Schachter 1983:848-854). Hy het die kultuur as ongekunsteld in vergelyking met Duitsland s’n beleef.

Die oomblik toe Moltmann egter dieper in die kultuur en samelewing inbeweeg het, het hy die teleurstelling oor die mislukte verwesenliking van die Amerikaanse droom tasbaar begin voel. Hy het die rassesseiding en -spanning oral gesien en veral in die verbrande kruise van die *Klu Klux Klan* wat oral buite sogenaamde ‘swart’ kerke of die min geïntegreerde kerke gestaan het. Op 4 April 1968 bereik hierdie spanning ’n hoogtepunt met die sluipmoord op Martin Luther King jnr., die leier van die burgerregte beweging. Moltmann beskryf dit as die draaipunt - enersyds vir die situasie en ook vir sy teleurstelling oor sy (en ander) se mislukte Amerikaanse droom. Deur daardie nag het 400 studente van Duke Universiteit opgestaan en in die binnehof van die universiteit gaan sit, gerou, kerse aangesteek – en vir 6 dae en 6 nagte gewaak. Uiteindelik het daar swart studente ook aangesluit en

Then we all took hands and sang, 'We shall overcome...' With that the ice was broken in Durham too. The civil rights movement poured like a stream of living water over the country and made black and white, men and women, poor and rich, ready for a new humane society, which would recognize that 'all men are created equal.' This America fulfilled my 'American dream'.

(Moltmann [2006] 2008:14)

Hy meen dít was die rede dat sy 'teologie van hoop' so baie kon eggo in die wye ruimte (Moltmann [1984] 2007:160-161).

[W]ithout knowing it, I touched the nerve of the American attitude to life, the turning away from tradition and the turn to the future, the discovery of apparently unlimited possibilities, and the enterprising pleasure in the creative moulding of the new.

Moltmann het sy politieke teologie wat in sy 'teologie van hoop' begin deurskemer het, verder ontwikkel tot 'n politieke teologie van die kruis. Sy ervarings van die burgerregte beweging in Amerika het hiertoe bygedra. Dit was egter veral sy worsteling, tesame met Metz (1977:87-103) oor hoe daar oor God in 'n 'na-Auschwitz'-tydperk gepraat kan word, wat tot hierdie verdere ontwikkeling in sy politieke teologie gelei het. Dit het eers uitdrukking in gevind in 'n lesing wat hy in 1969 gelewer het, getitel 'Theologische Kritik der politischen Religion' / 'The theological criticism of political religion' (Metz, Moltmann & Oelmüller 1970:11-52). Hierin het dit nie om die verpolitiserings van teologie gegaan nie, maar eerder 'n teologie 'with its face turned towards the world' (Metz 1968:83). Hy en Metz publiseer 'n reeks getitel *Gesellschaft und Theologie* (Society and Theology) en daarin het hulle James Cone se *Black Theology* (1971) en Gustavo Gutiérrez se *Theology of liberation* (1973) en Elisabeth Moltmann-Wendel se *Menschenrechte für die Frau* (1979) beskikbaar gestel (vgl. Volf 1996:23). In 1973 lees Moltmann die Duitse vertaling van Gutiérrez se *Theology of liberation* en was baie opgewonde daaroor:

I read it at once with great enthusiasm and held seminars on it, for I found there the perspectives of my own Theology of Hope and the praxis of a

political theology such as Johann Baptist Metz and I envisaged ... from the theology of liberation that was now beginning we learnt a theology closer to praxis than we were academically used to. It gave us the courage to think again about 'church and people', even though National Socialism had made so frightful misuse of the concept of 'people'.

(Moltmann [2000]:217)

Moltmann het met 'politieke' teologie as 'n soort 'agenda' die wêreld begin deurkruis. Hy was oortuig dat teologie in staat moet kan wees om die kragte en magte van die tyd die hoof te bied – 'teologie met die gesig na die wêreld gedraai'. Hy besoek onder andere Frankryk, Italië, Engeland, Amerika (weer), Australië, die midde-Ooste en ook Oos-Asië: Japan, Korea en Suid-Afrika. Weereens was dit duidelik dat 'n politieke teologie ook 'n volledig inklusiewe en ekumeniese teologie is – hy gaan op verskillende sendingkonferensies, besoek verskeie kerke van verskeie denominasies en ook die aanbiddingsplekke van verskillende godsdienste, onder meer 'n Zen Boeddhistiese klooster in Jokohama in Japan (Moltmann [2006] 2008:153-158).

Sy politieke teologie, eers in sy 'teologie van hoop' wat verder ontwikkel is in 'n 'politieke teologie' van die kruis, kulmineer in sy tweede groot werk getitel *Der gekreuzigte Gott / The crucified God* ([1972] 1974). Vir Moltmann is die 'gekreusigde God' die ander kant van die 'God van hoop'.

The theological foundation for Christian hope is the raising of the crucified Christ ... wherever Christian hope makes people active and leads them into the 'creative discipleship' of Christ, the contradictions and the confutations of the world are painfully experienced. When 'freedom is near, chains begin to chafe'. One begins to suffer with the victims of injustice and violence. One puts oneself on the side of the persecuted and becomes persecuted oneself.

(Moltmann [1972] 1974:ix)

Vir hom was hierdie boek deel van sy worsteling met God, 'my suffering under the dark side of God, his hidden face' (Moltmann [1997]:1-9, Moltmann [2006] 2008:189). Dit was die voortsetting van 'n soeke na 'n 'Christelike teologie na

Auschwitz'. Hierdie 'teologie van die kruis' het hom reeds vasgegryp op die oomblik in die kamp waar 'God hom kom soek en gevind het' en hy geworstel het met die vraag 'My God, my God, waarom het u my verlaat?' (Moltmann 1970:133-147).

Die sentrale saak vir Moltmann is die soteriologiese vraag wat met die politieke teologie en die teologie van hoop verband hou, naamlik die betekenis van Christus se kruisdood vir die verlossing van mense. Hierdie verlossing word in terme van Christus se bevryding van mense verstaan. 'In Christ, God and our neighbour are a unity ... identification with the crucified Christ alienates the believer from the religions and the ideologies of alienation, from the 'religion of fear' and the ideologies of revenge' (Moltmann [1972] 1974:24). Die soteriologiese vraag se omkeer in 'n teologie van die kruis is om te vra wat het Jesus se lyding en dood vir God self beteken.

As daar egter gevra word na wat die kruis vir God self beteken het, word die Trinitariese misterie van God (Moltmann [1972] 1974:235-249) ontdek. Jesus se verlatenheid aan die kruis korrespondeer met God se verlatenheid – dit is egter nie soortgelyke pyn/lyding nie. Jesus ervaar sy 'dying' maar God ervaar Jesus se 'death'. Mascha Kalècko druk dit in haar gedig getitel *Momento* uit: 'in one's own death one only dies, but with the death of others one has to live' (Kalècko 1968, 2010, vgl. Rosenkranz 2007). God 'leef' (ervaar) die dood van Jesus en met die kruis is dit 'n vaderlose 'Seun' en 'n seunlose 'Vader' wat albei ly. Moltmann sou by die teopasgitiese uitdrukking 'Een van die drie-eenheid het gely' wou byvoeg dat as 'een van die drie-eenheid' ly, ly die Ander ook. Dit is vir Moltmann die wonder van God se liefde: die God wat Godself opgee om diegene te omhels wat self 'opgegee' is en die korresponderende wonder: Jesus, wat as mens gekom het om dit wat verlore is, te vind, moet homself verloor om hulle te vind (vgl. Moltmann [1972] 1974:200; 227).

[T]he conclusion to be drawn ... was that a true theology of the cross must be a Trinitarian theology, and that conversely the doctrine of the Trinity becomes abstract and loses its relevance without the event of the cross ... it follows that we must sink ourselves deeply into 'the pain' of God in order to participate in the indescribable Easter jubilation of the whole creation in the 'joy of God'.

(Moltmann 2008:195)

As Moltmann 'n teologiese term vir hierdie saak moes gee, sou dit nie teopasgitisme of patripassianisme wees nie, maar 'patricompassianisme' (Vaderlike medelye) (Moltmann [2006] 2008:196, vgl. Moltmann [1972] 1974:235). Net 'n 'lydende God' kan help; net 'n 'lydende God' kan grense oorskry. In die voorwoord van die Engelse vertaling van *Der gekreuzigte Gott*, skryf hy

What I would like to say is this: even more than *Theology of Hope*, this book brought me into a great company. I believe it is the company of people under the cross. Beneath the cross boundaries of denominations and cultures collapse. The community of the sufferers and the seekers is an open, inviting community. It is about this community that I am thinking, now that this book appears again, for it is there that I am at home.

(Moltmann [1972] 1974:xi)

Moltmann koppel die 'gemeenskappe onder die kruis' aan kerk-wees. Hierdie korrelasie was egter nie vanselfsprekend vir hom gewees nie – 'for me, the church was not a matter of course' (Moltmann [2006] 2008:202). Dus het Moltmann die aard van die kerk 'van buite' af probeer benader en gemeen 'the fundamental questions have to be answered afresh: Where do you come from? Where are you going? Who are you?' (Moltmann [1975] 1977:xvii). Die kerk se 'waarvandaan', is die gebeure op Golgota, die kerk se 'waarheen' is die koninkryk van God, die kerk se 'wie' is die gemeenskap van die Heilige Gees – kerk-wees is ten diepste 'n Trinitariese misterie. 'Because of it's foundation in Christ, and it's existence for the future of the kingdom of God, the church is what it truly is and what it can do, in the presence and power of the Holy Spirit' (Moltmann [1975] 1977:xviii).

Hierdie korrelasie tussen kerk en Triniteit het absoluut berus op Moltmann se nadenke oor die 'ekonomie' van die Triniteit. As Jesus die afwesigheid van God aan die kruis 'ly' en God die dood van Jesus 'ly' – wat van die Heilige Gees? (Moltmann 2008:202). Hierdie nadenke kulmineer in die derde aflewering van sy vroeë werke *Kirche in der Kraft des Geistes* (1975) en die Engelse vertaling *The church in the power of the Spirit* (1977). Dit is steeds 'n voorsetting van sy politieke teologie:

The crisis of the national and established churches in 'Christian' countries of long standing which has so often been described - the church's loss of function, the apathy of their members and their slowness to move- is a chance to build up the fellowship of the church ... the dangers of social adaption and of the social ghetto are avoided when the church acquires and asserts its liberty of action.

(Moltmann [1975] 1977:xx)

Die kerk is polities betrokke omdat die kerk die heerskappy van Christus oor alle gebiede van die samelewing bely. Moltmann beklemtoon egter dat die kerk nie 'verpolitiseer' moet word nie en in die lig van sy ontnugtering van sy eie volk se misbruik van goddelike en ekklesiologiese sanksie van onreg en lyding, mag 'n kerk nooit die instrument van 'n bepaalde politieke party of ideologie word nie (Moltmann [1975] 1977:15). 'n Bepaalde ideologie mag ook nooit 'godsdiens' word nie. Die wydheid en omvattendheid van die koninkryk van God beteken nie net 'sending' nie, ook nie net ekumeniese samewerking tussen geskeie kerke nie, maar die lig van die evangelie op die toenemende interafhanklikheid van alle volke en lande, die groeiende spanninge in die wêreld, asook op die stryd om wêreldheerskappy en teen uitbuiting en onderdrukking (Moltmann [1975] 1977:15-16, vgl. Buitendag 2003a:4-6).

Moltmann meen dat daar sedert die Franse Revolusie 'n veelheid van politieke ekklesiologieë ontstaan het wat antirevolusionêr, antidemokraties en antirepublikeins was. Histories gesproke was die kerke in die Weste sedert die *Aufklärung* nog altyd die ondersteuners van die konserwatiewe politieke groeperinge – soos in hoofstuk 3 van hierdie studie uitgewys is. Politieke teologie wil die kerk van hierdie ongereflekteerde, ondeurdagte gebondenheid aan ideologie en konserwatisme bevry.

It is only when the church's fixation on that basic choice in world politics is ended that Christianity can hopefully discover the political sphere as the place where responsibility for faith and life is accepted; and it is only then that it can decide freely and for freedom ... political theology, is not an ideology of

political religions, to which the church has often surrendered. It is the critical ending of those unholy alliances made by the church.

(Moltmann [1975] 1977:16)

’n Voorbeeld van hierdie ‘unholy alliances’ was die Evangelische Kirche Deutschlands (Duits–Lutherse kerk) se verstaan van ‘volkskerk’. In die selfverstaan van hierdie kerk is die gedagte van ’n staatskerk vervang met die gedagte van die volkskerk. Maar die term ‘volk’ is in ’n etniese sin met rassistiese klemtone gebruik, soos ook in hoofstuk 3 van hierdie studie uitgewys is. Wanneer daar egter van ’n ‘volkskerk’ gepraat word, ‘we must think of Jesus’ people and forget ethnic notions. And when we talk about ‘the people of God’, we must not think only of Israel, but first of all of the *ochlos* in all peoples’ (Moltmann 2008:206). Moltmann se verstaan van *ochlos* is afkomstig van die Koreaanse Minjung teologie van die Nuwe Testamentikus Ahn Byung-Mu. ‘Volk’ in terme van *ochlos* verwys na die arm, hawelose mense aan wie Jesus genade betoon het en dat hierdie mense, hierdie ‘volk’, die *ochlos*, Jesus se ‘mense’ se volk is (Byung-Mu 1986; vgl. Moltmann 1986).

Moltmann meen daarom dat dit die kerk se politieke taak is om ’n krities bevrydende funksie te hê. Die kerk moet teenoor enige en elke regering vry en krities kan staan. Sodra die kerk hom kritiekloos met enige party verbind, ontken hy daarmee in die praktyk dat die wederkoms van Christus nog nodig is. Hy kies die begrip ‘teologie van bevryding’ (bo revolusie) (kyk Buitendag 2003a:4) omdat bevryding ’n omvattende Bybelse begrip is wat ruimte het vir ekonomiese bevryding deur afskaffing van uitbuiting en klasseheerskappy, vir politieke bevryding deur beëindiging van onderdrukking en diktatuur, vir kulturele bevryding deur die beëindiging van rassisme, vir religieuse bevryding van die mag van die sonde en vir eskatologiese bevryding van die mag van die dood. En die bevryding wat uit die bande gesoek word, is een en dieselfde vryheid. Dit is die vryheid wat bestaan in gemeenskap met God, met die naaste en met die natuur - die ‘unity in freedom’ van God se wye ruimte (Moltmann [1975] 1977:342; vgl. Moltmann [2000]:328-331).

Wanneer kerk-wees beskryf word, is dit vir hom belangrik dat tradisionele taal van oorheersing met taal van vriendskap vervang word – want enige een wat in die

gemeenskap van Christus leef is nie 'the servant of a master but is the brother or sister of Jesus, if we think in terms of the sonship or daughterhood of God, and Jesus' friend, if we think in terms of the closeness of his love' (Moltmann [2006] 2008:203, vgl. Moltmann [1975] 1977:98, 314, 337-357; 2010:22-23). Hierdie gemeenskap se 'waarvandaan' en 'waarheen' en 'wie' is God Drie-enig.

Moltmann verstaan die sin en die bestaan van die kerk binne God se Trinitariese ('wye') dinamiese omgang met die wêreld en die 'sluitstuk' van hierdie korrelasie tussen kerk en 'Triniteit' is in die begrip *doxa* (Moltmann [1975] 1977:57-64; vgl. Buitendag 2003a:7-10). Die Vader word deur die Seun se gehoorsaamheid verheerlik, die Seun word deur die Vader se opwekking verheerlik en die Heilige Gees verheerlik God deur mense hieraan deelagtig te maak. Die Gees is dus die 'mag van vereniging'. Eers met die wederkoms is die verheerliking van God finaal voltrek (Rom 11:36). Daar word vanuit twee rigtings gekyk: die Triniteit van die sending dui op die *oorsprong* en die Triniteit van die verheerliking dui op die *voleinding*. Tussen die Triniteit van die begin en die verheerliking van die voleinding, lê God se geskiedenis met die wêreld wat aan patos en medelye geken word. Trouens, God ervaar self ook die nuwe: die kruisgebeure het dus in God se wese ingegaan (Moltmann [1972] 1974). Dit wil inhou dat die Godsgebeure in die wêreld (die sending van die Seun en die Gees deur die Vader) die kerk daarstel. Daarom *gebeur* die kerk waar daar aan die messiaanse sending van Jesus en die nuutmakende sending van die Gees gedeel word. Die kerk is daar waar die Gees geopenbaar word (I Kor 12:7). Kerk is die verheerliking van God, die vereniging van mense, die lydensgeskiedenis van God - die vreugdelied van God. En omdat kerk altyd in verhoudings realiseer, bepleit Moltmann 'n relasionele ekklesiologie.

4.3.6 Die eenheid van die kerk – 'n Suid-Afrikaanse ervaring

Toe Moltmann sy werk oor die ekklesiologie geskryf het, het hy ook die ekumeniese eenheid en die hernuwing van die kerk in gedagte gehad. Die denominasie waarin mens jouself bevind is volgens hom onbelangrik. Hy stel dit soos volg:

Under the cross we all stand empty-handed. We have nothing to offer except the burden of our guilt and the emptiness of our hearts. We do not stand under the cross as Protestants, as Catholics, or as adherents to Orthodoxy.

Here, rather, is where the godless are justified, enemies are reconciled, prisoners are set free, the poor are enriched, and the sad are filled with hope. We discover ourselves, therefore, under the cross both as children of the same freedom of Christ and as friends in the same fellowship of the Spirit.

(Moltmann 1978:84)

Dit kan nie net in 'n geestelike sin betekenis dra nie, maar in 'n baie konkrete spesifieke sin, naamlik gemeenskap van gelowiges om Christus se tafel. 'I see no reason why any church should hold back the open hands of Christ which are outstretched toward all (Moltmann 1978:87). 'n Kerk wat 'n voet op die ekumeniese pad geplaas het, kan nie langer in die kerk se kerkleer net die kerk se eie belydenis teenoor ander konfessies probeer regverdig. Dit het ten nouste vir Moltmann aangesluit by die Algemene Vergadering van die Wêreldraad van Reformatoriese kerke se studieprojek oor die teologiese gronde van menseregte en bevrydingsteologie. Vir hom was sy rol enersyds om Christenheid met die politiek van universele menseregte te verbind en andersyds of die teologiese perspektiewe van die verklarings van hierdie regte te ontdek. In relasie tot menseregte moet die kerk die plig aanvaar om 'n 'kerk vir ander' of 'n kerk vir die wêreld' te wees.

By die 1977-konferensie van die Wêreldbond van Reformatoriese Kerke (WARC) is die memorandum getitel 'A theological declaration on human rights' aanvaar. In dieselfde tydperk kom die saak van menseregte vir Moltmann op 'n spesifieke manier op die voorgrond – net voor die konferensie ontvang hy 'n uitnodiging om na Suid-Afrika te reis. Aartsbiskop Desmond Tutu het hom uitgenooi, maar sy aansoek om 'n visum is nie toegestaan nie. Tydens die konferensie wat by St Andrews plaasgevind het, het Moltmann kritiek uitgespreek teen die weiering van die visum en die omstandighede in Suid-Afrika wat hom as 'n 'revolusionêre teoloog' gebrandmerk het, alhoewel hy opmerk dat dit eintlik 'n eer was (Moltmann [2006] 2008:233)⁶¹. Tussen die konferensiegangers wat na Moltmann geluister het, was daar 'n Suid-Afrikaner wat 'n lid van die Broederbond was en dié het vir Moltmann aangehoor en

⁶¹ Die Suid-Afrikaanse Sistematiese Teoloog, Wessel Bentley het in 2003 onder leiding van Prof. Dr. C J Wethmar 'n MA (Teologie)-skripsie voltooi getitel, *The kingdom of God in Moltmann's eschatology: A South-African perspective*. Vergelyk veral pp. 76-82 vir verdere verwysings na Moltmann se reis na en ervarings van Suid-Afrika en ook die waarde van Moltmann se eskatologie vir die Suid-Afrikaanse konteks.

hom later verseker dat die saak onmiddellik uitgeklaar sal word en dat Moltmann wel 'n visum sou ontvang.

Op 27 Maart 1978 arriveer Moltmann toe wel in Suid-Afrika. Tutu is daar op die lughawe om hom te ontvang, maar vanweë die apartheidsregulasies kon hy nie die deel van die lughawe binnekom waar Moltmann op sy vlug na Kaapstad gewag het nie. Daar was een of ander afskeidingsgedeelte waardeur hulle mekaar wel kon groet, maar direk daarna is Moltmann op pad gewees. Hy beskryf die kennisgewings 'Slegs Blankes' of 'Nie-Blankes' soos hy verby hulle gery of gestap het en gewonder het of die 'Kaap' nog een keer 'hoop' sou kon gee aan onderdrukte daar. Hy ontmoet verskeie Suid-Afrikaanse teoloë, waaronder Daniël Louw (wie hy reeds in Tübingen ontmoet het), John de Gruchy en Beyers Naudé. Hy lewer sy lesing getitel "The liberation of the oppressors' from racism, masculinism, and capitalism'. UNISA moes later 'n breedvoerige verklaring uitreik oor hoekom die instansie vir Moltmann uitgenooi het, en hom toegelaat het om te praat en daar is navrae gedoen oor die moontlikheid dat Moltmann daar was om die pad vir 'n gewelddadige revolusie in Suid-Afrika te baan. Oor sy ervaring in Suid-Afrika skryf hy '... I had many good human encounters. But ... I had learnt to see the apartheid system with the eyes of the blacks, and I found it so obnoxious that on my flight home I resolved never to go back until the system had disappeared' (Moltmann 2008:235; vgl. Bentley 2003:76-82).

Hierdie en ander ervarings op sy lesingstoere beskryf hy as die uitbreiding van sy ekumeniese en teologiese horisonne. Deel van hierdie 'theological missions' en in 'n sekere sin ook deel van die uitbreiding van sy ekumeniese horisonne, was sy tydperk op die komitee van die Rooms-Katolieke tydskrif *Concillium*, waarna bo verwys is toe Schillebeeckx se verhaal vertel is. Die afdeling oor ekumenisiteit is deur Hans Küng en Walter Kasper redaksioneel hanteer en na Kasper se bedanking in 1976 van *Concillium* se redaksie, is Moltmann gevra om in sy plek saam met Küng daardie gedeelte te behartig. 'I of course accepted, and whole new world opened up for me – Catholicism in all its breadth ... Through *Concillium* I came as a Protestant theologian into Catholic seminaries and universities and was nowhere viewed as a stranger ... when one of the Catholic reform theologians again got into difficulty with

the Congregation for the Doctrine of the Faith in Rome, we all suffered with him' (Moltmann [2006] 2008:250).

Jacques Pohier (’n Franse Dominikaanse priester) het sy posisie verloor, die Orde verlaat en in ’n bank gaan werk.⁶² Hy het sy reg (legitimasie) verloor om teologie te doseer en is van deelname aan enige liturgiese byeenkomste verban. Ook Leonardo Boff is deur sy voormalige mentor, Joseph Ratzinger, gedissiplineer. Boff het die Franciskaanse Orde in 1992 verlaat en as priester bedank. Hans Küng het in 1979 sy lisensie (*missio canonica*) om teologie te doseer op grond van sy standpunte rondom die feilbaarheid van die pous verloor. Al hierdie mense het egter by *Concillium* betrokke gebly en hulle werk daar voortgesit. Vir Moltmann was dit die realisering van die katolesiteit van die kerk. Toe Moltmann se tydperk as lid van die redaksionele komitee van *Concillium* tot ’n einde gekom het, het hy geskryf (Moltmann, in *Concillium*, 26, 1990(1), ‘On the threshold of the third millennium’):

Concillium also influenced me powerfully on – how does one put it? – the spiritual level. In Concillium I experienced the catholicity of the Church, not dogmatically and not hierarchically either, but in human persons and in a human community. It was not in Rome, not in St Peter’s Square, not even at and audience with the pope, that I experienced what the worldwide church is; it was in Concillium ... at our annual meetings, what Martin Luther saw and sought was truly represented, ‘the whole Christendom on earth’ ... I have made it a rule that wherever and whenever I hear the voice of Christ inviting me to his table fellowship, I come – in whatever church it may be.

Die waarde van al hierdie akademiese werk, sy reise wat met die uitbreiding van ekumeniese horisonne gepaard gegaan het, het tog ’n prys gehad. Hy het probeer om soveel as moontlik tyd ook tuis te spandeer, omdat hy eintlik meestal van sy studeerkamer tuis gewerk het, al het hy oral waar hy op verskillende tye dosent was, ’n kantoor en assistente gehad. Hy was ’n ‘huiswerker’ en vir hom om in staat daartoe te wees, het sy vrou Elisabeth taamlik vroeë opofferings in haar loopbaan gemaak.

⁶² Op 25 Februarie 2005 was die voorbladberig van die weekblad *National Catholic Reporter* ’n lys van Rooms-Katolieke teoloë (en ander teoloë) wat gedurende die pousdom van Johannes Paulus II deur die Vatikaan gedissiplineer is. Jacques Pohier se naam is eerste op die lys (Harris 2005, http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2005a/022505h.php, geraadpleeg 11 Julie 2012).

Sy het die kinders grootgemaak en die tradisionele rol vervul, totdat die kinders min of meer oor die ergste grootword-jare was en toe kon sy terugkeer na haar teologiese arbeid, wat die 'opkoms van feministiese teologie' ingesluit het. Dis tog interessant dat Jürgen Moltmann in sy 'wye ruimte' met sy inklusiewe werklikheidsverstaan hierdie rolverdeling toegelaat het. 'n Politieke teologie van inklusiwiteit wat Trinitaries begrond is, kan nie anders as om feministiese teologie te verreken nie. Hy beskryf sy eie 'reis' wat hierdie saak aanbetref soos volg:

I did not come to feminist theology. It came to me through the discoveries of my wife, Elisabeth Moltmann-Wendel ... it was not always easy for me personally to understand the necessity for taking this road, but I was curious enough to go along with it in keen anticipation ... every learning process involves pain, and every process of personal change even more so, if it means surrendering a prejudice to which one has got used to. The two of us started out off as equal and evenly matched partners. Then came the era of profession and children. A division of labour followed. For me, one responsibility followed another ... father of a family...pastor and a professor of theology ... eaten up by [my] work. It was the practical application of feminist theology to myself which for the first time slowly opened my eyes to the estrangements involved. It took some time for me to arrive at my own case history, and for me to realize how I had been turned from a young human being into 'a man'. It was not easy to surrender the power ... the encounter with black theologians had already made me very much aware that I am a white theologian and that this existence puts its stamp on my perceptions. The encounters with Third World theologians had made me aware that I live in the First World and that too put its stamp on my thinking, whether I like it or not. But living with feminist theology brought this necessary self-enlightenment with incomparably more force into the very heart of personal existence.

(Moltmann [2000] 269-270)

Die laaste vyftien jaar van sy lewe as teologie-professor is gekenmerk deur terugskouing oor 'geleefde lewe', maar terselfdertyd 'n bewuswording van die rykdom van 'moontlike ongeleefde lewe'. Om te kan voortgaan, moet telkens van voor af

begin word. Vir Moltmann was dit die gewaarwording dat hy geen enkele saak, ook in sy teologie, net vanuit een perspektief (veral die 'eie' perspektief – in aansluiting by die voorafgaande) kan benader, of oor argumenteer of tot gevolgtrekkings kom nie. Dit het beteken dat hy

... wanted to resolve critically the naive self-centredness of one's thinking. Of course I am a European, but, European theology no longer has to be Eurocentric. Of course I am a man, but my theology does not have to be androcentric in its emphasis. Of course I am living in the so-called First World, but my theology does not therefore have to reflect the ideas of those at the the top, but should make the voice of the oppressed heard.

(Moltmann [1980] 1981:xii)

Hy beklemtoon dat 'waarheid' nie 'n selfgesentreerde saak is nie. 'Ek' *het* nie die waarheid (en niemand anders nie). Waarheid is te vinde in ongehinderde dialoog – 'in dialogue the truth frees men and women for their own conceptions and their own ideas' (Moltmann [1980] 1981:xiii). In hierdie dialoog is gemeenskap (*koinonia*) en vryheid 'n eenheid – gemeenskap in wedersydse respek en resiproke 'partisipasie' en vryheid in die reg om jou eie opinie te hê en jou instemming te betuig of nie te betuig nie. Dit was die hermeneutiek van die teologie wat hy gedurende die laaste vyftien jaar van sy akademiese loopbaan geskryf het.

4.3.7 'n Sosiaal-Trinitariese ekklesiologie

'Ongehinderde dialoog' op die gronde van gemeenskap, vryheid en respek vorm die kontoere van Moltmann se verstaan van God as 'n sosiale Drie-eenheid. Dit kan eweneens gestel word dat 'ongehinderde dialoog', gegrond op wedersydse respek, die erkenning van mense se vryheid (en waarde) en die gemeenskap tussen mense (waarheid-in-ontmoeting) die kontoere van Moltmann se teologie én ekklesiologie vorm. Hierin is God as Drie-enig die oorsprong en verwesenliking van 'ongehinderde dialoog'. Vir Moltmann is dit die 'broad place of the Trinity' (Moltmann [2000]:xi).

Gedurende die laaste jare van sy akademiese loopbaan skryf hy 'n nuwe teologiese reeks en hy begin dit juis met hierdie beklemtoning van dialoog, gemeenskap en

vryheid - 'n 'sosiale' leer oor die Triniteit – waarin sosiale 'verhoudings' in God die verwysingsraamwerk is. Hierdie sosiale Triniteitsleer is in sy boek *Trinität und Reiches Gottes* (1980), wat in 1981 in Engels vertaal is as *The Trinity and the Kingdom of God*, uiteengesit. In die voorwoord van die boek skryf hy:

[I]t is only in the unity of with one another which springs from the self-giving of the Son 'for the many' that men and women are in conformity with the triune God. He understands that people only arrive at their own truth in their free and loving inclination towards one another. It is to this 'social' understanding of the doctrine of the Trinity that this book is an invitation.

(Moltmann [1980] 1981:xvi)

Hiermee wou hy 'old thinking in terms of substances and determining subjects' vervang met 'relationships, communities en transitions' (Moltmann [2006] 2008:287). Moltmann het kritiek gelewer op die sogenaamde Westerse⁶³ 'latente' vorm van 'monargianisme' en die invloed daarvan op die ekklesiologie. Hierdie 'monargianisme' stel die Drie te onderskeie persone van die Vader, Seun en Gees ondergeskik aan die absolute monargie van God (Moltmann [1980] 1981: 10-16, 129-48, 191-22, 131). Hierdie 'ou denke' beskou die substansie as primêr en verhoudings as sekondêr (Moltmann 2010:149):

As this became clearer to me, I departed from the decisional dialectic of my earlier writings, with its Yes or No, and Either-Or, and practised thinking in relationships, sociality and transitions. I called this generally *Trinitarian thinking*, and in particular, *perichoretic thinking*.

Triniteit as 'sosiale verhoudings' berus op Moltmann se verstaan en beklemtoning van perichoresis⁶⁴ (vgl. Moltmann [2000]:321-324; Moltmann 2010:152-157, en ook Moltmann [1980] 1981:161-177; 2008:288-289). 'Perichoretiese' teologie beïnvloed en bepaal nie bloot sy Godsverstaan nie, maar is in die *interpretans* was vir

⁶³ Theodore De Régnon het vir die eerste keer paradigmatis tussens Oosterse en Westerse triniteitsbeskouings onderskei (kyk De Régnon, *Études de théologie positive sur la Sainté Trinité*; vgl. ook Davis, Kendall & O'Collins 1999:143-176; Letham 2009:42-56).

⁶⁴ Die semantiese agtergrond van die woord is deeglik gedokumenteer en word nie hier herhaal nie. In hierdie verband, kyk Deneffe (1923:497-532); Disandro (1984:442-447); Sorč (1998:100-118; 2004).

Moltmann se werklikheidsverstaan – die kenteoretiese vooronderstelling om die werklikheid te begryp.

‘Perichoretiese’ eenheid kombineer *drie-heid* en *een-heid* op só ’n wyse dat een nie tot die ander gereduseer word nie, en nie ‘oplos’ in die ander nie. ‘Perichoretiese’ lewe kan nie gerealiseer word deur ’n enkele persoon nie en kan nie bedink word sonder al drie Persone nie. Gedeelde ‘natuur’ (aard), gedeelte ‘bewussyn’, gedeelde wil (nie een wil nie), word inter-subjektief deur elkeen se persoonskap, elkeen se bewussyn, elkeen se wil gevorm (Moltmann 2010:155, Moltmann [2000]:321-323). Hierdie perichoretiese eenheid is ’n self-omheinde eksklusiewe geslotenheid nie. Die eenheid is ‘oop’, uitnodigend en integrerend (Moltmann [1980] 1981:177). Moltmann stel dit soos volg:

[I]n their *perichoretic* unity the Trinitarian persons are equal. There is no first, second or third Person in the Trinity ... every Person ek-sits in both the others – that is, it exists in and also out of (ek) the others ... by virtue of their reciprocal indwelling, the Trinitarian Persons join themselves to a unity and differentiate themselves mutually: the Father differentiates between the Son and the Spirit through his different relations to them and so on ... the Trinitarian Persons are not Persons only; they are ‘spaces’ for each other too ... the divine Persons mutually cede the others life and movement, and make themselves inhabitable for one another ... God becomes the dwelling place of His creation and creation becomes the dwelling place of God ... the world lives in God in a world-like way, and God lives in the world in a God-like way... they interpenetrate each other mutually without destroying each other.

(Moltmann [2002] 2003:117-118)

Die aardse gemeenskap van dissipels ‘korrespondeer’ met die Trinitariese perichoretiese gemeenskap⁶⁵.

⁶⁵ Daar is ook kritiek op Moltmann se verstaan van ’n ‘sosiale’ Triniteit en die korrelasie daarvan met kerk-wees. David Cunningham vind Moltmann se korrelasie tussen die triniteitsleer en politieke en sosiale kwessies oortuigend, maar kritiseer sy ‘social trinitarian programme’ as abstrak en onduidelik en ‘too unspecific to engage the challenging issues of today’ (Cunningham 1998:43). Torrance (1996:310-313) kritiseer egter juis die korrelasie wat Moltmann in die eerste plek daarstel en beskuldig hom van ‘immanentizing the trinitarian life’. Kilby (2000:432-45) kritiseer ook hierdie korrelasie omdat sy meen dat antropomorfe taal gebruik word om sosiale analogieë vir goddelike

Perichoretic theology therefore comprehends the Trinitarian unity of the eternal God, the community of believers in God and the community of those who love one another. The concept of reciprocal indwelling and the mutual opening of spaces for living describes both the community or fellowship of like with like, and the fellowship of the unlike. In this way, perichoretic thinking absorbs dialectical thinking into itself and goes beyond it. The contrasts become transitions, and the differences are preserved in the unities.

(Moltmann [2006] 2008:289)

Die 'perichoretiese' relasie is die 'aard' van God, die 'Immanente Triniteit' (Moltmann [1980] 1981:161, 174). Hierdie 'aard' korrespondeer egter met die 'ervaring' van God, die 'ekonomiese Triniteit'. Die interaksie van goddelike genade, liefde en gemeenskap 'word' die Trinitariese ervaring van God – Christus se onvoorwaardelike genade, God die Vader se onvoorwaardelike liefde en die Gees wat mense onvoorwaardelik gemeenskap bewerkstellig, skep saam 'lewe' (Moltmann 2010:160). Die ander kant van hierdie Trinitariese ervaring van God is die Trinitariese ervaring van die gemeenskap van die kerk (kyk McDougall 2003:186-187). Slegs as die eenheid van die Triniteit in terme van die 'perichoretiese' dinamika van die drie Goddelike persone beskou word, kan Jesus se Jesus se gebed in Joh 17:21 'dat hulle almal een mag wees' en 'dat hulle ook in ons mag wees' verstaan word (vgl. Moltmann 2010:162):

It [the church's fellowship] does not just 'correspond' tot the Trinitarian unity of God; but it also 'exists' in the triunity of God which is open to the world; for through the efficacy of the Father, the Son, and the Spirit, it is taken into the inner mystery of God. The open space of the perichoretic sociality of the triune God is the church's divine living space.

(Moltmann [2000])

lewe te skep en dan die rigting van hierdie analogieë omdraai en dit as norm vir menslike verhoudings gebruik. Dus meen Kilby dat Moltmann terme wat eintlik na die immanente Triniteit verwys 'misgebruik' om dit 'ekonomies' toe te pas.

Hoe lyk hierdie gemeenskap? Joy Ann McDougall (2003:186-188) beskryf in haar artikel getitel, 'The return of Trinitarian praxis? Moltmann on the Trinity and the Christian life', Moltmann se 'drie eienskappe' van Trinitariese 'fellowship' (kameraadskap): Eerstens dat Trinitariese gemeenskap die gedeelde, gemeenskaplike *communio* (oftewel *koinōnia*) tussen die drie Goddelike persone uitbeeld – die wedersydse selfgewende liefde. Hierdie wedersydse liefde konstitueer die Trinitariese gemeenskap. 'Gelykheid' is die tweede eienskap van Trinitariese gemeenskap. Die derde beskryf McDougall (2003:187) as 'infinite generosity' om uit te beeld dat God, God self 'vryelik' en 'sonder voorbehoud' aan die ganse kosmos 'gee'.

Vir Moltmann word die 'likeness' van 'n gemeenskap wat die spieëlbeeld van 'n Trinitariese God is, in Hand 4:32-37 gevind (Moltmann [2000]:330), naamlik dat die 'groot getal gelowiges wat in hart en siel 'een' was en niemand wat hulle goed net vir 'hulleself' gehou het nie, maar 'alles' met 'mekaar' gedeel het. Moltmann kritiseer die gedagte dat hierdie neerkom op 'n 'Christelike kommunisme' (Moltmann 2010:331). Dit is vir hom eerder die uitdrukking van 'n nuwe Trinitariese ervaring van gemeenskap, waarin gemeenskap bo die individu geplaas is. Moltmann se verwesenliking van diversiteit-in-eenheid bly egter vir 'n 'utopiese' toekoms. Die hier-en-nou verwesenliking van die ellips van die 'eenheid' en 'veelheid' van die kerk word vervolgens met behulp van die begrip 'heterotopie' beredeneer en uiteengesit.

HOOFSTUK 5

HETEROTOPIE EN VERSOENENDE VERSKEIDENHEID IN KERK-WEES

5.1 Post-Platoniese postsekulariteit

5.1.1 Transdenomiasionaliteit

Heterotopie is 'n epistemologiese insig van die postmoderne filosoof Michel Foucault (1926 - 1984). In 'n lesing gelewer in 1967⁶⁶, 'Of other spaces: Utopias and heterotopias' het hy die term 'heterotopie' gemunt in antwoord daarop dat *liniêre tyd* reeds in die negentiende eeu gedesakraliseer is, maar nie *ruimte* nie. Buitendag se (2011:p.7 van 9) verstaan van Triniteit in terme van 'nie-liniariteit', is vir hierdie studie van belang. Hy verwoord dit soos volg:

Dit is vandag egter duidelik dat 'n liniêre siening van tyd, uitsers eendimensioneel is. 'n Netwerk wat die tyd van die mens (endogene tyd), die tyd van die wêreld (eksogene tyd) én die tyd van God (transendente tyd) in interaksie met mekaar bring, blyk die koers te wees om dalk effens meer insig in hierdie problematiek te bekom (Achtner, Kunz, & Walter 1998). Duane Larson [1995] het in 'n besondere bydrae ook moeite gedoen om die Triniteitsleer in terme van *nie-liniariteit* te interpreteer.

Buitendag (2002a:294) meen 'dat tyd en ruimte as die primêre boustene van 'n werklikheidsverstaan funksioneer en ten einde die postmoderniteit enigins te kan kommunikeer, is dit nodig om tyd en ruimte te dekonstrueer'. In sy boek, *Times of the Trinity: A proposal for theistic cosmology*, fokus Larson (1995) op die vraag hoe die *eksterne* God in relasie kan wees met die *temporele* wêreld. Hy soek antwoorde ten opsigte van *tyd* uit die insigte van die twintigste-eeuse fisika en neem beide die relatiwiteits- en kwantumteorie in aanmerking. Wat *ruimte* betref, sluit Buitendag aan by Richard Rorty (1980:321) wat – soos Foucault – ook die 'beeld van 'n spieël gebruik wat die werklikheid moet reflekteer' (Buitendag 2011:p.3 van 9). Rorty

⁶⁶ Hierdie lesing is na sy dood in 1984 in Frans gepubliseer en in Engels vertaal (kyk J. Miskowiec [1984] 2012). Vir 'n oorsig van die komplekse wordings- en ooleweringsgeskiedenis van Foucault se eerste lesings oor 'heterotopie', kyk Post (2010:110, endnota 1).

‘voorsien ’n epistemologie “sonder spieëls” waar erns met die kulturele raam van die soekende subjek gemaak word en daar dus nie in a-historiese veronderstellings verval word nie’ (Buitendag 2011:p.3 van 9). In die voor-moderne era is ruimte in lyn met tyd verstaan en wel in die sakrale sin van die woord. Dit kom volgens Buitendag (2009b:p.4 van 8) neer op ’n ‘mythological synthesis of God and cosmos, with its confusion between the presence of God and upper space.’ In sy teologie neem Buitendag van só ’n ongenuanseerde siening afskeid: ‘I therefore plead, in effect, for both a socio-historical reading of the text and for a post-Newtonian interpretation of space-time’ (Buitendag 2009b: p.1 van 8). In aansluiting by die sienings van T.F. Torrance (1997), M. Volf (2000) en E. Conradie (2002) wil Buitendag (2009b:p.1 van 8) erns maak met ‘the views of contemporary physics concerning time and space’. Volgens hom is ‘ewigheid’ ‘a “depth” dimension beyond the edges of the space-time continuum’. Hy stel dit soos volg: ‘I want to endorse Volf (2000:272) who wishes to give up the notions of the end of time and the end of space. The world to come is not the “fullness of time”, but the “reconciliation of times”’ (Buitendag 2009b: p. 7 van 8).

In aansluiting by Buitendag – en in solidêre kritiek op beide Moltmann en Volf wat utopies dink in hulle Trinitariese ekklesiologie⁶⁷ – word *heterotopie in hierdie studie aangebied as ’n model vir kerk-wees*. Só ’n verstaan van Trinitariese ekklesiologie kan ’n antwoord bied op die eis van eenheid te midde van en ten spyte van verskeidenheid. Met behulp van Foucault se begrip ‘heterotopie’ word gepoog om die oorblyfsels van binêre denke in bestaande Trinitariese ekklesiologie te oorstyg.

Radikale inklusiwiteit vra dat binêre denke geheel-en-al opgehef word. ’n Radikale inklusiewe ekklesiologie veronderstel dat *una* nie ten koste van *catholica* (meervoudigheid) beklemtoon word nie en ook nie pluraliteit en diversiteit (partikulariteit) ten koste van eenheid nie. Dit veronderstel ook nie meervoudigheid én eenheid nie. Binêre denke wat *mundus* nie sonder *salus* sien nie, soos wat by Schillebeeckx aangetref word, kan wel as etiese progressie beskou word. Soos in hoofstuk 3 aangetoon is, manifesteer dit in Schillebeeckx (1974:486) se ‘sakramentele ekklesiologie’ wat hy opsom met die uitdrukking ‘een universaliteit-

⁶⁷ Moltmann se beklemtoning van die hoop en die eskatologie in veral sy sogenaamde eerste ‘trilogie’, *Theology of Hope*, *Crucified God* en *The church in the power of the Spirit* verwoord ’n utopiese model vir ekklesiologie.

door-particularisering'. Die *ekklēsia* is sosiologies gesien 'een voor-leven op kleinere skaal van wat in schaalvergroting het doelwit moet zijn van elk menselijk streven' in die wêreld as sodanig. Gelowiges vorm 'n 'christelike broederschap' wat diens lewer 'aan het project van die universele broederschap onder alle mensen' (Schillebeeckx 1974:486). Maar het ons in só 'n 'sakramentele ekklesiologie' wel met *transdenominationaliteit* te make? Dit het duidelik geword dat die teologiese narratief van die ekklesiologie van Edward Schillebeeckx steeds binêr onderskei tussen die 'performatiewe' en 'konstituerende' kenmerke van kerk-wees. In die *ekklēsia* bestaan 'partikulierende' meervoudigheid en hierdie 'universaliteit-door-particularisering' is alleen *una* in die performatiewe dienslewering ten bate van alle mense in die wye wêreld.

Transdenominasionele denke in die ekklesiologie (vgl. Duraisingh 2000:680) is die ideaal wat eers kan realiseer as daar met Paulus se middel-Platoniese denke (kyk Ferguson [1987] 2003:387) erns gemaak word. Middel-Platoniese denke verteenwoordig 'n verskuiwing in die binêre mentaliteit. In plaas van dualisme en selfs dialektiek, word 'n trialektiek (ofte wel 'triadologie') beklemtoon.⁶⁸ Sogenaamde inklusiwisme en pluralisme veronderstel nie noodwendig 'n 'postmoderne' ekklesiologie waar binariteit ophef is nie. Dit geld nie net vir die 'sakramentele ekklesiologie' van Edward Schillebeeckx nie, maar ook die 'ekumeniese ekklesiologie' van Jürgen Moltmann – hoewel daar sonder twyfel tekens in Moltmann se denke aanwesig is dat hy die tekortkoming van binariteit besef (kyk hoofstuk 4).

Die ekumeniese teoloog en doktrale student van Moltmann, Geiko Muller-Fahrenholz (2010:11), skryf na aanleiding van Moltmann se *A broad place*, dat 'the best way to read Moltmann's biography is to see it as a long life process of ecumenical discoveries'. In 'n vroeëre werk skryf hy:

Moltmann has direct experiences of the suffering that many Christians are going through in countries like Korea, Kenya, Ghana, Philippines and Latin Americas. A Protestant theologian writing from a German perspective, his works nevertheless have become increasingly more open to other traditions

⁶⁸Volgens Van Aarde (1994:70-71) word die 'trialektiek' van Middel-Platonisme goed beskryf in die werk van David T. Runia (1997) oor Philo Judaeus.

and movements that include Roman Catholic theology, Orthodox theology, feminist theology, Emergent movements and the liberation theologies of the Third World among others.

(Müller-Fahrenheit 2010:12)

In sy bydrae 'Healing the wounds of the nations: Towards a common mission of the churches', in *HTS Teologiese Studies*, voer Müller-Fahrenheit (2000a:1023) die versoeningsboodskap van kerke terug na Bonhoeffer se 'Dasein für andere', 'being for others' en ook na 'n *confessio oris*, 'n eksplisiete verklaring van berou en bekering (Müller-Fahrenheit (2000a:1012). 'n *Confessio oris* is deur Protestantse kerkleiers in Duitsland in die periode van 'Entnazifisering' (kyk Hamman 2009:360-363) in 1945 in die 'Stuttgartse Verklaring van Skuld' geformuleer (Müller-Fahrenheit (2000a:1015; kyk Greschat 1985). Müller-Fahrenheit (2000b) publiseer in dieselfde jaar van die millenniumwending sy boek oor die eskatologie van Jürgen Moltmann met die veelseggende titel 'die koninkryk en krag'. Die feit dat Moltmann eksegeties fokus op die apokaliptiese boek Openbaring, kan lyk asof hy apokaliptiese hegemonie as deel van kerk-wees aanvaar. Vir Pieter de Villiers (2012:207) is die Goddelike geweld in Openbaring 'radikaal': 'The divine response to evil and the transformation of the world are sketched as radical ... The happy existence has been brought to an end as well ... The reversal is radical. The radical reversal reflects the dynamic action of God to root out what destroys humanity and to bring humanity to its true destiny.' Solank as wat 'n 'eskatologiese apokaliptiek' nie inherent 'n 'de-apokaliptisering' bevat nie, is binariteit as dimensie nog nie volledig opgehef nie – is apokaliptiek nog nie oorwin nie: '... Christianity did not grow out of apocalypticism, but "conquered" it (vgl. Schmithals 1994:20; 1975:72).

Vir Moltmann vorm die eskatologiese hoop wat die koninkryk van God bied, die basis van die 'etiek van liefde' (vgl. Bauckham 1999:123-147; Guttesen & Bauckham 2009). By Schillebeeckx is 'universaliteit-door-particularisering' 'n inherente veronderstelling van 'christelike broederskap' (konstituerend) en dit ekspliseer weer (performatief) 'universele broederskap'.

Moltmann se 'teologie van hoop' bevat 'n utopies-eskatologiese (apokaliptiese) veronderstelling wat berus op 'n nie-volledige opheffing van liniêre tyd, omdat hy nie apokaliptiek 'oorwin' nie, maar bestendig: God sal in die toekoms wanneer 'God alles in almal' is (1 Kor 15:28) (kyk Bauckham 1999), die magteloosheid van die verlede en hede finaal verslaan. Apokalipties gesien, smag God saam met mense na geregtigheid en vrede. In so 'n liniêre apokaliptiese utopie is daar geen vloeibaarheid nie, want apokaliptiek sal utopie bewerk. Sander (2010:176) stel dit soos volg: 'Utopias give security for the future and accumulate power in the present.'

5.1.2 De-apokaliptisering van utopie

Vir Moltmann is die *einde* in werklikheid die *begin*, die hergeboorte van die kerk, soos die titel van sy 2003-werk aandui: *In the end – the beginning: The life of hope*. Vanuit hierdie eskatologiese perspektief beskryf hy die kerk as 'n 'independent and resisting community, a community with a universal mission and an all-embracing hope for the kingdom of God as the future of the world' (Moltmann 2010:17). In hierdie woorde eggo Moltmann se eskatologie (vgl. Moltmann [1991] 1992; [1995] 1996) Die nuwe millennium noem hy die 'millennium van die Heilige Gees' (kyk Welker [1992] 1994).

Die lewe-gewende Gees is die verwerkliking van apokaliptiese profesieë. Net soos Hans Küng ([1987]1988:128) die paradigmateorie inspan om ontwikkelings in kerkbeskouing te beskryf, verstaan Moltmann (2010) die 'hergeboorte' van die kerk aan die hand van 'n bepaalde paradigma – 'n werklikheidsverstaan. Volgens Küng (kyk grafiese voorstelling) is die eerste-eeuse 'apokaliptiese paradigma' van die eerste Christus-volgeling (soos veral in die Nuwe Testament betuig) opgevolg met die era van die Kappadosiërs wat hy die 'Hellenistiese paradigma' noem.

Augustinus en Thomas verteenwoordig mikro-skuiwe tussen die Kappadosiërs en die Reformasie, en Schleiermacher tussen die Reformasie en die kontemporêre 'ekumeniese paradigma' (Küng [1987]1988:128).

Moltmann (2010) onderskei drie makro-paradigmas in die ekklesiologie. Die eerste noem hy 'n 'hiërargiese paradigma'. Dit het ontstaan in die Grieks-Romeinse leëwêreld en het bestaan uit die 'heilige heerskappy' van die monargie van die

Vader: één God, één biskop, één kerk. Die 'een politieke leier op aarde' het gekorrespondeer met die 'een God in die hemel'. Die 'een God in die hemel' het gekorrespondeer met die 'een biskop op aarde'. Die lyn van gesag loop vanaf God as Vader, na die biskop, na die leke. Die biskop 'gee' gawes, want hy is verteenwoordiger van Christus.

Die ander sigbare teken van die skeiding was die ordening van mans en nie vroue nie. Moltmann (2010:21) formuleer dit soos volg: 'West European laicism is a product of Roman-Catholic hierarchism ... Laicist religious freedom is a negative freedom from religion.' Leke 'ontvang' die gawes en sê 'amen'. Teken van die onderskeid tussen die kerkleiers (biskopdom) en die leke was sigbaar in die Nagmaalsviering: wyn vir die priester en brood vir die mense. Ná die Tweede Vatikaanse Konsilie verbreed die hiërargiese 'mistieke liggaam van Christus' wat vertikaal van bo na onder georganiseer is, na die 'totale volk van God' en die 'algemene priesterskap van die gelowige'.⁶⁹ Vaticanum II het gepoog om die hiërargie te oorstyg maar het, volgens Moltmann (1977:10), net halfpad daarin geslaag. Die 'geheiligde priesterskap' is steeds van die 'algemene priesterskap' onderskei (in Kehl 1992:123-124; 2001:3-16; 2002:34). Om die vertikale en die horisontale met mekaar te verbind, word die term *communio hierarchia* in 'katolieke' teologie gebruik (Moltmann 2010:21). Binêre denke word nie heeltemal ontkom nie, want kerk-wees word steeds gesien in terme van kerkrade, sinodes, konsilies en hiërargie. Steeds word kerkwees gekenmerk deur die (onder-)skeiding tussen die ampte en die leke; die (onder-)skeiding tussen mans en vroue en die (onder-)skeiding tussen die plaaslike kerk en die universele kerk.

Resiprositeit behoort die plek van eensydige outoritêre gesagstrukture in te neem. Moltmann meen dit is reeds besig om in die Rooms-Katolieke Kerk te gebeur: 'More and more cross-connections within the community are being introduced into the vertical structure of authority and obedience' (Moltmann 2010:22).

⁶⁹ Vir die verskil tussen Pius XII [1943] se pouslike brief, *Mysticicorporis Christien* Vaticanum II se *Constitution on the Church (Lumen Gentium* [1965], kyk Dulles (1989: 421-423) en Dulles (1989:423-430) respektiewelik; vgl. Unterseher, C.C., 2007, 'One body, one Spirit, one priesthood; many members, many charisms, many ministries: Reflections Anglican and Catholic', *School of Theology, St. John's University, Collegeville. MN, Seminary Graduate Papers/Theses*, Paper 9, http://digitalcommons.csbsju.edu/sot_papers/9, geraadpleeg 11 Augustus 2012.

Die tweede moontlikheid is 'n Christosentriese paradigma wat in die tyd na die Reformasie na vore kom as 'n interpretasie van die aard en eenheid van die kerk. Hiervolgens korrespondeer Christus (as hoof van sy liggaam [Kol 1:18] en in broeder- en susterskap met baie [Rom 8:29]) met die eenheid van die liggaam van die kerk (Moltmann [1975] 1977). Gemeenskap met Christus maak die kerk 'n 'broederlike' en 'susterlike' gemeenskap van gelykes (Gal 3:28). Die algemene (die 'gedeelde') priesterskap van alle gelowiges vervang die skeiding tussen 'klerikales' en 'leke' (Moltmann 2010:23). Die eenheid van die kerk word nou bepaal deur die 'broerskap' van Christus en nie deur 'n patriargale hiërargie nie. Die politieke eweknie van hierdie paradigma is nie monargie of aristokrasie soos in die vorige paradigma nie, maar demokrasie:

The general priesthood of all believers thrusts toward a political community in which the human dignity and human rights of all are observed ... the presbyterial-synodal principal of the Protestant churches pushed for the democratization of politics, and the social orders of Reformed congregations have inspired the social legislation of modern European democracies. To establish communities 'of the people, by the 'people, for the people' (to quote Abraham Lincoln) is a consistent part of the Christocentric faith.

(Moltmann 2010:23)

Die derde moontlikheid vir kerkwees is charismatiese gemeenskap. Hierdie paradigma is gegrond op 1 Korintiërs 12-14 en vorm die 'bril' waardeur die werklikheid van kerk-wees verstaan en geleef word: die aanvaarding van die gelyke gawes en bedieninge ('charismata') van elke individu tot opbou van die gemeente en die koninkryk van God; daar is 'n verskeidenheid van gawes, maar net één Gees. Kerk-wees gaan nie op in óf die individu óf die geheel nie (vgl. Moltmann [1991] 1992:232; Welker 1994):

So there can't be any fear of pluralism, which is alleged to split up the church; there can only be trust in the one divine Spirit. God's life-giving Spirit is the inexhaustible wellspring of a plurality of original powers and forms of life, for it gives everyone what is his or hers.

(Moltmann 2010:24)

Moltmann meen dat Paulus (1 Kor 12:4-6) 'n Trinitariese onderbou voorsien vir eenheid-in-verskeidenheid en verskeidenheid-in-eenheid:

Daar is 'n verskeidenheid van genadegawes, maar dit is dieselfde Gees wat dit gee;

Daar is 'n verskeidenheid van bedieninge, maar dit is dieselfde Here wat die opdrag gee;

Daar is 'n verskeidenheid van kragtige werkinge, maar dit is dieselfde God wat alles in almal tot stand bring.

(Afrikaanse Bybelvertaling 1983)

Die een Gees, Here en God vorm saam die 'charismatiese' gemeenskap:

This is not a premodern eulogy of a uniform unity, nor is it a postmodern glorification of diversity. The hierarchical church distinguished between priests and laity. The Christocentric church made all free and equal as brothers and sisters. But in the charismatic congregations which are growing up, everyone is taken seriously as an expert. Everyone is an expert in his or her own life and personal calling ... when they take this diversity and variety seriously, people experience fellowship with God not as 'the power above them' or as 'the ground beneath them' but as the bond between them ... when as a result privileges and disparagements disappear, a community of respect and love comes into being, respect for the liberty of other people and affection for them.

(Moltmann 2010:25)

Volgens Moltmann is hiërargie (Vader-Seun-Gees) met liefde (God die Seun) vervang en die 'charismatiese' kerk ervaar God die Gees. Die eenheid van die kerk sal volgens hom nie verwerklik word as kerkwees teologies gebaseer word op slegs die monargie van die Vader nie; of op grond van die 'broederskap' van die Seun alleen; of in terme van slegs die krag van die Gees nie. Die kerk sal alleen één kan word indien kerk-wees onderbou word met die Trinitariese eenheid van die Vader en die Seun en die Gees. Die eenheid van die kerk 'korrespondeer' nie net bloot met

die eenheid van die drie-enige God nie (vgl. Moltmann [2006] 2008:29-38), maar die eenheid van die kerk

... [which] find[s] its living space 'in' him. This might be called the mystical dimension of the unity: the unity of the triune God is an open, inviting unity. It is the spiritual living space in which the church exists. God is not just a personal counterpart. He is also the 'broad place' in which there is no cramping.

(Moltmann 2010:26)

Moltmann se *kenosis* van die immanente Triniteitsleer lei tot sy verstaan van 'God as skepper' wat 'n 'internal communion of love' bewerk (Guttesen & Bauckham 2009:71). Hierdie 'energie' is egter liniêr-evolusionêr. Martin Stockley (2011)⁷⁰ beskryf dit soos volg (aanhaling oorspronklik van Moltmann):

Moltmann is able to conceive of the Spirit working in the historical processes of evolution. However creation is not yet finished and it has eschatological or messianic orientation towards the eternal Sabbath or consummation. Through his Spirit, God brings new realities or possibilities into the world and draws it towards his goal. Yet Moltmann draws a line at being able to specifically identify God's activity in creation, it is hidden. Neither can we identify any 'supernatural interventions that God guides creation to its goal, and drives forward evolution.' For Moltmann it is through a suffering relationship with a creation that rejects him and his passion that God can generate new possibilities. Moltmann therefore is able to view evolution as consistent with a Trinitarian picture of creation with God continually at work in creation through the Spirit. Moltmann focuses primarily on the work of the Spirit in relation to evolution and is less interested in the role of the Son.

Moltmann se eskatologiese Triniteitsleer is vir hom die sleutel tot inklusiewe kerkwees. Die 'doctrine of the Trinity', volgens Moltmann, 'is basically not a "doctrine", if we understand by that a generally valid doctrine of the eternal nature of God; rather,

⁷⁰Stockley (2011) vergelyk en kontrasteer twee twintigste-eeuse teoloë en 'critically assess how a Trinitarian doctrine of creation might contribute to theological engagement with modern science', *Becoming whole*, Wordpress. com.becomingwhole.files.wordpress.com/2011/07/creation.pdf, geraadpleeg op 30 Julie 2012.

it is about the telling, or better *the retelling* of God's history of love' (Stockley 2011:142). Vir Gerard Mannion (2007:46) vereis ekumeniese ekklesiologie die volgende:

So in many ways fluctuating attitudes toward various forms of pluralism (cultural, philosophical, religious, theological, ecclesiological) in recent decades lie at the heart of so many of the issues under considerations Pluralism, of course, is one of the quintessential and defining characteristics of postmodernity itself [vgl. Peter Eicher 1975:3-12]. It marks a move away from 'closed systems' and worldviews toward more open, fluid and dialogical engagements with 'the other' – the latter being conceived in both individual and collective terms.

Paul Collins (2009:111) kritiseer egter Moltmann se *communio*-ekklesiologie want dit 'eliminates otherness through its homogenizing and hegemonizing tendencies'. Hy het veral John Zizioulas se 'Trinitariese ekklesiologie' in gedagte (kyk ook Collins 2001). Dieselfde kritiek kan ook teen Miroslav Volf ingebring word, ten spyte van Eddy van der Borght se waardering vir Volf se 'vrye kerk' idee (Van der Borght 2009:170), asof hierdie Gereformeerd-ortodokse kerkbegrip meer inklusief sou wees as die 'volkskerk'-begrip. Aan die een kant bly etnisiteit 'n gegewe, maar aan die ander kant bring dit nie die eenheid van die kerk in die gedrang nie: 'Thus cultural identities are not erased but they do not influence the identity of the church' (Van der Borght 2009:170). Die kerkhistoriese perspektief van waaruit so 'n opmerking beoordeel moet word, is dié van Abraham Kuyper (1898:56) se Gereformeerde 'vrye kerk'-idee.

Karl Barth ([1935] 1964:124) het egter nie die opinie gedeel dat kulturele identiteite nie die potensiaal het om die identiteit van die kerk te bedreig nie. Kuyper (1911-1912:301-202) het die kerk as 'n eiesoortige gemeenskap gesien wat enersyds van die wêreld te onderskei is, maar ook in die praktyk teenoor ander geloofsgemeenskappe staan wat Jesus Christus anders bely of dieselfde belydenis anders interpreteer (vgl. Heslam 2002:21). Die 'sending' van die kerk is om die lewenspraktyk te ver-Christelik sodat politieke partye, koerante, filosofieë, skole, universiteite ensovoorts as 'Christelik' sal wees, en meer spesifiek kenmerkend aan

die Gereformeerde identiteit. Barth ([1935] 1964:125) was dit nie daarmee eens dat die kerk se taak kultuurpropaganda is nie. Die identiteit van die kerk hou verband met die verkondiging van God se koninkryk, wat die koninkryk van Christus is. Volgens Barth is sending 'n aktiwiteit *van* die kerk, *in* die kerk, *aan* die kerk as 'heiden-kerk', 'tollenaars-kerk', sodat sending nie opgaan in kultuurpropaganda nie, maar dat die kerk kerk sal wees en die buite-kerklikes in die wêreld – van dieselfde kultuur of van ander – derhalwe kerk sal word' (beklemtoning deur Barth). Vir Barth ([1956] 1972:62-63) is kerk-wees 'n *gebeure*, te wete die 'Christus-gebeure'. Hierdie *gebeure* gaan fundamenteel die *instituut* vooraf.

Kuyper (1911:191-202) se 'vrye kerk'-idee veronderstel die outonomie (oftewel 'vryheid') van 'n plaaslike kerk (gemeente) en dit behels dat daar 'n 'pluraliteit', 'n 'veelheid' van kerke sal wees – wat Jonker (1989:19) soos volg beskryf: 'n kerk vir elke ras (etniese kerk), vir elke land (nasionale kerk), vir elke konfessionele modaliteit; dit wil sê 'vir elke groep wat uit innerlike aandrang hulle eie kerk wil stig' (Jonker 1989:19). Vanuit 'n sosiologiese perspektief beskryf Victor Turner (1974:132) 'ideologiese *communitas*' wat uiteenval in drie soorte 'communitas', te wete:

(1) *existential or spontaneous communitas* – approximately what ... [might be called] "a happening" ...; (2) *normative communitas*, where under the influence of time, the need to mobilize and organize resources, and the necessity for social control among the members of the group in pursuance of these goals, the existential communitas is organized into a perduring social system; and (3) *ideological communitas*, which is a label one can apply to a variety of utopian models of societies based on existential communitas.

(Turner 1974:132)

Aan die hand van hierdie onderskeiding beskryf Dennis Duling (2012:127) 'n 'ideologiese *communitas*' as 'n groep met 'n *desired vision*, or what is known in Christian history as the *ecclesiola in ecclesia*, "the little church within the church"' (beklemtoning oorspronklik). In Nederland het hierdie ideologie tot die Doleansie aanleiding gegee en die Gereformeerde Kerke het in 1886 'n eie koers ingeslaan (kyk Augustijn, Prins & Woldring 1987). Iemand soos Ph.J. Hoedemaker (1893-

1910) het teologies 'n groot bydrae daartoe gelewer dat die Nederlandse Hervormde Kerk sigself teenoor die 'vrye kerk'-idee steeds as 'volkskerk' verstaan het (kyk Blei 2006:78-80; Van Rooden 1998:48-56; Kamphuis 1967). Hoedemaker (1897:17; kyk Abma & De Bruin 1989) se volkskerkmodel is gebore in 'n konteks waar die 'volk' bestaan het uit die samestelling van families waar biologiese ouers hulle kinders laat doop het. Kerk-wees in so 'n konteks word gemotiveer deur die strewe om kerk binne 'n bepaalde volk te wees (dit wil sê 'nasionale kerk' – kyk Hoedemaker 1901; 1902; vgl Delfgaauw 1963:132-141; Heslam 2002:21).

In so 'n ekklesiologiese model moet die staat die 'volkskerk' gehoorsaam en sal die burgers as lidmate hulle eie kenmerkende kultuur en taal in die kerk handhaaf en bevorder. Die ideaal is om die kultuurlewe deur die verkondiging van die evangelie al hoe meer 'n 'Christelike' vorm te laat aanneem. Vir Karl Barth ([1935] 1964:120; 1972:62-63) is die identiteit van die 'kerk' nóg 'staatskerk' nóg 'nasionale kerk' nóg 'vrye kerk' nóg 'volkskerk', maar *kerk van Christus*. Die kern van só 'n transdenominasionele ekklesiologie is dat die plaaslike kerk/gemeente tegelyk die katolieke kerk is. Volgens Barth kan só 'n 'transdenominasionele' ekklesiologie beskryf word as: 'Indien die gemeenskap van die heiliges in die plaaslike gemeente nie katoliek is nie, is dit nie kerk nie' (Barth [1935] 1964:120). Kerk-wees kan vanuit hierdie perspektief *Trinitaries* begrond word. Hierdie begronding kom neer op die ideaal van *versoenende verskeidenheid*. Dié realisering van hierdie ideaal is egter nie 'n *utopie* nie. Epistemologies gesien, kan só 'n Trinitariese ekklesiologie met behulp van die konsep *heterotopie* verduidelik word.

5.2 *Ekklēsia* as heterotopiese ruimte

In 'n artikel, getitel 'On philosophers (not) reading history: Narrative and utopia', wys Grace Jantzen (2007:182) op die 'herhaling' van die geskiedenis in negentiende-twintigste-eeuse Europa waar 'christianized narratives of Rome' die vorige diskoerse van mag in die [Konstantynse] Heilige Romeinse Ryk en in die Spaanse, die Napoleontiese en die Britse 'empires' laat herlewe. In die een-en-twintigste eeu is die 'American Empire' 'n verdere voorbeeld. Jantzen (2007:189) verwys na Paul Ricoeur se oortuiging dat positiewe verandering in konteks sinvol met behulp van die begrip 'utopie' uitgedruk kan word, 'n term wat letterlik 'geen plek' beteken. Ricoeur meen dat 'ideologie' die teenkant van 'utopie' is en dat 'ideologie' die Weste se 'outo-

narratief' is, verwysende na vooruitgang, vryheid en demokrasie (Ricoeur 1986:16). In hierdie 'narratief' is daar nie plek vir dié aan die buitekant, aan die marge nie; dit is diegene met 'geen plek' nie. Met behulp van die 'verbeeldende krag van utopie' kan daar egter radikaal vernuwend oor die samelewing, oor mag en oor religie gedink word; dit wil sê met 'n 'fantasie op die alternatiewe' (Ricoeur 1986:16). Volgens Jantzen behoort *utopie* egter nie in abstraksie bedink te word sonder dat die 'geen plek' nie prakties realiseerbaar is nie:

In the effort to find an 'exterior' place [utopie] ... it is no help to generate more abstractions. Nevertheless, we need not work in a vacuum: there are excellent guides among many groups who have been marginalized whether because of gender, race, colonization, disability, or any of the other ways of not being the normative white heterosexual affluent male.

(Jantzen 2007:189)

Om hierdie rede wil Richard Saage (1997:133, 196) 'n onderskeid in Duits tref tussen die begrippe 'Utopie' en 'das Utopische' (vgl. Albert 2003:87). Eersgenoemde is die klassieke term wat by teoretici aangetref word in terme waarvan planne *von oben* gemaak word oor hoe 'n 'Emanzipation von Hunger und Elend' bedink kan word. Hierteenoor wil 'der Utopist' die toekoms reeds in die hede verwerklik sien, en dit vereis 'Utopie-Kritik' (Albert 2003:91) wat 'n onderskeid tref tussen 'Dystopien und Antiutopien' (Albert 2003:92-93). Eersgenoemde is nie maar soos laasgenoemde 'n teoretiese negatiwiteit ten opsigte van 'false' utopieë, soos byvoorbeeld die totalitarisme van óf die nasionaal-sosialisme van die 'Derde Ryk' óf die teokratiese idee van 'n 'Godstaat' nie, soos die Heilige Romeinse Ryk as ideaal. 'n 'Dystopie' ontken nie die teenwoordigheid van die *utopiese dimensie* nie. Dit is met ander woorde nie bloot 'anti-utopies' nie, maar wil eerder sowel 'n teenkrag teen 'n 'valse utopie' wees as 'n verwerkliking van die utopiese dimensie. Albert stel dit soos volg:

Es ist grundsätzlich falsch Dystopien als pure Negation oder Gegenteil der Utopie zu begreifen Dystopien weisen wie Utopien bewußt und gegenwärtige oder zukünftige Mißstände hin und fordern damit zum Handeln auf. Sie helfen, die nötigen Gegenkräfte gegen falsche Entwicklungen zu

aktivieren und zu mobilisieren. Das ausgemachte Negative soll überwunden oder vermieden werden.

(Albert 2003:93)

So 'n poging tot die realisering en die konkretisering van 'n paradoksale 'Dystopie' (wat tegelyk utopiekrities is én die utopiese dimensie behou) word veral in die 'heterotopiese' denke van Henri Lefebvre ([1974] 1991; 2003) en dié van David Harvey (1990; 2000) aangetref. Hulle bou op die filosofieë van Martin Heidegger en Jacques Derrida, en veral op die insig van Michel Foucault ten opsigte van sy gebruik van die begrip 'heterotopie'.⁷¹ In sy 'Sein und Zeit' (*Being and time*) argumenteer Heidegger ([1927] 1962:247-250) dat René Descartes (1596 - 1650) se ontologie onaanvaarbaar is omdat dit aan die sensoriese aard van syn nie laat reg geskied nie. In Descartes se modernistiese rasonale denke⁷² word die wêreld só verdinglik (geobjektiveer) dat dit die syn-wees in die wêreld (*Dasein*) nie in berekening gebring word nie (Heidegger 1962:247-250; vgl. Elden 2004:821-845; Davidson 2009:223-224).⁷³ Met behulp van die begrip *Dasein* beklemtoon Heidegger

⁷¹ Die begrip 'heterotopie' is in teologiese kringe veral ten opsigte van postmoderne kerkgebou-argitektuur van toepassing gemaak (kyk Post 2010 en Doevendans 2004). In die Praktiese Teologie is die insigte van Lefebvre weer van toepassing gemaak op middestadbediening (kyk Fries 2007; Venter 2006). Vir die toepassing in die sosiologie in die algemeen, kyk onder andere Bossle (1993) en in gerantologie, kyk Davidson (2009). In die Sistematiese Teologie, fokus die etikus van Harvard Divinity School, en kenner van Friedrich Schleiermacher, Steven Jungkeit (2012), op die gebruik van die begrip 'heterotopie' na aanleiding van die werk van Henri Lefebvre, en ook veral dié van David Harvey.

⁷² Volgens Descartes: 'Extension is not infinite in duration but it is infinite in space ... It seems to me that one cannot prove or even conceive that there are limits to the matter of which the world is composed, for I find it is composed of nothing but extension in length, breadth, and depth. So that whatever possesses these three dimensions is a portion of such matter: and however far back in imagination we push the limits of space we still find these three dimensions; they are bounded by no limits Extension is therefore one block, continuous from end to end; and this proves at the same time that there is no such thing as a vacuum, either in bodies or between them. Moreover extension is divisible *ad infinitum* since the divided particles, however small, are still extended. It is everywhere homogeneous, since it is made up of spatial dimensions only, and these of themselves give rise to no qualitative differences'. Rene Descartes, *Catholic Encyclopedia*, www.newadvent.org/CatholicEncyclopedia.geraadpleeg op 6 Januarie 2013.

⁷³ Wendell Kisner (2008:21), filosoof van DePaul University (Chicago), som Heidegger (via Kant, versus Descartes), soos volg op: 'It is here that we finally arrive at modernity's conception of abstract space as pure homogeneous extension – the *extensio* of Descartes and the space from which Kant takes his point of departure in the Critique of Pure Reason and which, as a pure form of sensibility, allows for the arrangement and ordering of the manifold of sensory data by the categories. Here we recognize the mathematical projection of "nature" as a sphere of space-time relations, quantifiable in terms of position (to which bodies are indifferent) and externally imparted motion (measurable distance between positions). And once nature is understood this way, as we saw earlier, quantifiability becomes a demand and nature is now constrained to show itself according to quantifiable relations'.

(1993:54) dat eksistensie 'n werklikheid in die wêreld is of nie is nie. (*Da*)*sein* is so gesien om te woon (*Wohnen*) (kyk Kisner 2008:13), en dit veronderstel iets *ruimtelik* (kyk Malpas 1999:7-9; 2007:48). Ruimte is egter nie net lokaliteit (*Stelle*) of plek (*Platz*) nie. Die begrip 'ruimte' bevestig eerder die beperktheid, ofte wel die eindigheid, van bestaan as ruimtelik-historiese relatiwiteit. In aansluiting by Karl Heim (1946:50) formuleer Buitendag (2003b:19) dit soos volg: '*Dasein* is dus nie gelyk aan die *Da* waarin die mens geworpe is nie; dit is 'n soort van sekondêre tuiste van die ware ek. Aan hierdie plek in die perfektumsfeer is ek "noodlotagtig" verbind'.

Volgens Blanchot & Derrida (2000) impliseer Heidegger se insig dat ruimte 'heterogeen' is, teenoor dié van Descartes dat dit 'homogeen' is (vgl Davidson 2009:224). Om ruimte as 'heterogeen' te sien beteken dat die begrip 'ruimte' na 'n 'certain realm of extendedness in which a multiplicity of places, and so of entities, can be located', verwys (Malpas 2007:48). Derrida ([1967] 1997:15; [1978] 2001:140-151) is daarom van oortuiging dat, indien daar nie van Descartes se siening afskeid geneem word nie, ruimtelike metafore in die filosofie epistemologies 'n *ver-beelding* ('imaginary ambiguity') daarstel wat bepaalde sosiale gevolge het. Wanneer iemand byvoorbeeld in die werklike lewe ontwortel (*displaced*) sou word, sal so 'n *displacement* bloot as 'n abstrakte ruimtelike proses waargeneem word (Davidson 2009:223). 'n Dekonstruksie van 'metafiese argitektuur' is nodig, sodat marginalisering, ontworteling en *displacement* as konkreet en as dinge wat in die praktyk van die lewe gebeur, geëvalueer kan word (Wigley 1995; vgl Hooper 2002:77, voetnota 22).

Dit is teen hierdie agtergrond wat die bydrae van Henri Lefebvre (1991:26) verstaan moet word. Lefebvre sien ruimte as 'n sosiale produk.⁷⁴ Net soos Heidegger, binne die denkraamwerk van Immanuel Kant, ontbondel Lefebvre (1974:2) sy verstaan van die begrip 'ruimte' van 'n *a priori* teoretiese kategorie. Ruimte is vir hom 'n kategorie van eksistensiële ervaring (vgl. Jungkeit 2012:15). Lefebvre meen dat daar selfs by Derrida 'n soortgelyke abstraksie, ofte wel idealisme, aanwesig is. Volgens hom steek Derrida se interpretasie vas by 'n *teorie* van ruimte omdat hy ruimte alleen as

⁷⁴ Lefebvre fokus op die 'argitektoniese' uitleg van stede en paaie, nasionale grense, huishoudings en die sosiale kodes wat daardeur verteenwoordig word. Jungkeit (2012:15) maak hierdie insigte van toepassing op die teologie.

‘n epistemologiese diskursiewe dimensie beskryf. Dit is byvoorbeeld aanduibaar in Derrida se ‘dekonstruksie van argitektuur’ (Lefebvre 1974:5). Hierteenoor wil Lefebvre *ruimte* sien as die produk van patrone van *sosiale relasies*. Hy beklemtoon die dinamika van ‘materiële kondisies’ wat ruimte as ‘mental ideations’ produseer (vgl. Jungkeit 2012:15) en ontwerp ‘n tipologie van ruimte wat uit ‘n trialektiek bestaan (Lefebvre (1974:35), te wete ruimtelike praktyke, ruimtelike verteenwoordiging en verteenwoordigende ruimtes.

Die praktyke lei tot liggaamlike betrokkenheid wanneer ‘bodies inhabit particular spaces’. Dit kan lyk asof *ruimtelike praktyke*, byvoorbeeld om dag na dag jou op die pad in die stad van huis na werk en terug te begewe, triviaal en selfs staties is. Eintlik is hierdie praktyk kompleks en vol improvisasie na gelang van interaksies wat op die pad plaasvind. Na aanleiding van ‘ruimtelike praktyke’ fokus *ruimtelike verteenwoordiging* op die dimensie dat mense hulle lewe organiseer aan die hand van sake soos pad- en landkaarte, tydkalenders, geskrewe voorskrifte, diagramme en prente as beeldende voorstellings van interaksie. Die handeling wat hieruit voortspruit, kan vergelyk word met die ‘eksploreerders’ wat vanaf die vyftiende eeu tot in die twintigste eeu ‘nuwe’ wêreld gekolonialiseer het. Hierdie ‘eksploreerders’ het met rasionaliteit kontrole oor ruimte uitgeoefen wat tot praktiese handeling (produktiwiteit) gelei het. Met die derde kategorie in die tipologie, *vertteenwoordigende ruimtes*, het Lefebvre die interne affek van die ervaring van die praktyk en organisering van ruimte (eersgenoemde twee kategorieë) in gedagte. In hierdie dimensie kom aspekte ter sake soos ver-beelding (*imagination*), drome, herinneringe, ang en vrees en fantasie – aspekte wat voortspruit uit die eksistensiële relasie tot materiële ruimtes wat mense bewoon (verwysende na Heidegger se begrip ‘Dasein’). Jungkeit (2012:17) stel dit soos volg: ‘Representational spaces give expression to the deepest ideas and values that structure any given culture or, perhaps, subculture.’ So gesien is verteenwoordigende ruimte ‘virtuele ruimte’ (min of meer dieselfde as wat Derrida epistemologies met die begrip ‘ruimte as metafoor’ bedoel het). Apokaliptiese metafore is hiervan voorbeelde. Volgens Lefebvre (1974:45) het verteenwoordigende ruimte die krag om nie net die ervaring van die bewoning van bepaalde ruimtes (die tweede kategorie in die tipologie) draagbaar te maak nie,

maar ook om hierdie ruimtes te verander wanneer ‘virtuele ruimtes’ in onder andere literatuur, kuns en argitektoniese voorstelling geskep word.

David Harvey het op Lefebvre se tipologie van ruimte voortgebou (vgl. Jungkeit 2012:19-23). In sy boek, getitel *Spaces of hope*, gee Harvey (2000) aandag aan die ‘natural environment’ van mense. Teen die agtergrond van kapitalisme en ekonomiese globalisasie bespreek hy produksie en konsumpsie wat hy die *degeneration of utopias* noem. Dit impliseer ‘utopiekritiek’ want hierdeur beoog hy dat mense hulleself krities afvra waarom hulle toelaat om ‘in ko-operasie’ hulle lewens deur produksie en konsumpsie te laat beheer (Harvey 2000:155). Hy skep derhalwe die begrip ‘insurgent architects’ (Harvey 2000:233-255), mense wat verskil kan maak in interrelasionele verhoudings. In hierdie opsig sluit Harvey sterk aan by Lefebvre wat ‘utopiekritiek’ soos volg in anti-binêre denke verwoord.

By seeking to point the way towards a different space, towards a space of a different social life, and of a different mode of production, this project straddles the breach between science and utopia, reality and ideality, conceived and lived. It aspires to surmount these oppositions by exploring the dialectical relationship between ‘possible’ and ‘impossible’, and this both objectively and subjectively.

(Lefebvre 1991:60)

So ‘n utopiekritiek vereis in postmoderne konteks die ‘degeneration of utopias’, wat in Derridaanse sin die ‘dekonstruksie van die argitektuur’ van die negentiende-twintigste eeuse moderne diskoers in die oog het (kyk Derrida [1967] 1997:15; 2001:140-151; Derrida & Wolfreys 1998:137). Modernisme is die produk van ‘n geïdealiseerde konseptualisering van utopiese tyd en ruimte, wat Brian McGrath ‘n ‘simultopia’ noem. In sy boek waarna in hierdie studie verwys is, naamlik *Postnational constellation*, dekonstrueer Jürgen Habermas ([1998] 2001:42-43) hierdie persepsie van tyd en ruimte in sosiaal-kritiese sin deur te beskryf hoe modernisme as praktyk tot stand gekom het. Hy begin deur te wys op die ervarings wat verbeterde transport- en kommunikasietegnologie tot gevolg gehad het. Reeds in 1830 het die eerste reisigers op die eerste spoorweë ‘n nuwe begrip van tyd en

ruimte begin kry. In die twintigste eeu het motorverkeer en lugdienste wat die vervoer van produkte vinniger laat gebeur het, die subjektiewe ervaring van afstand nog verder laat krimp. Die bewuswees van tyd en ruimte is nog meer radikaal beïnvloed met daarstel van tegnologie van die stoor en heroproep van informasie. Dit het reeds in die laat-agtiende eeu die konteks van Europa beslissend verander as gevolg van die nuwe media wat boekdrukkuns en die druk van koerante meegebring het. Die uitwerking wat museums met gestoorde verledes op toestromende toeriste gehad het, is groot. Hierdie 'tydmasjien' is geïntensiveer deur fotografie, film, radio en televisie. Hierdie oral teenwoordige 'virtuele werklikhede' is met die koms van digitale kommunikasie in skopus en kapasiteit tot 'n vlak verhoog wat ruimte en tyd as flitsende werklikhede 'n reële ervaring in die leefwêreld van die postmoderne mens maak. Volgens Buitendag (2003b:15) is die 'kuberruimte' 'n sodanige 'imaginêre heelal' dat die mens 'n soort van "n proses van *divinasie*' deurgaen en die '*kuberwêreld* ... 'n kultuurmetafoor vir die postmodernisme [is] waarin die klassieke definisies van ruimte en tyd ontbloot word'. Om in ruimtelike praktyke en verteenwoordigende ruimtes ten opsigte van interrelasionele verhoudinge aan 'n 'utopiese dimensie' vas te hou, terwyl 'valse utopieë' op utopieskritiese wyse gedekonstrueer word, stel nuwe uitdagings aan mense wat hierdie verbysterende virtuele werklikhede ervaar.

Om hieraan uitdrukking te gee onderskei Michel Foucault (1984) tussen die begrippe 'utopie' en 'heterotopie'. Hy gebruik 'n 'spieël' as metafoor om die verskil te verduidelik. Iets is 'utopies' omdat dit nie reël is nie, maar 'n spieëlbeeld van 'n volmaakte werklikheid. In 'n utopie as droomwêreld is verhoudinge sonder spanning. Mense wat pyn en verwerping ervaar, gryp na 'n utopiese bestaan, maar die pyn verdwyn nie. 'n Spieël is die metafoor van 'n utopie omdat die beeld in die spieël nie die werklikheid is nie.⁷⁵ 'n Spieël is egter ook die metafoor van 'n heterotopie.

⁷⁵Die krag van spieël as metafoor funksioneer ook in resente mitiese verhale waardeur eksistensiële outentisiteit beklemtoon word. So byvoorbeeld vervul die spieël as metafoor in die Harry Potter-reeks 'n belangrike rol (kyk Rowling [1997] 2000:143-157): Harry Potter, die klein seuntjie sien in die towerspieël homself en sy gestorwe ouers mekaar vashou en lag. Die towerspieël, 'mirror of Erised', wys 'n mens se begeertes en drome. Die filosoof Dumbledore waarsku: 'It does not do to dwell on dreams, and forget to live.' Dumbledore is 'n filosoof wat ruimte maak vir gemarginaliseerdes: die huis-elf wat slawe vir towenaars is, die 'half-breeds' soos die centaur (mens-perd) wat nie by mens of perde tuis is nie en ook vir die 'Mudbloods' – die skeldnaam wat gegee word vir towenaars wie se 'bloedlyn en herkoms' nie 'suiwer' is nie (vgl Lili Wilkinson 2012 se 'Nerdfighters, paper towns, and heterotopia',

‘Heterotopie’ is waar ‘n verskeidenheid relasies voorkom wat nie dadelik waargeneem word nie. ‘n Heterotopie weerspieël ‘n ruimte wat werklik is omdat die spieël ‘n reële objek is en omdat dit ‘n utopiese ruimte verskaf in die werklikheid van die hier-en-nou. In ‘n heterotopiese ruimte word die werklikheid weerspieël omdat die vorm ooreenkom met wat in die spieël gesien word. In sy 1967-lesing het Foucault verskillende voorbeelde van heterotopiese ruimtes genoem. Hulle oorstyg ‘normale’ ruimtes. Hulle is ruimtes waar konvensies nie die reël is nie en waar krisis en verwerping oorkom kan word. Twee funksies van ‘n heterotopiese ruimte word deur Foucault onderskei (Foucault [1984] 1998:175-186): die skep van illusie wat die werklikheid van onegtheid ontmasker; die skep van vindikasie wat ‘n reële ruimte skep wat *anders* is, dit wil sê ‘n ruimte vir die *Ander* (vgl. Johnson 2006:75-90; Post 2010:101-111).

Benewens die variasie van ‘ruimtes’ wat Foucault in gedagte het (onder andere ‘ander ruimtes’; ‘alternatiewe ruimtes’; ‘verskillende “tyd” ruimtes’; ‘alternerende ruimtes’ – kyk De Cauter 2008:22, 93; en dit kan wissel van hospitaal tot tronk), kan die *ekklēsia* hierby gevoeg word (kyk ook Doevendans 2004; Fries 2007; Post 2010), veral as die volgende opmerking van Foucault (1984:p. 2 of 7) in ag geneem word:

In any case, I feel that current anxiety is fundamentally concerned with space, much more than with time Now, it may be that contemporary space has not yet lost those sacred characteristics (which time certainly lost in the nineteenth century) ... It may be, in fact, that our lives are still ruled by certain number of unrelenting opposites, which institution and practice have not dared to erode. I refer here to opposites that we take for granted, such as the contrast between public and private space, family and social space, cultural and utilitarian space, the space of pleasure and the space of work-all opposites that are still actuated by veiled sacredness.

(Foucault 1984:p. 2 van 7)

waarin sy ook Foucault se spieël-metafoer en heterotopie-konsep met die ‘mirror of Erised’ in die Harry Potter-mythos vergelyk).

In die teoloog Paul Post se woorde kom Foucault se *heterotopie* (wat volgens Brian McGrath [2002:204-218] as 'n *simultopie* – tegelyk 'utopies' en 'nie-utopies' nie – voorgestel kan word) neer op: "Foucault sluit aan bij utopie maar onderskei heterotopie ook nadrukkelijk van utopie. Een heterotopie is geen gedroomd eiland, maar bestaat. Op en in bepaalde plekken worden dromen, utopieën tastbaar, werkelijkheid, tracteerbaar" (Post 2010:102).

Volgens Foucault vertoon heterotopie ses kenmerke (kyk Post 2010:203-205), wat vir die doeleindes van hierdie studie nie direk ter sake is nie, maar wel vir verdere refleksie op interaksies in kerk-wees ter sake is. Die eerste is wat hy 'krisis heterotopie' noem wat te doen het met of 'marginaliseerde ruimtes' (soos sosiale kondisies wat mense vir tye onaanvaarbaar maak) of 'afwykende ruimtes' soos 'n gevangenis of psigiatryse inrigtings waar mense met patologie uit 'normale ruimte' verplaas word. Die tweede is 'konkrete ruimtes' wat 'n eie dinamiek het en wisselend is soos samelewings daaraan betekenis gee, byvoorbeeld 'n kerkhof wat kan wissel van plek van samekoms (soos grafkultusse in sekere kulture) tot 'plek van onreinheid' in ander kulture. Die derde is ruimtes gevul met kontradiksies, paradokse en ambiguitet. Foucault wys op die gebruik in die antieke Ooste dat tuine so 'n sosiale rol vervul en daarom ook dikwels in tapyte en tapisserieë as mikrokosmiese afbeeldings uitgebeeld word. Hy meen ook sakrale plekke is hiervan 'n voorbeeld. Post (2010:204) dink aan hedendaagse pretparke as voorbeeld van hierdie derde kategorie. Paulus (in Korintiërs 12 en Romeine 12) se verstaan van die *ekklēsia* as 'liggaam van Christus' wat paradoksaal sosiaal laaggeagtes en hooggeagtes saambind, kan ook as voorbeeld van só 'n heterotopie dien. Ook die Olimpiese Spele, waar atlete vanuit heterogene plekke, kulture en opponerende politiek met mekaar meeding en ambigieus in harmonie kompeteer sonder om oorlog te maak, is 'n goeie voorbeeld van hierdie derde kategorie heterotopie. Die vierde kategorie is 'heterochronies' omdat normale tyd met heterotopiese tyd afgewissel word. In hierdie tipe heterotopie stop die tyd nooit, soos in vakansietye (Post 2010:204), want die dissipline van die horlosie soos in gewone werktyd geld nie. In religieuse handeling kan vas en gebed voorbeelde hiervan wees. Jesus se gelykenis van werkers wat op verskillende tye van die dag in diens geneem word, maak van die *ekklēsia* as afbeelding van God se koninkryk ook 'n voorbeeld van hierdie tipe heterotopie. In die gelykenis (Matt 20:1-16) oordeel die werkgewer 'heterochronies' en beloon die

werkers asof die 'normale' verwagting van uitset ooreenkomstig inset van geen betekenis is nie, want dié wat laaste is, sal eerste wees en dié wat eerste is, laaste (Matt 20:16). Die vyfde kategorie is plekke wat vir sekere mense toegesluit (ontoeganklik) en vir ander oopgesluit (toeganklik) is. Foucault dink aan die sogenaamde Skandinawiese sauna. Gesien vanuit rassistiese en seksistiese afkeer en voorkeur was en is sekere plekke (insluitend burgerskap), maar ook sosio-politieke ruimtes, voorbeelde van hierdie tipe heterotopie. Kerk as instituut resorteer ongetwyfeld onder hierdie kategorie indien homofobiese uitsluiting van mense vanuit seksuele minderhede of *gender* die 'legitimasie' / die reg op die ordening tot kerklike ampte ontnem. Indien 'n 'volkskerk' met hierdie tipe uitsluiting rassisme kondoneer, kan die dinamika van 'n só 'n 'volkskerk' as 'n voorbeeld van hierdie tipe heterotopie gesien word. Indien kerk-wees onvoorwaardelik die *Ander* akkommodeer, is só 'n kerk-wees ook heterotopies. Wat wel duidelik is, is dat die ekklesiologiese aangeleentheid 'eenheid-verskeidenheid' en 'inklusiwiteit-eksklusiwiteit' 'n heterotopiese kenmerk vertoon. Die sesde kategorie heterotopie word deur Foucault as positiewe verteenwoordigende ruimte en as negatiewe verteenwoordigende ruimte beskryf. In laasgenoemde is die praktyk afkeurenswaardig (byvoorbeeld 'n bordeel) en eersgenoemde geval kan kulturele enklaves in politieke kolonies of godsdienstige kokon soos 'n Joodse *ghetto* in 'n stad as voorbeeld dien, omdat beide positiewe en negatiewe heterotopieë respektiewelik utopiese of anti-utopiese dimensies in die reële wêreld bevat.

Wat duidelik uit hierdie bespreking van heterotopie geword het, is dat marginalisasie, uitsluiting, homofobie en apartheid voorbeelde van anti-utopieë is. Die teenoorstaande is ook waar. Die insluiting van die *Ander* is nie slegs 'n utopie nie – 'n toekomstige droomwêreld – maar 'n heterotopie wat nie wat die utopiese dimensie nie verloor nie, maar 'n werklike ruimtelike praktyk bedoel. 'n Waardering vir die *Ander* deur relasies waar hegemonie afwesig is, vereis 'n ruimte waar die *Ander* nie met die kennis van mag oorheers word nie. Dit vra om 'n ruimte waar relasies gerespekteer word en waar die *ego* plek maak vir die medemens en God as die *absolute Ander*. Vanuit 'n nie-Christelike perspektief (hoewel volledig van toepassing in Christelike kringe) formuleer Emmanuel Levinas ([1962] 1996:17) dit soos volg: 'Instead of seizing the Other through comprehension and thereby assuming all the

wars that this comprehension presupposes, prolongs, and concludes, the I loses its hold before the human Other (*Autrui*), and, unjustified, can no longer be powerful.'

Die spieëlbeeld wat die Christelike *ekklēsia* reflekteer, maak egter dikwels nie hierdie ruimte vir God én medemens oop nie. In die Nuwe Testament gebruik Paulus in 1 Korintiërs 13:12 ook die metafoor 'spieël' om dié verwringing as gevolg van konflikterende verskeidenheid, hegemonie en selfsugtige arrogansie te ontmasker. Volgens Van Aarde (1994:34-35) oorstyg Paulus se argument Platoniese binêre denke. Die liefde is die band wat 'diverse entiteite' (die *phenomenon*) harmonieer. Dit is vir Paulus nie net 'n saak van die onsigbare (die *noumenon*) wat slegs as toekomstige utopie kan realiseer nie. Paulus dink in terme van die middel-Platonisme dat die ideaal in die hier-en-nou realiseer. Paulus sien konflik in die 'liggaam van Christus' as 'n gebrek daaraan om God te 'sien soos dit werklik is' (1 Kor 13:12b). Volgens Van Aarde (1994:35) moet hierdie denke as middel-Platonies verstaan word. In die misteriegodsdiens realiseer die 'salige sien van die godheid' (*thea makaria*), byvoorbeeld wanneer eenwording met die godheid op misterieus-rituele wyse plaasvind. Dit word in Grieks *epopteia* genoem. 'n Ander middel-Platoniese denker, Marcus Antoninus Aurelius (121-180 C.E.), kontemporêr met Paulus, verstaan vanuit sy post-Stoïsinse perspektief nie waarom Christene bereid is om vir hulle oortuigings te ly nie (van Aarde 1994:33). In 169 nC, te midde van vele aanvegtinge, beskryf Aurelius in sy werk, *Meditasies* (boek 12) die liefde ten spyte van konflikterende verskeidenheid soos volg:

All the blessings which you pray to obtain hereafter could be yours today, if you did not deny them to yourself. You have only to have done with the past altogether, commit the future to providence, and simply seek to direct the present hour aright into the paths of holiness and justice: holiness, by a loving acceptance of your apportioned lot, since Nature produced it for you and you for it: justice, in your speech by a frank and straightforward truthfulness, and in your acts by a respect for law and for every man's rights. Allow yourself, too, no hindrance from the malice, misconceptions or slanders of others, nor yet from any sensations this fleshy frame may feel; its afflicted part will look to itself. The hour for your departure draws near; if you will but forget all else and pay sole regard to the helmsman of your soul and the divine spark within you – if you will but exchange your fear of having to end your life some day

for a fear of failing even to begin it on nature's true principles - you can yet become a man, worthy of the universe that gave you birth, instead of a stranger in your own homeland, bewildered by each day's happenings as though by wonders unlooked for, and ever hanging upon this one or the next.

(Aurelius, *Meditations*, book 12; in Staniforth 1634)

In hierdie middel-Platoniese denke word die ideaal van omgee vir ander en afstand doen van hegemonie, nie net in terme van 'n onsigbare utopie bepleit nie, maar as moontlikhede wat (ten spyte van die werklikheid) nou reeds kan realiseer. Kerk-wees vandag behoort ook na analogie van Paulus se ekklesiologie in terme van heterotopie in plaas van eskatologiese utopie verstaan te word. Radikale inklusiwiteit is die appèl.

5.3 Transendering van tyd én ruimte

Moltmann se Trinitariese ekklesiologie hef steeds nie die binêre Platonisme op nie, ten spyte daarvan dat tendense van anti-binêre denke in sy teologie aanwesig is. Dit bly vassteek in 'n eskatologiese liniêre tydsbeskouing wat die 'broad place' as 'n toekomstige utopie sien. *Heterotopie as alternatief op utopie* veronderstel egter ook nie 'de-eskatologisering' as sodanig nie. Eskatologie het juis te doen met die herordening van waardes binne die *ekklēsia* (Crossan 1998:283-284). John Dominic Crossan (1998:265-271) onderskei 'n verskeidenheid 'eskatologieë' in die eerste-eeuse Bybelse konteks. Volgens hom was 'Jesus se begrip van die *koninkryk van God*' ingebed in die konteks van "etiese eskatologie" (wat ook soms sosiale apokaliptiek genoem word). In sy boek *Temporal man: The meaning and uses of social time*, wys Lauer (1981) daarop dat die 'term "eskatologie" ... 'n teologiese begrip uit die laat moderne tyd is. Wat Moltmann en Bauckham die 'krag van die koninkryk van God' noem wanneer hulle oor 'n 'teologie van hoop' handel, het hiervolgens betrekking op 'n katastrofaal-apokaliptiese (*jenzeitige*) utopie wat gebaseer is op die Platoniese skeiding van die sigbare hierdie-wêreldse (*diezeitige*) werklikheid en die onsigbare goddelike goue era.

Philo Judaeus (*De mutatione nominum* 267; kyk Cohn & Wendland [1902] 1962:156–203) praat van 'n werklikheid wat 'geheimsinnig, vreemd en nuut en buite

die wêreld van sig' is. Volgens Philo word hierdie soort 'tyd' nie 'gemeet aan die opkoms en ondergang van die son en die maan nie, maar dit is iets waarlik geheimsinnig, vreemd en nuut, buite die wêreld van sig en die [ander] sintuie, in die ryk van die nie-liggaamlike en verstaanbare, en die model en argetipe van tyd, ewigheid en *aïōn* maak deel daarvan uit. Die woord *aïōn* dui op die lewe van die wêreld van denke, omdat tyd (*chronos*) die lewe van die waarneembare is'. Die apokalipties-eskatologiese hoop is dus die verwagting dat hierdie wêreld omskep sal word in die uiteindelijke koninkryk van God. Apokaliptiese eskatologie verwys met ander woorde daarna dat diegene wat onregverdig ly, daarop aanspraak kan maak dat hulle bewus is van een of ander spesiale openbaring oor hoe en wanneer God met die 'Groot Goddelike Opruiming' [Crossan, in Stewart 2006:24-25] gaan begin.

Volgens die Nuwe-Testamentikus Klyne Snodgras is dit belangrik dat Jesus in 'n hoogs waarskynlike outentieke gelykenis (Snodgras 2008:183) oor die vrug van saad wat net God gee (Mark 4:26-29), die uitspraak maak (hoewel 'n *hapax legomenon*) dat die 'koninkryk van God *ís* soos' (Snodgras 2008:181), en dus in hierdie gelykenis God se koninkryk ongetwyfeld as 'n *teenswoordige* werklikheid sien. Snodgras (2008:179) stel dit in sy boek, *Stories of intent: A comprehensive guide to the parables of Jesus*, soos volg: 'Any number of parables could be labeled parables of the present kingdom, and to some degree all the parables presuppose that the kingdom of God is present in the activity of Jesus, even where the kingdom is not explicitly in view ... and must be included in for any wholistic view of Jesus' teaching on the kingdom' (Snodgras 2008:179). Dit beteken egter nie volgens hom dat die uitdrukking 'present kingdom of God' die implikasie het dat die 'einde van die wêreld' aangebreek het nie, maar 'it means that the promises of the OT Scriptures, especially the prophets, had begun with Jesus' actions and words' (Snodgras 2008:179).

Ook Luise Schotroff (2006:84-85) verwerp die Westers-georiënteerde 'dualistiese eskatologie' wat Jesus se uitsprake oor die koninkryk van God liniêr verstaan asof die etiese konsekwensies van hierdie uitsprake op 'n ander-tydse wêreld as hierdie wêreld betrekking sou hê. Die eerste-eeuse middel-Platoniese filosoof (wat eers 'n slaaf was – Sellers 2010:319-320), Epictetus (ca. 50 – 130 nC), verduidelik in sy werk *Diatribes* (opgeneem in sy *Dissertationes ab Arriano digestae* – uitgegee deur H.

Schenkl 1916) aan die hand van die beeld ‘vrugte dra’ dat die sigbare aardsheid (die *immanente*) nie die outentisiteit van menswees bepaal nie, maar ook nie in die onsigbare krag op sigself wat agter die groeiproses versteek lê (die *transendente*) nie, maar wel die proses as sodanig. In ’n metaforiese vertelling wat herinner aan die gelykenis van Jesus in Markus 4:26-29 oor die aarde wat outomaties (*automatē hē gē karpoforei*) vrugte voortbring deur die hele proses heen vandat die saai saai en oes, vertel Epictetus (*Diatribes* 4.8.38-40, 43; in Snodgrass 2008:190-181; vgl Weaver 2008:163) ’n storie om die outentisiteit van menslike kondisie te verduidelik. Die kondisie is dat die mens maar kort leef, maar dat die betekenis van lewe nie eers gevind word wanneer die lewe verby is nie. In die teenswoordige lewe én sterwe manifesteer die ‘ware aard’ van menswees. Epictetus sê: kom ons berus daarby dat saad ryp word soos die natuur wil; laat daarom maar die plant toe om wortel te skiet, en daarna sal die eerste loot uitspruit en dan die volgende en dan die derde, en so uiteindelik sal die plant vrug met krag voortbring – en die ware aard van die plant sal só vanself na vore kom; al sou ek dit anders wou hê.

In hierdie metaforiese vertelling met ’n middel-Platoniese vooronderstelling word outentisiteit as ’n ‘triadologie’ beskryf. Nie die sigbare *phenomenon* los van die onsigbare *noumenon* nie en ook nie die onsigbaarheid losgemaak van die sigbare nie. Enigeen van hierdie verabsolutterings van die binêre pole lei tot ’n tragiek. Dit geld ook vir die ekklesiologie. Dieselfde oortuiging word ook onder andere by Rudolf Bultmann aangetref, soos dit deur sy biograaf Konrad Hamman, na aanleiding van Bultmann ([1945] 1968:108) se werk ‘Adam, wo bist du? Über das Menschenbild der Bibel’, soos volg saamgevat word: Die tragedie van Israel en Judaïsme se verhaal (geskiedenis) is dat daar ’n inherente teenspraak daarin is om tegelykertyd ‘volk van God’ en ‘historiese biologiese volk’ te wil wees. Bultmann (1968:111 in Hamman 2009:365) self noem dit ‘a failure in its very existence’. Die verlossing in Christus het ’n verhouding tussen God en mens moontlik gemaak. Dit maak volgens die Nuwe Testament die verhouding tussen gelowig wees en om aan ’n spesifieke historiese volk te behoort, ’n uitgediende begrip wat deel was van die vroeëre sondige bedeling (Bultmann 1968:114). Die Christelike ‘grondwet’ (*Gründungsurkunde*) bepaal dat, in hierdie wêreld, enigiets wat eie is aan ’n mens se aard of enige verskille tussen mense, fundamenteel onbelangrik is. Hiermee beweer Bultmann nie dat die Nuwe Testament ’n illusie van politieke of sosiale gelykheid propageer nie. Volgens die

Nuwe-Testamentiese boodskap kan enige ongelykheid (*Ungleichheiten*) nie onkrities aanvaar word nie. Te midde van ongelykheid slaag die geloof daarin om 'die fundamentele inherente gelykwaardigheid' (*die letzte innere Gleichheit*) wat onteenseglik gegrond is in die roeping van alle mense om die beeld van God (*imago Dei*) in hierdie wêreld te wees [Bultmann 1968:116]. Hierdie roeping maak enige beroep op sogenaamde skeppingsmatige essensies – soos ras en nasionaliteit – aan God se grondwet ondergeskik. As God roep, 'Adam, waar is jy?' beteken dit essensieel: is jy die soort mens wat God jou geskep het om te wees? (Bultmann, in Hammann 2009:365).

Die uitdrukking 'God alles in almal' in 1 Korintiërs 15:28 behoort as *goddelike etiek* verstaan te word, omdat dit geïnterpreteer kan word as 'n terugverwysing na Paulus se ekklesiologiese diskoers in 1 Korintiërs 12. Paulus argumenteer nie hier in die eerste Korintiërbrief oor die *ekklēsia* in terme van die klassieke Platoniese binariteit nie, maar eerder in terme van *middel-Platoniese* denke. Nie net word God op 'n 'triadologiese' wyse voorgestel as *Pneuma*, *Kurios* en *Theos* nie, maar word die partikulariteit getransendeer deurdat 'God alles vir almal *bewerk*' (1 Kor 12:6). In die oorgang tussen 1 Korintiërs 12 en 13 word die 'goddelike *energie* van die liefde' as die mees uitnemende weg in die 'transdenominasionele' *ekklēsia* as liggaam van Christus beskryf (1Kor 12:31b).

In sy boek *Rooted in Christ: Toward a radical ecclesiology*, beskryf Daniel Izuzquiaza (2009:xii, xiv) dat die uitdrukking 'liggaam van Christus' radikale konsekwensies het vir kerk-wees en die *communio* van menswees (Izuzquiaza 2009:162-164). Dit is radikaal in die eerste plek omdat 'it is rooted in Christ' (Izuzquiaza 2009:29). Deelname aan die opgestane Christus – die *ekklēsia* as liggaam van Christus – eis die etiek van die liefde wat reeds is en sal kom. Wat 'reeds is' en 'wat sal kom' verteenwoordig 'n kontinuïteit tussen die Christus-gebeure en die missionale taak van die kerk. Jannuari Ivliev, verbonde aan die Theological Academy in St. Petersburg, Rusland, noem dit 'heilsgeskiedenis': 'Mit seinem Ausdruck "Leib Christi" strebt Paulus das Ziel an, die Kontinuität der *messianischen* Aufgabe Christi und der *Mission* der Kirche in der Heilsgeschichte zu betonen' (Ivliev 2008:28).

Transdenominasionele ‘Goddelike etiek’ binne die hiërargielose liggaam van Christus beteken dat binariteit opgehef sal word. Dit vra méér as ‘een universaliteit-door-particularisering’ en ook méér as ‘n apokaliptiese eskatologie waar die ‘ware’ ekklesia saak van die toekoms is. Die ‘Prinzip’ van die ‘Leben der Kirche’ vereis ‘n ‘Ordnung’ wat realisering in die hier-en-nou veronderstel – volgens die eksegeet Jannuari Ivliev (2008:25):

Die entscheidende Norm des Verhaltens und der institutionellen Gestalt der kirchlichen Gesellschaft ist die Rücksicht auf den Schwachen, *die Achtung vor dem Gewissen des Anderen und vor die Gewissen der Gemeinde*. Die Realisierung der eigenen, im Prinzip gerechtfertigten eschatologischen Freiheit findet hier ihre Grenze (my beklemtoning).

Die begrip ‘transdenominasionaliteit’ veronderstel dat die agting vir *die Ander* die gewete van die geloofsgemeenskap vorm. Dit is nie *apokaliptiese utopie* nie, maar *eskatologiese heterotopie*. Wanneer die eskatologiese hoop in kerk-wees hier-en-nou ‘n werklikheid word, kan dit nie anders nie as dat *die Ander* onvoorwaardelik in die *ekklēsia* ingesluit word. Die uitdaging is om binariteit te oorstyg. ‘n Binêre mentaliteit verteenwoordig ‘n Platoniese erfenis wat die Westerse kultuur so deursuur het dat die gevare maklik misgekyk word. Gerard Manion (2007:45) stem saam met Christopher Duraisingh se beskrywing van die rede vir hierdie verskynsel:

Forms of pluralism are seen as dangerous to the very identity and integrity of the church; therefore, greater and centralized teaching authority and clearer and uniform formulations of truth are seen by some as urgent for the very survival of the church ... [e]ven those of us who can tolerate a certain amount of pluralism often tend to speak of the Christian tradition as homogeneous and value expressions of unity over diversity. Essentialist descriptions of reality and valorising the homogeneous over the diverse seem to be significant features of much Western thought and culture. For it cannot be argued that the dominant tendency in Western metaphysical and theological traditions has been to privilege and valorise unity, harmony, and totality and thereby to denigrate, suppress and marginalize multiplicity, contingency, and particularity.

(Duraisingh 2000:680-681)

Waardering vir die individu (partikulariteit) is om erkenning aan verskeidenheid (multiplisiteit) te gee op so 'n wyse dat die menswaardigheid van *die Ander* respekteer word. Om weer eens die metafoor 'spieël' te gebruik, en nou in die woorde van Emmanuel Levinas, is om die ongewenste – *die Arme* – gereflekteer te sien wanneer ons 'heterotopies' na *die Ander* in die spieël kyk: "When we peer into these faces, we see not our own reflections but an alienage that is inalienable" (Levinas, in Failing 210:115). Heterotopie funksioneer as 'alternatiewe ruimte' ten opsigte van 'n 'narsissistiese self-begeerde' utopiese ruimte (Foucault [1984] 1998:175-186; De Cauter 2008:22). Wat hier opvallend is, is dat die 'members submerge their individuality into a common group identity for which the natural form of expression is "we"' (Cooley 1956:105). So 'n gesindheid van 'versoenende verskeidenheid' word – in aansluiting by Levinas se etiek vir *die Ander* – soos volg deur Marinos Diamantides (2007:74) beskryf in terme van 'hande wat ontvang wat hande word wat gee' (aangehaalde dele oorspronklik van Levinas):

Without a body, one cannot give: without bread to give, one cannot give. Levinas recognizes this when he says, 'The here I am signifies a being bound to the giving with hands full, a being bound to corporeity: the body is the very condition of giving, with all that giving costs' ... One might say that for phenomenology, the hand remains one that takes ... which for Levinas one has 'hands for giving' ... In what sense does [one] allow hands that take to become hands that give, and how does the body, corporeity, constitute the 'condition' ... of giving?

Volgens A. Failing (2010) impliseer so 'n relasionele interaksie tegelyk die verdwyn van *die Self* en die verhoging van *die Ander* wat soos *die Arme* teenoor ons te staan kom:

They stand over us, hospitable and destitute. The height of their welcome and their need is infinite, and we are fearful. We are accused, and justly so. We are hostages to their immeasurable Otherness, and that is our humanity, our reality. When we peer into these faces, we see not our own reflections but an alienage that is inalienable. Much as we try to wrest ourselves free of this demand, we cannot. Our thrashing about simply enmeshes us further in the

web in which they catch us, as they demand of us a humanity that we have tried to leave behind.

(Failiner 2010:115; parafrase van Levinas se insigte)

'n Kerk wat na binne gerig is en net op *die Self* fokus – ook as dit 'evangeliserend' *die Ander* met *die Self* wil laat konformeer – maak sigself skuldig aan selfsug en weerspieël nie die relasies wat in die Triniteit aanwesig is nie. Volgens Somon Ahiokhai (2012:20), in sy werk *Trinitarian catholicity*, is dit 'to recognize, preserve, and affirm the otherness of the other'. Hierdie akkommodering van die Ander 'goes beyond a verbal recognition of the other'. Dit vra 'n eksistensiële erkenning van die ander 'affectively, intellectually, religiously, psychologically, and culturally'. Dit is nie die 'dehumanization of oneself for the other' nie. Inteendeel, 'it entails an authentic recognition of the other as human.' Volgens Ahiokhai (2012:20) word *die Ander* se *andersheid* nie bepaal 'in relation to oneself' nie. Wanneer dit gebeur, word *die Self* die 'yardstick upon which the other's existence is evaluated'. Die Ander moet vry wees - in die woorde van Levinas ([1962] 1996:17): 'The epiphany of the Absolutely Other is a face by which the Other challenges and commands me through his nakedness, through his destitution. He challenges me from his humility and from his height. He sees but remains invisible, thus absolving himself from the relation that he enters and remaining absolute' (manlike voornaamwoorde oorspronklik – vgl. ook Levinas 1987:83).

Ahiokhai (2012:7) wys daarop dat die oop-wees vir *die Ander* die sentrale aspek van die Triniteit en daarom ook vir 'Trinitarian catholicity' is. In 'n 'ideologiese communitas' – 'n *ecclesiola in ecclesia* – verdring die 'desired vision' as utopie (vgl Turner 1974:132) versoenende verskeidenheid. In terme van Ernst Troeltsch ([1931] 1992:161-162; vgl. Castro 1995:17-181) se onderskeid tussen 'sekte' en 'kerk' is 'n modaliteit 'n 'sekte' wat as 'n 'disaffected child of the parent "church"' die hegemonie van die instituut in kleiner formaat handhaaf, hoewel met groter aandrang op eksklusiwisme. Duling (2012:167) beskryf die kenmerke van so 'n uitsluitende utopiese ideologie soos volg: 'The "church" is conservative and traditionalist, and accepts the world. It is hierarchical and status is ascribed to special officers who are committed to the institution. It attracts the upper classes, is sanctioned by the state,

and becomes an instrument of social control' (my beklemtoning). Die uitdrukking 'desired vision' pas by utopiese denke.

Wat volgens Charles Cooley opvallend ten opsigte van so 'n groep is, is dat 'people relate to each other formally, more in terms of their roles or some goal shared in common. Examples of these ... groups are those based on [religion and] ethnicity' (Cooley [1909] 1956:106). Rassisme in religie gekleed, gaan gepaard met dit wat Stephen Riggins (1997:1-30) die 'language and politics of exclusion' noem, ofte wel die 'rhetoric of Othering'. Toegepas op Kroasië, wys Maja Mikula (2002:68) daarop dat só 'n retoriek gebaseer word op 'elements of history but, more commonly, invoking mythical narratives from a pool of culture to construct a collective identity, functions to mobilize dangerous passions in the service of a "national cause" for present-day purposes.' Weer eens word van die metafoor *spieël* gebruik gemaak om die retoriek van uitsluiting uit te wys, te wete die 'self-styled mirror for the narcissistic national "self"' (Mikula 2002:68).

'n Semantiese oorsig van die gebruik van uitdrukkings in die Nuwe Testament wat op *die Ander* betrekking het, openbaar hierdie eeue-oue homofobie⁷⁶ gegrond op die *narcissistic national 'self'*. In Lukas 17:18 word die Griekse woord *allogenēs* gebruik om na 'n lid van 'n *ander* sosio-politieke groep te verwys en wel in die sin van 'the implication of lack of kinship ties' (Louw & Nida 1988:133; kyk Hofman 2012:121-149). Net so verwys die woord *allogtrios* in Johannes 10:5, asook in Efesiërs 2:12 (met 'n verbuiging in grammatikale vorm), na 'n vreemdeling – soos *xenos* in Matteus 25:35 – en weer eens het dit die *ander* sosio-politieke groep as konnotasie (Louw & Nida 1988:132-133). Dieselfde term word in Hebreërs 11:34 aangetref. Hier roep dit die gevoel op van 'enmity, hostility, and opposition', betekenis wat volgens Louw & Nida (1988:494) hoofsaaklik afgelei is van 'four major experiential sources: (1) psychological attitudes ... (2) gestures, 'to frown against' ... (3) body stance 'to stand against'; and (4) movement 'to turn one's back against' or 'to turn away from'. In Handeling 10:28 verwys die term *allofulos* na 'n 'person not belonging to the ethnic

⁷⁶ Kyk onder andere C.E. Brown (2008) wat homofobie van toepassing maak op beide rassisme en seksisme (vgl. ook R.M. Diaz et alia 2001; asook die volgende symposium: 'Everyday racism, everyday homophobia: A symposium on the Intersections of race, gender, and sexuality, November 8, 2012, John Hope Franklin Center at Duke University – kyk Cathy Davidson 2012).

group in question', 'n persoon wat daarom vermy moet word (Louw & Nida 1988:128).

Die Nuwe Testament skets die *ekklēsia* van Christus-volgelingen as 'n 'heterotopiese ruimte' waar binêre opposisies oorstyg word. In 1 Korintiërs 9:1-27 (Afrikaanse vertaling gegrond op die Grieks en die Revised English Version, in Aland & Aland [1981] 1998:454-456; asook Zerwick & Grosvenor 1996:515-516), skryf Paulus

In hierdie woorde van Paulus word *die Self* aan *die Ander* ter wille van die eer van God onderwerp. 'Having spoken of his readiness to curtail his own freedom in the interests of others, [Paul] is reminded that this very readiness of his is used by some as an argument against the validity of his claim to be an apostle' (F.F. Bruce (1971:82).

Daar bestaan dus by Paulus geen illusies nie. Die lewe is 'n stryd – uitgebeeld met die metafoor van 'n atleet in 'n resies en in 'n bokseveg. Die kerugma is ter wille van *die Ander* en nie ter wille van die eer van *die Self* nie.

Die semantiese gebruik van die Griekse woord vir 'die ander' het deurgaans in die Nuwe Testament die konnotasie van uitsluiting. Die 'ander' word semanties uitgedruk met behulp van 'n 'retoriek van uitsluiting' wat psigologies op homofobie, emosioneel op ongewenstheid en verbaal op stigmatisering dui. By Paulus word *die Ander* egter op simmetriese wyse mede-ontvangers van die seëninge van die evangelie. Die opposisionele binariteit 'Jood' en 'nie-Jood' word transdenominasioneel opgehef sonder dat die werklikheid van diversiteit met utopiese denke opgehef word. Gemeenskap (*koinōnia*) word nog sterker geartikuleer deurdat die saamgestelde woord *sugkoinōnos* (in 1 Kor 9:23) gebruik word. Die 'retoriek van uitsluiting' word 'n 'retoriek van insluiting' wat getuig van outentieke etiek vir *die Ander* wat nie deur *die Self* oorheers word nie. Tog word die realiteit van 'n verwronge werklikheid, van konflikterende opposisies en homofobie nie weggeredeneer nie. 'n Apokalipties-eskatologiese *utopie* word egter nie as uitvlug gebied nie. *Utopie* word *heterotopie*. Eskatologiese liniêre denke en binariteit word oorstyg. 'n Transdenominasionele ruimte – 'n heterotopie – word 'n werklikheid. Vir Paulus is die *ekklēsia* 'n heterotopie; 'n ellips van *versoenende verskeidenheid*.

HOOFSTUK 6

BEVINDINGS

6.1 Versoenende verskeidenheid en kerk-wees as ellips

Hierdie studie se bevinding is dat kerk-wees epistemologies in terme van *heterotopie* en nie *utopie* bedink behoort te word nie. Utopie as opsie het in die biografie van Edward Schillebeeckx en in die outobiografie van Jürgen Moltmann as eskatologiese ideaal uitgekristalliseer. Hierteenoor word ‘heterotopie’ as epistemologiese model vir die verstaan van die verhouding eenheid-verskeidenheid in die *ekklēsia* aangebied. Die hipotese van die studie was dat ekklesiologie en die Triniteitsleer hand aan hand gaan. In die klassieke Kappadosiese Triniteitsleer het *ontologie* voorop gestaan, wat nie beteken het dat *syn* (‘immanente’ ontologie) sonder *aksie* (‘ekonomiese’ ontiese relasies) verstaan is nie. In die opkomende sosiale Trinitariese ekklesiologie het die inherente etiese dimensie van ‘n verantwoordelike *epistemologie* al hoe belangriker begin word. In die hedendaagse ‘triadologiese’ Trinitariese ekklesiologie verkry epistemologie wat uitmond in etiek ‘n plek in die teologiese refleksie. Die hipotese van die studie is dus op ‘n abduktiewe – in terme van ‘n narratief-diskursiewe modus – bevestig.

Paulus se beskrywing van die *ekklēsia* is dié van ‘n ‘heterotopiese ruimte’. In hierdie ruimte word gevind dat God ‘alles vir almal gee’ – veral vir die ongewenstes (1 Kor 12:6); dat God ‘alles vir almal is – omdat God verganklikheid oorstyg (1 Kor 15:28). En só word ‘*die Ek* alles vir almal’, sodat ‘*almal*’ (*die Ander*) deur God van verganklikheid gered kan word – ‘*die Ek*’ doen dit ‘alles ter wille van die evangelie’, sodat *die Ek* saam met *die Ander* aan die evangelie deel het (*sugkoinōnos*) (1 Kor 9:23, 25).

In die versameling opstelle waarin erkenning gegee word aan die bydrae van die ‘Trinitariese teoloog’, Colin Gunton, *Trinitarian soundings in Systematic Theology*, onder redaksie van Paul L. Metzger (2006), som Metzger die skopus van die verskillende bydraes op. In die inleiding met die opskrif ‘What difference does Trinity make?’, skryf hy: ‘Theology is best done in community, a community in which there

is space for otherness and difference given God's personal space for otherness in the divine life and in the world' (Metzger 2006:7). In resente Suid-Afrikaanse en ook Nederlandse Sistematiese Teologie is daar nie oral ewe veel waardering vir die relasionele en sosiale fasette wat in hedendaagse Triniteit-teologie na vore kom nie. Hierdie studie het die NHKA as voorbeeldgeval bespreek. Die derde millennium het hierdie kerk soos ook ander denominasies in Suid-Afrika, voor groot uitdagings geplaas – veral hoe om eenheid in verskeidenheid te laat realiseer. Postapartheid Suid-Afrika gaan tans mank aan sosiale kohesie. Wat Nederland betref, meen Van den Brink & Van Erp (2009:87) dat selfs die internasionaal-bekende sistematiese teoloog Bram van de Beek (2002:75) se beskouing dat die Kappadosiese Triniteitsleer te 'elitisties' en 'esoteries' sou wees, 'n gevolg is van só 'n kritiese houding ten opsigte van sosiale Trinitariese ekklesiologie. Hierdie evaluasie is egter debatteerbaar.

In die *Festschrift* (onder redaksie van Van der Borgh & Van Geest 2011) ter ere van Van de Beek, skryf Gerrit de Kruijf in positiewe terme oor Van de Beek se pneumatologie in konteks van die Triniteitsleer. De Kruijf (2011:22) wys daarop dat Van de Beek die oorsprong van geloof nie in die self-gesentreerde denkende subjek sien nie, maar eerder in die 'listening subject'. Geloof kan daarom nie verduidelik of verdedig word nie, 'it can only be narrated'. Vir Van de Beek gaan getuieis en narratief altyd logika vooraf. Menslike relasies word gerelativeer omdat alles primêr oor Jesus gaan. Sou dit beteken dat etiek hiermee ook gerelativeer word? In sy artikel 'Religion without ulterior motive' wil dit inderdaad voorkom asof Van de Beek (2005) nie meen dat geloof ten doel het om sosiale probleme op te los nie. So 'n siening mag egter nie daartoe lei dat die sosiale werklikheid genegeer word nie.

We live in a world where people suffer, and it is precisely in that suffering that their godliness emerges ... Christian faith confesses that precisely at this point God and human beings meet each other: at the cross of Christ, God who suffers and is cursed on behalf of us, and a human being who dies as one lost – forsaken by God, and it is exactly at that moment that [Jesus] entrusts Himself to God's hands'.

(Van de Beek 2005:527-528)

Van de Beek (2005:523) is hieroor eksplisiet: 'We should not develop a theology that supports exclusivism and suppression. I agree we should not do so ... Making people free from oppression is not an argument for faith, but the consequence of faith'. Relativering van verhoudings beteken nie dat *communio* genegeer word nie. Juis as gevolg van die eenheid met Jesus bied die geloofsgemeenskap ruimte vir *communio*, en dit is ruimte vir andersheid en verskil.

So 'n geloofsgemeenskap is 'n 'versoenende verskeidenheid'. Die term 'versoenende' (teenwoordige deelwoord) word bo 'versoende' (voltooide deelwoord) verkies want dit getuig daarvan dat die oproep om eenheid binne die werklikheid van verskeidenheid nooit afgehandel is nie. Om eenheid 'n werklikheid te laat word, is altyd vir die geloofsgemeenskap 'n proses. Dit is altyd 'n gebeure, altyd 'n uitdaging. Hoewel daaraan nooit heeltemal voldoen sal kan word nie, is die evangeliese oproep dat gelowiges één in geloof, hoop en liefde sal wees, nie minder belangrik nie. Dié belydenis bly altyd in proses van volvoering. Die fondament van hierdie opdrag is die lewe van Jesus Christus. In en deur die dood en opstanding van Jesus Christus skenk God deur die werk van die Heilige Gees die genade en krag om gebrokenheid te heel. Lede van die kerk as 'liggaam van Christus', behoort daarom nie 'n *ecclesiola in ecclesia* te vorm nie, maar behoort met mekaar één te wees in geloof, liefde en hoop. Hierdie strewe om versoenende verskeidenheid is daarom 'n saak van geloof en gebed. Michael Morgan (2007:351) vat Levinas se bydrae, 'Prayer without demand', soos volg saam: 'True prayer is never for oneself, never for one's own needs, never a demand. True prayer is uttered in the spirit of giving'.

So 'n versoenende verskeidenheid word op 'n besondere wyse in die ekklesiologie van Gijs Dingemans aangetref. Net soos Schillebeeckx en Moltmann, op wie se ekumeniese bydraes hierdie studie fokus, is Dingemans se teologie deur die ontwrigting van die Tweede Wêreldoorlog geraak. De Reuver (2004) het in sy doktorale studie oor die 'ecclesiologiese waarde van pluraliteit' die bydrae van Dingemans (De Reuver 2004:209-232) vergelyk met dié James Newbigin (De Reuver 2004:233-269). De Reuver (2004:213) beskryf Dingemans se konteks soos volg: 'Die teologiese konsep van Gijs Dingemans is mede bepaald door de context waarin zijn leven zich voltrok. De gevolgen van de Tweede Wereldoorlog zijn te traceren in de indringende Godsvraag en het zoeken naar een betere kerk en

wereld'. Hy wys daarop dat A.A. van Ruler groot invloed op Dingemans uitgeoefen het - soos gesien is in Hoofstuk 4 die geval was met Moltmann. Van Ruler se bydrae was onder andere dat Dingemans die waarde van menslike kultuur besef het sonder om die prioriteit van die heil in Christus prys te gee. Dit is hierdie bydrae – asook die oorlogervarings – wat Dingemans in sy pneumatologie soveel aandag aan die spanningsvolle verhouding tussen mens en wêreld laat gee het. Dingemans (1994:52-62) stel dit self soos volg: '... de Geest werkt en woont in bij mensen en culturen. De taak van die kerk is niet om deze sporen van God binnen te halen, maar te vinden en te duiden als voetsporen en vindplaatsen van God'. In sy refleksie op 'n pluralistiese gemeenskap word sy epistemologie duidelik uitgewerk in sy boek, *De stem van de Roepende. Pneumatheologie* (2000). Hierin wil hy ou waarhede “recyclen” en in ‘nuwe vorme giet’ (Dingemans 2001:vii; vgl. Young 2002:4).

Hy wys daarop dat Dingemans die woord ‘pluriformiteit’ bo pluraliteit kies (vgl. Dingemans 1987:81, 102; 2000:122-124; De Reuver 2004:218-219). Dingemans (2000:57) beskryf sy konteks as ‘een pluralistisch paradigma’. In hierdie paradigma is differensiasie bepalend. Dingemans (2000:69) maak in hierdie verband melding van die bydrae van die filosoof Lyotard wat nie van mening is dat postmoderniteit as sodanig moderniteit ophef nie (vgl. Kirsten 1988:31). Dingemans (2000:233) meen daarom dat die postmoderne kerk ruimte bied om verskeidenheid positief te waardeer. Die eenheid-in-verskeidenheid van die kerk word ook deur hom Trinitaries begrond.

Pluriformiteit manifesteer as die *drievoudige* roepstem van een God, naamlik ‘scheppend, verlossend en vernieuwend’ (Dingemans 2000:353). Pluriformiteit kenmerk die wese van God, ofte wel, soos hy dit self stel ‘de eenheid van de kerk ligt in de Heer self’ (Dingemans 1988:132). Die kerk is die gemeenskap wat op die stem van die ‘Roepende’ (Dingemans 2000:199-296) antwoord, en hierdie antwoord is veelkleurig. Die kerk is die plek waar ruimte geskep word vir ‘n verskeidenheid van (pluriforme) antwoorde op die menslike kondisie. Dingemans se siening van kerk-wees is dat dit ‘dialogkerk’ behoort te wees waarin

de verskeidenheid en de pluriformiteit niet leiden tot vrijblijvendheid, waarbij ieder de waarheid voor zich kan hebben, maar waarin gemeenteleden bewust

met elkaar in contact worden gebracht en waarbij ook verschillende standpunten met elkaar in gesprek komen. Het gaat om een plural kerk, waarin niet het met-elkaar-eens-zijn het doel is, maar het samen zoeken naar die Waarheid ... dialoog is een hermeneutisch begrip; het betekent zoiets als in de kring van gelovigen stappen en binnen die context, horen naar het Woord, zoeken naar antwoorden, samen toetsen welke antwoorden houdbaar zijn en jezelf laten corrigeren.

(Dingemans 1987:104; 183)

Alles in ag genome, hoe lyk 'n kerk dan? Die woord 'kerk' kom volgens Karl Barth ([1935] 1964:120) waarskynlik van die Latynse woord vir 'sirkel'. Hy vind die herkoms van die Germaanse woordgroep *Kirche, kerk, church* terug in die Latynse *circa* wat met *circum* (Grieks – *kirkos*) uitgeruil kan word en wat, semanties gesien, spesifieke *tyd* en *plek* aandui, en wel in die sin van *rondom*. In dieselfde woord- en betekenisveld kom die word *circulus* voor en dit het semanties nie alleen op 'n *sirkel* betrekking nie, maar dit word ook gebruik, byvoorbeeld deur Cicero (*De natura deorum* II.129 – Loeb Classical Library 1933), om na 'n 'groep wat vir gesprek bymekaar kom' te verwys. In 'n postmoderne konteks vorm die kerk as 'n heterotopiese ruimte 'n ontmoetingsplek vir mense van wyduiteenlopende agtergronde.

Die gevolgtrekking waartoe hierdie studie gekom het, is dat *versoenende verskeidenheid*, voorgestel as 'n ellips, die ideaal van heterotopie realiseer. Dit is nie 'n ideaal wat as 'n utopie na die toekoms verplaas word of 'n ideaal wat in die hiernamaals hoef te realiseer nie. Outentieke kerk-wees behoort reeds nou 'n *spieëlbeeld* te wees van gelowiges wat mekaar in deernis ontmoet en na *die Ander* uitreik. Dingemans se ekklesiologie voldoen aan die vereistes wat Karl Barth met die begrip 'kerk' in gedagte het. Volgens Dingemans is die kerk – te midde van ons postmoderne gesekulariseerde wêreld – die *ontmoetingsplek* tussen die transendente en die menslike, die oneindige en die eindige, tussen God en mens (Dingemans 2000:171). Volgens hom is 'n toepaslike metafoor vir kerk-wees dié van 'n *ronde tafel* waar die Christelike gemeenskap nie byeenkom in rye banke voor 'n verhewe preekstoel nie, maar wel om hierdie rónde tafel. Hierdie metafoor is 'n

kragtige uitdrukking van wat in hierdie studie as 'n heterotopiese ruimte beskryf is. Die ronde tafel gemeenskap is 'n *ontmoetingsgemeenskap* en 'n *spanningsgemeenskap*. Verskille word nie deur kerk-wees bestendig nie, maar getransendeer. Uitgediende ekklesiologiese modelle soos 'nasionale kerk', 'volkskerk' en 'vrye kerk' kan nie meer gerehabiliteer word nie. Neo-konserwatisme en opbouende fundamentalisme moet nie die kerk verlei om 'n tuiste' te vind in die herlewing van nasionalismes wêreldwyd nie. Hierdie studie het geargumenteer dat 'nasie-kerk' eens en vir altyd in die teologiegeskiedenis, dogmageskiedenis en kerkgeskiedenis getransendeer is en obsoleet gemaak is. Dingemans (2000:272) behoort ernstig geneem te word. Die kerk is 'n *uitnodigende* gemeenskap. Die kerk is inklusief. Die kerk is soos uitkringende sirkels in die samelewing. Die kerk is 'n *leergemeenskap* waar kerk-wees kringwerk is. Die kerk is egter ook 'n *institusionele* gemeenskap, maar dan 'n gemeenskap met 'n dinamiese aard – 'n gebeurde. Dingemans (2000: 295) beskryf kerk-wees – volgens hierdie studie 'n heterotopie van versoenende verskeidenheid – as 'tafelgemeenskap' wat 'streeft naar *eenheid*; naar een eigen *christelijke* identiteit; én naar *algemeenheid* (katholiciteit). De christelijke gemeenschap weet zich geroepen in haar verdeeldheid tot eenheid; in haar twijfels tot een eigen christelijke identiteit en in haar pluriformiteit tot een katholiciteit van onderlinge communicatie en *Verständigung*'.

Volgens Dingemans (2000: 296) is die eenheid, oftewel 'netwerkorganisasie' 'n gemeenskap van gelowiges wat sigbaar word in 'het sacrament van de tafel':

Rondom de tafel der gemeenschap komen mensen bijeen, die 'iets zien' in Jezus en hem de Christus zijn gaan noemen ... Omdat zelfs de getuigen van het Nieuwe Testament niet met één tong en één taal spreken, zijn er onder christenen ook verschillen van opvatting oor de betekenis van Jezus mogelijk ... en daarvoor moet binnen het network van een Ronde-tafel kerk ook de ruimte zijn.

Kerk-wees kan die speelbeeld van 'n 'sirkel' wees as die 'hart' of brandpunt van hierdie sirkel die belydenis is dat Jesus Christus die *Kurios* is. Hierdie belydenis is nie 'n proposisionele aangeleentheid nie. Dit is uitdrukking van 'n eksistensiële beslissing en almal deel dit met mekaar, vir mekaar, ten spyte van nasionale, etniese

en geslagtelike identiteit en oriëntasie. Die werklikheid is egter dat daar spanning in die kerk is oor verskille wat hierdie identiteite en oriëntasie raak. In die praktyk lyk die kerk dikwels nie soos 'n sirkel nie, maar eerder soos 'n ellips (langwerpig rond). Spanning wat soms lei tot konflik, rek die sirkel uit tot 'n ellips. As dit te ver gerek word, kan dit breek. Só 'n ellips veronderstel 'n 'polidimensionaliteit van die werklikheid' (Buitendag 2002a:294). Hy formuleer hierdie spanning deur te wys daarop dat in 'n ellips 'grense tussen dimensies' gedefinieer moet word. In aansluiting by Karl Heim (1934:65) wys hy daarop dat hierdie 'dimensionele afgrensing altyd relatief [is] en ... paradoksaal uitgedruk [moet] word':

[E]enheid en verskeidenheid tussen ruimtes [kom] nie tot stand omdat grense gedeel word soos die geval met inhoudelike afgrensing nie, maar omdat twee kontinuums op dieselfde inhoud betrekking het. Twee aspekte van een en dieselfde werklikheid word dus onderskei soos twee fotografe wat vanuit verskillende perspektiewe dieselfde gebou fotografeer. Slegs een aspek is op 'n gegewe oomblik vir 'n fotograaf moontlik en waar. Aangesien twee kontinuums *contradictio in terminis* is – een oneindigheid duld nie daarnaas nog 'n oneindigheid nie – het ons hier met een en dieselfde werklikheid te doen, alhoewel die eenheid onwaarneembaar is.

(Buitendag 2002:294-295)

Wanneer Buitendag (2002a:295) die uitdrukking 'onwaarneembaar' gebruik, het hy nie 'n 'sogenaamde onsienlike werklikheid' (valse utopie) in gedagte nie, maar intendeel, 'n 'eksistensiële beslissing'. Hy sluit aan by Martin Buber deur na 'n 'trialektiese' relasie te verwys: 'My wêreld tot jou wêreld; ek tot my wêreld; ek tot jy (U)'.

Kerk-wees as ellips se twee grense is enersyds die 'gelowige-relasie-God' en andersyds die relasie uitgedruk in die begrip 'genealogie'. Hierdie twee grense is nie 'n *sowel-as* nie, oftewel 'n *óf-óf* nie (Buitendag 2002:296). Relasies wat in 'genealogie' manifesteer, het *geen* selfstandigheid wat die relasie met God kan oorwoeker nie. Dié *nota ecclesiae* is die liefde van God en die liefde vir God. Hierdie

agapē is *koinōnia*. Wanneer *genealogie* 'n selfstandige waarde in die absolute sin van die woord kry, het die ellips alreeds so ver gerek dat dit gebreek het.

Hierdie eenheid in die 'trialektiek' is vir 'n Christus-gelowige triadologies gebind aan die Triniteitsleer. Dogmageskiedenis vertel die verhaal dat die eenheid van die kerk in die voor-Nicea periode én ook in die na-Nicea periode onlosmaaklik verbind was aan die teologiese dispuut oor die verhouding Vader-Seun-Gees. Hierdie insig is reeds herhaaldelik in hierdie studie bespreek. Diversiteit in die vroeë kerk het nie net pro-Arius en anti-Arius sentimente behels nie. 'n Ander perspektief op die Triniteit is byvoorbeeld die standpunt van Marcellus van Ancyra (*Fragmenta*, in Klostermann & Hansen [4 C.E.] 1972:185-215) wat in die 4de eeu nC op grond van 'n bepaalde eksegeese van 1 Korintiërs 15:25 gemeen het dat daar 'n verskil is tussen die 'koninkryk van Christus' en die 'koninkryk van God'. Eersgenoemde sou tydelik en verbygaande wees en laasgenoemde nie (kyk Lienhard 1983:340-354; Lewis 1999:208; Hinlicky 2011:208). Die Arius-dispuut het egter in die Westerse deel van die kerk 'n nuwe dimensie in die ekklesiologiese debat gebring toe Germaanse stamme (eers die Gote en daarna die Vandale en die Lombarde) ver-Christelik het. Die Kappadosiese kerkvaders het hierdie verwikkelings nie sondermeer as positief ervaar nie. Dit het die indruk van 'n groter affiniteit vir Arius geskep (kyk Fletcher 1999:29; vgl Fletcher 1997; Von Padberg 1998). Die aanvaarding van die 'katolieke' Godsbegrip deur die Franke in die vyfde eeu nC⁷⁷ het egter die kerkgeskiedenis tot in die Middeleeue beslissend beïnvloed (Dünzl 2007:131), veral as gevolg van die rol van Karel die Grote wat vir dertien jaar lank regeer het vanaf 25 Desember 800 tot 28 Januarie 814, en na die val van die Heilige Romeinse Ryk, vier eeue tevore, die eerste 'keiser' in Wes-Europa geword het.

Franz Dünzl wys daarop dat die katolieke 'Trinitariese ekklesiologie' voor- en na-Nicea/Konstantinopel ingebed was in 'n teologiese toneel wat die direkte gevolg van Platonisme was. Hy stel die volgende twee vrae:

⁷⁷Die koninkryk van die Vandale het in 533 nC tot 'n einde gekom en dié van die Ostrogote in Italië in 555 nC. Die Wes-Gotiese koning Reccared I is in 587 nC tot die Katolisisme bekeer en die Lombardiese koning Aripert 1 in 653 nC (Dünzl 2007:131).

- '[H]ow far does the time-conditioned influence of ancient (and that means pagan) philosophy extend to the Christian doctrine of the Trinity, and how is it to be evaluated theologically?'
- 'Conversely, what does it mean for the understanding of the Trinity if today our horizon of understanding is no longer (predominantly) shaped by Platonism'?

(Dünzl 2007:134)

Hierdie studie het aangetoon dat die ondersoek na die verhouding inklusiwiteit-eksklusiwiteit in kerk-wees vandag erns behoort te maak met hierdie twee vrae. Indien die periode tot en met die Reformasie die era van die *Triniteit* was, en sedert die Reformasie die era van *Kerk, Bybel en Gees*, het die twintigste eeu die era van die *kerk op sigself* geword. Die titel van die boek van die ekumeniese teoloog en Nuwe-Testamentikus, Otto Dibelius ([1926] 1927), *Das Jahrhundert der Kirche*, beklemtoon hierdie fokus. Dit beteken egter nie dat die Triniteitsleer en Bybeleksegeese irrelevant geword het vir die vraag na die eenheid van die kerk in die een-en-twintigste eeu nie. In hierdie post-Platoniese era is Trinitariese ekklesiologie van groot belang.

In die studie is uitgewys dat die een-en-twintigste eeu die tyd is wat die Ooste en Weste mekaar in Trinitariese ekklesiologie ontmoet. Hierdie ontmoeting het daartoe bygedra dat Platoniese binêre denke in eskatologie, ekklesiologie en teologie oorstyg is. Die ondersoek is uitgevoer met behulp van die narratief van die NHKA (as voorbeelstudie) se opdraande reis na inklusiwiteit. Hierdie narratief is geles met twee biografiese meta-narratiewe in jukstaposisie – een vanuit die konteks van die Rooms-Katolieke teologie – die narratief van Edward Schillebeeckx – en die ander vanuit die konteks van Protestantse teologie – die narratief van Jürgen Moltmann. Die ondersoek het uitgewys dat kerk-wees steeds onlosmaaklik gebind is aan die sentrale plek wat Jesus Christus in die lewe van gelowiges vervul.

Hoofstuk 3 van die studie het daarop gewys dat Edward Schillebeeckx op sy eie kenmerkende wyse, met die Christologie as uitgangspunt, die uitdrukking *Deus humanissimus* skep wat implikasies het vir 'n 'Trinitariese ekklesiologie'. Gijsbert van

den Brink en Stephan van Erp (2008:83) beskryf hierdie uitdrukking soos volg: ‘the God with a human face who is concerned with humanity and engaging with human history and experience, is only known by the triune and personal divine revelation.’ In die Engelse vertaling van Schillebeeckx se Jesus-boek merk hy die volgende op (in Van den Brink & Van Erp 2008:83):

[W]e should not interpret Jesus with the Trinity as our starting-point, but vice versa: only if we start with Jesus is God’s unity in its fullness (not so much a *unitas trinitatis* but a *trinitas unitatis*) to some extent accessible to us. Only in light of Jesus’ life, death and resurrection can we know that the Trinity is the divine mode of God’s perfect unity of being. Only on the basis of Jesus of Nazareth, his *Abba* experience – source and soul of his message, ministry and death – and his resurrection, is it possible to say anything meaningful about Father, Son and Spirit.

(Schillebeeckx 1979:658)

Waarop hierdie *trinitas unitatis* neerkom, in die woorde van Van den Brink & Van Erp (2008:83), is dat die tradisionele onderskeid tussen ’n *immanente* en ’n *ekonomiese* Triniteit betekenis verloor – en dit geld ook die betekenis wat dit vir die ekklesiologie kan hê. In plaas van om oor die Triniteit te dink as ‘drie persone’ behoort eerder na die Vader en die Heilige Gees na analogie van die ‘persoonwees’ van Jesus as *personae* verwys te word. Die onuitspreeklike wesensaard van God word deur God self geopenbaar in ‘God’s eschatological revelation in Jesus, experienced by people, interpreted and testified as the Christ, Son of God. Only since the life of Jesus of Nazareth and only since the recognition of Him as the messianic Son of God do believers have knowledge of the triune structure of God’ (Schillebeeckx 1994:96).

Dit is die refleksie op só ’n eskatologiese openbaring van God in en deur Jesus van Nasaret wat die deur oopmaak om oor kerk-wees as radikaal inklusief te praat in terme van ’n relasioneel-triadologiese perspektief op God. ‘In my view the so-called ‘marks’ (unity, holiness, catholicity and apostolicity) of the church ultimately derives from, and should testify to, the *unity* of the Eternal, and to the Eternal’s *holiness* and *ubiquity* (catholicity) within the world’ (Marius Felderhof 2011:110 – beklemtoning

oorspronklik). In die studie is daarop gewys dat Jürgen Moltmann se siening van die klassieke Kappadosiese ekonomiese Triniteitsleer 'n transformasie in ekklesiologie teweeggebring het. Vervolgens word daaraan aandag gegee om die epistemologiese struikelblokke in die ekklesiologiese besinning oor die verhouding 'eenheid-diversiteit' te oorkom.

Radikale inklusiwiteit is dié uitdaging waarvoor die *ekklēsia* in die konteks van die hedendaagse postsekulariteit te staan gekom het. Postsekulariteit behoort nie die 'end of religion' te impliseer nie, maar 'rather the end of exclusive humanism' (Van Aarde 2009:p.7 van 8)⁷⁸. Postmoderniteit bied aan die postsekulêre kerk die geleentheid om die uitdaging van radikale inklusiwiteit en 'n epistemologie, ontologie (met 'n daaruitspruitende etiek) te aanvaar wat beskryf kan word as versoenende verskeidenheid, as heterotopie. Die uitdaging is om die konstruktiewe elemente van postmoderniteit vir kerk-wees op positiewe wyse te verinnerlik. Die 'publieke praktiese teoloog' van Chester (Engeland), Elaine Graham (2002:138) verwoord dit soos volg: 'qualities of the postmodern condition that might be of value: its fluidity, its pluralism and questioning of authority, its resistance to exclusivism and its openness to religious sensibilities characteristic of the postmodern return of the sacred'.

Wat Allan Boesak & Curtiss Paul DeYoung (2012) oor 'radikale versoening' sê, geld ook vir die begrip 'inklusiwiteit', ofte wel 'eenheid'. 'n Handves van menseregte en 'n grondwet kan in die politieke sfeer beskermende maatreëls deur wetgewing proklameer, maar vanuit 'n teologiese perspektief ernstige tekortkominge hê (kyk die slothoofstuk, waar die juridiese begrippe *dignitas* en *fama* met betrekking tot die Suid-Afrikaanse konstitusionele reg bespreek word). Die tekortkoming is naamlik dat *versoening* nie *radikaal* geleef word nie en niks anders is nie as 'political pietism'. As *versoening* die ideaal van kerklike belydenisse en sinodale besluite is, maar dit word

⁷⁸Let op dat die begrip 'postsekulariteit' gespel word sonder 'n koppelteken, met ander woord nie as 'post-sekulariteit' nie. Vir die belangrike verskil in betekenis, kyk Van Aarde (2009:p.2 van 8): 'However, the critical part of the definition ... has to do with the prefix "post-", which signifies two different meanings in one compound word. The same applies to a discussion within the field of postcolonial theory (Ashcroft, Griffiths & Tiffin 1989:1-4; Moore 2000:182-188) and that of "postmodernity" (e.g. Schrag 1997:69-74, 129; Van Huyssteen 1999:137-139). According to Moore (2000:182), a conception of "post (-)" can be viewed as "naïve, inadequate, or utopian". Young (1996:67-68) points out that the prefix "post-" is symptomatic of putting "oneself on the outside" by assuming a "postness" and a "newness", to such an extent that one gets outside oneself by stepping outside one's "own skin" (oorspronklike bronverwysings verminder).

nie 'n werklikheid in die etiese houding en gedrag van mense nie, is dit 'Christian quietism' -'n 'wag-maar-tot-eendag' houding. Daarom is die hoof- en subtitel van Boesak en DeYoung (2012) se boek ook vir die ekklesiologie relevant: *Radical reconciliation: Beyond political pietism and Christian quietism*.

In die 'eenheid-van-die-kerk'-hoofstuk in 1 Korintiërs 12, beklemtoon Paulus die *energie* van die één *Pneuma*, *Kurios* en *God*. Dit lyk asof Paulus tegelyk inklusief én hiërargies dink. Wat hy egter beoog, is dat daar aan die onaanvaarbare lid van die liggaam groter beskerming en selfs groter eer verleen moet word (1 Kor 12:22-25). Dan kan bely word dat 'God alles vir almal' (1 Kor 12:6) is. Dan kan op grond van die Gees van God bely word dat 'Christus Jesus die *Kurios*' is (1 Kor 12:3), ontdaan van skynvroomheid en skynentoesiasme.

Karl Barth ([1935] 1964:12) se interpretasie van die belydenis van die eenheid van die kerk is dat die 'algemeenheid' (*catholica*) die kerk se 'heiligheid' (*sancta*) is: 'Alleen daar waar die kerk in essensie en in beslissende bereidwilligheid, *catholica* [algemeen] is, is dit *sancta* [heilig] – is dit *ecclesia* [kerk]'.⁷⁹ Die opmerking van Barth is 'n belangrike heuristiese riglyn. Vanuit hierdie perspektief kan begryp word waarom Paulus se diskoers oor die kerk (1 Kor 12) ineenvloei met sy diskoers oor die liefde en *Christō* (1 Kor 13): 'kom ek vertel jou wat die nog meer uitnemende is'. De Reuver, in sy vergelykende studie van die ekklesiologieë van Dingemans en Newbigin, beskryf hierdie ekklesiologiese insigte op grond van Paulus se liggaam-beeld in 1 Korintiërs soos volg:

De overvloedige rijkdom van de drie-enige God kan slechts adequaat bezongen worden door een veelstemmig koor ... De eenheid in Christus wordt ook manifest in de christelijke gemeente als *gemeenschap*. De christelijke gemeente is geen optelsom van individuele gelovigen, maar het ene lichaam van Christus. Christus bepaalt de identiteit van de afzonderlijke

⁷⁹Die verbintenis met 'n volk, 'n staat of 'n kultuur mag nooit veroorsaak dat die kerk hierdie *catholica* (algemeenheid) verloën nie. Alleen dáár waar die kerk in essensie én in beslissende bereidwilligheid, *catholica* (algemeen)] is, is dit *sancta* (heilig) – is dit *ecclesia*. Enige ander instelling – volkskerk, nasionale kerk, staatskerk, vrye kerk of wat ook al – wat die kerk nog sou of wou wees, moet *fundamenteel* [in Duits "grundsätzlich"] as van tweede belang geag word. Indien die kerk hierdie vorme aanneem, is die vraag wat ernstig aan die kerk gestel moet word: is die kerk nog algemeen en derhalwe heilig? (Barth [1935] 1964:12).

leden en maakthen één. Volgelingen van Jezus zijn geen eenlingen, maar leden van één lichaam. Zij behoren Christus toe en daarom zijn zij bij elkaar. Geloven los van het ene lichaam is onmogelijk; een lid van het lichaam kan immers alleen bestaan in verbondenheid met het geheel. Deze eenheid behoort tot de identiteit van de gemeente. De eenheid is pneumatologisch van aard en christologisch van scopus ... De eenheid veronderstelt een meervoudigheid van leden, terwijl deze pluraliteit dienstbaar is aan de eenheid. Het 'una' van de kerk vraagt om het 'catholica', terwijl evenzeer het 'catholica' het 'una' veronderstelt. Deze twee kenmerken van de kerk zijn onlosmaaklijk met elkaar verbonden. Paulus maakt duidelijk dat eenheid en meervoudigheid elkaar veronderstellen, als zijde en keerzijde.

(De Reuver 2004: 274-275)

Barth het daarop gewys dat kerk-wees 'n *sirkel* veronderstel. Hierdie studie het ook op die 'narrated reality' van mens-wees gewys. Die werklikheid in die wêreld maak die sirkel 'n ellips. Die belydenis dat 'Jesus Christus die *Kurios*' is, behoort almal bymekaar te hou en te keer dat die sirkel, wat 'n ellips geword het, te veel uitrek of breek. Die uitleef van die belydenis beteken dat Jesus die lewe van Christus-gelowiges beheer, dat die Gees van God en die Gees van Christus in gelowiges se harte woon (Rom 5:5; 8:9) – hoe verskillend hulle ook al mag wees (Rom 12:5). Omdat die één Gees in Christene se hart woon, leef hulle die evangelie van Jesus Christus uit. Soos die apostel Paulus sê: 'Ons is almal [Jood of Griek, Nederlander, Afrikaner of Zoeloe] deur die één Gees deurdrenk' (vgl 1 Kor 12:13). Niemand kan bely dat Jesus Christus die *Kurios* is, sonder die Heilige Gees nie; en die Heilige Gees laat niemand Jesus vloek nie (1 Kor 12:3; 16:22).

Gerben Heitink (2007:141) het in sy boek waarna in hoofstuk 1 verwys is, *Een kerk met karakter: Tijd voor heroriëntatie*, 'n subopskrif in sy hoofstuk 'De voortgang van de traditie', te wete, die *Sache Jesu*. Hy sluit aan Edward Schillibeeckx se christologie, getitel, 'Het Verhaal van een levende Jesus':

Deze katholieke dogmaticus moest zich met terugwerkende kracht door een leerstellige koek van dogmavorming heen werken om weer uit te komen bij hem om wie het allemaal begonnen was, Jezus self. Er gaapt een kloof

tussen de Jezus uit het evangelie en de latere christologiese dogmavorming waarin we nog slechts met moeite iets van zijn historiese gestalte kunnen herkennen. Het oudste voorbeeld van dogmavorming is die drieëenheid, die eenheid van die Vader, die Zoon en die Geest, een eenheid in verskeidenheid: 'drie persone, één substantie'. Een formule die nie van zin ontbloot is.

(Heitink 2007:142)

In sy boek argumenteer hy dat 'n totale heroriëntasie oor kerk-wees nodig is. Theuns Dreyer (2009:p.5 van 5) meen egter dat sowel Heitink as Dingemans se ekklesiologiese modelle nog 'te veel vanuit die hoek van die kerk as instelling bedink word'. In hierdie studie is inderdaad 'n 'nuwe narratief' voorsien.

In hoofstuk 3 van die studie is die 'narrated reality' van die NHKA as voorbeeldgeval beskryf. In hierdie kerklike denominasie word in die Kerkorde 'n spieëlbeeld aangetref van hoe die NHKA kerk-wees waarneem en poog om die spanning eenheid-verskeidenheid te oorkom, maar nie daarin slaag nie. Die gebrek aan eenheid bring die kerk se kerugma onder verdenking.⁸⁰ Die gemeenskap van gelowiges behoort ooreen te stem met die band tussen die eenheid van die kerk en die verkondiging van die evangelie. In die *Symbolum Apostolicum* (kyk Ditton [1649] [1999] 2012) en in die *Nicaeno-Constantinopolitanum* (kyk Kelly 1982; Ayres 2006) word die volgende *algemeen* deur die kerk van die Weste én die Ooste bely: *Eis mian, hagian, katholikēn kai apostolikēn ekklesiān* (Grieks); *Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam ecclesiam* (Latyn). In hierdie *credo* bely die kerk dat die gemeenskap van gelowiges één, heilig, apostolies en katoliek/algemeen is. *Één*, omdat die Heilige Gees in alle gelowiges woon; *heilig*, omdat gelowiges aan God behoort en aan God toegewy is; *apostolies*, omdat gelowiges die Woord van God, soos betuig deur 'profete en apostels', as norm van die lewe beskou; *katoliek/algemeen* omdat gelowiges ten spyte van en te midde van verskeidenheid saam gemeenskap het met die Heilige Gees. Hierdie *credo* kom met die evangelie ooreen, en wel op 'n *quia*-wyse (kyk Meijering 1983:8 nota 27).

⁸⁰ In hierdie afdeling van die studie word van die insigte van Van Aarde (2007), 'Versoenende verskeidenheid in kerkwees', Beskrywingspunt voorgelê aan die 68ste Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika, NHKA Argief 2007, gebruik gemaak.

Eenheid veronderstel *algemeenheid* maar nie noodwendig *eenvormigheid* nie. Eenheid kry vorm wanneer die gemeenskap van gelowiges tegelyk uitsluit (eksklusief is) en insluit (inklusief is). Die kerk is *eksklusief*, omdat die kerk bely dat Jesus Christus die *Kurios* is (kyk Boers 1970:450-456). Diegene wat nie so bely nie, is vir die kerk 'die Ander' en aan hulle word die evangelie verkondig en God se liefde betoon. Diegene wat wel so bely, bevind hulle in verskillende denominasionele tradisies (bv Rooms-Katoliek of Protestant, Luthers of Calvinisties, Gereformeerde of Hervormd). Binne elke denominasie is daar verskillende teologiese oortuigings en is daar nie eenvormigheid nie. Die kerk is ook inklusief. 'n Verskeidenheid van geestesgawes dien die eenheid van die gemeenskap van gelowiges. 'n Verskeidenheid van bedieninge breek nie die eenheid van die kerk nie, want die oorsprong van die gawes is die één Gees (vgl. Pelser 1990:1-18).

Die *ekklēsia* is 'n heterotopiese ruimte, want kerk-wees gee erkenning aan die werklikheid van *verskeidenheid*, maar roep ook die verskeidenheid op tot *versoenende* eenheid. Soos die ledemate van die liggaam van kop tot tone verskil, so verskil die lede van die liggaam van Christus van mekaar. Daar is verskille ten opsigte van geestesgawes (bedieninge) en ten opsigte van menswees. Die verskille in geestesgawes en bedieninge is nuttig vir die opbou van die geloofsgemeenskap – variasies wat saam dra tot voordeel van die geheel (*pros to sumferon*) (1 Kor 12:7): sommige lidmate is ampsdraers; party is helpers en ander dien op 'n ander manier in die kerk. Daar is ook denominasies en gemeentes wat in hulle bedieningswyse van mekaar verskil as gevolg van topografie, demografie en kultuur. Almal is nie eners nie, maar dien die eenheid.

Soos bedieninge verskil, so verskil mense ook ten opsigte van verskeie ander sake. Die verskille in *menswees* bestaan breedweg uit geslagtelike en etniese identiteite (kyk Duling 2012:303-320; vgl Denzey 2002:495; Hall 1997:38 43, 45, 47; Bowman & Woolf 1994:12; Collins 1985: 143, 163, 173 174; 1986:15). Hierdie identiteite word sigbaar in sosiale rolle, binding aan 'n bepaalde grondgebied (land) en 'n bepaalde taal. Die identiteit van 'n sosio-kulturele groep kan verder gesien word in dit wat mense met mekaar deel, soos die waardes van hulle kultuur, gewoontes en historiese herinneringe. Identiteit het ook te doen met fisiese kenmerke wat kan ooreenkom, byvoorbeeld 'n groep se fenotipiese kenmerke soos die kleur van oë en

vel, haarpatroon en gesigsvorm. Breedweg het hierdie diversiteit met sosiale identiteit te make. Dit hou verband met verskille ten opsigte van ouderdom, geslagtelikheid, nasionaliteit en ras. Sommige hiervan is meer vas (primordiaal) en ander meer veranderlik. Selfs dinge wat lyk of dit vas is, kan oor tyd heen verander as samelewings en demografie wissel. Niks wat geskape is, is onverganklik nie. Ten spyte van verskille behoort elke denominasie en plaaslike gemeente, waar ook al gesitueer, die eenheid van die gemeenskap van gelowiges op transdenominasionele heterotopiese wyse te reflekteer. Die eenheid word bewaar deur sowel eksklusief en inklusief in die bovermelde sin van die woord, te wees. Die kerk sluit nie uit op grond van verskille nie, maar wel op grond van die belydenis dat Jesus Christus die *Kurios* is.

In die versamelwerk, *Facing the Other: The ethics of Emmanuel Levinas*, wat onder redaksie van Seán Hand ([1996] 2011) uitgegee is, word op die kernaspek in die ekklesiologie gefokus, naamlik dat die etiese dimensie onlosmaaklik van beide *ontologie* en *epistemologie* waardeur behoort te word. Hierdie studie het aangetoon dat kerk-wees wat op die Triniteitsleer gegrond is, die interaksie van relasionele ontiese entiteite op die voorgrond stel. Die 'triadologiese' kenteorie oorstyg die Westerse binêre epistemologie. As die etiese konsekwensie van hierdie ontologie en epistemologie egter nie tot die ekklesiologie deurgetrek word nie, is die mees sentrale saak, naamlik om *die Ander* te akkommodeer, vermy. Die Sweedse filosoof van Uppsala, Zlatan Filipovic (2011:58), reflekteer op die tipiese Westerse uitdrukking van goeie maniere: 'After you, sir!' Hy gebruik dit om 'n Trinitariese ekklesiologie te verduidelik. So fokus hy op die kern van Levinas se appêl om *die Ander* te akkommodeer. Wanneer ontologie primêr word, 'ensures and solidifies' dit die mens se eksistensie, maar dit *regverdig* nie die 'concern and fear for the other person' nie (Filipovic 2011:58). Indien etiek aan epistemologie ondergeskik gestel word, is die gevolg volgens Filipovic (2011:58-59):

Far from innocent idealism or naiveté of premature consciousness, the concern for the other person for Levinas, and contrary to the entire tradition of Western philosophy, is what constitutes our subjectivity. One is a subject only and insofar as one is awakened or 'sobered up' to responsibility for the other person. The very identity, what makes me unique and irreplaceable in Levinas, is precisely

the fact that no one can answer or respond to the distress of the other *in my stead*. This is what consigns me to my identity, the impossibility to shirk my responsibility without blame. My very enterprise in being a social subject is to be for the other person. 'Before the Other (*Autrui*),' says Levinas, 'the I is infinitely responsible. The Other is the poor and destitute one, and nothing which concerns this Stranger can leave the I indifferent.' Indeed, he says, it is what is 'presupposed in all human relationships. If it were not that, we would not even say, before opening a door, 'After you, sir!' It is an original 'After you, sir!,' the original welcome that establishes hospitality and human solidarity at the very beginning of history. 'After you sir,' under all its quotidian significations, reveals the depth of the originary call to Goodness where the other person precedes my freedom and counts more than myself.

Aan die hand van Paulus (1 Kor 12:22-26) kan die konsekwensie van Trinitariese ekklesiologie – in terme van 'n ontologiese en epistemologiese refleksie – as die *Goddelike etiek* agter kerk-wees (as 'n heterotopiese versoenende verskeidenheid) beskryf word. In die *ekklēsia* word groter beskerming aan die 'ongewenste' gegee deur *die Ander* met ongekwalfiseerde groot respek in die eenheid van die liggaam te akkommodeer. Die gevolg is: as die een ly, ly die ander *saam*; as die een geëer word, is die ander *saam* bly.

6.2 *Dignitas* én *fama* in die *ekklēsia* as ellips

Vanuit die perspektief van hierdie etiek, ontologie en epistemologie word 'n sosiale Trinitariese transdenominasionele, transnasionale ekklesiologie 'n werklikheid. 'n Eskatologiese utopie word met 'n gerealiseerde heterotopie vervang, terwyl die utopiese dimensie van eenheid te midde van verskeidenheid gehandhaaf word. Kerk-wees word 'n *societas* waar *dignitas* ineenvloei met *fama*. Hierdie begrippe is aan die Strafreg en Gemenereg ontleen (kyk Van Rooyen 2011). Dit is ook vir die Kerkreg relevant (kyk Von Friedeburg 2008). Hierin stel die sekulêre Reg vir Kerkreg 'n voorbeeld om in veranderde konteks relevant te wees. Die aanpassing van die Kerkorde, soos dié van die NHKA, staan voor die uitdaging om hierdie relevansie te internaliseer. Daarom eindig hierdie studie met hierdie kerkregtelike voorstel as 'n wyse waarop kerk-wees in die derde millennium op heterotopiese wyse die spanning eenheid-verskeidenheid en inklusiwiteit-eksklusiwiteit kan oorkom.

’n Mens as individu het die reg op waardigheid (*dignitas*). Van Rooyen (2011:pp. 2-3 van 6) definieer *dignitas* soos volg: ‘Dignity, as a legal concept, has its roots in Roman law and has been developed in such a fashion that it has led to sprouts in the form of privacy and reputation, as independent rights of personality In essence, dignity is the sense of self worth that an individual has’. In menslike interaksie is daar die potensiaal dat die mens se *dignitas* aangetas kan word vanweë asimmetriese hegemonie. In die Westminster-strafreg word *dignitas* so belangrik geag dat dit in die hooggeregshof hanteer word en nie in die laer hof nie.

Kompensasie wat die hof toeken nadat *dignitas* geskend is (*crimen injuria*), sal in teologiese terme net kan bydra om die aantasting van die mens se eksistensie in terme van die mens se *habitus* (die *Self* as deel van ’n sosio-kulturele groep) te kompenseer – dit wil sê in terme wat Paulus die *kata sarka*-bestaan sou noem. Hierdie *sarkikos*-eksistensie konstitueer op die vlak van geslagtelikheid, ras, etnisiteit, taal, en dies mees, met ander woorde fenotipiese fenomenologie. In die teologie is die *sarx*-bestaan dieselfde as die skepping-bestaan. In die dialektiese en interaksionele ontologie en epistemologie is *Sein* met *Dasein* verplaas – steeds na aanleiding van ’n Platoniese binariteit.

In die gemenereg is daar ook ’n analogie om *dignitas* dialekties aan te vul met méér. Dit word *fama* genoem. Sekere interaksies skend nie net die *dignitas* nie, maar ook die *fama* van die mens. Dit staan in die strafreg as *fama iniurandi* bekend. Die eis om kompensasie is hier meer as by *crimen injuria*. Die bedoeling daarvan is dan nie net om die kwaliteit van iemand se *menswees* te herstel nie, maar om die eer en reputasie (as self-waarde) wat die persoon ontnem is, terug te gee. In die Suid-Afrikaanse konstitusionele reg het *dignitas* so belangrik geword dat dit byna met *fama* uitruilbaar geword het. Van Rooyen haal die volgende aan uit ’n uitspraak wat in 2002 deur Regter O’Reagan gemaak is:

In the context of the *actio injuriarum*, our common law has separated the causes of action for claims for injuries to reputation (*fama*) and *dignitas*. *Dignitas* concerns the individual’s own sense of self-worth, but included in the concept are a variety of personal rights including for example, privacy. In our new constitutional order, no sharp line can be drawn between these injuries to

personal rights. The value of human dignity in our Constitution is not only concerned with an individual's sense of self-worth, but constitutes an affirmation of the worth of human beings in our society. It includes the intrinsic worth of human beings by all people as well as the individual reputation of each person built upon his or her own individual achievements. The value of human dignity in our Constitution therefore values both the personal sense of self-worth as well as the public's estimation of the worth or value of an individual.

(Van Rooyen 2001:p. 3 van 6)

Van Rooyen (2011:p. 6 van 6) maak met betrekking tot haatspraak 'n saak daarvoor uit dat 'religion is ... intertwined with dignity'. Dit het teologiese gevolge vir die 'katolisiteit' van kerk-wees wat uitgedaag word om versoenende verskeidenheid 'n werklikheid te maak . Haatspraak is nie net 'n binêre kwessie waarby twee opposisionele partye betrokke is nie. Hofuitsprake het bevestig dat 'defamation occurs when the defamatory words or deeds are published or made known to a third party and thereby infringes a person's good name [*fama*]' (kyk 'Personality rights in South Africa', in Arts & Humanities Research Council 2012; vgl Burchell 1998:184).

Vanuit 'n teologiese perspektief is daar 'n parallelle ontwikkeling in beide die 'strafreg' en die 'kerkreg'. Goddelike versoening en goddelike etiek behoort nie beperk te word tot die herstel van die kwaliteit van die menslike *habitus* alleen nie. Goddelike versoening veronderstel die herstel van die hele menswees, *sarx én pneuma*; *dignitas én fama*.

Die geestelike bestaansmoontlikheid is sonder grense. Hierdie radikale inklusiewe *sarx-pneuma* bestaan kan ekklesiologies uitgedruk word met 'n radikaal inklusiewe term soos *coram Trinitate* (teenoor *coram Deo*). Die gesag hoër as die hooggeregshof waar *fama* herstel kan word, is die grondwethof (Van Rooyen 2011). In die teologie is die hoogste gesag wat die *fama* saam met die *dignitas* herstel, die evangelie. Vanuit die perspektief van die evangelie gaan *die Self* in *die Ander* op – nie as eskatologies-apokaliptiese tyd-ruimtelike *utopie* nie, maar kerk-wees realiseer

as 'n heterotopiese ruimte waar die *dignitas* die *fama* van die mens weerspieël en die *fama* tegelyk ook die *dignitas* weerspieël.

Die etiese konsekwensies van die *ekklēsia* as 'n heterotopiese spieël impliseer 'n *kerkreg* waar daar nie met binêre denke tussen 'n konstitusionele hof en 'n hoogsgeregshof of tussen 'n hoër hof en 'n laer hof, soos in die strafreg, onderskei word nie. In die *kerkreg* geld Jesus se woorde in Matteus 5:21:

Julle het gehoor dat daar van die ou tyd af aan die mense gesê is: 'Jy mag nie moord pleeg nie; en elkeen wat moord pleeg, is strafbaar voor die regbank.' Maar Ek sê vir julle: Elkeen wat vir sy broer kwaad is, is al strafbaar voor die regbank. Verder elkeen wat sy broer uitskel vir 'n gek, is strafbaar voor die Joodse Raad; en wie hom uitskel vir 'n idioot, is strafbaar met die helse vuur.

(1983-Afrikaanse Bybelvertaling)

Hierdie kwalitatiewe verskil tussen *Kerkreg* en *Strafreg* is 'n teologiese insig wat gedurende die Reformasie sterk beklemtoon is toe Martin Luther (W.A. 50.614.8-17) en Johannes Calvyn (Inst. IV.X.30), op evangeliese wyse die verskil in die rol van die *gewete* tussen die Staatsreg en die Kerkreg uitgewys het. Zachman (2005:233) beskryf die ooreenkomste tussen Luther (1539) en Calvyn (1541) (vgl. Wengert 2009: 6 eindnota 18; p 111 eindnota 45) soos volg:

Calvin is in complete agreement with Luther regarding the latter's rejection of Roman canon law; he agrees that no law governing extends can be binding on conscience (deontological). The goal itself is not a human tradition subject to human reason (including the state) on the authority of the pope, but is rather something taught us by Jesus Christ in the Word. Calvin does not mean by this that each specific law governing church discipline and order must be decided from the Word of God: freedom is allowed in these specific needs and concerns of the church in various times and places. The specific laws, therefore, are human; but the general rule that such laws are to serve – that all things be done decently and in order is not human but divine.

(Zachman 2005:233)

In hierdie vroeë Reformatoriese sienings is die volgorde duidelik: God se orde begrond die orde van die kerk. Deur nou – in die een-en-twintigste eeu – op grond van dieselfde orde, ook die volgorde van etiek, ontologie en epistemologie as 'n heterotopie te verduidelik, help om rigting te gee aan 'n bepaalde triadologiese interpretasie, naamlik dat die relasionele eenheid in die Triniteit die begronding van die relasionele eenheid in kerk-wees vorm. Hierdie eenheid word veral sigbaar in die verkondiging van die evangelie aan en die etiese omgee vir *die Ander*. In hierdie studie is dié oortuiging uitgewerk na analogie van wat onder andere by Paulus (1Kor 9, 1 Kor 12, 1 Kor 13 en 1 Kor 15) aangetref word.

Die vraag is dus hoe die kerk in die huidige postmoderne konteks één is te midde van verskeidenheid. Edward Schillebeeckx wil die kerk as sakramentele gebeure in die *wêreld* laat realiseer. Hy het nie waardering vir die kerk wat na binne gerig is nie. Die heil (*salus*) het vir die wêreld betekenis – veral die uitgestotenes. Hierdie wêreld staan vandag voor die eise van die 'desakralisering' van die tradisionele denke ten opsigte van ruimte en tyd. Die postmoderne eis is dat 'ruimte' getransendeer moet word en kerk nie meer in binêre opposisie met die wêreld gewaardeer word nie, maar as 'n 'waterkerk' met die evangelie in die wêreld invloei. As liniariteit nie oorstyg word nie, sal kerkmense die probleme wat verskeidenheid bied steeds wil ontsnap deur óf eenheid as 'n onsigbare ideaal te postuleer, óf deur 'n utopie buite die grense van menswees in hierdie wêreld. Jürgen Moltmann het gehelp dat mense in die kerk hulle sosiale verantwoordelikheid vir mekaar en vir die wêreld herwaardeer deur hulle weer in relasie met God Drie-enig te sien. Hierdie sosiale sensitiwiteit en medeverantwoordelikheid kan utopiese denke in die apokaliptiese sin van die woord ontsnap deur kerk-wees op 'n radikale wyse as 'n alternatiewe heterotopiese ruimte in die hier-en-nou voor te stel.

Wat beteken dit vir die eenheid en verskeidenheid van die kerk dat die kerk op heterotopiese wyse tegelyk insluitend (inklusief) en uitsluitend (eksklusief) – likwied – is? Die kerugma gee die antwoord en die kerugma het net één kernboodskap. Dit is die boodskap oor die gekruisigde Christus wat uit die dood opgestaan het (1 Kor 1:23). Op grond van sy sterwe en opstanding word mense geestelik weergebore, ongeag die aard en gevolge van hulle menslike geboorte (Joh. 3:3; Fil. 3:3-11). Die kerk se *credo* om één en heilig te wees, is op hierdie evangeliese getuienis gegrond.

Die kerk is dus *heilig* omdat alle gelowiges in die eerste plek aan God behoort én aan mekaar, en veral aan 'die Ander' toegewy is. In so 'n kerk-wees word afskeid geneem van 'genealogie' en ruimte geskep vir menswaardigheid. Om die kerk te sien as 'n heterotopiese ruimte, gegrond op 'n Trinitariese model word daar 'n antwoord gebied aan die uitdagings wat 'n derde millennium aan die kerk stel.

LITERATUURVERWYSINGS

- Abizadeh, A., 2004, 'Historical truth, national myths and liberal democracy: On the coherence of liberal nationalism', *The Journal of Political Philosophy* 12(3), 291–313.
- Abma, G., & De Bruijn, J., 1989, *Hoedemaker herdacht*, Ten Have, Baarn.
- Achtner, W., Kunz, S., & Walter, T., 1998, *Dimensions of Time*, William B Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI.
- Aihiokhai, S.A., 2012, 'Trinitarian catholicity: A paradigm for enduring interreligious dialogue/encounter', *The International Journal African Catholicism* 3(1), Saint Leo University, Saint Leo, FL, www.saintleo.edu/Academics/SchoolofArts&Sciences, geraadpleeg op 1 September 2012.
- Aland, B., Aland, K., & et aliis [1981] 1998, *Greek-English New Testament, in the tradition of Eberhard Nestle and Erwin Nestle*, 27th edition, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Albert, B., 2003, 'Zeit für Zukunft: Vom Einfluss der Zeitvorstellung und der gesellschaftlichen Zeitorganisation auf Zukunftsvorstellungen und Lebensperspektiven', *Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie*, Johann Wolfgang Goethe-Universität zu Frankfurt am Main.
- Albrecht, C., 1994, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit: Ihr wissenschaftliche Ort und ihr systematischer Gehalt in den Redden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik*, De Gruyter, Berlin.
- Allen, D.L., & Lemke, S.W., 2010, *Whosoever will: A biblical-theological critique of five-point Calvinism*, B&H Publishing Group, Nashville, TN.
- Anderson, B., 1983, *Imagined communities: reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.
- Anderson, D. (ed.), 1980, *St. Basil the Great on the Holy Spirit*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY.
- Arbeitsgemeinschaft der evangelischen Religionslehrerinnen an Allgemeinbildenden Höheren Schulen in Österreich, 2010, *Protestantische Identität*, LIT Verlag, Münster.
- Arndt, W.F. & Gingrich, F.W., [1952] 1957, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. A translation and adaptation of

- Walter Bauer's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des neuen Testaments und die übrigen urchristlichen Literatur*, The University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Arts & Humanities Research Council 2012, 'Personality rights in South Africa. An introduction', www.law.ed.ac.uk/ahrc/personality/za.asp, geraadpleeg op 1 April 2012.
- Aschermann, H., & Schneider, W., 1985, *Studium im Auftrag der Kirche. Die Anfänge der kirchlichen Hochschule Wuppertal 1935 bis 1945*, Rheinland Verlag, Köln.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (eds.), 1995, *The postcolonial studies reader*, Routledge, London.
- Asmus, R., 1910, 'Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte des Werke Kaisers Julián', *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 31, 325-367.
- Assmann, A., 1993, *Die Arbeit am nationalen Gedächtnis: Eine kurze Geschichte der deutschen Bildungsidee*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Assmann, A., 2012a, *Cultural memory and Western civilization: Functions, media, archives*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Assmann, A., 2012b, *Auf dem Weg zu einer europäischen Gedächtniskultur? Wiener Vorlesungen im Rathaus* vol. 161, Picus Verlag, Wien.
- Athanasius Alexandrinus [A.D. 4], *De sancta trinitate*, in Bizer, C. (red.), 'Studien zu pseudathanasiiatischen Dialogen der Orthodoxos und Aëtios', Dissertation Universität Bonn.
- Augustijn, C., Prins, J.H., & Woldring, H.E.S., 1987, *Abraham Kuyper: Zijn volksdeel, zijn invloed*, Meinema, Delft.
- Augustinus [1969], *De Trinitate*, ed. By W.J. Mountain & F. Glorie. Turnhout, Brepols (CCL 50).
- Aurelius, M.A., [169] 1989, *Meditations* ['Aangeleenthede geadresseer aan myself'], translated and edited by C.R. Haines, revised edition, Loeb Classical Library, Book 58, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Aurelius, M.A., [121-180 C.E.] [1634], *Mediations*, transl. by M. Casaubon in 1634 and M. Staniforth for Penguin Classics, Penguin Books, London, academic@penguin.co.uk, geraadpleeg op 21 Augustus 2012.
- Ayres, L., 2006, *Nicaea and its legacy*, Oxford University Press, Oxford.

- Ayres, J., 2008, 'Articulating identity', in Young, F., Ayres, J. & Louth, A. (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, pp. 414-463, Cambridge University Press, Cambridge.
- Badiou, A., [2005] 2007, *The century*, transl. A. Toscano, Polity: Cambridge.
- Bajis, J., 1989, 'The meaning and importance of catholicity and the Local Church', in Bajis, J., *Common ground: An introduction to Eastern Christianity*, Light and Life Publishing, Minneapolis, MN.
- Barnes, M.R., 2001, *The power of God. Dūnamis in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Catholic University of America Press, Washington.
- Barnes, G., 2010, *Napoleon Bonaparte: The background, strategies, tactics, and battlefield experiences of the greatest commanders of history*, Osprey Publishing, Essex.
- Barth, K., [1922] [1924] 1925, *Das Wort Gottes und die Theologie: Gesammelte Vorträge*, Chr. Kaiser Verlag, München.
- Barth, K., 1925, 'Das Schriftprinzip der Reformierte Kirche', *Zwischen den Zeiten* 3, pp. 215-245.
- Barth, K., [1925] 1966, 'Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie', in Moltmann, J. (Hrsg.), *Anfänge der dialektische Theologie, Teil 1: Karl Barth, Heinrich Barth, Emile Brunner*, pp. 197-218, 2. Auflage, Chr. Kaiser Verlag, München (TB 17/1).
- Barth, K., [1935] 1964, *Credo: Hauptprobleme der Dogmatik dar gestellt im Anschluß an das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 16 Vorlesungen, gehalten an der Universität Utrecht im Februar und März 1935, Dritte Auflage, Chr. Kaiser Verlag, München.
- Barth, K., 1935, 'Die Theologie und die Mission in der Gegenwart', *Zwischen den Zeiten* 19, 189-215.
- Barth, K., [1947] 1949, *Dogmatics in outline*, SCM Press, London.
- Barth, K., [1956] 1972, *The humanity of God*, transl. by J.N. Thomas, tenth printing John Knox Press, Richmond, VT.
- Barth, K., [1959], 'Die Lehre von der Versöhnung, Teilband 3.2, in *Kirchliche Dogmatik*, Band IV/3, 2, EVZ Verlag, Zürich.
- Barth, K., [1959] 2004, *Church dogmatics, vol. 2: The doctrine of God, Part 1, vol.II.1*, transl. G.W. Bromley & T.F. Torrance, T & T Clark, Edinburgh.

- Bauckham, R.J. (ed.), 1999, *God will be all in all: The eschatology of Jürgen Moltmann*, pp. 123-47, T&T Clark, Edinburgh.
- Bauman, Z., 2000, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Beeley, C.A., 2008, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God: In your light we shall see light*, Oxford Studies in Historical Theology, Oxford University Press, Oxford.
- Bell, D.M., 2012, *The economy of desire: Christianity and capitalism in a postmodern world*, Baker Academic, Grand Rapids, MI (The Church and Postmodern Culture).
- Bentley, W., 2003, *The kingdom of God in Moltmann's eschatology: A South-African perspective*, verhandelingsgedien ter vervulling van die vereistes van die graad *Magister Artium* (Teologie), Universiteit van Pretoria, <http://upedt.up.ac.za/thesis/submitted/edt/1013>, aanlyn geraadpleeg op 4 September 2012.
- Berger, P.L., 1970, *A rumour of angels, modern society and the rediscovery of the supernatural*, Anchor Press/Doubleday, Garden City, NY.
- Berger, P.L., 1979, *The heretical imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*, Anchor Press/Doubleday, Garden City, NY.
- Berger, P.L., & Luckmann, T., 1967, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*, Doubleday, Garden City, NY.
- Berkhof, H., 1962a, *De katholiciteit der kerk*, Callenbach, Nijkerk.
- Berkhof, H., 1962b, 'Tweërlei Ekklesiologie', *K&T* 13/3, PP.145-148.
- Berkhof, H., 1966, *Christus de zin der geschiedenis*, 5de druk, G.F. Callenbach, N.V. Nijkerk.
- Berkhof, H., [1973] 1985, *Christelijk geloof*, vyfde druk, Uitgeverij Kampen, Kok.
- Berkhof, H., 1975a, 'Over Schillebeeckx' Jezusboek', *Nederlands theologische Tijdschrift* 29, 322-331.
- Berkhof, H., 1975b, '*Fides quaerens intellectum historicum*', *Nederlands theologische Tijdschrift* 29, 332-349.
- Berkouwer, G.C., 1970, *De Kerk I: Eenheid en katholiciteit*, Dogmatische Studiën, Kok, Kampen.
- Bethune-Baker, F., 1903. 'Tertullian's use of substantia, natura, and persona', *Journal of Theological Studies* 4, 440-442.

- Betz, H.,D., 1979, *Galations: a commentary on Paul's letter to the churches in Galatia*: Hermenaia: A Critical and Historical Commentary on the Bible, Fortress Press, Philadelphia, PA.
- Betz, O., 1990, *Jesus: Der Herr der Kirche*, Wissenschaftliche Untersuchungen zur Neuen Testament, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Bevans, S.B., Schroeder, R.P & Schroeder, R., 2004, *Constants in context: A Theology of mission for today*, Orbis Books, Maryknoll, NY.
- Beyers, J., 2007, *Die verhouding tussen die NHK en die MRCC*, Referaat gelewer op die Inligtings- en besprekingsvergadering wat gehou is op 14 Februarie 2007 te NHK Montana, Kerkargief, Pretoria.
- Bigler, R., 1972, *The politics of German Protestantism: The rise of the Protestant elite in Prussia 1815-1848*, University of California Press, Berkeley.
- Bittner, C., en Ostermann, A., 1988, 'Bruder, Gast oder Feind? Sozialpsychologische Aspekte der Fremdenbeziehung', in Fuchs, O (Hrsg.), *Die Fremden*, pp. 104-119, Patmos Verlag, Düsseldorf.
- Blanchot, M. & Derrida, J., [1996] 2000, *The instant of my death and Demeure: Fiction and testimony*, transl. E. Rottenberg, Stanford University Press, Palo Alto, CA.
- Blei, K., 2006, *The Netherlands Reformed Church, 1571-2005*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Bloch, E., [1969] 1986, *The Principle of Hope*, transl. N. en S. Plaice and P. Knight, Blackwell Publishers, Oxford.
- Boers, H., 1970, 'Jesus and the Christian faith: New Testament Christology since Bousset's Kyrios Christos' *Journal of Biblical Literature* 89 (4), 450-456.
- Boesak, A.A., & De Young, C.P., 2012, *Radical reconciliation: Beyond political pietism and Christian quietism*. Orbis Books, New York.
- Boeve, L *Jezus, een eigentijds verhaal* (ed. Maurice Bouwens, Jacobine Geel and Frans., 2001, 'Schatbewaarder en spoorzoeker: het één niet zonder het ander', Maas), Meinema, Zoetermeer.
- Boeve, L., 2003, Interrupting tradition: an essay on Christian faith in a postmodern context, *Louvain Theological and Pastoral monographs*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London.

- Boeve, L., 2010, The enduring significance and relevance of Edward Schillebeeckx? Introducing the state of the question in *medias res* in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London, pp. 1-25.
- Boff, L., 2009, *Saint Joseph: The father of Jesus in a fatherless society*, transl. by Guilherme, Wipf Stock Publishers (Cascade Books), Eugene.
- Borg, M.J., 2011, *Speaking Christian: Recovering the lost meaning of Christian words*, SPCK, London.
- Borgman, E., 1994, Van cultuurtheologie naar theologie als onderdeel van de cultuur: De toekomst van het theologisch project van Edward Schillebeeckx, *Tijdschrift voor theologie* 34, 335-360.
- Borgman, E., [1999] 2003, *Edward Schillebeeckx: A Theologian in his History – Volume 1: A Catholic Theology of Culture (1914-1965)*, transl. by J., Bowden, Continuum, London.
- Borgman, E., 2006, *Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur*, Klement, Kampen.
- Børtnes, J. & Hägg, T., 2006, 'Non-biblical vocabulary in Gregorius Nazianzenus: A quantitative approach, *Informatique* 2 (1988-89), 243-253.
- Bossle, L., 1993, *Zur Soziologie utopischen Denkens in Europa*, Bonafatius Verlag, Paderborn.
- Botha, S.J., 1973, *Die volkskerk*, HAUM, Pretoria.
- Bourgine, B., 2010, Conversation, identity and truth, in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London, pp224-231.
- Bousset, W., [1913] 1970, *Kyrios Christos*, Nashville, Abingdon.
- Bowman, A.K. & Woolf, G. (eds.), 1994, *Literacy and power in the ancient world*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Brent, A., 2010, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Breuilly, J., 2002, 'nationalismus als kulturelle Konstruktion', in Echternkamp, J., & Müller, S. O., (eds), *Die Politik der Nation: Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen 1760-1790*, R. Oldenburg, München.
- Brink, A.P., 1987, Vertelkunde. 'n Inleiding tot die lees van verhalende tekste, Academia, Kaapstad.

- Bronkamm, K., & Ebeling, G., *Martin Luther ausgewählte Schriften, herausgegeben von Karin Bronkamm und Gerhard Ebeling*, Insel Verlag, Frankfurt am Main.
- Brooks, C., & Warren, R P., 1970, *Modern rhetoric*, Harcourt, New York.
- Brown, C.E., 2008, 'Racism in the gay community and homophobia in the black community: Negotiating the gay black male experience, Master of Science thesis in Sociology, Virginia Polytechnic Institute and State University, Blacksburg, VT.
- Brown, S.J., & Tackett, T., 2006, *The Cambridge History of Christianity, Volume 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Bruce, F.F., 1971, *1 and 2 Corinthians*, Oliphants, London (New Century Bible).
- Brunswig, H., [1983] 2003, *Feuersturm über Hamburg. Die Luftangriffe auf Hamburg im 2. Weltkrieg und ihre Folgen*, Motor Buch Verlag, Stuttgart.
- Bryant, M.D., 1990, 'Recovering the Trinitarian foundations of Christian experience: A pathway to Christian unity', *Dialogue & Alliance* 4(3), pp. 4-20.
- Buitendag, J., 1990, Die paradigmas van 'Kerk en Wêreld 2000'. *HTS Theological/Teologiese Studies* 46 (4), pp. 690-707.
- Buitendag, J., 2001, "'Saam een liggaam'(1 Kor 10:17): Deelname van kinders aan die nagmaal', *HTS Theological/Teologiese Studies* (57(1&2), 531-562.
- Buitendag J., 2002a, 'Karl Heim se verstaan van *ruimte* in die debat tussen die teologie en natuurwetenskap', *Verbum et ecclesia* 23(2), pp.291-304.
- Buitendag J., 2002b, 'Die dans van die Christen: die genealogie van tyd en ruimte in 'n postmoderne samelewing, *HTS Teologiese/Theological Studies* 58(3), 640-955.
- Buitendag, J., 2003a, 'Die wêreld as gelykenis: 'n Trajek om die middelterm van die "teologie" te vind', *HTS Teologiese/Theological Studies* 59(4), 1063-1080.
- Buitendag, J., 2003b, 'Karl Heim se verstaan van *tyd* in die debat tussen teologie en natuurwetenskap, *Verbum et ecclesia*, 24(1), pp.15-28.
- Buitendag, J., 2003c, 'The Church in the power of the Spirit', Studiehandleidig DCE 852, Departement Sistematiese Teologie, Universiteit van Pretoria.
- Buitendag, J., 2006a, "'Nuwe wyn in nuwe sake en die behoud van altwee": 'n Herbedinking van die Hervormde Kerk se identiteit aan die begin van die 21ste eeu in Suid-Afrika'. *HTS Theological/Teologiese Studies* 62(2), pp. 343-362.

- Buitendag, J., 2006b, 'Coming in from outside: a crucial event in the history of ecumenism of the Nederduitsch Hervormde Church', *HTS Teologiese/Theological Studies* 62 (3), pp. 787-817
- Buitendag, J., 2008, *Ecclesia reformata semper reformanda - die ongemaklike eis*, *HTS Teologiese /Theological Studies* 64 (1), pp.123-138.
- Buitendag, J., 2009a. Nature as creation from an eco-hermeneutical perspective: from a 'natural theology' to a 'theology of nature', *HTS Teologiese /Theological Studies*, 65 (1), Art.#272, 10 pages, DOI: 10.4102/HTS.V65i1.272
- Buitendag, J., 2009b, 'Descendit ad [in] inferna: "A matter of no small moment in bringing about redemption"', *HTS Teologiese /Theological Studies* 65(1), Art. #273, 8 pages. DOI: 10.4102/hts.v65i1.273.
- Buitendag, J., 2011, "'Epistemology models ontology" – In gesprek met John Polkinghorne', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(1), Art. #897, 9 pages. DOI:10.4102/hts.v67i1.897
- Bultmann, R., [1933] 1993, 'Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?', *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Erster Band, pp. 26-37, 9. Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen (UTB 1760).
- Bultmann, R., [1945] 1968, 'Adam, wo bist du? Über das Menschenbild der Bibel', in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Band 2, 5. Auflage, pp. 105-116, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Bultmann, R., 1968, *Theologie des Neuen Testaments*, 6.Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, Neue Theologische Grundrisse.
- Bultmann, R., [1961] 1993, 'Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament' in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*, Dritter Band, pp. 268-293, 4. Auflage, Mohr Siebeck, Tübingen (UTB 1762).
- Bultmann, R., 1967. 'Das Problem einer theologische Exegese des Neuen Testaments', in Moltmann, J. (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie, Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, pp. 47-71, 2. Auflage, Chr. Kaiser Verlag, München (TB 17/2).
- Bultmann, R., 1968, *Theologie des Neuen Testaments*, 6.Hrsg., Neue Theologische Grundrisse, J. C. B, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Burchell, J.M., 1998, *Personality rights and freedom of expression: The modern actio Injuriarum*, Juta and Company Publishers, Cape Town.

- Burkhard, J.J., 2004, *Apostolicity then and now: An ecumenical church in a postmodern world*, Liturgical Press, Minnesota
- Butcher, S.H., 1951, *Aristotle's theory of poetry and fine art- with a critical text and translation of the Poetics*. With a prefatory essay, Aristotelian literary criticism by J. Gassner. New York, 4th edition, Dover, New York.
- Byung-Mu, A., 1986, *Draussen vor dem Tor. Kirche und Minjung in Korea*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Callen, B.L., 2004, *Discerning the divine: God in Christian theology*, Westminster John Knox, Louisville, KY.
- Calvyn, J, Inst. IV.X.30, in Calvin. J., [1541] 1973, *Institutes of the Christian Religion*, Westminster John Knox Press, Louisville. KY.
- Calvyn, J., [1559] [1931] 1956, *Johannes Calvijn Institutie of onferwijzing in de christelike godsdienst*, Eerste deel, bevattende boek I en II, uit Latyn vertaald door A. Sizoo, vijfde druk, W.D. Meinema N.V., Delft.
- Camelot, P.T. (red.), 1969, *Ignace d' Antioche. Polycarpe de Smyrne. Letres. Martyre de Polycarpe*, 4de druk Cerf, Paris.
- Campbell, W.S., 1991, *Paul's gospel in an intercultural context: Jew and gentile in the Letter to the Romans*, Studies in the Intercultural History of Christianity, ed. by R. Friedli et al, Peter Lang, Frankfurt a. M.
- Caputo, J.D., 2007, *What would Jesus deconstruct?: The good news of postmodernism for the church*, Baker Academic, Grand Rapids, MI (The Church and Postmodern Culture).
- Castro, E., 1995, 'Ethical reflections among the churches: A free church perspective', *The Ecumenical Review* 47(2), 170-181.
- Chapman, M., 2005, 'Theologies of community and theologies of conflict', in Chapman, M., *Blair's Britain: A Christian critique*, pp. 43-58, Darton Longman and Todd, London.
- Cicero, M.T., [45 vC] 1933, *De natura deorum, with an English translation by H. Rackham*, The Loeb Classical Library, W. Heinemann, London.
- Clarke, R.S., 2008, *The canons of Dort*, Table Talk Magazine, April 1st, 2008, [http:// www.ligonier.org/learn/articles/canons-dordt/](http://www.ligonier.org/learn/articles/canons-dordt/), geraadpleeg op 12 Maart 2012.
- Clements, K. W., 1987, *Schleiermacher: Pioneer of modern theology*, Fortress Press, Minneapolis, MN.

- Coakley, S. (red), 2003, *Re-thinking Gregory of Nyssa*, Blackwell, Oxford.
- Cobb, J.B., 2002, *Postmodernism and public policy: Reframing religion, culture, education, sexuality, class, race, politics, and the economy*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Cohn, L., & Wendland, P. (eds.), [1902] 1962, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, vol. 4, pp. 156–203, De Gruyter, Berlin.
- Collins, J.J., 1985, 'A symbol of otherness: Circumcision and salvation in the first century', in Neusner, J. & Frerichs, E.S. (eds.), *To see ourselves as others see us: Christians, Jews, Others in late antiquity*, pp. 163-186, Scholars Press, Chico, CA.
- Collins, J.J., 1986, *Between Athens and Jerusalem: Jewish identity in the Hellenistic Diaspora*, Crossroad, New York
- Collins, P.M., 2001, *Trinitarian theology West and East: Karl Barth, the Cappadocian fathers and John Zizioulas*, Oxford University Press, Oxford.
- Collins, P.M., [2008] 2010, *The Trinity for the Perplexed*, T & T Clark, Edinburgh.
- Collins, P.M., 2009, 'The church and "the Other": Questions of ecclesial and divine communion', in Thiessen, G.E. (ed.), *Ecumenical ecclesiology: Unity, diversity and otherness in a fragmented world*, pp. 101-114, Ecclesiological Investigations, Volume 5, T&T Clark, London.
- Comstock, G.L., 1987, 'Two types of narrative theology', *Journal of the American Academy of Religion* 55, pp. 686-717.
- Conradie, E.M., 2002, 'Resurrection, finitude, and ecology', in T. Peters, R.J. Russel & M. Welker (eds.), *Resurrection Theological and scientific assessments*, pp. 277–296, William B. Eerdmans, Grand Rapids.
- Congar, Y., 1982, *Der Heiliger Geist*, transl. by A. Bertz, Herder, Freiburg.
- Cooley, C.H., [1909] 1956, *Social organization*, Free Press, Glencie, IL.
- Cox, H., 1999, 'The myth of the twentieth century: The rise and fall of "secularization"', in Baum, G. (red), *The twentieth century: A theological overview*, pp. 135-143. Orbis Books, Maryknol, New York.
- Crossan, J.D., 1998, *The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*, HarpeSanFrancisco, San Francisco, CA.
- Cruz, G.T., 2010, 'God before us, God among us: Interreligious dialogue form an

- intercultural feminist perspective' in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London, pp 85-98.
- Cullmann, O., [1984] 1986, *Einheit durch Vielfalt: Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, 2. Auflag2, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Cunningham, D.S. 2003, 'The Trinity', in Vanhoozer, K.J. (ed.), *The Cambridge companion to postmodern theology*, pp. 186-2002, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cunningham, D.S., 1998, *These Three are one: The Practice of Trinitarian Theology*, Blackwell, Cambridge.
- Cupitt, D., 2010, *A new great story*, Polebridge Press, Salem, OR.
- Cyprianus, C., [c. 200-258] 1978, *Liber de Oratione Dominica*, in Migne J., *Patrologiae cursus completus omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum, sive Graecorum, Patrologia Latina*, volume IV, 'Opera omnia S. Cypriani', Turnhout, Brepols.
- Daley, B.E., 2003, 'Gregory of Nazianzus', in Coakley, S. (red.), *Rethinking Gregory of Nyssa*, pp. 432-426, Early Church Fathers Series, Routledge, New York.
- Davidson, M., 2009, 'Displacement, space and dwelling: Placing gentrification debate', *Ethics, Place and Environment* 12(2), 219-234.
- Davidson, C., 2012, 'Everyday racism, everyday homophobia: A symposium on the Intersections of race, gender, and sexuality', November 8, 2012, John Hope Franklin Center at Duke University, hastac.org/blogs/cathy.../everyday-racism-everyday-homophobia, geraadpleeg op 2 September 2012.
- Davies, O., 2010, 'History and tradition: Catholicism and the challenge of globalized modernity' in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London.
- Davis, S.T., Kendall, D., & O'Collins, S.J., 1999, *The Trinity: An interdisciplinary Symposium on the Trinity*, Oxford University Press, Oxford.
- De Caute, L., 2008, *Heterotopia and the city: Public space in a postcivil society*, Routledge, London.
- De Groot, K., 2005. 'Pleitdooi voor een uitnodigende kerk', *Theologisch* 2(3), 11-19.
- De Regnón, T., 1898, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Retaux, Paris.

- De Wet, J.I., & Pont, A.D. 1964, 'Die vraekompleks rondom Artikel 3 van die Kerkwet', *HTS Teologiese Studies* 19, pp. 103-137.
- De Witt, F. J., 2008, 'Church and Trinity: Implications for a contemporary ecclesiology', MA thesis, University of the Free State.
- Delfgaauw, G.J.J.A., 1963, *De staatsleer van Hoedemaker: Een bijdrage tot de kennis van de christelijk-historische staatsopvatting*, Kok, Kampen.
- Delius, P., 1984, *The land belongs to us: The Pedi polity, the Boers, and the British in the nineteenth-century Transvaal*, University of California Press, Berkley, CA.
- Deneffe, A., 1923, 'Perichoresis, circumincessio, circuminsessio', *Zeitschrift für katholische Theologie* 47, pp497-532.
- Denzey, N., 2002, 'The limits of ethnic categories', in Balsi, A.J., Duhaime, J. & Turcotte, P.A. (eds.), *Handbook of early Christianity*, pp. 489-507, Altamira, Walnut Creek, CA.
- Depoortere, F., 2010, 'Introduction' in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London.
- Depoortere, F., 2010., 'Taking Atheism seriously: a challenge for theology in the 21st century' in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London, pp. 36-48.
- De Petter, D., M., 1964a, *Begrip en werkelijkheid. Aan de overzijde van het conceptualisme*, Hilversum, Antwerpen.
- De Petter, D., M., 1964b, 'Het tijdschrift voor filosofie' 1939-1963, *Tijdschrift voor Philosophie*, Louvain, pp. 303-311.
- De Reuver, R., 2004, *Eén kerk in meervoud: een theologisch onderzoek naar de ecclesiologische waarde van pluraliteit*. Boekencentrum, Zoetermeer.
- De Villiers, P.G.R., 2012, 'Unmasking and challenging evil: Exegetical perspectives on violence in Revelation 18', in De Villiers, P.G.R. & Van Henten, J.W. (eds.), *Coping with violence in the New Testament*, pp. 201-225, Brill, Leiden (Studies in Theology and Religion).
- De Witt, F. J., 2008, 'Church and Trinity: Implications for a contemporary ecclesiology', MA thesis, University of the Free State.
- Derrida, J., [1967] 1997, *Of grammatology*, transl. G.C. Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore. MD.
- Derrida, J., 1976, *Of grammatology*, John Hopkins, Baltimore, DE.
- Derrida, J., [1978] 2001, *Writing and difference*. transl. A. Bass, Routledge, London.

- Derrida, J., 1992, *The other heading: Reflections on today's Europe*, transl. by P.–A. Brault and N.b. Nass, Indiana University Press, Blumington, Indiana.
- Derrida, J., 2002, *Acts of religion*, Routledge, New York.
- Derrida, J. & Wolfreys, J., 1998, *The Derrida reader: Writing performances*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Deuser, H., 1999, *Kleine Einführung in die Systematische Theologie*, UTB, Stuttgart.
- Diamantides, M., 2007, *Levinas, law, politics*, Routledge-Gavendish, New York.
- Díaz, R.M., Ayala, G., E Bein, E., Henne, J. & Marin, B.V., 2001, 'The impact of homophobia, poverty, and racism on the mental health of gay and bisexual Latino men: findings from 3 US cities', *American Journal of Public Health* 91(6), 297-932.
- Dibelius, O., [1926] 1927, *Das Jahrhundert der Kirche: Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, 2. Auflage, Furche verlag, Berlin.
- Die Bybel: Nuwe vertaling*, [1983] 2004, Negende druk, Bybelgenootskap van Suid-Afrika, Paarl print, Paarl.
- Dienst, K., 2012, 'Kirche mitten in der Stadt! Willy Borngässer (1905-1965): Ein Liberaler Pfarrer zwischen den Fronten', *Journal of Religious Culture / Journal für Religionskultur* 154, pp. 1-172.
- Dilthey, W., [1936], 'Zur preussischen Geschichte: Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisatoren des preussischen Staates. Das allgemeine Landrecht', in Weniger, E. (Hrsg.), *Gesammelte Schriften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Dilthey, W., 1996, *Hermeneutics and the study of history: Selected works, Vol IV*, edited by R. A. Makkreel and F. Rodi, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Dionisius Romanus [A.D. 3], *Epistula ad Dionysium Alexandrinum*, in Feltoe, C.L., 1904, The letters and other remains of Dionysius of Alexandria, pp. 176-182, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dingemans, G.D.J., 1994, 'Pleidooi voor een theologische LAT-relatie', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 48, pp. 52-62.
- Dingemans, G.D.J., 1987, *Een huis om in te wonen: schetsen en bouwstenen voor een Kerk en een kerkorde van de toekomst*, Praktisch Theologische Handboek no 5, Boekencentrum, 's-Gravenhage.

- Dingemans, G.D.J., 1988, 'Eenheid en verscheidenheid in de nieuwe SOW-kerk. Op zoek naar een nieuw paradigma, dat Hervormden en Gereformeerden kan inspireren om kerk te zijn in de geseculariseerde wereld de een-en-twintigste eeuw', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 88, 129-142.
- Dingemans, G.D.J., 1989, 'Pleidooi voor een open kerk' in Leidse lezingen. De kerk verbouwen: Dingemans' ecclesiologie kritisch bekeken, Callenbach, Nijkerk, pp. 177-187.
- Dingemans, G.D.J., 2000, *De stem van die Roepende. Pneumatheologie*, Kok, Kampen.
- Disandro, C.A., 1984, 'Historia semantica de perikhoresis', *Studia Patristica* 15, pp. 442-447.
- Ditton, G. ([1649] [1999] 2012). *Symbolum apostolicum*, Thomas Harper Publishing, London, electronic reproduction: University of Michigan Library, Ann Arbor, Michigan 2012, digital version of Thomason Tracts, http://gateway.proquest.com/openurl?ctx_ver=Z39.88-2003&res_id=xri:eebo&rft_val_fmt=&rft_id=xri:eebo:image:16307, geraadpleeg op 21 Augustus 2012.
- Doevendans, K., 2004, 'De kerk als heterotopie: Aantekeningen bij het kerkgebouw van de vijfde mens', in Doevedans, K. Van der Horst, G., (reds.), *Het kerkgebouw in het postmoderne landschap*, pp. 275-282, Boekencentrum, Zoetermeer.
- Dreyer, P.S., 1978, 'Die ontwerp van 'n sendingbeleid in die huidige situasie', in Van Wyk, D.J.C. snr. (red.), *Stemme uit die verlede, I: Volkereverhoudings in Suid-Afrika*, pp. 164-175, HAUM, Pretoria.
- Dreyer, T.F.J., 2009, 'n Kerk met karakter: Die perspektief van Gerben Heitink', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), Art. #315, 5 pages. DOI:10.4102/hts.v65i.315.
- Dreyer, W.A., 1995, *Kerk, volk en owerheid: 'n Hervormde Perspektief*, DD proefskrif, Universiteit van Pretoria.
- Dreyer, W.A., 1999, *Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika: Die eerste 250 jaar 1652 tot 1902*, Kital, Pretoria.
- Dreyer, W.A., 2006, 'Die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika as volkskerk – oorsig en herbesinning', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 62(4), 1337–1368.

- Dreyer, W.A., 2011, Journey from isolation, *HTS Theologies Studies/Theological Studies* 67 (1), #869, 9 pages, DOI:10.4102/hts.v67i1.869
- Dreyer, Y., 2003, 'n Teoretiese inleiding tot narratiewe hermeneutiek in die teologie', *HTS Theological/Theologiese Studies* 59(2), pp.313-332.
- Dulles, A., [1974] 2002, *Models of the church*, Random House, New York.
- Dulles, A., 1989. 'A half century of ecclesiology', *Theological Studies* 50, 419-442.
- Duling, D.C., 2012, *A marginal scribe: Studies in the Gospel of Matthew in a social-scientific perspective*, Cascade Books, Eugene (OR) (Matrix. The Bible in Mediterranean Context).
- Dumas, M., 2010, 'The church with a human face' in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London.
- Du Toit, A., 2005, 'Re-reading the narratives of political violence in South Africa: Indegenous founding myths & frontier violence as discourse', geraadpleeg op 18 Augustus 2009.
- Du Toit, D.A., 2006, 'Waarheid en betekenisgelaagdheid', *Verbum et Ecclesia* 27(2), 488-508.
- Du Preez, A.B., 1959, *Eiesoortige ontwikkeling tot die godsdiens: die hoopp van Suid- Afrika*, HAUM, Pretoria.
- Dünzl, F., 2007, *A brief history of the doctrine of the Trinity in the ealy church*, T&T Clark, London
- Dursaisingh, C., 2000, 'Contextual and catholic: Conditions for cross-cultural hermeneutics', *Anglican Theological Review* 82(4), 647-688.
- Dürr, J., 1947, *Sendende und werdende Kirche in der Missionstheologie* Gustavs Warnecks, Buchdruckerei F Graf-Lehman, Bern.
- Dyck, C.J., [1981] 1983, *Introduction to Mennonite History*, 3rd Edition, Herald Press, Scottdale, PA
- Ebeling, G., 1975, 'Das ervarungsdefizet' in der theologie, in Ebeling, G., *Wort und Glaube III*, Mohr/Siebeck, Tübingen.
- Elbow, P., 1993, The uses of binary thinking, *Journal of Advanced Composition*, 13(1), 51-78.
- Elden, S., 2004, 'Between Marx and Heidegger: Politics, philosophy and Lefebvre's The production of space', *Antipode* 39(1), 821-845.
- Eliade, M., 1963, *Myth and reality*, trans. by W. R. Trask, Harper & Roe, New York.

- Elm, S., 2012, *Sons of Hellenism, fathers of the church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the vision of Rome*, University of California Press, Berkeley.
- Elphick, R. & Davenport, R., 1998, *Christianity in South Africa: A political, social, and cultural History*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Elzinga, D.J., De Lange, R. & Hoogers, H.G., 2006, *Van der Pot-Donner. Handboek van het Nederlandse staatsrecht*, Kluwer, Deventer.
- Engelbrecht, S.P., 1929, Die groot vraagstuk, *Die Hervormer*, Januarie 1929, Kerkargief, Pretoria.
- Engelbrecht, S.P., 1961, Onaangename plig, *Die Hervormer*, Januarie 1961, Kerkargief, Pretoria.
- Engelbrecht, B.J., [1968], 'Die antwoord en taak van die kerk ten opsigte van die sekularisasie', HTS 24(3), 19-23.
- Engelbrecht, B.J., 1978a, 'Die onderskeiding tussen "onsigbare" en "sigbare" kerk en die betekenis daarvan ten opsigte van die eenheid van die kerk', in Oberholzer, J.P. (red), *Teologie in die kerk*, HAUM, Pretoria, pp. 290-294.
- Engelbrecht, B.J., 1978b, 'Enkele dogmatiese opmerkings oor die kerklike leer aangaande die Triniteit, met besondere verwysing na die status van die pre- en posteksistente Christus ten opsigte van die Vader', in Oberholzer, J.P. (red), *Teologie in die kerk*, HAUM, Pretoria, pp. 136-187.
- Engelbrecht, B., 1982, *Ter wille van hierdie wêreld: Politiek en Christelike heilsbeleving in Suid-Afrika*, Tafelberg-Uitgewers, Kaapstad.
- Eric, W., 1968, 'Whether the past is really past: Re-reading the Bantu past and present', in Eric, W., *A history of South Africa*, pp. 228-291, Longmans, London.
- Evans, E., 1948, *Tertullian's treatise against Praxeas*, SPCK. London.
- Failing, M.A., 2010, 'Levinas, law schools and the poor: They stand over us', *Oklahoma City University Law Review* 35(1), 115-130.
- Felder, C.H., (ed.), 1991, *Stony the road we trod: African American Biblical Interpretation*, Fortress press, Minneapolis, MN.
- Felderhof, M., 2011, *Revisiting Christianity: Theological reflections*, Ashgate Publishing, Burlington, VT.
- Ferguson, E., [1987] 2003, *Backgrounds of early Christianity*, third edition, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

- Feuerbach, I., [1841] 1853] 2008, *Essence of Cristianity*, transl. G. Eliot, Cosimo, New York.
- Fiddes, P.S., 2000, 'Story and possibility: Reflections on the last scenes of the Fourth Gospel and Shakespeare's *The tempest*', in Souter, G. and Barton, J. (eds.), 2000, *Revelation and story: Narrative theology and the centrality of story*, pp. 29-52, Ashgate, Aldershot.
- Fiddes, P.S., 2009, 'Concept, image and story in systematic theology', *International Journal of Systematic Theology*, 11(1), doi:10.1111/j.1468-2400.2008.00420.x, geraadpleeg op 25 September 2012, 23 bladsye.
- Fiedler, K., 1996, *Christianity and African culture: Conservative German Protestant missionaries in Tanzania, 1900-1940*, Brill, Leiden.
- Filipovic, Z., 2011, 'Introduction to Emmanuel Levinas: "After you, sir!"', *Die sweed* 105(1), 58-73, ojs.ub.gu.se/ojs/index.php/modernasprak/article/viewFile/667/618, geraadpleeg op 21 Augustus 2012.
- Fletcher, R., 1997, *The conversion of Europe: from paganism to Christianity 371-1386 AD*, HarperCollins, San Francisco, CA.
- Fletcher, R., 1999, *The barbarian conversion: From paganism to Christianity*, University of California Press, Berkeley, CA.
- Foucault, M., [1967] 1984, 'Of other spaces: Utopias and heterotopias', *Architecture /Mouvement/ Continuité*, October, 1984 transl. by J. Miskowiec, www.opa-a2a.org/.../wp.../foucault_michel_des_spaces_autres.pdf, geraadpleeg op 18 Augustus 2012.
- Foucault, M., 1982, 'The subject and power', *Critical Enquiry* 8, 777-795.
- Foucault, M. [1994] 1998, 'Different spaces', in *Essential works of Foucault 1954-1984*, Volume II: Aesthetics, epistemology, methodology, pp. 175-186, in Faubion, J.P. (ed.), transl. by D. Hurley, Penguin Books, London..
- Foucault, M., 2001, 'Des espaces autres' in *Dits et écrites, II: 1976-1988*, pp. 1571-1581, Gallimard, Paris.
- Foucault, M., 2005, *Die Heterotopien/der utopische Körper: Zwei Radiovorträge*, Suhrkamp, Frankfurt, A.M.
- Fowler, R.M., 1995, 'Taking it personally: A personal response', *Semeia* 72, 231-238.

- Frege, G., 1970, On sense and reference, in Geach, P., & Black, M. (eds.), *Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege*, transl. M. Black, 56-78. Blackwell, Oxford.
- Friedrich, C.J., [1949] 1977, The philosophy of Kant, edited with an introduction by C.J., Friedrich, M.L., The Modern library, New York.
- Fries, P., 2007, "'Wir leben nicht in einem leerer, neutralen Raum': Kirche id der Stadt als Heterotopie und 'urban player'", *Theologie und Glaube* 97(2), 209-225.
- Funk, R.W., 1996, *Honest to Jesus*, HarperCollins, San Francisco.
- Gassmann, G., (ed) 1993, *Documentary history of Faith and Order 1963-1993*, World Council of Churches, Geneva.
- Geertz, C., 1963. 'The integrative revolution: Primordial sentiments and civil politics in the new states', in Geertz, C. (ed.), *Old societies and new states*, pp.105-57, The Free Press, New York.
- Genette, G., [1972] 1980, *Narrative discourse: An essay in method*, transl. J.E. Lewin, Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Gensichen, H.-W., 1994, 'Graul, Karl', in Anderson, G. et aliis (eds.), 1994, *Mission legacies: Biographical studies of leaders of the modern missionary movement*, p. 257, Orbis Books, Maryknoll, NY.
- Geyser, A.S., 1948, Die Kerk in die krisis, I, Die Hervormer, Augsutus 1948, Kerkargief, Pretoria.
- Geyser, A.S., Marais, B.J., Du Plessis, H., Keet, B.B., Van Selms, A. et al, 1960, *Vertraagde aksie: 'n Ekumeniese getuienis uit die Afrikaanssprekende kerk*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.
- Geyser, A.S., 1961, Die Skrif bevel 'n sigbare eenheid van die kerk, *Die Hervormer*, Maart 1961, Kerkargief, Pretoria.
- GKN-Rapport, 1981, *God-met-ons: Over de aard van het Schriftgezag*, Tijl Libertas, Utrecht. (Speciaal Kerkinformatie 113).
- Gogarten, F., 1953, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Goldberg, M., 1981/1982, *Theology and narrative: A critical introduction*, Abingdon, Nashville, TN.
- Gonzáles, J.L., 1992, *Out of every tribe and nation: Christian theology and the ethnic roundtable*, Abingdon, Nashville, TN.
- Goodall, N., 1968, *The Uppsala Report*, Genève.

- Graham E., 2002, 'Liberal theology and transformative pedagogy: A response to Peter Hodgson', in M.D. Chapman (ed.), *The future of liberal theology*, pp. 129–138, Ashgate, Aldershot.
- Gregorius Nyssenens, [c. 335 – c. 395], *De virginitate*, English transl., <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf205.html>, geraadpleeg op 1 Januarie 2013.
- Greschat, M., 1985, *Im Zeichen der Schuld: 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekennntnis, eine Dokumentation*, Neukirchener Verlag, Neukirchner-Vluyn.
- Gregory, W.A., 2006, *The promise of righteousness: Hans Joachim Iwand's Christology in response to Karl Holl's theology*, Princeton Theological Seminary, Princeton.
- Grenz, S.J., 2001, *The social God and the relational Self: A Trinitarian theology of the imago Dei*, Westminster John Knox Press. Louisville, CT.
- Gunton, C., 1991, *The promise of Trinitarian theology*, 1st edition, T&T Clark, Edinburgh.
- Guttesen, P.F., & Bauckham, R., 2009, *Leaning into the future: The kingdom of God in the theology of Jürgen Moltmann and in the book of Revelation*, Princeton Theological Monograph Series, Pickwick Publications, Wipf & Stock, Eugene, OR.
- Habermas, J., [1970] [1980]1986, 'Towards a theory of communicative competence' in Klemm, D.E., *Hermeneutical Inquiry*, Volume 2, pp 221-223, AAR Studies in Religion 43/44, Scholars Press, Atlanta, GA.
- Habermas, J., 1996, 'Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen?', in Habermas, J., *Die Einbeziehung des Andern*, pp. 154-184, Chr. Kaiser Verlag, Frankfurt am Main.
- Habermas, J., [1998] 2001a, *The Postnational Constellation: political essays*, transl by Max Pensky, Polity Press, Cambridge.
- Habermas, J., 2001b, *Galuben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*, Suherkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, J., 2005, *Zwischen Naturalismus and Religion: Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Habermas, J., 2006, 'Religion in the public sphere', *European Journal of Philosophy* 14(1), pp. 1-25.
- Hall, J.M., 1997, *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Hamman, K., 2009, *Rudolf Bultmann: Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Hand, S. (ed.), [1996] 2011, *Facing the Other: The ethics of Emmanuel Levinas*, Reissue, Taylor & Francis, London.
- Harder, T., 1995, *Spiritual life in Anabaptism*, translated and edited by CJ Dyck, Herald Press, Scottdale, PA,
www.goshen.edu/mqr/pastissues/oct04harder.html, geraadpleeg 12 Maart 2012.
- Harnack, A., 1888 *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band II: Die Entwicklung des christlichen Dogmas*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Harnack, A., [1902] 1904a, 'The internal conditions determining the world-wide expansion of the Christian religion – religious syncretism', pp. 25-39, in Harnack, A., *The expansion of Christianity in the first three centuries, Vol. 1*, trans. and ed. By J. Moffat, Williams & Norgate, Covent Garden, London.
- Harnack, A., [1902] 1904b, 'Jesus Christ and the universal mission, according to the Gospels', pp. 40-48 in Harnack, A., *The expansion of Christianity in the first three centuries, Vol. 1*, trans. and ed. By J. Moffat, Williams & Norgate, Covent Garden, London.
- Harris, T., 2005, *Theological disputes – the List*, National Catholic Reporter Publishing Company, Kansas City, MO,
http://natcath.org/NCR_Online/archives2/2005a/022505h.php, geraadpleeg 11 Julie 2012).
- Harvey, D., 1990, *The condition of postmodernity: An inquiry into the origins of cultural change*. Oxford University Press, Oxford.
- Harvey, D., 2000, *Spaces of hope*, University of California Press, Berkely, CA.
- Hauerwas, S.M., & Jones, G.L., 1989, *Why narrative? Readings in narrative theology*, Wipf & Stock, Grand Rapids.
- Havrilak, G., 1990, 'Karl Rahner and the Greek Trinity'. *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 34, 61-77.
- Hebblewaite, B., 2005, *Philosophical theology and Christian doctrine*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Heidegger, M., [1927] 1962, *Being and time*, transl. J. Macquarrie & E. Robinson, Blackwell, Oxford.
- Heitink, G., 2007, *Een kerk met karakter*, Kampen, Kok.
- Heitink, G., 2007, *Een kerk met karakter. Tijd voor heroriëntatie*, Kok, Kampen.

- Hefner, P.J., 1984, 'The church' in Braaten, C.E., & Jenson, R.W., *Christian Dogmatics*, Fortress Press, Philadelphia.
- Heim, K., [1904] 1980, *Das Weltbild der Zukunft*, Aussat, Wuppertal.
- Heim, K., 1934, *Glaube und denken: Der evangelische Glaube und das Denken der Gegenwart*, Furche Verlag, Berlin.
- Heim, K., 1946, *Glaube und Naturwissenschaft: Der evangelische Gegenwart 4*, Furche Verlag, Hamburg.
- Hendrikse, K., 2007, *Geloven in een God die niet bestaat: Manifest van een ateïstische dominee*, Nieuw Amsterdam Uitgevers, Amsterdam.
- Hengel, M., [1972] 1995, "'Sit at my right hand!'", in Hengel, M., *Studies in early Christology*, pp. 119-226, T&T Clark, Edinburgh.
- Henley, G., 2007, *Cultural Confessionalism: Literary Resistance and the Bekenkende Kirche*, Peter Lang, Frankfurt aM.
- Heslam, P.S., 2002, 'Prophet of a Third Way: The shape of Kuyper's socio-political vision', *Journal of Markets & Morality* 5(1), 11–33.
- Heyns, J., A., [1970] 1973, *Die nuwe mens onderweg: oor die Tien Gebooe*, tweede druk, Tafelberg Uitgewers, Kaapstad.
- Heyns, J.A., & Jonker, W.D., 1977, *Op weg met die teologie*, N.G. Boekhandel, Pretoria.
- Hildebrand, S.M., 2007, *The Trinitarian theology of Basil of Caesarea: A synthesis of Greek thought and biblical truth*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hilkert, M.C., 1991, 'Grace-Optimism': *The Spirituality at the Heart of Schillebeeckx's Theology*, *Spirituality Today*, 44 (3), pp. 220-239.
- Hilkert, M.C., 2010, The threatened humanum as Imago Dei, in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London, pp 127-142.
- Hill, W.J., 1982, *The Free-Personed God: The Trinity as a mystery of salvation*, Catholic University of America Press, Washington, DC.
- Hinlicky, P.R., 2011, *The Divine complexity: The rise of creedal Christianity*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Hockenos, M.D., 2004, *A church divided: German Protestants confront the Nazi past.*, Indiana University Press, Bloomington.
- Hoedemaker, Ph.J. 1897, *Heel de kerk en heel het volk!*, Weisenbach en Zoon, Sneek.

- Hoedemaker, Ph. J., 1901, *Artikel 36 onzer Nederduitsche geloofsbelijdenis tegenover Dr.A.Kuyper gehandhaafd*, Van Dam, Amsterdam.
- Hoekendijk, J. C., 1948, *Kerk en volk in die Duitse zendingwetenschap*, DTheol dissertatie, Rijksuniversiteit van Utrecht, Amsterdam.
- Hofman 2012:121-149; Hofman, T.M., 2012, 'Hoe leefden "vreemdelingen en bijwoners?" *Oikos ij Lucas, kanttekeningen bij een Lucaans kernbegrip*' in Den Hertog, G. C. & Peels, H.G.L., (reds.), *Vreemdelingen en bijwoners:opstellen rond een urgent theologisch thema*, pp. 121-149, Theologische Universiteit, Apeldoorn.
- Holloway, J.Y., 1995, *Barth, Barmen and the confessing church today: Katallagete*, E. Mellen Press, Lewiston.
- Holtzman, J.J., 1973, 'Eucharistic ecclesiology of the orthodox theologians', *Diakonia* 8.
- Hooper, B., 2002, 'Urban space, modernity and masculinist desie: The utopian longings of Le Corbusier', in Bingeman, A., Sandres, L. & Zorach, R. (eds.), *Embodied utopias: Gender, social change, and the modern metropolis*, pp. 55-78, Routledge, London.
- Howard, M., 2001, *Franco-Prussian war: The German invasion of France 1870-1871*, revised version, Routledge, London.
- Huber, S., (trad.), 1945, *Las actas del martirio de San Policarpo 2*, en *Las cartas de San Ignacio de Antioquia y de San Policarpo de Esmirna*, [Acts of the martyrdom of Polycarp, in Letters of Ignatius of Antioch and Polycarp of Smyrna] Desclée de Brouwer, Buenos Aires. Kittel, G. & Friedrich, G. (eds.)
- Hurtado, W., 1979, 'New Testament Christology: A Critique of Bousset's Influence', *TS* 40, pp 306-317.
- Irving, Washington, 1969-1986, *The Complete Works of Washington Irving*, Rust, et al., 30 vols, University of Wisconsin, Twayne.
- Ivliev, J., 2008, 'Die Kirche Gottes als die eschatologische Realität in der Weltin der paulinischen Tradition', in Alexeev, A.A, Karakolis, C. & Luz, U. (unter Mitarbeit von K.-W. Niebuhr) (eds.), *Einheit der Kirche im Neuen Testament: Dritte europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz in Sankt Petersburg 24.-31. August 2005*, pp. 23-32, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Izuzquiza, D., 2009, *Rooted in Jesus Christ: Toward radical ecclesiology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

- Jaarboek vir Suid-Afrikaanse Geskiedenis*, 1955, Archives year book for South African History, South Africa Archives Dept., Perskor, Doornfontein.
- Jackson, N., 2012, 'Kommentaar en ontleding – Stryd oor sewe punte: die Hervormde kerk is besig om te skeur', in *Beeld*, 12 Junie 2012, p. 17.
- Jacoby, F., (red.), [1926-1958] 1954-1960, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, 3 vols. In 15, Brill, Leiden.
- Jaeger, W. (red.), 1960, 'Contra Eunomium libri', *Gregorii Nysseni Opera* 1-2, 2nd edition, Brill, Leiden.
- Jantzen, G.M., 2007, 'On philosophers (not) reading history: Narrative and utopia', in Vanhoozer, K. & Warner, M (eds.), *Transcending boundaries in philosophy and theology: Reason, meaning and experience*, pp. 177-190, Ashgate Publishing, Hampshire.
- Jenson, R., 1982, *The Triune identity*, Fortress, Philadelphia, PA.
- Jeanrond, W.G., 1992, 'From resistance to liberation theology: German theologians and the non/resistance to the national socialist regime', *The Journal of Modern History* 65, 187-203.
- Johnson, P., 2006, 'Unravelling Foucault's "different spaces"', *History of Human Sciences* 19(4), 75-90.
- Jones, B.J., 2008, *Washington Irving: An American Original*, Arcade Books, New York.
- Jonker, W.D., 1989, 'Die pluriformiteitsleer van Abraham Kuyper: Teologiese onderbou vir die konsep van aparte kerke vir aparte volksgroepe. In *die Skriflig*, 23, 12-23.
- Jüngel, E., 1974, 'Metaphorische Wahrheit. Zur Hermeneutik einer narrativen Theologie', *Evangelische Theologie, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, pp.71-122.
- Jüngel, E., 1976, *The doctrine of the Trinity: God's being is in becoming*, translated by H. Harris, Scottish Academic Press, Edinburgh.
- Jüngel, E., [1977] 1992, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Jungkeit, S.R., 2012, *Spaces of modern theology: Geography and power in Schleiermacher's world*, foreword by G. Ward, Palgrave Macmillan, New York.
- Jurgens, W.A., 1970, *The Faith of the Early Fathers*, Volume 1. Liturgical

- Press, Collegeville.
- Kaléko, M., 1968, *Das himmelgraue Poesiealbum*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Kaléko, M., 2010, *'no matter where I travel, I come to Nowhereland' - The Poetry of Mascha Kaléko*, transl.and introduced by Andreas Nolte, University of Vermont, Burlington.
- Kamphuis, J., 1967, *Op zoek naar de belijdende volkskerk: Notities over het kerkelijk-kerkrechtelijk denken van dr. Ph.J. Hoedemaker, inzonderheid met betrekking tot zijn oppositie tegen het z.g. Doleantie-kerkrecht van dr. A. Kuyper*, De Vuurbaak, Groningen.
- Kant, I., 1964, 'Der Streit der Fakultäten' in Kant, I., *Werke in Segsbanden*, ed by W. Weischedeil, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Karfikova, L., Douglass, S., & Zachhuber, J. (reds.), 2007, *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II*. An English version with supporting studies. Proceedings of the 10th international colloquium on Gregory of Nyssa, Brill, Leiden.
- Kärkkäinen, V.-M., 2004, *The doctrine of God: A global introduction*, Baker Academic, Grand Rapids, MI.
- Käsemann, E., [1965] 1969, 'Unity and multiplicity in the New Testament doctrine of the church', in Käsemann, E. , *New Testament Questions of today*, pp.252-259, New Testament library, SCM Press, London.
- Kasper, W., 1976, 'Liberale christologie', *Evangelische Kommentare*, vol 6, pp. 357-360.
- Kasper, W., 1984, *The God of Jesus Christ*, Crossroad, New York.
- Kearney, R., 2010, *Anatheism: Returning to God after God*, Columbia University Press, New York.
- Kedourie, E., 1960, *Nationalism*, Hutchinson, London.
- Kehl, M., 1992, *Die Kirche: Eine katolische Ekklesiologie*, Echter Verlag, Würzburg.
- Kehl, M., 2002, 'The one church and the many churches', *Theology Digest* 49, 29-37.
- Kehl, M., 2001, 'Die eine Kirche und die vielen Kirchen', *Stimmen der Zeit* 219, 3-16.
- Kelly, J.N.D., [1958] 1980, *Early Christian doctrines*, fifth revised edition, Longman Publishing, Harlow.

- Kelly, L.G., 2002, *Grammar: Theology, philosophy and the modistae*, John Benjamins Publishing, Studies in the History of Language Series, Philadelphia, PA.
- Kilby, K., 2000, 'Perichoresis and Projection: problems with Social Doctrines of the Trinity', *NewBlackfriars*, 81(956), pp432-45.
- Kingdom of the Netherlands, official website, www.royalhonor.com/sovereigns.htm, geraadpleeg op 4 September 2012.
- Kisner, W., 2008, 'The fourfold revisited: Heideggerian ecological practice and the ontology of things', *The Trumpeter* 24(3), 2-43.
- Kirsten, J.M., 1988, Die postmoderne objek: Aspekte van die hedendaagse afskeid van die moderne, *Suid-Afrikaanse Tydskrif vir Wysbegeerte* 7(1), pp. 18-36.
- Knitter, P., 2002, *Introducing Theologies of Religions*, Orbis, Maryknoll, New York
- Koch, A. M., 2009, 'Book review of *The Century* by Alain Badiou. *The Philosophy of the Social Sciences* 39, 119-122. Copy of record published by Sage, <http://www.sagepublications.com> DOI: 10.1177/0048393108328142, geraadpleeg op 1 Januarie 2013.
- Koekemoer, J.H., 1990, Die na-binne of introverte gerigtheid van 'Kerk en Wêreld 2000', *HTS Theological/Theologies Studies* 46 (4), pp. 708-715.
- KOMITEE VAN BESWAARDES, 2011a, *Beswaarskrif*, Kerkargief, Pretoria.
- KOMITEE VAN BESWAARDES, 2011b, *Kontekstualisering van Beswaarskrif*, Kerkargief, Pretoria.
- Koopman, N., 2008, 'The Confession of Belhar 1986: A guide for justice, reconciliation, and unity', *Journal of Reformed Theology* 2(1), 28-39.
- Körtner, U.H.J., 2010, 'Kirche und Gemeinde in Zeiten des Umbruchs: Systematisch-theologische Reflexionen', *Evangelische Theologie* 70(6), 416-426.
- Kreuzer, J., 2005, 'Zeit- und Geschichtsbild', in Zangenberg, J (Hrsg.), *Neues Testament und Antike Kultur, Band 3: Weltauffassung – Kult – Ethos*, pp. 110-114, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Krüger, J.S., 2003, *Sweeping whirlwinds: A study of religious changes: Reformed religion and civil religion in the City of Pretoria (-Tshwane) (1855-2000)*, University of South Africa, Pretoria.
- Kuhn, T. S., [1962] 1970, *The structure of scientific revolutions*, 2nd ed, Chicago University Press, Chicago.
- Küng, H., [1968] 2001, *The Church*, Burns and Oats, London.

- Küng, H., [1987] 1988, 'Paradigm change in theology and science: a fundamental historical-theological clarification' in Küng, H., [1987] 1988, *Theology for the Third Millennium: an ecumenical view*, transl. by P. Heinegg, pp. 123-169, Doubleday, New York.
- Küng, H., [1987] 1988, 'A new basic model of theology? Disputable and indisputable points', in Küng, H., [1987] 1988, *Theology for the Third Millennium: an ecumenical view*, transl. by P. Heinegg, pp. 170-181, Doubleday, New York.
- Küng, H., ([1987] 1988, 'Theology on the way to a new paradigm: reflections on my own career' in Küng, H., [1987] 1988, *Theology for the Third Millennium: an ecumenical view*, transl. by P. Heinegg, pp. 182-206, Doubleday, an AnchorBook, New York.
- Küng, H., et al., 1993a, *Christianity and World religions: paths of dialogue with Islam, hinduims and Buiddishm*, transl. by P. Heinegg, Orbis books, Maryknoll, NY.
- Küng, H., 1993b, *Global responsiblility: in search for a new world ethic*, transl. J Bowden, Continuum, NY
- Küng, H., [2001] 2003, *The Catholic Church*, Random House, New York.
- Küng, H., & Ratzinger, J., 1967, *Die Kirche*, Herder Verlag, Freiburg (Ökumenische Forschugen, I/I, Taschenbuchausgabe Serie Piper 161).
- Küng, H., & Tracy, D., 1984, *Theologie- Wohin? Auf einem weg zu einem neuen paradigm*, Gütersloh, Zurich.
- Kuyper, A., 1898, *Het calvinisme*, tweede druk, Kok, Kampen.
- Kuyper, A., 1911-1912, *Pro Rege of het koningschap van Christus, II-III*, Kok, Kampen.
- Lämmert, E., [1955] 1972, *Bauformen des Erzählens*, 5.Auflage, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart.
- Langley, M.R., 1999, 'Abraham Kuyper: A Christian worldview', *New Horizons*, January 1999, www.opc.org/new_horizons/NH99/NH9901d.html, geraadpleeg op 19 Augustus 2012.
- Larson, D.H., 1995, *Times of the Trinity: A proposal for theistic cosmology*, Peter Lang Academic Publishers, New York (Worcester Polytechnic Institute Studies in Science, Technology and Culture, Vol 17).
- Lauer, R.H. 1981, *Temporal man: The meaning and uses of social time*, Praeger, New York.

- Leersen, S.J., 2006, *National thought in Europe: a cultural history*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Lefebvre, H. [1974] 1991, *The production of space*, Blackwell Publishing, Malden , MA.
- Lefebvre, H., 2003, *The urban revolution*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN.
- Lenski, G., Nolan, P. & Lenski, J. [1970] 1995, *Human societies: An introduction to Macrosociology*, seventh edition, McGraw-Hill, New York.
- Leo XIII, ensikliek *Inscrutabili* (1878), nr 2 & 3.
- Letham, R., 2009, The Trinity between East and West, *Journal of Reformed Theology* 3, pp. 42-56.
- Levinas, E., 1987, *Time and the Other*, Duquesne, University of Pittsburgh, Penselvania.
- Levinas, E., [1962] 1996, 'Transcendence and height', in Peperzak, A.T., Critchley, S., & Bernasconi, R., (eds.), *Emmanuel Levinas: Basic philosophical writings*, pp. 11-32. Indiana University Press, Bloomington, IND (Studies in Continental Thought).
- Lewis, S., 1999, "'So that God may be all in all": 1 Corinthians 15:12-34', *Liber Annuus* 49, 195-210.
- Lienhard, J.T., 1983, 'The exegesis of 1 Cor 15, 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus', *Vigiliae Christianae* 37, 340-354.
- Lightfoot, J.B., 1828-1889, 'Clement I, Pope; Ignatius, Saint, Bishop of Antioch, ca. 110; Polycarp, Saint, Bishop of Smyrna', Volume 2. 3, *Wesley College Library*, Macmillan Publishing, London.
- Loader, J.A., 2009, 'Calvin's election mix in small-scale theology', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), Art. #337, 6 pages, DOI: 10.4102/hts.v65i1.337.
- Lossky, V., 1957, *The mystical theology of the Eastern Church*, James Clark Publishing, Cambridge.
- Louw, J.P. & Nida, E.A. (eds.), 1988, *Greek-English Lexicon of the New Testament based on semantic domains, Volume 1: Introduction and domains*, United Bible Societies, New York.

- Ludlow, M., 2007, *Gregory of Nyssa: Ancient and (post-)modern*, Oxford University Press, Oxford.
- Luther, M., [1539], 'Von der Konziliis und Kirche', W.A. 50.614.8-17, *Martin Luthers Werke*, H. Böhlau Verlag Weimar.
- Luther, M., [1883-1983], 1930-1985, *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, 11 volumes, H. Böhlau Verlag, Weimar.
- Luz, U., 2010, 'Ortsgemeinde und Gemeinschaft im Neuen Testament', *Evangelische Theologie* 70(6), 404-415.
- Marcellus, [4.C.E.] 1972, *Fragmenta*, edited by Klostermann, E., & Hansen, G.C. (eds.), *Eusebius Werke*, Volume 4, 1972, in *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 14, Akademie Verlag, Berlin.
- Mannion, G., 2007, *Ecclesiology and postmodernity: Questions for the church in our time*, Liturgical Press, Collegeville, MN.
- Maspero, G.G., 'Remarks on the relevance of Gregory of Nyssa's Trinitarian doctrine for the epistemological perspective of 20th century psychoanalysis', *European Journal of Science and Theology* 6(1), pp. 17-31.
- Mauz, A., 2009, 'Theology and narration: Reflections on the narrative theology-debate and beyond', in Heinen, S., & Sommer, R., *Narratology in the age of cross-disciplinary narrative research*, Berlin, Bereitgestellt von UZH Hauptbibliothek / ZB Zürich (UZH Hauptbibliothek / ZB Zuerich), Angemeldet 172.16.1.226, <http://dx.doi.org/10.5167/uzh-27661>, geraadpleeg op 28 November 2012.
- McCoy, J.M., 2000, 'Risus paschalis', a sermon on Psalm 126:1-6 and Mark 16:1-8, preached by Dr John M. McCoy, at Highland Park Presbyterian Church, University Boulevard, Dallas, Texas, on Easter Sunday, April 23, 2000, www.newcelebrations.com/risus_paschalis_sermons.htm, geraadpleeg 29 Junie 2012.
- McDougall, J.A., 2003, The return of Trinitarian praxis? Moltmann on the Trinity and the Christian life, *The Journal of Religion*, 83(2), pp177-2003.
- McDougall, J.A., 2005, *Pilgrimage of love: Moltmann on the Trinity and Christian life*, Oxford University Press, New York.
- McGrath, A.E., 1996, *A passion for truth*, InterVarsity Press, Downersgrove, IL.
- McGrath, A.E., 2001, *Christian Theology: An introduction*, Blackwell Publishers, Oxford.

- McGrath, A.E., 2012, *Mere apologetics: How to help seekers and sceptics find faith*, Baker Books, Grand Rapids, MI.
- McGrath, B.P., 2002, 'Bangkok simultopia', in Bingeman, A., Sandres, L., & Zorach, R. (eds.), *Embodied utopias: Gender, social change, and the modern metropolis*, pp. 204-218, Routledge, London.
- McGrath, A.F., 2002, *A scientific theology, Volume 2: Reality*, T&T Clark, London.
- McGuckin, J.A., 2001a, *Gregory of Nazianzus: An intellectual biography*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY.
- McGuckin, J.A., 2001b, *Standing in God's holy fire: The Byzantine tradition*, Orbis Books, New York.
- Meeks, D.M., 1974, *Origins of theology of hope*, Fortress Press, Philadelphia.
- Meijering, E.P., 1983, *Melanchton and patristic thought: The doctrines of Christ and grace, the Trinity and creation*, Brill, Leiden.
- Meijering, E.P. & Van Winden, J.C.M., 1982, *Hilary of Poitiers on the Trinity: De Trinitate I, 1-19,2,3*, Brill, Leiden.
- Metz, J.-B., 1967, 'Kirche und Welt im Lichte einer 'Politischen Theologie' in Metz, J. B., 1997, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie, 1967-1997*, Grünewald, Main.
- Metz, J.-B., [1968] 1969, *Zur Theologie der Welt*, transl. W. Glen-Doepel, Grünewald, Main.
- Metz, J.-B., 1973, 'Kleine Apologie des Erzählens', *Concilium* 9, pp.334-342.
- Metz, J.-B., Moltmann, J., & Oelmüller, W., 1970, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Grünewald, Main.
- Metzger, B.M., 1987, *The canon of the New Testament: It's origins, development, and significance*, Claredon Press, Oxford.
- Metzger, P.L., 2006, 'What difference does Trinity make?', in Metzger, P.L.. (ed.), *Trinitarian soundings in Systematic Theology*, pp. 5-8, T&T Clark, New York.
- Metzler, N., 2003, 'The Trinity in contemporary theology: Questioning the social doctrine of the Trinity', *Concordia Theological Quarterly* 67, 270-288.
- Meyerdorff, J., 1974, *Byzantine theology: Hostorical trends and doctrinal themes*, Saint Vladimir's Seminary Press.
- Miethe, D., 1977, *Moral und Ervarung: Beitrage zur theologisch-etisch hermeneutik*, Herder, Freiburg.

- Migliore, D.L., 2003, 'The communion of the Triune God: Towards a Trinitarian ecclesiology in Reformed perspective', in Alston, W.M. & Welker, M. (eds.), *Reformed theology: Identity and ecumenicity*, pp. 140-154, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Mikula, M., 2002, 'Nationalism and the rhetoric of exclusion', *Southeast European Politics* 3(1), 62-70.
- Milner, B.C., 1970, *Calvin's doctrine of the church*, Brill, Leiden.
- Mitchell, S., 1993, *Anatolia: Land, men and gods in Asia Minor*, 2 volumes, Oxford: Clarendon Press.
- Mitchell, M.M., & Young, F.M., 2006, *Cambridge History of Christianity: Volume 1, Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mitford-Barberton, I., 1968, *Some frontier families*, Human & Rousseau, Kaapstad.
- Möhler, J.A., [1872] 1996, *Unity in the church or the principle of catholicism: Presented in the spirit of the church fathers of the first three centuries*, transl. P. Erb, Catholic University of America Press, Washington, DC.
- Moltmann, J., 1905, *Vom künftigen Gott oder Psychotheismus statt Kosmotheismus*, Leipzig.
- Moltmann, J., [1964] 1967, *Theology of hope*, transl. Margaret Kohl, SCM Press, London.
- Moltmann, J., 1970, 'Theologische Kritik der politischen Religion' in Metz, J.B., Moltmann, J., & Oelmüller, W., 1970, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, Grünewald, Main.
- Moltmann, J., 1970, *Umkehr zur Zukunft*, Chr. Kaiser Verlag, München.
- Moltmann, J., [1971] 1973, *Theology of joy*, transl. by Reinhard Ulrich, SCM Press, London.
- Moltmann, J., [1972] 1974, *The Crucified God*, transl. by R.A. Wilson and J. Bowden, SCM Press, London.
- Moltmann, J., [1975] 1993, *The church in the power of the Spirit*, Fortress Press, Minneapolis.
- Moltmann, J., 1978, *The open church: invitation to a Messianic life-style*, transl. by M.D. Meeks, Fortress Press, London.
- Moltmann, J., [1980] 1981, *The Trinity and the kingdom: the doctrine of God*, transl. Margaret Kohl, SCM Press, London.

- Moltmann, J., [1984] 2007, *On human dignity: political theology and ethics*, Fortress Press, Philadelphia.
- Moltmann, J., 1986, *Minjung. Theologie des Volkes Gottes in Südkorea*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Moltmann, J., 1991a, 'Die Einladende Einheit des Drei-einigen Gottes', in Moltmann, J., In der Geschichte des Drei-einigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie, pp117-128, Chr. Kaiser Verlag, München.
- Moltmann, J., (ed) 1991b, *Christliche Existenz im Demokratischen Aufbruch Europas*, Chr. Kaiser Verlag, München.
- Moltmann, J., [1991] 1992, *The Spirit of life – a universal affirmation*, SCM Press, London.
- Moltmann, J., [1995]1996, *The coming of God – Christian eschatology*, transl. Margaret Kohl, SCM Press, London.
- Moltmann, J., [1997], *The source of life*, transl. by Margaret Kohl, SCM Press, London.
- Moltmann, J., [1997] 1999, *God for a secular society: the public relevance of theology*, transl. by Margaret Kohl, Fortress Press, Minneapolis
- Moltmann, J., [2000], *Experiences in Theology. Ways and forums of Christian Theology*, transl. by Margaret Kohl, SCM Press, London.
- Moltmann, J., [2002] 2003, *Science and Wisdom*, transl. Margaret Kohl, Fortress Press, Minneapolis.
- Moltmann, J., [2003] 2004, *In the End – the Beginning. The life of Hope*, transl. Margaret Kohl, Fortress Press, Minneapolis.
- Moltmann, J., [2006] 2008, *A Broad Place, an autobiography*, Fortress Press, Minneapolis.
- Moltmann, J., 2010, *Sun of Righteousness, Arise! God's future for humanity and the earth*, Fortress Press, Minneapolis.
- Moltmann, J., 2012, *From Physics to Theology: a personal story*, CIS-Faraday lesing gelewer op 14 February 2012 by die Faraday Institute of Science and Religion, St Edmund's College, Cambridge, <http://www.st-edmunds.cam.ac.uk/faraday/multimedia.php>, geraadpleeg 3 Augustus 2012.
- Moore, S.D., 1995, 'True confessions and weird obsessions: Autobiographical interventions in literary and biblical studies', *Semeia* 72, pp.19-50.

- Moore, S.D., 2000, 'Postcolonialism', in A.K.M. Adam (ed.), *Handbook of postmodern Biblical interpretation*, pp. 182–188, Chalice Press, St. Louis.
- Maldonado, R.D., 1995, 'Reading Malinche reading Ruth: Toward a hermeneutics of betrayal', *Semeia* 72, pp.91-110.
- Moreschini, C., & Norelli, E., 2005a, *Early Christian Greek and Latin literature: A literary history, Volume one: From Paul to the age of Constantine*, transl. by M.J. O'Connell, Hendrickson, Peabody, Mass.
- Moreschini, C., & Norelli, E., 2005b, *Early Christian Greek and Latin literature: A literary history, Volume two: From the Council of Nicea to the beginning of the Medieval period*, transl. by M.J. O'Connell, Hendrickson, Peabody, MA.
- Morgan, M.L., 2007, *Discovering Levinas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Moroziuk, R. P., 1986, 'Some thoughts on the meaning *katholike* in the Eighteenth Catechetical Lecture of Cyril of Jerusalem', *Studia Patristica* 18(1), 169-178, Cistercian Publications XVIII, Kalamazoo, MI.
- Morrison, J, D., 2004, Barth, Barthians, and Evangelicals: Reassessing the Question of the Relation of the Holy Scripture and the Word of God, *Faculty Publications and Presentations (75)*, Liberty Univeriversity, pp187-213.
- Moxnes, H., 2012, *Jesus and the rise of nationalism*, I.B.Tauris & Co., London.
- Muhrmann-Kahl, M., 1997, *Mysterium Trinitatis*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Müller-Fahrenholz, G., 2000a, 'Healing the wounds of the nations: Towards a common mission of the churches', *HTS Teologiese Studies* 56(2&3), 1009-1023.
- Müller-Fahrenholz, G., 2000b, *Phantasie für das Reich Gottes: Die Theologie Jürgen Moltmanns*, Verlag Neue Stadt, München.
- Müller-Fahrenholz, G., 2001, *The kingdom and the power: The theology of Jürgen Moltmann*, Fortress, Minneapolis, MN.
- Müller-Fahrenholz, G., 2010, 'Review article', [http://www.thefreelibrary.com:Jürgen Moltmann, A Broad Place.An Autobiography- 0189832911](http://www.thefreelibrary.com:Jürgen+Moltmann,+A+Broad+Place.An+Autobiography-+0189832911), geraadpleeg op 15 Julie 2012.
- Müller, J., 1990, *Die Gesamtdeutsche Volkspartei. Entstehung und Politik unter dem Primat nationaler Wiedervereinigung 1950-1957*, Droste-Verlag, Düsseldorf.
- Nasson, S., 2004, "Modern hermeneutics": The development of universal relativity by understanding meaning in terms of truth', in *Romanticism, hermeneutics in the crisis of the human sciences* pp24-62, Ashgate Publishing, Hampshire.

- Naudé, P., 2007, 'Daar is net een God', in Nel, R. & Du Toit, H. (reds.), *Pilgrimage to unity: Conversations on healing and reconciliation within the Dutch Reformed Church family*, pp. 1-8, Department of Church History of the University of Pretoria, Pretoria. Kyk 'Daar is net een God ...', in www.gemeentes.co.za/Pdf/Daar_een_God.pdf, geraadpleeg op 2 Januarie 2013.
- Neuner, J. & Roos, H., 1954, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Vierte verbesserte Auflage, hrsg. von K. Rahner, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg.
- NHKA Algemene Kerkvergadering (AKV) 1904, *Wetten en Bepalingen der Nederduitsch Hervormde Kerk*, notule 27, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA AKV, 1914, *Wetten en Bepalingen voor de Nederduitsch Hervormde Kerk van Zuid-Afrika*, Het Westen Drukkerij, Potchefstroom.
- NHKA AKV, 1928, *Notulen*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA AKV, 1945, *Notules*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA 1951, *Kerkwet en Kerkbepalings van die NHKA*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA, 1961, *Notule van die 53ste Algemene Kerkvergadering*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA AKV, 1973, *Herderlike skrywe van die AKV van die NHKA aan die lidmate van die kerk oor sy opvatting met betrekking tot volkereverhoudings in die RSA*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA, 1978, 'Uitgawe 72', *Die Alamanak*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA Kommissie van die AKV 1982, *Samevattende verslag oor die vergadering van die wêreldbond van hervormde kerke gehou te Ottawa vanaf 16-27 Augustus 1982*, Handeling van die Kommissie van die AKV Julie tot September 1982 Volume 110, Bylae AA 1.
- NHKA Kommissie van die AKV, 1985/6, *Kerk en wêreld*, Kital, Pretoria.
- NHKA Kommissie van die AKV, 1990, *Kerk en politiek*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA Kommissie van die AKV, 1991, *Resultate van die TKK*, Handeling van die Afvaardiging van die NG Kerk, die NH Kerk en die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika Januarie 1991-Desember 1993, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA, 1997, *Kerkorde van die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA Kommissie van die AKV 2006a, *Notule Maart 2006*, Kerkargief, Pretoria.

- NHKA 2006b, *Die voorstel tot wysiging van Ordereël 1 en Ordereël 4 deur die Algemene Kommissie*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA Kommissie van die AKV 2007a, *Agenda van die 68ste Algemene Kerkvergadering*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA Kommissie van die AKV 2007b, *Addendum tot die Agenda van die 68ste Algemene Kerkvergadering oor die Wysiging van Ordereël 4*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA 2009, 'Apartheid in kerk en politiek', e-Hervormer, 19 Maart 2010, toegang verkry op 22 Junie 2010, van [https:// www.ehervormer.co.za/argief](https://www.ehervormer.co.za/argief).
- NHKA Kommissie AKV 2011a, *Besluitebundel van die 69ste Algemene Kerkvergadering*, Kerkargief, Pretoria.
- NHKA 2011b, Diversiteit het grense, *Die Hervormer*, Februarie 2011. Kerkargief, Pretoria.
- Niebuhr, R., 1941, *The meaning of revelation*, The Macmillan Co, New York.
- Niebuhr, R., 1964, *Schleiermacher on Christ and Religion: A new introduction*, Charles Scribner's Sons, New York.
- Nord, P.G., 1995, *The republican moment: Struggles for democracy in nineteenth-century France*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- O'Collins, G., 1999, The Holy Trinity: The state of the question', in Davis, S.T. & Kendall, D. & O'Collins, G. (eds.), *The Trinity: An interdisciplinary symposium on the Trinity*, pp. 1-25, Oxford University Press, Oxford.
- O'Donnell. J., 1988, 'The Trinity as divine community: A critical reflection upon recent theological developments', *Gregorianum* 69(1), 5-34.
- Oberholzer, J.P., 1969, 'Die kerk en die staatkundig-kulturele vlak van die volkslewe: 'n Oorsig van die afgelope dekade', *HTS Teologiese Studies* 25(3&4), pp. 219-228.
- Oberholzer, J.P. 1999. 'Terug op die pad', in Van Wyk, D.J.C. snr (red.), *20ste eeu Hervormde teologie*, pp. 449-461, Sentik Uitgewers, Pretoria.
- Oberholzer, J.P., 2009, Honderd Jaar Kerk en Teologies Opleiding: 'n Kroniek van die Hervormde Kerk, *HTS Hervormde Teologiese Studies*, Supplementum 9.
- Oldenhuis, F.T, Brouwer, J.G, Wegerif, D.N.R. & Keijzer, F.E. (reds.), 2007, 'Schurende relaties tussen recht en religie', Instituut voor Integratie en sociale weerbaarheid, Rijksuniversiteit Groningen.

- Oosthuizen, A.J.G., 1960, Ons Kerk, Die Hervormer, Junie 1960, Kerkargief, Pretoria.
- Origines, [185-254 C.E.], 'Selecta in Psalmos', in Migne J., *Patrologia graece: Patrologiae cursus completus omnium SS. Patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum sive Latinorum, sive Graecorum, Patrologia Latina*, volume XII.1043, Turnhout, Brepols.
- Orwell, G., [1945] 1983, *Animal Farm*, Longman House, Essex.
- Özkirimli, U., 2005, *Contemporary Debates on nationalism: a critical engagement*, Palgrave MacMillan, New York.
- Pannenberg, W., [1988] 1991, *Systematic Theology*, Volume 1, transl. by Geoffrey W., Bromiley, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Pannenberg, W., 1968, *Revelation as History*, Macmillan, New York.
- Pannenberg, W., 1991, *Systematic theology*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Paulgaard, J., 1999, The Confessing Church in Germany, 1933-1945, *History* 285(6), p 16-36.
- Pelikan, J., 1971, *The Christian tradition: A history of the development of doctrine, volume 1: The emergence of the catholic tradition (100-600)*, University of Chicago Press, Chicago, IL.
- Pelser, G.M.M., 1990, 'Die bedieninge in die Nuwe Testament: 'n Ondersoek na historiese wording en prinsipiële regverdigbaarheid. *Praktiese Teologie in suid-Afrika* 5, 1-18.
- Pelser, G.M.M., 1994, 'Enkele opmerkings oor die wese van die kerk', *HTS Theological/Theologiese Studies* 50, pp. 311-329.
- Peterson, E., 1951, *Theologisch Traktate*, Kösel, München.
- Peukert, D., 1987, *Inside Nazi Germany: Conformity, opposition and racism in everyday life*, Batsford, London.
- Pokorný, P., 2011, 'Metaphor and myth', in Pokorný, P., *Hermeneutics as a theory of understanding*, pp. 54-65, William Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MI.
- Pont, A.D., 1969, 'Kerk en volk', *HTS Teologiese Studies* 25(3&4), pp. 202-218.
- Pont, A.D., 1987, 'Die vrye kerk: Enkele opmerkings oor die herkoms en inhoud van die opvatting', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 43 (1&2), pp. 25-43.
- Pont, A.D., 1989, Die Groot Trek en die Kerk, *HTSHervormde Teologiese Studies* 45, pp. 655-670.

- Post, P., 2010, *Voorbij het kerkgebouw: De speelruimte van een ander sacraal domein*, Uitgeverij Abdi van Berne, Heeswijk.
- Puchinger, G., 1968, *Christen en secularisatie*, Meinema, Delft.
- Puchinger, G., 1974, *Toekomst van het Christendom*, Meinema, Delft.
- Rahner, K. [1949-1963] 2003, 'Kirche in den Herausforderungen der Zeit: Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz', in, *Karl Rahner Sämtliche Werke*, Rahner, Werkausgabe, Band 10, Verlag Herder, Freiburg.
- Rahner, K., [1972] 1974, *The shape of the church to come*, translated and introduced by E. Quinn, SPCK, London.
- Raschke, C., 2008, *GloboChrist: The great commission takes a postmodern turn*, Baker Academic, GrandRapids, MI (The Church and Postmodern Culture).
- Ratzinger, J., [1987] 2008, *Church ecumenism and politics: new endeavours in ecclesiology*, transl. by Micheal J., Muller et al, Ignatius Press, San Francisco.
- Reed, H., 2004, 'Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834)', The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology, people.bu.edu/wwildman/bce/mwt_themes_470_schleiermacher.htm, geraadpleeg op 6 September 2012.
- Renan, E., [1863] 1927, *Vie de Jésus*, Michel Lévy, Paris.
- Renan, E., 1996, *Qu'est-ce qu'une nation? What is a Nation?*, transl. W.R. Taylory, introduction by Charles Taylor, Tapir, Toronto.
- Reventlow, H.G., 2010, 'An idealistic perspective investigating the New Testament by historical criticism and understanding it as a historical method: Ferdinand Christian Bauer', in Reventlow, H., *History of Biblical interpretation, Vol. 4: From the enlightenment to the twentieth century*, pp. 276-285, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA.
- Ricoeur, P., 1981, *Hermeneutics and the human sciences*, Cambridge University Press, Cambridge
- Ricoeur, P., 1984, *Time and narrative, I*, translated by K. McLaughlin and D. Pellauer, Chicago University Press, London/Chicago.
- Ricoeur, P., [1989] 1995, Pastoral praxeology, hermeneutics, and identity, in Ricoeur, P., *Figuring the sacred: Religion, narrative and imagination*, pp. 303-315, transl. by D. Pellauer, edited by M.I. Wallace, Fortress Press, Minneapolis, MN.

- Ricoeur, P., 1986, *Lectures on ideology and utopia*, edited by G.H. Taylor, Columbia University Press, New York.
- Ricoeur, P., 1992, *Oneself as another*, University of Chicago Press, Chicago.
- Riggins, S.H., 1997, "The Rhetoric of Othering." In S. H. Riggins (Ed.), *The Language and Politics of Exclusion: Others in Discourse*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 1-30.
- Ritschl, D., 1976, "'Story' als Rohmaterial der Theologie', in Jones, H.O., 'Story' als Rohmaterial der Theologie, Kaiser, München, pp.7-41.
- Ritschl, D., 1984, *Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, Kaiser, München.
- Ritschl, D., 2005, 'Nachgedanken zum 'Story-Konzept. Die Koagulation wiedererzählter "Stories" auf dem Weg zu differierenden theologischen Lehren', *Theologische Zeitschrift* 61, pp.78-91.
- Robertson, A. (ed.), [1891] 1957, *Select writings and letters of Athanasius, bishop of Alexandria*, in Nicene and Post-Nicene Fathers, Second series, volume IV, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Robinson, P.M.B., 2006, 'The Trinity: The significance of appropriate distinctions for dynamic relationality', Metzger, P.L. (ed.), *Trinitarian soundings in systematic theology*, in pp. 49-62, T&T Clark, London (A Continuum imprint).
- Rohkrämer, M., 1991, 'Die Gesellschaft für evangelische Theologie 1940-1971' in Moltmann, J., (ed) 1991c, *Christliche Existenz im Demokratischen Aufbruch Europas*, Chr. Kaiser Verlag, München.
- Rorty, R., 1980, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Rosenkranz, J, 2007, *Mascha Kaléko – Biografie*, Dtv-VERLAG, München.
- Rousseau, P., 1994, *Basil of Caesarea, The transformation of the classical heritage* 20, University of California Press, Berkeley, CA.
- Rowling, J.K., [1997] 2000, *Harry Potter and the philosopher's stone*, Bloombury, London.
- Runia, D.T., 1997, *Redrawing the map of early Middle Platonism: Some comments on the Philonic evidence in Hellenica et Judaica*, Peeters, Leuven.
- Rush, W.G., 1980, *The Trinitarian controversy*, Fortress, Philadelphia, PA.
- Saage, R., 1997, *Utopieforschung: Eine Bilanz*, Primus Verlag, Darmstadt

- Sander, H.J., 2010, Pushed to a precarious flexibility: where to go if tradition has no answer and apocalypse is no alternative, in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London, pp 163-182.
- Santing-Wubs, A.H., 2002, *Kerken in geding: De burgerlijke rechter en de kerkelijke geschillen*, Boom Juridische uitgevers, Den Haag.
- Sartre, M., [2001] 2005, *The Middle East under Rome*, transl. C.Porter, E. Rawlings & J. Roitier-Pucci, Harvard University Press, vancouver, MA.
- Sauter, G., and Barton, J., (eds.), 2000, *Revelation and story: Narrative theology and the centrality of story*, Ashgate, Aldershot.
- Schachter, O., 1983, Human dignity as a Normative Concept, *The American Journal of International law* 77(4), 848-854.
- Schaff, P., 1977, *Bibliotheca symbolica ecclesiae universalis: The creeds of Christendom, with a history and critical notes, Volume 3*, Harvard, Cambridge, MA.
- Schaff, P., 1983, *The Creeds of Christendom, Volume I: The history of Creeds*, Baker Books, Grand Rapids, MI.
- Schama, P., 1977, *Patriots and liberators: Revolution in the Netherlands 1780–1813*, Alfred Knopf, New York.
- Schama, S., 1995, *Landscape and Memory*, Harper Collins, London.
- Schenkl, H., 1916, Epictetus's *Dissertationes ab Arriano digestae*, Teubner, Leipzig.
- Schillebeeckx, E., 1936, 'Als de ziele luistert ...', *Biekorf*, 1936-37, p3 (in oorspronklike teks geen bladsy nommers aangebring).
- Schillebeeckx, E., 1938, 'Zijnsbewustzijn en rationaliteit', *Biekorf*, 1937-38, pp. 109-171.
- Schillebeeckx, E., 1958, *Theologie, Theologisch woordenboek*, vol 3, Roermond, Romen.
- Schillebeeckx, E., [1965] 1969, *The search for the living God, God and man*, transl. Fitzgerald & Tomlinson; Theological Soundings 2, Sheed and Ward, London.
- Schillebeeckx, E., 1974, *Jezus, Het verhaal van een levende*, tweede vermeerde druk, H. Neelissun, Bloemendal.
- Schillebeeckx, E., [1974] 1979, *Jesus : An experiment in Christology*, trans. H. Hoskins, Collins, London.

- Schillebeeckx, E., 1978, *Tussentijdsverhaal over Jezusboeken*, Uitgeverij H. Nelussen BV, Bloemendaal.
- Schillebeeckx, E., [1980] 1982, *Interim report on the books Jesus & Christ*, transl. by J Bowden, The Crossroad Publishing Company, New York.
- Schillebeeckx, E., 1989, *The Religious and Human Ecumene, The Future of Liberation Theology: Essays in honor of Gustavo Gutiérrez*, Maryknoll, New York.
- Schillebeeckx, E., 1990, *Church: the human story of God*, transl. John Bowden, Crossroad, New York.
- Schillebeeckx, E., 1994, *Theologisch testament: Notarieel nog niet verleden*, Baarn, Nijmegen.
- Schillebeeckx, E., 2006, *Ich höre nicht auf, an den lebendigen Gott zu glauben*, transl. Barbara Häussler, Echter, Würzburg.
- Schillebeeckx, E., 2008, 'Letter from Edward Schillebeeckx to the Participants in the Symposium 'Theology for the 21st Century: The Enduring Relevance of Edward Schillebeeckx for Contemporary Theology' (Leuven – 3-6 December 2008) in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London.
- Schindler, A., 1978, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh Verlagshaus, Gütersloh.
- Schleiermacher, F.D.E., [1830] 1928, *The Christian faith*, translation of the second edition by H.R. Mackintosh & J.S. Stewart, T&T Clark, Edinburgh.
- Schleiermacher, F.D.E. [1822] 1835, 'On the discrepancy between the Sabellian and Athanasian method on representing the doctrine of the Trinity, transl. M. Stuart, *Biblical Repository and Quarterly Observer* 5-6 , 31-35 (April), 1-116 (July).
- Schleiermacher, F.D.E. [1832] 1864, *Jesu: Vorlesungen an der Universität zu Berlin im Jahr 1832*, edited by K. Rütenik, Reimer Verlag, Berlin.
- Schleiermacher, F.D.E., 1864, *Das Leben Jesu*, Sämtliche Werke 1/6ed. K.A. Rütenik, Georg Reimer, Berlin.
- Schleiermacher, F.D.E., 1890, 'A Nations' duty in a war for freedom ' in *Selected Sermons of Schleiermacher*, transl Mary F. Wilson, Hodder and Stoughton, London.

- Schmitthals, W., 1975, 'Jesus und die Apokalyptik' in Strecker, G., (Hrsg), *Jesus Christus in Historie und Theologie: Festschrift für Hans Conzelmann*, pp. 59-85, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Schmitthals, W., 1994, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Eine problemgeschichtliche Darstellung*, CHR. Kaiser Verlag, Stuttgart.
- Scholem, G., 1969, *Judaica I*, Frankfurt.
- Schoonenberg, P, 1973, 'Trinität – der vollendete Bund: thesin zu lehre vom drei personlichin Gott', *Orientierung*, (37), pp115-117.
- Schoonenberg, P., 1975, "Schillebeeckx in de Exegese" *Tydskrifft voor teologie*, 15, 255-268.
- Schotroff, L. 2006, *The parables of Jesus*, transl. by L.M. Maloney, Fortress, Minneapolis.
- Schreiter, R.J., 2010, 'Schillebeeckx and theology in the twenty-first century', in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London.
- Schröder, M., 1996, *Die kritische Identität des neuzeitliche Christentums: Schleiermachers Wesenbestimmung der christliche Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen, (BHTh 96).
- Schrag, C.O., 1997, *The self after postmodernity*, Yale University Press, New Haven.
- Shults, F.R., 2005, *Reforming the doctrine of God*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Shults, F.R., 2006, 'Trinitarian faith-seeking transformative understanding', in Clayton, O. & Simpson, Z. (eds.), *The Oxford handbook of religion and science*, pp. 488-502, Oxford University press, Oxford.
- Schüssler Fiorenza, F., 2005, 'Schleiermacher's understanding of God as triune', in Mariña, J. (ed.), 2005, *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*, pp. 171-188, Cambridge University Press, Cambridge.
- Seim, J., 1999, Hans-Joachim Iwand. Eine Biographie, Gütersloher Verlag-Haus. Kaiser.
- Sellers, J., 2010, 'Epictetus', in Grafton, A., Most, G.W., & Setis, s. (eds.), *The classical tradition*, pp. 319-320, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Sibel, W, 1986, *Der Heiliger Geist als relation: Eine soziale Trinitätslehre*, Aschendorff, Munster.

- Simut, C.C., 2007, *The ontology of the church in Hans Küng*, Peter Lang Verlag, Frankfurt.
- Simpson, G.M., 2002, *Critical social theory: Prophetic reason, civil society and Christian imagination*, Fortress, Minneapolis, MN.
- Smedes, T., 2006, *God en de menselijke maat; Gods handelen en het natuurwetenschappelijk wereldbeeld*, Zoetermeer, Meinema, pp. 211-212.
- Smen, R., 2007, *From Astruc to Zimmerli*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Smith, G. A., [1894] 1910, *Historical Geography of the Holy Land*, Hodder and Stoughton, London.
- Smith, J.K.A., 2006, *Who's afraid of postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to church*, Baker Academic, Grand Rapids, MI.
- Smit, D.J., 2006, 'Church unity in freedom', in Volf, M. & Welker, M. (eds.), *God's life in Trinity*, pp. 73-92, Fortress, Minneapolis, MN.
- Snodgras, K., 2008, *Stories of intent: A comprehensive guide to the parables of Jesus*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.
- Snow, C.P., [1959] 2001, *The Two Cultures*, Cambridge University Press, London.
- Snyder, H., 1980, *The radical Wesley & patterns for church renewal*, Wipf & Stock, Eugene.
- Snyder, H., 2002, *Decoding the church: mapping the DNA of Christ's Body*, Baker Books, Grand Rapids.
- Sorč, C., 1998, 'Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und der Gemeinschaft der Menschen', *Evangelische Theologie* 58, 100-118.
- Sorč, C., 2004, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, Lit Verlag, Münster.
- Spencer, V.A., 2012, *Herder's political thought: A study on language, culture and community*, University of Toronto Press, Toronto.
- Spoelstra, B., 1963, *Die 'Doppers' in Suid-Afrika 1760-1899*, Nasionale Boekhandel, Kaapstad.
- Spicer, K.P., 2005, 'Book Review: Europe: Early modern and modern', *American Historical Review* 110(3), www.historycooperative.org/journals/ahr/110.3/br-_153.html, geraadpleeg op 4 September 2012.
- Stackhouse, J.G., *Evangelical ecclesiology: reality or illusion*. Baker Academic, Grand Rapids.
- Steenkamp, J.J., 1982, 'Unitas nota ecclesiae', in Oberholzer, J.P., *Die kerk in die wêreld*, HAUM, Pretoria, pp.171-182.

- Stewart, R.B. (ed.), 2006, *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N T Wright in dialogue*, Fortress, Minneapolis, MN.
- Stewart, M.Y., 2003, *The Trinity: East/West dialogue*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Stiver, D.R., 2001, *Theology after Ricoeur: New directions in hermeneutical theology*, Westminster John Knox Press, Louisville CT.
- Stockley, M., 2011, 'By comparing and contrasting two twentieth century theologians, critically assess how a Trinitarian doctrine of creation might contribute to theological engagement with modern science', *Becoming whole*, Wordpress.com, becomingwhole.files.wordpress.com/2011/07/creation.pdf, geraadpleeg op 30 Julie 2012.
- Storm, J.M.G., 1992, Stigters van 'n nuwe land en volk, *HTS Theological/ Teologiese Studies* 48, pp. 923-941.
- Storrar, W., 2008, 'The Pretoria Public Theology/Stellenbosch Dawid de Villiers public lectures 2008. A symposium on "Responsible South African public theology in a global area: Perspectives and proposals"', organized by the Centre for Public Theology of the Faculty of Theology at the University of Pretoria, 4-5 August 2008.
- Strauß, D.F., 1835, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, F.A. Brockhaus, Leipzig.
- Strauß, D.F., 1864, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, 2.Auflage, F.A. Brockhaus, Leipzig.
- Strauß, D.F., 1865, *Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte*, Franz Duncker, Berlin.
- Strauss, P.J., 1994, 'The Boer emigrants and their church', in Hofmeyr, J.W. & Pillay G.J, (eds.), *A history of Christianity in South Africa*, I, pp. 93-122, HAUM, Pretoria.
- Strauss, P.J., 2005, 'Belydenis, kerkverband en Belhar', *NGTT* 46(3&), 560-575.
- Strauss, P.J., 2007, 'Eenheid in die NG Kerkfamilie: 'n Kerkhistories-kerkregtelike benadering', *NGTT* 48(3&4), 777-785.
- Strauss, P.J., 2010, *Kerk en orde vandag: Met die klem op die NG Kerk*, Sun Press, Bloemfontein.
- Strauss, P.J., 2011, 'Nogeens: watter kerk vergesél die Groot Trek?', *Acta Theologia* 31(2), 264-277.,
- Studer, B., 1982, 'Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre',

- Theologie und Philosophie* 57, 161-177.
- Stutterheim, J., 1960, *Die Kerk en Rasse-ideologieë*, in Geyser et. Al. 1960, NG Kerkboekhandel, Pretoria.
- Sundermeier, T., 1975, *Church and nationalism in South Africa*, Ravan Press, Johannesburg.
- Tannen, D., 1998., *The Argument Culture: Stopping America's war of words*, Ballantine Books, New York.
- Taylor, C., 1994, 'The politics of recognition' in Talyor, C., *Multiculturalism, Examining the politics of recognition*, ed. by A. Gutmann, pp. 25-73, Princeton University Press, Princeton, NJ
- Taylor, C., 2007. *A secular age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Ten Hooven, M. & de Wit, T., 2006, *Ongewenste goden: De publieke rol van religie in Nederland*, Sun Uitgeverij, Amsterdam.
- Tertullian [1985], *Adversus Praxean*, edited and translated by G. Scarput, Società Editrice Internazionale, Turin.
- Thiselton, A.V., 2007a, 'The church and ministry in hermeneutical perspective', in Thiselton, A. V., *The hermeneutics of doctrine*, pp. 479-508, William Eerdmans Publishing, MI.
- Thiselton, A.V., 2007b, 'The hermeneutics of the doctrine of God as Trinity', in Thiselton, A.V., *The hermeneutics of doctrine*, pp. 451-478, William Eerdmans Publishing, MI.
- Todorov, T., 1984, *The conquest of America: The question of the Other*, transl. by R. Howard, HarperCollins, New York.
- Torfs, R., Martens, K., Koffeman, L.J., & Coertzen, P., 2003, *Recht Op recht in de kerk*, Peeters, Leuven (Canon Law Monograph Series).
- Torrance, A.J., 1996, *Persons in communion: Trinitarian description and human participation*, T&T Clark, Edinburgh.
- Torrance, A.C., 2012, *Penitence in late Antiquity: Eastern asceticism and the framing of the Christian life c.400-650 CE*, Oxford University Press, Oxford.
- Torrance, T.F., 1997, *Space, time and incarnation*, T & T Clark, Edinburgh.
- Tosh, J., Hagemann, K., & Dudink, S., 2004, *Masculinities in Politics and War: Gendering Modern History*, Manchester University Press, Manchester.

- Towell, J.E., 2003, 'The "rise and progress" of Anglo-Saxonism and English national identity: Old English literature in the nineteenth century', *Wayne State University*, <http://digitalcommons.wayne.edu/dissertations/AAI3086478>, geraadpleeg op 4 September 2012.
- Tracy, D., 1975, *Blessed rage for order: The new pluralism in theology*, The Seabury Press, New York.
- Troeltsch, E., [1931] 1992, *The social teaching of the Christian churches*, 2 volumes, transl. by O. Wyon, reprinted, Westminster John Knox, Louisville, KY.
- Turcescu, L., 2005, *Gregory of Nyssa and the concept of divine persons*, Oxford University Press, Oxford.
- Turner, V., 1974, *The ritual process: Structure and anti-structure*, Aldine Publishing house, Chicago, IL.
- Ulrichs, H.G., 1997, *Hellmut Traub, 'Unerschrocken zur Zeit oder zur Unzeit': Beobachtungen eines Predigers, Zeugen und Lehrers zur kirchlichen Zeitgeschichte. Mit Beitrage von Gerhard Sauter und Hinrich Stoevesandt* Foedus, Wuppertal.
- Unterseher, C.C., 2007, 'One body, one Spirit, one priesthood; many members, many charisms, many ministries: Reflections Anglican and Catholic', *School of Theology, St. John's University, Collegeville. MN, Seminary Graduate Papers/Theses*, Paper 9, http://digitalcommons.csbsju.edu/sot_papers/9, geraadpleeg 11 Augustus 2012.
- Vaggione, R. P., 2000, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution*, Oxford University Press, Oxford.
- Van Aarde, A.G., 1986, Die Wirkungsgeschiede van Matteus 28:16-20 in die volkskerklike apostolaat, *HTS Hervormde Teologiese/Theological Studies* 42(1), pp. 77-93.
- Van Aarde, A.G., 1994, *Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks*. Kital Uitgewers, Pretoria.
- Van Aarde, A.G., 1995a, Kerk en teologie op pad na die derde millennium: 'n Paradigmatiese verskuiwing van middelmatige aard, *HTS Teologiese/Theological Studies* 51(1), 13-38.
- Van Aarde, A.G., 1995b, 'Die menslikheid van en die verskeidenheid in die kerk', *HTS Theological/Teologiese Studies* 51(3), 865-867.

- Van Aarde, A.G., 2001, 'The "cause of Jesus" (*sache Jesu*) as the canon behind the canon', *HTS Theological/Teologiese Studies* 57 1&2, 148-171.
- Van Aarde, A.G., 2004, Postmoderne epistemologie en postkoloniale hermeneutiek, *HTS Teologiese/Theological Studies* 60(3), pp. 1105-1125.
- Van Aarde, A.G., 2007, 'Versoenende verskeidenheid in kerkwees',
Beskrywingspunt voorgelê aan die 68ste Algemene Kerkvergadering van die Nederduitsch Hervormde Kerk, NHKA Kerargief, Pretoria.
- Van Aarde, A.G., 2009, 'Theological trends in our postsecular age', *Verbum et Ecclesia* 30(3), Art. #178, 8 pages. DOI: 10.4102/ve.v30i3.178
- Van Aarde, A.G., 2011, 'Memorandum 'Buitengewone sitting van die Algemene Kerkvergadering van die NHKA, 4-5 Oktober 2011, opgestel 15 Julie 2011', in NHKA, 2011, Agenda vir die buitengewone sitting van die Algemene Kerkvergadering, Oktober 2011, Bylae F1, pp. 43, 166-176, Pretoria.
- Van Aarde, A.G. & Dreyer, T.F.J., 2011, 'Die pendule subjektiwiteit-objektiwiteit in die teologie van Theuns Dreyer – 'n dialoog', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 67(3), Art. #1172, 11 pages. [http:// dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1172](http://dx.doi.org/10.4102/hts.v67i3.1172)
- Van Dam, R., 2002, *Kingdom of snow: Roman rule and Greek culture in Cappadocia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, PA.,
- Van de Beek, B., 2002, *Jezus Kurios: De christologie als hart van de theologie*, Meinema, Zoetermeer.
- Van de Beek, B., 2005, 'Religion without ulterior motive', *HTS Theological/Teologiese Studies* 61(1&2), pp. 517-529.
- Van den Berg, C.L., 1960, *Onvertraagde Voortgang*, Kerkargief, Pretoria.
- Van den Brink, B., 1940, *De Nederlandsche Belijdenisschriften*, Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam.
- Van den Brink, G. & Van Erp, S., 2008, 'Ignoring God Triune? The doctrine of the Trinity in Dutch theology', *International Journal of Systematic Theology* 11(1), 72-90. doi:10.1111/j.1468-2400.2008.00424.x .
- Van der Borgh, E., 2007, *Theology of ministry: A Reformed contribution to an ecumenical dialogue*, Brill, Leiden.
- Van der Borgh, E., 2009, 'Evangelical ecclesiology as an answer to ethnic impaired Christian community? An inquiry into the theology of Miroslav Volf', in Thiessen, G.E. (ed.), *Ecumenical ecclesiology: Unity, diversity and otherness in a*

- fragmented world*, pp. 161-174, Ecclesiological Investigations, Volume 5, T&T Clark, London.
- Van der Leer, T., 2006, *De kerk op haar smalst. Op zoek naar een ecclesiologisch minimum voor de kerk aan het begin van de eenentwintigste eeu*, MA-skripsie onder leiding van Dr. C. van der Kooi, VU, Amsterdam.
- Van der Merwe, P.J., 1990, Die Nederduitsch Hervormde Kerk en sy bediening in 'n toekomstige Suid-Afrika: Die visie van Kerk en Wêreld 2000, *HTS Hervormde Teologiese/Theological Studies* 46 (4), pp. 672-689.
- Van der Plas, M., 1988, Een verering die vriendschap werd: Edward Schillebeeckx over zijn vader en het geloof der vaderen, *Elsevier* 44, 136-141.
- Van der Vyver, G.C.P., 1958, *Professor Dirk Postma 1818-1890*, Pro Rege, Potchefstroom.
- Van der Watt, P.B., 1977, *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1834-1866*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.
- Van der Watt, P.B., 1980, *Die Nederduitse Gereformeerde Kerk 1824-1905*, NG Kerkboekhandel, Pretoria.
- Van der Westhuizen, H.G., [1978], 'Studie oor Art III', in *Lidmaatskap in die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika: Studie oor Artikel III van die Kerkwet*, NHKA Argief, Pretoria.
- Van der Westhuizen, H.G., 1981, *Vokskerk en Sending*, HAUM, Pretoria.
- Van der Westhuizen, H.G., 1989, *Blankheid en Waarheid*, Kital, Pretoria.
- Van Erp, S., 1995, *Intentionaliteit en intuïtie: De Petters formulierung van de realistische metafysica tegen de achtergrond van de 'traditionele' metafysica en de husserlianse fenomenologie*, doktorsale tesis, Teologie Fakulteit, Tilburg.
- Van Erp, S., 2010, 'Implicit faith: philosophical theology after Schillebeeckx' in Boeve, L., Depoortere, F., & Van Erp, S., 2010, *Edward Schillebeeckx and contemporary theology*, T&T Clark, London.
- Van Iersel, B., 1974, 'Onontbeerlijke prolegonema tot een verhaal over Jezus', *Kosmos en Ucumene* 7, pp. 174-179.
- Van Huyssteen, J.W., 1999, *The shaping of rationality: Toward interdisciplinarity in theology and science*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Van Leeuwen, A.T., 1964, *Christianity in world history*, Charles Scribner's Sons, New York.

- Van Prooijen, T., 2004, *Limping but blessed. Jürgen Moltmann's search for a liberating anthropology*, Rodopi, Amsterdam.
- Van Rooden, P., 1998, 'Kuyper en Hoedemaker over de volkskerk', *Kerktijd* 1998, pp. 48-56, ebookbrowse.com/1998c-pdf-d232304928, geraadpleeg op 16 Augustus 2012.
- Van Rooyen, J.C. W., 2011, Dignity, religion and freedom of expression in South Africa, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 67 (1), Art. #1030, 6 pages, DOI:10.4102/hts.v67i1.1030.
- Van Ruler. A.A., 1947, *De vervulling van de wet: Een dogmatische studie over de verhouding van openbaring en existentie*, G.F. Callenbach N.V., Nijkerk.
- Van Ruler, A., 1965, *Gestaltwerdung Christi in der Welt, Über das Verhältnis von Kirche und Kultur*, Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen.
- Van Selms, A., 1960, *Die Gemeenskap van die Heiliges en die Kleurvraagstuk*, in Geyser et.al, 1960, NG Kerkboekhandel, Pretoria.
- Van Staden, P., 1994a, 'Mag "slegs blankes" hier aanbid?' *HTS Theological/Teologiese Studies* 50, pp. 713-729.
- Van Staden, P., 1994b, 'Woordverkondiging: 'n Universeelgerigte aksie', *HTS Theological/Teologiese Studies* 50, pp.1041-1069.
- Van Zyl, F.J., [1968], 'Sekularisasie: 'n prinsipiële behandeling', *HTS Theological/Teologiese Studies* 24 (3), pp.23-53.
- Van Zyl, F.J., 1978. *Is Kerkvereniging vandag of in die toekoms 'n doelwit?*, in NHKA 1978, 23-26, Kerkargiewe, Pretoria.
- Van Wyk, D.J.C., 1978, *Stemme uit die verlede I*, HAUM, Pretoria.
- Van Wyk, D.J.C., (jnr) 1999, *20 ste eeu Hervormde Teologie*, Sentik, Pretoria.
- Van Wyk, I.W.C., 1999, *Wat glo ons van die kerk?*, in Van Wyk, D.J.C., 1999, *20 ste Eeu Hervormde Teologie*, Sentik, Pretoria.
- Van Wyk, I.W.C., 2000, 'Kerklike eenheid tussen die Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika en die Hervormde Kerk in Suidelike Afrika', *HTS Theological/Teologiese Studies* 56(2&3), pp. 623-659.
- Van Wyk, I.W.C., 2009, 'Aspects of reformed missiology in Africa: A contribution to a German Lutheran debate', *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 65(1), Art. #298, 10 pages. DOI:10.4102/hts.v65i1.298.
- Van Wyk, T., 2009, *Die rol wat 'n ekklesiologie speel in die verstaan en hantering van homoseksuele persone met besondere verwysing na die NHKA*, voorgelê ter

- vervulling van die vereistes vir die graad MTh, onder promotorskap van Prof. Dr. J. Buitendag, Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika.
- Van Wyk, T., & Buitendag, J., 2008, 'Die dimensies "eenheid" en "katolisiteit" in die ekklesiologie van die Nederduitsch Hervormde Kerk sedert Ottawa 1982', *HTS Teologiese/Theological Studies* 64(3), pp. 1447-1473.
- Van Wyk, T., & Buitendag, J., 2010, 'Die eenheid van die kerk in gedrang', *HTS Teologiese/Theological Studies*, Art. #908, 9 pages. DOI: 10.4102/hts.v66i1.908.
- Vaticanum II, 1965, Second Vatican Ecumenical Council, 1965, *Lumen Gentium: Dogmatic Constitution on the Church*, 21 November 1964, in *Acta Apostolicae Sedis* 57, 5-75, n. 10-13.
- Veldsman, D.P., 2010, 'Transcendence: What on earth are we talking about?', referaat gelewer by die konferensie 'Faith, Religion and the Public University', Fakulteit Teologie, Universiteit van die Vrystaat, Bloemfontein, 23-24 March.
- Velthuysen, G. C., 1981, 'Parabel van God en paradigma van menslikheid: die Christologiese ontwerp van Edward Schillebeeckx', DD-proefskrif, Universiteit van Pretoria, Suid-Afrika.
- Venter, R., 2004, 'Trinitariese verbeelding en post-apartheid Suider-Afrika: Fragmente oor dogmatisering en dosering' *Acta Theologica Supplementa* 6, 207-239.
- Venter, R., 2006, 'Space, Trinity and City: A theological exploration', *Acta Theologica* 26(1), 201-224.
- Venter, R., 2011, *Speaking God today: The adventures of a rediscovered Trinitarian grammar*, Inaugural lecture, University of the Free State, SUN Media, UFS, Bloemfontein.
- Vischer, L., 1965, *Die Einheit der Kirche. Materialien der ökumenische Bewegung*, Chr. Kaiser Verlag, München.
- Vischer, L., (ed) 1993, *Geist Gottes – Geist Christi, Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, Ökumenische Rundschau Beiheft* 39, 89-99.
- Volf, M., 1992, "Catholicity of two or three": Three Church reflections on the catholicity of the local church", *The Jurist*, 52 (1), 525-546
- Volf, M., 1994, 'Soft difference: Theological reflections on the relation between church and culture in 1 Peter', *Ex Auditu* 10, 15-30.
- Volf, M., 1996, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity*,

- Otherness and Reconciliation*, Abingdon Press, Nashville
- Volf, M., 1998, *After our likeness: The Church as the Image of the Trinity*, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.
- Volf, M., 2000, 'Enter into joy!', in J. Polkinghorne & M. Welker (eds.), *The end of the world and the ends of God*, pp. 256–278, Trinity Press International, Harrisburg.
- Von Balhasar, H.U., [1951]1992, *The theology of Karl Barth, exposition and interpretation*, Ignatius Press, San Francisco.
- Von Bülow, V., 1999, *Otto Weber (1902-1966), Reformierter Theologe und Kirchenpolitiker*, Göttingen.
- Von Friedeburg, R., 2008, 'Church and state in Lutheran lands, 1550-1695, in Kolb, R. (ed.), *Lutheran ecclesiastical culture, 1550-1675*, pp. 361-410, Brill, Leiden.
- Von Geoffrey, H. & Assmann, A. 2012, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz University Press, Konstanz.
- Von Padberg, L.E., 1998, *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Reclam Verlag, Leipzig.
- Wacker, B., 1977, *Narrative Theologie?*, Kösel, München.
- WARC General Council, 1982, *Racism and South-Africa*. A composite statement from section II – 'The Power of Grace and the Graceless Powers,' The Policy Reference Committee, and the Special Committee on Reformed Witness Today, <http://warc.ch/where/21gc/study>, geraadpleeg 15 Augustus 2012.
- Ward, G., 2009, *The politics of discipleship: Becoming postmaterial citizens*, Baker Academic, Grand Rapids, MI (The Church and Postmodern Culture).
- Ward, P., 2002, *Liquid church*, Paternoster Press, Exeter.
- Weaver, J.B., 2008, 'The noble and goof heart: *Kalokagathia* in Luke's parable of the sower', in Holladay, C.R., Gray, P. & O'Day, G.R. (eds.), *Scripture and traditions: Essays on early Judaism and Christianity in honor of Carl R. Holladay*, pp. 151-172, Brill, Leiden (*Supplements to Novum Testamentum*, 129).
- Weber, O., [1963] 1967, 'Berufung und Hoffnung des Menschen in der Gemeinde', in *Karl Barths Kirchliche Dogmatik: Eine einführender Bericht zu den Bänden I,1 bis IV, 3, 2*, pp. 310-330, 6. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

- Weber, O., [1963] 1967, 'Der dreienige Gott', in *Karl Barths Kirchliche Dogmatik: Eine einführender Bericht zu den Bänden I,1 bis IV, 3, 2*, pp. 11-21, 6. Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.
- Welker, M., [1992] 1994, *God the Spirit*, transl. J.F. Hofmeyer, Fortress, Minneapolis, MN.
- Welker, M., 1995, *Kirche im Pluralismus*, Kaiser Taschenbücher, 136, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh.
- Weinrich, H., 1973, 'Narrative Theologie', *Concilium* 9, 329-334.
- Wengert, T.J., 2009, *The pastoral Luther: Essays on Martin Luther's Practical Theology*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MI.
- Wenzel, K., 1997, *Zur Narrativität des Theologischen. Prolegomena zu einer narrative Texttheorie in soteriologischer Hinsicht*, Lang, Frankfurt am Main.
- Wesseling, H.L., [1991] 2007, *Verdeel en heers: De deling van Africa 1880-1914*, Bert Bakker, Amsterdam.
- Westphal, M., 2009, *Whose community? Which interpretation?: Philosophical hermeneutics for the church*, Baker Academic, Grand Rapids, MI (The Church and Postmodern Culture).
- White, H., 2012, 'Metahistory' in <http://www.lehigh.edu/~ineng/syll/syll-metahistory.html>, geraadpleeg 13 Junie 2012.
- White, H., 1973, *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore, VA.
- White, H., 2012, 'Metahistory' in <http://www.lehigh.edu/~ineng/syll/syll-metahistory.html>, geraadpleeg 13 Junie 2012.
- White, H., 1973, *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*, John Hopkins University Press, Baltimore, VA.
- Wright, N. T., 1992a, *Climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Whitecrow Borderland, *Binary Opposition, Hierarchy, and God's Power in Early Christian Writing* see www.mayanastro.freeseervers.com/01binaryopp.HTM, geraadpleeg op 19 Maart 2012.
- Wigley, M., 1995, *The architexture of deconstruction: Derrida's haunt*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Wiles, M.F. & Yarnold, E.J., 2011, *Dia Patristica: Historica, biblica, theologica et philosophica*, Peeters Publishers, Leuven.

- Wilkinson, L., 2012, 'nerdfighters, *paper towns*, and heterotopias, Jenkins, H. & Shresthova, S. (eds.), Transformative works and fan activism, special issue, *Transformative Works and Cultures* 10. doi:10.3983/twc.2012.0374.
- Wilson, E.O., 2000, *Sociobiology. The new synthesis. Twenty-fifth anniversary edition*, Harvard Press, Cambridge.
- Winn, C.T.C., & Heltzel, P. G., 2009, Before Bloch there was Blumhardt: a thesis on the origins of the theology of hope, *Scottish Journal of Theology*, 62(1), pp. 26-39.
- Wolff, E. 2006, 'Anatomie van 'n teologiese ideologie: Die Hervormde Kerk se steun aan die apartheid ideologie', *Historia* 51(1), 141-162.
- Wolmarans, H.P., 1953, 'Die Christelike plig van die blankes teenoor die nie-blankes in S.A.' *HKA*, pp. 100-112.
- Wolmarans, H.P. 1960, 'Artikel 3 van die Kerkwet van die Ned. Herv. Kerk van Afrika', *HTS Teologiese Studies* 16(3), pp. 231-239.
- Wolmarans, H.P. 1962, 'Menswaardigheid en menslike regte na aanleiding van die Skrif', *HTS Teologiese Studies* 18(3), pp. 83-89.
- Woodbridge, N., B., 2010, Revisiting Moltmann's Theology of Hope in light of its renewed impact on emergent theology, *Journal of the South-African Theological Seminary*, Volume 9, p106-113.
- Wright, N.T., 1992a, *Climax of the covenant: Christ and the law in Pauline theology*, Fortress Press, Minneapolis, MN.
- Wright, N.T., 1992b, *The New Testament and the people of God*, Fortress, Minneapolis, MN.
- Wright, R., 1992, 'The new tribalism', *Los Angeles Times* June 8, pp.1-2.
- Young, F.M., & Teal, A., [1983] 2010, *From Nicaea to Chalcedon: A guide to the literature and its background*, second edition, SCM Press, London.
- Young, F., 2002, *The making of the creeds*, SCM Press, London.
- Young, R.C., 1996, *Torn halves: Political conflict in literary and cultural theory*, Manchester University Press, Manchester.
- Zerwick, M., & Grosvenor, M., [1974] 1996, *A grammatical analysis of the Greek New Testament*, unabridged, 5th revised edition, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma.
- Zachman, R.C., 2005, *The assurance of faith: Conscience In the theology of Martin Luther and John Calvin*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky.

- Zizioulas, J.D., 1973, 'Die pneumatologische Dimension der Kirche', *Internationale Katolische Zeitschrift Communio* 2, 133-147.
- Zizioulas, J.D., 1985a, *Being as communion: Studies in personhood and the church*, St.Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY.
- Zizioulas, J.D., 1985b, 'The bishop in the theological doctrine of the Orthodox Church', *Kanon* 7, 23-35.

SUMMARY

TANYA VAN WYK: *DOCTOR PHILOSOPHIAE*
UNIVERSITY OF PRETORIA, JANUARY 2013

TITLE:

**CHURCH AS HETEROTOPIAN SPACE:
A TRINITARIAN MODEL FOR THE THIRD MILLENNIUM**

The thesis focuses on the challenge of being church in the postsecular twenty-first century in an authentic way. A shift took place from modernity with concepts such as 'nationalism' and 'unity' to the fragmentation and diversity which are characteristic of the present-day postmodern world. After the Second World War the objective of the Ecumenical Movement was to promote and maintain the unity of the church. The unity of the church has been an issue from New Testament times up to the present day. How the relationship between unity and diversity was understood changed along with changing paradigms. During the first centuries of the church when the ecumenical creeds originated, the relationship between the unity and diversity of the church was interpreted in terms of two aspects, namely the unity of the canon which consists of a diversity of writings and the one Triune God who consists of a diversity of *personae*. This study argues that the great revolutions in North America and France were the breeding ground for concepts such as 'nation' and 'nationalism'. During this period the unity of the church was interpreted in terms of the dominant ideology of nationalism and nation. The revolutions were also a force behind increasing secularisation and the church's loss of authority. In Germany the ideology of national-socialism compromised the integrity of the church. In South Africa apartheid had a similar effect. Secularisation, globalisation and fluidity seemingly threaten the unity of the present-day church.

This study aims to contribute to an understanding of unity and diversity that could contribute to the integrity of the church in the third millennium without endorsing the hegemony of the authoritarian church. It attributes a positive meaning to plurality, diversity and the ecumenical movement. This is done after the model of the

Cappadocian legacy which associated the immanence (being) of the Trinity with the economy (action) of the Trinity. This model provides the key for the solution to the problemstatement of this thesis. The thesis aims to argue for a correlation between, on the one hand Trinity (diversity in unity) and the ecclesiastical creed (confessing the catholicity of the one church), and on the other hand Christian values such as *caritas* (*agapē*) and communion (*koinōnia*). This study draws a correlation between these Christian values and notions from common law, namely *dignitas* (dignity) and *fama* (reputation). The epistemological model for describing a social Trinitarian ecclesiology is that of narrative theology. The ecclesiological model is that of 'heterotopia', a Foucauldian conception of anti-binary space over against the 'utopia' as an illusioned space.

Chapter 1 indicates the direction of the study: the ecclesiological challenge of the unity of the church amid diversity. The tension between unity and diversity is the *crux interpretum* of the ecclesiology. The Cappadocian legacy regarding the Trinity is explored as a possible solution. Epistemologically speaking, the approach of the study is a Reformed perspective on the human condition and the methodology is that of narrative. In **Chapter 2** the narrative of the Cappadocian renaissance is discussed. The Cappadocian correlation between the immanence (being) of the Trinity and the economy (action) of the Trinity is described and the value thereof for a postmodern ecclesiology is explored.

In **Chapter 3** an alternative narrative for the church is sought by investigating the Catholic theologian, Edward Schillebeeckx's ecclesiology in terms of the concept of liquidity. His contribution was to replace the Catholic maxim *extra ecclesiam nulla salus est* with *extra mundum nulla salus*. Hereby he transcends the boundaries of the church to include the whole world in God's salvation. From a postmodern perspective the question would be whether he was able to overcome the binary thinking of his time. The Netherdutch Reformed Church of Africa is described as a case in point of a church which endorses genealogy and thereby fails to transcend the binary opposition of exclusivism and inclusivity. Nationalism and racism form the ideological underpinnings of this tendency. Theoretically the confession of unity is underscored but it does not manifest in practice. Ecclesiology should overcome binary and linear thinking in order to be relevant to postmodern culture.

In **Chapter 4** overcoming binary and linear thinking is illustrated by the exploring the autobiography of Protestant theologian, Jürgen Moltmann, in order to ascertain to what extent narratives of inclusivity can be of value for formulating an inclusive ecclesiology for the church in a postmodern world today. Moltmann's ecclesiology is investigated in terms of the concept of a social Trinity. From Moltmann's narrative it can be seen that he was radically inclusive in practice even before theories of radical inclusivity had been formulated. However, his emphasis on eschatology and hope tends toward apocalyptic utopian thinking.

In **Chapter 5** Michel Foucault's concept of heterotopia is used to describe reconciliatory diversity, which is characteristic of an inclusive postmodern church which is a space where unity is not threatened by diversity, where the one is not afraid of *the Other*.

In **Chapter 6** the study concludes with the finding that to be church in the third millennium entails transcending linear thinking, desacralizing time and space and bidding farewell to any notion of genealogy as constitutive for 'being' church. The broad space where this is possible in the 'here' and 'now' is that of heterotopia.

KEY TERMS

Cappadocians, narrative theology, ecclesiology; unity, catholicity, nationalism; social Trinity; Edward Schillebeeckx; Jürgen Moltmann; heterotopia; the Netherdutch Reformed Church of Africa; reconciling diversity.